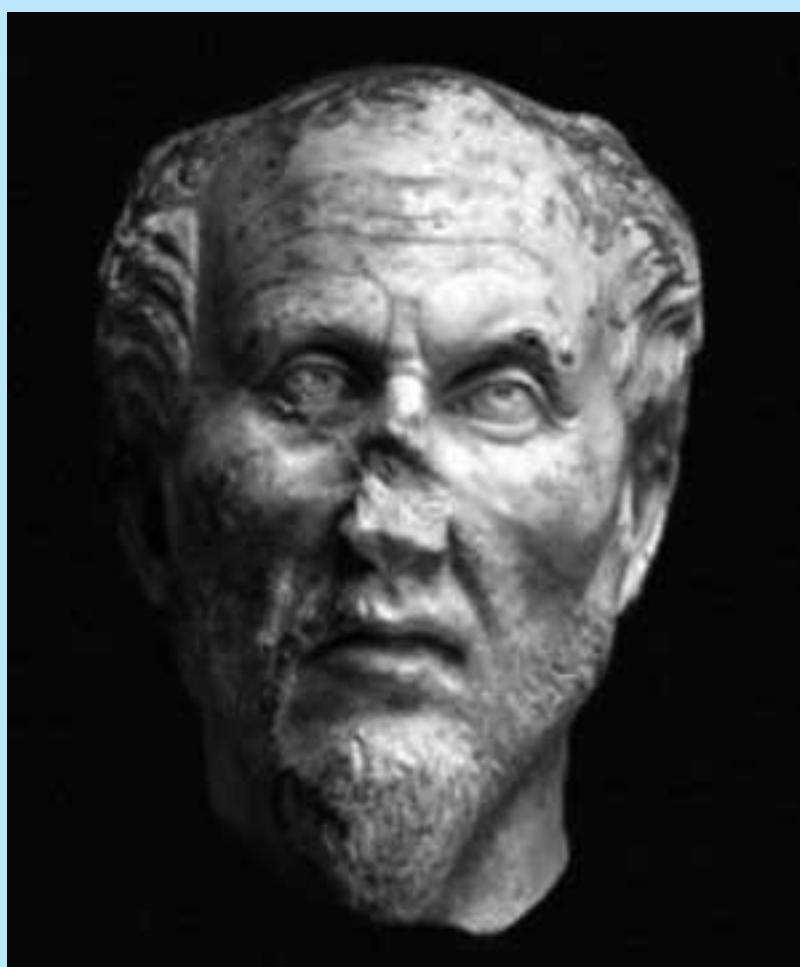


Giuseppe Bailone

Plotino



editrice petite plaisance

Indice

PLOTINO! Chi era costui?

PLOTINO: perché “sembrava vergognarsi di essere in un corpo”?

PLOTINO: la ricerca del semplice

PLOTINO: l’orma e l’interpretazione

PLOTINO: verso l’Uno

PLOTINO e la scienza

PLOTINO: l’anima

PLOTINO: il Nous

PLOTINO: l’Uno

PLOTINO: la materia e il male

PLOTINO: il tempo

L’estasi

Il giudizio di B. Russell

Antropomorfismo e teomorfismo

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Giuseppe Bailone

PLOTINO

PLOTINO! Chi era costui?

Non so se Don Abbondio abbia mai avuto occasione di porsi questa domanda, incontrando nelle sue brevi letture quotidiane il nome di questo filosofo. La notorietà di Plotino è, infatti, di gran lunga inferiore al suo peso nel processo di formazione della cultura europea. Don Abbondio, quindi, potrebbe non aver mai saputo di questa radice profonda ed importante della sua modesta cultura filosofica e teologica.

Plotino nasce nel 204 d. C. a Licopoli (attuale Asyut), nel Medio Egitto.

Ha ormai 28 anni, quando arriva ad Alessandria, il centro più importante della civiltà ellenistica e luogo d'incontro di culture diverse.

I primi incontri con la filosofia sono deludenti, ma, poi, affascinato da Ammonio Sacca, frequenta per undici anni la sua scuola.

Di Ammonio Sacca, considerato il fondatore del Neoplatonismo, sappiamo molto poco: educato, forse, al cristianesimo, torna alla religione classica; non scrive nulla e impegna i suoi allievi al segreto della dottrina; avvia allo studio di Platone e di Aristotele nel tentativo di armonizzarli.

Nel 243, Plotino, per entrare in contatto con sapienti di Persia e d'India, partecipa alla spedizione dell'imperatore Gordiano contro i Parti. Il fascino delle culture orientali è ben presente nel mondo ellenistico – romano insieme al crescente interesse religioso e alla sempre più diffusa tendenza a far discendere la filosofia greca dall'Oriente.

La spedizione fallisce e Gordiano viene ucciso.

Roma vive decenni di crisi gravissima che rischia di travolgerla: la città è così esposta al rischio di cadere in mano ai barbari che nel 271 l'imperatore Aureliano avvia la costruzione di una poderosa cinta muraria difensiva.

Plotino ripara ad Antiochia e, poi, arriva a Roma, dove apre una scuola in cui legge e discute testi di Platone e di Aristotele e dei loro commentatori.

Nella cerchia dei suoi allievi ed estimatori ci sono parecchi senatori, c'è anche l'imperatore Gallieno e sua moglie Salonina. Plotino, però, non diventa un filosofo di corte.

Progetta, senza successo, di realizzare, con l'aiuto imperiale, una città di filosofi in Campania, *Platonopoli*. Non pensa affatto di applicare all'impero il modello platonico, con la forza dell'appoggio imperiale. La sua vocazione politica si limita al pro-

getto di realizzare quel modello per chi voglia viverlo. In qualche modo prefigura il “platonismo” dei monasteri.

In un mondo che frana, Plotino cerca la salvezza non nella rivoluzione politica, ma nella ricerca interiore e nel perfezionamento morale.

Un suo uditore, il senatore Rogaziano, fa una scelta di vita ascetica: rinuncia ai suoi importanti incarichi, a tutti i suoi beni, anche ad avere una casa sua, e mangia solo a giorni alterni. Riesce così a guarire da una grave forma di gotta, a recuperare l’uso delle gambe e una straordinaria abilità manuale. “Plotino – scrive Porfirio – lo amava e lo lodava soprattutto additandolo come esempio ai filosofi”.

In verità, tra gli uditori c’è anche chi resta ben attaccato alle cose del mondo. Aggiunge, infatti, Porfirio: “C’era anche Serapione di Alessandria, retore dapprima e più tardi dedito agli studi filosofici; egli però non seppe mai staccarsi dagli affari di denaro e dall’usura”.¹

L’insegnamento di Plotino è per un po’ di anni solo orale. Comincia a scrivere solo alla soglia dei cinquant’anni. Scrive di sua mano, senza affidarsi ad un amanuense, com’era d’uso. Scrive dopo lunga rielaborazione interiore, avendo ormai in testa tutto quanto il testo.

“Egli componeva dentro di sé il trattato dal principio alla fine, poi metteva per iscritto ciò che aveva pensato scrivendo ininterrottamente quelle cose che aveva elaborato mentalmente come se le avesse ricopiate da un libro. Poteva discutere con qualcuno e sostenere una conversazione pur seguendo le sue riflessioni, e così soddisfaceva alle convenienze del conversare senza cessare di meditare sugli argomenti che si era proposto. Partito l’interlocutore, senza nemmeno rivedere ciò che aveva già scritto perché, come ho già detto, la vista non gli serviva nel leggere, proseguiva con le frasi successive, come se, conversando, quell’intervallo non l’avesse interrotto”.²

Non pensa alla pubblicazione, ma tutti i suoi scritti sono arrivati fino a noi, grazie a Porfirio, suo biografo ed editore, che, giunto trentenne nella scuola nel 263, ha raccolto i cinquantaquattro scritti del maestro in nove gruppi, dando ad essi ordine sistematico e il titolo *Enneadi*.

“Nelle sue lezioni egli era di parola facile, e molto abile nel trovare e pensare ciò che doveva dire; ma qualche volta errava nella pronuncia (...) Quando parlava, l’intelligenza si vedeva brillare nel suo viso e illuminarlo della sua luce; sempre piacevole nell’aspetto, egli diventava allora ancor più bello: un leggero sudore imperlava la sua fronte, la sua dolcezza si rivelava tutta e si mostrava benevolo con quelli che lo interrogavano e parlava con tono vigoroso. Per tre giorni io lo interrogai sul modo in cui l’anima è unita al corpo ed egli non si stancò di offrirmi il suo insegnamento, tanto che un certo Taumasio, essendo entrato (dove noi eravamo), disse che voleva ascoltare da lui delle conferenze vere e proprie che si potessero scrivere e non dei dialoghi in cui Porfirio interrogasse e lui rispondesse. Allora Plotino disse: «Ma se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi e così non avrei da dire nulla che potesse essere scritto»”.³

Plotino non si presenta come filosofo autonomo ed originale, quale in realtà è, ma come un platonico. Fa lezione e scrive affrontando questioni attraverso la lettura e l’interpretazione di filosofi antichi, soprattutto Platone ed Aristotele, convinto che la verità sia già stata raggiunta e sia custodita in testi da decifrare e commentare.

“Le nostre teorie non sono nuove né di oggi, ma sono state pensate da molto tempo anche se non in maniera esplicita, e i nostri ragionamenti sono l’interpretazione di quegli antichi, la cui antichità ci è testimoniata dagli scritti di Platone”.⁴

L’idealismo di Platone s’accompagna in lui alla aristotelica attenzione alla realtà concreta. Come Platone tende a guardare molto in alto, come Aristotele lo fa con i piedi bene per terra. Si potrebbe dire che Plotino, ultimo grande filosofo greco, costruisce la sua sintesi componendo in unità l’alternativa Platone – Aristotele che Raffaello ha così ben rappresentato nella sua *Scuola di Atene*.

Quella di Plotino è l’ultima grande sintesi del pensiero greco. In essa confluiscono la filosofia di Platone, di Aristotele ma anche degli Stoici e non mancano elementi di cultura orientale. E’ una sintesi molto originale, che chiude il mondo classico greco e romano e apre o, meglio, viene usata per fondare filosoficamente la cultura cristiana.

E’ la filosofia che Giuliano L’Apostata usa nel suo breve (361-63) e fallito tentativo di salvare la religione classica dal naufragio e che i Padri della Chiesa usano per strutturare filosoficamente la dottrina cristiana.

PLOTINO: perché “sembrava vergognarsi di essere in un corpo”?

“Plotino, il filosofo della nostra epoca, sembrava vergognarsi di essere in un corpo. Con questo sentimento egli non volle mai raccontare nulla né della sua origine né dei suoi parenti né della sua patria. E neppure volle mai accanto a sé pittore o scultore, sicché ad Amelio che gli chiedeva il permesso di fargli fare il ritratto disse: «Non è abbastanza portare quest’immagine che la natura ci ha messo intorno, e bisognerà anche permettere che di questa immagine rimanga un’altra immagine più duratura, come se essa fosse degna di uno sguardo?» E così rifiutò e non volle posare. Ma Amelio aveva un amico, Carterio, il migliore dei pittori di allora, e lo fece entrare e assistere alle lezioni, alle quali poteva assistere chi voleva. Fissandolo a lungo da vicino, Carterio si abituò a rappresentarselo con sempre maggiore chiarezza e, in seguito dipinse il ritratto conforme all’immagine che conservava nella memoria, mentre Amelio correggeva via via lo schizzo per renderlo più somigliante; e così il talento di Carterio ci diede un ritratto assai fedele, senza che Plotino lo sapesse”.⁵

Plotino non ha del corpo e della realtà sensibile una concezione negativa, non disprezza il mondo naturale e non vede nella materia il male.

Polemizza sì contro l’edonismo e il materialismo epicureo, ma è altrettanto severo contro gli Gnostici, che vedono nel mondo fisico solo male ed imperfezione. Non si trovano nei suoi scritti parole di disprezzo per il corpo, né risulta che vivesse con disagio il rapporto con il proprio corpo. Infatti, “aveva l’abitudine di salutare tutti con un abbraccio”, scrive Porfirio.

Un’abitudine che non abbandonò neppure quando, ormai vicino al termine dell’esistenza (conclusasi nel 270), “copertosi di piaghe alle mani e ai piedi”, la prudenza avrebbe consigliato un diverso rapporto del proprio corpo con quello degli altri.

Infatti, “gli amici evitavano d’incontrarlo ed egli abbandonò la città e se andò a vivere in Campania fissando la sua dimora nel podere di Zeto, suo vecchio amico”.⁶

Se Plotino pensa che il corpo non vada disprezzato, se non prova disagio per il proprio corpo neppure quando le sue condizioni creano difficoltà nel rapporto con gli altri, perché “sembrava vergognarsi di essere in un corpo”?

Perché non vuole essere ritratto? Perché non vuole “raccontare nulla né della propria origine né dei propri parenti né della propria patria”?

Come dobbiamo intendere questo atteggiamento?

Cominciamo la nostra visita a questo sorprendente filosofo con questa domanda e teniamola sempre bene presente. Ci aiuterà a capirlo.

PLOTINO: la ricerca del semplice

“Noi vediamo che le cose, che chiamiamo esseri, sono tutte composte e che nessuna di esse è semplice, sia quelle prodotte dalle singole arti, sia quelle che sussistono per natura”.⁷

Il semplice non lo vediamo, ma l’esperienza del complesso ci spinge a cercarlo. Infatti, il composto presuppone il semplice. Ma, come trovarlo?

La divisione delle cose sembra la strada giusta. E’, però, una strada che cresce cammin facendo: ogni parte trovata, infatti, si rivela a sua volta composta di parti, ogni divisione ne apre altre. E, quando la divisione sembra aver esaurito le sue possibilità, l’invenzione di mezzi più raffinati la riapre.

Il progresso tecnico fa di ogni punto d’arrivo una nuova partenza.

Esiste ciò che nessun progresso tecnico potrà mai dividere?

La divisibilità delle cose ha un limite oggettivo, nelle cose?

Il mondo è composto di parti semplici?

Come si vede, sono domande che nascono dall’esperienza della divisione, della manipolazione delle cose, ma che vanno ben al di là dell’esperienza.

Siamo qui di fronte ad una questione fondamentale di quella che Kant chiama cosmologia razionale, la riflessione metafisica sul mondo. Una questione che vede i filosofi di tutti i tempi dividersi in battaglie senza fine.

Zenone di Elea è alla testa di quelli che rispondono di no. Ha alle spalle la crisi del pitagorismo provocata dalla scoperta dei numeri irrazionali⁸. Ha imparato dal suo maestro Parmenide che la realtà, quella vera, non è composta, non è fatta di parti, che la divisione non è reale. Per difendere il maestro dagli avversari che lo accusano di sostenere cose assurde, perché vistosamente contraddette dall’esperienza, elabora argomentazioni razionali contro l’evidenza sensibile: dimostra che, se la divisione fosse reale e non solo apparenza, una volta avviata, non avrebbe limiti, con conseguenze assurde.

Democrito, profondamente interessato allo studio del mondo fisico, non può accettare che il mondo fisico sia solo apparenza e, in fondo, assurdo. La divisione delle cose non è un’illusione, è reale. E’ vero che le parti, di cui sono fatte le cose composte,

sono anch'esse fatte di parti; ma la divisione, proprio perché opera su cose reali, deve avere un limite, anche se non lo si vede. Non può aver ragione Zenone: un'operazione reale, come la divisione, su cose reali, non può perdersi nell'assurda sua prosecuzione all'infinito. C'è, sicuramente, il semplice, ciò ch'è solo parte di altre cose, senza essere fatto di parti. C'è l'elemento ultimo. E' pieno, del tutto privo di vuoto, e non lascia alla divisione alcun varco, neppure teorico, per insinuarsi e operare.

Perché sia chiaro ciò che intende, Democrito lo chiama atomo, che in greco significa ciò che non è diviso, ma, anche, ciò che non si può dividere.

La via di Democrito è la via suggerita dall'esperienza della manipolazione della natura. E' la via di chi pensa che l'azione della natura sia simile all'azione che l'uomo compie sulle cose con le mani, più o meno potenziate da mezzi tecnici.

In età moderna, il successo crescente della scienza e della tecnica rende il modello di Democrito sempre più convincente e la ricerca del semplice per scomposizione dilaga anche al di fuori della fisica.

Locke parla di idee semplici e di idee complesse. Gli empiristi cercano nella sensazione il semplice, ciò che di elementare ci sarebbe nella conoscenza. Suscitano la reazione di chi pensa che le sensazioni elementari siano nel concreto molto complesse e presuppongano l'esperienza da cui sono tratte.

Il giovane Leibniz cerca il semplice dei concetti, gli elementi ultimi e primitivi del pensiero. E' convinto di poter costruire con essi la macchina per pensare.

Non riesce a trovarli e ripiega sul perfezionamento della macchina per calcolare, già inventata da Pascal.

Hobbes rivoluziona il pensiero politico, imponendo ad esso il rigore e la determinatezza del movimento meccanico: lo Stato va studiato e organizzato come una macchina, come un orologio⁹.

Il ragionamento di questo filosofo, che affascina molti pensatori, anche Bobbio, per il suo rigore "scientifico", si regge su un'idea di fondo che può essere così schematizzata: la realtà politica è molto complessa, ma è costituita di atomi sociali, gli individui umani, mossi da impulsi elementari (il volere tutto per sé e la paura di morire ammazzati), trovati i quali si dispone della chiave per capire le dinamiche sociali e per strutturarle con rigore. Acquisiti gli elementi primi, semplici, dell'agire sociale, il ragionamento può svilupparsi col rigore del calcolo matematico e della dimostrazione geometrica. La costruzione dello Stato diventa un'operazione meccanica e le millenarie battaglie sulla Giustizia, cause di disordini e guerre civili, hanno fine.

Naturalmente le battaglie filosofiche sulla giustizia non hanno termine con Hobbes, ma trovano in lui solo un nuovo tipo di contendente. E sulla natura semplice degli elementi primi che egli mette a fondamento della sua costruzione meccanica non è difficile avanzare obiezioni.

Plotino, come Democrito, parte dall'esperienza della divisibilità delle cose, non volta le spalle all'evidenza empirica, dice che "le cose, che chiamiamo esseri, sono tutte composte".

L'accordo, però, finisce qui. E' vero che tutte le cose di questo mondo sono fatte di parti, ma non esiste la particella semplice, l'atomo di Democrito. Ha ragione Zenone: la ragione impone di pensare la divisibilità senza limiti; seguire Democrito nella ricerca del semplice attraverso la divisione porta alla dispersione nel nulla, perché

quel che Democrito chiama atomo, in quanto materiale e quindi esteso, non è indivisibile.

Contro Zenone ha ragione Democrito a guardare con attenzione ciò che appare ai sensi. Contro Democrito ha ragione Zenone ad avvertire che il ragionamento troppo legato a ciò che appare finisce nell'assurdo.

L'esperienza non c'inganna quando ci spinge alla ricerca del semplice, ma la strada che sembra suggerirci per trovarlo non è quella giusta.

Il semplice c'è, ma non è l'atomo, la particella fisica di Democrito; non lo si trova attraverso la divisione del composto.

Siamo in piena metafisica, nella Terra di Nessuno, dove nulla è definitivo e chiunque può rimettere in discussione tutto, in ogni momento.

Nel conflitto tra la tesi metafisica di Zenone e di Parmenide e quella di Democrito, altrettanto metafisica ma di segno opposto, Plotino trova il varco per una nuova, originale, posizione. Le battaglie metafisiche sono, infatti, non solo senza fine, ma anche aperte a sempre nuove soluzioni.

PLOTINO: l'orma e l'interpretazione

Democrito, secondo Plotino, prende troppo alla lettera la testimonianza dei sensi e si fa condurre in un percorso razionale che, invece di portare al semplice che cerca, porta all'assurdo.

La fedeltà letterale ai sensi è l'errore di tutti i materialisti.

Ma, Plotino non propone, per evitarlo, di voltare le spalle ai sensi. Egli non condanna i sensi, ma quello che Ugo Bonanate definisce un "approccio di estremo letteralismo alla realtà" sensibile.¹⁰

Non ci sono solo le strade di Zenone, contro i sensi, e di Democrito, troppo fedele ai sensi. Platone ed Aristotele, secondo Plotino, aprono una terza strada, quella della fedeltà non letterale ai sensi, quella che interpreta le immagini sensibili come orme di ciò che sensibile non è.

Non dobbiamo fermarci davanti al mondo fisico così come si presenta, né tentare di capirlo smontandolo come facciamo con i nostri prodotti. Dobbiamo interpretarlo e andare oltre. Nella sua fisicità c'è l'orma del mondo intelligibile superiore: ogni cosa naturale, anche la meno importante, ha qualcosa di sorprendente, il *thauma*¹¹, qualcosa che segnala il divino.

Il *thauma*, l'orma del divino, non è il miracolo che interrompe la regolarità della natura, non è il fine mirabile a cui la struttura delle cose sembra orientata, né l'ordine geometrico del mondo.

Plotino non solo respinge decisamente il meccanicismo di Democrito e di Epicuro, ma, interpreta Platone ed Aristotele con una certa forzatura, liberandoli da ogni idea di progettualità e di finalità all'origine della natura.

Il mondo non è un prodotto meccanico, non è la realizzazione di un progetto divino, neppure realizza la finalità oggettiva aristotelica. Il mondo deriva con necessità da Dio. Lo vedremo più avanti.

Il *thauma*, l'orma da prendere in considerazione, è ciò che di apparentemente contraddittorio presenta l'esperienza, l'unità complessa delle cose. Essa non va smontata, come fanno i meccanicisti, ma anche i finalisti, che riducono l'unità delle cose ai loro elementi e al fine che li terrebbe insieme.

Smontare l'unità complessa delle cose significa prendere troppo alla lettera l'apparire sensibile della complessità e non cogliere il carattere essenziale dell'unità delle cose. E' un errore che accomuna filosofie diverse, anche opposte. Gnostici ed epicurei, ad esempio, sono agli antipodi nella valutazione della realtà materiale e nelle proposte morali, ma, gli uni e gli altri si fermano ai dati immediati del mondo fisico senza accorgersi delle tracce, delle orme del divino presenti in esso.

Ugo Bonanate spiega: "Pur valutando il sensibile in maniera antitetica, gnostici ed epicurei sono d'accordo nell'attribuirgli un'evidenza innegabile (...) giungono ad interpretare la realtà come talmente esplicita nel manifestare la sua natura da impedirsi di scoprire quelle ulteriori valenze che un diverso – più articolato e sfumato – giudizio sul sensibile permette invece di individuare. La conoscenza della realtà, immagine che è anche orma, richiede, quale condizione preliminare, di accettare che il suo carattere non sia esplicito e di ammettere che in essa si dispongono livelli sovrapposti".¹²

La natura va interpretata, non solo letta: essa rimanda ad altro, allo spirito, al mondo intelligibile, al divino.

La domanda che l'atteggiamento di Plotino nei confronti del proprio corpo suscita trova qui i primi elementi di risposta: Plotino si vergogna di essere nel corpo, non offre i suoi dati sulla nascita e sul mondo in cui s'è formato, né vuole che un pittore lo ritragga, perché i suoi tratti del viso e i suoi dati biografici vanno interpretati, non riprodotti con fedeltà letterale: rimandano alla sua realtà vera, di cui sono solo un'immagine – orma.

Davanti ad un'orma non ci si ferma a copiarla, a fissare in memoria i suoi elementi, ma, si cerca ciò a cui essa rimanda, si cerca altro.

Sulla scia di Plotino si muove, in tempi a noi vicini, Bergson.

Bergson non respinge il fotografo, ma sulla natura si orienta come Plotino.

All'inizio del secolo scorso Bergson, nelle sue riflessioni sull'evoluzione e sulla vita si accorge di quanto la sua filosofia sia vicina a quella di Plotino, così lontana nel tempo, e di quanto profondamente Plotino lo abbia preceduto nella sua critica a quello che lui chiama "scientismo". Inizia, allora, a tenere lezioni su Plotino al *Collège de France*.

Per Bergson è scientismo quel positivismo che, nella seconda metà dell'Ottocento, enfatizza la scienza fino a non riconoscerne più limiti di validità e di estensione. E' l'atteggiamento di chi pensa che il metodo della scienza possa essere impegnato in ogni tipo di conoscenza e che con esso sia possibile finalmente risolvere anche le millenarie questioni metafisiche. Ad esso Bergson propone cautela e sobrietà: "Noi abbiamo soltanto domandato alla scienza di restare scientifica, di non avvolgersi in una metafisica inconsapevole che si presenta allora agli ignoranti, o ai semidotti, sotto la maschera della scienza."¹³

"In Plotino, come in Bergson, c'è una unità originaria che non nasce da una composizione o da una scomposizione, c'è una unità originaria che si manifesta a livello

sensibile in queste forme viventi, le quali sono unitarie alla loro origine, non per effetto di una composizione, di un montaggio. Paragoniamo, ad esempio, l'unità di un cavallo con quella di un'automobile. L'unità di un'automobile è dovuta al fatto che il costruttore l'ha progettata in un certo modo e poi ha indicato certi materiali da modellare e da mettere insieme, cosa che viene fatta alla catena di montaggio. Questo non avviene affatto per il cavallo. Esso ha un'unità originaria che si esprime, si espande, poi si fissa in un organismo la cui unità originaria non è dovuta ad una azione artificiale di qualcuno che l'abbia costruito, ma è dovuta al fatto che è l'espressione molteplice o articolata in tanti organi di una unità non composta. Questo concetto dell'unità è quello che unisce Bergson a Plotino e che dà luogo ad una critica di quello che Bergson chiama il finalismo. Bergson, cioè, non accetta l'idea della natura meccanica della realtà, ma non accetta neanche l'interpretazione di questa realtà naturale come il prodotto di un finalismo, cioè come prodotto di un progetto che abbia anzitutto delineato il punto a cui si voleva arrivare e poi abbia messo insieme, abbia composto dei pezzi o degli elementi per dar luogo a questo risultato. Per Bergson il finalismo non è altro che un meccanicismo a cui si premette l'idea del tutto; la natura non nasce così, non nasce da un progetto, nasce da una espressione, da una estrinsecazione, questo è il punto di vista che lo avvicina a Plotino".¹⁴

Gli odierni progressi delle biotecnologie offrono nuovi elementi a chi pensa che tutte le cose, anche quelle viventi, si possano conoscere smontandole e rimontandole, ma anche gli argomenti di Plotino vengono aggiornati nell'eterno dibattito metafisico. Ecco ad esempio, che cosa scrive Vittorio Mathieu, autore del passo su Bergson appena citato:

"Anche oggi, che si esegue la fecondazione *in vitro* e, cosa ben più importante, si decifra il linguaggio con cui i viventi si trasmettono informazioni, non siamo affatto in condizione di capire in che senso questo linguaggio "informi" in senso aristotelico. Analizziamo lo strumento con cui il vivente parla e possiamo, a volte, influire sul significato e quindi sui risultati del suo discorso; ma, per ora, non siamo affatto capaci di "parlare" a quel modo. Forse lo saremo un giorno. E allora le considerazioni che Plotino fa sulla *vita* (metafora che usa continuamente) andranno spostate più in là. Per ora, però, la sua riserva rimane valida: non siamo padroni della *phýsis* della vita, se non per un aspetto del tutto marginale. Il suo generarsi originario non avviene secondo i modi in cui operiamo, e cioè per uno spostamento di elementi: avviene in un altro modo, che non siamo in grado di progettare".¹⁵

Plotino non è sepolto nel passato remoto, il suo messaggio rivive nelle battaglie di oggi: non dobbiamo studiare la natura come se potessimo diventarne padroni, ma interpretando le sue orme che rinviano ad altro, al divino, ad Altro, all'Uno.

PLOTINO: verso l'Uno

Le cose sono sì composte, ma anche unite in modo così stretto ed essenziale che, perdendo la loro unità, perdono il loro essere, anche se restano tutti gli elementi di cui erano composte. L'unità delle cose composte, infatti, non è soltanto la somma dei loro elementi costitutivi e non si lascia scomporre senza pregiudicarne l'essenza: ha la natura del semplice!

“Che cosa sarebbero, infatti, gli enti se non fossero uno? Poiché nessuno di essi, privato della sua unità, non è più quello. Per esempio: non c'è l'esercito se non è uno, né sono il coro o il gregge, se non sono uno; neppure sono la casa o la nave se non hanno unità, poiché la casa e la nave sono uno e, tolta l'unità, la casa non sarebbe più casa, né la nave più nave. Così le grandezze continue non sarebbero se in esse non fosse presente l'uno: infatti se vengono divise, in quanto perdono l'unità, perdono il loro essere.

Inoltre, anche i corpi delle piante e degli animali, essendo uno ciascuno, se sfuggono all'unità, si dividono in molte parti e perdono l'essere che avevano; e se diventano qualcosa di diverso, anche il nuovo essere esiste in quanto uno. C'è la salute in quanto il corpo si accorda nell'unità; c'è la bellezza quando la natura dell'uno armonizza le parti; c'è la virtù dell'anima quando le sue potenze si fondono in unità e concordia”.¹⁶

Le cose, tutte le cose che l'esperienza ci presenta, sono unità complesse, sono delle cose composte caratterizzate dall'unità *non scomponibile*, quindi semplice, singolare, dei loro elementi.

Questa idea di unità ricorda il concetto aristotelico di sostanza prima.

“Non ci sono, come nei numeri, le unità al plurale e poi l'unità complessiva che le raggruppa: l'unità dell'essere è un aspetto che non si aggiunge, ma si identifica con l'essere stesso delle cose”, spiega Vittorio Mathieu, un plotiniano di oggi.¹⁷

La parola unità può, infatti, significare la semplice somma degli elementi di cui è fatta una cosa, ma, anche il carattere essenziale della cosa. Due significati molto diversi.

Anche la parola molti ha significati diversi: una cosa sono i molti che concorrono a fare l'uno come somma, una cosa ben diversa sono i molti come articolazione dell'uno.

Siamo davanti ad uno dei problemi centrali della filosofia.

Che cos'è l'uno? Che cosa sono i molti? In che rapporto stanno?

E' più importante l'uno o sono più importanti i molti? E' l'uno a fare i molti o sono i molti a fare l'uno?

Ci si può fermare al significato di unità come somma, ma la ricerca dei suoi elementi costitutivi porta all'atomo di Democrito o ai paradossi di Zenone. Per Plotino bisogna guardare all'unità nel senso più forte, quella essenziale, e apprezzarla proprio per il suo aspetto sorprendente e quasi contraddittorio. Essa è l'indizio di ciò che di non sensibile, d'intelligibile, c'è nelle cose, l'orma del semplice che invano Democrito cerca negli atomi.

Se i manufatti sono costituiti di elementi che stanno insieme solo per accostamento e incastro, gli esseri viventi hanno, invece, un'unità più stretta.

C'è una differenza profonda tra il prodotto tecnico e quello naturale.

La natura non agisce come l'uomo con le mani, per composizione e scomposizione: una quercia non è la composizione delle sue foglie e dei suoi molti elementi, ma l'espressione dell'unità che essa già aveva quand'era ancora seme. L'unità della quercia non è il risultato, ma ciò che viene prima, sia in senso temporale che per importanza.

Dividere le cose naturali per cercarne gli elementi ultimi significa non trovare quel che si cerca e perdere la loro unità, l'essenziale.

L'unità delle cose, per Plotino, è nel tutto e nelle sue parti.

Socrate è Socrate dalla testa ai piedi, nel suo insieme e in tutte le sue parti, e in tutti i momenti dei suoi settant'anni di vita, durante i quali tutti i suoi tratti, fisici e psichici, cambiano profondamente.

La filosofia si è spesso divisa tra chi assimila l'azione naturale a quella meccanica dell'artigiano e chi insiste sulla differenza.

Se Democrito si colloca nella prima posizione, Plotino, in questo molto più aristotelico che platonico (il Demiurgo, il divino Artigiano del *Timeo*, agisce in modo più simile a quello meccanico dell'artigiano che progetta che al movimento aristotelico della vita), sta nella seconda.

Per Democrito ci sono infiniti mondi e l'uomo ha poteri molto limitati, ma il tipo di azione con cui le tutte cose si fanno e disfanno è simile all'azione meccanica di cui l'uomo è capace. La realtà è conoscibile con l'analisi e la sintesi, perché è il risultato dell'azione meccanica di composizione e scomposizione. La conoscenza è possibile perché l'uomo può riprodurre l'azione che ha fatto le cose. Il mondo è fatto come anche l'uomo potrebbe farlo se potesse potenziare all'infinito i suoi mezzi tecnici. Il mondo è conoscibile perché può, in linea di principio, essere *rifatto* dall'uomo.

Per Plotino, in linea di principio, il mondo non può assolutamente essere *rifatto* dall'uomo: il mondo è uno solo e non è assolutamente fatto come l'uomo potrebbe farlo con le sue mani e con il sapere tecnico e scientifico; non l'ha fatto un dio ingegnere dai poteri infiniti; non è l'esecuzione, per composizione e scomposizione, di un progetto; meno ancora è l'effetto di un'azione meccanica casuale.

Invece di guardare ai prodotti naturali come se fossero prodotti artificiali, conviene guardare anche ai prodotti artificiali con l'attenzione all'unità acquisita nell'osservazione delle cose naturali. Infatti, se gli esseri viventi hanno un'unità che non si lascia scomporre, anche le cose scomponibili sono quel che sono per la loro unità.

L'essenziale delle cose, di tutte le cose, naturali e artificiali, è la loro unità.

E' l'unità l'orma che indica la strada verso il semplice, verso l'Uno.

*"Tutti gli enti sono enti per l'Uno sia quelli che sono tali in primo grado, sia quelli che partecipano in qualche modo dell'Essere."*¹⁸

Nel percorso dal molteplice all'Uno è il grado di unità ad essere decisivo.

C'è, infatti, per Plotino una gerarchia di unità che determina la gerarchia degli enti: più una cosa è intensamente unita e più è in alto nell'ordine del reale: "gli esseri minori hanno in sé meno di unità, gli esseri maggiori ne hanno di più".¹⁹

Il semplice si trova al vertice, in cima alla gerarchia degli enti, non al fondo.

Il punto di vista di Plotino è diametralmente opposto a quello di Democrito, di Epicuro e di tutti quelli che si fermano ai dati del mondo fisico senza accorgersi delle tracce, delle orme del divino presenti in esso.

Per Plotino, anche gli gnostici, che col loro pessimismo radicale sembrano l'opposto simmetrico dell'edonismo epicureo, sono letteralisti – direbbe Bonanate – come gli epicurei e devono il loro pessimismo proprio a questa impostazione di fondo. Non ci si può fermare davanti al mondo fisico così come esso si presenta. La natura va interpretata, non solo letta: non ci si può fermare alla lettera, ai suoi dati immediati, bisogna capire che essa rimanda ad altro, allo spirito.

L'errore del materialismo è, per Plotino, quello di prendere alla lettera le sensazioni, di ragionarci sopra e di non sospettare che esse siano orme di altro, di un mondo superiore e più reale.

In verità Democrito non si ferma alla lettera: l'atomo non è lettera, non è un dato sensibile, è un'ipotesi razionale, un postulato. Anche Democrito va oltre la lettera dei dati della sensazione.

Lo scontro tra Plotino e Democrito, allora, non è da intendersi come scontro tra chi si ferma alla lettera e chi va oltre interpretandola, ma tra chi va oltre in senso e chi va oltre in senso opposto.

Lo scontro è tra interpretazioni metafisiche del mondo fisico.

Per Democrito le cose composte nascono e muoiono, hanno realtà temporanea, rimandano ad altro, agli atomi che le costituiscono. Pienamente reali, eterni, senza tempo, sono gli atomi, la profonda e vera realtà.

Per Plotino gli atomi non esistono e le cose sono tanto più reali quanto più sono unite e, quindi, vicine all'Uno, da cui tutte derivano.

Democrito e Plotino hanno in comune la tesi fondamentale di Parmenide: ciò che è veramente è uno, indivisibile. Tesi che nel modo immediato in cui Parmenide la pone sembra incomprensibile, ma che, alla luce del contrasto tra Democrito e Plotino diventa più chiara.

Democrito accoglie la tesi di Parmenide nella sua prospettiva materialistica e pluralista: ciò che è è uno in senso rigoroso, è indivisibile, è l'atomo; ma è materiale e di numero infinito.

Plotino respinge il materialismo (la materia pura non è reale) e il pluralismo: ciò che è è uno e unico. Di Parmenide accetta anche il monismo.

Per Democrito l'atomo è veramente e pienamente reale perché non composto. Per Plotino le cose sono reali in rapporto all'intensità dell'unità della loro composizione. Quando l'intensità diventa massima, la complessità cede alla semplicità pura, a cui non l'esperienza ma solo la ragione può avvicinarsi.

Democrito e Plotino hanno ancora in comune l'idea che ciò che veramente e pienamente è non è oggetto di esperienza quotidiana, ma solo di riflessione razionale. Sono entrambi razionalisti e metafisici.

Né l'atomo di Democrito né l'Uno di Plotino sono oggetto d'esperienza.

Ma, l'atomo di Democrito è il perno di un pensiero che legittima metafisicamente l'attività scientifica, mentre l'Uno di Plotino è il perno di un pensiero che segnala metafisicamente i limiti della conoscenza scientifica e dell'agire umano.

Due metafisiche diverse, che spesso vengono forzate dai loro sostenitori epigoni ad agire in senso opposto sulla scienza: spingendola a farsi metafisica scienziata o comprimendola in limiti pregiudiziali.

PLOTINO e la scienza

Plotino incontra la filosofia e imposta la sua concezione della realtà ad Alessandria, il centro più importante della scienza antica. Ciò avviene, però, in una fase di forte declino della razionalità scientifica.

Nel 1996 Lucio Russo ha pubblicato i risultati dei suoi studi sui rapporti tra il pensiero scientifico greco e la scienza moderna: “La scienza moderna non nasce con Galileo e Newton. Le sue origini vanno retrodatate di almeno duemila anni, alla fine del IV secolo a. C. La Rivoluzione scientifica del XVII secolo riscopre la rivoluzione ellenistica di figure come Euclide, Archimede, Eratostene, Aristarco di Samo e di tanti altri raffinati scienziati”.²⁰

L’età ellenistica non sarebbe un lungo periodo di decadenza, come si è soliti pensare, ma avrebbe prodotto, prima della conquista romana, una profonda rivoluzione culturale, la madre di quel pensiero scientifico che, a partire dall’età moderna, si sarebbe poi affermato anche nella nostra cultura.

La rivoluzione scientifica di cui parla Lucio Russo, nata dall’incontro della razionalità greca con le culture orientali, sarebbe durata poco: a partire dalla conquista di Siracusa e dall’uccisione di Archimede, nel 212 a. C., fino alla distruzione di Corinto nel 146 a. C., la conquista romana distrugge tutti i principali centri di quella cultura e avvia a secoli di oscurantismo.

La filosofia greca, in seguito alla conquista macedone del mondo orientale, entra in contatto con una straordinaria quantità di dati empirici e con raffinate competenze tecnologiche e produce la prima rivoluzione scientifica della storia. L’espansione romana travolge quella conquista e riporta la cultura, anche quella filosofica, a livelli prescientifici. Solo tra il primo e il secondo secolo dopo Cristo c’è una parziale ripresa della ricerca scientifica, che ha in Alessandria il suo centro più importante e tramonta nel quinto secolo. Il 415 d. C., l’anno in cui la matematica Ipazia muore linciata e fatta a pezzi da fanatici cristiani, può essere considerato la data di morte della scienza alessandrina.

La barbarie macedone apre alla rivoluzione scientifica, quella romana la compromette gravemente, quella cristiana la liquida definitivamente.

Certo, i barbari romani che conquistano e distruggono il mondo ellenistico vengono poi educati dai greci deportati come schiavi e dalle opere d’arte depredate e riescono ad esprimere i raffinati intellettuali dell’età di Virgilio e di Orazio. Ma la cultura romana, anche se nei suoi momenti più alti riesce ad esprimere senso artistico e razionalità filosofica, non riesce a far sua la razionalità scientifica che ha distrutto.

“Anche quando, con l’innalzamento del livello culturale del “fero vincitore”, gli scrittori romani di epoca imperiale come Plinio e Seneca arrivano a interessarsi alla lettura delle opere scientifiche ellenistiche, non riescono più a seguire la logica delle argomentazioni e si limitano a suscitare la meraviglia del lettore per le loro conclu-

sioni inaspettate eliminando i nessi logici e sostituendoli con connessioni assolutamente arbitrarie".²¹

Delle opere scientifiche del terzo secolo avanti Cristo ci è rimasto quasi nulla. La selezione operata dal tempo "ha privilegiato le compilazioni o comunque le opere scritte in un linguaggio ancora comprensibile nella tarda antichità e nel medio evo, quando la civiltà era regredita a livello prescientifico: abbiamo l'opera di Varrone sull'agricoltura e quella di Vitruvio sull'architettura, ma non le loro fonti ellenistiche; abbiamo lo splendido poema di Lucrezio sulla natura, ma non le opere di Stratone di Lampsaco, che secondo alcuni indizi potrebbe aver costituito l'inizio della vera scienza della natura. Anche tra le vere opere scientifiche due sembrano i criteri di scelta seguiti dai Bizantini e dagli Arabi che ce ne hanno conservate alcune. Innanzitutto quello di privilegiare gli autori di età imperiale, le cui opere sono metodologicamente inferiori ma più facilmente utilizzabili: ci è rimasta ad esempio l'opera di Erone sugli specchi, ma non il trattato che, secondo alcune testimonianze, era stato scritto da Archimede sullo stesso argomento. Tra le opere dei singoli autori si sono preferite poi in genere quelle più accessibili e spesso solo le parti iniziali".²²

Quando Plotino arriva ad Alessandria, lo spirito scientifico è stato da tempo compromesso ed egli, molto attento al mondo naturale e della vita, guarda ad esso con gli occhi di Aristotele e con razionalità metafisica e prescientifica. In un mondo in cui prevalgono ormai le tendenze irrazionalistiche, egli elabora una concezione rigorosamente razionale della realtà, ma di una razionalità diversa da quella della rivoluzione scientifica avvenuta dopo la morte di Aristotele.

Alla razionalità di Plotino faranno ricorso, più o meno consapevolmente, sia coloro che, come Bergson, capaci di competenza scientifica, vogliono una scienza che non debordi in metafisica scienziata, sia coloro che, con poca educazione allo spirito della scienza, cedono alla tendenza decadente che travolge il rigore scientifico in nome di un sapere più alto, ma irrazionale.

Per completare il quadro, non va, infine, dimenticato che la scienza moderna è nata in un clima prevalentemente neoplatonico. Infatti, "la grande rinascita che il Neoplatonismo ha avuto nell'età umanistico – rinascimentale ha contribuito alla dissoluzione di concezioni aristoteliche che facevano da supporto al paradigma tolemaico, spianando così la via alla diffusione di quello eliocentrico alternativo".²³

PLOTINO: l'anima

Le montagne impongono con forza la loro esistenza: sono grandi, immobili e pesanti. Sono vistose ma poco reali. Più i corpi sono divisibili, pesanti e privi di movimento, come le montagne, e meno sono reali.

"C'è meno essere nella terra che è immobile, che non in un corpo più mobile e meno pesante (...) Più i corpi bastano a se stessi e meno essi molestano e si oppongono agli altri; i corpi più pesanti e più terrestri che vengono meno e cadono incapaci di risollevarsi, cadono per la loro debilità e cadendo colpiscono (gli altri) a causa della loro inerzia. Poiché sono i corpi senza vita che si urtano più spiacevolmente e colpiscono violentemente e danneggiano; i corpi animati, invece, che partecipano dell'essere,

quanto più ne partecipano, tanto più sono miti coi loro vicini. Il movimento, che è come la vita dei corpi ed immagine di essa, si trova specialmente in quelli che hanno meno corporeità; come se un corpo, abbandonato dall'essere, diventasse maggiormente corpo (...) Un corpo tanto più è corpo quanto più è passivo: così la terra è più corporea delle altre cose (...) Gli altri corpi, quando sono divisi, riuniscono di nuovo le loro parti, se nulla vi si oppone; ma se si divide in due una cosa fatta di terra, ciascuna delle due parti rimane separata. E come gli esseri invecchiati per effetto di natura sono tali che, per il più piccolo urto, ne rimangono colpiti e danneggiati, così ciò che è corpo per eccellenza in quanto si avvicina di più al non essere, è impotente a ricomporsi in unità. La caduta è causa di urti pesanti e violenti, cioè di azioni di un corpo sopra un altro: un essere debole cadendo su un essere debole è forte rispetto a questo, è un non – essere contro un non – essere".²⁴

Le cose sono nella misura in cui bastano a se stesse.

Meno bastano a se stesse e più sono ingombranti, immobili, divisibili, pesanti e anche violente.

L'anima non pesa, non ingombra, ma è più reale dei corpi. Per arrivare ad essa bisogna osservare l'unità, il movimento e la vita dei corpi.

Il peso, l'ingombro e la violenza delle cose sono inversamente proporzionali alla realtà delle cose, mentre la leggerezza e la grazia sono segno di consistenza reale e di presenza in esse dell'intelligibile, dell'anima.

L'anima svolge diverse funzioni, da quelle del movimento e della vita fino a quella più alta della contemplazione.

Nell'uomo l'anima arriva a riflettere e progettare, a porsi dei fini e a cercare i mezzi per raggiungerli. E' un'attività di cui l'uomo va fiero, ma non è l'attività più alta che l'anima può realizzare: segnala i limiti in cui l'anima si trova in questo mondo fisico.

"Ha luogo la riflessione soltanto quaggiù, quando l'anima è nell'incertezza e piena di ansie e in condizioni di maggior debolezza: aver bisogno della riflessione è per l'intelligenza una diminuzione della propria autosufficienza. Così è anche nelle arti: la riflessione soccorre gli artisti quando sono incerti, ma quando non c'è alcun ostacolo l'arte domina e crea".²⁵

La distinzione tra arti utili e arti belle ci porta nella stessa direzione in cui ci spinge la distinzione tra artificio e vita: segnala l'insufficienza che caratterizza il mondo sensibile, un mondo che non ha nella sua natura sensibile la propria ragion d'essere, un mondo che rimanda ad un altro, il mondo intelligibile, per essere capito. L'insufficienza del mondo sensibile spinge l'anima incarnata alla ricerca di mezzi per rispondere ai bisogni prodotti dall'insufficienza, ad operare tecnicamente, prospettando fini da raggiungere con mezzi adeguati da trovare con la riflessione.

La tecnica nasce dai limiti che l'anima incontra quando è nel corpo, ma, quando l'anima ci ha fatto, non ha agito tecnicamente, non ha eseguito un progetto pensato prima, non ha agito per riflessione. Noi possiamo capire questa attività non progettuale dell'anima, perché anche noi abbiamo momenti di attività artistica libera, creativa, non riflessiva, e di attività contemplativa. Anche quando è presente nel nostro corpo l'anima ha momenti in cui la sua autosufficienza è piena e diventiamo capaci

di attività libere creative, non legate al bisogno, e produciamo cose belle o ci fermiamo in contemplazione.

La natura riflessiva, strumentale, utile, della tecnica segnala la sua condizione di attività spirituale di grado inferiore, quando l'anima "è nell'incertezza e piena di ansie e in condizioni di maggior debolezza". Non dobbiamo, quindi, pensare il mondo naturale come un prodotto tecnico.

Il mondo non è stato fatto come avremmo potuto farlo noi, riflettendo e progettando, o come potremmo rifarlo se i nostri mezzi tecnici fossero potenziati all'infinito. Il mondo non è opera di un onnipotente ingegnere divino. Dobbiamo guardare alle attività superiori dell'anima, non a quelle inferiori, quand'essa è in difficoltà, per spiegare il mondo naturale.

Plotino fissa un limite metafisico decisivo per la tecno – scienza.

Democrito porta fuori strada: si fa guidare dalle difficoltà e dalle debolezze dell'anima invece che dalle sue virtù più alte.

Plotino dedica all'anima molte pagine. In particolare ne parla nei nove trattati che Porfirio ha raccolto nelle quarta enneade.

I corpi sono costituiti di parti e sono divisibili, ma, l'anima è indivisibile e divisibile, una e molteplice. In quanto essere intelligibile l'anima è indivisa, ma, in quanto presente nel mondo sensibile, partecipa della divisibilità propria dei corpi.

"L'anima è lassù indivisa; ma appartiene alla sua natura di essere divisa. La sua divisione consiste nell'allontanarsi di lassù e nel venire in un corpo".²⁶

Per adeguarsi e agire come corpo, l'anima si articola nelle parti del corpo, ma nella sua essenza resta indivisa: essa è presente tutta intera e unita in ogni parte del corpo; si diffonde in tutte le parti del corpo e si specializza nelle diverse funzioni vegetative, sensitive e di pensiero ma resta una.

L'anima "consiste di un'essenza che resta in alto e di una che viene quaggiù e che dipende da quella e che procede sin qui come un raggio dal centro. Discesa quaggiù, essa contempla con quella stessa parte con la quale conserva la sua essenza totale. Poiché anche quaggiù essa non è soltanto divisa, ma anche indivisibile: ciò che di essa si divide, si divide infatti senza dividersi in parti. Essa si dà infatti a tutto il corpo: in quanto si dà tutta a tutto il corpo è indivisa; ma poiché è in ogni parte del corpo è divisa".²⁷

La presenza dell'anima è segnalata dalla vita delle diverse parti del corpo.

L'anima s'incarna in un corpo non infilandosi in una materia preesistente e animandola, mettendosi alla guida di corpo come fa il nocchiero su una nave, ma facendosi corpo. Proprio con riferimento alla metafora del nocchiero, Plotino la rovescia, così come rovescia quella della luce nell'aria: non è l'anima ad essere dentro il corpo ma è il corpo ad essere dentro all'anima.

"Diremo dunque che l'anima è presente nel corpo come la luce è presente nell'aria? Certamente, anche la luce, pur essendo presente, non vi è presente: penetra da per tutto ma non si mescola con nessuna cosa e, mentre l'aria se va, essa rimane; e quando l'aria esce dal campo luminoso, scorre via senza conservar nulla, ma finché è sotto i suoi raggi, ne è illuminata. Perciò sarebbe più giusto dire che l'aria è nella luce, piuttosto che la luce è nell'aria. Anche Platone²⁸ ha dunque ragione quando non pone l'Anima dell'universo nel corpo, ma il corpo nell'anima: egli dice che v'è una

certa parte dell'anima in cui c'è il corpo, ma che ce n'è un'altra in cui non c'è affatto corpo, cioè le potenze dell'anima di cui il corpo non ha bisogno. Si deve dire lo stesso anche delle altre anime".²⁹

La vita nella materia rimanda all'anima, l'attività dell'anima nei corpi rimanda al mondo intelligibile cui l'anima appartiene. Le diverse anime rimandano all'Anima del mondo, di cui esse sono articolazioni, "sorelle", dice Plotino.

Sorelle e figlie del *Nous*.

Il rinvio al *Nous*, padre comune, spiega perché le anime siano sorelle e non figlie dell'Anima del mondo e perché "ciascuna resta unità e, nello stesso tempo, sono tutte unità".³⁰

"Le anime derivano da una sola e queste molte anime, derivate da una sola, come il *Nous*, sono divise e indivise; l'anima che sussiste è l'unica parola del *Nous* e da essa derivano parole particolari e immateriali, come è lassù".³¹

PLOTINO: il *Nous*

La ricerca dell'unità semplice, giunta all'Anima del mondo, deve fare un ulteriore passo e giungere al *Nous*.

Di *Nous* aveva parlato per primo nella filosofia greca Anassagora, attribuendogli l'organizzazione dei semi. Socrate, Platone e Aristotele lo avevano apprezzato per aver individuato un principio intelligente dell'ordine del mondo, ma anche criticato per non aver attribuito al *Nous* attività progettuale e teleologica³².

Plotino, che vede nell'attività progettuale e finalizzata i limiti dell'anima in difficoltà, il segnale della mancata autosufficienza, non condivide la delusione dei suoi maestri e le critiche che muove ad Anassagora sono altre.

"Anassagora in quanto considera come materia il miscuglio (primordiale) e dice che esso non è adatto a diventare ogni cosa, ma che già contiene tutto in atto distrugge il *Nous* che egli introduce, poiché non è questo che dà forma ed essenza, né è prima della materia, ma simultaneo. Impossibile è questa simultaneità: perché, se il miscuglio partecipa dell'essere, questo è anteriore; ma se il miscuglio fosse un essere anch'esso, bisognerebbe porre un terzo (essere) al di sopra dei due. E se necessariamente il demiurgo è anteriore, bisogna forse che le forme esistessero in particelle nella materia in modo che il *Nous* dovesse, inutilmente, separarle, mentre esso può introdurre in una materia inqualificata qualsiasi qualità e forma? E poi, come è possibile che tutto sia in tutto?"³³

Trattando dell'Uno, Plotino riconosce in Anassagora un predecessore e scrive: "Anassagora poi, parlando di un *Nous* puro e non mescolato, ammette anche lui l'Uno come primo e separato, ma, a causa della sua antichità non è stato abbastanza preciso".³⁴

Il *Nous* di Plotino non progetta, non si pone dei fini, non riflette con pensiero discorsivo, è al di sopra dei limiti del pensiero umano e anche dell'Anima del mondo, contempla. Nel mondo intelligibile, il *Nous* si colloca tra l'Anima e l'Uno, realizza l'unità più stretta, ma la sua è ancora unità dei molti.

I molti sono le Idee, che, però, non sono prodotti del pensiero del *Nous*, né semplici oggetti del suo pensiero, ma ciascuna è il *Nous* tutto intero.

“Noi siamo abituati, guardando alle cose di quaggiù, a separare il pensante dal pensato”³⁵, ma questa separazione non c’è nel *Nous* che realizza l’unità più intensa, immediatamente prima di quella assoluta dell’Uno.

“L’anima genera la natura perché guarda verso l’abisso, ossia verso la dispersione. Ma ciò che si genera non sarebbe un vivente se l’anima non restasse agganciata all’unità e non la trasponesse nel corpo. (...) L’attenzione dell’anima al particolare la trascina verso la dispersione, senza però staccarla da quel mondo intelligibile in cui l’unità non soffre dispersione di sorta. Il modo di agire dell’anima nella natura resterebbe dunque incomprendibile se non si tenesse conto del *modo d’essere* da cui ha origine. Questo modo d’essere non sensibile, e quindi non disperso, è per Plotino l’essere come tale, l’essere per eccellenza: quello che, per pensarsi, non ha bisogno di mescolarsi con il non essere”³⁶. Per avvicinarci al pensiero del *Nous*, dobbiamo provare a liberare la nostra esperienza di pensiero dai limiti che caratterizzano il mondo sensibile: il non essere e l’alterità.

PLOTINO: l’Uno

Il *Nous* è ancora unità di molti, anche se i molti sussistono come un unico essere. Il rigore razionale, che ha guidato la ricerca del semplice a partire dalle cose complesse ma unitarie offerte dall’esperienza, impone un ultimo passo verso l’unità assoluta, libera anche dal tipo di molteplicità ancora presente nel *Nous*. Un passo al di là anche del pensiero, anche del pensiero di sé (quello dell’atto puro di Aristotele). Anche il pensiero di pensiero è, infatti, riflessività e, quindi, raddoppio in soggetto e oggetto del pensiero.

“Colui che è, semplicissimo, al di sopra di tutto, non può avere il pensiero di sé, perché, se l’avesse, sarebbe una molteplicità. Perciò egli né pensa se stesso, né è possibile pensarlo.

Ma perché allora parliamo di lui? Veramente, noi diciamo solo qualche cosa di lui, ma non affermiamo nulla di lui e non abbiamo di lui né conoscenza né pensiero.

E come dunque possiamo parlare di lui se non lo possediamo? E’ vero, non lo possediamo con la conoscenza, né lo possediamo pienamente: lo possediamo però in tal modo da poter parlare di lui senza però dirlo veramente. Noi diciamo infatti quello che egli non è, ma non diciamo quello che è.

Diciamo di lui partendo dalle cose che sono dopo di lui; ma nulla ci impedisce di possederlo, anche se non ne parliamo. Come quelli che, invasati e ispirati arrivano a tal punto da sentire nel loro intimo qualcosa di più grande di loro, pur non sapendo che cosa sia, e da quelle commozioni da cui sono agitati e di cui parlano, traggono una certa conoscenza di colui che li pervade, pur essendo esse ben diverse da colui che li agita, così anche noi veniamo a trovarci pressappoco con lui, allorché la nostra intelligenza è pura e abbiamo il presentimento che egli sia l’intima intelligenza, colui che dona l’essere e tutte le altre cose dello stesso valore; ma egli non è tale da identificarsi con queste cose, ma è superiore a ciò che chiamiamo “essere”, anzi è ancora di

più e al di sopra di ogni nostro discorso, perché egli è al di là della parola, dell'intelligenza e della sensibilità: egli è causa di tutte queste cose, ma non è alcuna di esse".³⁷

Il punto d'arrivo di un pensiero rigorosamente razionale alla ricerca del semplice è un passo al di là del pensiero stesso, verso l'assoluta semplicità, impensabile proprio per la sua semplicità. Il lungo e razionale discorso sull'essere si conclude nel silenzio mistico, approda a ciò che non può essere pensato né detto. La lunga catena dei perché arriva al mistero assoluto.

E' come se la ragione, nell'esercizio sempre più rigoroso della propria funzione, arrivasse ad annullarsi. Si può parlare di approdo irrazionalistico?

Ecco come Mathieu, un plotiniano di oggi, difende Plotino dalle accuse di misticismo: "Senza dubbio il principio assolutamente primo si sottrae a qualsiasi pensiero e, a maggior ragione, a qualsiasi discorso. Ma, come si sarà notato, il *procedimento* per arrivare al di là del pensiero è tutt'altro che mistico: è un'argomentazione perfettamente razionale, fondata sull'assioma che il molteplice presuppone l'Uno, non come componente, bensì come condizione superiore. Dato che, fin quando non si sia arrivati all'Uno assoluto, ci sarà sempre una certa molteplicità, è *impossibile pensare* senza ammettere un Uno al di là del pensiero".³⁸

Un democriteo potrebbe dire dell'Uno di Plotino quel che Plotino ha detto dell'atomo di Democrito, cioè che non esiste. In effetti dell'Uno non si può dire, né pensare che esista o che non esista, essendo presupposto non come essere ma come la sua condizione.

L'atomo di Democrito si presta, però, ad essere pensato e descritto con rigore razionale e le sue proprietà sono i fondamenti di una cosmologia razionale. La stessa cosa non si può dire dell'Uno di Plotino.

Arrivati all'Uno, non si trova il principio di un rigoroso discorso razionale che spieghi il processo di derivazione da esso di tutte le cose, perché, come riconosce Mathieu, "qui la bella necessità razionale che ci ha spinti all'insù, quando dall'Uno si cerchi di discendere, viene meno".³⁹

La razionalità all'insù promuove l'*estasi*, ma dall'estasi non può avviarsi la razionalità a discendere.

L'estasi si raggiunge quando, con la riflessione, la contemplazione e l'operare morale, si esce dalla propria particolarità, dall'esilio di questo mondo, ristabilendo una unità non del tutto perduta (ché sarebbe impossibile risalire), ma decaduta. Con l'estasi quasi ci si identifica con il principio di tutto, si arriva all'assolutamente semplice, ma, per così dire, ci si perde in esso.

L'autosufficienza del mondo intelligibile che diventa assoluta nell'Uno elimina ogni ragione, ogni motivo, che spieghi l'origine dei molti dall'Uno.

"Mentre ciò che vive nel mondo sensibile – spiega Mathieu – ha sempre bisogno d'altro, deriva da altro, si nutre di altro in tutti i sensi e finisce in altro, non così si comporta ciò che vive nel mondo intelligibile. Questo non ha bisogno di nulla. Non ha bisogno, quindi, che "al di sotto" si formi altro. Nessuna necessità logica ci costringe a pensarlo, mentre ci costringeva a risalire all'insù. (...) Il discorso sulla *discesa* non è altrettanto convincente quanto quello della risalita, perché ciò che è in basso ha bisogno di ciò che è in alto, ma non viceversa".⁴⁰

Per Mathieu non è strano che “noi non riusciamo ad assegnare a questa discesa una ragione soddisfacente: il concetto di ragione (*logos*) prende ad agire solo da un certo punto della discesa in poi: precisamente nella fase in cui le determinazioni intelligibili, in cui si specifica infinitamente l’Intelligenza [il *Nous*], divengono, attraverso l’anima, la “ragione” del presentarsi così e così delle cose. Al di sopra di questo livello la ragione – etimologicamente connessa con il “discorso”, ossia con un movimento che passa da una cosa all’altra, legandole e raccogliendole in unità (*leghein*, come *legere* = raccogliere) – è presente solo in forma “eminente”, cioè nella sua radice intuitiva unitaria, ma non sviluppa ancora un’attività discorsiva e, quindi, giustificatrice. Le infinite prospettive in cui l’Intelligenza si specifica sono dette *logoi* in vista della loro efficacia nell’unificare (e, quindi, far essere) l’esperienza, ma nell’Intelligenza in sé non sono unificate a loro volta da una ragione, perché sono identiche ciascuna con tutta l’Intelligenza. Ciò spiega certe scelte terminologiche di Plotino. Sebbene egli tragga molto dalle filosofie del *Logos* (da Eraclito a Filone ebreo), là dove altri avrebbe detto *Logos* lui parla, al contrario, di *Nous*”.⁴¹

Se *Logos* è inadeguato a indicare quel che Plotino chiama “*Nous*”, a maggior ragione è inadeguato a indicare quel che chiama “Uno”, consapevole che anche la parola Uno è inappropriata.

Il principio dell’essere è al di là dell’essere, del pensiero e di ogni possibile discorso. Plotino inaugura in filosofia la teologia negativa, quella che si limita a dire quel che non si può dire di Dio.

Anche il termine Dio è improprio così come Uno: entrambi vanno quindi usati per la loro capacità di rinviare a ciò che è assolutamente al di sopra del mondo in cui siamo immersi. Uno significa che quel principio trascendente è assolutamente semplice, privo di molteplicità, mentre Dio significa che esso merita di essere onorato nel grado massimo.

PLOTINO: la materia e il male

L’impostazione rigorosamente monistica rende la metafisica di Plotino profondamente ottimistica: il principio della realtà è uno solo ed è bene, tutto ciò che da esso deriva è bene, anche se attenuandosi come essere si attenua anche come bene. Ciò che a prima vista appare male è, in realtà, solo il venir meno dell’essere – bene.

L’identità di essere e bene, di origine platonica, comporta l’identità opposta di male e non essere.

Nel mondo intelligibile, primo è il Bene, poi viene il *Nous* e infine l’Anima. Tutto è perfetto in quel mondo, sia pure con gradi diversi di unità e di bene. Ogni essere comunica qualcosa di sé agli esseri inferiori. L’Anima genera, per sua natura, l’universo che conserva, perciò, l’immagine del mondo intelligibile. I corpi sensibili che derivano da questa generazione sono composti di forma e materia. La materia senza forma è come l’oscurità rispetto alla luce: è imperfezione e deficienza massima, ma non è un’ipostasi. Solo l’Uno, il *Nous* e l’Anima sono ipostasi (= ciò che sta sotto, che fa da fondamento).

Che cos’è, dunque, il male?

“Si può giungere a un’idea del male (concependolo) come la mancanza di misura rispetto alla misura, come l’illimitato rispetto al limite, come l’informe rispetto alla causa formale, come l’essere sempre deficiente rispetto all’essere che basta a se stesso, come sempre indeterminato, per nulla stabile, completamente passivo, insaziabile, povertà assoluta”.⁴²

Le definizioni del male sono tutte in negativo. Il male è il venir meno di tutti i caratteri dell’essere: misura, limite, forma, autosufficienza, determinazione, stabilità, attività, abbondanza.

Mancando di realtà, il male non è il principio opposto al bene e in conflitto con esso. Il mondo sensibile non è il campo di battaglia tra l’Anima e la Materia, tra il bene e il male, non è il prodotto di una caduta o di una degenerazione. Solo il bene è reale, il male è il suo venir meno nel processo di derivazione delle cose dall’Uno. Il problema per l’uomo non è quello di combattere il male metafisico, che non c’è, ma quello di cercare il bene, in un processo di perfezionamento che lo avvicini al divino.

Il mondo sensibile non va, quindi, disprezzato, ma apprezzato per quel che di bene esprime.

“Chi biasima la natura del mondo non sa ciò che fa, né sin dove arriva la sua audacia. Questo avviene perché essi ignorano l’ordine regolare delle cose, dalle prime alle seconde alle terze e così via sino alle ultime, e non sanno che non bisogna biasimare degli esseri perché sono inferiori ai primi, ma accettare benevolmente la natura di tutti gli esseri risalendo ai primi e lasciando da parte la tragedia degli eventi terribili che secondo la loro opinione avvengono nelle sfere del mondo”.⁴³

Plotino polemizza con gli Gnostici, che accusa di aver alterato gravemente l’insegnamento di Platone: essi partono sì da Platone, dicendo che le cose terrestri sono immagine di quelle superiori, ma trasformano l’immagine in illusione e male, non riconoscendo nell’immagine l’orma del divino.

Non dobbiamo odiare il mondo sensibile, sostiene Plotino, dobbiamo riconoscerne la bellezza sensibile, riflesso del mondo intelligibile, e accettare di vivere in esso come una necessità temporanea.

“E’ come se due uomini abitassero la stessa bella casa: l’uno critica la costruzione e il costruttore e non di meno ci rimane; l’altro invece non critica, ma dice che l’architetto l’ha costruita con molta arte e attende il tempo in cui se ne andrà, non avendo più bisogno di casa. Il primo pensa di essere il più saggio e il meglio preparato a partire perché sa dirci che i muri sono fatti di pietre e di legno senza vita e che (la casa) è molto inferiore alla casa vera, ignorando di distinguersi (dal secondo) in quanto non sopporta le cose necessarie; a meno che non abbandoni ogni sdegno amando con animo sereno la bellezza delle pietre. E’ necessario per noi, finché abbiamo un corpo, abitare in case costruite da un’Anima buona e sorella (della nostra) che ha il potere di creare senza fatica”.⁴⁴

La trattazione del male svolta nell’ultima parte della prima *Enneade*, si chiude, non a caso, con la questione del suicidio, accettabile come necessità solo nel caso che ci si renda conto di stare per piombare nella follia. Fin che si può progredire moralmente non si deve far uscire l’anima dal corpo, perché “quale è ciascuno di noi nell’uscire (dal corpo), tale è il posto che occuperà colà”⁴⁵, in cielo, la nostra vera patria.

Questo mondo va riconosciuto nella sua bontà, sia perché è la palestra del nostro perfezionamento morale, sia perché è immagine attenuata del mondo intelligibile. Due ragioni che si sostengono reciprocamente e che esaltano la bontà del mondo sensibile.

Per riconoscere la bellezza di questo mondo fisico bisogna, però, guardarlo nella sua totalità e non fissarsi su singoli aspetti.

“Nessuno può, se non a torto, disprezzare questo mondo, quasi non fosse bello e il migliore degli esseri corporei, ed accusare chi è causa della sua esistenza. Anzitutto, esso esiste necessariamente e non deriva da un atto di riflessione, ma da un essere superiore che genera per natura un essere simile a se stesso; e se anche fosse stato prodotto per un atto di riflessione, chi l’ha prodotto non avrebbe da vergognarsene: poiché il tutto che egli ha prodotto è bello e sufficiente a se stesso, unito a sé e a tutte le sue parti, grandi e piccole, in modo egualmente conveniente. Perciò chi accusa il tutto guardando alle parti fa un’accusa assurda, poiché bisogna esaminare le parti in relazione al tutto, (per vedere) se convengono ed armonizzano con esso, ed esaminare il tutto senza fermarsi ai piccoli dettagli”.⁴⁶

Sul male morale, quello prodotto dal cattivo uso della libertà umana, va fatto un discorso a parte.

“Ci stupiamo che negli uomini ci sia l’ingiustizia poiché giudichiamo che l’uomo sia la cosa più preziosa dell’universo e l’essere più saggio di tutti. Invece egli sta in mezzo tra gli dei e le bestie e inclina verso gli uni e verso le altre: alcuni assomigliano agli dei, altri alle bestie, la maggioranza sta nel mezzo”.

Con la maggioranza che sta nel mezzo e non reagisce Plotino è duro.

“Coloro che per la loro corruzione sono vicini agli animali senza ragione e alle fiere, trascinano e maltrattano gli uomini che sono nel mezzo: e questi, che pur sono superiori a coloro che li maltrattano, si lasciano dominare dagli inferiori poiché sono in certo modo inferiori ad essi, perché non sono ancora virtuosi e non sono preparati a non soffrire (...) Sono stati loro insegnati degli esercizi, ma essi per la loro ignavia e per la loro vita molle ed incurante sono rimasti là inattivi, diventando così agnelli grassi preda dei lupi”.

Socratico il giudizio sui malvagi: castigo del male è il male stesso.

Scrive: “Per quelli poi che fanno il male, il primo castigo consiste nell’essere lupi e uomini malvagi”.

Subito dopo, però, Plotino apre una prospettiva di giustizia superiore e finale: “Esistono inoltre per loro delle pene convenienti che essi devono subire, poiché per coloro che sono stati cattivi quaggiù tutto non finisce, ma alle loro azioni antecedenti seguono sempre le conseguenze secondo ragione e natura, il male per quelle cattive, il bene per quelle buone”. C’è infatti una giustizia che si realizza nel corso di successive esistenze: chi è stato un cattivo padrone diventerà schiavo nella vita successiva; chi ha usato male delle ricchezze diventerà povero; chi ha ucciso ingiustamente verrà ucciso ingiustamente; “chi ha ucciso la propria madre rinascerà donna per essere uccisa dal figlio, chi ha violentato una donna rinascerà donna per essere violentata”.⁴⁷

L’anima deve conoscere profondamente il male che ha fatto, subendolo a sua volta e mettendosi così in condizione di liberarsene. Per imparare a non fare agli altri quel

che non si vuole subire bisogna entrare totalmente nei panni degli altri, incarnarsi nella condizione che essi hanno subito per colpa nostra.

Ma, per Plotino i conti della giustizia tornano in qualche modo già in questo mondo: “Non tocca a Dio combattere per quelli che non combattono: la legge vuole che alla guerra si salvi colui che è valoroso, non colui che prega, perché raccolgono frutti non coloro che pregano ma quelli che coltivano la terra, né sono sani coloro che non si prendono cura della loro salute; e non bisogna brontolare se i cattivi hanno un raccolto più abbondante, o se a loro riesca meglio la coltivazione. E poi sarebbe ridicolo compiere a proprio capriccio tutto ciò che riguarda la vita e, benché queste azioni non siano come piace agli dei, esigere la salvezza propria dagli dei senza fare quanto gli dei comandano per la nostra salvezza. La morte è migliore della vita per coloro che vivono contro il volere delle leggi dell’universo; sicché quando i nemici sopravvengono, se la pace fosse loro conservata malgrado le loro follie e i loro vizi, la provvidenza sarebbe troppo negligente a lasciar dominare i più deboli. I cattivi comandano per la viltà dei loro sudditi: ed è giusto così, non il contrario”.⁴⁸

Subire l’ingiustizia è colpa che si paga con l’ingiustizia stessa. La libertà umana comporta la responsabilità anche delle vittime: non ci si può rivolgere agli dei come bambini irresponsabili perché essi pongano rimedio all’ignavia e all’imprevidenza. Il male morale è un problema solo umano, gli dei non c’entrano: una posizione quasi incomprensibile per una cultura come quella cristiana, incardinata sulla provvidenza divina e sull’immagine del buon pastore.

PLOTINO: il tempo

La natura del tempo sembra a portata di mano: lì per lì crediamo di conoscere il tempo e l’eternità, ma, “quando tentiamo di procedere ad un loro esame e di avvicinarci di più ad essi, siamo imbarazzati dalle nostre opinioni”.⁴⁹

Le pagine che Plotino dedica al tempo esercitano una profonda influenza su Agostino e sui filosofi che si sono fermati sul tempo, fino a Bergson. Esse si reggono sulla tesi fondamentale della metafisica plotiniana: l’unità semplice non si trova al termine della divisione di ciò che si presenta complesso, ma in fondo nella direzione opposta.

La natura del tempo non la si capisce costruendo orologi sempre più precisi nella divisione del tempo, per misurarlo sempre più minutamente: con i cronometri ci si incammina in una strada che porta all’infinita divisione del tempo, ci si disperde nel molteplice e ci si allontana sempre di più dalla natura del tempo, dalla sua unità.

Come l’unità delle cose complesse non la si capisce cercandone gli atomi, ma risalendo all’Uno, così, per capire il tempo non si devono cercare gli istanti che lo costituirebbero, ma guardare all’eternità.

Per arrivare alla comprensione del tempo, Plotino parte, come per altre questioni, dall’esame delle tesi dei filosofi antichi.

“Bisogna credere certamente che alcuni antichi e fortunati filosofi abbiano scoperto la verità. Giova però esaminare chi mai l’abbia veramente raggiunta e in che modo anche noi possiamo conoscerla. Anzitutto bisogna esaminare che cosa sia l’eternità

e che cosa pensino coloro che l'affermano diversa dal tempo: infatti, una volta conosciuta (l'eternità) immobile del modello, forse diventerà più chiara anche l'idea della sua immagine, che si dice essere il tempo. Ma, anche se si immagina ciò che il tempo è prima ancora di avere contemplato l'eternità, risalendo mediante la reminiscenza dal sensibile all'intelligibile si potrebbe rappresentare l'essere al quale il tempo assomiglia, ammesso che questo abbia una rassomiglianza con l'eternità".⁵⁰

O si parte dall'eternità o si risale, attraverso la reminiscenza, ad essa, ma, in ogni caso, si procede in direzione inversa a quella suggerita dall'atomismo.

Plotino respinge la tesi aristotelica del tempo come "numero del movimento secondo il prima e il dopo", e fa sua la tesi platonica del tempo come "immagine mobile dell'eternità".

Il tempo non è una successione di istanti e la sua unità non è la somma dei suoi momenti. Certo, il tempo si articola in passato, presente e futuro, ma solo la loro unità li costituisce come momenti del tempo: prenderli nella loro separazione significa perdere l'essere del tempo.

"Se alle cose generate si togliesse il futuro, esse cadrebbero immediatamente nel non essere, perché così acquisterebbero ad ogni istante qualcosa di nuovo; se alle cose non generate si aggiungesse il futuro, accadrebbe loro di decadere dalla dignità di esseri veri".⁵¹

Il futuro, in ciò che è temporale, non è fuori del presente, non è puro non essere ancora, ma è il presente di quel che non è ancora. Analogamente il discorso sul passato, altrimenti lo si riduce a ciò che non è più, mentre permane come presente di ciò che non è più.

Nel mondo intelligibile, invece, tutto è presente. L'autosufficienza degli enti di quel mondo non è compatibile con il futuro e col passato, con l'articolazione del tempo. La loro vita è piena, intera e indivisibile.

Noi, esseri sensibili, non siamo eterni, siamo nel tempo, ma, "anche noi partecipiamo dell'eternità",⁵² altrimenti non potremmo nemmeno intenderla né parlarne.

Ma come possiamo parteciparne, se siamo nel tempo? Per l'anima.

"C'era infatti nell'Anima una potenza inquieta che voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intelligibile, e non sopportava che l'essere intelligibile le fosse presente tutto insieme. E come da un germe immobile esce la ragione (spermatrice) sviluppandosi a poco a poco, come si pensa, verso il molteplice, manifestando nella divisione la sua molteplicità e invece di conservare in sé la sua unità la diffonde all'esterno e diventa, procedendo sempre più debole; così l'Anima produce il mondo sensibile ad immagine di quello intelligibile e (lo fa) mobile non del movimento intelligibile, ma di uno che è simile a quello e che aspira ad esserne immagine, e temporalizza anzitutto se stessa producendo il tempo in luogo dell'eternità; poi pone il mondo da lei generato alle dipendenze del tempo e lo pone tutt'intero nel tempo racchiudendo in esso tutti i suoi movimenti. Infatti (il mondo) muovendosi nell'Anima – e il luogo dell'universo non è che l'Anima – si muove anche nel tempo che all'Anima appartiene".⁵³

Il tempo è la vita dell'Anima: in quanto rivolta verso l'abisso, l'Anima apre, sviluppa, articola la semplicità dell'Uno, ma, in quanto legata all'Uno, promuove il ritorno all'Uno.

“Non dobbiamo prendere il tempo al di fuori dell’Anima, come non (si deve prendere) l’eternità al fuori dell’essere; esso non accompagna (l’Anima) né le è posteriore, come non è tale l’eternità rispetto all’essere; ma si manifesta in essa, come l’eternità nell’essere intelligibile.

Bisogna perciò concepire la natura (del tempo) come una *distensione* della vita (dell’Anima) che si svolge in mutamenti uniformi, simili (tra loro) e precedenti in silenzio, e che possiede un atto continuo”.⁵⁴

Il tempo non è in alternativa né in opposizione all’eternità, non è reale di per sé ma in quanto radicato, fondato nell’eternità. E’ il *distendersi* dell’anima nel molteplice, nel mondo, nelle cose e la *tensione* del ritorno all’Uno.

Il tempo di Plotino non ha avuto inizio, come, invece, ha avuto il tempo di Agostino, che inizia con la creazione divina. Non c’è creazione in Plotino, come non c’è in Aristotele. Il mondo deriva dall’Uno, ma non ha avuto inizio.

L’estasi

La parola, in greco, indica il trovarsi fuori di sé, l’uscire da sé.

E’ il punto d’arrivo eccezionale e momentaneo dell’avventura filosofica. E’ l’incontro con l’Uno. Nell’estasi l’anima esce fuori da sé e s’identifica con l’oggetto della sua visione e del suo desiderio. E’ un evento molto raro e breve durante la vita dell’anima nel corpo (Plotino l’avrebbe raggiunto quattro volte soltanto)⁵⁵ ed anticipa, per così dire, la realizzazione piena, possibile solo dopo aver abbandonato il corpo, della vocazione dell’anima: il ritorno alla sua sorgente.

Il ritorno dell’anima alla sua sorgente è possibile, perché, per quanto in basso sia scesa nel processo di emanazione, essa conserva sempre un legame con l’origine. La metafisica di Plotino stabilisce una continuità ontologica tra l’Uno e le cose che ne derivano per emanazione. Essendo il mondo generato, non creato dal nulla, conserva in sé qualcosa di divino anche se via via degradante. L’uomo, pertanto, può sempre invertire la direzione della sua attenzione e puntarla verso l’alto, verso ciò che è superiore, affinando la riflessione e, poi, realizzando la contemplazione delle Idee e del *Nous*.

In questo processo di perfezionamento, l’amore e l’arte sono, come insegnava Platone, di valido aiuto.

Arrivata, però, al *Nous*, l’anima deve fare un passo ulteriore e definitivo verso la sua identificazione con l’Uno. Ma, come l’Uno è propriamente impensabile e ineffabile, così è anche questo passo ultimo dell’anima: se ne può parlare solo per allusioni metaforiche e descrivere solo per via negativa.

“Ecco perché la visione è difficile ad esprimersi. Infatti, in che modo si potrebbe dar notizia di Lui come di un diverso, quando chi lo vide non lo vide diverso durante la contemplazione, ma lo vide una cosa sola con se stesso?”⁵⁶

“Questo non è più una visione, ma un modo diverso di vedere: estasi e semplificazione e dedizione di se stesso e desiderio di contatto e quiete e comprensione di congiunzione (...) Tutto ciò è soltanto un’immagine, un modo allusivo, di cui si servono i profeti sapienti per indicare come il Dio supremo va contemplato”.⁵⁷

Siamo all'abolizione completa dell'alterità tra colui che vede e l'oggetto della visione, alla totale ed estatica identificazione dell'anima con Dio.

Partita alla ricerca della verità, l'anima si perde in essa e trova pace in questo suo annullamento.

Questo approdo mistico e solitario risponde a bisogni religiosi molto diffusi nel mondo di Plotino, ma la filosofia di Plotino si presenta anche come alternativa all'indirizzo "materialistico" di Democrito, indicato come incapace di andare a fondo nella conoscenza delle cose. Arrivati all'Uno e all'estasi, impensabili e ineffabili, se il bisogno religioso può dirsi in pace, non altrettanto può dirsi del bisogno di conoscenza.

Il principio di ogni cosa sfugge non solo all'osservazione empirica, alla riflessione razionale, ma, anche alla contemplazione intellettuale.

Un democriteo potrebbe dire di esso che "con l'aria di spiegare tutto, non spiega nulla; ed è un asilo dell'ignoranza o della ragion pigra".⁵⁸

Resta, però, da sottolineare che questo approdo mistico non avviene per fede, né per pratiche magiche o per conoscenze esoteriche.

Non avviene neppure per grazia divina, per dono di Dio. Le idee di grazia e di dono sono incompatibili con la concezione delle divinità di Plotino. Anche l'idea di redenzione, centrale nel cristianesimo, è estranea a Plotino.

L'uomo può con le sue forze, per il legame che l'anima mantiene con l'Uno, convertirsi, voltarsi per il ritorno e realizzarlo con la ragione. L'uomo di Plotino non si abbandona all'iniziativa divina, ma può, con le sue forze, con ciò che di divino c'è in lui, avvicinarsi alla divinità.

L'estasi è il frutto umano della ragione che consuma tutte le sue possibilità e supera se stessa.

L'umanesimo di Plotino non affida la realizzazione dell'uomo all'iniziativa divina che integri le sue insufficienti forze: l'uomo può e deve avvicinarsi agli dei, imitarli, perché ne ha i mezzi.

L'autonomia umana, anche nella teoria dell'estasi, è ciò che distanzia profondamente la filosofia di Plotino, erede del pensiero greco, dal messaggio cristiano.

La teoria dell'estasi completa la risposta alla domanda con la quale abbiamo incominciato la visita a questo filosofo: se la nascita e il corpo sono il nostro punto più basso nel processo di derivazione dall'Uno, se la nostra vera patria, la nostra Itaca, è lassù, al di sopra delle condizioni spazio-temporali, non c'è motivo di essere orgogliosi di "essere in un corpo", né ragioni per far durare nel tempo la sua immagine attraverso il ritratto di un abile pittore, né vale la pena di fissare in biografie i dati sui luoghi e sulle condizioni della nascita.

Siamo all'estremo opposto del Cristianesimo che ha nel Natale la festa più importante e la resurrezione dei corpi tra i suoi articoli di fede fondamentali.

Il giudizio di B. Russell

“Nel III secolo, e nei secoli successivi alle invasioni barbariche, la civiltà occidentale fu prossima alla totale distruzione. Fu una fortuna che, mentre la teologia era quasi l'unica attività mentale sopravvissuta, il sistema accettato non fosse puramente superstizioso, ma conservasse, per quanto a volte fortemente svirilizzate, dottrine che contenevano molto del lavoro dell'intelletto greco e molta della devozione che è comune agli stoici e ai neoplatonici. Ciò rese possibile la nascita della filosofia scolastica; poi, con il Rinascimento, lo stimolo derivò dal rinnovato studio di Platone e degli altri antichi.

D'altra parte, la filosofia di Plotino ha il difetto di incoraggiare gli uomini a guardare in se stessi anziché a guardar fuori; quando guardiamo dentro vediamo il *Nous* che è divino, mentre quando guardiamo fuori vediamo le imperfezioni del mondo sensibile. Questo tipo di soggettivismo andò gradatamente crescendo; lo si può trovare nelle dottrine di Protagora, Socrate e Platone, come negli stoici e negli epicurei. Ma al principio era solo dottrinale e non sentimentale; per lungo tempo non riuscì ad uccidere la curiosità scientifica (...) Gradatamente, però il soggettivismo invase il sentimento degli uomini non meno delle loro dottrine. La scienza non venne più coltivata e fu stimata importante solo la virtù. La virtù, come era concepita da Platone, implicava tutto ciò che era allora possibile sulla via delle conquiste del pensiero; ma nei secoli successivi la si pensò sempre più limitata alla sola volontà virtuosa e non la si immaginò come un desiderio di capire il mondo fisico o di migliorare il mondo delle istituzioni umane. Il Cristianesimo, nelle sue dottrine etiche, non era esente da questo difetto, per quanto, in pratica, la convinzione dell'importanza di espandere il credo cristiano dette un oggetto concreto all'attività morale, che non rimase così più limitata al perfezionamento di se stessi.

Plotino è contemporaneamente una fine e un principio, una fine per quel che riguarda i Greci, ed un principio per quel che riguarda il Cristianesimo. Per il mondo antico, stanco per secoli di disillusioni, esausto dalla disperazione, la sua dottrina poteva essere accettabile, ma non era certo stimolante. Per il rude mondo barbarico, in cui l'energia sovrabbondante aveva bisogno d'essere arginata e regolata, piuttosto che stimolata, ciò che del suo insegnamento riuscì a penetrare ebbe un effetto benefico, dato che il male da combattere non era la rilassatezza ma la brutalità. Il compito di trasmettere ciò che poteva sopravvivere della sua filosofia fu assolto dai filosofi cristiani dell'ultimo periodo di Roma”.

Bertrand Russell, *Storia della Filosofia Occidentale*, vol. II, *Da Aristotele a S. Tommaso*, Milano Longanesi 1966, pagg.407-8.

Antropomorfismo e teomorfismo

Vittorio Mathieu vede in Plotino il filosofo che combatte l'antropomorfismo di Democrito e propone una concezione "teomorfa" della natura.

Quello di Democrito non è, secondo Mathieu, un antropomorfismo dell'essere, quale era, ad esempio l'antropomorfismo religioso già criticato da Senofane, ma un antropomorfismo dell'attività, dell'operare.

Il primo antropomorfismo consiste nel concepire la natura o il divino al modo in cui siamo fatti noi uomini, mentre il secondo consiste nel pensare l'operare naturale o divino al modo in cui operiamo noi uomini.

Mathieu, un plotiniano del nostro tempo, chiama "materialismo" questo antropomorfismo dell'operare e vede in Plotino il critico più radicale di esso.

"La concezione plotiniana della natura è *antiantropomorfica*. Se tutto il divenire dipendesse dal muoversi degli atomi nel "gran vuoto", come voleva Democrito, tutto sarebbe in linea di principio in podestà dell'uomo. Potrebbe darsi, ovviamente, che a certi risultati l'uomo non riesca a giungere perché gli mancano, o le forze, o strumenti abbastanza minuti, e tempo e pazienza sufficiente per produrre tutti gli spostamenti di atomi necessari. Ma non si tratterà di un'impossibilità di principio. Se si immagina un demiurgo così potente e preciso da afferrare con pinze minutissime, o altro strumento adatto, qualsiasi atomo, e accostarlo e scostarlo nel modo debito rispetto a qualsiasi altro, è chiaro che ogni trasformazione pensabile potrebbe essere progettata ed eseguita da un demiurgo siffatto, secondo lo stesso procedimento con cui opera l'uomo. L'uomo perciò non sarebbe altro che una figura molto ridotta di questo demiurgo: inferiore ad esso, non per il modo di operare, ma solo perché incapace di mettere mano sui costituenti ultimi della realtà. (...) La fortuna dell'atomismo ha una ragion d'essere ben precisa: esso interpreta l'intero divenire cosmico come se fosse tale che in linea di principio, potremmo produrlo noi. E poiché noi conosciamo e spieghiamo scientificamente un fenomeno quando sappiamo come eventualmente potremmo produrlo, è chiaro che l'atomismo è l'interpretazione della realtà che risponde all'ideale della scienza (due millenni prima che la scienza moderna si formasse)".⁵⁹

"Plotino contesta nel modo più radicale che la natura operi come operiamo noi, presupponendo elementi dati e progettandone la ricombinazione. E, quel che è più, nega che operiamo *solo* così anche noi. La sua teoria dell'azione come "contemplazione", riferita insieme a noi e alla natura, è questa negazione. (...) La natura è per Plotino "teomorfa" (se per Dio s'intende l'Intelligenza), non antropomorfa, e l'essenziale dell'uomo è la sua capacità di operare al modo in cui operano i *logoi* della natura, non di intendere quelli al modo in cui opera la nostra ragione, discorsiva e strumentale".⁶⁰

Ma, se "l'essenziale dell'uomo è la sua capacità di operare al modo in cui operano i *logoi* della natura" e se questo operare è teomorfo, in questione non è l'antropomorfismo dell'operare, bensì il tipo di operare che l'antropomorfismo prospetta. Se l'uomo è capace di attività diverse, alla prima distinzione proposta da Mathieu, quella fra antropomorfismo dell'essere e antropomorfismo dell'operare, conviene aggiungere

una seconda distinzione, basata sulla differenza tra l'azione umana tecnica e quella, altrettanto umana, artistica e contemplativa.

Se si scrive che l'uomo è per la sua essenza capace di azione teomorfa, si deve poi ammettere che l'azione della natura e di Dio risultano antropomorfe, simili all'attività umana. Certo, non simili all'attività "materialistica" della ragione discorsiva e strumentale, che promuove l'antropomorfismo criticato, ma simili all'attività contemplativa.

Se l'uomo assomiglia a Dio, infatti, Dio assomiglia all'uomo.

Il rapporto tra l'uomo plotiniano e l'Intelligenza divina è analogo a quello tra l'uomo democriteo e il superdemiurgo di cui sopra. In entrambi i casi l'attività è simile, la differenza è di potere.

L'antropomorfismo è un limite che è illusorio voler superare, se non si vuole rinunciare ad una spiegazione razionale della realtà.

Del resto, Plotino non esita a offrire del mondo intelligibile immagini tratte dal mondo umano, come, ad esempio, nel passo che segue.

"L'Uno troneggia e siede al di sopra del *Nous* come sopra un bel piedestallo che a Lui è sospeso. Se Egli deve avanzare, deve incedere non sopra qualcosa di inanimato, e nemmeno direttamente sull'Anima; ma dinanzi a lui deve trovarsi un essere immensamente bello, così come dinanzi ad un gran re s'avanzano, nel suo corteo, dapprima personaggi di minor conto, poi uomini sempre più elevati in dignità, poi chi è più vicino al re ed ha incarichi di maggior responsabilità, infine chi, dopo di lui, riceve i più grandi onori; dopo di loro ecco all'improvviso apparire il re stesso nella sua maestà: i presenti lo venerano e lo adorano, se non se ne sono già andati, paghi di aver visto il suo corteo".⁶¹

In realtà, nel proporre Plotino come campione dell'antiantropomorfismo, Mathieu vuol far dire a Plotino che l'uomo non è padrone della natura, non può dominarla interamente con la tecnica e deve riconoscere il limite in ciò che la natura e lui stesso hanno di "teomorfo", di divino.

"Il progettare è un modo di riferirsi alla realtà che è in noi inevitabile, ma che intrinsecamente è carente, perché proprio di una condizione d'indigenza o di bisogno. L'uomo non può farne a meno, perché si trova "gettato quaggiù", ma la natura non ha questa origine. L'artificiale, il "fatto da noi", non adeguerà mai la natura, che "nasce" diversamente. Il nostro agire artificiale sulla natura rimane necessario, ma diviene disastroso se non si riconosce questa sua inadeguatezza".⁶²

La natura, dice il Plotino di Mathieu, non si lascia ridurre al dominio integrale dell'uomo.

"La natura resiste, e noi dobbiamo capirne il perché. Il residuo può ridursi, ma non scompare. Pensare che possa sparire, lasciandoci padroni assoluti, è un atto di superbia intellettuale che ci manda a picco; e quanto più la scienza, con i suoi successi, ci induce a credere che il residuo scompaia, tanto più la filosofia deve avvertirci che non sarà mai così. (...)

Ciò che dal punto di vista della scienza è un "residuo" oscuro, da ridurre via via e da spostare più in là, dal punto di vista della filosofia neoplatonica è l'essenziale: la natura è il rapporto con l'"intelligibile", che non si può costruire, perché la sua ricchezza infinita è racchiusa nel *semplice*, e il nostro rapporto con lui non è una re-

lazione esterna, perché lui è il nostro stesso *essere*. Quell'essere la scienza lo giudica, giustamente, "intrattabile", in quanto si presenta nell'*essenza*, da cui la scienza prescinde.

C'è, quindi, tra scienza e filosofia, un rovesciamento assiologico che, tuttavia, non può dichiararsi necessario: è oggetto di un'*opzione*, e Plotino e i materialisti optano in due modi contrari".⁶³

L'antimaterialismo di Plotino, diretto allora contro Democrito ed Epicuro, è per Mathieu, oggi, straordinariamente attuale: "Il programma di Epicuro fu reso attuabile dal metodo di Galileo, e i successi di questo procedimento, inimmaginabili al tempo di Plotino, sono oggi imponenti. Ma gli inconvenienti di una sua unilateralità sono a loro volta visibili, ed è merito di Plotino averli fin da allora individuati".⁶⁴

Sembra che per Mathieu, in mancanza di un limite religioso e metafisico, l'uomo non sappia darsi una misura. Se, già nel mondo antico, Democrito ed Epicuro avevano costruito un'etica della misura razionale, perché i moderni materialisti non dovrebbero riuscire a fare altrettanto, magari imparando dai loro antichi maestri, dai limiti che la scienza incontra e dagli effetti, non sempre quelli desiderati, dei suoi interventi tecnici sulla natura?

Perché il materialismo dovrebbe essere necessariamente unilaterale e senza limiti morali?

Non corre lo stesso, ma opposto, rischio di unilateralità lo spiritualismo?

Note

¹ Porfirio, *Vita di Plotino*, 7.

² Porfirio, *Vita di Plotino*, 8.

³ Porfirio, *Vita di Plotino*, 13.

⁴ *Enneadi*, V 1, 8

⁵ Porfirio, *Vita di Plotino*, 1.

⁶ Porfirio, *Vita di Plotino*, 2,15-20.

⁷ Plotino, *Enneadi*, V, 9, 3.

⁸ Sono quei numeri il cui sviluppo decimale, ossia dopo la virgola, procede all'infinito. Nella scuola pitagorica essi arrivano con la sconvolgente scoperta che nel quadrato l'ipotenusa e il lato non sono commensurabili, cioè non hanno un sottomultiplo intero comune.

⁹ Nel Seicento, l'orologio è la macchina per eccellenza, come adesso, per noi, l'auto.

¹⁰ Ugo Bonanate, *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, Franco Angeli, Milano 1985, pag. 30.

Ugo Bonanate, nato nel 1939, si è formato a Torino alla scuola di Abbagnano ed è ordinario di Filosofia morale all'Università di Torino.

¹¹ *Enneade*, III, 3, 3.

¹² Ugo Bonanate, *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, Franco Angeli, Milano 1985, pag. 31.

¹³ *La pensée et le mouvant*, 1934, 3° ed., pag. 83. Ho tratto la citazione dal Dizionario di Filosofia di N. Abbagnano alla voce Scientismo.

¹⁴ Intervista di Rai Educational a Vittorio Mathieu del 17/12/1987. Vittorio Mathieu è nato nel 1923 e si formò a Torino alla scuola di Augusto Guzzo.

¹⁵ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 34.

¹⁶ Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 1.

¹⁷ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 17.

¹⁸ Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 1

¹⁹ Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 1

²⁰ In quarta di copertina della nuova edizione del 2001 di Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata*, Feltrinelli, prima ed. novembre 1996.

²¹ Pag. 9 della prefazione di Marcello Cini al libro di Lucio Russo citato.

²² Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata*, pag. 25.

²³ Copertina di Plotino, *Enneadi*, edizione Bompiani, Milano 2000.

²⁴ *Enneadi*, III, 6, 6.

²⁵ *Enneadi*, IV, 3, 18.

²⁶ *Enneadi*, IV, 2, 1

²⁷ *Enneadi*, IV, 2, 1.

²⁸ *Timeo*, 36 D-E.

²⁹ *Enneadi*, IV, 3, 21 e 22.

³⁰ *Enneadi*, IV, 3, 5.

³¹ *Enneadi*, IV, 3, 5.

³² Cioè diretta alla realizzazione di un fine. Teleologia, da non confondere con teologia, è un termine creato da Cristiano Wolff nel primo Settecento per indicare "quella parte della filosofia naturale che spiega i fini delle cose".

³³ *Enneadi*, II, 4, 7

³⁴ *Enneadi*, V, 1, 9

³⁵ *Enneadi*, V, 9, 5

³⁶ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, pag. 53

³⁷ *Enneadi*, V 3, 13-14.

³⁸ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 66.

³⁹ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 72.

⁴⁰ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 73-74.

⁴¹ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 77.

- ⁴² *Enneadi*, I, 8, 3.
- ⁴³ *Enneadi*, II, 9, 13. Plotino allude alle teorie gnostiche.
- ⁴⁴ *Enneadi*, II, 9, 18.
- ⁴⁵ *Enneadi*, I, 9, 1.
- ⁴⁶ *Enneadi*, III, 2, 3.
- ⁴⁷ *Enneadi*, III, 2, 13.
- ⁴⁸ *Enneadi*, III, 2, 8. Sono tratti da questo paragrafo anche le precedenti citazioni sul male morale.
- ⁴⁹ *Enneadi*, III,7,1. Anche Agostino nelle *Confessioni* avvia in modo analogo la sua riflessione sul tempo: "Che cos'è il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so". Cap. XIV del libro XI.
- ⁵⁰ *Enneadi*, III,7,1.
- ⁵¹ *Enneadi*, III,7,4.
- ⁵² *Enneadi*, III,7,7.
- ⁵³ *Enneadi*, III,7, 11.
- ⁵⁴ *Enneadi*, III,7, 11-12.
- ⁵⁵ Così scrive Porfirio nella sua *Vita di Plotino*, 23. Porfirio aggiunge che a lui quell'esperienza è riuscita una sola volta, ed ha già sessantotto anni, due in più di quanti ne ha vissuto Plotino.
- ⁵⁶ *Enneade*, VI, 9, 10.
- ⁵⁷ *Enneade*, VI, 9, 11.
- ⁵⁸ N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, alla voce "Vitalismo".
- ⁵⁹ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pagg. 32-33.
- ⁶⁰ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 124.
- ⁶¹ *Enneade*, V, 5, 3.
- ⁶² Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 120.
- ⁶³ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 121.
- ⁶⁴ Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani 2004, pag. 119