



La concezione metafisica di Plotino

Fernando Pascual, L.C.

Introduzione

Plotino è un pensatore dell'Antichità che ha cercato con passione di elaborare una spiegazione coerente sui principali temi della filosofia: l'origine e il fondamento della realtà, la specificità dell'anima, la conoscenza umana, il problema del male, la costituzione della materia, il modo di essere delle cause ultime.

Lo studio di Plotino diventa necessario per capire un modo di vedere il tutto e le parti sotto l'ottica di un'affermazione centrale: la dipendenza radicale degli esseri dall'Uno. L'Uno è il principio, la sorgente, la spiegazione e il sostegno di ogni singola realtà. Allo stesso tempo, l'Uno è indipendente dalle realtà che si originano da Lui, tramite una presenza che non intacca per niente la sua radicale condizione di principio incondizionato.

Attraverso questo lavoro tentiamo di offrire una presentazione sintetica di alcuni punti centrali della metafisica plotiniana. Dopo una breve contestualizzazione biografico-culturale (1), faremo alcune considerazioni sui presupposti gnoseologici ed epistemologici che servono di base alle proposte del nostro autore (2). Sarà allora il momento di fare una riflessione globale sulla proposta metafisica di Plotino (3), sul suo sistema derivativo (4), sui grandi problemi che essa vuole risolvere (5), e sul problema del male (6), per finire con una valutazione conclusiva (7).

1. Contesto biografico e culturale

Plotino (204-270 d.C.) visse in un tempo tormentato. L'Impero romano era sconvolto da lotte interne e da continue guerre, e fu colpito anche da alcune importanti calamità naturali, come terremoti ed epidemie. Malgrado la instabilità del tempo, Plotino riuscì a guadagnarsi l'amicizia d'importanti personaggi, fra i quali l'imperatore Galieno (che governò fra il 253 e il 268), e questo gli permise un'esistenza calma con quella tranquillità necessaria per fondare una scuola filosofica a Roma e per poter intraprendere profonde discussioni filosofiche con una cerchia di ascoltatori amanti del sapere¹.

Dal punto di vista filosofico, Plotino appartiene alla lunga e ricca tradizione platonica. Tale tradizione, tuttavia, ebbe diverse tappe e un percorso assai complesso. Dopo la fine dell'Accademia come istituzione (nel I secolo a.C.), ci fu un'importante rinascita platonica ad Alessandria in Egitto, dovuta, soprattutto, a Eudoro e ad altri autori (nei secoli I e II d.C.). Il modo con il quale viene interpretato Platone in questa nuova fase (conosciuta sotto il nome di «medioplatonismo») cerca di unire metafisica con istanze di tipo ascetico-etico, e opera un'importante rivalutazione del mondo spirituale e intelligibile, cioè, è orientato verso una difesa più consapevole della trascendenza².

In questo clima filosofico-spirituale la storia ci presenta un personaggio avvolto in non pochi misteri: Ammonio Sacca. Sappiamo poco di lui. Insegnò, certamente, ad Alessandria fra il II e III secolo d.C., ma le testimonianze sulla sua vita e sul suo pensiero sono povere e di non facile interpretazione. Da alcune di esse possiamo ricavare una visione della realtà divisa su tre piani: le realtà supreme (Dio creatore, realtà celesti); le realtà intermedie (nature eterree e demoni); le realtà più basse (le anime umane, gli altri animali terrestri)³.

Plotino ebbe un intenso rapporto di discepolato nei confronti di Ammonio, per ben 11 anni. Fra gli altri scolari di Ammonio, ci furono alcuni nomi importanti, come l'Origene platonico, Erennio e Longino (che sarà maestro di Porfirio ad Atene); sembra anche ci sia stato un tempo con Ammonio l'Origene cristiano. Secondo la biografia di Por-

¹ Sul tempo «tragico» nel quale trascorre la vita di Plotino, e sulla sua «scuola», cf. P. PRINI, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1993⁴, 9-27.

² Cf. M.L. GATTI, «Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism», in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 15-16.

³ Su Ammonio e il suo pensiero, cf. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, VIII, Bompiani, Milano 2004, 7-17.

firio (il discepolo di Plotino incaricato di pubblicare le *Enneadi*), ci fu un patto fra Erennio, Origene platonico e Plotino per non scrivere niente sul maestro. Tuttavia, dopo che Erennio e Origene erano venuti meno a tale patto, anche Plotino si decise a mettere per scritto il suo pensiero (che, in certo modo, ma non sappiamo con precisione fino a quale punto, voleva essere una continuazione del pensiero di Ammonio).

L'atmosfera culturale di questa cerchia di autori, specialmente per il caso di Plotino, è chiaramente platonica. I *Dialoghi* di Platone rimangono un punto di riferimento costante, una specie di «Bibbia» filosofica dalla quale si attingono le riflessioni e nella quale si cercano risposte per i problemi essenziali del pensiero umano. Accanto a Platone, e come complemento ed arricchimento di esso, Plotino cita, commenta e discute testi di Aristotele, il che era anche un modo di fare filosofia condiviso da altri autori del tempo⁴.

Ci sono in Plotino altri elementi di diversa procedenza. Specialmente, il nostro autore conosce e discute spesso il pensiero stoico e quello degli gnostici. Fa polemica oppure mantiene diverse forme di «dialogo» con altri autori dell'Antichità, fra i quali possiamo nominare Parmenide, Eraclito, Pitagora, Empedocle, Anassagora, Epicuro, gli scettici, alcuni platonici e commentatori di Aristotele. Le citazioni di Omero danno una tonalità classica ad alcuni passi, come se uno fosse ritornato nella vecchia Atene e non si trovasse in mezzo a quell'Impero romano che mostrava non pochi segni di stanchezza.

Dobbiamo anche parlare della presenza in Plotino di idee procedenti da pensatori del «medioplatonismo», come abbiamo detto, accanto a idee di autori che possiamo chiamare «neopitagorici». Porfirio menziona, al riguardo, i nomi di Cronio, Gaio, Attico, Severo e Numenio di Apamea⁵.

La vastità di influssi e il clima spirituale e metafisico nel quale si muove Plotino hanno suscitato e suscitano ancora la domanda circa la sua fedeltà o meno al pensiero platonico. Benché Plotino considerasse se stesso come un semplice interprete e commentatore di Platone, per-

⁴ Secondo gli indici elaborati dai curatori dell'edizione più recente delle *Enneadi*, ci sarebbero circa 900 citazioni di Platone e 500 di Aristotele. Ugualmente, è da rilevare la presenza costante di idee che procedono da molti autori dell'Antichità, spesso in un contesto chiaramente polemico (cf. M.L. GATTI, «Plotinus: The Platonic tradition», 10-14).

⁵ Cf. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, n. 14. Numenio difendeva l'incorporeità dell'essere, l'esistenza di una gerarchia di tre dèi, e l'importanza della contemplazione. Qualcuno vide una tale affinità fra le idee di Numenio e quelle di Plotino che pensò ci fosse stato un «plagio» del secondo nei confronti del primo, il che spinse Amelio, un discepolo di Plotino, a scrivere un'opera in difesa di suo maestro (cf. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, n. 17).

fino quando spiega il suo modo di concepire la processione di tutte le realtà dall'Uno (cf. *Enneadi* V,1,8)⁶, gli studiosi sono molto divisi nell'ora di dare un verdetto su questo punto⁷.

Possiamo rilevare due punti nel concludere questi spunti introduttivi. Da una parte, Plotino non voleva essere innovatore. Si sentiva erede di una tradizione filosofica, ricevuta dai sapienti dell'Antichità, e credeva di pensare sempre all'interno di essa. Dall'altra parte, Plotino voleva arrivare ad una sintesi sulle grandi questioni, con elementi originali, soprattutto, per quanto riguarda il perché del principio, il perché e le modalità dell'originarsi della molteplicità dall'unità originaria⁸, in una prospettiva che in certo modo si trova in continuità con la ricerca iniziata dai primi pensatori greci (che oggi chiamiamo «presocratici»).

2. Presupposti gnoseologici ed epistemologici

Occorre aver presente che le *Enneadi* non sono un trattato filosofico nel senso moderno del termine. Sono, piuttosto, percorsi, riflessioni, approcci di diversa profondità e con una certa libertà di spirito ai quesiti che venivano discussi nella cerchia dei discepoli di Plotino. In questi scritti, tuttavia, appaiono con certa frequenza intuizioni e ragionamenti comuni, offerti in contesti diversificati, i quali mostrano una non debole unità di fondo del pensiero plotiniano.

Risulta comunque vano cercare in questi trattati (ognuno dei quali gode di una certa autonomia) una discussione sulla natura della metafisica, sul suo metodo, sul suo oggetto, e così via. Possiamo, tuttavia, ricavare qua e là importanti elementi per caratterizzare il «metodo» che propone e segue Plotino per arrivare ad una conoscenza onnicomprensiva del reale nell'ottica dei principi e delle cause che fondano la pluralità.

Fondamentalmente la metodologia plotiniana può essere descritta come via dell'interiorità e della trascendenza. Interiorità, nel senso che l'uomo o, meglio, l'anima, deve rientrare in sé, recuperare la propria unità (in pericolo a causa della dispersione che può provocare la convivenza con il corpo e le passioni che nascono da tale convivenza), per poter fare il percorso intellettuale che permetta di arrivare a conoscere

⁶ Useremo, come traduzione di riferimento, PLOTINO, *Enneadi* (testo greco a fronte), traduzione di Roberto Radice, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2002.

⁷ Per la diversità di opinioni, cf. M.L. GATTI, «Plotinus: The Platonic tradition», 17-22.

⁸ Cf. M.L. GATTI, «Plotinus: The Platonic tradition», 22-34.

le realtà più dotate di essere (cioè, gli esseri spirituali), e quella realtà che sta al di sopra di tutto, anche al di sopra dell'aver l'essere (cf. VI,7,41). Trascendenza, nel senso che l'uomo deve andare al di là⁹ di se stesso e, perfino, al di là delle modalità «normali» della conoscenza intellettuale, per arrivare a raggiungere, in qualche modo, il principio sommo del reale, che si trova fuori delle possibilità conoscitive dell'anima umana¹⁰.

Prima di offrire qualche idea su questo percorso intellettuale, vorrei fare un breve accenno su un fatto che può suscitare meraviglia per chi inizia a studiare il nostro autore. Plotino manifesta uno speciale interesse verso il fenomeno della sensazione¹¹. Come spiegare tale interesse in un pensatore tutto orientato verso la trascendenza? Si potrebbe rispondere che Plotino polemizza in molti modi con quegli autori che hanno dato un'importanza eccessiva alla sensazione, come è il caso degli stoici e degli epicurei e, in certo modo, anche degli aristotelici. Allo stesso tempo, lo sforzo di andare al di là dei sensi e di aprire l'anima verso l'interiorità e verso l'intelligenza esige di mostrare le vie che ci permettono di non essere più attaccati alle sensazioni (nelle quali l'anima agisce attraverso il corpo, IV,4,23), che spesso sono un ostacolo per il cammino verso le realtà intelligibili.

Dietro queste tematiche si evidenzia l'antropologia di Plotino, sulla quale non possiamo soffermarci adesso¹². Vorrei evidenziare soltanto la tensione caratteristica dell'uomo, un essere intermedio, «partecipe certo della natura divina, ma come infimo degli intelligibili, al confine con la natura sensibile, per trasmetterle qualcosa di sé»

⁹ La parola *epékeina* (avverbio usato anche in forma sostantivata come *tò epékeina*, ciò che è al di là) serve per introdurre qualcosa che si trova «al di là», e appare 86 volte nelle *Enneadi*. In alcuni testi Plotino rimanda direttamente al famoso passo della *Repubblica* di Platone, dove si dice che il Primo (il Bene, l'Uno) si trova *epékeina tês ousías* (*Repubblica* 509b9), al di là dell'essere, come, per esempio, in V,3,17; V,4,1-2; VI,2,17.

¹⁰ Una studiosa di Plotino affermò: «Noi sappiamo bene oggi come, in realtà, Plotino possa configurarsi in senso rigoroso il fondatore della prima vera e propria forma di metafisica trascendentistica» (M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari 1994³, 88).

¹¹ Nel lessico plotiniano pubblicato recentemente possiamo trovare 278 ricorrenze dei termini derivati da *aisthesis*, e 234 dei termini che vengono da *aisthetós* (cf. PLOTINUS, *Lexicon*, edited by Roberto Radice, Biblia, Milano 2004). L'intero trattato IV,6 è dedicato al tema della sensazione e della memoria; parti di altri trattati parlano degli organi sensoriali, dei sensibili, ecc. (cf. specialmente IV,4; IV,8; V,5). Sul tema della sensazione e il suo rapporto con il mondo intelligibile, cf. E. PEROLI, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 254-272.

¹² Per un approfondimento su di essa, cf. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, 146-173.

(IV,8,7)¹³. In altre parole, «noi ci troviamo a essere la parte principale dell'Anima, che sta in mezzo a due facoltà, l'una migliore e l'altra peggiore: la peggiore è la sensazione, la migliore l'Intelligenza. In genere si ritiene che la sensazione sia parte di noi, perché noi siamo sempre senzienti» (V,3,3); tuttavia, l'Intelligenza «non sempre ci appartiene, ed è comunque una realtà separata» (V,3,3).

A questi motivi, possiamo aggiungere la polemica contro gli gnostici. Di fronte a pensatori che disprezzano il nostro mondo fisico, Plotino sottolinea l'importanza di osservare le bellezze dell'universo (sensibile), il che sarebbe, in certo modo, condizione per iniziare la risalita verso i principi. Un testo di II,9 illustra questo modo di valutare la bellezza corporea:

Davanti allo spettacolo di tutta la bellezza sensibile, di tutta l'armonia, dell'immenso ordine e della forma che traspare dagli astri, pur così distanti, potrà mai esserci qualcuno così ottuso e così privo di trasporto che, preso da religioso timore, non resti pieno di meraviglia, risalendo dalla qualità delle nostre cose a quella dei loro principi? Certo che, se costui non ha capito il nostro mondo, neppure saprà contemplare l'altro (II,9,16).

Il testo risulta molto stimolante, perché è un invito a svegliare l'anima, attraverso la bellezza che è presente nel mondo, come condizione necessaria per poter iniziare un cammino verso il mondo che non è più mescolato con la materia, al quale non si può «arrivare» senza un minimo di disposizioni iniziatiche.

Il percorso verso i principi, comunque, pur avendo bisogno di un momento estetico iniziale, non può fermarsi nella sensazione. Voler limitarsi al sensibile, voler pensare l'esistente come limitato unicamente a ciò che è percepibile, significa precludersi la via verso le verità più profonde (cf., per esempio, III,6,6; V,9,1; VI,7,16)¹⁴. Per questo l'uomo deve cercare il superamento di un pensare incentrato nel sentire per risalire ad un livello superiore. Questo implica conquistare la massima armonia interiore dell'uomo, il che, seguendo le indicazioni

¹³ Il testo si riferisce all'Anima in genere, ma può essere applicato all'uomo. L'idea dell'uomo come confine fra due mondi, intelligibile e sensibile, ebbe una grande fortuna nel pensiero medioevale. Cf. per esempio il *Commento* di san Tommaso d'Aquino al *Liber de causis*.

¹⁴ Sono idee che si ritrovano in diversi testi di Platone, specialmente nel *Fedone*, nel *Teeteto* e nel *Sofista*. Lo sguardo filosofico, che diventa possibile tramite «l'occhio dell'anima», deve andare oltre le realtà sensibili per arrivare a scoprire ciò che è veramente, in un livello ontologico superiore e trascendente rispetto al mondo fenomenico.

già formulate nel *Fedone* platonico, esige un raccoglimento su di sé e un distacco dal corpo e dalle passioni (I,2,5), una disciplina che permetta all'anima di tornare in sé, di liberarsi dei cattivi influssi che possono venire dalla materia (I,8,4.9). Tramite il conoscere se stesso, diventa possibile scoprire la presenza nascosta e fondante dell'Uno (del Padre) nel proprio essere (VI,9,7-8).

Il trattato I,6 (secondo l'ordinazione cronologica di Porfirio, il primo ad essere scritto da Plotino) offre una luce speciale per capire questo percorso interiore e ascensionale. L'uomo si trova di fronte ad una pluralità di fatti, di esperienze, molte delle quali possono essere viste come «belle». Ma la bellezza si sdoppia subito alla luce di un'analisi più approfondita: c'è la bellezza delle cose che sono belle in modo derivato, e quella delle cose che sono belle in sé. Fra le prime troviamo, per esempio, i corpi e gli atti virtuosi, raggiungibili in modo immediato dai sensi¹⁵. Fra le seconde troviamo la natura della virtù (in quanto causa degli atti virtuosi concreti). Questo sdoppiamento (cose principiate, cose principianti) risulta fondamentale per capire tutto il percorso intellettuale di Plotino.

Arrivare a queste conoscenze, essere in grado di risalire dal derivato verso la sua causa, non è un lavoro facile. L'uomo ha bisogno di una disciplina, di una preparazione, come abbiamo ricordato precedentemente, per poter fare il cammino intellettuale che lo porti verso le verità più profonde, verso le cause, secondo il percorso filosofico che era già presente, in certo modo, nei presocratici, e che trova una speciale maturazione in Platone e in Aristotele¹⁶. Questo implica superare la fase sensoriale (dove l'anima è in grado di arrivare ad una certa emozione interiore di fronte alle bellezze sensibili, I,6,3) per elevarsi ad un piano superiore, piano che esige un modo di vivere che superi l'ostacolo delle passioni e della contingenza e oscurità dovuta alla materia. L'elevazione consiste anche in una specie di autopossessione, in uno sforzo dell'anima di unirsi a sé, di distaccarsi da tutto quanto possa essere ostacolo, in modo tale che sia in grado di tendere con il suo desiderio al bene originario (dal quale tutto dipende) e di vedere con l'occhio dell'anima la bellezza somma (I,6,4-9).

La via proposta in I,6 parte, certamente, dalla bellezza e arriva alla bellezza, un tema che riappare anche nel trattato V,8. Ma, come viene indicato nei capitoli finali di I,6, è necessario distinguere fra

¹⁵ Sono molto presenti in I,6 idee del *Simposio* platonico, che appaiono anche in I,3,2.

¹⁶ Cf. G. REALE, *Plotino come «Erma bifronte»*, saggio introduttivo a PLOTINO, *Enneadi* (testo greco e traduzione), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2002, XIX-XXII.

Bene e Bellezza, per non cadere nel rischio di fermarsi ad una specie di «immagine» del Bene, e per poter così arrivare direttamente ad esso (cf. I,6,9; V,5,12).

Occorre chiarire che il percorso di risalita suppone la fiducia nella capacità dell'intelligenza umana, senza, però, dimenticare i limiti e gli ostacoli quando si tratta di «vedere» e di capire il principio sommo, l'Uno-Bene. In altre parole, l'uomo che cerca di andare verso la Causa si trova in una particolare tensione fra le proprie possibilità e la distanza immensa che lo separa da Lei. La fiducia nelle proprie possibilità nasce da un riconoscersi come anima ispiratrice della vita (cf. V,1,1-2). Ma il percorso verso la conoscenza (se di conoscenza si può parlare) verso il principio implica un profondo lasciare tutto (*áphele pánta*, V,3,17; cf. V,8,9; VI,8,21), perfino il proprio pensiero, fino ad arrivare ad una particolare unione che diventa poi difficilmente narrabile (VI,9,7-11); infatti, dopo l'esperienza di comunione con Lui l'anima ridiscende alla vita propria del corpo e torna a pensare di nuovo secondo la pluralità che gli è più familiare, il che non gli permette di esprimersi in modo giusto sulla purezza e sulla semplicità che è propria dell'Uno. Tutti i nomi che si riferiscono a Lui, tutte le descrizioni che possiamo farne, sono sempre approssimative e manchevoli, come ricorda un testo di VI,8:

Se siamo costretti a riferire questi nomi all'oggetto della nostra ricerca, dobbiamo ribadire che essi non sono esatti, perché non è lecito, neppure per ragionamento, duplicare l'Uno: è solo per farci capire che nel discorso sacrifichiamo un poco la coerenza. Se noi assegnamo certe attività all'Uno, e, per così dire, alla sua volontà - di fatto non c'è atto senza volontà-, allora tali atti finiscono con l'essere la sua essenza, e la sua volontà e la sua essenza coincideranno (VI,8,13).

Possiamo completare I,6 con I,3, uno scritto dedicato a parlare della dialettica¹⁷. L'anima che si sforza di risalire, per andare verso il Primo Principio, può essere capace di provare una speciale emozione per la bellezza di un corpo. Ma è chiamata a un impegno ascensionale che le permetta di scoprire il principio comune a tutti i corpi belli, la cui bellezza è derivata, e anche di scoprire questo principio nelle buone attività e nelle giuste leggi. Così potrà «fare unità» e cercare

¹⁷ Cf. anche, fra altri testi che possono essere menzionati, VI,8,11. Il trattato I,3 è l'unico nelle *Enneadi* dove si parla del «dialettico» (non appare mai la parola «dialettica»), mentre tale termine risulta più presente nei Dialoghi di Platone.

l'amore nelle realtà incorporee. «A questo punto, si dovrà fare unità [...]. Infine, dalle virtù risalirà all'Intelligenza e all'Essere, e da quassù dovrà avviarsi alla conclusiva ascesa» (I,3,2). Il cammino ascensionale è percorso in solitudine, una fuga «da soli a Solo» (*mónous pròs mónon*, V,1,6,11, o, in singolare, «fuga da solo a Solo», *phygè mónou pròs mónon*, VI,9,11,51).

La conoscenza superiore, che ci apre all'intelligenza del bene, sarebbe la dialettica, intesa secondo Platone (conoscenza della realtà, della sua ricchezza e dei diversi rapporti, somiglianze e distinzioni fra gli esseri) e non secondo Aristotele o secondo lo stoicismo (I,3,4). Grazie ad essa, l'anima è in grado di capire le conseguenze, «operare la sintesi, le connessioni, le distinzioni, fino al perfezionamento dell'Intelligenza» (I,3,5). La ricerca, tuttavia, non si ferma nella dialettica, perché il percorso intellettuale ci deve condurre al di là dell'essere, verso il principio sommo (I,3,5).

Questo implica, come abbiamo visto, un uso corretto del principio di causalità, per poter vedere tutte le cose che esistono per il principio e grazie al principio. In altre parole, la risalita verso la contemplazione dell'Uno sarà possibile soltanto tramite le realtà che vengono dopo di Lui, che esistono grazie alla sua immensa potenza (cf. III,8,10), ma, come vedremo ora, superando i limiti della sensibilità e della comprensione intellettuale inferiore all'incontro contemplativo (nel quale si unificano il soggetto contemplante e l'oggetto contemplato).

Occorre sottolineare un problema che pervade il percorso plotiniano verso il Principio, verso l'Uno fonte dell'Essere: la sua inconoscibilità e la sua indicibilità (Lui è *árreton*, ineffabile, V,3,13). Su di Lui, ci ricorda il nostro autore, non esiste né discorso né scienza (V,4,1). Queste proprietà derivano dalle analisi plotiniane sulla «natura» (meglio, sulla condizione di principio al di là di ogni natura e di ogni possibile concettualizzazione) dell'Uno; ad esso, dunque, si può arrivare per tappe: primo attraverso le cose e le azioni e le anime; dopo, tramite l'Intelligenza; nel momento dell'incontro finale, mediante un superamento di ogni categoria mentale, perché tutte sono riduttive di fronte al carattere totalmente trascendente (e inconoscibile dal punto di vista concettuale) dell'Uno. Un Principio che è privo di qualsiasi forma e, proprio per questo, è innominabile; ma questo non significa negare la possibilità di una contemplazione che vada al di là dei concetti (cf. V,5,5-6; VI,9,6-7), oppure che tenti di partire dai derivati verso il principio originario (VI,8,9).

Non si deve esagerare, tuttavia, la *via negationis* e l'inconoscibilità fino al punto di chiudere ogni possibile acceso a Lui, perché, come vedremo più avanti, l'Uno è presente in tutti, anche in noi, e questo apre una certa possibilità di conoscenza (forse sarebbe meglio dire di «contemplazione»). Lo afferma Plotino in un testo che risulta molto emblematico: «In verità, noi possediamo l'Uno in modo tale che possiamo parlare di Lui, pur senza poterne esprimere <l'essenza>: e infatti diciamo quello che non è, e non quello che è; e così parliamo di Lui a partire da quello che viene dopo. Però, nulla vieta di possederlo, anche senza parlarne» (V,3,14)¹⁸. Un altro testo sottolinea l'esistenza di una certa nostra (e di ogni realtà) somiglianza con il Principio dal quale tutti partecipiamo: «anche in noi uomini c'è qualcosa di Lui. Anzi, fra gli esseri che partecipano di Lui non ce n'è nemmeno uno in cui Egli sia assente. Di conseguenza, siccome è dovunque, in qualsiasi luogo tu voglia tendere la facoltà percettiva, da lì lo potrai percepire» (III,8,9).

Possiamo evidenziare, finalmente, un'altra idea di rilievo. Se la conoscenza dell'Uno implica un superamento della visione puramente intellettuale, anche la conoscenza di quello che si trova maggiormente lontano dal principio, il male e la materia (dei quali dovremmo occuparci più avanti), non sarebbe possibile senza una specie di allontanamento dell'anima da sé, nel senso che la materia, proprio per la sua carenza di ogni forma e di ogni perfezione, non può essere raggiunta se non dallo sforzo dell'intelletto di «vedere» (meglio, di «non-vedere») quello che non può mai essere un suo oggetto conoscitivo (I,8,9; cf. anche II,4,10-14; II,5,4-5; III,6,7). In altre parole, se la conoscenza del Bene (del principio che si trova al di là dell'essere e al di là della stessa Intelligenza, V,4,2) implica un superamento e una negazione delle categorie mentali proprie della comprensione intellettuale (in quanto il Bene-Uno è «in-forme», cioè, si trova al di là di ogni forma, V,5,6-11; VI,7,32-34; VI,9,3; VI,9,7-11), anche la conoscenza della materia (e del male) sarebbe possibile soltanto nella negazione, senza poter complementarla in modo pieno con le altre «vie» per arrivare al positivo¹⁹.

¹⁸ Il capitolo 14 di V,3 finisce sottolineando la superiorità dell'Uno, al di sopra perfino dell'essere, il che lo colloca anche «oltre ogni nostro dire, perché eccede il discorso, l'Intelligenza e la sensazione: di questi è il dispensatore, ma non si identifica con questi» (V,3,14; cf. VI,7,41 citato sopra). Sulla presenza dell'Uno in ogni realtà, sulla sua vicinanza ad ogni cosa, cf. anche VI,9,3-6, che citeremo più avanti.

¹⁹ Per questa tematica diventa specialmente chiaro il testo di VI,9,11. Cf. la riflessione di J. IGAL, *Introducción general a PORFIRIO, Vida de Plotino*; PLOTINO, *Enéadas I-II*, introducción, traducción y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid 1982, 70-71.

3. La metafisica plotiniana: oggetto d'indagine e intuizioni centrali

Come abbiamo appena spiegato, la ricerca plotiniana ci porta verso i principi, verso le cause, verso la giustificazione dei derivati, dei causati attraverso una salita razionale e meta-razionale (contemplativa) che ci permetta di arrivare alla causa, all'incondizionato, al fondamento, alla spiegazione e al sostegno di tutto. Si tratta, dunque, di una metafisica orientata verso un incontro possibile, come abbiamo detto, grazie alla nostra condizione umana: siamo esseri fra due mondi, partecipiamo alla natura delle cose sensibili e a quella delle realtà spirituali.

Le riflessioni e discussioni di Plotino permettono di elaborare un vero e proprio sistema²⁰, ben strutturato, di tipo derivazionistico, dove ogni realtà trova il suo posto dal fatto di procedere da quella precedente, e dall'essere causa o principio di quella che ne deriva (che viene dopo). Tale struttura apre la prospettiva a un doppio percorso: uno ascensionale (dai principati verso i principi), un altro discensionale (dai principi ai principati), in un modo simile (ma diverso) alla descrizione che, sulla dialettica, Platone offre in alcuni dei suoi Dialoghi²¹.

Tentiamo adesso di illustrare quelli che potrebbero essere considerati i principi fondamentali (o le intuizioni di base) che sostengono la visione metafisica di Plotino.

a. In primo luogo, Plotino riconosce, come fonte e spiegazione della consistenza di ogni realtà, come ragione profonda del suo esistere, la presenza in essa di unità, e l'aver origine dall'Uno (VI,9,1-2). Questa intuizione di fondo permette anche di stabilire una scala degli esseri, la quale ha la sua spiegazione nella diversità di livelli di consistenza secondo l'unità presente in essi: «Delle cose a cui si attribuisce unità, ciascuna è una in ragione del grado di essere che ha, sicché tanto meno sono essere, quanto meno hanno unità, e tanto più hanno di essere quanto più hanno di unità» (VI,9,1)²². Questo vale sia per

²⁰ Come sottolinea Isnardi Parente, mentre risulta alquanto problematico conoscere se ci sia in Platone un sistema e quale potrebbe essere, risulta chiaramente manifesta in Plotino la sistematicità, grazie all'eredità degli sviluppi filosofici dell'Accademia e del medio platonismo. Cf. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, 67-68.

²¹ Cf. specialmente *Repubblica*, *Fedro* e *Sofista*.

²² Cf. anche VI,2,10-11. Come abbiamo detto in diversi momenti, l'unità intrinseca degli esseri rimanda sempre all'Unità originaria, fonte di ogni essere, di ogni bellezza, di ogni

l'ambito ontologico che per l'ambito gnoseologico: «se si può dare di ogni realtà la sua definizione, è perché si dice di ciascuna che è una, e che a ciò deve la sua esistenza» (V,3,15).

b. In secondo luogo, esiste un profondo legame di tipo causale-comunicativo fra gli esseri, secondo una legge che potrebbe essere chiamata del «ricevere e del dare» (oppure del partecipare in gradi discendenti): ogni essere dona ciò che ha ricevuto dall'essere immediatamente superiore, nella misura in cui ha ricevuto secondo la sua ricettività, e quando raggiunge la propria perfezione²³. In altre parole, un essere riceve un'unità derivata dall'essere precedente e secondo una degradazione ordinata, e può, a sua volta, dare essere (dare unità) all'essere immediatamente successivo²⁴. Così, la realtà viene configurata per gradi discendenti e proporzionati secondo la natura di ogni cosa: «tutto deriva dall'Uno che è al di sopra, però ciascuno ne partecipa in modo diverso, in proporzione alla sua natura» (VI,2,17).

Un testo che si trova nella parte finale del trattato IV,4 riassume con chiarezza questo principio:

Da tutto quanto si è detto risulta che ogni essere che si trova nell'universo, a seconda della sua natura e costituzione, contribuisce alla formazione dell'universo col suo agire e con il suo patire, nella stessa maniera in cui ciascuna parte del singolo animale, in

bene (III,8,10). Senza unità non ci sarebbe nemmeno molteplicità, perché l'esistenza è possibile solo tramite la partecipazione all'Uno (VI,1,26; VI,6,14). Questo secondo testo accenna direttamente al complesso tema della partecipazione (*metēlepsis*) delle idee. Ci soffermeremo su questo tema più avanti.

²³ Parte di questo principio è illustrato dal seguente testo: «È sotto gli occhi di tutti che, fra gli altri enti, quello che giunge alla perfezione genera, e, non tollerando più di rimanere chiuso in se stesso, mette al mondo un altro essere; e questo vale non solo per quelli che hanno la facoltà della scelta morale, ma anche per quelli che si riproducono senza questa facoltà, al punto che addirittura le realtà inanimate danno parte di se stesse quando possono» (V,4,1). Cf. anche IV,8,6: in ogni natura si dà un impulso «a creare qualcosa di successivo e a svilupparsi completamente, come fa il seme che da un'origine invisibile culmina in una realtà ben percepibile».

²⁴ Questo secondo principio viene illustrato con l'esempio dell'anima: «l'anima, in virtù della sua unità, trasferisce ad altri esseri l'unità, che, del resto, lei stessa accoglie per averla ricevuta da un altro» (VI,9,1). Vedremo più avanti come questo secondo principio spiega in parte la nozione che Plotino ha sulla materia (che potrebbe coincidere con il male primario, I,8), il quale viene visto come limite inferiore della comunicazione delle altre realtà superiori, come quel momento nel quale il processo comunicativo arriva alla sua fine, che è quella del massimo allontanamento possibile dall'Unità originaria e causale. Rimane, come uno dei grossi problemi di Plotino, spiegare se e come la materia riesca a ricevere qualcosa della forma... (cf. per esempio III,6,13 e tutte le discussioni sulla materia e sul male).

ragione della sua naturale costituzione, coopera con l'organismo nel suo intero, rendendo quel servizio che compete al suo ruolo e alla sua funzione. Ogni parte, inoltre, dà del suo e riceve dalle altre, per quanto la sua natura recettiva lo permetta. [...] Non tutti diamo, e quindi riceviamo, lo stesso apporto: infatti ciò che non possediamo -come per esempio il bene-, in che modo potremmo parteciparlo ad altro? D'altra parte, neppure potremmo prendere un qualche bene da chi a sua volta non è in grado di accoglierlo (IV,4,45)²⁵.

I due principi sono collegati fra loro, in quanto che l'unità di ogni cosa dipende dalla sua posizione nella scala degli esseri, la quale è dovuta alla sua ricettività e alla sua capacità (che dipende, ovviamente, dalla sua ricettività) di comunicare qualche cosa alle realtà che vengono dopo di essa (cf. per esempio V,3,16²⁶; V,6,3-4; V,9,14; VI,5,10; VI,7,18), in modo tale che tutto deriva e procede (e così può esistere) dal principio semplice, dal Primo, dall'Uno-Bene, e così l'Uno è, in certo modo, presente in tutte le cose (cf. VI,9,3-6; V,3,12), in quanto tutto esiste nell'Uno (cf. anche VI,5,6-7.12; VI,9,7-9) che è causa in senso superiore; anzi, sarebbe la «causa più autentica, perché racchiude in sé, tutte insieme, le cause dell'Intelligenza che da Lui verranno, attuando Egli una generazione che non è per caso, ma è come Lui vuole» (VI,8,18).

4. Il sistema e il processo derivativo; scala degli esseri

Il sistema derivativo di Plotino potrebbe essere chiamato «monistico» nel senso che tutto viene ricondotto ad un unico principio, appunto all'Uno-Bene²⁷, un principio divino dal quale «tutto dipende e a

²⁵ Cf. anche IV,8,7 e I,6,6: diventano belli i corpi raggiunti dall'Anima (che può essere considerata divina e come un «frammento del Bello») «per quanto essi riescano ad averne parte».

²⁶ Un testo di questo capitolo è abbastanza significativo: «siccome negli esseri generati non è possibile ascendere <nel grado di perfezione>, ma sempre si è costretti a discendere progressivamente moltiplicandosi, il principio di ciascuna cosa generata è di natura più semplice rispetto a essa. Per tale ragione la causa del cosmo sensibile non potrebbe essere essa stessa un cosmo sensibile, ma deve essere Intelligenza e mondo intelligibile. Ancora prima di questo, la causa che l'ha prodotto non può essere né l'Intelligenza, né un cosmo intelligibile, ma qualcosa di più semplice sia dell'una che dell'altro. Il molteplice non viene dal molteplice, ma questo genere di molteplicità viene dal non-molteplice» (V,3,16).

²⁷ Cf. P. MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, introduzione di Giovanni Reale, traduzione italiana di E. Peroli di *From Platonism to Neoplatonism* (1968³), Vita e Pensiero, Milano 1990, 192-193. Merlan preferirebbe parlare non di «monismo» ma dell'«elemento

cui ciascuno guarda e per il quale è, vive e pensa» (I,6,7, cf. VI,7,41). La dipendenza radicale dall'Uno viene espressa attraverso il procedere di ogni realtà da quella che la precede, cioè, si realizza per mezzo d'intermediari, come dice il testo finale del trattato VI,7:

Ora, se l'Anima dipende dall'Intelligenza e l'Intelligenza dal Bene, allora tutte le cose, per via di intermedi, dipendono dal Bene: alcune da vicino, altre vicino ai vicini del Bene; l'estrema lontananza è poi costituita dalle realtà sensibili che dipendono dall'Anima (VI,7,42)²⁸.

Plotino non «inventa» dal nulla il suo schema derivativo, perché in gran parte viene accolto dall'elaborazione di una lunga tradizione filosofica (come abbiamo già detto), nella quale l'universo viene concepito secondo una graduatoria abbastanza definita di realtà primarie e secondarie, collegate fra di loro da rapporti di dipendenza secondo anteriorità e posteriorità.

Riproponiamo adesso, in modo sintetico, lo schema plotiniano, per poi offrire alcune considerazioni su di esso²⁹.

-Uno-Bene: sarebbe il principio non principiato, al di là di ogni contingenza, causa incausata, massima perfezione, realtà in-forme in quanto non possiede una forma determinata, al di là di ogni determinazione e di ogni molteplicità; al di là, perfino, dell'essere in senso debole, cioè, al di là dell'essere inteso come l'essere proprio di quelle realtà limitate dalla forma oppure con qualche composizione.

-Intelligenza: è la prima realtà derivata, in un grado di massima pienezza e di massima bellezza ontologica, capace di contemplare l'Uno dal quale riceve sia la sua consistenza, sia la possibilità di avere in sé tutti gli intelligibili.

-L'Anima: si tratta di una realtà che deriva dall'Intelligenza nel suo essere e nel suo poter avere anche degli intelligibili³⁰. Plotino ci

monistico» che è presente in Plotino. Dobbiamo chiarire che il termine «monismo» non va inteso come se tutto fosse un'unica realtà, il che implicherebbe un panteismo che non corrisponde affatto con il pensiero plotiniano.

²⁸ Fra i tanti testi che confermano questa visione di gradazione dipendente, cf. IV,3,17 (la fonte luminosa e le «luci» che ne derivano e ne dipendono) e IV,4,16 (con l'immagine dei cerchi intorno a un punto centrale).

²⁹ Uno studioso attuale riassume la graduatoria delle realtà plotiniane con queste formule: il Principio primo è esclusivamente *Uno*, l'Intelligenza è *uno-molti*, l'Anima è *uno-e-molti* (*unità-e-pluralità*), e i corpi sono esclusivamente *molti* (cf. G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, VIII, 117), partendo da ciò che lo stesso Plotino afferma in V,1,8 (che a sua volta si rifà a ciò che viene scritto da Platone nel *Parmenide*) e in VI,2,22.

parla pure della divisione fra le diverse anime (quella superiore, quella del tutto, le anime singole, molte di esse non unite e molte altre unite alla materia), in una struttura complessa e non facilmente comprensibile nella molteplicità dei testi dedicata alla tematica dell'anima.

-Il mondo materiale con la sua complessità e molteplicità, originata dal fatto che diverse anime hanno dato origine (in un modo non facile di capire e di spiegare) alla materia con la quale poi si sono messi in comunicazione³¹.

In questo schema derivativo appare, dunque, come un limite inferiore concepibile ma senza esistenza autonoma (per la sua mancanza di unità), la nozione di materia, che sarebbe solo ricettività senza poter comunicare niente a nessuno (cf. V,3,15). Le ragioni formali che si uniscono alla materia e danno origine ai corpi non hanno più capacità di riprodursi, di originare qualcosa di più inferiore (cf. la fine di III,8,2). Rimane chiaro che non esiste la materia da sola, la quale potrebbe essere pensata come opposizione al bene e, in quanto tale, come spiegazione della diversità, contingenza, fragilità del mondo materiale, e come «causa», in senso molto analogico, del male (cf. I,8 e II,4, e ciò che diremmo più avanti).

Lo schema rimane fortemente legato ai principi che abbiamo considerato prima: il posto di ogni realtà dipende dalla sua unità, e questa, a sua volta, dipende dalla sua ricettività (la quale è maggiore o minore asseconda della vicinanza o della lontananza dal Primo).

Sarebbe, tuttavia, errato non vedere un profondo nesso fra tutte le realtà, come se, per esempio, nei corpi non ci fosse nessun rapporto con l'Uno, ma solo con l'Anima che li precede. In realtà, tutti gli esseri si trovano in comunicazione gli uni con gli altri, in modo tale che gli intermedi permettono la comunicazione degli inferiori con i superiori e, in modo fondativo ultimo, con l'Uno. Così, leggiamo nel trattato II,9:

³⁰ Un testo di IV,4,13 spiega questo modo di essere dell'Anima e la sua differenza se la si paragona con l'Intelligenza: «Pertanto, se l'Intelligenza ha di suo, l'Anima del tutto riceve senza sosta, oggi come nel passato, perché proprio in ciò consiste la sua vita, nel comprendere, ogni volta che pensa, ciò che le appare».

³¹ Possiamo continuare la lettura del testo citato nella nota precedente: «La parte di lei [dell'Anima] che si proietta nella materia costituisce la natura e nella natura -o forse ancor prima di essa- stanno gli esseri, i quali, dunque, risultano le estreme propaggini dell'intelligibile. Da questo punto in avanti non si incontrano che imitazioni. Mentre la natura agisce sulla materia e ne è affetta, <l'ipostasi> che la precede e confina con essa, pur agendo, non subisce affezioni, e quella ancor più in alto non interviene per nulla sui corpi o sulla materia» (IV,4,13).

Dunque, l'Anima perennemente illuminata possiede saldamente la luce e quindi la trasmette agli esseri che vengono dopo di lei, i quali ad ogni istante sono tenuti insieme e irrorati da questa luce, grazie alla quale usufruiscono di una vita proporzionata alle loro possibilità. È come se ci fosse un fuoco posto in un luogo centrale, al quale le cose si riscaldano per quanto possono. Il fuoco, però, è pur sempre un essere limitato, ma quando le potenze trascendono ogni misura e d'altra parte non sono fuori dalla realtà, com'è possibile che per il fatto stesso di esistere, non comunichino nulla di se stesse? Direi di più: è addirittura necessario che ogni essere dia parte di sé ad un altro, altrimenti né il Bene sarà più Bene, né l'Intelligenza Intelligenza, e neppure l'Anima sarebbe se stessa se insieme alla vita originaria non vi fosse anche una vita secondaria, della stessa durata della prima. È necessario, quindi, che tutte le realtà, in ogni tempo, siano l'una conseguenza dell'altra, e che le realtà seconde siano frutto di generazione in quanto dipendono dalle altre (II,9,3).

Il testo deve essere interpretato correttamente, evitando un errore che potrebbe portare verso una lettura non lontana dal panteismo: non possiamo pensare che il Bene, per essere Bene, debba originare, dietro di sé, un'altra cosa; ma il Bene, proprio perché è Bene, origina eternamente l'Intelligenza e, da essa, tutte le cose dipendono dalla potenza inesauribile presente nel Bene (come il fuoco, che riscalda perché è fuoco, e non è fuoco perché riscalda). Ma su questo torneremo più avanti, nel momento di considerare il perché della processione, dopo aver riflettuto sul «perché» dell'Uno.

Un altro testo risulta ancora più esplicito: si dà la presenza del principiante (della causa) in ogni principiato (nel causato), specialmente quando si parla del Principio, dell'Uno, il quale proprio perché non si trova in nessun luogo si trova in tutti i luoghi...

Gli esseri generati per ultimi si trovano in quelli che immediatamente vengono prima, e questi in quelli che il precedono, e così via fino a giungere al primo che è il principio. Il principio, per il fatto di non aver nulla che sia anteriore a lui, non ha alcun altro luogo in cui stare. Ma se esso non ha un luogo in cui stare e gli altri esseri stanno in quelli che li precedono, allora il principio comprende tutti gli esseri, e nella misura in cui li comprende non si diffonde in essi, ma li possiede senza esserne posseduto. E se possiede senza essere posseduto vuol dire che non c'è realtà dove non sia, perché, in tal caso, questo non l'avrebbe. Però, per il fatto di non essere posseduto, tale principio neppure <può dirsi> che c'è,

cosicché c'è e non c'è: non c'è per il fatto di non essere contenuto, ma, per il fatto d'essere libero da ogni vincolo, nulla gli vieta di esserci. [...] Se, poi, non è distante da nulla e inoltre non è in un luogo, sarà dovunque in se medesimo. Insomma, non è in parte qui e in parte là, ma neppure completamente qui, e poiché è tutto dovunque, nulla lo possiede, ma, d'altra parte, nulla non lo possiede: in verità, ogni cosa è in suo possesso. [...] Il corpo, invero, non è il luogo dell'Anima, dato che essa si trova nell'Intelligenza e il corpo nell'anima: l'Intelligenza, infine, si trova in altro ancora. Per quest'ultimo, però, non esiste nient'altro che lo contenga e dunque non è in nessun essere e pertanto in nessun luogo. E tutte le altre cose dove si collocano? In lui. Così lui né è separato dagli altri esseri, né si trova in essi, dato che nulla lo possiede, mentre egli possiede ogni cosa. Per questo è il Bene di tutti gli esseri, dato che questi sono per lui e dipendono da lui, ciascuno a suo modo. Non per nulla certi enti sono migliori di altri, ma perché sono più esseri degli altri (V,5,9)³².

Tentiamo adesso di offrire una breve presentazione di questi gradi di realtà, in modo da evidenziare la grandezza speculativa di Plotino nel suo sforzo per spiegare il principio e il procedere da esso di tutte le cose.

a. Il Bene-Uno

Abbiamo accennato ai problemi gnoseologici collegati ai tentativi di elaborare un discorso sul Principio, sull'Uno-Bene, e torneremo su di essi più avanti³³. Proviamo adesso, malgrado tutte le difficoltà, di costruire una breve presentazione dell'Uno di Plotino.

Il discorso plotiniano sull'Uno ha due valenze. Una, positiva, in quanto troviamo in Lui il principio di tutta la realtà e la causa profonda e ultima dell'esistenza di ogni cosa (del suo originarsi e del suo tendere verso di Lui come fine perfezionante). L'altra, negativa, in

³² Sull'ubiquità dell'Uno, cf. VI,5,4-12 (dove viene menzionato anche Dio in un modo che potrebbe essere visto come sinonimo dell'Uno), V,3,12 (l'Uno non è separato da niente perché è causa di tutto senza essere nessuna cosa) e III,9,4 (l'Uno riempie tutte le cose senza essere tutto ciò che crea). Sono molto suggestive le riflessioni sull'argomento di W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, traduzione di Maria Luisa Gatti dall'originale tedesco *Denken des einen. Studien zum Neoplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte* (1985), Vita e Pensiero, Milano 1992², 46-67.

³³ Non risulta facile distinguere fra i diversi usi che vengono fatti della parola «uno» nei testi plotiniani, la quale può significare un termine numerico, un genere, oppure il massimo principio (identico al Bene). L'Uno come Bene viene presentato specialmente nei trattati VI,7, VI,8 e VI,9, ma pervade molti altri testi delle *Enneadi*.

quanto i nostri concetti, non potendo esprimere la sua «natura», si limitano ad analogie e ad approssimazioni mai pienamente soddisfacenti. Le due valenze avanzano insieme, in quanto che il momento affermativo è spesso collegato al momento negativo.

L'Uno-Bene ci si presenta, dunque, come causa e principio della molteplicità, come quella realtà, al di là di ogni divisione, che è in grado di sostenere ogni forma di essere (dalle più perfette, come l'Intelligenza e l'Anima, alle più imperfette e fragili, come le cose corporee). La sua caratteristica fondamentale è quella della semplicità, in quanto la sua potenza (in senso di «potere causativo») è tale da non ammettere nessuna composizione né dualità, mentre esiste dualità in ogni realtà che procede dall'Uno, anche in quella più degna e più vicina all'Uno, l'Intelligenza (nella quale esiste divisione fra pensante e pensato). Solo grazie al suo distacco, al suo non essere in atto nessuna delle altre cose, al suo non avere nessuna composizione, l'Uno può diventare il principio della molteplicità e del divenire (III,8,9).

L'Uno-Causa è, così, «la potenza [dynamis] di tutte le cose» (III,8,10, cf. V,3,15-16; VI,8,9). Questo è possibile soltanto in quanto l'Uno rimane in sé, differente da tutto. Sono famose le immagini che usa Plotino per «descrivere» in questa sua dimensione causale la potenza produttrice dell'Uno: è come una sorgente che origina tutti i fiumi pur rimanendo sempre stabile in sé; oppure, come la vita di un albero immenso, ben fondata nella sua radice e presente e diffusa (senza dissiparsi) in tutte le parti dell'albero (queste due immagini si trovano in III,8,10)³⁴; oppure, come una sostanza aromatica, che riempie tutto con il suo profumo; oppure, come il sole dal quale viene fuori un raggio alimentato dal suo centro senza che il sole cambi per niente (V,1,6).

Tali immagini servono per ribadire la convinzione plotiniana circa la totale trascendenza dell'Uno, il suo modo di essere superiore ad ogni altra forma di essere, totalmente distinto da tutto e, allo stesso tempo, presente in tutto grazie alla sua causalità (III,9,4; V,5,8). La sua autonomia è tale che non gli permette di «avere» qualcosa; neanche possiamo predicare di Lui «proprietà» così eccelse come l'intelligenza o come la bellezza. Allora, come parlare di Lui? «Sgogliandolo di ogni cosa, nulla affermando sul suo conto, evitando l'errore di attribuirgli proprietà come se lo riguardassero, lo si riduce al solo "è" senza attestare caratteri che in lui non ci sono» (V,5,13). Il

³⁴ L'immagine della radice e fondamento dell'albero si trova pure in VI,8,15.

testo continua, un po' più avanti, con una riflessione di alto valore metafisico:

Del resto, è proprio della natura del bene non identificarsi con tutti gli enti e neppure con uno di essi, perché in tale caso il bene ricadrebbe nell'unico e medesimo genere in cui sono tutti gli enti, e qui vi differirebbe solo per qualche carattere specifico o differenza o attributo aggiunto [...] Pertanto, il bene originario ci è apparso come superiore a tutti gli esseri, nient'altro che Bene, senza alcun contenuto, senza mescolanza con il resto della realtà, al di sopra di ogni cosa, nonché causa di tutte le cose [...]. Il creatore è migliore della creatura, e difatti è più perfetto (V,5,13)³⁵.

Plotino, dunque, è più che consapevole che nessun nome serve per descrivere in maniera giusta il «modo di essere» del Principio, in quanto la parola «essere», collegata ad una molteplicità di sensi, non serve affatto per indicare la sua «natura» (nel caso fosse possibile parlare di una sua natura...), come viene ribadito in VI,9,2. Nemmeno i due nomi più usati, «Uno» e «Bene», sono soddisfacenti, come ribadisce in modo assai energico in VI,9,6. In altre parole, secondo un'idea già considerata precedentemente, dell'Uno è molto più ciò che non conosciamo che quello che possiamo conoscere, senza, però, negare la sua presenza nelle cose che procedono da Lui (cf. di nuovo V,3,14 e VI,8,21). Dire, allora, che è in-forme e illimitato significa dire che precede ogni forma e ogni limite (che si danno, invece, nei derivati); cioè, dire che l'Uno si trova in un livello superiore ad ogni realtà complessa e derivata (VI,7,17.33), sebbene, come vedremo in un testo più avanti, si può dire anche che l'Uno è «determinato» per quanto riguarda la pienezza della sua perfezione (cf. VI,8,9).

Un argomento difficile, nella considerazione dell'Uno, è quello dell'esistenza o meno di un pensiero e di una volontà in Lui. La stessa impostazione della domanda, direbbe subito Plotino, è errata. Infatti, non possiamo attribuire niente a Lui, perché non «ci sono» delle attività che si aggiungano al suo essere (almeno nel modo che è noto a noi), a motivo dell'affermazione della sua totale semplicità (V,6,4-6): non è possibile aggiungere a Lui qualche novità che lo possa «arricchire», «in quanto non ammette nulla in sé, ma lui stesso è sufficiente a se stesso» (VI,7,41)³⁶.

³⁵ Idee simili si trovano in VI,2,17: l'Uno non è un genere, ma «un essere in sé».

³⁶ Sul tema del «pensiero» e del «volere» nell'Uno, così come sulla possibilità di una «autodeterminazione» in Lui, cf. V,3,11-13; V,6,2-3; VI,7,37-39; VI,8,7-8.13-16.21 (abbiamo anteriormente citato l'inizio di VI,8,13, molto interessante per quanto riguarda la volontà che

Rimane aperta, tuttavia, in qualche testo plotiniano, la possibilità di un pensiero del tutto particolare nell'Uno, diverso dal pensiero (e dalla vita) dell'Intelligenza per l'assenza di qualsiasi dualità. Così, possiamo leggere: «In lui si trova la vita, tutto si trova in lui. Lui stesso è autocoscienza, che esiste per una specie di coscienza in uno stato di perpetua stabilità, e in un tipo di intelligenza che è diverso dalla comprensione di tipo intellettuale» (V,4,2)³⁷. Abbiamo già considerato, citando VI,8,18, che il procedere delle realtà dall'Uno può essere visto come un atto di volere, ricordando che tale atto non può essere concepito come un qualcosa di diverso della natura del Principio.

b. L'Intelligenza e l'Anima

Capire cosa siano per Plotino queste due realtà, derivate in primo e in secondo grado dall'Uno, risulta alquanto difficile. Si tratta di due derivazioni di ordine distinto, in quanto che l'Intelligenza (*noûs*) procede direttamente ed immediatamente dal Principio e rimane la più perfetta fra le realtà che esistono (sebbene abbia già qualche composizione e non sia autofondata ma dipendente dall'Uno), come il Sole che dipende dalla luce e riceve tutta la sua potenzialità dal suo avvicinamento alla fonte. L'Anima, invece, si allontana dall'origine, dal principio, e riceve il suo essere e la sua intelligibilità tramite l'Intelligenza, come la luna riceve la luce dal sole, il quale, a sua volta, la riceve dalla luce in sé (che sarebbe l'Uno, cf. V,6,4).

Questa concatenazione non toglie, come abbiamo già detto, che ci sia una dipendenza di ogni cosa dall'Uno (tutti hanno bisogno di Lui, mentre Lui non ha bisogno di niente, VI,7,41), ma tale dipendenza si spiega attraverso le mediazioni.

La prima realtà che procede dall'Uno è l'Intelligenza, grazie alla quale si possono spiegare tutte le altre realtà derivate. Come concepire l'Intelligenza? Come Pensiero, come Essere, come Vita, come autocoscienza, come prima dualità (cf. specialmente V,4,2), come fonte e presenza di tutti gli intelligibili, come bene derivato, come atto perfetto, come unità nella molteplicità (oppure, in una formula molto concentrata che abbiamo usato precedentemente, come Uno-Molti, V,1,8;

sarebbe identica con l'agire e con l'essere dell'Uno). Si possono perfino trovare in Plotino formulazioni che non sono di facile interpretazione: il Bene è visto come «amore di sé» (VI,8,15), anzi, «Lui stesso è per prima cosa volontà» (VI,8,21), il che mostra quanto siano complesse le riflessioni di Plotino su queste tematiche.

³⁷ Ho messo in minuscola la parola «intelligenza», che si trovava in maiuscola nella traduzione di Radice. Sul tema del pensiero nell'Uno, cf. W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, 50-53.

V,3,15-17). Sarebbe, in poche parole, «un'immagine dell'Uno» (V,1,7), quella più perfetta che possa esistere in quanto derivata dalla fonte.

Proprio per la sua condizione d'immagine derivata, l'Intelligenza non può essere migliore dell'Uno: ne ha bisogno, è una realtà radicalmente dipendente da Lui, perché «tutto quello che è non-Uno è tenuto in essere dall'Uno, ed è quello che è grazie a Lui» (V,3,15). Allo stesso tempo, bisogna che si trovi sempre in atto di pensare, in quanto che, se smettesse di farlo, perderebbe la sua consistenza (VI,7,41). Il suo pensare nasce proprio dal considerare la fonte dalla quale procede, dal suo rivolgersi al principio e, pensandolo, percepire il proprio pensiero e riempirsi così di essere (VI,7,16): l'Intelligenza, «per restare se stessa, bisogna che guardi a Quello di lassù» (V,1,6).

Per quanto riguarda l'Anima, possiamo ricordare che si tratta di uno dei temi più complessi che lo studioso trova nelle *Enneadi*³⁸. L'Anima ha una struttura complessa, in quanto viene articolata in diversi livelli. Da una parte esiste l'anima somma (in rapporto diretto con l'Intelligenza, dalla quale riceve l'essere e gli intelligibili), l'anima del tutto (quella dimensione dell'anima che si trova in contatto con il mondo sensibile, in un modo paragonabile a ciò che viene spiegato nel *Timeo* platonico), e le anime particolari, che si trovano in contatto diretto con la materia e che sostengono così nell'essere le realtà concrete e molteplici, senza perdere il loro rapporto complesso con l'anima (concepita come insieme di unità e di molteplicità)³⁹.

c. L'universo, gli esseri viventi nella materia, i corpi

Il mondo materiale risulta essere un misto fra forme (o anime «cadute») e materia. Spiegare cosa sia la materia e come sia possibile l'unione fra l'anima (o le anime) e la materia non è per niente facile, specialmente perché si tratta di uno dei grandi problemi sui quali Plotino ha riflettuto continuamente e con proposte di soluzioni non sempre chiare né compatibili fra di loro, come vedremo più avanti. L'impostazione generale di questa tematica può ricevere luce dal ricorso ad un'immagine altamente suggestiva: l'anima sarebbe simile a un rete gettata nel mare. Con tale immagine, si tenta d'illustrare come il mondo, più che possedere un'anima, sia in realtà posseduto da essa,

³⁸ Il termine appare, secondo il recente lessico di Roberto Radice già citato, per ben 1509 volte, praticamente in tutti i trattati.

³⁹ Sull'Anima e la sua complessità, cf. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, 120-128.

senza che l'anima si mescoli pienamente con la materia nella quale si trova immersa (cf. IV,3,9).

La discesa dell'anima (o delle anime) si realizza in modo ordinato, secondo la bellezza e la gradazione che possiamo osservare nel mondo sensibile e che rispecchia così qualcosa dell'origine che tutte le cose hanno avuto dalle realtà precedenti (e più perfette per avere un maggiore grado di unità, di bontà, di bellezza).

Se il cielo è la parte eminente dell'universo sensibile, dovrebbe essere contiguo alla parte più bassa del mondo intelligibile. Quindi, in ordine decrescente, quelle celesti sono le prime realtà ad essere pervase dall'Anima, e ne hanno parte, perché sono le più idonee a parteciparvi. Invece, il corpo è l'ultimo a essere animato, perché è il meno predisposto ad accogliere l'Anima e il più lontano dalla natura incorporea (IV,3,17).

In certo modo, l'ordine diventa il risultato dell'azione dell'anima sulla materia secondo i modelli intelligibili che servono per la configurazione, benché rimane chiaro che il risultato (il cosmo visibile) è sempre di grado minore che le realtà originarie, che gli intelligibili (II,9,4, cf. II,3,7-8). Tuttavia, l'arrivo delle anime ai corpi non è esente da rischi e da problemi, per il fatto che tale arrivo (visto in alcuni testi come una «caduta» o, meglio, come una discesa, come in IV,8,5 e in VI,3,7)⁴⁰ può implicare una degradazione delle anime con il suo mescolarsi alla materia e il suo tendere verso di essa.

I corpi sono originati, dunque, dalla presenza e dall'unione di alcune anime (intese come forme) con la materia. Questo permette di spiegare l'unità profonda di tutto l'universo per quanto le forme che sono ad esso legate si trovano fra di loro in perfetta armonia, in modo simile (ma diverso) a come sono interconnesse e mutuamente presenti le idee nell'Intelligenza (VI,7,2)⁴¹. Tramite la presenza delle anime o forme, questo nostro mondo sensibile è un'imitazione del mondo intelligibile, «ed esso è vivo solo nella misura e nella maniera in cui riesce a conservare l'immagine del Vivente, come un disegno o

⁴⁰ Esiste, comunque, qualche testo contrario all'interpretare l'unione fra anime e materia con l'aiuto della categoria della «caduta», come, per esempio, II,9,4: «Noi non sosteniamo che l'Anima è divenuta creativa in seguito a una inclinazione; anzi, al contrario, diciamo che ha creato proprio perché non ha subito inclinazione. Quest'ultima, infatti, sarebbe senz'altro da imputarsi all'oblio delle realtà trascendenti; ma, in tal caso, come avrebbe potuto creare?».

⁴¹ Su questa tematica, cf. E. PEROLI, *Dio, uomo e mondo*, 132-153 e 172-185 (dove si sottolinea specialmente l'importanza dell'*analogia* che scaturisce grazie all'azione dell'Anima sulle cose sensibili, e dove si indica che tale azione è possibile soltanto perché l'Anima dipende dall'Intelligenza).

un'immagine riflessa sull'acqua assomigliano a ciò che è davanti all'acqua o al disegno» (VI,2,22).

5. I grandi problemi

Questo quadro di riferimento, questi principi esplicativi, si trovano in un rapporto diretto con quelli che, secondo alcuni interpreti, sarebbero i due grandi problemi che occupano il centro della riflessione plotiniana⁴². Quali sono questi problemi?

Il primo problema si può formulare così: perché esiste il principio, l'Uno? In altre parole, si può cercare, si può chiedere, quale sia o come sia il «fondamento» del fondamento, la spiegazione della spiegazione, la causa della causa? La domanda implica una radicalizzazione della ricerca greca sui principi, fino a chiedere il principio di quella realtà prima che spiega tutto il resto.

Il secondo problema nasce dallo sforzo di spiegare la derivazione: come, da un principio semplice, possa venir fuori, possa derivare, la molteplicità? Con parole dello stesso Plotino: «Come dall'Uno può derivare il molteplice?» (III,9,4). Oppure, secondo un'altra formulazione, «come dall'Uno assoluto potrebbe derivare un essere semplice?» (V,3,15, una domanda che fa riferimento all'originarsi del primo derivato, l'Intelligenza). O in un'altra formulazione più radicale:

L'Anima [...] si strugge dal desiderio di risolvere il problema già a lungo agitato dagli antichi filosofi: come l'Uno -si intende l'Uno come noi diciamo che è- non sia rimasto in sé quello che era, e invece abbia dato origine a un qualcosa -la molteplicità, la diade, o il numero-, traendo da sé quella molteplicità che è manifesta nelle cose, ma che noi pensiamo debba ricondursi a Lui (V,1,6).

Può essere possibile considerare in modo separato le due domande, ma in certo modo esiste una profonda vertebrazione che spiega la necessità del venir fuori delle realtà dall'Uno nella stessa costituzione dell'Uno (come avevamo già visto citando II,9,3). Anzi, la natura autonoma dell'Uno diventa una esigenza necessaria della sua condizione di «realtà» che è Primo e principio, perché se Lui «non fosse semplice, alieno da ogni relazione e combinazione, e se non fosse veramente uno, non potrebbe essere principio» (V,4,1), e perché dalla sua condi-

⁴² Cf. G. REALE, *Plotino come «Erma bifronte»*, XXI-XXII. Reale aggiunge un terzo problema: «Perché e come i molti ritornano all'Uno?» (p. XXII), che noi non considereremo direttamente, e che spiega tutta la trattazione plotiniana sul ritorno (sull'*epistrophé*).

zione di Bene massimamente perfetto viene fuori tutto, in quanto non è in grado di rimanere «gelosamente racchiuso in sé» senza condividere la sua pienezza (V,4,1, cf. IV,8,3).

Il primo problema implica, in un certo modo, una maniera non corretta di domandare, perché se il principio è principio, non è giusto chiedere se ci sia o meno una causa di esso. Con parole di Plotino, l'Uno, che crea l'essere, si trova al di là dell'Essere e al di là di ogni altra realtà:

l'essere, in effetti, non sarebbe per lui un principio, ma al contrario è l'Uno principio dell'Essere; e però Egli non l'ha creato per sé, ma una volta creato ha permesso uscisse da sé. E, del resto, che bisogno ne avrebbe avuto, considerando che egli stesso ne era il creatore? Non è pertanto in quanto è che l'Uno crea l'«è» (VI,8,19).

Non si può, dunque, pensare che ci sia un qualcosa di anteriore all'Uno che spieghi e mantenga nell'essere l'Uno, perché allora l'Uno «non potrebbe essere il primo che trae origine da sé» (VI,8,20). In altre parole, secondo un'idea di Aristotele che riprende Plotino, «non si cerchino le cause del principio» (V,8,7).

Potrebbe esserci, osserva Plotino nel contesto di queste riflessioni, qualcuno che obiettasse che l'Uno sarebbe prima di essere nato... Di fronte a tale obiezione, il testo afferma:

A ciò si deve rispondere che in generale l'Uno non va messo allo stesso livello della realtà creata, ma a livello del creatore, dato che abbiamo considerato la sua creazione come qualcosa di assoluto: non è come se la creazione dell'Uno volesse realizzare qualcosa di estraneo all'Uno, perché la sua volontà non tende a realizzare un'altra realtà, ma consiste propriamente in questo intero. Non è quindi due, ma uno. Pertanto, non si abbia paura a porlo come atto primo privo di essere, perché esattamente in questo va identificata, per così dire, la sua esistenza (VI,8,20).

La «risposta» alla prima domanda consiste, allora, nell'indicare che l'Uno è di tale pienezza che precede l'essere. Lui è semplicemente attività perfettissima e superiore ad ogni modo di essere, un'attività che coincide con sé, cioè, che diventa pienamente libera, perché «un'attività non dipendente dall'essere è assolutamente libera, e appunto tale è l'Uno in sé e per sé» (VI,8,20).

Può destare sorpresa trovare allora la formula che indica come l'Uno «ha creato se stesso». Tale formula, tuttavia, viene subito spie-

gata da Plotino: siccome la formula non può avere un senso temporale (l'Uno si trova al di là di ogni tempo), allora con essa «intendiamo dire che nell'atto di autocreazione l'Uno e il suo creare sono contemporanei, oppure <in senso generale> che l'Uno coincide con il suo creare e con quella che sarebbe lecito chiamare la sua eterna generazione» (VI,8,20). O, come viene indicata in seguito, invece di dire che Lui è «iniziatore di se stesso», dovremo dire semplicemente che Lui è iniziatore, senza aggiunte. Lui, allora, è «il primo, e non il primo di una serie, ma nel senso della forza e della potenza frutto di autodeterminazione e di purezza» (VI,8,20). Soltanto così, come vedremo in seguito, l'Uno può dare origine a tutte le realtà, senza però identificarsi con esse, né essere uno fra i molti, né acquisire una nuova perfezione per il fatto di originare i molti. La trascendenza radicale dell'Uno permette, dunque, di capire la sua potenza produttiva. «Così, tutte le cose provengono da qui, perché l'Uno non è delimitato da alcuna forma: è Uno e solo Uno, e se fosse ogni cosa rientrerebbe pur sempre nell'ambito delle cose che sono» (V,1,7)⁴³.

Dalla «comprensione» dell'Uno e dalla risposta alla prima domanda risulta possibile iniziare un tentativo di risposta alla seconda: come dal semplice, dal Principio, viene fuori la molteplicità? Sarebbe la derivazione un fatto necessario e inevitabile? In altre parole: deriva tutto dal Bene per necessità o dobbiamo cercare un altro perché del procedere dei secondi (dei molti) dal primo?

A questo problema Plotino dedica un breve trattato, il V,2 (cronologicamente, il n. 11)⁴⁴. In esso si evidenzia come tutto procede dall'Uno e come questo procedere permette di dire che «l'Uno è e non è tutte queste cose. È tutte queste cose, perché queste da quel principio provengono; non è queste cose, perché ne ha fatto dono, rimanendo immobile in se stesso» (V,2,2)⁴⁵. In altre parole, il procedere di tutta la

⁴³ In questo senso sono giuste le osservazioni di J.M. Rist nel mettere in luce, commentando specialmente il trattato VI,8, che la «natura» dell'Uno «deve essere considerata come la volontà di esso, un tipo di volontà tale da essere contemporaneamente volontà e il suo compimento» (J.M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, traduzione di Paola Graffigna dell'originale inglese *Plotinus. The Road to Reality* (1966), Il Melangolo, Genova 1995, 121).

⁴⁴ Il testo di questo trattato V,2 si conclude con queste parole: «Ma per vedere come ciò avvenga [il produrre dell'Anima che si trova nei vegetali], bisogna assumere un altro principio» (V,2,2). Ci sembra che così viene indicato il passo al seguente scritto (secondo l'ordinamento cronologico riportato da Porfirio), cioè, a II,4, dedicato allo studio della materia e, come concetto parallelo, al tema del male.

⁴⁵ Sull'immobilità del Principio, sul suo essere in se stesso e, allo stesso tempo, sul suo comprendere tutte le cose, cf. VI,8,17.

realtà dal Principio è possibile soltanto a condizione di affermare la presenza⁴⁶ e, allo stesso tempo, la totale trascendenza del Principio nei confronti di tutte le cose, il che è possibile grazie alla sua perfezione, al suo potere. L'idea viene espressa in modo chiaro in un altro trattato, il V,3:

E come può essere <l'Uno> principio di tutte le cose? Non è forse perché, facendole essere, le conserva ciascuna nella sua unità? Certamente, e anche perché le ha portate all'esistenza. Come? In quanto già prima erano in suo potere. Ma, si osservava, così l'Uno sarebbe molteplice. L'Uno, però, possedeva gli esseri in maniera indistinta, ed è solo in ciò che è secondo che questi si distinsero mediante il pensiero [...]. L'Uno, al contrario, ha potenza perché crea. E come fa a creare ciò che non ha? Non certo come capita, né in seguito a riflessione su ciò che vuol fare: eppure crea (V,3,15).

La domanda sul come le cose «possono venire dall'Uno, se questo è semplice» trova la sua risposta proprio in tale semplicità: «Proprio perché nulla era in Lui, tutto può derivare da Lui, affinché l'Essere possa esistere, Lui stesso non è Essere, semmai è il padre dell'Essere: e questa è, per così dire, la prima generazione» (V,2,1)⁴⁷. Il testo che segue sottolinea la perfezione dell'Uno, dalla quale scaturisce (straripa) qualcosa di diverso:

L'Uno, infatti, è perfetto, perché non è in cerca di nulla, non ha nulla né ha necessità di qualcosa: è la sua straripante sovrabbondanza a produrre qualcosa d'altro. Questo altro, però, una volta generato, si rivolge all'Uno e viene fecondato, e, nel contemplare sé, diviene questa Intelligenza (V,2,1).

Il trattato V,2 continua con la presentazione di come anche l'Intelligenza genera, fuori di sé, l'Anima, la quale, a sua volta, è in

⁴⁶ Su tale presenza risulta chiara l'affermazione di V,3,15: «Ma che cosa è più bisogno dell'Uno? Il non-Uno, ossia il molteplice, il quale tuttavia aspira all'Uno e per questo sarà uno-molti. In verità, tutto quello che è non-Uno è tenuto in essere dall'Uno, ed è quello che è grazie a Lui». In un altro testo leggiamo: «Quando si afferma che l'Uno contiene se stesso, se si vuole essere precisi, bisogna intendere che Egli include in sé tutte quante le altre realtà che vengono da Lui: in verità, esse sussistono in virtù di una certa partecipazione a Lui, e sempre a Lui, senza eccezione, tutte vogliono ascendere» (VI,8,21).

⁴⁷ Il trattato V,2 inizia con una citazione, leggermente modificata, del *Parmenide* (160b) di Platone: «L'Uno è tutte le cose e non una sola» (V,2,1), un testo che mostra sia la condizione originaria dell'Uno nei confronti del Tutto-Molteplice, sia la sua radicale trascendenza. Su questo passo, cf. W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, 47-50.

grado di generare altre realtà, in modo concatenato, perché «non c'è separazione di sorta o scissione rispetto a ciò che viene prima» (V,2,1). Il processo va, dunque, «dal principio verso le realtà ultime» (V,2,2), senza, però, che avvenga nessun cambiamento nei generanti, secondo quanto abbiamo detto prima quando abbiamo visto che ogni realtà genera secondo la sua ricettività e secondo il suo grado di perfezione.

La causalità del Principio ha, dunque, un carattere molto speciale: nell'originarsi delle cose, nel generare le altre realtà, non si produce in Lui un movimento orientato verso un fine (non può esistere un fine per l'Uno), il che implica, ultimamente, la negazione di ogni movimento nell'Uno. Si produce, allora, una generazione molto particolare: «Se, però, qualcosa si forma dopo di Lui, mentre questo si genera, l'Uno necessariamente resta rivolto a se stesso» (V,1,6). In altre parole, secondo il testo appena citato, «se dovrà esserci una realtà seconda rispetto a Lui, questa dovrà esistere senza alcuna inclinazione o atto volontario dell'Uno: insomma senza alcun movimento di qualsiasi genere» (V,1,6). La negazione di ogni movimento, di ogni progetto, è anche negazione di ogni desiderio, di ogni volere: «non è che l'Uno desiderò creare l'Intelligenza, e dopo di ciò divenne Intelligenza, perché altrimenti fra lui e la nascita dell'Intelligenza generata si porrebbe il desiderio. Qui non c'è proprio alcun desiderio, perché in tal caso l'Uno sarebbe imperfetto e comunque al suo desiderio non sarebbe corrisposto alcun oggetto» (V,3,12). L'idea di creazione sembra rimanere, così, esclusa, perché sarebbe collegata all'idea di avere un «progetto», cosa impossibile nell'Uno (V,8,7; cf. III,2,1): secondo il nostro autore, una «scelta» nell'Uno sarebbe impossibile. Ogni scelta, infatti, ha bisogno di una specie di riflessione previa che non può darsi in Lui (V,3,15). L'unico modo di accettare qualche idea di «creazione» potrebbe venir ipotizzato da un modo particolare di concepire l'autovolersi dell'Uno, come diremo nella valutazione finale.

Plotino affronta continuamente questi problemi, perché non risulta facile offrire una dottrina sull'originarsi di tutte le cose che difenda un'idea forte di trascendenza e, allo stesso tempo, rifiuti ogni possibile prospettiva «creazionistica» (che sarebbe vista da Plotino come sbagliata). Perciò, al massimo si potrebbe dire che «il creatore credè nel silenzio, perché tutto ciò che crea è sostanza e forma, e per tal motivo anche la creazione avviene senza fatica: e fu creazione del tutto, perché chi creava era tutto» (V,8,7). Dunque, rimane possibile ammettere che tutto deriva da Lui per necessità, una necessità che si potrebbe

chiamare «post-eventum», cioè, pensabile perché il «fatto» del divenire è avvenuto:

Non poteva esistere solamente l'Uno, perché ogni cosa sarebbe rimasta nascosta in lui, non assumendo forma alcuna. Anzi, se l'Uno fosse restato in sé, nessun ente sarebbe esistito, né ci sarebbe la molteplicità di questi esseri che esiste appunto perché generata dall'Uno, e neppure avremmo le realtà che hanno proceduto da queste, le quali rientrano nell'ordine delle Anime (IV,8,6).

Nelle immagini che abbiamo considerato precedentemente, il procedere delle cose veniva paragonato alle essenze profumate, oppure all'irraggiamento da un centro che rimane sempre immobile, ecc. (cf. V,1,6). Ma si trattava soltanto di immagini, che tentavano vagamente di illustrare il «fatto»: dall'Uno sono originate tutte le cose, e questo originarsi del reale ha un carattere di necessità che scaturisce proprio dalla potenza inesauribile del Principio, che non viene modificato in alcun modo per il fatto che le cose traggano origine da Lui. Il testo di V,4,2 tenta di spiegare come l'Uno, proprio perché rimane com'è, senza cambiare, nella massima pienezza e realizzazione che gli è propria, sia in grado di fondare l'originarsi di un generato (l'Intelligenza) «che, pertanto, vede la luce, mentre lui [l'Uno] rimane quello che è. E poiché quello rimane intelligibile, il generato nasce come atto di intellezione: e l'intellezione che, in quanto tale, pensa quello che l'ha generata -e del resto che cos'altro potrebbe pensare?- è l'Intelligenza» (V,4,2)⁴⁸.

Il problema della necessità del procedere dei derivati viene ricondotto, dunque, alla migliore comprensione (se di comprensione si possa parlare) dell'Uno, e all'accettazione del fatto del divenire: perché le

⁴⁸ Sul problema della «necessità» del procedere di tutto dall'Uno, cf. J.M. RIST, *Plotino. La via...*, 104-123 (pagine che contengono il capitolo VI, intitolato «Emanazione e necessità»). Specialmente sono suggestive le parole conclusive di questo capitolo: «l'Uno non si preoccupa direttamente di una seconda ipostasi ma soltanto di se stesso nei confronti di se stesso. Tuttavia, il risultato di voler se stesso è il suo produrre una seconda ipostasi, poiché esso vuole esser tale da generarla; la creazione è dunque libera, al modo né più né meno dello stesso Uno. Quanto al panteismo, si tratta di una questione irrilevante» (123). Rist spiega, nella prefazione all'edizione italiana del 1992 (p. 21), che molti gli hanno suggerito di non usare la parola «emanazione» nel parlare di questo derivare delle cose dall'Uno, ma di ricorrere ad altre formule (per esempio, «processo creativo»). Sembrerebbe più giusto, secondo me, aver usato «processione» o «derivazione», come fanno altri studiosi (cf., per esempio, G. REALE, *Plotino come «Erma bifronte»*, XXVIII-XXX), sebbene sia abbastanza chiaro che per Rist il termine «emanazione» applicato a Plotino non ha il senso più usuale del termine.

cose sono si deve affermare la «necessità» di tale processione. Un testo di VI,8 illustra abbastanza bene questa idea:

è necessario che il principio di tutte le realtà sia superiore a quelle che seguono a lui. Dunque, Egli è determinato, e dico determinato perché è uno solo e non per necessità⁴⁹, dato che la necessità allora non c'era, ma venne con le realtà successive al principio, sulle quali essa non esercita alcuna costrizione. Il Bene è uno solo in virtù di se stesso. È quel che è e non altro: è esattamente quello che bisognava che fosse. Non si è fatto così a un certo punto, ma in tale modo «doveva essere»; e questo «doveva» è principio del dover essere di tutte le cose così come sono. [...] Si può dire ancora meglio: il Bene non è ciò che doveva essere, ma sono piuttosto gli altri enti che stanno in paziente attesa del manifestarsi del loro re, in modo da poterlo affermare quale è, non come un'occasionale apparizione, ma come un re che esiste davvero, un autentico principio e un autentico Bene: vale a dire, non come qualcosa che agisca in conformità col bene -perché in tal modo, evidentemente, risulterebbe seguire qualcun altro- ma in quanto è l'Uno, non conforme all'Uno, ma proprio l'Uno (VI,8,9).

6. Il problema del male

Uno dei banchi di prova per ogni proposta metafisica è, come lo è stato in passato e come lo sarà in futuro, il problema del male.

Anche Plotino discute in diversi modi e con diverse prospettive questo problema quasi perenne nella storia della filosofia. Il male, come apparente contraddizione o come opposizione al bene, fa sorgere l'eterna domanda: da dove trae la sua origine? Oppure, secondo l'intero impianto plotiniano, come dal Bene e dalla perfezione è venuto fuori un «essere» come quello della materia e del male, se fosse giusto parlare di «essere» nel tentar di menzionare le realtà negative?

Le riflessioni di Plotino nel trattato I,8 (sulla natura e sull'origine del male) mostrano una tensione particolare. Il nostro autore conosce la nozione di privazione e la sua utilità quando si tratta di parlare del male come «non-essere», come informità, come carenza, come illimitatezza. Ma rimane sempre aperta la domanda: da dove viene il male, da dove viene la privazione?

⁴⁹ Più avanti, in questo stesso capitolo, Plotino dirà che esiste un modo di vedere l'Uno «come un essere privo di determinazione» (VI,8,9), a partire dalle cose che vengono dopo di lui, in un modo che apre una certa possibilità all'analogia conoscitiva.

Per rispondere, Plotino tiene salda la distinzione fra mali derivati e causa del male. I mali derivati (di secondo ordine) sono mali non per partecipare della perfezione (la quale è spiegata per possedere una certa forma, per partecipare in qualche modo nel bene) ma per la presenza in certe realtà di una causalità negativa; o, se si può parlare così, per l'agire del male in esse (cf. I,8,4-5; I,8,12-14). Per questo Plotino ipotizza l'esistenza di un male originario e precursore degli altri mali, che può essere identificato quasi in toto con la materia.

E ciò che funge da sostrato, che si riveste, come di un ornamento esteriore, delle configurazioni, delle forme, delle immagini, delle misure e dei limiti, senza avere in sé alcuna traccia del bene e riducendosi a un puro simulacro a confronto con i veri esseri, questo è la sostanza del male, posto che ci possa essere una sostanza del male. Ecco finalmente che il ragionamento ha scoperto che in questa sostanza è il male originario e il male in sé (I,8,3).

Sorge spontanea la «tentazione» di pensare che si opera in Plotino una «ipostatizzazione» del principio del male, identificato praticamente con la materia (alla quale Plotino dedica abbondanti riflessioni nei suoi trattati)⁵⁰. In realtà, l'intenzione di Plotino è proprio quella di non dare nessuna «entità» a ciò che è carente di ogni forma, a ciò che, in opposizione al bene (raffigurato, come abbiamo visto, con l'immagine della luce), rimane soltanto oscurità (VI,3,7), una realtà in-forme e, allora, inconoscibile (I,8,1.3); oppure, conoscibile solo se uno acquisisce in sé una tale in-formità da arrivare ad una certa connaturalità con il male (il che sembra praticamente impossibile), come si dice in I,8,9⁵¹.

Sussiste, tuttavia, una singolare tensione particolare fra due percorsi intellettuali che «convivono» nei testi plotiniani. Da una parte, la «tentazione» di concepire la materia (che coincide con il male, VI,7,28) come una specie di «entità negativa» (causa della privazione, ma senza essere in sé privazione)⁵². Dall'altra, lo sforzo di pensare il male come il massimo allontanamento dal principio, dalla fonte originaria e fondante di tutte le realtà, il che lo «farebbe essere» una non-

⁵⁰ Cf. II,4, parti consistenti di III,6, VI,1 e VI,3, e alcuni importanti riflessioni di VI,7,25-28.

⁵¹ Occorre sottolineare che i due estremi di realtà inconoscibile sono quella massimamente perfetta, l'Uno-Bene, e quella massimamente imperfetta, il male. In altre parole, gli occhi della nostra anima non possono arrivare a vedere quando si trovano di fronte alla luce in eccesso oppure quando si trovano di fronte alla massima oscurità...

⁵² Cf. I,8,10: la materia sarebbe una specie di «qualità negativa» senza essere qualità...

entità, un essere in-forme (senza nessuna forma, I,8,3 e VI,7,33) e in-qualificabile (I,8,10), talmente negativo da non poter avere nessuna qualità né poter essere un certo tipo di sostanza (contro ogni pretesa manichea o dualistica). In questa seconda prospettiva, il male (la materia) potrebbe essere vista come l'esaurimento, meglio, come il massimo allontanamento dalla potenza produttrice dell'Uno-Bene, come una realtà (una quasi non-realtà) che non è in grado di accogliere perfezione alcuna in sé (I,8,7). Proprio per questo, sarebbe «capace» (negativamente) di limitare la perfezione delle forme che vengono dalle anime e di diventare una specie di co-principio negativo che entra negli esseri materiali e giustifica tutti i mali derivati (di secondo ordine) che si danno in essi.

Si possono intuire facilmente le contraddizioni inerenti a questo impianto teoretico, e, allo stesso tempo, l'audacia di Plotino di fronte a questa problematica. Il suo sforzo per spiegare la realtà partendo da un unico principio causale implica dover dar ragione anche del male, senza aprire lo spiraglio all'ipotesi dell'esistenza di un male in sé, e senza negare una certa «consistenza» ad un male che, pur venendo ultimamente dal bene, diventa in certo modo (un modo paradossale) «causa» e «origine» dei mali derivati (secondari) in quanto «causati» da lui (e non dal bene). Tuttavia, proprio l'affermare una causalità ad un «principio» così povero e così carente come il male (la materia) sembra di far cadere Plotino nella tentazione di reintrodurre il dualismo che invece si voleva superare nell'impianto generale del suo pensiero, il che implica una tensione interna e un conflitto di prospettive difficilmente superabili⁵³.

⁵³ Al riguardo, osserva Reale: «la potenza o forza infinita che deriva dall'Uno-Bene infinito in realtà non risulta essere infinita e illimitata, in quanto si esaurisce e si spegne; nel momento in cui questa potenza o forza si esaurisce, sorge quella materia-male, la quale, pur essendo privazione della realtà dell'essere intelligibile (il non-essere di quell'essere), viene ad avere una sua consistenza, che diventa forza in senso negativo. [...] nella sfera del sensibile questo si erge non solo come privazione del Bene, ma come opposizione al Bene. Anche se rimane sottomesso al Bene, la forza negativa antitetica che gli viene attribuita [al male] non rimane dedotta, e quindi viene introdotta in maniera surrettizia sulla base delle concezioni tradizionali; che non rientrano nel nuovo paradigma metafisico [dell'henologia]» (G. REALE, *Introduzione* a I,8, in PLOTINO, *Enneadi*, 213). Ma si potrebbe fare una lettura diversa di questo «spegnersi» della potenza dell'Uno, vista non come un limite oppure una negazione della potenza stessa, ma come conseguenza logica e ontologica del fatto della derivazione: ciò che procede è automaticamente diverso e inferiore dalla sua causa, e la inferiorità sarà maggiore dipendendo dal grado di allontanamento e di presenza di materialità.

7. Valutazione

Fra le molte letture che si possono fare della metafisica di Plotino, vorrei sottolinearne due. La prima nasce dalla constatazione di un vuoto di vera metafisica e di spiritualità in una parte importante del pensiero moderno. Di fronte al nichilismo, al pensiero debole, al materialismo, a certe espressioni del darwinismo in chiave antispiritualista, alla riduzione dell'uomo alle sue capacità neuronali oppure alle costruzioni sociali, alla negazione dell'immortalità e della grandezza dell'essere umano, Plotino offre un modo di riflettere che dischiude nuovi orizzonti che sono in grado di aiutare alla riscoperta della spiritualità e al superamento delle visioni riduttivistiche e impoverite di una realtà così ricca e così dinamica che solo può essere spiegata se tentiamo di tornare, con il pensiero e con la vita, al Principio, all'Origine, alla Fonte e al Bene dal quale tutto trae la sua origine e tutto dipende, e verso il quale tutto desidera ritornare.

La seconda nasce, invece, dal confronto fra pensiero plotiniano e metafisiche della trascendenza, specialmente quelle elaborate nel mondo cristiano e, in modo particolare, nel XIII secolo (pensiamo specialmente a san Tommaso d'Aquino). Plotino crede nella totale trascendenza, nell'indipendenza radicale, dell'Uno nei confronti di ogni altra possibile realtà (siano esse intelligibili oppure sensibili). In altre parole, l'Uno esiste in sé e per sé, non dipende minimamente dagli esseri che vengono dopo di Lui (i quali, invece, dipendono radicalmente da Lui). Capire correttamente questa caratteristica del pensiero plotiniano ci allontanerà dal rischio di considerarlo panteista oppure emanazionista⁵⁴. Plotino non può essere panteista perché i derivati non sono né parte dell'Uno né necessari per la sua autocostituzione. La loro «necessità», come abbiamo visto, sarebbe piuttosto fattuale e derivata, originata dalla potenza di un Principio che esiste da sé, in modo pienamente autonomo e massimamente libero.

L'affermazione della totale trascendenza dell'Uno non impedisce a Plotino di sottolineare la presenza radicale (fondante) del Principio

⁵⁴ Gli studiosi contemporanei sono chiaramente a favore del superamento dell'idea, non poco diffusa, secondo la quale Plotino sarebbe panteista. Come dice John Bussanich, «the radical disjunction between the One and its products acquits Plotinus of the charge of pantheism and of propounding an emanationist scheme, at least in the literal sense that the One's being actually constitutes the many existent things» (J. BUSSANICH, *Plotinus's metaphysics of the One*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, 58). G. Reale considera come pregiudizi ermeneutici le affermazioni di coloro che credono di trovare in Plotino una proposta emanazionistica, oppure una forma di monismo e di panteismo (cf. G. REALE, *Plotino come «Erma bifronte»*, LXIII-LXV).

in ogni realtà, fino al punto che nessun essere avrebbe l'esistenza se fosse tagliata la dipendenza dei derivati dalla loro fonte e origine. La presenza dell'Uno non dovrebbe essere pensata, tuttavia, in chiave di progetto oppure di amore (come se l'Uno pensasse e amasse le altre realtà che vengono dopo di Lui), perché la trascendenza radicale può essere mantenuta nel pensiero plotiniano solo se viene negata qualsiasi dualità (anche quella che potrebbe nascere quando si mette in atto un progetto) nell'Uno. Come conciliare presenza e trascendenza? Forse con l'aiuto della famosa distinzione fra essenza ed esistenza che avrà grandi sviluppi nel pensiero medioevale⁵⁵.

Il pensiero plotiniano suppone, allora, un modo «nuovo» di fare metafisica, dove la partecipazione platonica (nella quale l'idea-principio si trova presente e partecipata nella coppia-derivata) viene integrata con la visione aristotelica del rapportarsi delle diverse nozioni di realtà ad una prima, *pros èn* (la vera sostanza)⁵⁶, sebbene in un modo fondativo forte, nel quale niente può esistere fuori dell'Uno.

Occorre sottolineare la differenza che esiste fra lo schema derivativo plotiniano e la metafisica che ha origine nei contesti culturali dove, grazie alla religione, viene incorporata nel mondo filosofico l'idea di creazione. Se per Plotino (e per ogni sistema derivazionistico) tutto dipende dal principio attraverso una processione dove il primo derivato origina il secondo, e così via (in modo discendente e verso la perdita inevitabile di unità e di bene), per i creazionisti il rapporto di ogni creatura si stabilisce direttamente con il creatore, in modo da poter spiegare l'universo spirituale e materiale non come discesa delle cose inferiori dalle cose superiori, ma come l'essere creato di ogni realtà direttamente dal Principio, dal Dio Creatore.

Si potrebbe pensare che la trascendenza e la presenza dell'Uno, insieme alla sua autosufficienza e alla sua onnipotenza, sarebbero state in grado di permettere a Plotino di costruire una teoria diversa per spiegare il procedere del reale. Se per Plotino, dipendente in questo punto dal mondo filosofico del medioplatonismo, l'insieme degli esseri è visto in gradi che si rapportano fra di loro in modo da permettere che le realtà inferiori ricevano il loro essere dalle realtà superiori, non è vietato mantenere i caratteri particolari dell'Uno per pensarlo come causa diretta di ogni singola realtà (senza negare, certamente, la possi-

⁵⁵ Sulla possibilità di parlare in Plotino di una distinzione fra essenza ed esistenza, cf. K. CORRIGAN, *Essence and existence in the Enneads*, in L.P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, 105-129.

⁵⁶ Su questo punto, benché in una impostazione diversa, cf. J. BUSSANICH, *Plotinus's metaphysics of the One*, 60-61, che si rifà alle riflessioni di L.P. Gerson.

bilità di una causalità derivata di alcuni esseri nei confronti di altri, non come «creatori» ma certamente come principi e cause a seconda dei diversi tipi di potenza e di «ricettività»).

Plotino ha costruito un edificio filosofico di una grande forza speculativa e di una fecondità che non si è ancora esaurita. Lo sforzo per pensare la realtà dal Principio e il Principio nel suo rapportarsi con le realtà derivate non può non stimolare e promuovere un pensiero veramente metafisico, cioè, in grado di trovare i nessi profondi fra gli esseri, le loro ricchezze e i loro limiti. Non può esistere vera metafisica se non si arriva alla fondazione ultima, una fondazione che non può essere né intramondana né lontana dalle «creature» (se ci si permette di usare tale termine per parlare dei derivati, Intelligenza e Anima incluse).

Un punto importante rimane forse non sviluppato nelle analisi precedenti, e si tratta del ritorno al Principio e della presenza del principio di finalità nel pensiero plotiniano. Se, come abbiamo detto precedentemente, l'Uno non è causa secondo il modo del darsi la causalità nel mondo derivato, ma in un modo diverso e molto più profondo, neanche è fine come un oggetto esterno, raggiungibile tramite le sole forze delle realtà derivate. Il ritorno sarebbe, in realtà, una tendenza profonda di tutti verso chi in certo modo è già presente in essi. La fine del cammino sarà un modo nuovo di vivere in Lui, comprensibile forse non più con le risorse di una ragione insufficiente e povera di fronte all'eccesso di luce, ma con altre modalità di «comprensione» adesso non permesse agli esseri umani che vivono come anime nella materia, ma che sperano e vogliono arrivare ad un'esistenza più ricca e più piena. Un'esistenza raggiungibile, secondo Plotino, da chi, «da solo», si muove, tramite l'amore, «verso il Solo»; oppure, secondo l'ottica cristiana, da chi si lascia guidare dal Verbo che, fatto Uomo fra gli uomini, ci mostra il Volto del Padre e il Cammino di ritorno alla Patria celeste.

Summary: *The study of the metaphysics of Plotinus allows us to understand a way of seeing the whole and its parts from the viewpoint of a central statement, i.e., the radical dependence of beings on the One. After a brief biographical and cultural "Sitz im Leben", the article elaborates some considerations based on Plotinus' epistemological presuppositions. Then a tentative global reflection on Plotinus' metaphysics is offered, together with its derivative system, and the great problems it wants to resolve. The article ends with an evaluation.*

Key words: Plotinus, Plato, metaphysics, transcendence, unity, derivation, evil.

Parole chiave: Plotino, Platone, metafisica, trascendenza, unità, derivazione, male.