

GIOVANNI CATAPANO

IL RUOLO DELLA FILOSOFIA  
NELLA MISTICA PLOTINIANA  
DELL'ANIMA

---

---

*Estratto da:*  
Rivista di Ascetica e Mistica  
1996, n. 2/3

---

---



Firenze - Convento S. Marco

GIOVANNI CATAPANO

## IL RUOLO DELLA FILOSOFIA NELLA MISTICA PLOTINIANA DELL'ANIMA

### Introduzione\*

Nel 1989, uno tra i migliori conoscitori del pensiero plotiniano osservava, con una punta di ironia, che «nell'ultimo mezzo secolo sono emersi almeno due Plotini: l'uno, un mistico con pretese filosofiche, alcune delle quali vengono sempre più ritenute ben fondate; l'altro, un razionalista greco dell'ultima ora, che combatte per la sua vita ellenica contro l'avvicinarsi di teofanie di vario genere»<sup>1</sup>. In effetti, la letteratura critica degli scorsi decenni si è spesso preoccupata, da un lato, di evidenziare la natura mistica dell'esperienza spirituale plotiniana e il suo carattere originario rispetto alla stessa speculazione filosofica; dall'altro, di enfatizzare il tono schiettamente razionale della religiosità che si respira nelle *Enneadi* e la sua appartenenza a pieno titolo alla genuina tradizione ellenica, in opposizione alle molteplici forme di irrazionalismo che pullulavano nell'Impero del III secolo<sup>2</sup>. In entrambi i casi, si intende-

---

\* Ringrazio il prof. P.A. Poppi e le dott. M.G. Crepaldi, C. D'Ancona Costa e L.M. Napolitano Valditara per aver letto una versione dattiloscritta di questo articolo. Le loro osservazioni critiche e i loro suggerimenti mi sono stati quanto mai preziosi. S'intende che la responsabilità per le tesi qui sostenute è soltanto mia.

<sup>1</sup> RIST (1989) 183.

<sup>2</sup> Per una panoramica sui temi toccati dagli studi plotiniani nella seconda metà del '900, cfr. la bibliografia citata in BLUMENTHAL (1987), CORRIGAN-O'CLEIRIGH (1987), spec. pp. 593-594, e BUSSANICH (1994).

va reagire a certe interpretazioni diffuse in passato, che sottovalutavano la componente mistica del pensiero plotiniano, oppure la giudicavano inconciliabile con quella filosofica, andando a cercarne le radici in influssi orientali difficilmente accertabili<sup>3</sup>. Un grande merito della storiografia più recente è stato proprio quello di mostrare che, al contrario, mistica e filosofia in Plotino si integrano perfettamente, giungendo quasi a costituire le due facce inseparabili di una medesima medaglia: per lui una autentica mistica non può contraddire le verità della filosofia, né una vera filosofia può chiudere le porte all'esperienza del mistico. Egli perciò combatte sia il misticismo patologico degli Gnostici, i quali ad esempio negano quell'essenziale positività del mondo sensibile che la ragione riesce a dimostrare<sup>4</sup>, sia gli Epicurei e gli Stoici, che simboleggiano una filosofia incapace di sollevarsi al piano del divino e del trascendente<sup>5</sup>.

La stretta connessione di esperienza mistica e di riflessione filosofica pone però il problema di determinare esattamente il loro rapporto e la loro reciproca influenza: in che misura l'una è condizionata dall'altra e viceversa? Quali conseguenze ne derivano per i rispettivi concetti? Affronterò qui un solo versante di questa problematica, e cioè come possa essere qualificato il ruolo della filosofia all'interno della mistica plotiniana (la filosofia è o non è necessaria affinché si dia l'esperienza mistica? Se sì, è anche sufficiente?), prendendo in esame il caso particolare e sinora trascurato della mistica dell'Anima.

<sup>3</sup> Che la mistica riscontrabile in Plotino fosse un corpo estraneo al patrimonio filosofico della grecità, era ad es. l'opinione di Zeller. La necessità di postulare l'influenza del pensiero religioso delle *Upanishad* per spiegare l'ideale mistico plotiniano dell'unificazione di tutti gli esseri nella divinità ha avuto, com'è noto, il suo miglior sostenitore in Bréhier.

<sup>4</sup> Cfr. II.9[33].16-18. I numeri dei capitoli e delle righe delle *Enneadi* e della *Vita di Plotino* di Porfirio sono quelli dell'*editio minor* Henry-Schwyzler. La traduzione, quando non è mia, è quella di Faggin (1992).

<sup>5</sup> Cfr. V.9[5].1.

Quando simili domande vengono poste circa l'atteggiamento generale di Plotino, spesso si dà per scontato il significato dei termini in questione, oppure lo si assume secondo prospettive esterne all'universo concettuale delle *Enneadi*; è perciò opportuno far precedere allo studio della componente filosofica della mistica plotiniana della *psyché* un chiarimento sul modo di intendere le parole «mistica» e «filosofia» a proposito del nostro autore.

## I. PER UNA CORRETTA IMPOSTAZIONE DEL RAPPORTO TRA FILOSOFIA E MISTICA IN PLOTINO

### 1. Il significato della «mistica» plotiniana

La stessa possibilità di parlare di una «mistica» plotiniana richiede di essere giustificata. Plotino infatti non conosce ancora questo sostantivo, sicché potrebbe sorgere il sospetto che vedere in lui un «mistico» significhi commettere un grossolano anacronismo. Ci sono tuttavia almeno due ragioni che consentono di qualificare come «mistica» l'opera plotiniana senza cadere in banali fraintendimenti.

La prima ragione è di ordine concettuale. Che un autore non faccia uso di un termine che noi oggi adoperiamo, non comporta di per sé che egli sia privo anche del concetto che noi designiamo con quel termine. Se proviamo a esplicitare ciò che intendiamo usualmente con «mistica», ci accorgiamo che abbiamo in mente dei caratteri che sono facilmente riconoscibili anche in Plotino. Volendo rimanere in ambito filosofico, assumiamo per comodità la definizione di «mistica» che viene fornita dalla *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*: «In senso generico, ogni esperienza del divino da parte dell'uomo; più specificamente, quella parte della teologia che ha per oggetto il ritorno dell'uomo a Dio, attraverso un graduale itinerario ascetico culminante nella divinizzazione del soggetto o comunque

nella sua salvezza o liberazione dal male»<sup>6</sup>. Notiamo subito che qui si presenta una duplice accezione del termine: «mistica» è sia una particolare specie di *esperienza*, sia una *dottrina* che ha per oggetto tale esperienza. Entrambi gli aspetti sono indubbiamente presenti in Plotino. Anzitutto, sappiamo che egli ebbe personalmente delle esperienze «mistiche», come si evince non solo dalla esplicita testimonianza di Porfirio<sup>7</sup>, ma anche da numerosi luoghi delle *Enneadi* che altrimenti non avrebbero potuto essere stati scritti. Il più famoso è l'*incipit* del trattato *Sulla discesa dell'anima nei corpi*: «Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino; realizzando una vita migliore, unificato col Divino e fondato su di esso, io arrivo ad esercitare un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere spirituale»<sup>8</sup>. Giunto alle vette della sua metafisica, Plotino in più casi esige dal lettore un'esperienza diretta per poter comprendere il suo discorso, e ama ripetere che «chiunque abbia contemplato, sa ciò che io dico»<sup>9</sup>. La finezza psicologica con cui egli descrive gli stati dell'anima che ascende verso il Bene o il modo vivido in cui dipinge il mondo intelligibile, sono ulteriori spie del fatto che quelle realtà

<sup>6</sup> E.F.G. (1993), s.v. «mistica», p. 738.

<sup>7</sup> Nel celebre capitolo 23 della *Vita Plotini*, commentando l'oracolo di Apollo sul suo maestro, Porfirio asserisce: «A Plotino apparve la visione del fine vicino. Questo fine e questo scopo era per lui l'unione intima con Dio che è sopra tutte le cose. Finché io fui con lui, egli raggiunse questo fine quattro volte con un atto ineffabile» (*Vita Plot.* 23.14-17). Molte cose sono state scritte riguardo il numero di volte in cui Plotino pervenne all'estasi; ciò che è sicuro, comunque, è che per Porfirio si trattava di un numero eccezionalmente elevato.

<sup>8</sup> IV.8[6].1.1-7.

<sup>9</sup> VI.9[9].9.46. Formule analoghe in I.6[1].7.2; VI.9[9].11.1-4; VI.7[38].40.1-2; VI.8[39].19.1-3. Per un commento a questi passi, cfr. ad es. ENOROWICZ (1957), pp. 494-504.

erano già state da lui interiormente sperimentate e vissute<sup>10</sup>.

Ma il misticismo più evidente nelle *Enneadi* è quello che riguarda la dottrina. La concezione dell'uomo come anima caduta in un corpo e bisognosa di ritornare al Bene trascendente per poter realizzare la sua felicità, è non solo il midollo dell'antropologia e dell'etica di Plotino, ma l'atmosfera generale in cui respira ogni sua riflessione. Da questo punto di vista, la sistemazione dei trattati operata da Porfirio, pur ispirandosi a criteri che vanno oltre le intenzioni dell'autore<sup>11</sup>, rispecchia con sufficiente fedeltà il loro senso complessivo: si comincia dalla condizione attuale dell'uomo e dall'indicazione della sua via di salvezza (*Enneade I*), e si procede secondo le tappe dell'ascesa progressiva dell'anima: il mondo sensibile (*Enneadi II e III*), l'Anima (*Enneade IV*), l'Intelligenza (*Enneade V*) e infine l'Uno (*Enneade VI*). Tutte le *Enneadi* costituiscono così un grandioso *itinerarium mentis in Deum*, dove ogni argomento toccato, ogni discussione intrapresa, vanno riportati al loro fine ultimo, l'unione con il principio supremo della realtà. In questo senso, diversamente dalla definizione riportata sopra, la «mistica» non è tanto una parte della teologia, quanto piuttosto, come è stato felicemente detto, «la differenza specifica di ogni genere filosofico plotiniano»<sup>12</sup>, dalla metafisica all'etica, dalla psicologia all'estetica, e così via (anche se ovviamente Plotino non faceva distinzioni formali tra ambiti disciplinari).

La seconda ragione che ci permette di individuare elementi «mistici» nell'opera del nostro filosofo è di ordine eti-

<sup>10</sup> Cfr. ARMSTRONG (1974), spec. pp. 187-194. Per il carattere «originario», rispetto al pensiero, che l'esperienza mistica possederebbe in Plotino, cfr. TROUILLARD (1961), pp. 431-435.

<sup>11</sup> Secondo Hadot, Porfirio seguiva un ordine di suddivisione della filosofia in etica, fisica e metafisica, divenuto tradizionale nel platonismo di età imperiale, ma non interamente condiviso da Plotino, il quale sostituiva la metafisica con la dialettica e non precisava il rapporto gerarchico tra etica e fisica (cfr. HADOT [1966], p. 128).

<sup>12</sup> CILENTO (1973), p. 269.

mologico e storico<sup>13</sup>. «Mistica», com'è noto, deriva dal greco *mystikós*, un aggettivo che indica ciò che è proprio del *mystes*, ossia dell'iniziato ai misteri. Nel mondo greco, i «misteri» erano pratiche religiose a sfondo soteriologico, che implicavano un processo di iniziazione e che culminavano in una visione (*epopteia*), in cui l'iniziato sperimentava direttamente e passivamente la realtà divina. Poiché il contenuto di tali riti non poteva essere divulgato ai non-iniziati, *mystikós* venne a significare «segreto», «nascosto», «occulto». È esattamente in questa accezione che il termine compare, una sola volta, nelle *Enneadi*. Al termine del trattato *Sull'impassibilità degli incorporei*, dopo aver dimostrato che solo la forma è ontologicamente feconda, Plotino cerca la conferma della sua tesi nei misteri antichi: «Perciò, io credo, anche gli antichi sapienti volevano alludere a ciò con gli oscuri segni dei loro misteri (*mystikós kai en teletais*) allorché rappresentavano Ermes, l'antico, con un organo generatore sempre in attività, mostrando così che il generatore delle cose sensibili è la ragione intelligibile e designando la sterilità della materia che rimane sempre la stessa con gli eunuchi che circondano la dea»<sup>14</sup>. In questo passo, l'avverbio *mystikós* si riferisce al modo in cui gli antichi hanno veicolato una certa verità, ossia alla scelta di una figurazione mitologica che cela un significato più profondo, da recuperare attraverso un'interpretazione allegorica.

Con ciò siamo ancora lontani dalla «mistica» nel senso odierno del termine; la distanza tra le due concezioni viene però colmata da Plotino stesso, nel momento in cui egli paragona l'ascesa dell'anima all'iniziazione dell'adepto e descrive quella che noi oggi chiameremmo l'esperienza «mistica» nel linguaggio della visione misterica. La ritualità e la sacralità dell'itinerario ascetico sono evocate ad esempio dalla sua caratterizzazione in termini di «purificazione» (*kátharsis*) e dall'elo-

<sup>13</sup> Cfr. HADOT (1987), pp. 3-7.

<sup>14</sup> III.6[26].19.25-30.

quente metafora del tempio, come nel trattato *Sul bello*: «Bisogna dunque risalire verso il Bene, cui ogni anima aspira [...]; ma lo raggiungono solo coloro che salgono verso l'alto, ritornano a lui e si spogliano delle vesti indossate nella discesa; come coloro che salgono al sacrario dei templi devono purificarsi, abbandonare le vesti di prima e procedere spogli, fino a che, dopo aver abbandonato, nella salita, tutto ciò che è estraneo a Dio, vedano, soli a solo, nel suo isolamento e nella sua semplicità e purezza, l'essere da cui tutte le cose dipendono e a cui guardano e per cui sono, vivono e pensano»<sup>15</sup>. Come nei misteri, la visione finale della divinità si compie nel penetrale del tempio, nel luogo inaccessibile ai profani (*ádyton*)<sup>16</sup>, ai quali non può, per forza di cose, essere comunicata<sup>17</sup>, e perciò può dirsi «mistica» non solo in senso spirituale (= esperienza del divino) ma anche in senso letterale (= segreta). Dal punto di vista storico, Plotino si dimostra anche in ciò l'erede di una tradizione che prende inizio da Platone, il quale aveva assimilato la contemplazione della Bellezza intelligibile da parte dell'anima alla visione beatifica degli iniziati ai misteri<sup>18</sup>.

Si può quindi concludere che siamo pienamente autorizzati a parlare di una «mistica» plotiniana e ad interrogarci sul ruolo che in essa svolge la filosofia. Quanto sinora emerso ci porterebbe ad articolare il problema in due sezioni distinte, a seconda del significato che attribuiamo alla parola «mistica»: dovremmo cioè distinguere la questione di quale importanza abbia avuto la filosofia nel suscitare le esperienze mistiche di Ploti-

<sup>15</sup> I.6[1].7.1-2,4-11 (corsivi miei). Sull'esoterismo dei discepoli di Ammonio, in base a quanto si legge in *Vita Plot.* 3.24-35, cfr. CHERLONNEIX (1992) e O'BRIEN (1992). Per la relazione tra purificazione neoplatonica e misteri, cfr. TROUILLARD (1955), pp. 192-200. Infine, sul rapporto tra mistica plotiniana e pratiche misteriche, cfr. ad es. CILENTO (1973), pp. 299-313; BORREGO (1993), pp. 357-359.

<sup>16</sup> Cfr. I.6[1].8.1-3; VI.9[9].11.17-22,26-35; V.1[10].6.12-15. Il santuario simboleggia il «centro» dell'anima: cfr. HADOT (1994), pp. 209-210.

<sup>17</sup> Cfr. VI.9[9].11.1-4.

<sup>18</sup> Cfr. PLAT. *Symp.* 210a; *Phaedr.* 250b-c.

no, dalla questione di quale funzione essa ricopra all'interno della sua *dottrina* mistica. Tralascero qui la prima questione, che riguarda piuttosto la biografia di Plotino, e mi concentrerò sulla seconda, che presenta aspetti di validità generale e di maggior interesse teoretico e spirituale<sup>19</sup>. Se riprendiamo la definizione di «mistica» citata sopra, possiamo riformulare meglio la sostanza del nostro problema. A proposito del versante dottrinale della mistica, essa prosegue così: «In genere tale processo [= l'itinerario ascetico] implica il progressivo abbandono della condizione sensibile e della riflessione filosofica: in questo senso mistica diviene sinonimo di stato metarazionale, in cui la percezione del "numinoso" si manifesta in forme sovranaturali o estatiche»<sup>20</sup>. Ciò che dobbiamo chiederci è se anche nella concezione plotiniana l'itinerario ascetico porti al superamento della filosofia, ossia al suo abbandono dopo esserci passati attraverso<sup>21</sup>.

A prima vista, la nozione di mistica appena illustrata sembrerebbe accreditare una risposta positiva: la visione misterica, infatti, pur presupponendo un preliminare apprendimento conoscitivo (*máthos*), era in realtà uno stato emotivo, arazionale, dell'anima (*páthos*)<sup>22</sup>. Non bisogna però dimenticare che il modello dei misteri per Plotino ormai è soltanto una metafora,

<sup>19</sup> Posso solo osservare che tutti gli elementi della *Vita* di Porfirio convergono nel restituire l'immagine di un Plotino filosofo ed esclusivamente filosofo (cfr. CATAPANO [1995a], pp. 196-200); persino riferendo delle esperienze estatiche del maestro, Porfirio precisa che furono raggiunte «seguedo la via additata da Platone nel *Simposio*» (*Vita Plot.* 23.9-10).

<sup>20</sup> E.F.G. (1993), s.v. «mistica», pp. 738-739.

<sup>21</sup> Non intendo occuparmi, in questa sede, dell'oltrepassamento della «condizione sensibile» e nemmeno del cruciale e assai complesso problema della persistenza o della scomparsa dell'individualità nell'esperienza mistica. Mi limito a suggerire che la sopravvivenza della filosofia è un segno della sopravvivenza dell'individuo, anche se non dell'individuo empirico; mentre infatti la conoscenza filosofica può prescindere dalla sensibilità (cfr. ARMSTRONG [1967], pp. 257-258), non può comunque sussistere senza un soggetto che la eserciti.

<sup>22</sup> Cfr. ARISTOT. *De philosophia* fr. 15 Ross. La contrapposizione tra *matheîn* e *patheîn* ricompare nel fondatore della «teologia mistica», lo Pseudo-Dionigi Areopagita (cfr. *De div. nom.* II.9); cfr. HADOT (1987), pp. 4-5.

spogliata dai suoi elementi ritualistici ed irrazionali<sup>23</sup>: la *kátharsis* di cui egli parla chiama direttamente in causa la conoscenza filosofica, e si può ragionevolmente supporre che ciò continui sino al suo esito. Così almeno avveniva in Platone, come Plotino poteva leggere nelle battute del *Fedone*: «Gli interpreti dei misteri dicono che "i portatori di ferule sono molti, ma i Bacchi sono pochi". E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia»<sup>24</sup>.

Non si deve inoltre restringere l'esperienza mistica all'istantaneità dell'unione estatica con il primo principio, dove è comprensibile che la filosofia non abbia più nulla da dire<sup>25</sup>. Se infatti definiamo l'esperienza mistica come un'esperienza del divino, allora dobbiamo ammettere che per Plotino essa si verifica ad una molteplicità di livelli. Nelle *Enneadi* la sfera di ciò che può essere chiamato «Dio» o «divino» comprende l'insieme delle tre ipostasi principali: l'Uno (*hen*), l'Intelligenza (*noûs*) e l'Anima (*psychê*), disposte in ordine gerarchico e subordinazionistico<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. la ricca bibliografia su questo punto citata in DI PASQUALE BARBANTI (1978), p. 24, nota 33.

<sup>24</sup> PLAT. *Phaed.* 69c-d (tr. di G. Reale in PLATONE [1991]). La frase riportata da Platone è verosimilmente un *logos hierós*, una massima orfica. I «portatori di tirso» erano gli ammessi ai riti dionisiaci. Secondo il detto, solo pochi, tra costoro, erano quelli che giungevano ad unirsi intimamente con il dio, sino ad identificarsi con lui. Platone rivendica ai filosofi la capacità di tale unione mistica.

<sup>25</sup> A livello dell'*unio mystica* con l'Uno, trovo particolarmente appropriato un giudizio come il seguente, sebbene non riferito a Plotino: «La filosofia non sa dire il nome di Dio, non riesce a definire che cosa veramente egli sia [...]. Su tale insufficienza di intelligibilità, lo spirito dell'uomo che pensa, a un certo momento [...], fa tacere il rigore dimostrativo della filosofia e nell'impeto del desiderio lascia fiorire la mistica, sebbene disarmata e indifendibile, perché gli spalanchi i segreti del divino» (POPPI [1989], p. 163). Cercherò tuttavia di mostrare che questa situazione, in cui la mistica inizia dove finisce la filosofia, rappresenta, nel quadro della concezione plotiniana, solo una condizione estrema, e non può essere assunta a regola generale dei rapporti tra filosofia e mistica.

<sup>26</sup> Sul problema dell'estensione del «divino» plotiniano, cfr. ARNOU (1967), pp. 111-143; RIST (1962); DE VOGEL (1990), pp. 208-228; MAGRIS (1986), pp. 180-184.

Non è corretto considerare «Dio» soltanto l'Uno, perché ciò non soltanto è smentito dall'uso linguistico di Plotino, ma va contro la sua stessa mentalità ellenica, che lo portava ad attribuire la divinità a qualsiasi entità sublime. Errata sarebbe anche la tesi opposta, cioè l'esclusione dell'Uno dal «divino», con il pretesto che Plotino tenderebbe a equiparare il divino all'intelligibile: facendo dell'Uno qualcosa di «al di là» del divino, l'esperienza mistica verrebbe privata del suo momento inequivocabilmente più alto. Il confine inferiore del divino, dall'altro lato, non va allargato al di sotto del dominio dell'Anima, per esplicita affermazione di Plotino stesso<sup>27</sup>, e di conseguenza l'esperienza mistica, propriamente parlando, non concernerà l'universo sensibile *in quanto tale*, ossia nei suoi aspetti materiali e corporei (dai quali bisogna anzi «fuggire»), ma solo in quanto permeato da invisibili e intangibili principi psichici<sup>28</sup>.

L'esperienza mistica in Plotino sarà allora l'esperienza che l'anima individuale fa, prima dell'Anima universale, poi dell'Intelligenza divina e infine dell'Uno. Come le tre ipostasi sono tra loro distinte ma non separate – perché l'inferiore dipende dalla superiore, che la produce e la conserva nell'essere – così possiamo distinguere tre tipi diversi di mistica (mistica dell'Anima, mistica dell'Intelligenza e mistica dell'Uno), con l'avvertenza che esse si connettono in un unico percorso complessivo, in cui ogni tappa presuppone la precedente e prepara la successiva. Ciò che io tenterò di fare qui sarà analizzare la funzione della filosofia nel primo di questi livelli, per scoprire in che misura essa contribuisca al suo raggiungimento e se veramente a un certo punto debba essere abbandonata.

<sup>27</sup> Cfr. V.1[10].7.49.

<sup>28</sup> Anzi, il mondo, quale tutto animato, è divino non in virtù dell'anima inferiore che lo pervade e lo rende un organismo vivente, bensì in virtù dell'Anima separata, completamente rivolta all'Intelligenza e al Bene (cfr. II.3[52].9.30-47). Ciò vale anche per gli astri, la cui divinità, generalmente ammessa dalla filosofia greca, viene giustificata dal nostro autore in base al loro legame con l'Anima originaria e con gli Intelligibili (cfr. IV.3[27].11.24-27).

## 2. Il significato della «filosofia» plotiniana

Affinché la nostra *explicatio terminorum* sia completa, bisogna che ci soffermiamo sul significato di «filosofia». A quale concetto di filosofia ci riferiamo quando vogliamo studiare il posto che la dottrina mistica di Plotino le assegna? Si può forse dire, senza temere il paradosso, che non c'è nozione filosofica più ricca di contenuti e di sfumature quanto quella di «filosofia». Tutti i principali filosofi hanno un modo personale di intendere la loro attività, al punto che è di fatto impossibile fornire una definizione di filosofia che sia capace di riscuotere un consenso unanime e che sia valida per ogni epoca storica<sup>29</sup>. Quando perciò ci si accinge ad esaminare nel pensiero di un autore (specialmente se lontano nel tempo) un problema che coinvolge l'idea di filosofia, bisogna prima preoccuparsi di riportare alla luce la particolare concezione della filosofia che egli condivideva. Il rischio di anacronismi e di travisamenti è forse ancora maggiore che nel caso della mistica, perché i significati possibili qui sono assai più numerosi ed eterogenei. Il difetto di molte ricerche sinora compiute sul rapporto tra mistica e filosofia in Plotino è stato proprio la mancanza di questa avvertenza critica. Per lo più si è data per scontata l'equivalenza tra «filosofia» e «razionalità», o tra «filosofia» e «teoria metafisica», rimanendo così su un piano estremamente generico ed ambiguo, e comunque storicamente e filologicamente infondato.

Per recuperare l'autentico volto del concetto di filosofia in Plotino, è opportuno anzitutto riscoprire come l'attività filosofica veniva intesa ai suoi tempi. A tale riguardo, un contributo illuminante è stato fornito da uno studioso d'eccezione

<sup>29</sup> *L'Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ad esempio, dedica alla voce «Philosophie» ben 356 colonne! Argute considerazioni sull'ineliminabile «statuto problematico» della filosofia si possono piacevolmente leggere nell'Introduzione di Paolo Rossi a Rossi (1995), vol. I, pp. 9-17.

come Pierre Hadot; da parte mia, non posso far di meglio che ripetere i risultati dei suoi lavori più recenti<sup>30</sup>.

L'immagine comune del filosofo che si ha al giorno d'oggi è quella di un costruttore di teorie sistematiche ed astratte sui più disparati tipi di oggetti, dalla struttura delle cose al senso della vita, dall'essenza dell'uomo alla logica delle scienze, dal valore delle leggi giuridiche alla natura del linguaggio, e così via. Se i filosofi si preoccupano di questioni pratiche, se consigliano una determinata condotta di vita, lo fanno a mo' di corollario dei loro teoremi, tirando le conseguenze di alcuni principi generali; ma alla validità del discorso filosofico non importa affatto se queste scelte etiche saranno oppure no effettivamente realizzate. Una simile rappresentazione della filosofia, avverte Hadot, non corrisponde a quella che ne avevano gli antichi. Per loro, l'opzione in favore di un certo modo di vivere non era relegata alla fine della filosofia, come sua applicazione nel campo della prassi, ma si collocava all'inizio, costituendone la vera origine ed il costante radicamento. Diventare «filosofi» significava decidere di attuare un particolare genere di vita (la dedizione all'ideale della *sophia*), sull'onda di un'insoddisfazione e di una reazione critica nei confronti delle forme correnti di esistenza. Di qui sorgevano poi il discorso filosofico, la teoria, la dottrina (ciò con cui oggi identifichiamo la filosofia *tout court*), che avevano il compito di giustificare razionalmente l'opzione esistenziale esplicitandone la *Weltanschauung* soggiacente. Il «discorso» filosofico, ossia l'uso del pensiero discorsivo esprimibile nel linguaggio, poteva fungere anche da «esercizio spirituale», cioè da pratica finalizzata a trasformare interiormente il soggetto. La fisica, ad esempio (ritenuta allora parte integrante della filosofia), non aveva come scopo soltanto la spiegazione della realtà sensibile e mobile, ma poteva ser-

<sup>30</sup> Cfr. HADOT (1988), (1989) e (1995). Un'altra eccellente ricostruzione della figura antica del filosofo, per molti versi affine alla prospettiva hadotiana, è quella di CAMBIANO (1987).

vire a liberare l'anima dai ristretti confini del quotidiano, spostando la sua attenzione verso l'armoniosa e regolare vita dell'universo e mostrandole per contrasto la piccolezza delle cose umane per le quali essa suole affannarsi. Non c'era dunque nell'antichità un'opposizione tra teoria e prassi quale sperimentiamo noi oggi, ma teoria filosofica e prassi filosofica erano tutt'uno, costituivano nel loro insieme quel modo di vivere che gli antichi chiamavano «filosofia». Il complessivo aspetto esistenziale del filosofare antico (evidente soprattutto nel periodo ellenistico e imperiale) è ulteriormente confermato dal fatto che il «filosofo» non era un solitario, ma apparteneva ad un gruppo, ad una comunità di persone riunite da un medesimo ideale, in una parola ad una «scuola»<sup>31</sup>. Tra le opere filosofiche antiche sopravvissute sino a noi, un gran numero è stato concepito in ambiente «scolastico» e per fini didattici, è frutto di discussioni e di ricerche in comune su determinati problemi, e rispecchia tale origine e destinazione nello stile, nella struttura e nel linguaggio in cui è stato composto<sup>32</sup>.

Tutti questi caratteri dell'idea antica di filosofia sono puntualmente riscontrabili in Plotino. Ricordando i tratti salienti della vita del maestro, Porfirio ci fa capire come il nostro autore sia diventato filosofo dopo una decisione matura e talmente radicale da cancellare quasi la sua vita precedente, e sottolinea come egli abbia cercato la soddisfazione delle proprie attese spirituali non nell'isolamento di una speculazione privata, bensì sotto la direzione di un maestro: «A ventotto anni si dedicò alla filosofia (*hormésai epì philosophian*), ma, pur essendo stato messo in relazione coi più famosi maestri d'allora viventi in Alessandria, se ne ritornava dalle loro lezioni deluso e af-

<sup>31</sup> Sulla differenza tra la dimensione comunitaria del filosofare nell'antichità e nel medioevo e l'individualismo moderno, cfr. anche AGAZZI (1995), pp. 35-39.

<sup>32</sup> Per il carattere «scolastico» degli scritti filosofici nel periodo imperiale, cfr. ad es. ROMANO (1994).

flitto, finché confidò a un amico le sue pene: costui, avendo compreso il desiderio della sua anima lo condusse da Ammonio, che egli ancora non conosceva. Dopo esser entrato e averlo ascoltato disse all'amico: "È proprio quello che cercavo"<sup>33</sup>. Non si comprenderebbe il travaglio interiore di Plotino, se non si ammettesse che egli attribuiva alla filosofia un importantissimo valore esistenziale.

Le *Enneadi* nascono a loro volta nel contesto di una scuola, quella aperta da Plotino a Roma, e non intendono originariamente valicarne i confini. Come ci racconta Porfirio, «questi trattati erano destinati a poche persone [...]. Non era facile poterli avere, né era una cosa semplice e agevole, se non dopo un'accurata scelta di coloro che li ricevevano»<sup>34</sup>. Erano libri composti occasionalmente, a seconda degli argomenti dibattuti nella scuola. Porfirio narra in proposito un episodio significativo, che rende perfettamente il senso della genesi degli scritti plotiniani: «Per tre giorni io lo interrogai sul modo in cui l'anima è unita al corpo ed egli non si stancò di offrirmi il suo insegnamento, tanto che un certo Taumasio, essendo entrato 'dove noi eravamo', disse che voleva ascoltare da lui delle conferenze vere e proprie che si potessero scrivere e non dei dialoghi in cui Porfirio interrogasse e lui rispondesse. Allora Plotino disse: "Ma se Porfirio non mi interrogasse io non avrei da risolvere problemi (*lysomen tas aporias*) e così non avrei da dire nulla che potesse essere scritto"<sup>35</sup>. La forma letteraria dei trattati enneadici rivela spesso questa atmosfera dialogica: solitamente si inizia con la posizione di un problema, e si prosegue discutendo per domanda e risposta ipotesi alternative, cercando il contributo dei filosofi del passato<sup>36</sup>. La soluzione si rag-

<sup>33</sup> *Vita Plot.* 3.6-13.

<sup>34</sup> *Ivi*, 4.14-16.

<sup>35</sup> *Ivi*, 13.10-17.

<sup>36</sup> Cfr. BRÉHIER (1976), pp. 25-35. Maria Di Pasquale Barbanti ha spiegato efficacemente per quali motivi «ogni dimostrazione tendente a risolvere dubbi, aporie poste dallo stesso Plotino o da interlocutori occasionali fos-

giunge riconfermando la validità dei principi in cui la scuola si riconosce, cioè sostanzialmente la superiorità della tradizione platonica su tutte le altre<sup>37</sup>.

Questa ricerca della verità – ricerca personale e corale, dialettica e problematica, tradizionalista e insieme originale – e lo stile di vita ad essa corrispondente sono esattamente ciò che Plotino ha in mente quando parla di «filosofia»<sup>38</sup>. «Filosofare» è per lui sinonimo di «cercare» (*zeteteîn*), «esaminare» (*exetázēin*), «indagare» (*episkopeîn*), tutti termini che nella tradizione platonico-aristotelica indicano il procedimento dialettico dello sviluppo di un problema al fine di determinare, tra più ipotesi di soluzione, quale sia quella vera<sup>39</sup>. Un tipico esempio di ricerca filosofica in senso plotiniano è quello che viene annunciato all'inizio del trattato *Su eros*: «Riguardo ad *eros*, se sia un certo dio o un demone o una passione dell'anima, oppure se sia da un lato un certo dio o demone e dall'altro anche una certa passione, e quale sia la natura di ciascuna di queste entità, vale la pena di indagare (*áxion episképsasthai*), seguendo anche le idee degli altri uomini, sia quante sorsero in filosofia (*en philosophia*)

---

se sempre preceduta da un dialogo serrato. Ciò allo scopo di illuminare l'intelligenza per scostarla dalla illusione del mondo dei sensi e condurla alla conoscenza del vero essere, e allo scopo di scaldare l'anima per liberarla dalle passioni terrene e riempirla di desiderio e di amore per le cose celesti» (DI PASQUALE BARBANTI [1978], p. 15).

<sup>37</sup> Ciò non impedisce ovviamente a Plotino di essere originale: cfr. ad es. RIST (1995), pp. 223-246.

<sup>38</sup> Ho tentato uno studio delle occorrenze dei termini *philosophēin*, *philosophia* e *philosophos* in CATAPANO (1995a), pp. 135-161.

<sup>39</sup> Cfr. ROSSITTO (1989). Plotino adopera talvolta anche il verbo *theoreîn* – che in lui di solito significa «contemplare intuitivamente» – nell'accezione aristotelica di «studiare scientificamente»; ad esempio quando propone la tripartizione della filosofia in dialettica, fisica ed etica: «La dialettica è dunque la parte eccellente "della filosofia"; ma la filosofia ne ha altre ancora: essa studia infatti la natura (*perì physeos theoreîn*) con l'aiuto della dialettica [...]; studia la morale (*perì ethôn ... theorōsai*) partendo ancora di là, aggiungendovi le buone abitudini e gli esercizi, dai quali quelle procedono» (I.3[20].6.1-7).

intorno a questi argomenti, sia soprattutto quanto sostenne il divino Platone, il quale scrisse molte cose su *eros* in molti luoghi delle sue opere<sup>40</sup>. Si comincia col formulare la questione in astratto, delimitandone l'oggetto ed enunciando le ipotesi da verificare; quindi si prendono in considerazione le opinioni di coloro che hanno già affrontato l'argomento; si riserva infine una posizione privilegiata a Platone, cosicché la soluzione del problema giunge a profilarsi attraverso un'esegesi di testi platonici<sup>41</sup>. E tutto ciò, come si afferma poco dopo, equivale a «esaminare filosoficamente» (*episkopeîn dià philosophias*)<sup>42</sup>.

«Filosofare», per Plotino, è sempre «filosofare su qualcosa», cercare assieme, discutendo, la verità su un certo oggetto<sup>43</sup>. Una ricerca autentica non deve però essere così presuntuosa da credere di poter fare a meno di quanto altri hanno già raggiunto, o addirittura da disprezzare le venerabili dottrine degli antichi<sup>44</sup>. Se costoro vanno criticati, bisogna farlo con umiltà e con il dovuto rispetto, e unicamente in nome della verità, «come si addice a filosofi» (*philosophos*)<sup>45</sup>. D'altra parte, al filosofo non è nemmeno concesso di adagiarsi comodamente sulle sentenze dei colleghi del passato; egli ha invece il dovere di vagliarle alla luce di criteri razionali e di discriminarle in base al loro valore di verità<sup>46</sup>.

La ricerca della verità, inoltre, non è mai una ricerca meramente teorica. Un filosofo che sia degno di questo nome deve contraddistinguersi anche per la condotta di vita: «Il genere di filosofia, da noi perseguito, fra gli altri beni raccomanda la

<sup>40</sup> III.5[50].1.1-7 (tr. mia).

<sup>41</sup> Cfr. BONANATE (1985), pp. 191-196. Il configurarsi della filosofia come attività esegetica di testi classici è del resto un tratto tipico dell'epoca: cfr. ROSSI-VIANO (1993), pp. 362-364.

<sup>42</sup> III.5[50].1.16.

<sup>43</sup> Cfr. VI.9[9].3.14 (*perì to hen philosophésein*); VI.4[22].16.5 (*perì psychês ... pephilosophékoton*); III.5[50].2.6 (*perì toutou ... philosopheteon*).

<sup>44</sup> Cfr. VI.4[22].16.4-7; II.9[33].6.6-7,10-12.

<sup>45</sup> Cfr. II.9[33].6.43-52.

<sup>46</sup> Cfr. III.7[45].1.13-16.

semplicità dei costumi e la purezza dei pensieri, ricerca l'austerità non l'arroganza, ci ispira una confidenza accompagnata da ragione e da molta sicurezza, da prudenza e da massima circospezione<sup>47</sup>. È in questo modo che il vero filosofo si differenzia da chi si finge tale<sup>48</sup>, ad esempio dagli Gnostici, che vogliono costruirsi una filosofia per conto loro (*idian philosophian*), irridendo gli antichi Greci<sup>49</sup> e illudendosi di possedere una «conoscenza» del divino al di fuori di ogni legge morale<sup>50</sup>. Ma poiché il simile si conosce col simile, come potrà un sedicente filosofo conoscere ciò che è puramente spirituale se la sua anima sarà macchiata di colpe? «Non basta dire: "Guarda a Dio", se poi non s'insegna come si debba guardare a Lui. Che cosa impedisce infatti, potrebbe dire qualcuno, di guardare a Dio senza astenersi dal piacere o senza reprimere l'ira, di ricordare continuamente il nome di Dio, pur rimanendo in dominio di ogni passione e senza far nulla per liberarsene? Solamente la virtù progressiva interiore all'anima e accompagnata dalla prudenza ci rivela Dio: senza la virtù vera Dio non è che vuoto nome<sup>51</sup>. A chi desidera la sapienza si richiede qualcosa di più della semplice onestà intellettuale che oggi tanto apprezziamo negli uomini di scienza: si richiede una radicale trasformazione interiore, un coinvolgimento di tutto il proprio essere nell'arduo compito da svolgere.

Questo è dunque, in sintesi, il concetto plotiniano di filosofia. La sua dimensione profondamente esistenziale e spirituale fa già intuire la pertinenza di una sua connessione con la mistica. Ricapitolando i termini della questione, possiamo al-

<sup>47</sup> II.9[33].14.38-44.

<sup>48</sup> Cfr. III.7[45].6.29-32.

<sup>49</sup> Cfr. II.9[33].6.6-12,43-52.

<sup>50</sup> Plotino si riferisce evidentemente a qualche corrente antinomiana della Gnosi. Per una lettura dell'intera opera plotiniana in chiave di ridefinizione antignostica e neo-platonica del concetto di filosofia, cfr. BONANATE (1985), spec. pp. 183-224.

<sup>51</sup> II.9[33].15.32-40.

lora riformulare definitivamente il problema del ruolo della filosofia nella mistica plotiniana nella maniera seguente: in che misura la ricerca corale, sincera e vissuta della verità aiuta l'uomo a ritornare a Dio? Che parte ha nel farle esperire l'Anima, l'Intelligenza e infine l'Uno? Ce n'è veramente bisogno per percorrere l'itinerario mistico? Ed essa basta all'uomo per raggiungere il suo fine?

Cercherò ora di rispondere a questi interrogativi limitatamente al congiungimento dell'uomo con la *psyché* ipostatica.

## II. FILOSOFIA E MISTICA DELL'ANIMA

### 1. Una mistica poco appariscente

La necessità di allargare l'orizzonte della mistica plotiniana alla sfera dell'Anima si è affacciata soltanto da pochi anni nella letteratura critica. Dopo un lunghissimo periodo in cui si parlava di «mistica» esclusivamente a proposito dell'Uno, e dopo il fondamentale riconoscimento, nel corso del nostro secolo, di una «mistica dell'Intelligenza», si comincia ora a prestare più attenzione a quella tappa dell'ascesa mistica in cui si fa esperienza della realtà divina dell'Anima ipostatica<sup>52</sup>.

Tra le ragioni di questo ritardo storiografico, ve ne sono alcune che indubbiamente dipendono da Plotino stesso. Il nostro filosofo ha di gran lunga più a cuore i momenti finali dell'itinerario mistico, tanto che spesso sorvola la fase di unione con l'Anima per concentrarsi direttamente sull'esperienza interiore dell'Intelligenza e dell'Uno. Ciò trova un corrispettivo nella posizione ontologica dell'Anima, che svolge una funzione di mediazione tra il mondo intelligibile e quello sensibile e sembra non occupare nemmeno un gradino a sé stante nella scala dell'essere, e quasi rientrare interamente all'interno dei due mon-

<sup>52</sup> Cfr. BUSSANICH (1994), pp. 5305-5306.

di che serve a collegare. Ma a condizionare gli interpreti moderni vi sono anche delle ragioni di ordine culturale. L'idea comunemente presupposta di unione mistica è quella di uno stato ineffabile, irrazionale, sovratemporale; caratteri che invano si cercherebbe di rinvenire a livello dell'Anima plotiniana, che si contraddistingue al contrario per la temporalità e la dianoeticità; sicché diventa facile concludere che la mistica per Plotino ha luogo ben oltre la dimensione della *psyché* divina.

Tutto ciò fa sì che la mistica dell'Anima sia la meno appariscente nelle *Enneadi* e tenda per lo più ad essere misconosciuta o sottovalutata. Se tuttavia non ci fermiamo alle apparenze, ci possiamo accorgere che essa è largamente presente negli insegnamenti del nostro filosofo, e che anzi si trova collegata con alcune delle sue dottrine più note<sup>53</sup>.

### 2. Anima e anime

Ricordiamo anzitutto quali sono le caratteristiche essenziali della terza ipostasi. Essa deriva dall'Intelligenza, secondo il dinamismo generale della «processione» (*próodos*) e della «conversione» contemplante (*epistrophé*). Il compito che la metafisica plotiniana assegna all'Anima è di produrre e governare il mondo sensibile sul modello del mondo delle Forme che essa contempla nell'Intelligenza. Contemplare il cosmo intelligibile e creare il cosmo sensibile sono per l'Anima un unico e medesimo atto. La sua attività demiurgica e provvidenziale non le impedisce d'altronde di rimanere puramente immateriale e trascendente.

<sup>53</sup> Ribadisco che, secondo l'uso linguistico che ho cercato di chiarire sopra, intendo per «mistica dell'Anima» solo quanto Plotino dice a proposito dell'esperienza che il soggetto umano compie della *psyché* come entità divina. Anche a questo livello, adopero come sinonimi di «esperienza mistica» termini quali «unione», «ricongiungimento» e simili, senza con ciò implica-

Uno dei problemi più dibattuti e più ardui da risolvere nell'interpretazione di Plotino riguarda il rapporto tra unità e pluralità dell'Anima<sup>54</sup>. Il termine *psyché* nelle *Enneadi* designa infatti una sfera complessa di realtà: *psyché* è l'ipostasi che procede dal *noûs*, ma *psychai* sono anche le anime dei singoli viventi ed il principio che dà vita all'universo nella sua interezza. Nonostante il linguaggio di Plotino renda difficili demarcazioni rigorose, si può individuare con buona approssimazione uno schema gerarchico di fondo<sup>55</sup>. Al vertice c'è l'Anima in sé e per sé, l'Anima come pura ipostasi scaturita dall'Intelligenza, una realtà assolutamente trascendente e in perenne unione con la sua fonte, un modello di cui tutte le altre sono immagini e che tutte le contiene. C'è quindi l'Anima del mondo o del tutto, cui spetta propriamente di creare, vivificare e reggere l'universo. Il suo lembo estremo, quello in cui la contemplazione si

---

re che le esperienze di cui si tratta siano concepite come attimi estatici in cui svaniscono i contorni dell'io e della sua coscienza, per lasciar spazio ad una inspiegabile e totalizzante immedesimazione con la realtà esperita. Parlo di «unione» semplicemente come della conseguenza e ad un tempo del presupposto di quella «assimilazione» al conosciuto che per Plotino è la condizione di ogni vera conoscenza (cfr. ad es. I.6[1].9.29-34; II.4[12].10.3-4; III.8[30].6.15-18; V.8[31].10.35-41). Fare esperienza dell'essere immateriale per lui significa rendere se stessi immateriali (o meglio, riportare a sempre maggior lucentezza l'immaterialità che ci è connaturata), e quindi essere uniti a ciò che si deve conoscere all'interno di un tutto, che può essere benissimo un insieme di parti omogenee, non più separate e tuttavia continuanti a sussistere nella loro individualità. Quando parlo di «unione mistica con l'Anima», non intendo cioè prendere come modello l'*unio mystica* con l'Uno, in cui la perdita delle caratteristiche individuanti da parte dell'anima singola è quantomeno un problema (anche se personalmente mi sento vicino all'interpretazione «teistica» di Rist: cfr. RIST [1995], pp. 278-300; RIST [1989], pp. 184-190; cfr. però ora le critiche di BUSSANICH [1994], pp. 5325-5328).

<sup>54</sup> Alcune incongruenze della concezione plotiniana sono state rilevate ad es. da BLUMENTHAL (1971).

<sup>55</sup> Cfr. GATTI (1982), pp. 67-68. Per la distinzione – non sempre chiara – tra l'Anima come terza ipostasi e l'Anima del tutto, cfr. anche ISNARDI PARENTE (1989), p. 122. Ai passi citati dalle due studiose occorre aggiungere almeno V.9[5].14.20-22 e IV.3[27].8.2-3.

è affievolita al minimo, produce spontaneamente la materia sensibile, le somministra le forme razionali e governa provvidenzialmente i corpi così creati; Plotino lo chiama «Natura» (*physis*) o «Ragione» (*logos*)<sup>56</sup>. L'Anima del mondo non «scende» nel suo corpo e non ne è affetta. Vi sono infine le anime particolari, che animano corpi singoli (degli astri, degli uomini, degli animali e delle piante) già prodotti dall'Anima del mondo; esse sono sorelle di quest'ultima<sup>57</sup>, ma sorelle minori, perché più deboli nella contemplazione e più legate ai loro corpi. Il vincolo si fa gravoso per le anime dei corpi terrestri, pesantemente materiali e facilmente corruttibili, e può diventare addirittura drammatico se, come avviene nell'uomo, al naturale governo del corpo si aggiungono una cura eccessiva nei suoi confronti ed un oblio della propria origine divina. In tal caso la «discesa» nel corpo si trasforma in una vera e propria «caduta», per cui l'anima, per dirla con accenti platonici, «soffre ogni specie di mali ed è afflitta da tristezze, desiderî, timori e da altri malanni, e per essa il corpo è prigioniero e sepolcro e il mondo è caverna ed antro»<sup>58</sup>.

### 3. La mistica della separazione dal corpo

È a partire da tale situazione di estremo malessere, in cui lo smarrimento dell'anima ha toccato il fondo, che si può cominciare a parlare di «ascesa», ed è proprio qui che va riconosciuto il momento iniziale del viaggio mistico. La salita dell'anima è, a questo livello, una *ri*-salita, il suo ritorno è un ritorno a se stessa, alla sua perduta identità di anima. Il punto cru-

---

<sup>56</sup> Cfr. RIST (1995), pp. 124-146.

<sup>57</sup> Nei primi capitoli del trattato IV.3[27], Plotino critica la tesi stoica delle anime individuali come mere *parti* dell'Anima del tutto. Su questa importante sezione delle *Enneadi*, cfr. il commento di HELLEMAN-ELGERSMA (1980).

<sup>58</sup> IV.8[6].3.1-5.

ziale è che l'anima si riscopre come qualcosa di in sé divino, come già da sempre appartenente – per sua stessa natura – alla sfera dello spirituale e dell'eterno<sup>59</sup>. La prima esperienza del divino (ossia, nella terminologia qui stabilita, la prima esperienza *mistica*) concessa all'uomo nella visione plotiniana consiste nella ridestata consapevolezza di una dimensione interiore, nettamente superiore alla cangiante molteplicità delle cose sensibili e sovranamente libera dalle pulsioni istintive del composto animale.

Da tale autocoscienza discende inevitabilmente un modo nuovo di impostare i rapporti con il corpo, che renda giustizia alla differenza dei piani di realtà e di valore che l'uomo vede ora convivere in se stesso. L'anima umana deve distaccarsi dal corpo, governarlo senza esserne turbata, e riportarsi a diretto contatto con l'Intelligenza e poi con l'Uno (le entità divine che in quanto tali le sono più affini), imitando quanto già fanno le anime degli astri e l'Anima del mondo. Per usare un'altra metafora platonica<sup>60</sup>, si può dire che l'anima deve far rispuntare le ali che ha perduto nella caduta e tornare a volare in compagnia delle sue sorelle maggiori. «Perciò [Platone] dice che anche la nostra anima, se è unita all'Anima perfetta ed ha raggiunto anch'essa la perfezione, si aggira nel cielo e domina il mondo intero»<sup>61</sup>.

La decisiva riconquista della propria condizione originaria costituisce, a mio avviso, la vera unione mistica con l'Anima ipostatica. Vivere da pura anima equivale infatti a riavvicinarsi e ricongiungersi a quel modello universale, o quintessenza paradigmatica, dell'essere psichico che è l'Anima in sé, l'Anima come terza ipostasi nella triade del divino. Unirsi con l'Anima superiore vuol dire sperimentare nel proprio intimo che cosa

<sup>59</sup> Cfr. IV.7[2].10; IV.2[4].1.4-6; V.1[10].2.44-47; 10.10-11; IV.3[27].8.34-35.

<sup>60</sup> Cfr. PLAT. *Phaedr.* 246b-c.

<sup>61</sup> IV.8[6].2.19-21.

significhi essere realmente un'anima, cioè un principio che, pur producendo, vivificando e governando saggiamente un corpo, vive costantemente nella contemplazione delle Forme intelligibili e nel desiderio del Bene.

La mistica dell'Anima, in questo senso, non si riduce ad una forma di mistica «estroversiva» o «naturale», cioè non si risolve in un'intensa percezione della sacralità del mondo naturale per la presenza dell'Anima cosmica che gli infonde ordine, unità e vita, sebbene anche questo aspetto sia riscontrabile nel misticismo plotiniano e ne sveli la mentalità tipicamente greca<sup>62</sup>. La meravigliosa regolarità del cosmo suscita certamente nell'anima un senso di religioso stupore; la sua vera funzione però è di indicare l'esistenza di una realtà superiore, di far ricordare all'anima ciò che le è affine, e in tal modo di farle riscoprire la propria autentica identità<sup>63</sup>. L'Anima *del mondo*, in quanto tale, viene additata da Plotino più come termine di imitazione che come termine di unione; ciò che in essa va ammirato è la capacità di reggere il corpo del mondo mantenendosene separata. Essa, insieme alle anime degli astri, realizza nel grado più alto l'essenza dell'Anima ipostatica, che è di essere una vita che contempla il cosmo noetico al di sopra di quello sensibile, e rappresenta perciò un esempio da proporre ad un'anima individuale che voglia ritrovare se stessa. Grazie ad un'attenzione così forte per l'io interiore, la mistica dell'Anima assume un carattere prevalentemente «introversivo», proprio dell'atteggiamento spirituale dell'epoca<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. BUSSANICH (1994), pp. 5305-5310. La positività e la divinità del cosmo vengono enfatizzate specialmente nella polemica antignostica, quando Plotino si fa portavoce della tradizione filosofico-religiosa contro le «empie» novità degli Gnostici (cfr. JONAS [1973], pp. 271-272, 279-281).

<sup>63</sup> Cfr. II.9[33].16.43-55; I.6[1].2.1-11.

<sup>64</sup> La distinzione tra mistiche «estroversive» ed «introversive» è stata fatta valere, com'è noto, da STACE (1960) e ZAEHNER (1961). Sulla tendenza «introversiva» della mistica tardoantica, e di quella plotiniana in particolare, cfr. DODDS (1970), pp. 79-100.

Se le cose stanno così, l'unione mistica con l'Anima avrà come primo requisito la liberazione dai condizionamenti del mondo esteriore; liberazione che sarà totale con la morte, quando l'anima individuale abbandonerà completamente la sua dimora corporea. La morte diventa conseguentemente un bene, anzi un dono della compassione divina per le anime precipitate così in basso: «Il padre Zeus, avendo pietà della loro fatica, rende mortali quelle loro catene per le quali si affaticano e concede loro delle tregue provvisorie liberandole dai corpi affinché possano anch'esse elevarsi lassù dove l'Anima dell'universo sussiste eternamente senza volgersi mai alle cose terrene»<sup>65</sup>. L'ultimo insegnamento di Plotino è stato appunto l'indicazione della morte come desiderabile ricongiungimento all'Anima universale. Al termine del breve trattato *Sul primo Bene e gli altri beni*, che chiude la lista degli scritti inviati a Porfirio «poco prima di morire»<sup>66</sup>, si legge: «Siccome la vita e l'anima esistono dopo la morte, questa è perciò un bene, poiché essa può essere attiva in modo migliore senza il corpo. E se essa diventa parte dell'Anima universale, che male le potrà capitare quando si trovi là?»<sup>67</sup>. Un senso non molto diverso dovevano possedere le parole pronunciate sul letto di morte: «Io mi sforzo di ricondurre il divino ch'è in me al divino che è nell'universo»<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> IV.3[27].12.8-12. La liberazione delle anime è detta «provvisoria» perché esse sono destinate a reincarnarsi.

<sup>66</sup> Cfr. *Vita Plot.* 6.

<sup>67</sup> I.7[54].3.7-9.

<sup>68</sup> *Vita Plot.* 2.26-27. La lezione e il significato della frase sono stati oggetto di lunghe discussioni tra gli studiosi; cfr. l'approfondimento della questione in PÉPIN (1992). Pépin è giunto alla seguente conclusione: «Le ultime parole messe in bocca a Plotino riflettono il processo che è in gioco, ai suoi occhi, quando è arrivato il momento di morire. "La morte è un bene" nella misura in cui segna il ritorno dell'anima particolare in seno all'Anima universale; essendo entrambe considerate divine, sulla linea di Platone, ma con una differenza di livello e d'estensione, la reintegrazione della nostra anima nell'Anima universale può essere detta "la risalita del divino che è in noi verso il divino che è nel Tutto"» (*op. cit.*, pp. 380-381).

Non è comunque necessario attendere la morte fisica per tornare ad occupare la nostra sede celeste. Già in questa vita è possibile una separazione dell'anima dal corpo; una separazione *morale*, consistente nel distogliere l'attenzione dell'anima razionale dalle faccende che riguardano la corporeità e nel consentirle di dedicarsi serenamente a ciò che le è proprio<sup>69</sup>. Si tratta di quel processo che Plotino chiama, ancora una volta con linguaggio platonico, «purificazione» (*kátharsis*)<sup>70</sup>; tema tra i più conosciuti e citati a proposito del nostro autore<sup>71</sup>. Purificarsi significa spogliarsi di tutto ciò che è estraneo a Dio, cioè di ogni forma di materialità sensibile e di male, e in genere di qualsiasi cosa che deturpi la bellezza dell'anima e ne offuschi la natura immortale e divina<sup>72</sup>.

La purificazione è perciò intimamente connessa alla virtù, grazie alla quale ci rendiamo simili a Dio. Un primo passo è senz'altro costituito dalle virtù civili, che ripristinano l'ordine tra le facoltà psichiche riportandole sotto la guida della ragione. Le virtù civili non sono però che una preparazione all'autentica purificazione, cioè alla definitiva conversione dell'anima razionale dal sensibile all'intelligibile, che ha come risultato la virtù superiore, ossia il perfetto esercizio dell'attività contemplativa<sup>73</sup>. L'anima sarà allora impassibile, indifferente ai piaceri e ai dolori, e il suo pieno autocontrollo renderà docile anche l'anima irrazionale<sup>74</sup>. Essa avrà così raggiunto la stessa sere-

<sup>69</sup> Anzi, la separazione fisica è di per sé insufficiente se non è preceduta da quella spirituale. Ciò spiega perché Plotino diffida del suicidio, che assai difficilmente l'anima può desiderare senza essere turbata (e quindi ancora in preda alle passioni): cfr. I.9[16]; *Vita Plot.* 11.11-15. Sulla posizione plotiniana in merito, paragonata con quella degli Stoici, cfr. RIST (1995), pp. 230-233 e le osservazioni di DILLON (1994).

<sup>70</sup> Cfr. PLAT. *Phaed.* 67c-d.

<sup>71</sup> Il lettore italiano può utilmente consultare ad es. DI PASQUALE BARBANTI (1978), pp. 127-190.

<sup>72</sup> I.6[1].7.4-9; 9.6-34; IV.7[2].10.7-32.

<sup>73</sup> Cfr. I.2[19].

<sup>74</sup> Cfr. I.2[19].5; III.6[26].5.13-29.

nità interiore delle sue sorelle maggiori, come Plotino afferma in polemica con gli Gnostici: «Costoro non disdegnano di chiamare fratelli gli uomini più vili; ma perché non degnano del nome di fratelli il sole, gli astri del cielo e l'anima del mondo, con la loro bocca folle? Non è giusto che i malvagi abbiano diritto a questa parentela, ma coloro che sono diventati buoni, e non sono più un corpo, ma un'anima in un corpo, e possono risiedervi così da essere più vicini alla dimora dell'Anima universale nel Corpo dell'universo. Questo significa non retrocedere, né soggiacere alle impressioni esteriori della vista, né turbarsi se avviene qualcosa di spiacevole. Ma l'Anima dell'universo non può essere turbata; non c'è infatti cosa che la possa turbare. Noi, quaggiù, respingiamo con la virtù i colpi esterni, rendiamoli meno forti con i grandi pensieri, sì che diventino innocui sotto la nostra forza. Avvicinatoci così agli esseri intangibili, noi imiteremo l'Anima dell'universo e quella degli astri»<sup>75</sup>.

#### 4. La funzione catartica della filosofia

Sembra dunque di poter affermare che l'unione mistica con l'Anima ipostatica non è altro che l'esito immediato della purificazione, dato che quest'ultima prevede il medesimo tipo di imitazione delle anime celesti e dato che rende effettivamente possibile quel profondo sentimento di restituzione alla propria essenza di anima separata, indipendente nella sua capacità contemplativa da ogni asservimento corporeo, in cui tale unione mistica consiste. Se vogliamo sapere quale sia il ruolo della filosofia nella mistica dell'Anima, dobbiamo perciò chiederci quale rapporto sussista tra filosofia e purificazione.

La risposta di Plotino è sufficientemente esplicita per non lasciar spazio ad equivoci: la purificazione è opera della filoso-

<sup>75</sup> II.9[33].18.17-32.

fia. È la filosofia, e solo la filosofia, a liberare completamente l'anima da quel simulacro di realtà che è il corpo, a renderla impassibile e a farla tornare nel mondo intelligibile<sup>76</sup>. Il testo più importante si trova nel trattato *Su che cosa sia il vivente e chi sia l'uomo*, che apre la prima *Enneade*. Nel capitolo terzo, considerando la situazione dell'anima nel corpo, Plotino osserva che, se l'anima riesce a servirsi del corpo come di uno strumento, ciò significa che le due realtà sono tra loro distinte e separate. Questa separatezza è però qualcosa che si ottiene «attraverso la filosofia» (*dià philosophias*), mentre la condizione di partenza è quella di una mescolanza tra anima e corpo, mescolanza che può essere intesa in diversi modi. Plotino elenca diligentemente varie ipotesi, ma soltanto una corrisponde effettivamente alla sua antropologia: «mescolata» al corpo è la parte inferiore dell'anima, mentre la parte che ha la capacità di servirsi del corpo, ossia l'anima razionale, ne resta costitutivamente separata. Ebbene, la filosofia compie la sua azione purificatrice nel modo seguente: «rivolge sia il corpo sia la parte mescolata verso la parte usante, e allontana la parte usante – tranne in casi di assoluta necessità – da ciò che viene usato, in modo tale che nemmeno lo usi sempre»<sup>77</sup>; essa cioè subordina il corpo e l'anima irrazionale ai valori dell'anima razionale e distoglie il più possibile quest'ultima dalla dimensione mondana, biologica e passionale dell'esistenza.

Plotino è talmente certo che la purificazione dipenda dalla filosofia, che lo dà addirittura per scontato, senza avvertire minimamente la necessità di spiegarne le ragioni. Per com-

<sup>76</sup> Cfr. VI.4[22].16.40-44 («Se essa [*sc.* l'anima] non si libera con forza del fantasma corporeo, come non diremo che essa è là dov'è il fantasma? Se invece la filosofia l'ha liberata del tutto, il fantasma se ne va, solo, "nel luogo peggiore", mentre essa ritorna, tutta pura, nel mondo intelligibile, senza essere stata spogliata di nulla»); III.6[26].5.1-2 («Perché bisogna cercare di rendere l'anima impassibile per mezzo della filosofia, se l'anima sin da principio non patisce nulla?» [tr. mia]).

<sup>77</sup> I.1[53].3.24-26 (tr. mia).

prendere questo suo atteggiamento, dobbiamo per prima cosa ricordare che il potere catartico della filosofia era una tesi largamente circolante tra i platonici. Il fondatore del neoplatonismo doveva sicuramente conoscere alla perfezione il passo del *Fedone* in cui Platone definiva la *kátharsis* come lo sforzo di «coloro che filosofano rettamente»<sup>78</sup>, con la duplice conseguenza di conferire al filosofo una fisionomia da asceta e di trasporre sul piano razionale e cognitivo un concetto tipico della ritualità misterica e dell'esoterismo orfico<sup>79</sup>. Chi fa filosofia, secondo Platone, è già attivamente impegnato nella purificazione, fondamentalmente per due motivi: in primo luogo, perché vuole cogliere il vero, che si trova nel mondo delle idee e non in quello dei sensi; in secondo luogo, perché filosofare significa ragionare, e l'esperienza ci insegna che la mente ragiona tanto meglio quanto meno è disturbata dal corpo. Il filosofo perciò, come Socrate aveva insegnato e dimostrato personalmente ai suoi discepoli prima di bere la cicuta, è uno che desidera morire, cioè starsene il più possibile solo con la sua anima, e consegue il suo obiettivo nella misura in cui si dedica al sapere<sup>80</sup>.

I medesimi argomenti si possono ritrovare anche in Plotino. Abbiamo già visto che per lui la filosofia è ricerca della ve-

<sup>78</sup> «La purificazione, come è detto in un'antica dottrina, non sta forse nel separare il più possibile l'anima dal corpo e nell'abituarla a raccogliersi e a restare sola in se medesima, sciolta dai vincoli del corpo, e a rimanere nel tempo presente e in quello futuro sola in se medesima, sciolta dal corpo come da catene?». «Certamente», disse. «E non è forse questo che noi chiamiamo morte, cioè lo scioglimento e la separazione dell'anima dal corpo?». «Precisamente», rispose. «E a scioglierla, come dicevamo, desiderano ardentemente, sempre e soli, coloro che esercitano filosofia in modo retto. E precisamente questo è il compito dei filosofi: sciogliere e separare l'anima dal corpo» (PLAT. *Phaed.* 67c-d; tr. di G. Reale in PLATONE [1991]).

<sup>79</sup> Per una storia del concetto di «virtù catartica» nella tradizione platonica anteriore a Plotino, cfr. TROUILLARD (1955), pp. 166-185.

<sup>80</sup> Cfr. PLAT. *Phaed.* 61b-69d. Sull'antica concezione della filosofia come esercizio di morte, cfr. HADOT (1988), pp. 49-58; HADOT (1995), pp. 292-303.

rità – verità che è tutt'uno con l'intelligibile<sup>81</sup> – ed è sempre un esercizio di razionalità. Chi è filosofo «per natura» è già pronto a perlustrare con la sua intelligenza il cosmo noetico; la sua anima possiede da sempre le ali per volare e non ha bisogno di separarsi dal corpo, perché si è già da tempo messa in viaggio verso l'alto<sup>82</sup>. Un'anima che filosofa testimonia l'esistenza nell'uomo di qualcosa di superiore alla materia e di affine al divino, ed è ad essa che dobbiamo guardare, e non all'anima commista al corpo, per scoprire l'essenza dell'anima allo stato puro<sup>83</sup>. Poiché inoltre la conoscenza presuppone una somiglianza tra conoscente e conosciuto, il filosofo, che vuole conoscere la realtà divina, deve farsi simile ad essa, deve «assimilarsi a Dio», e può riuscirci grazie alle virtù, specialmente a quelle che Platone chiamava «purificazioni»<sup>84</sup>.

La purificazione, insomma, è necessaria alla filosofia: non si può essere filosofi senza sforzarsi di essere puri, come Plotino rimproverava agli Gnostici. Nelle *Enneadi* si possono altresì rintracciare ulteriori elementi che ci fanno capire perché a sua volta la purificazione non possa prodursi senza filosofia.

La scintilla da cui si accende nell'anima «caduta» la volontà di purificarsi sembra essere la percezione della bellezza, la quale, come diceva Platone, è l'unica entità trascendente che si manifesti nel sensibile. Alla vista di un corpo bello, o di fronte allo spettacolo offerto dalle volte celesti, l'anima si ricorda di quanto contemplava prima di immergersi nel fango della materia, e viene afferrata dal desiderio di ritornare alla propria origine, desiderio che prende il nome di *eros*<sup>85</sup>. Esso non basta

<sup>81</sup> Cfr. V.5[32].1-3.

<sup>82</sup> Cfr. I.3[20].3.1-4. «Solo l'anima del filosofo mette le ali» (PLAT. *Phaedr.* 249c; tr. di G. Reale in PLATONE [1991]).

<sup>83</sup> Cfr. I.1[53].12.14-17. Qui Plotino cita PLAT. *Resp.* X 611e-612a. Cfr. anche V.1[10].2.44-47.

<sup>84</sup> Cfr. I.2[19].1.1-5; 3.5-10.

<sup>85</sup> Cfr. PLAT. *Phaedr.* 249c-252b; I.6[1].2.1-11; II.9[33].16.43-55; III.5[50].1.34-36; I.8[51].15.23-28. La contemplazione delle bellezze ester-

per fare ritorno alla patria intelligibile, se non viene affiancato dalle conoscenze fornite dalla filosofia; l'amore ha bisogno cioè di un ragionamento o di un discorso (*logos*) che lo prenda per mano e lo guidi passo passo lungo la salita<sup>86</sup>. Qual è il contenuto di questo discorso? «Eccolo: la bellezza è un'aggiunta ai corpi dall'esterno, poiché queste forme sono nei corpi come in una materia: perciò soltanto il substrato muta e da bello diventa brutto. Dunque – continua il discorso – essi sono belli soltanto per partecipazione. Ma che cosa rende bello il corpo? Per un certo aspetto, è la presenza della bellezza, per un altro, è l'Anima che lo plasma e gli infonde quella certa forma»<sup>87</sup>. La terminologia tecnica («forma», «materia», «substrato», «partecipazione», «presenza») e la struttura argomentativa rendono subito evidente che si tratta di un discorso tipicamente filosofico; un discorso che – come si intuisce dal serrato alternarsi di domande e risposte nelle righe successive<sup>88</sup> – si può facilmente immaginare come un dialogo tra maestro e discepolo.

Un intento pedagogico e didattico introduce anche il secondo grande *logos* che guida l'anima alla riscoperta di sé, quello che occupa l'intero capitolo secondo del trattato *Sulle tre ipostasi principali*<sup>89</sup>. Prima di esporre il concentrato della sua filosofia dell'Anima, Plotino precisa che il significato della dottrina dei tre principi divini è di ridestare le anime dimentiche

---

ne e dell'ordinata regolarità del cosmo sensibile nel suo complesso svolge una funzione non trascurabile nel viaggio mistico dell'anima. Cfr. ad es. CILENTO (1973), pp. 269-275; ARMSTRONG (1975), pp. 155-158; ARMSTRONG (1976), pp. 190-192; BUSSANICH (1994), pp. 5305-5310.

<sup>86</sup> Cfr. V.9[5].2.11-12 («Quale discorso edificante dirigerà questo Eros? [*tis logos toúton ton érota paidagoghésetai*]»); I.3[20].2.1-5 («L'amante [...] ha qualche reminiscenza della bellezza, ma, poiché essa è trascendente, non sa comprenderla, mentre rimane attonito dinanzi al fascino delle bellezze visibili. Bisogna perciò insegnargli»).

<sup>87</sup> V.9[5].2.12-18.

<sup>88</sup> Righe 18-27.

<sup>89</sup> Cfr. V.1[10].2. Sul nesso tra mistica e insegnamento, sono ancora valide le osservazioni di BRÉHIER (1948).

di sé e del Dio loro padre: «Se uno voglia orientare coloro che così si comportano, verso la via opposta e verso gli esseri primi e farli risalire alla cima più alta – cioè all'Uno e al Primo – è necessario che rivolga il suo ragionamento (*logos*) in due direzioni. Quali sono? L'uno mette in evidenza il disvalore di ciò che l'anima attualmente apprezza: e questo lo svilupperemo meglio altrove; l'altro ammaestra (*didaskon*) l'anima e le fa ricordare, diciamo così, la sua origine e il suo valore: e questo precede il primo e, una volta chiarito, preciserà anche quello. Perciò dobbiamo parlarne subito, poiché esso è molto vicino a ciò che andiamo indagando ed è utile altresì all'altro ragionamento. Ciò che indaga (*to zetoún*) è infatti l'anima, ed essa ha il dovere di sapere che cosa è essa che cerca»<sup>90</sup>. Fisica e metafisica sono i due momenti attraverso cui il maestro insegna al discepolo a riacquistare consapevolezza del proprio essere autentico, mostrandogli con la prima l'inferiorità ontologica del mondo corporeo cui gli uomini sono affettivamente attaccati, e indicandogli con la seconda la realtà immateriale cui deve indirizzare il suo amore. La conoscenza della struttura del reale serve in tal modo da «esercizio spirituale» ad un'anima in cerca del suo autentico sé. Interessante è anche l'osservazione finale: poiché il soggetto della ricerca filosofica è l'anima, il primo oggetto della filosofia deve essere l'essenza della *psyché*<sup>91</sup>; la filosofia svela che cosa sia l'anima non solo con i suoi ragionamenti, ma per il fatto stesso di esistere e di essere possibile all'uomo.

Purificarsi per Plotino significa infine diventare impassibili, ossia non essere più turbati dai piaceri e dai dolori che provengono dal corpo<sup>92</sup>. Anche qui la filosofia è fattore di purifi-

---

<sup>90</sup> V.1[10].1.22-32.

<sup>91</sup> Cfr. IV.3[27].1.10-11 («Se vogliamo cercare [*zeteín*] e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo [*zetoímen*] chi è colui che ricerca [*to zetoún*]»).

<sup>92</sup> Cfr. III.6[26].4.6-8.

cazione in virtù della sua razionalità. La passione (*pathos*) è un'affezione (*páthema*) del corpo causata da una rappresentazione (*phántasma*) o da un'opinione (*doxa*) sorte nell'anima in riferimento a qualche oggetto esterno; ad esempio, il timore, che si manifesta nel pallore, è un ritrarsi del sangue all'interno del corpo provocato dalla rappresentazione di un male futuro<sup>93</sup>. Se si vuole impedire la passione, bisogna eliminare le rappresentazioni o le opinioni che ne stanno a monte, e ciò è compito del *logos*, che ha il potere di sostituirsi alla facoltà immaginativa (*phantasia*, *to phantastikón*) e opinativa (*to doxastikón*). Un'anima che ragiona è un'anima che ha smesso di fantasticare e di opinare, è un'anima che si è svegliata dai sogni perniciosi dell'immaginazione<sup>94</sup>. Tale è l'anima del filosofo, che mette all'opera la sua ragione e sposta la sua attenzione dalle impressioni sensibili alla verità che è al di là di esse, dalle preoccupazioni particolari della terrestre quotidianità alle grandi questioni teoretiche. La filosofia perciò purifica l'anima isolandola in se stessa e rivolgendola alle realtà superiori, la rende così simile all'Anima dell'universo, la quale non ha passioni e non può essere turbata, e le permette finalmente di esperire la divinità della sua natura.

## Conclusioni

L'insieme degli elementi che caratterizzano il peculiare rapporto tra filosofia e purificazione consente di concludere che la filosofia è indispensabile per l'unione mistica con l'Anima. Si tratta di una filosofia come attività schiettamente razionale, dianoetica, e persino scolastica, in senso pedagogico e dialogico. È possibile affermare che essa è altresì sufficiente per fare esperienza della terza ipostasi? Plotino non fa in alcun mo-

<sup>93</sup> Cfr. III.6[26].3.15-16; 4.14-26.

<sup>94</sup> Cfr. III.6[26].4.2-13.

do intendere che la ricerca attuata dal *logos* filosofico debba essere superata, a questo livello, da qualche forma di folgorazione estatica o di intuizione sovratemporale: l'Anima, come ricordavo sopra, è per eccellenza il luogo della razionalità e della temporalità. Ci si potrebbe chiedere invece se la purificazione non abbisogni, oltre alla conoscenza filosofica, di uno sforzo etico, di un cambiamento radicale dei propri costumi di vita<sup>95</sup>. La risposta non è difficile: la contrapposizione tra filosofia e modo di vivere (che noi moderni tendiamo a presupporre) è estranea, come abbiamo visto, alla mentalità plotiniana. Impegnarsi nell'indagine filosofica è tutt'uno con l'assumere una certa condotta di vita, cosicché sviluppare un vero discorso filosofico denota già una vita da anime separate dal corpo. *Conoscersi* come anima razionale non è diverso da *comportarsi* da anima razionale, e quindi non è diverso dall'esperire l'Anima nel suo essere puro<sup>96</sup>. La filosofia, intesa nel senso ampio in cui essa deve essere intesa in Plotino, cioè come sintesi razionale di discorso e di vita, basta dunque ad assicurare da sola il ricongiungimento con il principio divino che media il passaggio dall'intelligibile al sensibile.

Per quanto riguarda l'Anima, si può in definitiva asserire che la dottrina mistica consegnata alle *Enneadi* non prevede alcun abbandono della filosofia, perché non richiede all'uomo di oltrepassare i poteri della sua ragione; se un tale superamento sarà necessario, dovrà verificarsi ad un livello più alto dell'esperienza mistica, quando l'anima vivrà la vita dell'Intelligenza divina e soprattutto quando si abbandonerà all'abisso di luce

<sup>95</sup> È questa ad esempio la critica che Marcel De Corte ha mosso alla concezione plotiniana della *kátharsis*: cfr. DE CORTE (1935), pp. 177-227.

<sup>96</sup> Hadot giustamente ammonisce che «il discorso filosofico può esporre delle argomentazioni sulla distinzione tra anima ragionevole e anima irrazionale, ma ciò che importa non è di pervenire alla conclusione che c'è un'anima ragionevole, bensì di vivere noi stessi come anima ragionevole» (HADOT [1995], p. 252). Ma ragionare sulla realtà delle cose, distinguere, argomentare e dimostrare, cioè esprimere un discorso razionale, non significa forse vivere da anima ragionevole?

dell'Uno<sup>97</sup>. D'altra parte, non è esatto, nemmeno a proposito della mistica dell'Anima, considerare Plotino un razionalista nel senso moderno del termine, ossia un filosofo che neghi per principio qualsiasi tipo di esperienza religiosa che non sia riducibile ai procedimenti rigorosi di una ragione deduttiva; per il semplice motivo che la filosofia di cui egli parla non si lascia identificare con l'atto di una ragione così concepita, ma è sempre l'esercizio di una razionalità intrisa di valenze profondamente etiche e religiose, destinata ad inverarsi in uno specifico *modus vivendi* e finalizzata, in ogni istante del suo svolgersi, all'unione con qualcosa che trascende i limiti dell'essere umano<sup>98</sup>. Non bisogna infine dimenticare che la partecipazione alla vita dell'Anima ipostatica è solo la prima tappa di un lungo cammino all'interno del divino; e come l'Anima dipende nel suo essere da ciò che la precede ontologicamente, così questa tappa è del tutto funzionale al raggiungimento di una mèta posta molto più avanti. Essersi liberati dal corpo ed essere rientrati in se stessi sono solo le condizioni preliminari per intraprendere la parte più impegnativa del viaggio, quella che risale faticosamente la china del mondo intelligibile sino alla vetta che si affaccia sull'Infinito. «Il filosofo per natura è già pronto a questo, è per così dire 'alato' e non ha bisogno di separazione, come quegli altri, essendosi già mosso verso l'alto [...]. Si deve dunque indicargli 'la strada' e liberarlo, lui che lo vuole e che è libero per natura e da molto tempo»<sup>99</sup>.

A noi basti averlo accompagnato al suo primo traguardo.

<sup>97</sup> Cfr. CAMBIANO (1987), pp. 38-39; CATAPANO (1995a), pp. 190-193; CATAPANO (1995b), pp. 187-188.

<sup>98</sup> Cfr. BRUNNER (1990), spec. pp. 421-429.

<sup>99</sup> I.3[20].3.1-5 (tr. mia).

## Bibliografia

- AGAZZI, E. (1995): *Le comunità filosofiche*, in AA.Vv., *La filosofia*, diretta da Paolo Rossi, I: *Le filosofie speciali*, Torino 1995, pp. 35-65.
- ARMSTRONG, A.H. (1967): «Plotinus», in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H.A., Cambridge 1967, pp. 195-263.
- (1974): *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in AA.Vv., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, pp. 171-194 (rist. in A.H.A., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, XVII).
- (1975): *Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus*, in AA.Vv., *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C.J. de Vogel*, edited by J. Mansfeld and L.M. de Rijk, Assen 1975, pp. 155-163 (= P.C.S., XIX).
- (1976): *The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus*, in AA.Vv., *The Significance of Neoplatonism*, edited by R. Baine Harris, Norfolk 1976, pp. 187-198 (= P.C.S., XVIII).
- ARNOU, R. (1967): *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967<sup>2</sup>.
- BLUMENTHAL, H.J. (1971): *Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus*, in AA.Vv., *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, pp. 55-63 (rist. in H.J.B., *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Aldershot-Brookfield 1993, III).
- (1987): *Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951-1971*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II/36/1, Berlin-New York 1987, pp. 528-570.
- BONANATE, U. (1985): *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, Milano 1985.
- BORREGO, E.M. (1993): *Mística y filosofía en Plotino*, «Pensamiento», II (1993), pp. 353-369.
- BRÉHIER, E. (1948): *Mysticisme et doctrine chez Plotin*, «Sophia», XVI (1948), pp. 182-186.
- (1976): *La filosofia di Plotino*, tr. it., Milano 1976.
- BRUNNER, F. (1990): *L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philo-*

- sophie de Plotin, «Revue de Théologie et de Philosophie», CXXII (1990), pp. 417-430.
- BUSSANICH, J. (1994): *Mystical Elements in the Thought of Plotinus*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II/36/7, Berlin-New York 1994, pp. 5300-5330.
- CAMBIANO, G. (1987): *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1987<sup>2</sup>.
- CATAPANO, G. (1995a): *Epékeina tês philosophías. L'eticità del filosofare in Plotino*, Padova 1995.
- (1995b): *Eudemonia e filosofia nell'etica plotiniana*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti*, vol. CVII (1994-95), parte III: *Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti*, Padova 1995, pp. 173-189.
- CHERLONNEIX, J.-L. (1992): *L'intention religieuse de l'«ésotérisme platonicien»*, in PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II: *Etudes d'introduction*, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson *et al.*, Préface de J. Pépin, Paris 1992, pp. 385-418.
- CILENTO, V. (1973): *Saggi su Plotino*, Milano 1973.
- CORRIGAN, K.-O'CLEIRIGH, P. (1987): *The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II/36/1 *cit.*, pp. 571-623.
- DE CORTE, M. (1935): *Aristote et Plotin*, Paris 1935.
- DE VOGEL, C. (1990): *Ripensando Platone e il Platonismo*, Tr. di E. Peroli, Intr. di G. Reale, Milano 1990.
- DI PASQUALE BARBANTI, M. (1978): *Antropologia e mistica nella filosofia di Plotino*, Catania 1978.
- DILLON, J. (1994): *Singing Without an Instrument: Plotinus on Suicide*, «Illinois Classical Studies», XIX (1994), pp. 231-238.
- DODDS, E.R. (1970): *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, tr. it., Firenze 1970.
- EBOROWICZ, W. (1957): *La contemplation selon Plotin*, «Giornale di metafisica», XII (1957), pp. 472-518.
- E.F.G. (1993): *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano 1993<sup>2</sup>.
- FAGGIN, G. (1992): *PLOTINO, Enneadi - PORFIRIO, Vita di Plotino*, Tr. con testo greco a fronte, intr., note e bibliografia di G. Faggin, Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale, Revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice, Milano 1992.
- GATTI, M.L. (1982): *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1982.
- HADOT, P. (1966): *La métaphysique de Porphyre*, in AA.VV., *Porphyre*, Vandœuvres-Genève 1966 («Entretiens sur l'Antiquité classique», 12), pp. 127-157.
- (1987): *L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in AA.VV., *Proclus et son influence*, Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, édités par G. Boss et G. Seel, avec une introduction de F. Brunner, Zürich 1987, pp. 3-27.
- (1988): *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Tr. di A.M. Marietti, Torino 1988.
- (1989): *s.v. «Philosophie»*, in J. Ritter-K. Gründer (hg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VII, Basel 1989, coll. 592-607, 795-800, 848-858.
- (1994): *PLOTIN, Traité 9 (VI,9)*, Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris 1994.
- (1995): *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995.
- HELLEMAN-ELGERSMA, W. (1980): *Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV 3(27), 1-8*, Amsterdam 1980.
- ISNARDI PARENTE, M. (1989): *Introduzione a Plotino*, Roma-Bari 1989<sup>2</sup>.
- JONAS, H. (1973): *Lo gnosticismo*, tr. it., Torino 1973.
- MAGRIS, A. (1986): *Invito al pensiero di Plotino*, Milano 1986.
- O'BRIEN, D. (1992): *Plotin et le vœu du silence*, in PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, *cit.*, pp. 419-460.
- PÉPIN, J. (1992): *La dernière parole de Plotin*, in PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, *cit.*, pp. 355-383.
- PLATONE (1991): *Tutti gli scritti*, A cura di G. Reale, Milano 1991.
- POPPI, A. (1989): *I gradi del sapere*, in ID., *L'intelligenza del principio. Metafisica e pensiero contemporaneo*, Napoli 1989, pp.149-164.
- RIST, J.M. (1962): *Theos and the One in Some Texts of Plotinus*, «Me-

- diaeval Studies», XXIV (1962), pp. 169-180 (rist. in J.M.R., *Platonism and its Christian Heritage*, London 1985, VII).
- (1989): *Back to the Mysticism of Plotinus: Some More Specifics*, «Journal of the History of Philosophy», XXVII (1989), pp. 183-197.
- (1995): *Plotino. La via verso la realtà*, Tr. di P. Graffigna, Genova 1995.
- ROMANO, F. (1994): *La scuola filosofica e il commento*, in G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza (dir.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*, tomo III: *I Greci e Roma*, Roma 1994, pp. 587-611.
- ROSSI, P. (1995): AA.Vv., *La filosofia*, diretta da Paolo Rossi, Torino 1995, voll. 4.
- ROSSI, P.-VIANO, C.A. (1993): *Storia della filosofia*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, I: *L'antichità*, Roma-Bari 1993.
- ROSSITTO, C. (1989): *Sull'uso dialettico e retorico del termine «exétasis» nella tradizione platonico-aristotelica*, in AA.Vv., *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e sulla sua presenza nell'età moderna*, a cura di E. Berti e L.M. Napolitano Valditara, L'Aquila-Roma 1989, pp. 163-200.
- STACE, W.T. (1960): *Mysticism and Philosophy*, New York 1960.
- TROUILLARD, J. (1955): *La purification plotinienne*, Paris 1955.
- (1961): *Valeur critique de la mystique plotinienne*, «Revue philosophique de Louvain», LIX (1961), pp. 431-444.
- ZAEHNER, R.C. (1961): *Mysticism Sacred and Profane. An inquiry into some varieties of praeternatural experience*, New York-London 1961.