

VIRTÙ, CONTEMPLAZIONE, FELICITÀ

Plotino e la tradizione filosofica

1. PREMESSA

Anche ad una lettura superficiale delle *Enneadi* non sfugge l'insistenza con cui Plotino esorta ad allentare ed infine recidere i legami con il corpo, attraverso un lungo processo di purificazione che culmini nella riunificazione dell'anima con l'Intelletto e con l'Uno, fine ultimo del perfezionamento morale. Sugli argomenti etici, in realtà, Plotino si sofferma spesso, non solo nei trattati della prima *Enneade* ad essi espressamente dedicati ¹, ma anche in relazione a temi antropologici e metafisici, in virtù di quella compresenza di piani che costantemente caratterizza la sua esposizione ed il suo stesso pensiero ². Ma proprio la contiguità con altri settori della riflessione filosofica rischia di limitare l'autonomia del discorso etico. Plotino delinea infatti una antropologia stratificata, che prevede l'identificazione dell'uomo con l'anima (invece che con il corpo o con il composto di anima e corpo) e la

¹ Secondo l'ordinamento stabilito da Porfirio, che nella prima *Enneade* raccolse gli scritti di carattere «prevalentemente etico» (cfr. *Vita Plot.* 24,16-17).

² Cfr. Bréhier [1928] 1976, p. 30: «[...] un po' alla maniera di Leibniz, egli espone quasi in ogni trattato la sua dottrina tutta intera dal punto di vista particolare dell'argomento che egli prende in esame».

suddivisione di questa in più 'parti'³. Ora, la parte superiore dell'anima umana – di ogni anima umana, si badi bene; quindi, dobbiamo presumere, anche di quella dei cosiddetti «malvagi» – risiede stabilmente nell'intelligibile, nell'ipòstasi stessa dell'Essere-Intelletto. Lì, come vedremo, essa esercita sempre⁴ la virtù più alta, la contemplazione delle realtà superiori, che le procura la felicità perfetta. Sembra allora che il fine dell'etica consista essenzialmente nel fare sì che la parte 'mediana' dell'anima, sede della razionalità discorsiva e della coscienza ordinaria, dell'io' normalmente inteso, purificandosi acquisti consapevolezza della vita beata dell'io' superiore; di una vita che è già in atto, però, che è tale una volta per tutte, e che è indipendente dalla vicenda morale. Di questo complesso intreccio di etica e metafisica cercheremo di rendere conto attraverso l'esame dei due trattati enneadici dedicati alla felicità: I 4, intitolato appunto *Sulla felicità*, e I 5, *Sulla possibilità che la felicità aumenti con il tempo*.

2. SEI QUESTIONI PRELIMINARI

L'esperienza filosofica di Plotino si colloca nel cuore del III secolo d.C., ed ha per riferimenti principali, ma non unici, Platone ed Aristotele, nonché le scuole e i pensatori che nel corso dei secoli ad essi si sono ispirati. Più di seicento anni di tradizione filosofica, dunque, con la quale il fondatore di quello che chiamiamo abitualmente «neoplatonismo»⁵ intrattiene rapporti che sono manifestamente molto stretti, e che potremo richiamare soltanto per

³ Tre o quattro, a seconda che la parte sensibile e quella vegetativa si contengono insieme, a formare l'anima inferiore, oppure separatamente; cfr. *infra*, p. 49.

⁴ Come vedremo (*infra*, p. 55 ss.), «sempre» va inteso primariamente nel senso dell'eterno presente intemporale dell'intelligibile, e solo secondariamente in quello della perenne durata della dimensione temporale psichica e sensibile, che si scandisce in passato, presente e futuro.

⁵ I pensatori definiti «neoplatonici» secondo una categoria storiografica moderna non si ritenevano innovatori della filosofia platonica, bensì suoi fedeli e segeti; cfr. *infra*, pp. 13-14 e nota 8.

sommi capi. L'elaborazione filosofica di Plotino è essenzialmente una difesa ed uno sviluppo del platonismo attraverso la 'competizione', non priva di significative aperture e concessioni, con l'aristotelismo e lo stoicismo. I rapporti con l'epicureismo e con lo scetticismo sono decisamente più tenui e quasi sempre improntati ad un atteggiamento di rifiuto⁶; a tali correnti, pertanto, accenneremo sporadicamente nelle pagine che seguono. Ma anche restringendo il campo ai tre filoni sopra menzionati, non è facile mettere schematicamente a confronto i rispettivi modelli etici (che qui interessano), soprattutto per le oscillazioni presenti all'interno del platonismo. Se infatti aristotelici e stoici, seppure al prezzo di qualche inevitabile semplificazione, possono essere trattati come gruppi sostanzialmente omogenei, lo stesso non vale per i platonici, giacché, nel corso dei secoli, questa qualifica può applicarsi a personaggi tra loro molto diversi, come – per fare solo alcuni nomi di autori anteriori a Plotino – Senocrate, Arcesilao, Antioco, Eudoro, Plutarco o Apuleio. Un parziale aiuto proviene dal fatto che i platonici ai quali il più delle volte Plotino fa riferimento sono, oltre ovviamente a Platone stesso, quelli dell'età imperiale, a lui cronologicamente più vicini, i quali formano nell'insieme un quadro meno frammentato ed eterogeneo di quello complessivo della tradizione platonica; ma non per questo scompaiono le difficoltà e, con esse, la necessità di ricorrere con una certa frequenza a distinzioni e puntualizzazioni.

Al lettore poco familiare con il pensiero antico può apparire riduttivo, se non persino errato, confrontare attentamente le concezioni plotiniane con quelle sostenute dai filosofi del passato, alla ricerca di conferme, deviazioni, ricomposizioni più o meno elaborate. Non è così: per quasi duemila anni la filosofia è stata concepita soprattutto come esegesi e in questo modo la concepivano Plotino e la sua scuola⁷. Plotino, lo abbiamo detto, non vuole essere altro che interprete di Platone, e quando reclama la

⁶ Per i rapporti tra Plotino e gli scettici, si veda Wallis 1987; sugli epicurei avremo modo di tornare soprattutto nelle note di commento a *Enn.* I 4 e I 5.

⁷ Cfr. Hadot 1970, pp. 333-339, e L. Brisson, *Notices sur les nomes propres*, in *PVPI*, p. 57.

propria originalità lo fa unicamente perché convinto di avere penetrato meglio di altri il senso del testo platonico⁸. La lettura e l'interpretazione dei testi degli altri filosofi, e non solamente platonici, costituiva inoltre il cuore dell'attività di insegnamento e della riflessione personale di Plotino⁹, la cui originalità va pertanto ricercata nella capacità 'demiurgica' di riplasmare, in base alle esigenze culturali del suo tempo, l'imponente patrimonio speculativo del passato¹⁰.

Prima di concentrare l'attenzione sulla dottrina plotiniana della felicità, è utile riconsiderare preliminarmente almeno tre idee e tre controversie ricorrenti nella storia dell'etica antica anteriore a Plotino. Le tre idee sono la centralità della felicità, la priorità dell'anima e il ruolo fondamentale della conoscenza; le tre controversie riguardano il rapporto tra vita attiva e vita contemplativa, la concezione della felicità come possesso o come uso, l'incidenza o la non incidenza dei beni esteriori sulla felicità.

⁸ Cfr. p. es. Plot. *Enn.* IV 8,8.1-3, V 1,8.10-14, VI 2,1.3-5, VI 3,1.1-2; Szlezák 1979, pp. 9-51, specialmente 22 e 50; Gatti 1996, pp. 10-37, specialmente 17-22 (corrispondenti al paragrafo: «Plotinus: exegete of Plato or innovator?»).

⁹ Secondo la celebre notizia di Porfirio: «Nei suoi scritti sono mescolate assieme, in maniera occulta, dottrine stoiche e peripatetiche; inoltre vi sono condensate le concezioni proprie della *Metafisica* di Aristotele. [...] Nelle riunioni della sua scuola era solito farsi leggere dei commenti di Severo o di Cronio o di Numenio o di Gaio o di Attico, oppure, tra i peripatetici, di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di altri in funzione del soggetto. [...] Di cristiani ve ne erano molti e di diversi orientamenti in quel tempo, eretici che si rifacevano alla filosofia antica erano i seguaci di Adelfio e Aquilino, i quali possedevano moltissimi scritti di Alessandro Libio, di Filocomo, di Demostrato e di Lido; e tiravano sempre fuori le apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogene, di Messo e di altra gente simile» (*Vita Plot.* 14-16); cfr. Gatti 1996, pp. 10-17 (§ 1: «Plotinus and his philosophical sources»; § 2: «Plotinus and the history of antique pagan platonism»).

¹⁰ Difficilmente superabili, come spesso accade, le pagine dedicate da Dodds all'argomento (cfr. Dodds 1960, pp. 1-7 = 1973, pp. 126-139).

2.1. *La felicità*

Si dice comunemente, e a ragione, che l'intera etica greca è «eudaimonistica», ossia ha per fine il raggiungimento della εὐδαιμονία, «felicità»¹¹, e che questo la distingue dalla morale 'deontologica' di tipo kantiano. Infatti, mentre l'imperativo categorico impone l'ossequio al dovere per il dovere: «agisci moralmente, perché è tuo dovere», senza riferimento a compensi o soddisfazioni di sorta, i precetti della filosofia antica possono essere invece ricondotti alla tipologia kantiana di imperativi ipotetici, del genere: «agisci moralmente, se vuoi essere felice». E questo vale anche per la morale stoica, che spesso, per il suo rigorismo, è stata indebitamente assimilata a quella kantiana¹². L'altra nozione centrale, quella di «virtù», ἀρετή¹³, è a sua volta deducibile da quella di felicità: «virtuosa» è la condotta di vita, l'insieme di prestazioni, capaci di renderci «felici». All'interno di queste coordinate comuni, furono disparati, come in parte vedremo, i modi in cui la mentalità comune e le diverse scuole filosofiche intesero i concetti di 'virtù' e di 'felicità'.

2.2. *L'anima*

Probabilmente, l'etica filosofica nasce in Grecia quando la felicità non è più identificata col possesso di beni quali la salute, la

¹¹ Che è traduzione, come è noto, approssimativa e bisognosa di giustificazione, ma che non ha, almeno in italiano, vere alternative. La resa «beatitudine», che in genere traduce μακαριότης, presenta infatti il medesimo inconveniente di designare un sentimento soggettivo, invece di uno stato oggettivo in cui l'individuo si trova, che è appunto il significato preminente, benché non esclusivo, di εὐδαιμονία. Sul dibattuto argomento e sulle diverse traduzioni inglesi («happiness», «well-being», «human flourishing») proposte, si vedano Natali 1989, pp. 215-216 nota 1, e Vlastos 1991, pp. 201-203.

¹² Si veda soprattutto il saggio *Stoic eudaimonism*, in Long [1989] 1996, pp. 179-201.

¹³ Altro termine di non facile resa, dato che in origine significava piuttosto l'«eccellenza», la «perfezione» di doti, la capacità di una persona – ma anche di una cosa, di uno strumento –, di compiere al meglio la propria funzione.

bellezza, il vigore guerriero o atletico, la ricchezza, la buona reputazione, progenitori illustri, un'ampia cerchia di amici e parenti – insomma, i valori tradizionali, celebrati dai poeti ¹⁴ –, ma si comincia a ricercarla all'interno dell'individuo, nel positivo assetto dell'anima, ψυχή, 'buona'. Parallelamente, si modifica il significato di virtù, che non è più ciò che può garantire l'acquisizione e la conservazione dei vari beni sopra ricordati, bensì ciò che è capace di produrre il bene dell'anima. Questa 'interiorizzazione' fu dovuta all'impulso, cospicuo e diffuso a partire dal VI secolo, di correnti fortemente connotate in senso religioso come l'orfismo, il dionisismo, il pitagorismo. E muovendo soprattutto da spunti pitagorici si sviluppò l'imponente teorizzazione socratico-platonica dell'anima, quale entità incorporea e immortale, inserita nel ciclo delle rinascite, vero sé dell'uomo e soggetto proprio della conoscenza e della responsabilità morale. Dell'anima – esortava Socrate – occorre prendersi cura, invece che del corpo, delle ricchezze e degli onori, per mantenerla quanto più possibile 'pura' dai mali che le provengono dall'unione col corpo e dal compimento dell'ingiustizia, perché solo virtù e giustizia possono produrre felicità nell'anima ¹⁵. Da Socrate in poi, la ψυχή diverrà sede privilegiata della virtù e della felicità, e quindi protagonista assoluta della scena morale, anche per filosofi, come gli stoici o gli epicurei, che la interpreteranno in termini corporei.

2.3. *La conoscenza*

Dobbiamo ancora a Socrate un altro carattere distintivo di tutte le etiche filosofiche greche, in genere definito «razionalismo» o «intellettualismo». Questo consiste nella convinzione che la conoscenza abbia un ruolo decisivo nella vita pratica, in quanto è l'esame razionale fondato sul sapere a stabilire ciò che è bene e ciò che è

¹⁴ Cfr. p. es. Hom. *Il.* XXIV 543-546; *Od.* XVII 419-423; Pind. *Pyth.* VII 21, III 84; *Nem.* VII 56; *Olymp.* XIV.

¹⁵ Cfr. soprattutto Plat. *Apol.* 29d-30b; *Alc.* I 129b-130e; *Phaed.* 64a-69e, 80c-d, 115c-d; *Gorg.* 506c-508b, 523a-b; *Resp.* I 353d-354a.

male. La conseguenza, radicale, tratta da Socrate è il noto 'paradosso' per cui «nessuno commette il male volontariamente», nel senso che l'errore morale, il peccato, è dovuto esclusivamente ad una distorsione del giudizio, ad un'errata valutazione intellettuale di ciò che è veramente bene e degno di essere perseguito; chiunque abbia invece conoscenza di ciò che è bene per lui – e dunque sia in grado di compiere atti propriamente volontari – non potrà che agire secondo il bene stesso¹⁶. In questa forma estrema, il principio socratico non sarà riproposto da nessuno, ed anzi, Aristotele lo sottoporrà a critica¹⁷; tuttavia, il nucleo 'razionalista' si ripresenterà, con modalità e sfumature diverse, in tutte le filosofie posteriori. Platone perseguirà il programma di conferire all'etica, orientata sul criterio oggettivo del Bene, il grado di certezza ed universalità della scienza filosofica; Aristotele, pur ripudiando l'ideale di una fondazione esatta della morale, attribuirà alla φρόνησις, la virtù preposta alle scelte pratiche, contenuti conoscitivi e atti di giudizio e valutazione di natura intellettuale; il saggio stoico sarà colui che sa infallibilmente ciò che deve essere fatto in ogni situazione della vita, perché dalla compiuta conoscenza dell'ordine divino ha ricavato la scienza dei valori umani; il saggio epicureo sarà sereno grazie alla salda conoscenza dei principi del 'quadrifarmaco', vale a dire perché sa che il dolore, la morte e gli dèi non sono temibili, e perché sa che piaceri necessari e naturali sono facili da procurarsi; la tranquillità d'animo dello scettico deriverà anch'essa, paradossalmente, dalla conoscenza che non si può conoscere nulla e che è sufficiente attenersi al fenomeno.

Aggiungiamo ancora una precisazione per evitare un possibile fraintendimento: il fatto che tutte le etiche antiche abbiano una base razionalista o intellettualista, nel senso appena illustrato, non implica che tutte pongano il fine ultimo, la felicità, *nell'esercizio* delle funzioni intellettuali. In altre parole, una morale fautrice della vita attiva, che esalta il valore di azioni connesse alla

¹⁶ Cfr. Plat. *Resp.* II 382a e III 413a; *Tim.* 86d-87b; *Soph.* 228c-e; *Leg.* V 731c.

¹⁷ Cfr. Arist. *Eth. Nic.* VII 3 e III 7 (per la capitolatura seguono costantemente l'edizione Bekker); *M. Mor.* I 9.

sfera pratica piuttosto che a quella teorica, non è necessariamente meno 'razionalista' di una morale fautrice della vita contemplativa, che esalta il valore delle funzioni conoscitive in atto.

2.4. Vita attiva e vita contemplativa

Veniamo ad alcune questioni frequentemente sollevate nel dibattito etico antico, a cui Plotino seppe dare una soluzione per molti aspetti originale. La tensione, o perlomeno la difficile armonizzazione, tra βίος πρακτικός e βίος θεωρητικός, tra uno stile di vita «pratico», «attivo» od anche «politico» (πολιτικός), ed uno «contemplativo» o «filosofico», si avverte con chiarezza negli scritti di Platone ed Aristotele. Entrambi, senza dubbio, ponevano la massima felicità per gli uomini nella vita consacrata alla conoscenza: la vita di colui che si dedica agli studi, afferma Platone, somiglia a quella nelle isole dei beati, e compiutamente felice è chi conosce le vere realtà, contempla le idee, esercita la parte intellettuale dell'anima, dove ospita pensieri divini ed immortali¹⁸. Similmente Aristotele, soprattutto nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*¹⁹, descrive l'attività contemplativa come la virtù più alta e il sommo bene: poiché la felicità è attività dell'anima secondo virtù²⁰, l'uo-

¹⁸ Cfr. Plat. *Resp.* VII 519b-c e VII 516c; *Symp.* 202c ss., 205a, 210a-212a (la contemplazione del Bello); *Phaedr.* 248b-251b (il mito della biga alata e della visione iperurania), 276e-277a (il nesso tra dialettica, discorsi provvisti di scienza e felicità); *Tim.* 89d-90d. Tra i precedenti più importanti, si ricordino la centralità della θεωρία per Anassagora (cfr. Arist. *Eth. Eud.* I 4,1214b7-14 e I 5,1216a10-14) e la scelta socratica della vita del dialogo quale attività razionale eminentemente umana, che sola può renderci veramente felici (cfr. soprattutto *Apol.* 36d-e; 38a; 41c). In generale su Platone, si vedano Jaeger [1923] 1968⁴, pp. 557-617 = Appendice II: «Genesi e ricorso dell'ideale filosofico della vita» (dai «Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. phil.-hist. Klasse», 1928, pp. 390-421); Festugière 1936; Beierwaltes [1981] 1995, pp. 59-60; Friedländer [1928] 1979, pp. 90-94.

¹⁹ Specialmente nei capp. 6-8. Sull'argomento, intensamente studiato, si vedano soprattutto Jaeger [1923] 1968⁴, pp. 557-617; Holte 1962, pp. 23-28; Düring [1966] 1976, pp. 529-544; Eriksen 1976; Aubenque 1978, pp. 49-55; Beierwaltes [1981] 1995, pp. 52-59; Dudley 1982; Natali 1989, pp. 215-313.

²⁰ Cfr. *Eth. Nic.* I 7,1098a16-17 e X 7,1177a12-13.

mo deve realizzare al meglio la propria funzione, la propria virtù specifica che lo distingue dagli altri viventi ²¹; questa è l'attività conforme all'intelletto, la 'parte' o funzione più alta e divina della nostra anima, vivendo in conformità della quale possiamo renderci, nella misura del possibile, immortali ²².

Tutto ciò, in Platone come in Aristotele, contrasta con le esigenze poste dalle virtù 'pratiche', che si esplicano nella quotidianità della vita concreta e delle interazioni sociali. L'uomo, infatti, non è soltanto intelletto, ma è anche anima che sente e desidera in unione al corpo, è cittadino, soldato, proprietario terriero, artigiano, padre di famiglia, amico, politico ecc., tutte dimensioni che poco o nulla si accordano con la scelta di una vita imperniata sugli studi. Per questo motivo Platone associa la felicità non soltanto alla θεωρία, ma anche alla giustizia dell'anima ²³; e per questo motivo, nel grandioso progetto di rifondazione filosofica della società e della politica attuato nella *Repubblica*, sente il bisogno di opporre all'immagine del filosofo asceta e ritirato dal mondo offerta dal *Fedone* e dal *Teeteto* quella del filosofo che divide il suo tempo tra la ricerca intellettuale e il servizio alla comunità, allo scopo di ricavare dallo studio incentrato sulle idee e sul Bene i retti principi di governo della città. Ma ciò non toglie che il contrasto, almeno in parte, rimanga, e che come tale sia stato percepito dopo Platone.

Analogamente, l'esaltazione del βίος θεωρητικός contenuta nelle pagine finali dell'*Etica Nicomachea* crea una frattura non facilmente sanabile con il resto dell'opera. Dopo che infatti la felicità è stata accuratamente descritta in relazione all'esercizio del complesso delle virtù etiche (la moderazione, il coraggio, la grandezza d'animo ecc.) e della razionalità pratica, la φρόνησις, che sa come formare le virtù e indirizzarle al compimento di 'belle' azioni, fonti di onore, prestigio, benessere ed altro, viene improv-

²¹ *Eth. Nic.* I 6,1097b24-25; II 5,1106a23-24; X 7,1177a12-18.

²² Cfr. *Eth. Nic.* X 7,1176b26-27 ss.

²³ Cfr. soprattutto *Gorg.* 506c-508b e 523a-b; *Resp.* I 353d-354a (ma si può dire che l'intero dialogo miri a dimostrare la bontà, e quindi la felicità, dello stato e dell'anima «giusti», in quanto equilibrati nelle loro parti).

visamente prospettata una possibile felicità di natura diversa; una felicità perfetta, non più umana quasi, ma divina²⁴, che si genera dall'attività della sapienza, σοφία, la suprema virtù intellettuale che per oggetto non ha più la contingenza del mondo umano, bensì la sfera delle verità necessarie ed eterne. La diversità di piani e di enfasi (trattando della θεωρία, il tono del discorso si innalza, assumendo talvolta risonanze 'religiose') costituisce una 'croce' per gli interpreti di Aristotele, che in vari modi hanno tentato di spiegare e neutralizzare quella che si presenta quasi come doppia versione della felicità²⁵.

Nel periodo ellenistico ed imperiale, venuta a cadere la centralità dell'ideale politico di Platone, i più energici sostenitori della preminenza della vita contemplativa rispetto a qualsiasi altra attività umana furono filosofi platonici, o comunque influenzati dal platonismo²⁶. L'esaltazione della vita teoretica comportò una parziale svalutazione della vita morale e dell'etica comunemente intese, concepite come mero strumento preliminare per affrancare l'anima dal corpo e porla così in condizione di esercitare la sua azione intellettuale propria. Si acuì, di conseguenza, quella tensione interna all'universo concettuale aristotelico che è stata ap-

²⁴ La θεωρία è per Aristotele l'attività propria degli dèi, quella che più di ogni altra possiede le caratteristiche della felicità; e tra le attività umane la più felice sarà quella maggiormente congenere ad essa, tenendo sempre conto del fatto, però, che negli uomini non si può dare né la perfetta continuità né il perfetto contenuto di pensiero tipici del dio, atto puro e pensiero di se stesso (cfr. soprattutto *Eth Nic.* X 4,1175a4-6, X 7,1177a21-22, X 8,1178b7-32; *Metaph.* XII 7 e 9; Vanier 1965, pp. 369-374; Eriksen 1976, pp. 93-95 e 153-162; Dudley 1982, pp. 105-123 e 162-163; Natali 1989, pp. 289-298). Per i precedenti platonici della dottrina, cfr. Beierwaltes [1981] 1995, pp. 59-60 (nel mito del *Fedro* la visione dei veri enti si ripete infatti sempre e senza turbamenti per le anime divine, mentre per le altre la visione è parziale, e sempre in agguato è il rischio della caduta in un corpo; cfr. *Phaedr.* 246d-248c).

²⁵ Cfr. Vegetti 1989, pp. 202-210, e Natali 1997, pp. 260-261.

²⁶ Cfr. soprattutto Plut. *Suav. viv.* 1093f ss. (superiorità dei piaceri intellettuali, esempi di concentrazione negli studi); fr. 178 Sandbach; *Virt. mor.* 444c-d; Alcin. *Didasc.* XXVII 179,34-42; Cic. *Tusc.* V 36,105 (esaltazione della vita contemplativa; cfr. anche *Fin.* II 13,41 e V 21,58); Aspas. *In Eth. Nic.* 1,2-2,13 Heylbut; Sen. *Epist.* 65,16-20; sull'argomento, cfr. Moraux II, pp. 272-275 e nota 163.

pena rammentata, al punto che il peripatetico Aspasio, commentando l'*Etica Nicomachea*, si sentirà ormai autorizzato a presentare due forme distinte di felicità: l'una, superiore, connessa all'attività teoretica, l'altra, inferiore, che costituisce il fine dell'agire pratico²⁷. Ma, soprattutto, la tesi della supremazia della vita contemplativa generò un serio motivo di contrasto con lo stoicismo ortodosso, per il quale la virtù costituisce invece l'intero della felicità, in quanto sua condizione necessaria e sufficiente²⁸, e per il quale la componente razionale della virtù, peraltro fondamentale, non è intesa come esercizio della razionalità a puri fini teoretici²⁹. Gli stoici, pertanto, possono essere considerati fautori della vita 'attiva', nel senso che, per loro, la conoscenza dei principi che regolano il cosmo, e quindi la conoscenza di ciò che è bene e ciò che è male, una volta conseguita ha valore solo se è capace di tradursi in norma dell'azione, se è capace cioè di assistere costantemente il soggetto morale nelle scelte e nelle sfide che la vita continuamente propone.

2.5. *Possesso o esercizio?*

Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele si dichiara d'accordo con quanti identificano la felicità con la virtù, dato che la felicità veramente consiste nell'attività secondo virtù, ma contesta la nozione di essa come possesso (κτησις) e disposizione (διάθεσις), invece che come uso (χρησις) e attività (ἐνέργεια): «È infatti possibile che l'abito, pur essendo presente, non produca nulla

²⁷ Cfr. Moraux II, pp. 272-274.

²⁸ Per il nesso virtù-felicità nello stoicismo, si vedano soprattutto Diog. Laert. VII 89 (= *SVF* III 39 = LS 61A); Stob. II 71,15-72,6 (= *SVF* III 106 = LS 60M); LS 1, pp. 398-400.

²⁹ Cfr. p. es. Cic. *Fin.* II 11,33-35; IV 16,43-45; V 7-8,17 ss. (per la distinzione tra stoici ortodossi che identificano il sommo bene con la virtù, e stoici influenzati da Platone, come Erillo, che lo equiparano invece alla ἐπιστήμη, cfr. *SVFI* 411, 413-417, 419-421). Ancora Cicerone (*Fin.* III 9,31) e Agostino (*Contra Academ.* III 1,1) ricordano la posizione di Carneade, per il quale la felicità risiede nella ricerca costante della verità, dato che in ciò consiste la sapienza.

di buono, come nel caso di uno che dorma o per qualche altra ragione se ne stia inerte, ma non è possibile che accada lo stesso con l'attività: necessariamente agirà, e agirà bene. E come alle Olimpiadi sono incoronati non i più belli e i più forti, ma coloro che gareggiano – i vincitori sono infatti tra questi –, così anche coloro che agiscono rettamente entrano in possesso delle cose belle e buone della vita³⁰. Una testimonianza di Clemente Alessandrino³¹ ha consentito di riconoscere con sicurezza in questa sezione una polemica contro i primi discepoli di Platone, in particolare contro Speusippo, che descriveva la felicità come stato o modo d'essere (ἔξις, διάθεσις, κατάστασις), e Senocrate, per il quale essa costituiva invece un possesso (κτῆσις)³². Secondo Aristotele, al contrario, per conseguire il fine non basta il semplice possesso delle virtù, ma occorre il loro uso effettivo, l'esercizio in atto delle varie capacità; la felicità, insomma, risiede nella prassi, e la felicità più alta, come sappiamo, nel contemplare in atto³³.

Una riproposizione della tesi accademica si riscontra negli stoici, che giudicavano la virtù, o le virtù, alla stregua di disposizioni (διαθέσεις) stabili ed immutabili³⁴, che operavano una chia-

³⁰ *Eth. Nic.* I 9,1098b34-1099a7; cfr. anche *Protr.* 5 Ross; Stob. II 57,1-12; Moraux II, p. 647 nota 214.

³¹ Per la rassegna dossografica sugli accademici contenuta in *Strom.* II 22, cfr. Krämer 1971, pp. 222-225, e Natali 1989, pp. 224-235.

³² Non è facile stabilire quale fosse esattamente la posizione di Platone. Alcune battute del *Filebo* contengono la descrizione della felicità come abito e disposizione («Su dunque, oltre a ciò cerchiamo di convenire anche su questo». «Su che cosa?». «Sul fatto che ciascuno di noi si impegnerà ad indicare quell'abito e quella disposizione dell'anima capace di procurare la vita felice a tutti gli uomini»: 11d1-6; cfr. anche 32e), ma qualche elemento in senso contrario si può ricavare da *Euthyd.* 289b-290b.

³³ Sul significato di κτῆσις in Aristotele, cfr. Natali 1991, p. 85. Per la θεωρία come ἐνέργεια, cfr. *infra*, pp. 60-61.

³⁴ Cfr. Sen. *Epist.* 113,24 (= LS 61E); Plut. *Virt. mor.* 441b-c (= LS 61B8); Simp. *In Cat.* 237,27-238,2 (= SVF II 393 = LS 47S2). Sull'inversione del significato di ἔξις e διάθεσις negli stoici rispetto ad Aristotele, cfr. *infra*, nota 4 a I 5,1. Sulla pluralità delle virtù e la loro mutua implicazione, cfr. p. es. Plut. *Virt. mor.* 440e-441d; *Stoic. repugn.* 1034c-e e 1046e-f (= SVF III 299 e 243); Stob. II 63,6-24 (= SVF III 280 parz.); LS 1, pp. 383-384.

ra distinzione tra la virtù e l'effettivo esercizio di essa³⁵, e che potevano in questo modo opporsi alla tipica tesi aristotelica secondo cui è impossibile essere felici in stato di sonno o di incoscienza³⁶. Sull'altro versante, il tema dell'uso della virtù continuò ad avere larga fortuna nell'aristotelismo e nel platonismo, anche in connessione alla priorità accordata da filosofi appartenenti a queste scuole alla vita teoretica, che appunto deve essere il più possibile esercitata in atto. Bisogna però resistere alla tentazione di suggerire con tutto ciò schieramenti e corrispondenze troppo precisi, che sono facilmente esposti a controesempi: esistono infatti sia filosofi – come i primi accademici – che indicano nella θεωρία lo stile di vita più alto ed allo stesso tempo interpretano, abbiamo visto, la virtù primariamente come disposizione e possesso³⁷; sia filosofi – non solo tra gli stoici – che condividono quest'ultimo assunto senza per questo trascurare l'argomento dell'uso della virtù³⁸. Pare tuttavia lecito concludere, in generale, che il concetto di uso della virtù e dei beni mantenne una vitalità costante soprattutto in opposizione alle dottrine rigoriste, di marca essenzialmente stoica, che ritenevano il sapiente felice in qualunque situazione³⁹.

³⁵ Cfr. soprattutto Sext. Emp. *Adv. Math.* XI 23 (= *SVF* III 75 = LS 60G2): ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ πως ἔχον ἡγεμονικὸν καθεστηκυῖα καὶ ἡ σπουδαία πράξις ἐνέργεια τις οὐσα κατ' ἀρετήν; Stob. II 70,21-71,4 (= *SVF* III 104 = LS 60L); Plut. *Stoic. repugn.* 1046e-f (= *SVF* III 299 e 243 = LS 61F).

³⁶ Cfr. Epict. *Diss.* III 2,5 (insieme a I 18,23 e II 17,33). Per l'opposta tesi peripatetica cfr., oltre alla nota 30 *supra*, Arist. *Eth. Nic.* I 3,1095b31-1096a2 e X 7,1176a32-34; *Eth. Eud.* II 1,1219a38-b20; Stob. II 133,11-19; Alex. Aphrod. *De an. mant.* 165,23-26; Moraux I, p. 359.

³⁷ Cfr. *supra*, p. 22; per il ruolo della θεωρία negli accademici, cfr. Krämer 1971, p. 168 e nota 262 (su Eudosso), p. 204 nota 82 (su Speusippo e gli accademici in generale).

³⁸ Si consideri per esempio la concezione senocratea delle καλαὶ κινήσεις e delle σπουδαία πράξεις quali parti della felicità (per la vicinanza dell'etica senocratea a quella aristotelica, cfr. Krämer 1983, pp. 64-65).

³⁹ Si veda Centrone 1990, pp. 149-150 (sul tema dell'uso della virtù nel medioplatonismo e nei testi pseudopitagorici); cfr. anche *infra*, nota 54 a I 4,13.

2.6. *I beni esterni*

L'immagine del saggio stoico, che fronteggia impassibile ogni evento e si mantiene felice pure nella miseria, nel dolore e nel tormento, è una delle più celebri dell'antichità. Il fondamento teorico di essa è nella considerazione della virtù quale unica condizione necessaria e sufficiente della felicità: αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν, fu per secoli il motto della scuola ⁴⁰. Ne discende che per gli stoici, eccettuata la virtù ed eccettuato il vizio (che, specularmente alla virtù, è l'unica causa dell'infelicità), esistono in campo morale soltanto cose «indifferenti» (ἀδιάφορα); tra queste, tutte le qualità convenzionalmente ritenute 'beni', come la salute, il vigore, la ricchezza, la buona reputazione ecc., alle quali gli stoici negarono tenacemente qualsiasi influenza sulla felicità ⁴¹.

A questa teorizzazione gli stoici pervennero muovendo da premesse socratico-platoniche, in aperta polemica con Aristotele e i suoi seguaci, che riconoscevano invece ai beni comunemente intesi un ruolo indispensabile, ancorché strumentale, ai fini della felicità: l'esercizio delle virtù, etiche o dianoetiche che siano, è infatti ostacolato o, nei casi più gravi, precluso da condizioni negative quali la malattia, la povertà, il discredito, l'isolamento sociale ecc. Anche se le posizioni all'interno della scuola sul grado di incidenza da attribuire ai beni corporei ed esteriori si differenziarono, per tutti gli aderenti del Peripato valse sempre il motto, opposto a quello stoico, οὐκ αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν ⁴², mentre per l'infelicità fu giudicata sufficiente, in questo d'accordo con lo stoicismo, la presenza del vizio, κακία.

Il campo platonico offre, come spesso accade, un panorama molto differenziato e complesso, a partire dagli scritti dello stes-

⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 28.

⁴¹ Cfr. soprattutto Diog. Laert. VII 101-105 (= *SVF* III 119 parz.). Le cose indifferenti ma 'in accordo alla natura', come la salute, la forza, la ricchezza ecc., benché moralmente neutre, furono considerate 'preferibili' dalla maggior parte degli stoici; cfr. *SVFI* 351, 361, 365 e III 124, 128, 137, 191; Stob. II 79,18-80,13 e II 82,20-21; LS 1, pp. 354-359; *infra*, nota 10 a I 4,2.

⁴² Sul necessario conforto dei beni esterni, si vedano specialmente Arist. *Eth. Nic.* I 8-9; Alex. Aphrod. *De an. mant.* 159,15 ss. (la sezione appunto intitolata ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἢ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν); Stob. II 133-134.

so Platone, che contengono spunti di vario genere, compatibili con gli sviluppi successivi tanto in senso rigoristico-stoico quanto in senso moderato-aristotelico. Prevale in Platone la diffidenza nei confronti dei beni corporei ed esterni, drasticamente subordinati al bene dell'anima, e suscettibili di un'utilizzazione 'ambivalente': positiva se a guidarla è un'anima giusta, rovinosa in caso contrario⁴³. Negli antichi accademici sembra imporsi una visione 'mista', per cui la virtù, da sola, può assicurare la felicità, ma quest'ultima risulta incrementata dalla presenza degli altri beni; si profila, dunque, una sorta di gradualità interna all'εὐδαιμονία, che sarà resa esplicita dai successivi sviluppi del platonismo (si pensi al binomio *vita beata - vita beatissima* in Antioco), e che contrasta con l'impostazione stoica, per la quale la virtù e la felicità non ammettono gradi⁴⁴. Ancora più arduo è orientarsi nel periodo cosiddetto «medioplatonico», dove il fitto intreccio di influenze aristoteliche e stoiche determina un quadro assai frammentario⁴⁵;

⁴³ Cfr. *Euthyd.* 279a-281e; *Resp.* VI 491c-e; *Leg.* I 631b-c, II 660e-661d, V 733e, V 743e; *Menex.* 246d-e. Nella dossografia è comunemente attribuita a Platone la tesi secondo cui è sufficiente la virtù per il conseguimento della felicità (cfr. Centrone 1987, pp. 116-117, con rinvii a Diog. Laert. III 78; Alcin. *Didasc.* XXVII 180,1-181,18; Apul. *De Plat.* II 253).

⁴⁴ Cfr. Speusip. fr. 101-117 Isnardi Parente; Xenocr. fr. 86-91 Heinze = 243-248 Isnardi Parente; Polem. fr. 123 e 132 Gigante (su ciò Centrone 1987, p. 117); sulla non graduabilità della virtù stoica, cfr. *infra*, pp. 63-64.

⁴⁵ Cfr. Donini 1993, p. 375: «Ma in generale l'etica medioplatonica appare poco unitaria e poco coerente: forse si può dire che è divisa da un contrasto di fondo fra la tendenza aristotelizzante e le influenze dello stoicismo. Alla prima tendenza si riportano ovviamente la preferenza per l'ideale di una vita speculativa dedita alla teoresi, tanto più facile da adottare quando si erano lasciate completamente cadere le preoccupazioni e le stesse teorie politiche di Platone; inoltre la dottrina della virtù come medietà rispetto alle passioni (*metriopatia*): dottrina sostenuta da Alcinoo e, con efficacia maggiore ed evidenti intenzioni polemiche verso lo stoicismo, da Plutarco, il cui scritto *Sulla virtù morale* è anzi uno dei documenti più ricchi e convincenti dell'influenza aristotelica sul medioplatonismo [...]. Eppure l'influenza stoica rimaneva ancora fortissima e un autore come Apuleio, per altri aspetti vicino alla tendenza aristotelizzante, è capace di fornire un ritratto del saggio che sembra quasi completamente ricalcato su modelli stoici, al punto di accettare persino l'ideale dell'apatia e non quello della moderazione delle passioni (*De Plat.* II 252)».

tutte tendenze che in Plotino troveranno una composizione, per molti versi, definitiva.

Concludendo questa sezione, arrischiamo uno schema concettuale riassuntivo, utile ad introdurre lo studio dei problemi etici in Plotino. Ferme restando le caratteristiche comuni dell'eudaimonismo, del razionalismo e della centralità dell'anima che sono state riconsiderate sopra, si può dire, con qualche dose di inevitabile arbitrio, che:

- la posizione degli *stoici* si caratterizza: a) per la preminenza accordata alla vita attiva, b) per la sufficienza della sola virtù ai fini della felicità, dato che di fatto virtù e felicità si identificano, c) per la nozione della virtù-felicità come possesso invece che esercizio, d) per l'irrilevanza dei beni 'esterni' all'anima ai fini della felicità;
- la posizione degli *aristotelici* si caratterizza: a) per la preminenza accordata alla vita contemplativa, b) per l'insufficienza della sola virtù ai fini della felicità, c) per la nozione di felicità come esercizio invece che possesso, d) per la rilevanza dei beni 'esterni' all'anima ai fini della felicità;
- la posizione dei *platonici*, oscillante tra istanze stoiche ed aristoteliche, si caratterizza: a) per la preminenza accordata alla vita contemplativa, b) per la parziale sufficienza della virtù ai fini della felicità, resa maggiore dalla presenza dei beni, c) per la nozione di felicità tendenzialmente più come esercizio che come possesso, d) per la parziale rilevanza dei beni 'esterni' all'anima ai fini della felicità.

Plotino scioglierà i nodi e le ambiguità della posizione 'platonica', riplasmando originalmente punti di vista stoici. La sua soluzione, come vedremo, si caratterizzerà: a) per la preminenza accordata alla vita contemplativa, b) per la sufficienza della sola virtù (intesa come virtù teoretica) ai fini della felicità, c) per la nozione di felicità come esercizio invece che possesso, d) per l'irrilevanza dei beni 'esterni' all'anima ai fini della felicità. La chiave di volta di questa costruzione sarà la dottrina dell'anima non discesa, per Plotino immune da qualsiasi evento esterno o relativo al corpo e alle altre parti dell'anima, perennemente impegnata nella contemplazione, e quindi perennemente felice.

(segue)