

Pierre Hadot

Livelli dell'io *

Ma noi... Chi «noi»?
VI 4, 14, 16.

«Plotino si vergognava di essere in un corpo»¹. Porfirio inizia a raccontare la vita del suo maestro con queste parole. Non affrettiamoci a diagnosticare qui un tratto morboso caratteristico del nostro filosofo. Se psicosi c'è, non è quella di tutta un'epoca, come ho potuto pensare un tempo e come troppo spesso si crede, ma quella propria di un certo ambiente spirituale e letterario di quest'epoca². Nei primi tre secoli dell'era cristiana fioriscono le gnosi e le religioni misteriche. Per esse, l'uomo si percepisce come straniero in questo mondo, come esiliato all'interno del proprio corpo e del mondo sensibile. La volgarizzazione del platonismo spiega in parte tale sensazione: il corpo viene considerato una tomba e una prigione; l'anima deve separarsene in quanto affine alle Idee eterne; il nostro vero io è puramente spirituale. Si devono tenere in conto anche le teologie astrali: l'anima ha origine celeste ed è scesa quaggiù con un viaggio stellare, nel corso del quale ha rivestito involucri sempre più rozzi, l'ultimo dei quali è il corpo terreno.

Per influenza di questo diffuso platonismo si prova un certo qual disgusto nei confronti del corpo. Sarà d'altra parte questa una delle ragioni dell'ostilità pagana nei confronti del mistero dell'Incarnazione. Porfirio lo dirà con chiarezza:

Come accettare che il divino sia diventato embrione, che dopo la sua nascita sia stato avvolto in fasce, tutto sporco di sangue, di bile e peggio ancora³.

I cristiani stessi, d'altra parte, si renderanno ben conto che questo argomento si ritorce contro quanti, come i platonici, credono alla preesistenza delle anime in un mondo superiore:

Se le anime fossero, come si racconta, progenie del Signore, abiterebbero eternamente alla corte del Re e non avrebbero abbandonato quel luogo di beatitudine [...] non avrebbero raggiunto, con un moto irreflessivo, questi luoghi terreni dove abitano corpi opachi, strettamente mescolate con gli umori e il sangue, dentro questi otri di escrementi, queste giare immonde d'urina⁴.

Possiamo dire che tutte le filosofie di quest'epoca cercano di spiegare la presenza dell'anima divina in un corpo terreno e rispondono a un ansioso interrogativo dell'uomo, che quaggiù si sente straniero:

Chi eravamo? Che cosa siamo diventati? Dove eravamo? Dove siamo stati gettati? Dove andiamo? Da dove ci viene la liberazione?⁵.

Nell'ambito della scuola stessa di Plotino, alcuni davano a questo interrogativo gnostico la risposta dello gnosticismo. Secondo costoro, le anime erano cadute nel mondo sensibile in seguito a un evento drammatico indipendente da loro. Una Potenza malvagia aveva creato il mondo sensibile. Le anime, parcelle del mondo spirituale, vi si trovavano prigioniere contro la loro volontà. Ma, venute dal mondo spirituale, restavano spirituali. La loro sventura derivava solo dal luogo in cui si trova-

* Da: HADOT P., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 10-22.

¹ *Vita di Plotino*, I, I.

² Sul concetto di mentalità collettiva si vedano le mie osservazioni critiche nell'«Annuaire du Collège de France», 1983-84, pp. 505-10.

³ PORFIRIO, *Contro i cristiani*, fr. 77, in A. VON HARNACK (a cura di), *Porphyrios, Gegen die Christen*, Berlin 1916.

⁴ ARNOBIO, *Adversus nationes*, II, 37.

⁵ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Estratti da Teodoto*, LXXVIII, 2, Paris 1948, p. 203.

vano. Con la fine del mondo, con la sconfitta della Potenza malvagia, la loro prova avrebbe avuto fine. Esse sarebbero ritornate nel mondo spirituale, nel «Pleroma». La salvezza si trovava dunque al di fuori dell'anima: consisteva in un mutamento di luogo; dipendeva dalla lotta tra Potenze superiori.

Contro tale dottrina che, ammantandosi di una parvenza platonica, minacciava di corrompere i suoi discepoli, Plotino reagirà con passione, nelle sue lezioni come nei suoi scritti.

Il fatto è che l'esperienza fondamentale di Plotino, malgrado superficiali somiglianze, è diametralmente opposta rispetto all'atteggiamento gnostico.

Certo, come lo gnostico, Plotino avverte, nel momento stesso in cui si trova dentro il corpo, di essere sempre ciò che era prima di essere nel corpo. Il suo io, il suo vero io, non è di questo mondo. Plotino non ha però bisogno di aspettare la fine del mondo sensibile perché il suo io, che è di natura spirituale, ritorni nel mondo spirituale. Questo mondo spirituale non è un luogo ultraterreno o ultracosmico, dal quale lo separino spazi celesti. Non è neppure uno stato originario irrimediabilmente perduto, al quale solo la grazia divina potrebbe ricondurlo. No, questo mondo spirituale non è altro che l'io più profondo. Lo si può raggiungere immediatamente rientrando in sé.

Spesso ridestandomi dal mio corpo a me stesso, eccomi diventato estraneo a tutto il resto e intimo solo a me stesso, contemplo allora una bellezza meravigliosa e sono sicuro di appartenere in sommo grado al mondo superiore⁶; ho vissuto la più nobile forma di vita, sono diventato identico al divino, mi sono basato sul suo fondamento, sono pervenuto a quella suprema forma di attività e mi sono stabilito al di sopra di ogni altra realtà spirituale; quando, dopo questa quiete in seno al divino, ricado dall'Intelletto al ragionamento, mi domando come abbia potuto mai, e ora di nuovo, scendere così, come la mia anima abbia potuto entrare all'interno di un corpo se già quando si trova all'interno di un corpo è quale ella mi è apparsa (IV 8, I, 1-11).

Ci troviamo qui effettivamente di fronte a un'esperienza mistica della visione di se stesso⁷ nel corso della quale ci si percepisce come identificati con l'Intelletto o Spirito divino, in una condizione di «bellezza meravigliosa», in cui si ha la coscienza di vivere a un livello superiore di vita e di attività. Non si tratta ancora di un contatto con il Principio supremo, l'Uno o il Bene, ma con ciò che si trova al livello immediatamente inferiore: lo Spirito⁸. Plotino allude qui ad attimi privilegiati, non a una condizione continua. Si produce una sorta di risveglio: qualcosa che, fino a quel momento, era inconsapevole invade il campo della coscienza. O piuttosto, l'individuo si trova in uno stato che non sperimenta abitualmente: esercita un'attività che scavalca le modalità della coscienza e del ragionamento a cui è abituato. Dopo quelle fuggevoli illuminazioni, però, è molto sorpreso di ritrovarsi qual era prima: a vivere nel suo corpo, cosciente di se stesso, a ragionare e a riflettere su quanto gli è capitato.

Plotino esprime questa esperienza interiore con un linguaggio conforme alla tradizione platonica. Situa se stesso e la propria esperienza nell'ambito di una gerarchia di realtà che si estende da un livello supremo, Dio, a un livello estremo, la materia. L'anima umana, secondo tale dottrina, occupa

⁶ Sant'Ambrogio (nel suo sermone *De Isaac*, IV, 11, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1897, XXXII, pp. 650, I. 15-651, I. 7) avvicina l'estasi di Plotino all'estasi di san Paolo (cfr. la *Seconda epistola ai Corinzi*, XII, 1-4): «Beata l'anima che penetra i segreti del Verbo. Perché, risvegliandosi dal corpo, divenendo estranea a ogni altra cosa, cerca all'interno di sé, scruta per capire se, in qualche modo, le sia possibile raggiungere l'essere divino. E quando ha potuto finalmente afferrarlo, oltrepassando ogni altra realtà spirituale, stabilisce in lui la propria dimora e si nutre di lui. Così era Paolo, che sapeva di essere stato rapito fino al Paradiso; ma, rapito nel corpo o al di fuori del corpo, questo non lo sapeva. Perché la sua anima si era risvegliata dal suo corpo e si era allontanata e innalzata al di fuori delle sensazioni e dei legami della carne e, divenuto così estraneo a se stesso, accolse in sé parole ineffabili che intese e non poté divulgare perché, osserva, all'uomo non è concesso dire queste cose». Ha colpito sant'Ambrogio il fatto che, da un lato, san Paolo dicesse di non sapere se era stato rapito nel corpo o al di fuori del corpo e che Plotino, dall'altro, parlasse di un risveglio al di fuori del corpo. Non esita dunque a descrivere l'estasi di san Paolo con termini presi a prestito dall'estasi di Plotino.

⁷ Cfr. *supra*, p. 8.

⁸ Cfr. P. HADOT, *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, in *Proclus et son influence*, Actes du Colloque de Neuchâtel, Neuchâtel 1986, p. 14.

una posizione intermedia tra realtà che le sono inferiori (la materia, la vita del corpo), e realtà che le sono superiori (la vita puramente intellettuale, propria dell'intelligenza divina e, ancora più in alto, la pura esistenza del Principio di tutte le cose). Secondo questo schema, che corrisponde a una gerarchia accettata all'interno della tradizione platonica, ciascun grado di realtà non può essere spiegato senza il grado superiore: l'unità del corpo senza l'unità dell'anima che gli dà vita; la vita dell'anima senza la vita dell'Intelletto superiore che contiene il mondo delle Forme e delle Idee platoniche e che illumina l'anima e le permette di pensare; la vita dell'Intelletto stesso senza la feconda semplicità del Principio divino e assoluto.

Tuttavia, ciò che qui ci interessa è che tutta questa terminologia tradizionale serve a esprimere un'esperienza interiore: questi livelli di realtà divengono dunque livelli della vita interiore, livelli dell'io. Ritroviamo qui l'intuizione centrale di Plotino: l'io dell'essere umano non è irrimediabilmente separato dal modello eterno dell'io, quale si trova nel Pensiero divino. Questo vero io, questo io in Dio, è dentro di noi. Nel corso di alcune esperienze privilegiate, che innalzano il livello della nostra tensione interiore, ci identifichiamo con esso, diveniamo questo io eterno; la sua bellezza indicibile ci commuove e, nell'identificarci con lui, ci identifichiamo con il Pensiero divino stesso, in cui è contenuto.

Tali esperienze privilegiate ci fanno quindi capire che noi non smettiamo, che non abbiamo mai smesso di essere in contatto con il nostro vero io. Siamo sempre in Dio:

E se devo avere il coraggio di dire più chiaramente ciò che mi sembra giusto contro l'opinione altrui, neanche la nostra anima si è inabissata tutta quanta nel sensibile: vi è qualcosa di essa, invece, che dimora eternamente nel mondo spirituale (IV 8, 8, 1-3).

Se è così, tutto è in noi e noi siamo in tutte le cose. Il nostro io si estende da Dio alla materia, perché mentre siamo quaggiù siamo anche lassù.

Come dice Plotino, riprendendo un'espressione omerica⁹, «il nostro capo resta fissato al di sopra del cielo». Ma sorge immediatamente un dubbio:

Se custodiamo dentro di noi cose così preziose, perché non ne abbiamo coscienza, perché restiamo la maggior parte del tempo senza esercitare queste attività superiori? Perché certi uomini non le esercitano mai? (V 1, 12, 1-3).

Plotino vi risponde subito:

Il fatto è che tutto ciò che si trova nell'anima non è per questo cosciente e giunge a «noi» solo nel momento in cui perviene alla coscienza. Se un'attività dell'anima si esercita senza trasmettere nulla alla coscienza, quell'attività non perviene all'anima nella sua totalità. Ne consegue dunque che «noi» non sappiamo nulla di quell'attività, in quanto «noi» siamo vincolati alla coscienza, e che «noi» non siamo una parte dell'anima, ma l'anima nella sua totalità (V 1, 12, 5-8).

Dunque non siamo coscienti di quel livello superiore di noi che è il nostro io nel Pensiero divino, o meglio che è il pensiero divino del nostro io, pur essendo esso una parte - la parte superiore - della nostra anima.

Possiamo davvero dire che noi siamo qualcosa di cui non abbiamo coscienza? E come spiegare tale assenza di coscienza?

Ma noi ... Chi «noi»? Siamo la parte dell'anima che dimora sempre nello Spirito oppure siamo ciò che si è aggiunto ad essa ed è soggetto al divenire del tempo? Non dobbiamo forse dire che prima che si producesse la nascita attuale noi eravamo, nel mondo trascendente, altri uomini - alcuni di noi, addirittura, dèi -, eravamo anime pure, eravamo Spirito, congiunti alla totalità dell'essere, parti del mondo spirituale, senza separazione, senza divisione: facevamo parte del Tutto (e ancora oggi non ne siamo separati).

E vero però che adesso a quell'uomo se ne è aggiunto un altro: voleva esistere e avendoci trovati [...] si è attribuito a noi e si è aggiunto all'uomo che eravamo in origine [...] e così siamo diventati i due e in più di un caso non siamo più chi eravamo in passato e siamo quello che ci siamo aggiunti in seguito: l'uomo che eravamo smette di agire e in qualche modo di essere presente (VI 4, 14, 16-31).

⁹ IV 3, 12, 5; *Iliade*, IV, v. 443 e PLATONE, *Timeo*, 908.

La coscienza è un punto di vista, un centro prospettico. Il nostro io, per noi, coincide con questo punto a partire dal quale ci si apre una prospettiva sul mondo o sulla nostra anima; in altri termini: perché un'attività psichica sia nostra, deve essere cosciente. La coscienza - e il nostro io - si situa allora, come un mezzo o un centro intermedio, tra due zone d'ombra, che si dispiegano al di sopra e al di sotto di essa: la vita silenziosa e incosciente del nostro io in Dio, la vita silenziosa e incosciente del corpo. Possiamo scoprire, attraverso il ragionamento, l'esistenza di questi livelli superiori e inferiori. Ma non saremo ancora davvero ciò che siamo finché non ne avremo coscienza. Se potessimo prendere coscienza della vita dello spirito, percepire le pulsazioni di questa vita eterna che è in noi come siamo in grado, prestandovi attenzione, di percepire le pulsazioni del nostro cuore di carne, allora la vita dello spirito invaderebbe il campo della nostra coscienza, diventerebbe veramente «noi», sarebbe veramente la nostra vita:

L'attività di lassù¹⁰ esercita la sua influenza su di noi solo quando giunge fino alla parte centrale dell'anima [= la coscienza]. E che? Non siamo anche ciò che si trova a un livello superiore rispetto a questa parte centrale? Sì, ma dobbiamo averne coscienza. Perché noi non facciamo sempre uso di ciò che possediamo, ma solo quando orientiamo la parte centrale dell'anima o verso l'alto o nella direzione opposta, o quando facciamo passare all'atto ciò che esisteva in noi solo allo stato di potenza o di attitudine (I 1, 11, 2-8).

Plotino ci invita dunque a quel dirottare l'attenzione che, già in lui, è la «preghiera naturale» di cui parlerà Malebranche¹¹. Il metodo è apparentemente semplice:

Dobbiamo smettere di guardare; dobbiamo, chiudendo gli occhi, sostituire questa maniera di vedere con un'altra e risvegliare quella facoltà che tutti possiedono, ma che pochi usano (I 6, 8, 25-27).

Ciò risulterà tanto più semplice dato che la coscienza è, in ultima analisi, una sorta di specchio che basta pulire e volgere in una certa direzione perché rifletta gli oggetti che gli si presentano. Bisogna dunque disporsi interiormente alla calma e al riposo per percepire la vita del pensiero:

Sembra proprio che la coscienza esista e si realizzi quando l'attività dello Spirito si rifrange e anche quando l'attività del pensiero che si esercita al livello della vita propria dell'anima [= la ragione discorsiva] rimbalza in qualche modo, come accade in uno specchio¹² sulla superficie levigata e nitida, se questa è immobile. Ora, come in tutti i casi di riflessione, l'immagine si produce qualora sia presente lo specchio; ma se lo specchio non c'è ovvero non è nella condizione atta a riflettere le immagini, è comunque presente in atto ciò di cui avrebbe potuto esserci l'immagine; allo stesso modo, nell'anima, se ciò che esiste in noi è analogo allo specchio [cioè la coscienza], se ciò in cui compaiono i riflessi della ragione e dello Spirito non è turbato, vi si possono vedere e riconoscere i riflessi attraverso una sorta di percezione, sapendo in anticipo che si tratta dell'attività della ragione discorsiva e dello Spirito. Ma se la coscienza è simile a uno specchio rotto perché l'armonia fisica è turbata, ragione discorsiva e Spirito esercitano la loro attività senza riflesso e vi è allora un'attività dello Spirito priva di rappresentazione immaginativa (*phantasia*) (I 4, 10, 6-18).

Plotino affronta qui un caso estremo: quello della follia. La vita spirituale del saggio non si interromperà perché egli avrà perduto la coscienza della propria vita spirituale, perché dei disturbi fisici avranno rotto lo specchio della coscienza. Ci fa però comprendere, nello stesso tempo, per quale ragione di solito non percepiamo la vita dello Spirito dentro di noi. La nostra coscienza - il nostro specchio interiore - è disturbata e indebolita dalla cura delle cose terrene e corporee.

Non è la nostra vita all'interno del corpo a impedirci di avere coscienza della nostra vita spirituale - di per sé essa è incosciente -, bensì l'attenzione che dedichiamo al corpo. È questa la vera caduta dell'anima. Ci lasciamo assorbire da preoccupazioni vane, da sollecitudini esagerate:

¹⁰ Plotino utilizza spesso l'espressione *ekei* «in alto» (che E. Bréhier traduce con «là-bas» [«laggiù»]), per designare il mondo trascendente, ossia l'Uno e lo Spirito che contiene il mondo delle Forme.

¹¹ N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XIII, 11 e 18; XV, 9, in *Œuvres complètes*, Paris 1986, X, pp. 144, 148 e 168.

¹² Cfr. anche IV 3, 30, 6.

Se vogliamo avere coscienza delle realtà trascendenti così presenti [nella parte superiore dell'anima] la coscienza deve volgersi verso l'interiorità e orientare la sua attenzione al trascendente. Avviene qui come per chi attenda di udire una voce desiderata; si distoglie da ogni altra voce, tende l'orecchio al suono che preferisce rispetto a ogni altro, per capire se si stia avvicinando; allo stesso modo dobbiamo escludere i suoni che provengono dal mondo sensibile, se non per necessità, onde mantenere pura e pronta a udire i suoni che provengono dall'alto la potenza percettiva dell'anima (V 1, 12, 12-21).

Non è quindi per odio o disgusto del corpo che dovremo distaccarci dalle realtà sensibili. Esse non sono cattive di per sé. La preoccupazione che suscitano in noi, però, ci impedisce di prestare attenzione alla vita spirituale, di cui inconsciamente viviamo. Plotino vuole che, nei confronti delle preoccupazioni per le cose terrene e del ricordo di tali preoccupazioni, teniamo già su questa terra lo stesso atteggiamento che l'anima assumerà dopo la morte, quando si innalzerà al mondo superiore:

Più si affretta a elevarsi, più dimentica le realtà di questo mondo, a meno che, anche su questa terra, abbia vissuto in modo tale da ricordarsi solo delle cose di lassù; infatti già quaggiù è bene «tenersi fuori dalle faccende umane»¹³, dunque necessariamente anche fuori dai ricordi umani. Ecco perché avremmo in un certo senso ragione a dire che l'anima buona è dimentica¹⁴, perché fugge dal molteplice e riunisce in un'unica cosa tutta questa molteplicità, respingendo l'indeterminato. Così non si carica di grandi pesi, è leggera ed è solo se stessa; e infatti già su questa terra, se vuol essere lassù pur trovandosi ancora quaggiù, ella abbandona ogni altra cosa (IV 3, 32, 13-22).

Basta dunque rinunciare alla preoccupazione, rivolgere la nostra attenzione al vertice della nostra anima, per prendere immediatamente coscienza della nostra vera vita e del nostro vero io? per provare, per così dire a volontà, le esperienze privilegiate descritte da Plotino?

No, questa non è, ancora, che una fase preparatoria, per quanto indispensabile. Solo in certi attimi fuggevoli, però, ci identificheremo con il nostro io autentico. Il fatto è che la vita spirituale, di cui vive senza interruzione il nostro vero io, costituisce un livello di tensione e di concentrazione superiore al livello proprio alla nostra coscienza. Anche se ci innalziamo a tale livello, non siamo in grado di rimanervi. E quando lo raggiungiamo, non prendiamo coscienza del nostro io superiore, perdiamo piuttosto la coscienza del nostro io inferiore. La nostra coscienza, infatti, non è che una sensazione interiore: esige che in noi vi sia uno sdoppiamento, una distanza temporale, sia pur minima, tra ciò che vede e ciò che viene visto. Non è una presenza, dunque: è un ricordo, è inesorabilmente intrecciata con il tempo. Non ci fornisce che riflessi, che tenta di fissare esprimendoli attraverso il linguaggio.

L'attività del nostro vero io si svolge invece nella presenza totale, nell'eternità e nella perfetta semplicità:

Ricordiamo, a questo proposito, che anche quaggiù, quando qualcuno esercita un'attività contemplativa, soprattutto quando essa raggiunge una grande intensità, non ritorna a se stesso con un atto del pensiero, ma possiede se stesso, e l'attività contemplativa è rivolta completamente verso l'oggetto, chi contempla diventa quell'oggetto [...] è se stesso solo in potenza (IV 4, 2, 3-8).

Tutto il paradosso dell'io umano è qui: siamo solo ciò di cui abbiamo coscienza, eppure siamo consapevoli di essere stati più pienamente noi stessi proprio nei momenti in cui, innalzandoci a un livello più alto di semplicità interiore, abbiamo perduto la coscienza di noi.

Ecco perché Plotino, nel brano autobiografico citato più sopra, diceva che nel momento in cui, riprendendo coscienza dopo le sue estasi, ricadeva dall'intuizione alla riflessione, si domandava ogni volta come avesse potuto ridiscendere, come avesse potuto riprendere coscienza; come, dopo aver vissuto l'unità dello Spirito, avesse potuto ritrovare lo sdoppiamento dell'io cosciente. Il fatto è che, passando da un livello di interiorità all'altro, l'io ha sempre l'impressione di perdersi. Se si unifica e si innalza al pensiero puro, l'io ha paura di smarrire la coscienza di sé, di non essere più padrone di se stesso. Se giunge invece a vivere l'esistenza divina, ha paura di riprendere coscienza, di

¹³ PLATONE, *Fedro*, 249C9.

¹⁴ Malgrado ID., *Repubblica*, 486d1, il quale sostiene che l'anima filosofica deve essere di buona memoria.

perdersi sdoppiandosi. Ne risulta dunque che né la coscienza, né il ricordo, sono la cosa migliore. Più un'attività è intensa, meno è cosciente.

Potremmo individuare facilmente, anche nello stato di veglia, mentre pensiamo o agiamo, nobili attività contemplative o attive non accompagnate dalla coscienza che di esse potremmo avere. Chi legge, ad esempio, non ha necessariamente coscienza di leggere, soprattutto quando legge intensamente; così pure chi fa un atto di coraggio non ha la coscienza di agire in conformità con la virtù del coraggio, nel momento in cui compie il suo atto (I 4, 19, 21-27).

La coscienza si manifesta, in qualche maniera, quando si verifica la rottura di una condizione di normalità: la malattia, ad esempio, provoca uno shock che ce ne fa prendere coscienza. Non abbiamo coscienza, invece, dello stato del nostro corpo se siamo in buona salute. C'è di peggio.

Prendere coscienza di un'azione può volere dire rischiare di indebolirla: se non sono accompagnate dalla consapevolezza, le azioni sono più pure, efficaci, vive; e certo, anche, quando gli uomini probi raggiungono una condizione del genere, hanno una vita più intensa perché essa non si riversa nella coscienza, ma è concentrata in se stessa in un unico punto (I 4, 10, 28-32).

Stati di questo genere, però, non possono durare a lungo: noi siamo, senza rimedio, esseri coscienti e sdoppiati. Vogliamo afferrare questi attimi di unità, fissarli, conservarli, ma essi ci sfuggono nell'istante stesso in cui crediamo di trattenerli: ricadiamo dalla presenza al ricordo.

Possiamo quindi innalzarci alla vita spirituale solo attraverso una sorta di vai e vieni continuo tra i livelli discontinui della nostra tensione interiore. Nel volgere l'attenzione alla nostra interiorità, dobbiamo prepararci così a sperimentare l'unità dello Spirito, poi ricadere al livello della coscienza per riconoscere che siamo «noi» a essere «laggiù», e perdere di nuovo coscienza per ritrovare il nostro vero io in Dio. Più precisamente, durante l'estasi dovremo rassegnarci a non conservare di noi che una coscienza confusa:

Tale identità [di colui che vede e di ciò che viene visto] è, in qualche maniera, un cogliere l'io e averne coscienza, facendo bene attenzione a non allontanarsi da se stesso per un desiderio troppo grande di avere coscienza di sé (V 8, 11, 23-24).

Questo movimento di vai e vieni, che ci consente di avere l'esperienza interiore del nostro io in Dio o di Dio in noi, viene descritto da Plotino come segue:

Se allontana, per bella che sia, tale immagine [di sé unito a Dio, cioè allo Spirito], e giunge a essere uno con lo Spirito, senza sdoppiarsi più, è a un tempo Uno e Tutto, con quel Dio [lo Spirito], che è presente nel silenzio, e sta con lui finché può e lo vuole.

Se però, poi, si volge indietro per ridiventare due, rimane vicino a Dio nella misura in cui resta puro, in modo da potergli essere di nuovo presente, come abbiamo appena descritto, se si rivolge di nuovo a Dio.

Ma ecco cosa guadagna, con questo volgersi indietro: all'inizio ha coscienza di se stesso fintantoché rimane distinto da Dio; quando invece si affretta a entrare nell'intimo, è in una condizione di totalità e, lasciando indietro la coscienza per timore di rimanere distinto [da Dio], è uno, in questo stato di trascendenza (V 8, 11, 4-12).

L'esperienza interiore plotiniana ci rivela dunque l'esistenza di livelli discontinui della nostra vita spirituale. Dispersi tra le cure e le preoccupazioni della vita quotidiana possiamo, per prima cosa, concentrarci verso l'interno, volgere la nostra attenzione verso le realtà di lassù, riprendere coscienza di noi stessi. Scopriremo allora che, talvolta, siamo in grado di elevarci a un'unità interiore più perfetta, nella quale raggiungiamo il nostro vero io vivente e reale nel Pensiero divino. Una volta arrivati a questo livello rasenteremo, forse, uno stato di indicibile unità, nel quale coincideremo misteriosamente con la semplicità assoluta, da dove deriva ogni vita, ogni pensiero e ogni coscienza.

Tuttavia, questi livelli non si escludono a vicenda: è anzi il loro insieme, la loro interazione a costituire la vita interiore. Plotino non ci invita ad annullare la personalità nel nirvana. L'esperienza plotiniana, al contrario, ci rivela che la nostra identità personale presuppone un Assoluto indicibile, di cui essa è contemporaneamente emanazione ed espressione.