



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Riccardo Chiaradonna, *Dualismo metafisico e teoria dell'azione in Plotino*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 117-131

Parole chiave: **anima-corpo**

RICCARDO CHIARADONNA

DUALISMO METAFISICO E TEORIA DELL'AZIONE IN PLOTINO

1. LA CONCEZIONE DELL'UOMO

Ricostruire la dottrina dell'azione in Plotino implica confrontarsi con due aspetti del suo pensiero. In primo luogo, la concezione della natura dell'uomo; secondariamente, il rapporto sussistente tra conoscenza e azione pratica. In questo contributo si prenderanno sinteticamente in esame questi argomenti cercando di illustrarne il parallelismo e il legame con il dualismo metafisico di Plotino.¹

Per Plotino ogni uomo ha una controparte insidente nell'Intelletto divino, la cui attività cognitiva è continua ed è rivolta al mondo delle Idee. Di conseguenza, qualcosa di noi (ossia qualcosa della nostra anima, oppure la sua controparte noetica) non discende nel corpo e nel mondo caratterizzato dall'estensione spaziale e temporale (*Enn.* IV, 8, 8; V, 3, 4; VI, 4, 14).² È questo il nostro 'sé' superiore, contraddistinto da un'attività co-

¹ Vi è, sugli argomenti discussi in questo contributo, un'abbondante letteratura. Mi limito a richiamare alcuni lavori recenti di cui ho particolarmente tenuto conto nella presente trattazione e che forniscono ulteriori indicazioni bibliografiche: E. ELIASSON, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, Leiden, 2008; J. WILBERDING, *Automatic Action in Plotinus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 34, 2008, pp. 373-407; A. A. LONG, *Plotinus, Ennead 1.4 as Critique of Earlier Eudaimonism*, in *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*, ed. by R. Kamtekar, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supp. vol., Oxford, 2012, pp. 207-225; A. LINGUITI, *Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life*, in *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, ed. by Th. Bénatouil and M. Bonazzi, Leiden, 2012, pp. 183-197. Dove non è segnalato altrimenti, le traduzioni sono mie. Mi sono comunque basato su *Enneadi di Plotino*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, 2 voll., Torino, 1997. Per il testo, cfr. PLOTINI *Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, I-II, Paris-Bruxelles, 1951-1959; III, Paris-Leiden, 1973 (*editio maior*); PLOTINI *Opera*, ed. by P. Henry and H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxford, 1964-1982 (*editio minor*).

² Anche in questo caso, si tratta di una dottrina plotiniana ben nota e ampiamente discussa. Tra i lavori più recenti dedicati a essa, cfr. C. D'ANCONA, "To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All", VP 2, 26-27 *Once Again*, in *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, hg. von T. Kobusch und M. Erler, München-Leipzig, 2002, pp. 517-565; P. REMES, *Plotinus on Self. The Philosophy of the "We"*, Cambridge, 2007, pp. 30-31 e *passim*; G. AUBRY,

gnitiva omogenea a quella dell'Intelletto (V, 3, 4, 29-30). Non si tratta di un pensiero inferenziale, rivolto a un oggetto esterno, ma di un'attività di pensiero non discorsiva, che conosce i suoi oggetti tutti insieme. Un simile pensiero non è rivolto a oggetti esterni, ma è perfettamente autoriflessivo; la sua verità non si accorda con qualcosa di esterno, ma con sé stessa (V, 5, 2, 15-20). Di una simile attività di pensiero non siamo ordinariamente consapevoli ma, come vedremo, essa può diventare, in alcune precise condizioni, presente a noi anche durante la vita associata al corpo, determinando, almeno in parte, il nostro modo di conoscere. Dal sé superiore si distingue la condizione con cui normalmente ci identifichiamo, che è costituita dalla nostra anima discesa in un corpo capace di percepire e di ragionare discorsivamente (V, 3, 2-3; I, 1, 7, 14 sgg.).³ Hanno sede qui i fenomeni psichici che caratterizzano la vita ordinaria, come la coscienza e il ragionamento inferenziale. Secondo Plotino, la nostra anima discorsiva non è rivolta alle Idee, ma accoglie dall'Intelletto delle impronte delle Idee capaci da funzionare come canone a priori nell'organizzare i contenuti ricevuti attraverso la percezione (V, 3, 3, 7-15). Infine, il terzo livello nella natura dell'uomo è costituito dal corpo animato e dall'anima che è principio delle funzioni vitali del corpo (I, 1, 7, 1-6; IV, 4, 18, 4-10; 18, 30). Il corpo animato è «nostro», ma non si identifica con la nostra vera identità (con ciò che noi siamo), che è invece costituita dall'anima nei suoi diversi livelli.

2. LA MEMORIA DEGLI INTELLIGIBILI

Se, dunque, la nostra identità comporta l'esistenza di più livelli ordinati gerarchicamente, bisogna stabilire in quale rapporto reciproco essi si trovino e come si articoli la dottrina, evidentemente controintuitiva, secondo cui il nostro sé superiore e più autentico sfugge alla consapevolezza ordinaria. A questo proposito, sono particolarmente notevoli le analisi che Plotino dedica alla memoria.⁴ Plotino ne distingue due tipi (IV, 3, 25). Da un lato, vi è la memoria di contenuti acquisiti, siano essi conoscenze apprese o

Individuation, particularisation et détermination selon Plotin, «Phronesis», 53, 2008, pp. 271-289; CH. TORNAU, *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, «Les études philosophiques», 90, 2009, pp. 333-360.

³ Ulteriori particolari in R. CHIARADONNA, *Plotinus' Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense-Perception and Discursive Thought*, in *The Powers of the Mind: Contemporary Problems – Ancient Answers*, ed. by A. Marmodoro, «Topoi», 31, 2012, pp. 191-207.

⁴ Per ulteriori dettagli, cfr. R. CHIARADONNA, *Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles*, «Philosophie antique», 9, 2009, pp. 5-33.

affezioni (ossia affezioni sensibili).⁵ Dall'altra vi è la memoria che consiste nel risvegliare ciò che è connaturale all'anima.⁶ A prezzo di qualche semplificazione, si può affermare che la memoria di contenuti acquisiti riguarda l'anima discorsiva associata a un corpo (il nostro sé ordinario), la quale trae da altro i contenuti ed è capace di conservarli in sé grazie a una specifica facoltà, ossia l'immaginazione o rappresentazione (*phantasia; phantastikon*: cfr. IV, 3, 29, 31-32) che può essere sommariamente definita come la facoltà di conservare e riattivare dei residui percettivi nell'anima.⁷ In realtà, secondo Plotino la stessa acquisizione di contenuti esterni non va intesa come se implicasse un ruolo passivo dell'anima. Anche la percezione, infatti, non è un'affezione corporea, ma implica un giudizio spontaneo che l'anima (ossia una sostanza incorporea e auto-sussistente) produce in corrispondenza delle affezioni ricevute dagli organi di senso del corpo vivente animato (III, 6, 1, 1-2; IV, 4, 23).⁸

I dettagli della dottrina plotiniana della percezione sono complessi. In particolare, non è semplice chiarire quale sia lo statuto dei giudizi percettivi.⁹ Qui sarà sufficiente richiamare sommariamente alcuni dettagli. Plotino collega la memoria alla percezione, senza che però la memoria si identifichi con la percezione o sia completamente dipendente da essa (IV, 3, 26). In ogni caso, né la percezione né la memoria implicano un'alterazione quasi fisica dell'anima che percepisce e ricorda. Plotino respinge la dottrina secondo cui le percezioni sarebbero sigilli impressi nell'anima. Pertanto, la memoria non può essere concepita come la conservazione (*katochê*) di un'impressione quasi fisica (*typôseis*: IV, 6, 1, 1-4).¹⁰ Ogni processo cognitivo dell'anima, a partire dalla percezione, è invece concepito come un'attività di pensiero spontanea basata su capacità a priori. È possibile che secondo Plotino la percezione presupponga anche dei contenuti a priori (ossia delle forme latenti nell'anima che sarebbero attivate in concomitanza con la percezione),

⁵ IV, 3, 25, 10-11: Εἰ δὲ ἐστὶ τὸ τῆς μνήμης ἐπικτητὸν τινὸς ἢ μαθήματος ἢ παθήματος κτλ.

⁶ IV, 3, 25, 27-29: Οὐ τοίνυν οὐδὲ ψυχὴν φατέον μνημονεύειν τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον λέγομεν τὸ μνημονεύειν εἶναι ὃν ἔχει συμφύτων κτλ. La distinzione dei due tipi di memoria si trova discussa in R. A. H. KING, *Aristotle and Plotinus on Memory*, Berlin-New York, 2009, pp. 139-146.

⁷ La discussione di riferimento è fornita da KING, *Aristotle and Plotinus on Memory*, cit.

⁸ Sulla percezione in Plotino, si veda E. K. EMILSSON, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*, Cambridge, 1988.

⁹ Un'analisi più particolareggiata può trovarsi in R. CHIARADONNA, *Plotinus' Account of the Cognitive Powers of the Soul*, cit.

¹⁰ La questione è, comunque, complessa. Sull'uso plotiniano del termine *katochê* in rapporto alla memoria, cfr. D. P. TAORMINA, *Dalla potenzialità all'attualità: Un'introduzione al problema della memoria in Plotino*, in *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, ed. by Th. Bénatouil, E. Maffi, F. Trabattoni, Hildesheim, 2011, pp. 139-159.

ma questa tesi non emerge mai del tutto chiaramente nei passi relativi alla percezione, dove egli pone in evidenza, invece, l'attività dell'anima in rapporto a qualità comunque acquisite dagli organi di senso e successivamente «dematerializzate» in modo che l'affezione qualitativa acquisti lo statuto di una forma vera e propria (IV, 4, 23, 30-34).

Per quanto riguarda la memoria, Plotino sostiene che essa non può consistere semplicemente nella capacità di conservare le percezioni passate. Piuttosto, la memoria implica una capacità attiva dell'anima che «fa come risplendere» gli oggetti sensibili e li rende presenti davanti agli occhi, una capacità che è già pronta e, per così dire, gravida rispetto a essi (IV, 6, 3, 16-18). In breve: la memoria è una capacità attiva e spontanea mediante cui l'anima dirige la propria attenzione a un contenuto immaginativo che risiede in essa. Come è prevedibile, una simile posizione implica la critica di analogie materialistiche come quella del blocco di cera (IV, 6, 1, 19-21; IV, 3, 26, 29-32).

Se questa è, a grandi linee, la posizione di Plotino sulla memoria di contenuti acquisiti, diversa è la sua posizione sul secondo tipo di memoria, ossia quello il cui oggetto sono contenuti connaturali all'anima:

Pertanto non dobbiamo affermare che l'anima ricordi, nel modo in cui diciamo che è il ricordare, le cose che essa ha connaturali, ma quando è quaggiù, le possiede e non è attiva in accordo a esse, massimamente quando è appena giunta quaggiù. Ma quanto all'essere già attiva, gli antichi sembra che applichino i termini 'memoria' e 'reminiscenza' alle anime che portano all'atto le cose che possedevano. Sicché questa è un'altra specie di memoria: pertanto neppure il tempo appartiene alla memoria così definita (IV, 3, 25, 27-34).¹¹

Due punti distinguono il secondo tipo di memoria dal primo. Innanzi tutto, esso non ha bisogno di un oggetto acquisito, ma riguarda contenuti che l'anima già possiede come parte della sua natura (25, 29). Inoltre, il secondo tipo di memoria non implica il tempo (25, 33-34). Secondo Plotino, mediante questa peculiare forma di memoria le anime portano all'atto ciò che esse già possedevano (e non hanno acquisito). Grazie al secondo tipo di memoria, insomma, quei contenuti che l'anima non deve acquisire da altro, perché sono parte della sua natura, emergono da una condizione latente, causata dal fatto che l'anima è arrivata quaggiù (*ἐνταῦθα*) ossia nel mondo corporeo. Quando simili contenuti sono risvegliati, l'anima è capace di

¹¹ Οὐ τοίνυν οὐδὲ ψυχὴν φατέον μνημονεύειν τὸν αὐτὸν τρόπον οἷον λέγομεν τὸ μνημονεύειν εἶναι ὄν ἔχει συμφύτων, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνταῦθ' ἔστιν, ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν κατ' αὐτά, καὶ μάλιστα ἐνταῦθα ἠκούση. Τὸ δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἦδη – ταῖς ἐνεργοῦσαις ἃ εἶχον μνήμην καὶ ἀνάμνησιν προστιθέναι εὐοικασιν οἱ παλαιοί. Ὡσθ' ἕτερον εἶδος μνήμης τοῦτο· διὸ καὶ χρόνος οὐ πρόσεστι τῇ οὕτω λεγομένῃ μνήμῃ.

«agire in accordo a essi» (ἐνεργεῖν κατ' αὐτά). Plotino precisa che il secondo tipo di memoria è identico a ciò che gli antichi chiamavano «memoria» o «reminiscenza»: esso, dunque, coincide con la lettura plotiniana della reminiscenza platonica.

Vi è, nella caratterizzazione del secondo tipo di memoria, un punto di difficile interpretazione. Anche se si concede che una parte dell'anima è in costante contemplazione delle Idee (ossia di oggetti eterni e non soggetti al condizionamento del tempo), resta oscuro perché il ricordo di simili contenuti non implichi il tempo. La tesi di Plotino è, in effetti, molto forte. Egli non si limita ad affermare che nel secondo tipo di memoria sono risvegliati contenuti esterni al tempo (se così fosse, sarebbe possibile distinguere lo statuto dei contenuti ricordati, estranei al tempo, da quello dell'atto mediante cui sono riportati alla coscienza, che avviene pur sempre nel tempo). La tesi plotiniana suggerisce che lo stesso atto di ricordare i contenuti connaturali all'anima (ossia la memoria del secondo tipo) non abbia luogo nel tempo.

Per chiarire meglio questa posizione, può essere utile soffermarsi sulla terminologia impiegata. Nel passo emerge una distinzione tra il possesso di alcuni contenuti (ὄν ἔχει συμφύτων, 25, 29) e l'attività legata a essi (ἐνεργεῖν, 25, 30-31). Lo schema adottato da Plotino richiama da vicino una ben nota distinzione aristotelica, formulata nel *De anima*, che separa la condizione di attualità (*entelecheia*) corrispondente al possesso di una conoscenza (ad esempio il possesso della conoscenza della geometria) rispetto all'esercizio della conoscenza che si possiede (*De an.*, II, 1, 412 a 22-23; II, 5, 417 a 22-29). Nella codificazione scolastica, si tratta della distinzione tra entelechia prima ed entelechia seconda. Per Aristotele l'anima è l'entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza (cfr. *De an.*, II, 1, 412 a 27-28); l'anima, cioè, è il principio che dà conto delle capacità proprie di un organismo (ad esempio della vista), non del loro esercizio attuale. L'anima, infatti, è principio sia nella condizione di veglia (quando le capacità sono esercitate) sia nel sonno (quando alcune capacità non sono esercitate) (*De an.*, II, 1, 412 a 25-27).

Plotino riprende questo schema per interpretare, alla luce di esso, la reminiscenza platonica. L'atto primo corrisponde al possesso di contenuti innati che l'anima ha in sé in quanto connaturali a essa, anche se non ne è cosciente (ossia non è attiva in rapporto a essi). La condizione dell'anima incarnata plotiniana è analoga a quella del sonno secondo Aristotele: essa implica il possesso di qualcosa, non l'esercizio di esso (ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν: *De an.*, II, 1, 412 a 26). L'atto secondo corrisponde all'essere attiva in rapporto a quei contenuti, ossia all'aver risvegliato le conoscenze innate, delle quali non siamo ordinariamente consapevoli quando la nostra anima è associata a un corpo. Il processo di transizione tra il possesso e l'esercizio del-

le conoscenze innate nell'anima implica che i contenuti innati siano appresi da tutta l'anima e vengano accolti nella facoltà della *phantasia*:

Forse la ricezione nella facoltà immaginativa sarebbe del *logos* che accompagna il pensiero. Il pensiero è privo di parti e, per così dire, non è ancora avanzato verso l'esterno, ma rimane nascosto all'interno. Invece il *logos* lo dispiega e conducendolo dal pensiero alla facoltà immaginativa mostra il pensiero come in uno specchio, e così hanno luogo l'apprensione di esso, la persistenza e la memoria. Pertanto anche se l'anima è sempre mossa verso l'atto di pensiero, l'apprensione per noi ha luogo quando esso abbia luogo nella facoltà immaginativa. Una cosa è l'atto di pensiero, un'altra l'apprensione dell'atto di pensiero, e noi pensiamo sempre, ma non lo apprendiamo sempre [...] (IV, 3, 30, 5-15).¹²

Plotino sta qui descrivendo la memoria di secondo tipo, ossia il processo in virtù del quale l'anima porta all'atto ciò che essa già possiede. Questo processo è descritto, in 30, 11-13, come tale che noi apprendiamo (*ἀντίληψις*) l'attività intelligente verso cui la nostra anima è sempre inclinata. Una simile attività latente è portata alla coscienza quando la *phantasia* agisce come uno specchio (qui si noti l'allusione alla descrizione del fegato in PLATO, *Tim.*, 71 b). Questo specchio è capace di riflettere i contenuti intellettuali più elevati che non ci sono ordinariamente accessibili. L'argomento di Plotino contiene tre elementi: (i) i nostri pensieri più alti, connaturali e ordinariamente latenti, che in sé non sono accompagnati da nessuna rappresentazione; (ii) la facoltà immaginativa, che è capace di portare simili pensieri alla coscienza, agendo come uno specchio che li riflette (questa idea è piuttosto oscura, ma si può supporre che la *phantasia* fornisca un contenuto derivato dalla percezione per i nostri pensieri più elevati e ordinariamente non coscienti: in tal modo, essa fa sì che tutta l'anima possa apprendere li); (iii) il *logos*, che agisce come un termine medio tra i pensieri più elevati connaturali all'anima e la loro apprensione nella *phantasia*.

È piuttosto difficile chiarire che cosa sia il *logos* a cui fa allusione Plotino. A. H. Armstrong traduce il termine con «verbal expression»,¹³ ma ciò

¹² Ἴσως δ' ἂν εἴη τοῦ λόγου τοῦ τῷ νόηματι παρακολουθοῦντος ἡ παραδοχὴ εἰς τὸ φανταστικόν. Τὸ μὲν γὰρ νόημα ἄμερὲς καὶ οὐπω οἷον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὄν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἐπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ, καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μὴ καὶ ἡ μνήμη. Διὸ καὶ αἰεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ γένηται, ἡμῖν ἡ ἀντίληψις. Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν αἰεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ αἰεὶ κτλ. Su questo dibattuto passo, cfr. A. LINGUITI, *Immagine e concetto in Aristotele e Plotino*, «Incontri triestini di filologia classica», 4, 2004-2005, pp. 69-80. Da ultimo, D. M. HUTCHINSON, *Apprehension of Thought in Ennead 4.3.30*, «International Journal of the Platonic Tradition», 5, 2012, pp. 262-282.

¹³ Cfr. *Plotinus*, with and English Translation by A. H. Armstrong, IV, Cambridge (Mass.)-London, 1984, p. 131.

implicherebbe che il *logos* sia concepito qui come un'espressione linguistica o verbale. In realtà, Plotino presenta il *logos* come una struttura di pensiero, non come un'espressione verbale. Più specificamente, qui egli sembra concepire il *logos* come un dispiegamento (*ἀναπτύξας*) dei pensieri superiori capace di renderli associati a una rappresentazione. Si può ragionevolmente supporre che simile dispiegamento comporti un'analisi proposizionale del medesimo contenuto che è oggetto del pensiero non discorsivo dell'anima, ordinariamente non cosciente.¹⁴ Come conseguenza di questo processo, i pensieri più elevati (ossia i pensieri non discorsivi delle Forme archetipe) vengono a essere rispecchiati dalla *phantasia*, così che la nostra anima diventa capace di apprenderli (ossia ne diventa cosciente).

Gli interpreti hanno notato che la *phantasia* plotiniana è una facoltà singola, ma la sua condizione è bifronte come Giano.¹⁵ In effetti, essa può essere diretta verso l'alto oppure verso il basso; è capace di ricevere sia pensieri sia percezioni. La sua capacità più elevata, descritta nel passo tradotto sopra, consiste nel rispecchiare i pensieri non discorsivi dell'anima superiore. I pensieri connaturali all'anima, poiché appartengono alla sua parte superiore e non discorsiva, non sono, con ogni probabilità, in sé stessi accompagnati da un contenuto immaginativo. Un simile contenuto, se esistesse, dovrebbe essere diverso dai contenuti immaginativi derivati dalla percezione, che accompagnano il pensiero discorsivo (una parte di noi, insomma, dovrebbe 'vedere' le idee con percezioni diverse da quelle ordinarie). Plotino respinge esplicitamente (e fortunatamente!) questa ipotesi (IV, 3, 31, 5-8; cfr. I, 4, 10, 19). Ciò che avviene nel secondo tipo di memoria è, invece, l'associazione di un contenuto immaginativo ordinario al pensiero non discorsivo dell'anima superiore o, per meglio dire, al dispiegamento discorsivo di un simile pensiero operato dal *logos*. Pertanto, l'apprensione dei pensieri superiori e ordinariamente latenti cambia la natura stessa di essi. Pensieri che sono intrinsecamente non discorsivi e indipendenti da rappresentazioni sono appresi come tali che può essere associato a essi un contenuto rappresentativo. In quanto, dunque, i nostri pensieri più elevati sono conosciuti in sé stessi, essi sono non discorsivi e indipendenti da immagini. In quanto sono ricordati, essi diventano tali che la *phantasia* li può rispec-

¹⁴ Resta da chiedersi come sia possibile pervenire a questa situazione (come sia possibile, cioè, pervenire alla situazione in cui la ragione discorsiva e la *phantasia* diventano capaci di dispiegare e rispecchiare il contenuto non discorsivo appreso dall'anima superiore). Plotino sottolinea che il ritorno dell'anima a sé stessa la rende capace di cogliere le realtà che essa ha in sé, anche se non è ordinariamente consapevole di esse (cfr. V, 1, 12). Per Plotino, una simile conversione a sé e ascesa all'intelligibile si attua in maniera intellettuale, attraverso l'esercizio della dialettica e della filosofia. Si vedano le giuste considerazioni di REMES, *Plotinus on Self*, cit., pp. 148-149.

¹⁵ Cfr. KING, *Aristotle and Plotinus on Memory*, cit., p. 171.

chiare e sono appresi dall'anima nella sua interezza. Il secondo tipo di memoria, ossia la reminiscenza platonica nella versione plotiniana, è il processo mediante cui noi diventiamo coscienti, anche nella nostra esistenza mondana, dell'attività di pensiero connaturale a noi e ordinariamente latente (anche se esercitata sempre dall'anima superiore).

Per quanto è possibile comprendere, nel secondo tipo di memoria la conoscenza ordinaria, discorsiva e rappresentativa, non è soppressa. Il filosofo capace di ricordare i pensieri dell'anima superiore non smette di vivere nel modo corporeo. Plotino sembra però suggerire che l'esperienza quotidiana del filosofo sia, almeno per alcuni aspetti, diversa da quella degli altri esseri umani. In effetti, nel caso del filosofo i pensieri discorsivi e le percezioni acquistano (almeno in alcuni casi) una funzione peculiare, poiché dispiegano e rispecchiano discorsivamente la conoscenza superiore e non discorsiva delle Forme archetipe. Di conseguenza, il filosofo plotiniano percepisce le stesse cose delle altre persone, ma lo fa, per così dire, *sub specie aeternitatis*, poiché l'attività conoscitiva della sua anima è determinata dalla superiore conoscenza del mondo intelligibile. Così facendo, il filosofo conosce ciò stesso che percepisce come l'espressione, sul piano corporeo, di principi intelligibili.

Ciò può forse aiutare a capire perché il secondo tipo di memoria non implichi il tempo. Certamente la reminiscenza delle Forme connaturali all'anima non riguarda pensieri o percezioni acquisiti in un tempo precedente: l'anima è infatti sempre rivolta al pensiero, anche se non è sempre cosciente (νοούμεν μὲν αἰεί, ἀντιλαμβάνόμεθα δὲ οὐκ αἰεί, IV, 3, 30, 14-15). Tuttavia, si potrebbe obiettare che il secondo tipo di memoria implica pur sempre *logos* e *phantasia* i quali sono, a loro volta, collegati al tempo come tutte le attività dell'anima discorsiva. Rimane dunque aperta la domanda sul rapporto tra la memoria superiore e il tempo. Forse la risposta a questo problema – ciò che può spiegare perché la memoria del secondo tipo non implichi il tempo – risiede nel peculiare uso che vi viene fatto della *phantasia* e del pensiero discorsivo. In questo caso non dobbiamo tanto pensare che il *logos* e la *phantasia* impongano i propri limiti a un contenuto extra-discorsivo. Ciò è, evidentemente, inevitabile, ma per Plotino l'accento cade piuttosto sul fenomeno opposto. Nel secondo tipo di memoria, insomma, la facoltà immaginativa e il pensiero discorsivo sono portati a eccedere i propri limiti funzionando da specchio per un contenuto extra-linguistico. Il *logos* e la *phantasia*, in tal modo, accolgono dal pensiero intuitivo i propri principi, traducendoli (almeno nei limiti del possibile) nel linguaggio e nella discorsività.¹⁶

¹⁶ Su questo peculiare uso del *logos*, cfr. R. CHIARADONNA, *Plotino e la scienza dell'essere*, in *Plato, Aristotle or Both?*, cit., pp. 117-137, part. p. 124, nota 15 (su VI, 5, 2, 19; 3, 30).

Plotino sembra far riferimento a questa situazione particolarmente favorevole quando descrive la condizione in cui l'anima superiore e quella discesa in un corpo sono accordate reciprocamente e l'immagine diventa una sola «come se una luce debole scorresse sotto una più grande» (IV, 3, 31, 12-13). Il passo è assai difficile, ma sembra plausibile che qui Plotino stia descrivendo la condizione in cui il contenuto delle rappresentazioni sensibili è assorbito dal nostro sé superiore che costituisce il centro unificatore della nostra attività cognitiva. Alla stessa condizione potrebbe riferirsi un passo della celebre sezione in cui Plotino illustra la natura umana distinguendo «tre uomini» (quello intelligibile, quello discorsivo e quello sensibile) (VI, 7, 6). In questo contesto egli descrive la situazione favorevole in cui la seconda «vita» (ossia l'anima incarnata che costituisce il vivente: VI 7, 5, 10-11) rimane connessa all'anima che non lascia l'intelligibile (qui designata come «terza vita» o «terzo uomo») (VI, 7, 6, 19-21).¹⁷ Il 'secondo uomo' include non solo le sensazioni, ma tutte le facoltà dell'anima discesa in un corpo (inclusa la ragione discorsiva). In questa situazione, l'attività del secondo uomo è in accordo con quella dell'uomo intelligibile e, dunque, «anche questa vita è detta trovarsi dove si trova quella [vita superiore]» (VI, 7, 6, 21). Alla linea VI, 7, 6, 20 è importante non correggere il nominativo ἡ δευτέρα con il dativo τῇ δευτέρῃ (*contra* Henry-Schwyzzer *minor*). Per Plotino ciò che è anteriore nella gerarchia non segue ciò che è inferiore o si aggiunge a esso. La situazione è esattamente opposta: è il grado più basso che segue il superiore ed è collegato a esso. Plotino fa uso del verbo συνέπεσθαι per indicare questa situazione (I, 1, 10, 11; IV, 4, 29,45 e 29, 51).¹⁸ È dunque plausibile concludere che in VI, 7, 6, 19-21 Plotino stia descrivendo la situazione favorevole in cui l'anima discesa in un corpo accorda la sua attività con quella dell'anima superiore, seguendola e non separandosi dalle realtà intelligibili. Questa, se ciò che è stato notato è corretto, è la stessa situazione descritta in IV, 3, 30-31 in rapporto alla memoria del secondo tipo.

¹⁷ Τοῦ δὲ σώματος χωρισθείσης τῆς τρίτης ζωῆς καὶ τοῦ τρίτου ἀνθρώπου, εἰ συνέπιπτο ἡ δευτέρα, συνέπιπτο δὲ μὴ χωρισθεῖσα τῶν ἄνω, οὗ ἐκεῖνη καὶ αὕτη λέγεται εἶναι. Cito il testo dell'*editio maior* curata da P. Henry e H.-R. Schwyzzer. La correzione di ἡ δευτέρα con τῇ δευτέρῃ, introdotta nell'*editio minor*, non è convincente: cfr. *infra*. Sui 'tre uomini' e la terminologia (decisamente fluida) impiegata da Plotino nel capitolo, cfr. T. A. SZLEZAK, *Platon und Aristoteles in der Nuslebre Plotins*, Basel, 1979, p. 194. Per ulteriori approfondimenti, si rinvia alle annotazioni *ad loc.* nei commenti di P. HADOT, *Plotin: Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, 1988; F. FRONTEROTTA, *Plotin: Traité 38 (VI, 7)*, in *Plotin. Traités 38-41*, traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, 2007, pp. 15-171.

¹⁸ Per questa ragione non dividerei l'interpretazione proposta da HADOT, *Plotin: Traité 38*, cit., p. 101 n. 81 e FRONTEROTTA, *Plotin: Traité 38 (VI, 7)*, cit., p. 122, nota 49, secondo cui συνέπιπτο indicherebbe che il secondo uomo si mette al seguito del corpo.

3. COSCIENZA E AZIONE PRATICA

Le medesime questioni richiamate a proposito della memoria in IV, 3 ricorrono in un contesto etico nel trattato I, 4 *Sulla felicità*. È particolarmente interessante la sezione in cui, confrontandosi molto probabilmente con Aristotele, Plotino situa la felicità nell'attività continua del nostro sé superiore e non disceso, sottolineando come essa sia indipendente dal fatto che ne siamo consapevoli (I, 4, 9-10).¹⁹ Per questa ragione la sapienza (*sophia*) non viene meno neanche quando manchi la consapevolezza, ad esempio in chi dorme o si trova in stati di coscienza alterata (I, 4, 9). In effetti, l'attività che caratterizza il nostro sé autentico e superiore, dove ha sede la vera felicità, è del tutto indipendente dal fatto che se ne abbia coscienza. Ancora una volta, Plotino fa uso dell'analogia dello specchio per illustrare la situazione in cui un pensiero è accompagnato da un'immagine ed è appreso dall'anima nel suo insieme (I, 4, 10, 9-10). Tuttavia, anche quando ciò non accada (ad esempio quando l'armonia del corpo è sconvolta e la percezione alterata), l'attività dell'anima superiore non è comunque compromessa. In questo caso, si ha un pensiero senza rappresentazione (*ἄνευ φαντασίας*, I, 4, 10, 19). In effetti, la rappresentazione e l'apprensione cosciente non aggiungono propriamente nulla all'attività superiore del pensiero: la coscienza stessa appare come un limite imposto alle nostre attività più importanti:

Si potrebbero poi trovare molte e nobili attività, teoretiche e pratiche, compiute anche da svegli, che non comportano da parte nostra coscienza nel momento in cui contempliamo e in cui agiamo. Non è infatti necessario che chi legga abbia coscienza di leggere, tanto più se legge con concentrazione, come non è necessario che il coraggioso abbia coscienza di essere coraggioso, o di agire per coraggio quando agisce; e lo stesso in mille altri casi. Le riflessioni coscienti rischiano pertanto di indebolire le attività di cui sono coscienti; quando invece queste sono sole, allora sono pure, e più intenso è il grado dell'agire e del vivere; e quando i virtuosi si trovano in tale condizione, la loro vita è più intensa, poiché non si

¹⁹ Si veda l'eccellente analisi di LONG, *Plotinus, Ennead 1.4 as Critique of Earlier Eudaimonism*, cit., pp. 218-220. In generale sulla posizione di Plotino verso la concezione aristotelica della felicità, cfr. *ivi*, pp. 208-209: «Plotinus agrees with Aristotle that the highest human excellence, outranking social and political virtue (*phronēsis*), is *sophia*, exercised in *theōria*. In this activity the mind or soul of the contemplator is identical to the supra-sensible substances that are the contemplative mind's object. However, Plotinus finds Aristotle's treatment of *theōria* unsatisfactory in being presented as (i) an activity that human nature permits us to engage in only intermittently, (ii) not properly integrated with *phronēsis*, and (iii) unduly dependent, like the exercise of *phronēsis*, on bodily and external contingencies. Accordingly Plotinus offers Aristotle a higher human self that remains completely unaffected by one's lower psychic and bodily activities, i.e. an eternally active intellect (*Ennead 1.1.9*)».

rivera nella sensazione, ma si raccoglie in sé stessa, concentrata in un punto (I, 4, 10, 21-33).²⁰

A ben guardare, vi è una diversità di accento tra le linee appena citate e la sezione sulla memoria prima discussa. Lì Plotino era interessato a sottolineare il ruolo positivo della *phantasia* e della ragione discorsiva come mezzi per rispecchiare e portare alla consapevolezza l'attività cognitiva superiore, e ordinariamente inconsapevole, della nostra anima. Nella discussione sulla felicità, invece, Plotino sembra interessato a dimostrare che la rappresentazione e l'apprensione cosciente hanno un ruolo comunque secondario, poiché l'attività che caratterizza il nostro sé superiore, dove risiedono la vera sapienza e la vera felicità, è indipendente da esse. La consapevolezza appare come un limite dell'attività propria dell'anima.

Inoltre, la terminologia non è identica. Nel capitolo sulla memoria, Plotino oppone il possesso di contenuti connaturali all'anima all'attività dell'anima in rapporto a quei contenuti (attività che coincide con la loro apprensione cosciente). Nella discussione sulla felicità, invece, Plotino identifica la *sophia* non con un possesso, ma con un'attività (*energeia*) superiore alla nostra consapevolezza (I, 4, 10, 3; 10, 5; 10, 8; 10, 29 etc.). Prima si è suggerito che dietro la distinzione plotiniana tra *echein* ed *energein* vi fosse la dottrina aristotelica dell'atto e, in particolare, la distinzione tra l'*entelechia* e il suo esercizio formulata nel *De anima*. In effetti, anche nella discussione sulla felicità Plotino sembra tener presente la posizione aristotelica, poiché paragona l'attività del sé superiore all'attività dell'anima vegetativa, la quale agisce anche quando l'apprensione di quell'attività non raggiunge la facoltà percettiva (I, 4, 9, 25-27). Tuttavia, è interessante che Plotino non usi, in tutti questi passi, il termine *entelechia*, ma quello di *energeia*, che svolge un ruolo centrale nella sua metafisica. Inoltre, è importante osservare che Plotino caratterizza l'attività superiore che coincide con la *sophia* associandola strettamente all'essenza (*ousia*: cfr. I, 4, 9, 18-22).

Le differenze nella terminologia adottata nell'analisi della memoria e in quella della *sophia* possono spiegarsi se si tiene conto che per Plotino il concetto di attività è duplice. Alla base della sua metafisica vi è una dottri-

²⁰ Πολλὰς δ' ἂν τις εὐροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἔχουσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει· οὐδὲ ὁ ἀνδρίζομενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἄμυδροτέρως αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μόνους δὲ αὐτὰς οὐσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ διὴ καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχρημένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον. Si cita la traduzione di A. LINGUITI, *La felicità e il tempo. Plotino*, *Enneadi I 4 - I 5*, introduzione, traduzione e commento, Milano, 2000, p. 117.

na comunemente chiamata della «doppia attività».²¹ I dettagli sono oggetto di discussione, ma il nucleo della teoria è abbastanza chiaro e stabilisce che le cause reali agiscono senza subire affezione, in virtù della loro stessa essenza. Questa è la prima *energeia*, ossia l'attività interna che costituisce la loro natura. Secondo la prima attività, le cause reali sono ciò che sono restando «in sé stesse» (cfr. PLATO, *Tim.*, 42 e). Tuttavia, un'attività esterna (la seconda *energeia*) discende dall'essenza in virtù della loro stessa natura, come una sorta di prodotto secondario (*by-product*), senza che ciò implichi nessuna trasformazione o diminuzione da parte delle cause. L'atto secondo non può mai essere separato dalla sua origine e ne è un'immagine, mentre l'atto primo ha lo statuto di un paradigma. Plotino esprime questo carattere della causalità attraverso le metafore ricorrenti del fuoco che emana calore nell'ambiente e della diffusione della luce. In una discussione recente, E.K. Emilsson ha così sintetizzato i punti salienti di questa teoria. 1) La doppia attività è presente a tutti i livelli della gerarchia, dall'Uno alle forme sensibili (tuttavia, si può aggiungere che l'applicazione all'Uno pone problemi supplementari, poiché non è affatto chiaro come si possa determinare l'*energeia* prima dell'Uno). 2) L'attività interna e quella esterna sono considerate, rispettivamente, come un paradigma e la sua immagine. 3) L'attività interna e quella esterna sono descritte attraverso metafore che rinviano all'emanazione. 4) L'attività esterna dipende costantemente dall'attività interna e non ne può essere separata. 6) L'attività interna è, insieme, una potenza.²²

L'associazione dell'attività del nostro sé superiore all'*ousia* (I, 4, 9, 18-23) suggerisce che Plotino ne assimili lo statuto a quello della prima attività. In questo senso, si potrebbe definire l'attività del sé intelligibile, dove risiede la vera saggezza e la vera felicità, come quella che costituisce ciò che noi stessi siamo, la nostra identità essenziale. Da questo punto di vista, il paragone con l'*entelechia* prima aristotelica può essere parzialmente fuorviante, perché il nostro sé superiore non consiste solo in una capacità, ma nell'esercizio di essa che ha luogo sul piano dell'Intelletto e definisce la nostra natura più autentica. La discussione preliminare della memoria non conduce Plotino a esplicitare pienamente la sua posizione, ma è lecito inferire che anche in quel caso al *possesso* dei contenuti cognitivi conaturati all'anima corrisponda una peculiare *attività*, ossia l'attività cognitiva della nostra anima superiore. Tuttavia, nell'analisi della memoria *energeia* è usato da Plotino in un'altra accezione, che sembra almeno parzialmente sovrapponibile all'attività seconda nella sua distinzione metafisica. Si trat-

²¹ Cfr. V, 1, 6, 28-53; V, 2, 1, 12-18; V, 3, 7, 13-34; V, 4, 2, 21-27; V, 9, 8, 11-19. La dottrina è accennata in altri numerosi luoghi del *corpus* enneadico.

²² Cfr. E. K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford, 2007, p. 61.

ta, cioè, dell'attività in virtù della quale l'attività prima viene comunicata a ciò che è subordinato a essa (il nostro sé incarnato e discorsivo), in modo che se ne abbia un'immagine e tutta l'anima ne diventi consapevole (IV, 3, 25, 30-31). Se questo è corretto, la differenza tra la trattazione della felicità e quella della memoria è meno rilevante di quanto non possa sembrare a una prima lettura.

Vi è però un altro punto problematico che separa le due trattazioni. Come si è visto, nella discussione del secondo tipo di memoria l'accento cade sulla possibilità che l'anima discorsiva apprenda coscientemente i contenuti connaturali e si conformi alla sua natura superiore. Questo accade quando lo stesso contenuto percettivo è assorbito dal nostro sé non discorsivo e serve a esprimere, sul piano sensibile, il contenuto ideale posseduto dall'anima superiore. Si può pensare che vi sia un parallelo di questa situazione sul piano morale: sarebbe una condizione in cui le nostre azioni riflettono la felicità dell'anima superiore sul piano del mondo sensibile. Tuttavia, Plotino non sembra per lo più seguire questa linea argomentativa. Egli, piuttosto, identifica la vera felicità con l'attività dell'anima superiore (l'attività dell'intelletto pensante: I, 4, 9, 29) distinguendola rigorosamente da quella della vita sensibile. La vera felicità si identifica così con il possesso della vita perfetta e intelligibile (I, 4, 4, 1-11). Rispetto alla felicità così intesa, l'azione pratica non sembra offrire un contributo significativo. Plotino lo dichiara senza esitazione: «può essere felice anche chi non agisce, e non meno ma più di colui che ha agito» (I, 5, 10, 10-12).²³

Anche altrove Plotino sembra accordare una posizione marginale alla prassi. È vero che, nel trattato I, 2 *Sulle virtù*, egli individua una specifica classe di virtù politiche o civili (*politikai*: cfr. PLATO, *Phaed.* 82 ab), legate al mondo sensibile. Plotino unisce l'esegesi del *Teeteto* (dottrina del fine dell'uomo identificato con l'assimilazione a dio: cfr. PLATO, *Theaet.* 176 ab) con quella del *Fedone* (dove le virtù sono considerate quali purificazioni dell'anima: *Phaed.* 69 c) e con la distinzione delle quattro virtù cardinali del IV libro della *Repubblica* (PLATO, *Resp.* 431 e) – saggezza (*phronêsis*), coraggio (*andreia*), temperanza (*sôphrosyne*), giustizia (*dikaïosyne*). La classificazione platonica è ripresa, specificando però che le quattro virtù si ritrovano su più livelli differenti e ordinati gerarchicamente. Il grado inferiore è per l'appunto costituito dalle virtù politiche o civili: esse riguardano non solo la parte razionale dell'anima, ma anche quella desiderativa e consistono in un limite e in una misura imposti alle passioni e ai desideri: la vera purificazione non ha luogo attraverso di esse (cfr. I, 2, 2, 13-17; I 2, 3, 1-10).

²³ Πρῶτον μὲν οὖν ἔστι καὶ μὴ ἐν πράξει γεγόμενον εὐδαιμονεῖν καὶ οὐκ ἔλαττον ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ πεπραγότος.

Ben diverse sono le virtù 'superiori' (I, 2, 3, 2), di tipo teoretico e contemplativo (le quattro virtù cardinali sono ridefinite in questo senso: I, 2, 6) e all'interno delle quali va situata sia, come momento preparatorio, la purificazione dell'anima dal corpo, sia la contemplazione dell'Intelletto (I, 2, 4, 15-20).²⁴ Nel caratterizzare le virtù politiche, Plotino prescinde da ogni prospettiva collegata al vivere in comune: esse riguardano semplicemente la limitazione dei desideri e delle passioni individuali (I, 2, 2, 15-20). Inoltre, il loro compito è confinato a rendere migliore l'anima rivolta ai corpi. Solo attraverso le virtù contemplative, e dunque in modo esclusivamente teoretico e conoscitivo, l'anima può realmente purificarsi, elevandosi rispetto al mondo empirico e stabilendosi nell'intelligibile in accordo alla sua natura più vera. Plotino non afferma, sia ben chiaro, che le virtù civili siano superflue: in nessun passo delle *Enneadi* è dichiarato un indifferentismo amorale rispetto alla condotta pratica (si vedano le osservazioni contro gli gnostici in II, 9, 15, 22-40). Tuttavia, la posizione delle virtù politiche resta secondaria. Plotino sostiene che il saggio le possiede ma solo in potenza, mentre esse sono sostituite (non solo completate!) dalle virtù superiori e teoretiche (I, 2, 7, 10-12; 21-28).

È possibile che questa situazione rifletta il peculiare atteggiamento di Plotino rispetto all'attività pratica. Plotino, in breve, è disposto ad ammettere che sia possibile usare le percezioni come espressione della nostra conoscenza superiore e non discorsiva, ma appare meno disposto a riconoscere un ruolo parallelo alla nostra condotta pratica in rapporto alla felicità superiore e intellettuale. Così facendo, Plotino sembra riconoscere la possibilità di conoscere e percepire il mondo sensibile *sub specie aeternitatis*, ma è meno esplicito sulla possibilità che la condotta pratica possa assumere lo stesso valore.

Simili conclusioni vanno tenute presenti rispetto ad alcuni tentativi recenti di rivalutare, in modo forse eccessivo, la portata dell'azione pratica nell'etica di Plotino.²⁵ È però indubbio che talora Plotino individui una specifica classe di azioni (in rapporto alle quali egli non usa il termine *praxis*, ma il termine *poiêsis*) valutandole in modo positivo e considerandole come espressione diretta di una natura intelligibile (III, 8, 4).²⁶ Simili azioni non

²⁴ Si veda a questo riguardo G. CATAPANO, *Alle origini della dottrina dei gradi di virtù: il trattato 19 di Plotino* (Enn., I 2), «Medioevo», 21, 2006, pp. 9-28, che mette giustamente in evidenza la differenza tra la posizione di Plotino e quella delle codificazioni neoplatoniche più tarde.

²⁵ Per maggiori dettagli, rinvio a R. CHIARADONNA, *Esiste un'etica nella filosofia di Plotino?*, in *Il senso della virtù*, a cura di P. Donatelli ed E. Spinelli, Roma, 2009, pp. 61-72. Sul difficile statuto dell'azione pratica nella filosofia di Plotino, si veda l'analisi di REMES, *Plotinus on Self*, cit., pp. 213-238.

²⁶ La discussione di riferimento è senz'altro J. WILBERDING, *Automatic Action in Plotinus*, cit.

presuppongono ragione o deliberazione e avvengono in modo automatico, in virtù della natura stessa dell'agente. Tuttavia, Plotino sembra limitare la presenza dell'azione automatica all'anima cosmica e alle anime astrali, mentre non pare attribuirgli esplicitamente agli uomini.²⁷ È possibile supporre che l'anima del saggio si prenda cura del suo corpo in modo analogo a quello dell'anima cosmica, senza essere distolto dal mondo intelligibile. In tal modo, le azioni del saggio rispecchierebbero la sua conoscenza degli intelligibili e deriverebbero da essa in modo spontaneo, senza bisogno di deliberazione o calcolo. Almeno in alcuni casi, Plotino sembra ammettere che ciò sia possibile e che l'uomo contemplativo effettui alcune azioni senza in realtà essere rivolto al mondo sensibile (cfr. IV, 4, 44, 18-24).²⁸ In generale, però, Plotino oppone il modo in cui l'anima cosmica si prende cura del cosmo al modo in cui l'anima individuale si prende cura del corpo. Mentre l'anima del cosmo, restando sempre rivolta all'intelligibile, guida senza sforzi e fatica l'intera realtà visibile, le anime individuali finiscono per immergersi nelle cure di corpi fragili, pieni di necessità e fonte di fastidi. Esse, occupandosi del corpo, finiscono per perdere contatto con la vita intelligibile fino a diventare incapaci di ricongiungersi a essa (IV, 8, 2-3).

In breve, il peculiare dualismo metafisico di Plotino non sembra declinarsi in modo tale da fornire un fondamento all'ambito della prassi. Certamente, si ha qui un punto di reale distanza rispetto a Platone. Plotino sottolinea che la vera libertà non è affatto quella che si esprime nelle azioni e nelle scelte rivolte al sensibile, ma quella in virtù di cui possiamo essere attivi in modo conforme alla nostra natura più autentica e compiutamente intellettuale (VI, 8, 6, 26-31). Ne consegue che il valore etico dell'agire pratico è piuttosto ridotto poiché l'attività del nostro vero sé (ossia l'anima non discesa) è teoretica ed è sottratta alla prassi (I, 5, 10, 10-12). Come si è già osservato, per Plotino la felicità si identifica così con il possesso della vita perfetta (I, 4, 4, 1-2), ossia l'attività dell'intelletto pensante.

²⁷ A questo riguardo, si veda l'approfondita discussione in WILBERDING, *Automatic Action in Plotinus*, cit., pp. 393-394.

²⁸ Si veda WILBERDING, *Automatic Action in Plotinus*, cit., pp. 400-403. Anche in questo caso l'analogia è, comunque, solo parziale; cfr. *ivi*, p. 403: «in 4. 4. 44 we find the contemplative man being *compelled* to practical action by his lower soul and remaining in contemplation only in the more moderate sense of not losing his intelligible ideals. This need not mean that the sage's action is never automatic, but it does strongly suggest that it often is not».

