



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

Martino Rossi Monti, *Il carcere, la tomba, il fango. Sulla fortuna di alcune immagini da Platone all'età di Plotino*, ILIESI-CNR, 2020.

Parole chiave: **carcere/segregazione**

MARTINO ROSSI MONTI

IL CARCERE, LA TOMBA, IL FANGO.
SULLA FORTUNA DI ALCUNE IMMAGINI
DA PLATONE ALL'ETÀ DI PLOTINO*

L'idea che la materia sia qualcosa di opaco, greve e tenebroso e che il corpo, in quanto materia formata, si riveli inevitabilmente come un "ostacolo" alla conoscenza e all'esperienza della verità ha svolto un ruolo centrale all'interno della cosiddetta tradizione platonica antica. È bene precisare subito che la scuola platonica ebbe, tra alterne vicende, una vita assai lunga, dal IV secolo a. C. al VI secolo d. C., e che al suo interno si incontrano idee e correnti di pensiero anche molto diverse, se non addirittura contrapposte. Data la grande ricchezza e la natura dialogica – quindi aperta – del pensiero di Platone, i suoi successori poterono intraprendere molteplici percorsi di ricerca, privilegiando ora l'uno ora l'altro degli orientamenti della filosofia del maestro (politico, dialettico, scettico, metafisico, ascetico o cosmologico), oppure tentando di armonizzarli. Sarebbe quindi più corretto parlare di *tradizioni* platoniche e di *platonismi*, e insistere anche sulla *varietà* (e non solo sulla continuità) degli spunti e delle idee che queste correnti platoniche hanno trasmesso, per vie dirette o indirette, al mondo medievale e moderno.¹

Ciò non significa però che non si diano temi e tendenze comuni. Che la verità e il valore stiano dalla parte di ciò che è incorporeo, eterno, immutabile e intelligibile e che il falso e il disvalore risiedano in ultima analisi in ciò che è corporeo, temporale e mutevole – e quindi solo apparentemente reale – è una convinzione condivisa da ogni platonico che si rispetti. La stessa cosa vale per l'idea che l'anima sia affine al primo di questi due domini e il corpo al secondo: l'uomo ha accesso alla verità e all'immortalità solo attraverso l'anima, mentre il corpo, destinato alla dissoluzione, è solo fonte di errore e traviamiento. Questo è certamente uno dei lasciti fondamentali del pensiero di Platone, anche se certamente non è l'unico. In questo senso, la riscoperta dei testi platonici nel Rinascimento non fece che ridare nuovo slancio a idee che non erano mai del tutto scomparse e che erano destinate a riemergere nelle forme più varie fino ai giorni nostri: nella *Teologia platonica*, per esempio, Marsilio Ficino descrisse il mondo materiale come un'*ombra* del principio divino che lo aveva generato e presentò l'anima umana come sospesa tra il richiamo della luce divina e il fascino oscuro della materia. Nelle *Ombre*

* Una versione ridotta di questo saggio è stata pubblicata su «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 18 (2016), pp. 181-202. Ringrazio Paolo Francesco Pieri per avermi consentito di ripubblicarla in questa sede.

¹ M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, p. 216.

delle idee, Giordano Bruno paragonò l'anima a un cristallo la cui trasparenza era limitata dall'«opacità» del corpo.² Le citazioni potrebbero continuare a lungo.

In questo saggio mi soffermerò sull'ostilità, tipica del platonismo e dei suoi molteplici eredi, verso il mondo sensibile e il corpo: prendendo in esame alcuni aspetti del pensiero di Platone e il modo nel quale furono recepiti, cinque secoli dopo, nella filosofia di Plotino, cercherò di mostrare come quell'ostilità abbia spesso convissuto, in modo profondamente conflittuale, con una valutazione *positiva* del mondo sensibile, generando problemi e aporie mai davvero risolte.

1. TUNICHE DI CARNE

«La morte è fin d'una pregione oscura a l'anime gentili; a l'altre è noia, / ch'hanno posto nel fango ogni lor cura».³ In questi pochi versi Francesco Petrarca è riuscito a condensare una visione del mondo antichissima, la quale nel corso dei secoli era stata assorbita e modificata, non senza generare grossi problemi, dalla tradizione cristiana. A partire almeno dal VI secolo a.C., erano comparse in Grecia una serie di idee che si possono così riassumere: il corpo e la vita in generale costituiscono una sorta di prigionia, esilio o addirittura di “tomba” per l'anima, la quale è immortale, incorporea e affine al divino; tale condizione terrena è dovuta a una colpa morale, e solo alcuni iniziati o illuminati sono in grado di liberare la propria anima attraverso un cammino di purificazione che permetterà loro di ricongiungersi al divino. Diffusesi entro cerchie ristrette, legate ai culti dionisiaci, all'orfismo, al pitagorismo, alla poesia di Pindaro e al pensiero di Empedocle, queste idee – che prevedevano pratiche ascetiche ben precise e si inserivano nel contesto della credenza nel ciclo millenario delle reincarnazioni – esercitarono un'influenza profonda e duratura su Platone e sui suoi molteplici eredi.

Va tenuto presente, tuttavia, che nell'Atene del V secolo a. C. questa non era affatto la mentalità prevalente. Come ha sottolineato Mario Vegetti, l'impressione che la dottrina dell'immortalità dell'anima *individuale* abbia svolto un ruolo centrale nella cultura antica è in gran parte illusoria. Prima di tornare in voga nel platonismo del I secolo a. C. ed essere poi “democratizzata” dalla religione cristiana, questa dottrina restò in gran parte limitata, almeno dal punto di vista dell'elaborazione teorica, al platonismo del IV secolo a. C.⁴ Come infatti lo stesso Platone ammette nel *Fedone*, al tempo di Socrate «la maggior parte della gente» riteneva che al momento della morte l'anima si disperdesse e

² Cfr. M. Ficino, *Platonic Theology*, XVIII, 1, trad. ing. Harvard University Press, Cambridge, 2001-2006, 6 voll., vol. 6, pp. 80-81 (cfr. Plotino, *Enneadi*, III, 8, 11); G. Bruno, *Le ombre delle idee*, trad. it., Spirali, Milano, 1988, pp. 56-59, 104-105. Su questi temi cfr. N. Tirinnanzi, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2000, pp. 141-292.

³ F. Petrarca, *Trionfo della morte*, II, 34-36; il tema compare con insistenza anche nel *Canzoniere* (cfr. per es. 72, 20; 86, 5; 264, 7-8; 349, 9-11). Si veda anche L. Marozzi, *The metaphor of the corpus carcer in Petrarch's Canzoniere and in the lyrical tradition*, in J.L. Hairston, W. Stephens (a cura di), *The body in early modern Italy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2010, pp. 24-41.

⁴ M. Vegetti, *Athanatizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco* (2001), in S. Gastaldi et al. (a cura di), *Dialoghi con gli antichi*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2007, pp. 164-177.

annientasse immediatamente.⁵ In realtà, per tutta l'età arcaica e oltre convissero immagini confuse e incompatibili dell'anima e del suo destino: il cadavere vivente che andava nutrito artificialmente, lo spettro che vagava nell'Ade, il soffio o vapore che si perdeva nell'aria al momento della morte e il demone che rinasceva in altri corpi. In ogni caso, per gli scrittori attici del V secolo, così come per quelli ionici del VI secolo, l'anima (*psyche*) era la sede delle passioni e quasi mai, prima di Platone, la sede della *ragione*. Essa «non era una prigioniera riluttante del corpo; era la vita, lo spirito, del corpo, nel quale si trovava come a casa propria».⁶ Secondo alcuni, anzi, sarebbero stati il corpo e il suo destino, non l'anima, a ricevere maggiore attenzione e considerazione nella letteratura e nei riti funebri di epoca arcaica.⁷ La miseria e l'infelicità, per l'uomo greco arcaico, non avevano a che fare con l'idea della prigionia di un'anima celeste in un corpo terreno, ma con la consapevolezza della propria mortalità e caducità fisica.⁸ Da questa consapevolezza alcuni trassero la tragica conclusione che la cosa migliore fosse *non essere mai nati* o, una volta nati, morire al più presto.⁹ Il nuovo schema di religione, però, presentava un'allettante alternativa a questa visione tragica dell'esistenza: «attribuendo all'uomo un "io" occulto di origine divina, e contrapponendo così l'anima al corpo», tale schema «inserì nella civiltà europea un'interpretazione nuova dell'esistenza umana». Eric Dodds, che pensava che la remota origine di queste credenze fosse da rintracciarsi nello sciamanesimo siberiano, definì «puritana» questa interpretazione. Platone non avrebbe fatto altro che identificare questo "io occulto" e divino con la *psyche* razionale socratica, trasformando così la *trance* sciamanica in un'ascesi filosofica e in una contemplazione anamnesticamente della verità metafisica.¹⁰

Come è facile rendersi conto, se il corpo è la tomba dell'anima, allora la vita terrena non è vera vita, ma morte, e viceversa: «Chi sa mai se vivere è morire / e morire è vivere?»: nel *Gorgia* platonico, Socrate, dopo aver citato questi versi di Euripide, afferma che forse davvero «noi, in realtà, siamo morti» e che, come aveva udito da alcuni sapienti, il corpo (*soma*) è la nostra tomba (*sema*).¹¹ Nel *Fedro*, Socrate parla di un tempo beato nel quale le anime umane, prima di "cadere" e incarnarsi, contemplavano la bellezza suprema: si vedevano allora «visioni integre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo appresso e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica».¹² È però nel

⁵ Platone, *Fedone*, 80d-e; cfr. 84b, trad. it. Rusconi, Milano, 1997.

⁶ E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (1951), trad. it. La Nuova Italia, Firenze, 1957, p. 168; cfr. p. 212.

⁷ E. Vermeule, *Aspects of death in early Greek art and poetry*, University of California Press, Berkeley, 1981, pp. 7-8.

⁸ J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore* (1989), in *Œuvres*, Éditions du Seuil, Paris, 2007, 2 voll., vol. 2, p. 1314.

⁹ Teognide, 425-28; Sofocle, *Edipo a Colono*, 1224-28; cfr. *Edipo re*, 1186-96. Cfr. Plutarco, *Consolazione ad Apollonio*, 115d. Sul tema della precarietà e inconsistenza della condizione umana nella letteratura arcaica si veda H. Fränkel, *Man's 'ephemeros' nature according to Pindar and others*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 77 (1946), pp. 131-145.

¹⁰ Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., pp. 168, 247-48.

¹¹ Platone, *Gorgia*, 492e-493a; cfr. *Cratilo*, 400c; *Fedone*, 82b. Euripide, fr. 639 e 830 Nauck.

¹² Platone, *Fedro*, 250c, trad. it. Rusconi, Milano 1993.

Fedone che incontriamo la più radicale opposizione dell'anima al corpo, secondo uno schema che più tardi Platone attenuerà a favore di uno spostamento del conflitto *all'interno* dell'anima stessa e di una notevole rivalutazione del corpo e del mondo sensibile.

In questo dialogo, fitto di richiami alle dottrine orfiche e pitagoriche, la comunione (*koinonia*) dell'anima e del corpo è vista solo come fonte di sciagure: da un punto di vista gnoseologico, il corpo rappresenta un «ostacolo» alla conoscenza vera, la quale si ottiene solo quando la mente si isola dai sensi ingannevoli, si raccoglie in se stessa e si protende verso le realtà intelligibili; da un punto di vista fisico, oltre a dover essere costantemente accudito e nutrito, il corpo può anche ammalarsi e impedire al filosofo la ricerca della verità; da un punto di vista morale, il corpo è fonte di traviamiento e contaminazione, in quanto «ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi d'ogni genere». ¹³ Esso è capace di esercitare sull'anima un'influenza che Platone non esita a definire *magica*, in quanto la cattura e la fa innamorare di sé con l'esca delle passioni e dei piaceri corporei, impregnandola dell'elemento materiale e – cosa ancora peggiore – facendole credere che sia vero e reale solo ciò che proviene dalle sensazioni. Mediante i piaceri e i dolori, infatti, il corpo «inchioda» a se stesso l'anima, la quale però, come i prigionieri del mito della caverna, *non è consapevole* della propria prigionia e ne è anzi per così dire innamorata. ¹⁴ Solo la filosofia può risvegliare l'anima da questo sonno di morte, ma lo può fare unicamente attraverso un altro genere di morte: «esercitandosi a morire», ossia distaccandosi dal corpo e mantenendosene pura, l'anima del filosofo,

procurandosi la tranquillità da queste passioni e seguendo la ragione e restando costantemente ferma in essa e contemplando ciò che è vero e divino e non soggetto all'opinione e di quello nutrendosi, crede di dover vivere così, finché dovrà vivere; e, dopo che sarà morta, giungendo a ciò che le è congenere e simile, crede che sarà liberata dalle sciagure umane. E nutrita di questo nutrimento, essa non deve temere [...] che, nell'uscire dal corpo, ci sia pericolo di essere travolta dai venti e soffiata via, e così di non essere più nulla da nessuna parte. ¹⁵

Empedocle aveva parlato di «estranee tuniche di carni» con le quali le anime venivano avvolte durante la loro discesa sulla terra. ¹⁶ Platone porta all'estremo l'opposizione: l'anima è «in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo», mentre il corpo è «in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo». Pertanto, l'anima sarà «veramente felice» solo quando abbandonerà il corpo e raggiungerà la sfera divina, «passando tutto il resto del tempo con gli dèi, come si racconta degli iniziati». ¹⁷

Si ricorderà, nei versi petrarcheschi citati sopra, il riferimento a quelle anime – che sono con ogni probabilità la maggioranza – che temono la morte in quanto «hanno posto

¹³ Platone, *Fedone*, 64a-66d;

¹⁴ Ivi, 82e-83e.

¹⁵ Ivi, 64a; 67e; 84a-b.

¹⁶ Empedocle, fr. 126 DK.

¹⁷ Platone, *Fedone*, 80b-81a.

nel fango ogni lor cura». Anche la metafora del fango, come quella del carcere, pare fosse di origine orfica.¹⁸ Pierre Courcelle, che ne ha seguito il percorso a cavallo tra antichità e medioevo, ha sottolineato che con quella immagine vennero indicate, a seconda dei casi: 1) l'elemento nel quale le anime impure giacciono nell'oltretomba; 2) la condizione tipica delle anime "cadute" e incarnatesi in un corpo terrestre (ossia la condizione umana); 3) soprattutto in ambito cristiano, le passioni e i vizi nei quali l'anima peccatrice è invischiata e dai quali solo la grazia divina può liberarla.¹⁹ Un frequente corollario agli ultimi due punti prevedeva che coloro che sguazzano nel fango non siano in realtà coscienti di farlo, ma che allo stesso tempo il fango, stia esso per il corpo o per i vizi a esso legati, non possa offuscare o inquinare del tutto la purezza celeste dell'anima (o almeno di una parte di essa). Già Platone, in questo senso, aveva parlato dell'occhio dell'anima che giace sepolto sotto una coltre di fango, ma che è capace, ove soccorso dalla dialettica, di tornare a vedere la luce.²⁰ Considerazioni simili valgono anche per le immagini del corpo come carcere e tomba dell'anima, le quali nel vocabolario cristiano tardoantico e medievale assumono soprattutto – ma non sempre – un significato morale (nel senso che il corpo appesantisce l'anima, ma *non* rappresenta una punizione inflitta da Dio a causa di un peccato anteriore all'incarnazione).²¹ Il fatto che in molti scrittori cristiani tutte queste immagini e idee si siano molto spesso sovrapposte e abbiano convissuto in maniera tutt'altro che pacifica con una valutazione relativamente *positiva* del corpo e della materia in quanto creati da un Dio che si è incarnato e che farà risorgere i corpi dimostra quanto potente e duratura sia stata l'influenza e la fascinazione della grandiosa rielaborazione platonica di queste antiche dottrine.

2. FUGGIAMO VERSO LA CARA PATRIA

Vale la pena soffermarsi su alcuni degli sviluppi di queste immagini. Di esse si trova traccia perfino nel *Protrettico* di Aristotele, un testo in gran parte perduto scritto probabilmente quando ancora il filosofo frequentava l'Accademia platonica. Qui, richiamandosi ai misteri e all'idea della vita terrena come punizione, l'«aggiogamento» dell'anima al corpo è paragonato a un supplizio praticato dai pirati Etruschi, i quali legavano i prigionieri *vivi* a faccia a faccia con quelli *morti*, in modo che le parti dei loro corpi combaciassero perfettamente: «così sembra che l'anima sia stata distesa e incollata a tutte le membra del corpo».²² Sappiamo da Agostino che Cicerone riprese questo passo nell'*Ortensio*, un dialogo, anch'esso perduto, che godette di grande popolarità nel mondo antico e tardoantico.²³ Un'immagine simile è introdotta anche da Filone Alessandrino –

¹⁸ Cfr. *ivi*, 69c.

¹⁹ P. Courcelle, *Le thème littéraire du bourbier dans la littérature latine*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 117 (1973), pp. 273-289.

²⁰ Platone, *Repubblica*, 533d.

²¹ Cfr. P. Courcelle, *Le Corps-Tombeau (Platon, Gorgias, 493 a, Cratyle, 400 c, Phèdre, 250 c)*, in «Revue des Études Anciennes», 68, (1966), pp. 101-122.

²² Aristotele, *Protrettico*, fr. 10b Ross (=fr. 107 Düring), trad. it. Utet, Torino, 2000.

²³ Agostino, *Contro Giuliano*, IV, 15, 78. Cfr. Lattanzio, *Istituzioni divine*, III, 18.

un filosofo ebreo imbevuto di stoicismo e platonismo vissuto a cavallo tra le due ere – all'interno di un commentario allegorico al *Genesis*:

Dio sa bene che quella massa di pelle che è il nostro corpo [...] è malvagia, tende insidie all'anima e, come un cadavere, è morta per sempre. Del resto dovrai convincerti che ciascuno di noi non fa altro che portarsi appresso un cadavere, giacché è l'anima che sveglia il corpo che di per sé è cadavere, e lo porta in giro senza sforzo [...]. Il corpo [...] è malvagio per natura e tende insidie all'anima. Ma questo fatto non è manifesto a tutti, ma solo a Dio e a chi è amico di Dio. [...] Quando, infatti, l'intelletto si occupa di cose divine ed è iniziato ai misteri del Signore, considera il corpo come malvagio ed ostile; quando, invece, lascia la ricerca delle realtà divine, lo stima suo amico, parente e fratello e ricorre alle cose che ad esso stanno a cuore. [...] Il filosofo, [...] che ama il bello che vive in lui, ha a cuore l'anima e trascura il corpo, che è veramente un cadavere, curando solamente che la parte migliore, cioè l'anima, non subisca offesa da quella realtà malvagia e senza vita a cui è legata.²⁴

Altrove Filone afferma che alcune anime, a differenza di altre che rimangono incatenate a corpi mortali, «riconosciuta la grande vacuità della vita, chiamano il corpo una prigioniera e una tomba e, fuggendo da esso come da un carcere e da un sepolcro, si librano in alto verso l'etere con ali leggere e si intrattengono per l'eternità con le cose celesti».²⁵

L'idea che l'anima fosse radicalmente distinta dal corpo e vivesse in una sorta di esilio terreno, che rappresentasse l'unica vera fonte di vita e di conoscenza e che, data la sua parentela con il divino, fosse destinata all'immortalità, aveva raggiunto una notevole diffusione nel mondo antico già nel I secolo a. C. Ma è soprattutto nei primi secoli cristiani, in particolare tra il II e il IV secolo, che questa e simili idee assunsero un tono sempre più estremo e trovarono applicazione in una vasta e assai diversificata congerie di movimenti filosofici e religioni di salvezza. In un celebre studio, Dodds parlò a questo proposito di un'«epoca di angoscia».²⁶ Come spesso accade, le cautele storiografiche delle quali Dodds si era avvalso nell'avanzare questa tesi vennero rapidamente abbandonate da molti degli studiosi successivi. In ogni caso, anche tenendo presente che questo periodo non fu *solo* questo, resta comunque difficile minimizzare tutta una serie di idee, metafore e atteggiamenti dal sapore innegabilmente pessimistico che trovarono espressione in una ampia ed eterogenea letteratura. Ne elenco alcune: l'accentuazione del divario tra il mondo sublunare, esposto alla mutevolezza e alla morte, e quello delle sfere celesti, immutabile e perfetto; l'insistenza sull'insignificanza e vanità della vita umana a paragone dell'immensità del cosmo e del tempo; l'immagine del mondo come teatro, sogno o illusione; l'idea che la verità risieda nel profondo dell'uomo e la salvezza equivalga a un'assimilazione o identificazione con un Dio assolutamente trascendente raggiunta attraverso un'ascesi filosofica, una rivelazione o rituali di tipo magico; la convinzione che la verità sia accessibile solo a pochi e che il resto degli uomini sia assimilabile a una processione di ombre o a un gregge di subumani destinato a vagare nell'ignoranza; la diffusione di varie forme di fatalismo astrale tra i diversi strati della popolazione e la progressiva trasformazione delle divinità astrali in demoni o entità

²⁴ Filone Alessandrino, *Le allegorie delle Leggi*, III, 69-72, trad. it. in *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano, 2005, p. 219 (cfr. I, 108, p. 155).

²⁵ Filone Alessandrino, *I sogni*, I, 139, trad. it. in *Tutti i trattati*, cit., p. 1711.

²⁶ E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety* (1965), Norton & Company, New York, 1970.

maligne; il disprezzo del corpo e l'intensificarsi, soprattutto tra i cristiani, di pratiche estreme di mortificazione corporea; il sentimento di alienazione e la consapevolezza che la vita terrena sia esilio, caduta o punizione; la concezione della materia come origine del male o del demonio come «principe di questo mondo»; la condanna, tipica dei movimenti gnostici, del cosmo *nella sua interezza* in quanto creato da una divinità malvagia, con il conseguente dualismo radicale Dio/mondo e anima/corpo.

Idee e immagini di questo tipo appaiono, spesso combinate tra loro in modo più o meno confuso, in testi appartenenti a tradizioni e contesti culturali anche molto diversi, come le scuole filosofiche pagane, le comunità giudaiche e cristiane, le sette gnostiche, i culti misterici, i movimenti ermetici e il mondo variegato (sia colto sia popolare) delle cosiddette scienze occulte. Spesso queste idee confliggono con altre di segno opposto, non di rado all'interno di una stessa corrente di pensiero o nella mente di uno stesso autore. Un eloquente esempio di pessimismo radicale è offerto dal settimo trattato del *Corpus Hermeticum*, che merita di essere citato per intero:

Dove andate mai, o uomini, ubriachi, voi che avete bevuto fino in fondo il discorso schietto dell'ignoranza (*agnosia*), che non riuscite nemmeno a sopportare, ma che ormai state addirittura per vomitare? Fermatevi, divenite sobri. Guardate in alto con gli occhi del cuore. E se non potete farlo tutti, lo facciano almeno *coloro che possono (oi dunamenoi)*. Il male dell'ignoranza, infatti, inonda l'intera terra; corrompe l'anima rinchiusa nel corpo, senza lasciarla ormeggiare nei porti della salvezza. Non lasciatevi trascinare sotto, dunque, dagli ingenti flutti, ma, approfittando di una controcorrente, *voi che potete* giungere al porto della salvezza, gettatevi l'ancora, e cercatevi una guida che vi mostri la via fino alle porte della conoscenza (*gnosis*), là dove c'è la luce splendente, pura da ogni oscurità, dove neppure uno è ubriaco, ma tutti sono sobri, guardando in alto con il cuore verso colui che vuole essere guardato. Infatti, non lo si può udire, né descrivere, né vedere con gli occhi, bensì soltanto con l'intelletto e con il cuore. Ma, in primo luogo, occorre che tu strappi tutt'attorno la tunica che indossi, il tessuto dell'ignoranza, il supporto della malizia, la catena della corruzione, il carcere tenebroso, la morte vivente, il cadavere dotato di sensi, la tomba che porti in giro assieme con te, il ladro che abita nella tua casa, colui che ti odia per le cose che ama, e che invidia per le cose che odia. Tale è il nemico che tu hai rivestito come una tunica, che ti stringe e ti attira a sé, in basso, per evitare che tu guardi verso l'alto, veda la bellezza della Verità e il Bene che in essa risiede, e prenda così a odiare la malvagità, avendo compreso l'insidia che esso ha messo in atto contro di te, rendendo insensibili gli apparenti organi di senso, avendoli ostruiti con molta materia e riempiti di un piacere impuro, affinché tu non possa né udire quello che devi udire, né vedere quello che devi vedere.²⁷

Tranne quella del fango, ricompaiono qui, mescolate ad altre, tutte le immagini che abbiamo finora incontrato: il corpo come tunica dell'anima,²⁸ come cadavere, come

²⁷ *Corpus Hermeticum*, VII, trad. it. Bompiani, Milano, 2005, p. 205 (si tratta dell'edizione a cura di A.D. Nock e A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1945-54, tradotta da I. Ramelli e corredata dall'edizione e commento del trattato copto *Sull'Ogdoade e l'Enneade*, con in aggiunta una bibliografia sull'ermetismo filosofico aggiornata al 2005).

²⁸ Sul disfarsi delle tuniche cfr. anche Porfirio, *Astinenza dagli animali*, I, 31, 3. Anche la Bibbia ebraica offriva spunti in questo senso: le tuniche di pelle animale con le quali furono ricoperti Adamo ed Eva dopo il peccato (*Gn* 3, 21) furono viste da Origene e dagli gnostici valentiniani come simbolo del corpo; per Gregorio di Nissa ed Agostino invece esse simboleggiavano la condizione animale, peccaminosa e mortale (cfr. J. Daniélou, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, 1970, trad. it. Archeosofica, Roma, 1991, pp. 217-29).

tomba, come carcere oscuro. Esse sono però inserite in un contesto profondamente mutato rispetto a quello del *Fedone* platonico: abbiamo a che fare con una *rivelazione* e un messaggio salvifico riservato a pochi, secondo il quale la salvezza sta nella conversione dall'ignoranza alla *gnosi*, una conoscenza questa non razionale, ma religiosa, trasformativa, che ha come oggetto sia Dio sia se stessi in quanto generati da Dio e a lui suscettibili di fare ritorno. La maggioranza degli uomini, però, è destinata a sprofondare nell'abisso. Nel sesto trattato questo pessimismo assume toni ancora più forti: se Dio è la «pienezza (*pleroma*) del bene», il cosmo è la «pienezza del male», e tutti gli enti che cadono sotto il senso della vista non sono che «fantasmi (*eidola*) e ombre (*skiagraphiai*)». Il cosmo è buono solo in quanto produce la totalità delle cose, ma non buono in quanto passibile, mobile e produttore di esseri passibili.²⁹

Anche nell'*Apocrifo di Giovanni*, considerato da molti una sorta di Bibbia gnostica, incontriamo di nuovo l'immagine del corpo come prigioniero. Qui siamo all'interno di una complessa e intricata mitologia nella quale non è il caso di addentrarsi troppo. In sintesi estrema, è questo il senso generale del messaggio segreto rivelato all'apostolo Giovanni da un Cristo riapparso dopo la risurrezione: a seguito di una colpevole rottura della perfezione e trascendenza divine per opera di una delle sue emanazioni (Sofia), l'uomo e il mondo sono creati e controllati da una divinità malvagia e mostruosa (generata da Sofia) e dai suoi assistenti, gli arconti, i quali incatenano l'uomo in un corpo terrestre ma non riescono a soffocare completamente la forza luminosa e divina che, loro malgrado, gli hanno comunicato. È solo affidandosi a questa luce per mezzo di questa rivelazione, e rifiutando il corpo, che l'uomo potrà salvarsi. Si tratta di uno schema comune a molte sette gnostiche: il mondo della materia e del male non esiste fin dall'inizio come principio opposto a quello del bene (come nel Manicheismo e in altre sette di influenza iranica), ma è l'esito sciagurato di un processo di divisione *interno* al principio del bene stesso, che resta l'unica origine di tutto. Il testo si chiude con un inno nel quale il salvatore si presenta come colui che è disceso per tre volte a destare gli eletti dal sonno risvegliando in loro il ricordo della loro vera natura.³⁰

Non sorprende incontrare anche nei testi del platonismo di età imperiale una forte ripresa delle immagini svalutative del mondo e del corpo divenute tradizionali almeno a partire dal *Fedone*. A partire dal I secolo a. C., dopo una lunga parentesi scettica, la scuola platonica – i cui esponenti nel frattempo avevano dovuto abbandonare Atene e si erano divisi tra Roma e Alessandria³¹ – si era orientata verso elaborate speculazioni metafisiche caratterizzate da un marcato afflato religioso. In questo contesto, l'esortazione platonica alla fuga da quaggiù e all'«assimilazione a Dio» aveva assunto un'importanza decisiva. Già nel suo primo trattato, dedicato al bello, Plotino³² aveva insistito sull'impurità e la bruttezza che derivano all'anima dal suo contatto con il corpo e la

²⁹ Ivi, VI, 2; 4, pp. 186-89.

³⁰ Su questo testo si veda Z. Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Brill, Leiden, 2006.

³¹ Ad Atene l'insegnamento fu in parte ristabilito solo intorno al 170 d. C. grazie all'imperatore Marco Aurelio.

³² Per un'introduzione a Plotino si veda ora R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma, 2009.

materia. Continuamente distratta, trascinata e attratta dalle cose «esteriori, inferiori ed oscure», l'anima di coloro che non sono capaci di distaccarsi dal corpo finisce per amare i suoi stessi vizi, così come i porci – «il cui corpo è impuro» – amano il fango in cui si rotolano. L'immagine del fango è riutilizzata e approfondita da Plotino, che insiste sull'alterazione che la comunione con il corpo porta con sé. Attraverso la virtù, che è *purificazione* dal corpo e dalle passioni, l'anima diventa «una forma, una ragione, si fa tutta incorporea, intellettuale e appartiene interamente al divino, ov'è la fonte della bellezza e donde ci vengono tutte le cose dello stesso genere». ³³ In un trattato ben più tardo – a testimonianza della persistenza di questi atteggiamenti – Plotino fa uso di immagini simili, con un tono se possibile ancora più lugubre. ³⁴

Nel trattato IV, 8, il sesto, Plotino fa suo il messaggio platonico e lo integra con nuovi elementi: l'anima è un essere divino disceso nel corpo «dagli spazi superiori», mentre il corpo è di ostacolo al pensiero e riempie l'anima di desideri e dolori; l'anima caduta nel corpo è imprigionata come in un sepolcro o in una caverna, ma vive in realtà una vita *anfibia*, in quanto una parte di essa *non* è discesa, ma è rimasta in alto. ³⁵ Quando l'anima si «rivolge» al pensiero, essa «si libera dalle catene» e «risale», tornando temporaneamente a quella comunione con il divino che aveva sperimentato prima di volersene colpevolmente allontanare, isolandosi come «parte» e cadendo in un corpo:

Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino; realizzando una vita migliore, unificato col divino e fondato su di esso, io arrivo ad esercitare un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere spirituale. Ma dopo questo riposo in seno al divino, disceso dall'intelligenza alla riflessione, io mi domando come sia possibile, ora, questa discesa e in qual modo l'anima abbia potuto entrare nel corpo, pur essendo in se stessa così come mi apparve, benché dimorante in un corpo. ³⁶

Il corpo per Plotino è qualcosa da cui *ci si risveglia* o in cui *si discende*. Da esso e dal mondo sensibile, pertanto, è necessario distaccarsi e fuggire il più possibile già in questa vita, e Plotino riteneva che il saggio lo potesse fare con le sue forze, senza il soccorso di rivelazioni o salvatori. Chi lo fa – e solo pochi sono in grado di farlo – sperimenterà dentro di sé una visione beata e un'unione solitaria ed estatica con il principio supremo, che Plotino chiama anche Bene o, significativamente, «padre». Chi non lo fa, al contrario, è destinato a scambiare una pura *illusione* per la vera realtà e a perdersi in essa, vagandovi come un'ombra. Invece di annegare nella luce divina, sprofonderà nelle tenebre della materia:

³³ Plotino, *Enneadi*, I, 6 (1), 5-6. Segnalo la recente edizione di questo trattato a cura di J.-M. Narbonne e M. Achard e con testo stabilito da L. Ferroni in Plotino, *Œuvres complètes*, vol. I, t. 1: Introduction générale, *Traité 1: Sur le Beau*, Les Belles Lettres, Paris, 2012.

³⁴ *Enn.*, VI, 7 (38), 31, 22-25.

³⁵ Ivi, IV, 8 (6), 4-5. Cfr. IV, 6 (41), 3.

³⁶ Ivi, IV, 8 (6), 1. Si veda l'edizione critica di questo trattato e della parafrasi araba a cura di C. D'Ancona, in Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi: Enn. 4. 8[6]; Plotiniana arabica: pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; Detti del sapiente greco*, Il Poligrafo, Padova, 2003.

Colui che può (o *dunameos*) vada dunque e la segua [la bellezza suprema] nella sua interiorità abbandonando la visione degli occhi e non si rivolga verso lo splendore dei corpi come prima. È necessario infatti che colui che vede la bellezza dei corpi non corra a essi, ma sappia che essi sono immagini (*eikones*) e tracce (*ichne*) e ombre (*skiai*) e fugga verso ciò di cui queste sono immagini. Se si corresse loro incontro per afferrarli come fossero realtà, si sarebbe simili a colui che volle afferrare la sua bella immagine che affiorava sull'acqua – come una favola, mi pare, vuol dimostrarci – ed essendosi immerso nella corrente profonda disparve: nello stesso modo, colui che resta avvinto alle bellezze corporee e non se congeda piomberà, non col corpo, ma con l'anima, nelle profondità tenebrose e orribili per l'intelligenza e soggiognerà nell'Ade, cieco compagno delle ombre. Fuggiamo dunque verso la cara patria, questo è il consiglio più vero che si può dare.³⁷

Le immagini che Plotino introduce a questo riguardo indicano che questa risalita equivale non solo al congedo da una seducente illusione, ma anche alla *rottura di un incantesimo*. La fuga, tutta interiore, viene infatti paragonata – rielaborando un *topos* medioplatonico³⁸ – sia all'addio di Ulisse alla ninfa Calipso, sia al congedo dalla maga Circe. Dato che la specialità di quest'ultima era tramutare gli uomini in porci, è piuttosto evidente quale fosse l'opinione di Plotino riguardo alla *massa damnata* di coloro che non erano capaci di intraprendere questa eroica ascesa.

3. UNA TENSIONE ESSENZIALE

Platone, tuttavia, come scrive Plotino ancora nel trattato IV, 8, «non insegna ovunque le stesse cose»: da un lato, mostra disprezzo per il corpo e per il mondo, paragonati rispettivamente a un carcere e a una caverna, dall'altro, nel *Timeo*, sostiene che il cosmo è un dio beato nel quale, così come nel corpo dell'uomo, il demiurgo ha infuso un'anima, affinché il tutto fosse perfetto e poiché era *necessario* – in base a quello che è stato denominato il «principio della pienezza»³⁹ – che *tutto* ciò che si trova nel mondo intelligibile venisse attualizzato anche in quello sensibile.⁴⁰ Il mondo sensibile, secondo il mito narrato nel *Timeo*, sarebbe stato fabbricato o generato da un essere divino detto «demiurgo» o «padre» che, in quanto «buono», era privo di «invidia» (o «gelosia») e desideroso di rendere tutte le cose il più possibile «simili» a sé. In questo caso, al cosmo sensibile veniva attribuito un valore fortemente *positivo*: esso appariva come la più buona e la più bella «immagine» di quello intelligibile.⁴¹ Plotino si stava confrontando quindi

³⁷ Plotino, *Enn.*, I, 6 (1), 8. Per l'immagine della vita terrena come esilio cfr. Porfirio, *Astinenza dagli animali*, I, 30-31; per un parallelo cristiano cfr. *Epistola a Diogneto*, 6: i cristiani sono nel mondo così come l'anima sta nel corpo, questa è immortale e prigioniera del mondo, così come i cristiani sono prigionieri del mondo (ciononostante l'anima ama il corpo e i cristiani amano coloro che li odiano).

³⁸ Massimo di Tiro, *Orazioni*, XI, 10; Numenio di Apamea, fr. 33 Des Places=Porfirio, *L'antro delle ninfe*, LXXIX, 19-20. L'immagine era stata usata in modo simile anche dalla setta gnostica dei Naasseni (cfr. Ippolito, *Confutazione*, V, 7, 37). Sull'uso medioplatonico e neoplatonico di Omero si veda R. Lamberton, *Homer the theologian*, University of California Press, Berkeley, 1986.

³⁹ A.O. Lovejoy, *The great chain of being. A study of the history of an idea* (1936), Harvard University Press, Cambridge, 1957, p. 52.

⁴⁰ Plotino, *Enn.*, IV, 8 (6), 1.

⁴¹ Platone, *Timeo*, 28c-31a; cfr. 41a.

con un'ambivalenza e una contraddizione che costituiscono il cuore stesso del pensiero di Platone, il quale, è bene insistervi, non ha lasciato in eredità al pensiero occidentale *solo* l'idea che il mondo sensibile sia una pallida, mutevole e imperfetta imitazione di quello vero e intelligibile e che di conseguenza esso non sia *davvero reale*. Al di là di tutti i problemi interpretativi e le discussioni che il *Timeo* di Platone ha generato dall'antichità a oggi,⁴² è sicuramente in questo testo che vanno rintracciate le radici del noto principio secondo il quale *omne bonum est diffusivum sui* («tutto ciò che è buono è diffusivo di sé»), principio che la teologia cristiana ha successivamente fatto proprio:

La divina bontà, che da sé sperne
ogni livore, ardendo in sé, sfavilla
sì che dispiega le bellezze eterne.⁴³

Vale la pena di insistere su un punto sul quale Arthur Lovejoy, nel 1936, richiamò l'attenzione con la consueta lucidità. Alla base della concezione di Dio come una somma perfezione e assoluta autosufficienza che, tuttavia, *deve* espandersi e dar vita a enti altri da sé sta un tacito, ma cruciale, presupposto: l'esistenza di quegli enti *non* eterni, *non* perfetti, *non* sovrasensibili è in fondo qualcosa di intrinsecamente *desiderabile*. In altre parole, se quel Dio non può rimanersene felicemente chiuso in se stesso, evidentemente questo mondo sensibile non è così irreal e disprezzabile come ci viene assicurato, né, d'altra parte, quella perfezione è così autosufficiente come viene presentata. Così, con un'audace inversione logica, il concetto di una perfezione autosufficiente veniva convertito in quello di una fecondità che trascende se stessa: quella perfezione *non sarebbe veramente tale* se non si espandesse e non si comunicasse. Questo però non è un Dio, notava Lovejoy, sono *due dèi in uno*: da una parte, un dio come somma unità, autosufficienza e quiete; dall'altra, un dio come somma diversificazione, autotrascendenza e fecondità. Siamo di fronte a una «completezza che in realtà non è completa in se stessa», a una «immutabilità» che in qualche modo *ha bisogno* della mutevolezza e in essa si esprime, a un «assoluto» che non è veramente tale perché in certa misura è in relazione a ciò che da esso deriva e che è antitetico a lui.⁴⁴

Questa contraddizione insolubile, ma ricchissima di implicazioni, ha accompagnato gran parte del pensiero occidentale per i successivi due millenni. Da tutto questo derivavano spesso, soprattutto nella tradizione platonica e nei suoi eredi, caratteristiche *oscillazioni*: se l'accento cadeva sulla beata perfezione, la fecondità tendeva a tramutarsi in una caduta, una superflua dispersione o in un'audace e colpevole separazione dalla fonte; se invece cadeva sulla fecondità e sul "bene", quella perfezione appariva come un

⁴² Su questo cfr. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Brill, Leiden, 1976-1978, 2 voll. Sulla ricezione del *Timeo* nel medioevo (venne tramandata solo la parte cosmologica – 17a-53b – attraverso il commento di Calcidio) cfr. per es. T. Gregory, *The Platonic inheritance* (1988), in Id., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, pp. 145-73.

⁴³ Dante Alighieri, *Paradiso*, VII, 64-66. Cfr. il richiamo esplicito a Platone sulla bontà di Dio e del mondo in Agostino, *De civitate Dei*, XI, 21.

⁴⁴ Lovejoy, *The great chain of being*, cit., pp. 49-50, 82-83.

egoistico, geloso e sterile isolamento (o come il “male” in Dio stesso, come avverrà in speculazioni successive). Questa ambivalenza di fondo caratterizza anche il pensiero di Plotino e credo che abbia davvero poco senso cercare, come è tendenza diffusa, di minimizzare questo aspetto. In Plotino l’oscillazione di cui parlavo prima è del tutto evidente e persistente. In alcuni trattati, la derivazione della molteplicità dall’Uno – che, va precisato, è un processo *non* temporale e *non* spaziale – è vista come la spontanea e al contempo necessaria conseguenza o espressione della sua intrinseca bontà: «come potrebbe dunque il perfettissimo, il primo Bene rimanere in se stesso, come se fosse geloso di sé (*pthonesan eautou*) e impotente, lui che è la potenza di tutte le cose? E come potrebbe essere ancora il principio?». ⁴⁵ In altri trattati, quella derivazione è presentata come qualcosa di indesiderabile: «meglio sarebbe stato» per il Nous «non volere» dispiegarsi, «perché in questo modo esso è diventato il secondo principio». ⁴⁶ Plotino descrive il distacco del Nous dall’Uno come l’effetto di una sorta di ribellione o audacia volontaristica (*tolma*) che sembra esprimere un desiderio di autonomia. ⁴⁷ A proposito dell’Anima, Plotino parla, in un trattato tardo, non esplicitamente di audacia, ma di qualcosa di abbastanza simile: un’*irrequietezza*, un desiderio di «essere padrona di sé», una «potenza inquieta» che la porta a tradurre nel sensibile, temporalizzandolo, ciò che contempla nell’intelligibile. ⁴⁸ In un trattato precedente, Plotino aveva individuato nell’audacia (*tolma*) delle anime individuali e nella «volontà di essere padrone di se stesse» l’origine della loro discesa nei corpi e della dimenticanza del loro «padre»; ⁴⁹ altrove Plotino attribuisce questa discesa a una forma di narcisismo. ⁵⁰

Sul significato di questi passi si è scritto molto e gli interpreti sono divisi. Dato che il linguaggio plotiniano presenta qui innegabili affinità con alcuni testi gnostici, ⁵¹ alcuni hanno fatto grandi sforzi per rendere inoffensivi quei passi. ⁵² In ogni caso, mi pare difficile non vedere un legame tra l’audacia del Nous, l’inquietudine dell’Anima e l’audacia delle anime individuali (benché, a differenza di queste ultime, l’Anima rimanga sempre al di sopra del tempo e dei corpi materiali). Come la derivazione degli enti

⁴⁵ *Enn.*, V, 4 (7), 1 – modif.

⁴⁶ Ivi, III, 8 (30), 8. Cfr. I, 8 (51), 2: se non vi fosse altro al di là delle tre ipostasi, «il male non sarebbe».

⁴⁷ Cfr. ivi, VI, 9 (9), 5, 29 («osò distaccarsi»). Cfr. V, 8 (31), 13, 1-11. I Neopitagorici del I e II secolo d. C. avevano chiamato *tolma* la Diade, ossia il principio della molteplicità, conferendo all’emergenza della pluralità un carattere almeno in parte negativo. Plotino chiama Diade il Nous in V, 1 (10), 5. Per gli usi di questo termine in ambito neopitagorico, medioplatonico, ermetico e gnostico cfr. J.N. Torchia, *Plotinus, Tolma and the descent of being*, Peter Lang, New York, 1993, pp. 11-36 (sull’uso che ne fa Plotino, *passim*).

⁴⁸ *Enn.*, III, 7 (45), 11, 15-23.

⁴⁹ Ivi, V, 1 (10), 1, 1-10. Sull’audacia dell’anima vegetativa cfr. V, 2 (11), 2, 1-10.

⁵⁰ Ivi, IV, 3 (27), 12; IV, 4 (28), 3.

⁵¹ Cfr. per es. J. Zandee, *The terminology of Plotinus and of some Gnostic writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul, 1961, pp. 26-28.

⁵² Per es. A.H. Armstrong, “Gnosis and Greek philosophy”, in B. Aland (a cura di), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, pp. 87-124. Secondo Dodds, Plotino avrebbe abbandonato questo linguaggio in seguito alla polemica antignostica (*Pagan and Christian*, cit., pp. 23-26 – ma cfr. Torchia, *Plotinus*, cit., pp. 112-14).

1978.

dall'Uno, anche la discesa delle anime nei corpi, infatti, è descritta alternativamente in modo positivo e negativo: incarnandosi, le anime obbediscono a una legge cosmica e non hanno colpa;⁵³ d'altro lato, esse si distaccano volontariamente e colpevolmente.⁵⁴ Similmente, l'alterità e la molteplicità derivano dalla bontà effusiva dell'Uno; d'altro lato, esse sono l'effetto della ribellione del Nous. Su questo punto – certo non secondario – l'ambivalenza di Plotino rimane costante. Già Émile Bréhier aveva sottolineato come Plotino si accostasse alla realtà a partire da una *duplice* prospettiva: da un lato, quella del *mito* e del viaggio cosmico dell'anima e, dall'altro, quella del pensiero razionale, in base al quale il tutto era suddiviso in una gerarchia di livelli ontologici dialetticamente connessi.⁵⁵ Questo duplice sguardo porta non di rado Plotino a inserire un elemento di *drammaticità* all'interno dell'altrimenti calmo e uniforme fluire degli enti dall'Uno.

È interessante notare come, non a caso, queste oscillazioni si ripresentino anche in quei movimenti culturali, come l'ermetismo, lo gnosticismo e il cristianesimo, che, nonostante tutte le differenze, nutrivano un profondo debito verso la tradizione platonica. Sarebbe facile affiancare ai passi pessimistici del *Corpus hermeticum* riportati sopra altri passi nei quali il cosmo è celebrato come una realtà buona, bella e degna di essere. La stessa cosa vale naturalmente per Plotino, nel quale non mancano certo appassionati inni alla bellezza del cosmo. Diversi studi hanno sottolineato come perfino in alcune correnti gnostiche atteggiamenti di condanna del mondo (il cosiddetto “acosmismo”) convivessero con altri di opposto tenore.⁵⁶ La questione del rapporto di Plotino con i sistemi gnostici del suo tempo, contro alcuni dei quali è diretto il trentatreesimo trattato delle *Enneadi* (II, 9)⁵⁷ è estremamente complessa e non può essere qui trattata per esteso. Si tratta di un problema ancora aperto e molto dibattuto, dove la cautela è d'obbligo, ma l'impressione è che l'immagine di Plotino come di uno «schietto virgulto ellenico» impegnato in un'eroica battaglia in difesa della razionalità greca dalle infiltrazioni di un torbido oscurantismo orientaleggiante – un'immagine che, in forme più o meno attenuate, ha dominato la storiografia sin dalla rinascita degli studi plotiniani dopo la Prima Guerra

⁵³ *Enn.*, IV, 3 (27), 13, 7-22; IV, 8 (6), 5, 3-8.

⁵⁴ Cfr. J. Dillon, *The descent of the soul in Middle Platonic and Gnostic theory*, in B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism*, Brill, Leiden, 1980–1981, 2 voll., vol. 1, pp. 357-64.

⁵⁵ E. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (1928), Vrin, Paris, 1999, p. 35.

⁵⁶ Torchia, *Plotinus*, cit., pp. 117-19; M.A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 96-100; J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, Presses de l'Université Laval, Québec; Peeters, Louvain, 2001, pp. 9, 576-77.

⁵⁷ Si veda la recente edizione di questo trattato a cura di N. Spanu: Plotinus, *Ennead II 9* [33] ‘Against the Gnostics’, Peeters, Leuven 2012. La fortunata ipotesi di R. Harder secondo la quale il trattato II, 9 sarebbe parte di uno scritto più ampio comprendente anche III 8, V 8 e V 5 sembra essere entrata in crisi. Per la questione dell'eventuale intenzione anticristiana del trattato si veda G. Catapano, *Reazione ellenica al cristianesimo nel trattato ‘Contro gli Gnostici’ di Plotino? Alcune considerazioni critiche*, in «Verifiche», 25 (1996), pp. 323-61. Sull'identità di questi gnostici si continua a discutere: secondo l'interpretazione più diffusa di un passo di Porfirio (*Vita di Plotino*, 16), sarebbero stati cristiani eretici. In ogni caso essi frequentavano le lezioni di Plotino e facevano circolare testi gnostici (dei quali sono state rinvenute versioni in copto nel 1954). Plotino li chiama *discepoli* e *amici* e afferma che persistevano nel diffondere idee dannose nelle quali si erano imbattuti prima di iniziare a frequentare la sua scuola (II, 9 (33), 10, 1-14).

Mondiale – abbia decisamente fatto il suo tempo.⁵⁸ Con la pubblicazione e la traduzione, negli anni Sessanta e Settanta, dei codici gnostici scoperti nel 1945 a Nag Hammadi, in Egitto, hanno cominciato ad apparire meno scandalose, a un numero non trascurabile di studiosi, alcune tesi già da tempo avanzate soprattutto dagli storici delle religioni (specialmente da H. Jonas e, in modo più cauto, da H.-C. Puech) secondo le quali tra il pensiero di Plotino e alcune idee gnostiche erano presenti, su aspetti non marginali, significative affinità, se non addirittura influenze reciproche.⁵⁹ Dopo i lavori di C. Elsas, H. J. Krämer, H.-M. Schenke, J.-M. Sevrin, G. Stroumsa, M. Tardieu (per fare solo alcuni nomi), e soprattutto grazie allo studio fondamentale di J. D. Turner dedicato ai rapporti tra la tradizione platonica, il pensiero di Plotino e la gnosi sethiana,⁶⁰ molti studiosi, a partire dallo stesso Turner, hanno sostituito all'immagine dello scontro campale quella del dialogo (non sempre polemico), dello scambio o addirittura della *cross-fertilization*, soprattutto per quanto riguarda le articolazioni interne ai primi principi e il misticismo contemplativo. In questo senso, secondo alcuni, il confronto e la polemica sarebbero servite a Plotino per chiarire, ripensare, modificare alcune sue tesi o per svilluparne di nuove.⁶¹

In effetti, come aveva già sostenuto Joseph Katz in un saggio del 1954, molte delle critiche che Plotino aveva mosso agli gnostici nel trattato II, 9 si conciliavano male con tutta una serie di tesi e atteggiamenti di sapore pessimistico che egli stesso aveva adottato anche nei trattati *successivi* a quella polemica.⁶² L'intensità degli attacchi di Plotino, anzi,

⁵⁸ L'espressione citata fu coniata da H.F. Müller in un saggio assai influente (*Orientalisches bei Plotin?*, in «Hermes» 49, 1914, pp. 70-89) e venne spesso ripetuta (per es. da V. Cilento, *La radice metafisica della libertà nell'antignosi plotiniana*, in «La Parola del Passato», 18, 1963, p. 116). Sul dibattito tra Otto e Novecento (in part. sulle influenze indiane) cfr. A.M. Wolters, *A survey of modern scholarly opinion on Plotinus and Indian thought*, in R. Baine Harris (a cura di), *Neoplatonism and Indian Thought*, SUNY Press, Albany, 1982, pp. 293-308. C. Schmidt, nel suo altrettanto influente *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1901 aveva sostenuto la tesi della contrapposizione netta tra Plotino e Gnosticismo (vi si richiama ancora, in polemica con Jonas e Harder, W. Beierwaltes in *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, 1985, trad. it. Vita e Pensiero, Milano, 1992, p. 92, n. 62). Quale fosse il modello specificamente *plotiniano* di razionalità, e in che misura differisse da *altri* egualmente “ellenici” modelli di razionalità – filosofici e non – era questione che raramente, all'interno di questo dibattito, veniva affrontata.

⁵⁹ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I: Die mythologische Gnosis (1934), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954, p. 375, ma si veda anche il saggio *The soul in Gnosticism and Plotinus* (1971), in Id., *Philosophical essays: from ancient creed to technological man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1974, pp. 324-34; H.-C. Puech, *Plotin et les Gnostiques*, in aa. vv., *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève, 1960, pp. 161-90 (in part. la discussione alle pp. 182-85).

⁶⁰ Turner, *Sethian Gnosticism*, cit. Si veda anche D.M. Burns, *Apocalypse of the alien God. Platonism and the exile of Sethian Gnosticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014.

⁶¹ Per una discussione degli studi si veda Turner, *Sethian Gnosticism*, cit., pp. 1-54. Sul dialogo, oltre al libro di Turner, cfr. anche K. Corrigan, *Positive and negative matter in later Platonism. The uncovering of Plotinus's dialogue with the Gnostics*, in J.D. Turner, R. Majercik (a cura di), *Gnosticism and later Platonism. Themes, figures, and texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000, pp. 19-56; J.-M. Narbonne, *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden, 2011.

⁶² J. Katz, *Plotinus and the Gnostics*, in «Journal of the History of Ideas», 15 (1954), pp. 289-298. Sull'ambivalenza di Plotino cfr. anche A. Magris, *Invito al pensiero di Plotino*, Mursia, Milano, 1986, pp. 168-75; Torchia, *Plotinus*, cit., pp. 109-26; Z. Mazur, *Plotinus' philosophical opposition to Gnosticism and*

sembrava raggiungere il suo apice proprio laddove i parallelismi tra i due sistemi di pensiero erano più evidenti.⁶³ Questa polemica mi sembra pertanto *anche* indice di una tensione interna al pensiero plotiniano e non *solo* di una radicale contrapposizione. Del resto, non si fanno grandi passi avanti nella comprensione di un dibattito e della complessità delle posizioni che lo alimentano se, come tendono a fare molti interpreti “devoti” del pensiero di Plotino, ci si limita ad adottare acriticamente il tono indignato e le tesi di uno dei contendenti. Sarebbe come cercare di capire chi erano i sofisti ascoltando *solo* Platone. Il rischio, in questo modo, è quello di trasformare i due contendenti in *caricature*: da un lato, un assai diversificato movimento culturale, lo gnosticismo, viene ridotto a una monolitica espressione di “pessimismo acosmico”, dall’altra, l’erede di una scuola filosofica, il platonismo, il cui fondatore aveva dipinto questo mondo come una caverna popolata di ombre e abitata da prigionieri che non sanno di essere tali, viene presentato come il campione indiscusso dei diritti ontologici, etici ed estetici dell’al di qua.

4. UN’EREDITÀ DIFFICILE

Con tutti i rischi che comportano generalizzazioni di questo tipo, un punto molto importante va comunque sottolineato: come dimostrano la polemica antignostica di Plotino e quella antimanichea di Agostino, nella tradizione platonica e nel cristianesimo (dove il paradigma effusivo convisse in modo conflittuale con quello volontaristico della creazione *ex nihilo*) la svalutazione del mondo sensibile non è mai sfociata davvero nell’idea che il mondo sia l’esito disastroso e indesiderato dell’operato di una divinità maligna. O meglio, laddove emersero, simili tendenze vennero più o meno brutalmente represses (basti pensare all’eresia catara). Questo si spiega con il fatto che l’idea della fuga e dell’assimilazione solitaria a Dio ha convissuto a lungo con quella secondo la quale il cosmo era l’effetto *reale* di una creazione o generazione da parte di un principio divino che per una necessità intrinseca o per una scelta insondabile doveva espandersi fino ai limiti estremi dell’essere. In questo senso, anche le creature o gli enti più insignificanti, anche i gradini più infimi della *scala naturae*, erano ritenuti meritevoli di esistere. Non sorprende allora come la presenza del male nel mondo sia stata, sia dai platonici sia dai cristiani, *allo stesso tempo* enfatizzata e minimizzata. Il mondo era *insieme* un luogo imperfetto, superfluo e relativamente malvagio dal quale fuggire e un’opera compiuta, necessaria e buona la cui produzione era espressione dell’attributo più alto della divinità (la bontà).⁶⁴ Dio era *insieme* una solitaria e insondabile perfezione e una fecondità inesauribile. L’inconciliabilità logica di queste coppie di principi non ha impedito loro di convivere per molto tempo, con alterne vicende, nella mente di innumerevoli pensatori.

the implicit axiom of continuous hierarchy, in R. Berchman, J. Finamore (a cura di), *History of Platonism. Plato redivivus*, University Press of the South, 2005, pp. 95-112.

⁶³ Th.G. Sinnige, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, p. 71.

⁶⁴ Lovejoy, *The great chain of being*, cit., pp. 92-93, 96-97.

Dato che i testi sia platonici sia cristiani forniscono abbondanti materiali a sostegno di *entrambi* i poli di questa opposizione, credo abbia davvero poco senso, da un punto di vista storiografico, ostinarsi a privilegiarne uno a scapito dell'altro o tentare di ridurre la tensione tra le due tendenze dicendo che una è meno "essenziale" dell'altra.

È possibile fare considerazioni simili a queste anche a proposito del rapporto anima/corpo all'interno delle stesse tradizioni? Dato che ci sono stati molti platonismi e molti cristianesimi, a questa domanda si possono dare molte risposte diverse. Almeno su un punto, forse, si può individuare una forte divergenza: Plotino, stando alla testimonianza di Porfirio, «sembrava vergognarsi di essere in un corpo» e, dopo la sua morte, l'oracolo di Apollo disse che la sua anima aveva finalmente lasciato la sua tomba, il corpo.⁶⁵ Per quanto positivamente i platonici abbiano potuto tratteggiare, per mezzo di molteplici strategie argomentative, la creazione dei corpi, la discesa in essi delle anime e il ruolo anagogico del mondo sensibile, resta vero che per loro, in ultima istanza, il corpo è qualcosa *da cui* si risorge e non, come per i cristiani, qualcosa *in cui* si risorge.⁶⁶ Non meraviglia perciò che la dottrina cristiana della risurrezione dei corpi (così come quella dell'incarnazione), apparve subito ripugnante ai platonici («solo i vermi potrebbero nutrire una tale speranza», aveva già scritto Celso),⁶⁷ ed è significativo che essa venisse rigettata anche dalle sette gnostiche. Essa riveste in questo senso una grande importanza perché, come ha sostenuto Caroline Walker Bynum, è anche grazie essa e alle secolari discussioni che l'hanno accompagnata che l'idea moderna di identità personale come unità psicosomatica si è faticosamente consolidata.⁶⁸

Dato però che, come è stato ampiamente documentato, le immagini e le metafore che abbiamo incontrato finora (il carcere, la tomba, il fango) non scomparvero affatto, ma continuarono a ripresentarsi per tutto il medioevo e oltre,⁶⁹ è lecito nutrire qualche dubbio sul fatto che la dottrina dell'incarnazione e quella della resurrezione dei corpi abbiano comportato l'abbandono di atteggiamenti di profonda ambivalenza, se non di aperta o malcelata ostilità, verso il corpo.⁷⁰ A questo proposito, sarebbe ingenuo pensare che la ripresa di quelle immagini e di quelle metafore fosse espressione *esclusivamente* di un dualismo etico e non invece anche *ontologico*, dato che i confini tra questi due atteggiamenti si mantennero per lungo tempo sufficientemente incerti da permettere

⁶⁵ Porfirio, *Vita di Plotino*, I, 1-2; XXII, 46.

⁶⁶ Cfr. *Enn.*, III, 6 (26), 6, 71, e Dodds, *Pagan and Christian*, cit., p. 130, n. 1.

⁶⁷ Celso, *Contro i cristiani*, V, 14, trad. it. Rizzoli, Milano, 1997 (3^a ed.).

⁶⁸ C. Walker Bynum, *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York, 1995, p. 11.

⁶⁹ Oltre ai lavori di Courcelle citati, si vedano I. Tolomio, 'Corpus carcer' nell'alto medioevo: metamorfosi di un concetto, in C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1999, pp. 3-19; P. Lucentini, *Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale*, ivi, pp. 181-90.

⁷⁰ La carnalità del corpo risorto (nozione ambigua fin dall'inizio, basti pensare all'ossimorico «corpo spirituale» dell'apostolo Paolo) incontrò subito, tra i cristiani sia occidentali sia orientali, forti resistenze e si affermò solo a seguito di dispute secolari: cfr. V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica*, Pàtron, Bologna, 2004, pp. 269-81. Sulla storia della nozione di "corpo spirituale" in Occidente si veda T. Griffero, *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano, 2007.

oscillazioni e facili oltrepassamenti.⁷¹ È significativo, in questo senso, come ancora in un documento approvato dal cardinale Joseph Ratzinger e pubblicato nel 2005, la Commissione Teologica Internazionale, richiamandosi alla dottrina tomista e a specifici passi biblici e contrapponendosi al pernicioso influsso, sulla teologia cristiana, dell'«antropologia dualistica prima platonica poi cartesiana», abbia ritenuto importante precisare che «anche qui l'uomo non *ha* il suo corpo, ma *è* il suo corpo», e che la «corporeità dell'uomo partecipa all'*imago Dei*».⁷² Dopo secoli di discussioni e feroci battaglie, l'ombra lunga della tradizione platonica e la tensione tra la riluttanza a identificarsi completamente con il corpo e l'esigenza di glorificarlo non sembrano destinate a scomparire.

⁷¹ Si veda su questo M. Sot, *Mépris du monde et résistance des corps au XI^e et XII^e siècles*, in «Médiévales», 8 (1985), pp. 6-17. Sul pessimismo cristiano si veda anche J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, Paris, 1983.

⁷² *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, parr. 26-31, cit. in P. Bernardini, *Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico*, in «I Castelli di Yale», 9 (2008), pp. 51-53. Anche l'inclusione del corpo nell'*imago Dei* si affermò con fatica: tra gli altri, Origene, Gregorio di Nissa e Agostino ritenevano che l'immagine e somiglianza (*Gn* I, 26) riguardassero solo l'anima. Il corpo umano, notava Origene seguendo *Gn* 2, 7, fu plasmato nel *fango*, non creato (Neri, *La bellezza*, cit. pp. 103-04; 221).