

GAIA MARIA ROMEO*

Felicità in Plotino: tra natura ipostatica e temporalità. Un'indagine metafisica ed etica sulla ricerca interiore

Abstract

The analysis shows that, for Plotinus, happiness is the ultimate fulfilment of his metaphysical system and consists in the soul's contemplative ascent toward the Good. It is an intrinsic potential of every human being, since the soul is ontologically oriented toward the divine principle. Central is the doctrine of the "undescended soul," which grounds the possibility of elevation within the hierarchy of being. Happiness is not bound to chronological time but is realized in an atemporal present through the soul's inward turning. In this process, the sage transcends the sensible world and attains awareness of their divine nature, identified with pure intellectual activity.

Keywords: Plotinus; happiness; soul; intellectual activity.

LA PIÙ MATURA RIFLESSIONE PLOTINIANA circa la felicità risale agli ultimi anni di vita del filosofo. È fondamentale considerarne la concezione teoretica alla luce della storicità in cui viene pensata, ossia lungo la fine del III secolo d.C.: epoca di profondi mutamenti e importanti precarietà che si insediarono nell'evoluzione spirituale dell'umanità confondendone l'orientamento. Il filologo classico Joseph Bidez descrisse tali contingenze come un periodo in cui «gli uomini stavano cessando di osservare il mondo esterno e di cercare di capirlo, utilizzarlo o migliorarlo: essi erano portati a pensare a se stessi... l'idea della bellezza dei cieli e del mondo passò di moda, e fu sostituita da quella dell'infinito»¹. Il quadro evocato da Bidez restituisce un'epoca in cui l'instabilità politica si converte in una sensazione di crescente estraneità nei confronti del mondo fenomenico, che si manifesta lapalissianamente verso ciò che lega o, persino vincola, alla dimensione terrena: il corpo. Sant'Antonio arrossiva al solo pensiero di dover soddisfare qualsivoglia necessità legata a esso²; finanche le personalità più di rilievo e di importanza politica erano invase dalla desolazione che il sentirsi straniero alla realtà sensibile comportava: Marco Aurelio, nonostante la sua emblematica potenza terrena, scri-

* Università di Catania, laureata in Scienze Filosofiche (LM-78).

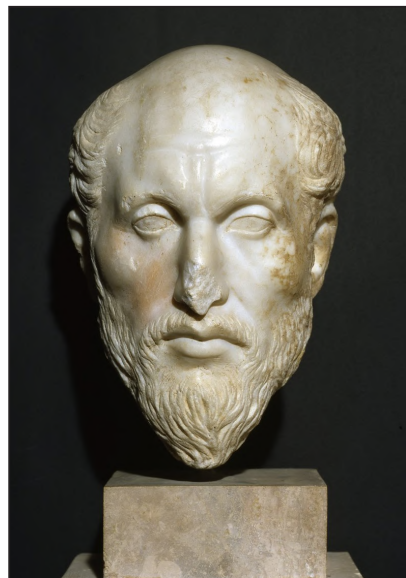
¹ J. BIDEZ in *The Cambridge Ancient History*, XII, a cura di A. K. Bowman-P. Garnsey-A. Cameron, Cambridge University Press 2005, p. 629.

² Cfr. E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1988, p. 5.

veva di non sentirsi appartenente al mondo di cui pure prendeva parte. È così che matura un sentimento di alienazione, denominatore comune di cristiani e pagani, i quali si ritrovarono parimenti spinti a rispondere alle sfide secolari per mezzo di una rimodulazione del pensiero spirituale. Tale sensazione, diffusasi nel pensiero tardoantico e sviluppatasi in una concezione ontologica dell'uomo, affonda le proprie radici nel pensiero platonico: è nelle *Leggi* che il filosofo presenta uomini e donne come burattini «a cui toccano solo frammenti della verità»³, ponendo le basi per la delineazione di una scissione non assoluta tra macro e microcosmo, prerogativa caratterizzante della successiva antropologia plotiniana, nonché *sine qua non* per il raggiungimento della felicità.

A tal conclusione, esclusivamente introduttiva, la visione bideziana è fondamentale al fine di introdurre un universo di pensiero che oltrepassa il mondano; l'indagine filosofica si traduce in indagine sull'Infinito: sull'Eterno che trascende. Ciò non deve indurre ad una rigida lettura secondo la quale i filosofi del tempo non nutrissero interesse per il vivere del presente. Al contrario, tale prospettiva può essere compresa come risposta di speranza e, al contempo, di distacco nei confronti della condizione presente. La riflessione sul corpo, nella specificità del pensiero plotiniano, si ricollega pienamente alla ricerca della felicità: nel trattato dedicato, il maestro neoplatonico fa riferimento a città ridotte in rovina, a uomini resi prigionieri di guerra⁴; è in questo retroterra che la ricerca interiore, nella più convinta speranza che in ogni uomo possa risiedere il Bene, risulta curativa e responsiva all'epoca: rivolgere la propria attenzione verso il trascendente ne mitiga l'angoscia. È così che l'uomo non si riconosce più come pellegrino ma come esploratore e scopritore del senso della vera realtà⁵.

Questo può pertinentemente esprimersi nel riconoscimento dell'Uno come principio del tutto e «causa ultima e assolutamente trascendente della realtà»⁶. Il filosofo neoplatonico, riconoscendo all'uomo la nobiltà dell'Intellegibile propria dell'Uno, dona non solo una possibilità di fuga spirituale dalle atrocità della vita mondana, ma riesce a non identificare in queste delle componenti costituenti dell'essere uomo.



Volto di Plotino in marmo, 370 d.C. ca.

³ PLATONE, *Leggi*, in ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 1606.

⁴ Cfr. PLOTINO, *La Felicità e il Tempo*, a cura di A. Linguiti, LED, Milano 2000, p. III.

⁵ Cfr. ID., *Sulla Felicità*, a cura di M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2016, p. LVII.

⁶ Ivi, p. LVIII.

1. *Felicità e natura ipostatica*

Il maggiore scritto plotiniano circa la felicità è collocato da Porfirio nella prima Enneade, dedicata ai trattati di carattere etico. Preparatorio all'accesso del contenuto dell'argomentazione, è necessario chiarire come il sistema metafisico-ontologico plotiniano si sia costituito progressivamente, attraverso dibattiti e rielaborazioni dottrinali emersi nel corso dell'insegnamento. Plotino fu infatti ben lontano dall'ambizione di costruire un'opera sistematica; non a caso, gli scritti che possediamo rappresentano per lo più appunti concettuali attorno ai quali si articolava la riflessione e il dibattito interno alla scuola. A conferma di ciò, risulta estremamente significativa la testimonianza di Porfirio, il quale informa il lettore della scarsa attenzione del maestro neoplatonico nei confronti della scrittura, al punto di trascurare persino gli aspetti ortografici. Si badi, tuttavia, che tale atteggiamento non riflette una svalutazione della forma scritta, al contrario fu proprio alla scrittura che Plotino affidò il compito di esprimere i risultati più maturi della propria attività meditativa; come riporta Porfirio il «risultato della sua meditazione, concatenava ciò che aveva già organizzato nell'anima, scrivendo così correntemente che pareva copiasse da un libro»⁷. La scrittura, dunque, non fu nel cammino plotiniano un'attività secondaria, ma il prolungamento naturale di un processo di interiorizzazione e chiarificazione filosofica avvenuto nell'Anima. Più ampiamente l'attività filosofica, così intesa, si configura come un autentico esercizio della ragione⁸, un cammino che non concerne unicamente l'ordine della conoscenza, ma che si insinua profondamente nell'ordine del Sé e dell'essere⁹. La scrittura plotiniana, nella purezza della stesura originaria, si presenta allora come un itinerario trasformativo, in cui il pensare e il progredire spirituale si intrecciano inseparabilmente.

In questo retroterra di trasformazione ascetica, il concetto plotiniano di felicità assume valenza non solo spirituale ma anche propriamente metafisica. Essa non si configura come uno stato di benessere sensibile, bensì come la realizzazione di una ricerca interiore che porti a compimento il processo di ritorno all'Uno.

Se la felicità fosse circoscritta all'acquisizione di ragionamenti, sarebbe possibile raggiungere questo fine trascurando sia il nutrimento che certi atti. Ma poiché occorre prendere un'altra vita in cambio della vita attuale purificati con ragionamenti e azioni ebbene esaminiamo quali ragionamenti e quali azioni dispongono a quest'altra vita¹⁰.

Appendice alla precomprensione del percorso ascetico plotiniano è la testimonianza porfiriana, quale ci informa duplicemente circa la valenza dell'esercizio –

⁷ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, in PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2004, p. 17.

⁸ Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, p. 149.

⁹ Cfr. ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 5.

¹⁰ PORFIRIO, *Astinenza dagli animali*, a cura di G. Girgenti-A. R. Sodano, Bompiani, Milano 2005, p. 93.

dunque del costante allenamento – alla contemplazione e la prassicità in cui questa avviene: i discorsi, le azioni a cui l'allievo Porfirio fa riferimento, sono un diretto lascito del maestro neoplatonico circa il modo di intendere e vivere il discorso filosofico: tale non si configura come esercizio meramente razionale, ma come esercizio spirituale che trae origine dall'interiorità esistenziale. Nei suddetti termini è possibile l'identificazione del modo di vivere con la filosofia, tale, tuttavia, può essere compresa esclusivamente all'interno della prospettiva di un modello di vita «di cui è al tempo stesso mezzo ed espressione»¹¹.

Propedeutica alla comprensione della felicità è quindi la distinzione metafisica tra due differenti forme di vita: la Vita Prima, quale principio eminente da cui ogni altra forma vitale dipende, e le vite derivate, che da essa procedono e ad essa si riconducono secondo un movimento di ritorno. Queste ultime, proprio in quanto derivate, risultano prive dell'autosufficienza e della perfezione che caratterizza il principio da cui traggono origine, configurandosi come immagini opacizzate appartenenti ad un livello gerarchico-metafisico inferiore. In tale assetto gerarchico, la «vita veramente reale»¹² assume un primato non soltanto assiologico, ma propriamente ontologico.

È in questo orizzonte che la felicità rappresenta una possibilità intrinseca alla natura umana, la quale, in quanto connubio ipostatico, risulta naturalmente orientata verso le realtà sostanziali superiori. Essa riguarda pertanto l'uomo in modo costitutivo, anche laddove tale orientamento non si dia in forma consapevole. È questa inconsapevolezza che Plotino interpreta nei termini di una felicità in potenza¹³, ossia nella possibilità attuativa della felicità vera. Il saggio, attraverso il passaggio dalla potenza all'atto, realizza la forma più alta di vita possibile, accedendo a uno stato di beatitudine stabile non compromesso dalle esteriorità. La medesima condizione trova la propria esplicazione nella dottrina dell'anima non discesa, intesa come dinamica strutturale interna alla metafisica plotiniana, capace di chiarire la continuità ontologica tra macrocosmo e microcosmo.

Infatti l'anima che nasce direttamente dal Nous è pura essa stessa, in quanto prevede vigore in sé dall'essergli vicino, e anche in quanto ha desiderio di stare ferma presso ciò che l'ha generata, che è sufficiente a trattenerla in alto. Di conseguenza, l'anima non potrebbe neppure cadere, poiché aderisce al Nous, in una maniera molto più intensa di come il sole porta con sé quello splendore che promana da lui e che rimane strettamente unito a lui che ne è la fonte¹⁴.

A tale livello è opportuno riconoscere al discorso plotiniano non soltanto una portata metafisica, ma anche epistemologica: in continuità con il metodo dimo-

¹¹ P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 5.

¹² PLOTINO, *Sulla Felicità*, cit., p. 25.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 29.

¹⁴ *Id.*, *Enneade III* 5, 2, a cura di D. Iozzia, Aracne, Roma 2021, p. 69.

strativo degli *Analitici secondi*¹⁵, la conoscenza degli Intellegibili deve costituirsi lungo una scienza fondata su principi adeguati alla natura del proprio oggetto, ossia la conoscenza degli esseri Intellegibili. Tuttavia, essa non può essere conseguita mediante il pensiero discorsivo, che, per sua natura, è vincolato alla sfera del sensibile. In altri termini, in virtù dello stesso statuto ontologico non è possibile conoscere la realtà Intellegibile per mezzo del pensiero discorsivo, in quanto questo non è rivolto verso l'alto – quindi verso l'Intelletto – ma verso gli oggetti sensibili.

In questo quadro, la dottrina dell'anima non discesa consente in maniera quasi funzionale di mantenere all'interno della terza ipostasi una bontà ontologico-metafisica superiore, la cui purezza la rende trascendente rispetto al pensiero discorsivo e, pertanto, capace di una continua contemplazione delle forme Intellegibili. Ciò implica una strutturazione interna dell'Anima secondo una scansione graduale che, sul piano teoretico, ammette la distinzione di una dimensione superiore e una inferiore. Tale duplicità rende altresì complessa la possibilità di fornirne una lineare definizione; ciò che appare certo è piuttosto la presenza in essa delle caratteristiche fondamentali dell'Intelligenza di cui è erede diretta¹⁶. Ciononostante, non sarebbe corretto uguagliare il movimento dell'Intelletto a quello dell'Anima: mentre l'attività intellettuale rimane in sé, l'Anima si rivolge a ciò che è altro da sé, mantenendo con l'Intelligenza un perpetuo rapporto di prossimità ontologica.

In questa comunicazione verticale tra le diverse realtà sostanziali, la dottrina dell'anima non discesa si configura come nodo concettuale che chiarisce e fonda la possibilità stessa della felicità. L'Anima, in quanto rivolta verso il *Nous*, trascende la dimensione corporea e, proprio per questo, non è soggetta né a mutamento né a diminuzione: le affezioni del corpo riguardano unicamente ciò che si rivolge verso la molteplicità del sensibile.

Più precisamente, l'Anima universale manifesta un rapporto assolutamente differente nei confronti del corpo del mondo rispetto a quello che l'Anima individuale intrattiene con il corpo singolo: la prima non è soggetta al patimento delle passioni; al contrario, l'Anima individuale, pur mantenendo in parte la propria elevazione verso il *Nous*, risente dei turbamenti in quanto tendente alla dimensione sensibile. In tale strutturalità l'Anima universale trascende le Anime Individuali ponendosi ad esse come modello: tutte le Anime Individuali condividono infatti lo stesso "archetipo" e, in quanto tali, partecipano dell'Anima universale, divenendone immagine.

¹⁵ Aristotele sostiene che una scienza non possa dimostrare i principi o gli oggetti propri di un'altra, salvo nei casi di subordinazione epistemica, in cui una disciplina "inferiore" dipende da una superiore (come l'ottica dalla geometria) e ne utilizza i principi dimostrativi. Così vi è una definizione della stessa conoscenza scientifica come sapere dimostrativo fondato su principi propri, necessari e adeguati alla natura dell'oggetto conosciuto. Cfr. ARISTOTELE, *Analitici Secondi*, a cura di R. Medda, Bompiani, Milano 2016, p. 883.

¹⁶ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Bari 1984, p. 123.

In questa prospettiva, la bivalente inclinazione dell'anima consente, «tramite un moto di concentrazione spirituale rivolto all'interno»¹⁷, di accedere alla felicità intesa come stato conclusivo di sublimazione dell'Anima, elevazione ascetica verso la contemplazione di Dio.

Vanno così configurandosi dinamiche di origine divina, il cui riverbero si dispiega nella vita umana orientandola. La vita sensibile costituisce la cornice entro cui si rende possibile il movimento di ritorno. La ricerca interiore, orientata all'attività pura di pensiero e alla sublimazione dell'anima non sarebbe possibile senza la spinta volontaristica che porta all'esercizio meditativo e contemplativo. La felicità si configura, ancora una volta, come salto qualitativo attraverso cui l'uomo giunge a riconoscere il Divino che risiede in sé.

Sebbene l'attenzione sia stata maggiormente posta alla felicità in quanto tale, non si deve disperdere il senso vivo della pratica filosofica plotiniana. Porfirio ci informa della difficoltà e della rigidità del cammino esistenziale richiesto per il conseguimento della vita felice. In tale prospettiva, risulta particolarmente significativa la testimonianza di un'esperienza mistica-contemplativa, che consente di cogliere il culmine di tale percorso:

E così specialmente per mezzo di questa luce demoniaca che sale col pensiero sino al primo Dio che è al di là, seguendo la via additata da Platone nel *Simposio*, egli contemplò quel Dio che non ha né forma né essenza, poiché si trova sopra l'Intelligenza e l'intelligibile¹⁸.

La testimonianza porfiriana si colloca così all'interno di una più ampia tradizione platonica, nella quale il riferimento al *Simposio* assume valore eminentemente formativo. Il testo platonico prima di assumere un aspetto meramente anagogico, presenta un vero e proprio insegnamento che, se condotto con bontà, conduce ad un fine. Questo viene identificato nello stesso dialogo dal possesso perpetuo del Bene, dunque dalla felicità.

Plotino raggiunse per insegnamento del *Simposio* l'unione intima con Dio che è sopra tutte le cose. Tale riferimento prassico viene reso nel ruolo della contemplazione, la quale permette agli uomini di cogliere il fondo della realtà, come fanno gli dèi.

2. La Felicità in relazione al tempo

La felicità, in quanto emblema delle più pure dinamiche sovrasensibili, non appartiene – e non può appartenere – alla sfera temporale. Sebbene Plotino chiarisca nell'*Enneade* I 5 che la felicità venga raggiunta nel presente, tale riferimento non

¹⁷ PLOTINO, *La Felicità e il tempo Plotino*, cit., p. 46.

¹⁸ PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 23, 7-12, cit., p. 39.

va inteso come attimo, né come successione progressiva di attimi in senso esperienziale, bensì come un presente in continuo rinnovo nell'eternità: un presente atemporale.

Ammettere la felicità, dinamica metafisica che avviene per ascesi verticale, in una dimensione orizzontale quale la temporalità, comporterebbe non poche criticità: se si assumesse che l'atto contemplativo non fosse soltanto una parentesi dell'esperienza interiore, ma potesse estendersi nel tempo, si dovrebbe allora ritenere che una maggiore durata corrisponda a una maggiore felicità. Plotino mostra come un'ipotesi, o una prospettiva tale sia assolutamente fuorviante. Anzitutto, non è la durata dell'esperienza a determinarne il valore ma la qualità dell'esperienza contemplativa. Una volta che l'Anima si eleva alla dimensione della vita Intellegibile, il compimento non dipende dal suo protrarsi o avvenire nel tempo, in quanto ciò che è raggiunto non appartiene più alla successione temporale. In questo senso, anche un solo momento di autentica contemplazione è equivalente a una vita intera vissuta nella medesima condizione.

Ne deriva che è scorretto pensare alla felicità come qualcosa che aumenti con il tempo o che si intensifichi in base alla sua durata. Essa si dà come pienezza immediata che non ammette scala quantitativa. Risulta altresì erroneo pensare che in un'esperienza di felicità più estesa temporalmente si possa trovare un piacere più duraturo. Non solo per le motivazioni esposte fino a questo momento, ma anche per l'incongruenza costitutiva che vi si frappone: il filosofo neoplatonico riprende la distinzione aristotelica secondo la quale la felicità si identifica come «attività senza impedimenti»¹⁹, mentre il piacere come una «sorta di coronamento di essa»²⁰.

Plotino applica il medesimo impianto argomentativo al caso dell'infelicità: con il passare del tempo le condizioni di sofferenza sono soggette ad aumento, condizionando l'esperienza vitale (ad esempio sono quelle condizioni patologiche che si prolungano tanto da diventare croniche e causare il deterioramento del corpo che ne è affetto). Tuttavia, la degenerazione dello stato di salute non viene data, come si potrebbe pensare, dal perdurare temporale della malattia e dal suo crescere o aumentare di intensità: il male precedente non può configurarsi come addendo di un male futuro. Anzi, il protrarsi della malattia non fa altro che stabilizzarla, tale che questa rimanga ciò che è e ciò che è stata.

A tal proposito, affermare che il male sia più esteso a livello temporale, attribuendo però alla durata una valenza analoga a quella quantitativa, implica una confusione tra ciò che è presente e ciò che invece è stato; quindi, tra ciò che esiste attualmente e ciò che non è più. In quanto tale, il passato non può costruire il fondamento su cui misurare un eventuale accrescimento dello stato di sconforto.

¹⁹ PLOTINO, *La felicità e il tempo Plotino*, cit., p. 130, nota 14.

²⁰ Cfr. *ivi*.

Dall'aggiunta di una quantità maggiore, non dal perdurare più a lungo della stessa quantità, che si genera l'infelicità maggiore [...]. Per quanto riguarda invece lo stato della felicità, esso possiede confine e limite, ed è sempre lo stesso²¹.

La felicità può essere oggetto di comparazione nella misura in cui orienta l'uomo in una virtù di grado superiore. La stessa virtù è bene ricordare che, nell'etica plotiniana, ha origine nella stessa attività contemplativa e ad essa fa ritorno come suo esito naturale. Il suo sviluppo coincide quindi con il movimento dell'Anima stessa: è proprio a partire dalla sua condizione di possibile indebolimento, o dispersione, che la virtù interviene come principio di elevazione. L'Anima, dopo aver fatto esperienza dell'Intellegibile, ma non riuscendo a permanervi stabilmente, necessita di un processo di catarsi. La virtù può nascere dall'Anima se e solo se l'Anima ha fatto esperienza del Divino, prendendo coscienza della parte di sé che permane nell'Intellegibile²². Come osserva Vittorio Mathieu, è importante distinguere la virtù dalla conversione stessa dell'anima con, in quanto è ciò che risulta all'anima in conseguenza della conversione²³.

Oltretutto non è da sottovalutare la relazione che intercorre tra l'Anima individuale e la dimensione temporale. L'Anima ha la facoltà di operare sintesi delle dimensioni temporali, unificando il presente con il passato e riconoscendone il carattere progressivo. Le stesse possono avvenire alla sola condizione che l'Anima colga il carattere astratto e non immediatamente dato delle singole determinazioni temporali. In altri termini, la distinzione della scansione temporale in passato, presente e futuro, che consente di pensare il tempo nella sua articolazione cronologica, è resa possibile dall'attività sintetica dell'Anima, la quale nel costruire tale articolazione, vi si trova implicata. In questa complessa dinamica il presente assume un ruolo di rilievo: essendo presente atemporale, e quindi indivisibile, esso diventa causa efficiente condizionante della divisibilità.

La felicità, come l'attività contemplativa, non potendo essere oggetto del tempo, si caratterizza nella più nobile forma di unità. In questa lettura si potrebbe allora ipotizzare la ripresa, da parte di Plotino, della visione platonica del tempo, secondo la quale l'essere del tempo dipende da quello dell'eternità²⁴.

L'eternità può pertanto essere interpretata come la negazione del tempo, come un'unità priva di determinazioni. È a questo insieme che la felicità fa riferimento e da cui trae il proprio statuto: essa non si distende nel tempo e può essere colta – o vissuta – esclusivamente nella sua interezza.

Resta da considerare, ancora una volta, la ricerca della felicità come movimento eminentemente interiore. «Il non agire può essere migliore dell'agire e che più

²¹ Id., *La felicità e il tempo Plotino*, in *Enneadi I* 5, 6, 15, cit., p. 132.

²² Cfr. P. HADOT, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999.

²³ Cfr. V. MATHIEU, *Come leggere Plotino*, Bompiani, Milano 2004, p. 16.

²⁴ Cfr. A. TROTTA, *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 21.

dell'azione esteriore conta l'atteggiamento interiore del saggio»²⁵. La ricerca, dunque il mezzo di arrivo alla felicità, non risiede nelle azioni esteriori – pratiche – della vita quotidiana. Il ritorno verso il Divino è una ricerca interiore: ciò che comporta la felicità non è al di fuori dell'anima, nasce dal suo interno e dall'interno si muove verso la Realtà Suprema, avvicinandosi ad essa. In questa visione l'azione esteriore non è altro che l'indebolimento della contemplazione, ovvero un'azione interna che si attua con naturale spontaneità. Allora la felicità è pensare e agire saggiamente, l'attività propria dell'anima: il puro pensare. Il puro pensare non è altro che identificarsi con Dio, riuscire a «comprendere la realtà come la comprende Dio»²⁶. È così che tutto si potrebbe sintetizzare ad una «reductio ad unum»²⁷.

²⁵ PLOTINO, *La felicità e il tempo Plotino*, a cura di A. Linguiti, cit., p. 137, nota 38.

²⁶ ID., *Sulla Felicità*, cit., p. LIV.

²⁷ V. MATHIEU, *Come leggere Plotino*, cit., p. III.