

Il “contatto” dell’Anima con l’Uno in Plotino

Claudia Lo Casto

This article was originally published in

Platonism Through the Centuries, Selected Papers from the 20th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies

Edited by R. Loredana Cardullo, John F. Finamore and Chiara Militello

ISBN 978 1 898910 541

Published in 2025 by The Prometheus Trust, Chepstow, UK.

This article is published under the terms of Creative Commons Licence BY 4.0

Attribution —You must give appropriate credit, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

No additional restrictions —You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

The Prometheus Trust is a registered UK charity (no. 299648)

www.prometheustrust.co.uk

Il “contatto” dell’Anima con l’Uno in Plotino

Claudia Lo Casto

Nelle *Enneadi* i passi nei quali Plotino si sofferma sulla descrizione dell’unione dell’Anima con l’Uno non sono molti. Plotino affronta questo tema in due celebri trattati, VI 9 [9] e VI 7 [38], descrivendo le condizioni che caratterizzano il processo di unificazione che l’Anima compie attraverso un viaggio di risalita, una vera e propria conversione (ἐπιστρέφειν) alla sua autentica origine. Il ritorno dell’Anima al Principio assume i caratteri di un “evento”, una sorta di “esperienza” che sfugge ad ogni tentativo di concettualizzazione e che piuttosto lascia spazio al potere delle immagini e delle metafore per essere in qualche modo attraversata. In VI 7 [38], come si cercherà di dimostrare, in particolare nei capitoli 34–35–36, Plotino descrive la natura dell’Uno, la sua assoluta trascendenza e la possibilità dell’Anima di oltrepassare, prima di tutto, la dimensione sensibile e, poi, in un secondo momento, anche quella intelligibile, per giungere al vero e proprio “contatto” iper-metafisico con l’Uno che l’Anima “vede” comparire dinanzi a lei “improvvisamente” (ἐξαίφνης).¹

Scopo di questo contributo è quello di delineare i caratteri di questa esperienza e di analizzare il linguaggio utilizzato da Plotino per descriverla, che, nell’accrescimento di intensità delle metafore di cui si serve, rende visibile il movimento ascensionale dell’Anima in direzione del Principio. Il filosofo neoplatonico parlerà di un vero e proprio “contatto” dell’Anima con l’Uno, superando anche l’immagine della visione.

La metafora della visione

Il trattato dal titolo *Il Bene o l’Uno, Enn. VI 9 [9]*, è dedicato interamente alla descrizione del Principio; soltanto negli ultimi capitoli, Plotino si sofferma sull’atto della “visione”: dopo avere stabilito la necessità dell’esistenza di un Principio assolutamente trascendente, superiore al *Nous* e all’Anima, descrive il movimento ascensionale dell’Anima in direzione dell’Uno. Né l’Anima, né l’Intelletto sono l’Uno in sé, precisa Plotino: l’Anima possiede l’unità come attributo, in quanto l’ha ricevuta da altro e non, quindi, in sé stessa; il *Nous*,

¹ *Enn.* VI 7 [38], 34, 13. Cfr. Plat., *Smp.* 210 e4; *Prm.* 156d3–e3.

implicando in sé l'essere, la vita e il pensiero, ha una struttura molteplice e quindi non è unità in sé. Sebbene, infatti, la molteplicità dei contenuti intelligibili si trovi perfettamente unificata al suo interno, l'Intelletto non è l'Uno, dal momento che la sua natura molteplice si distingue da esso.² Se né l'Anima né l'Intelletto sono l'Uno in sé, è necessario allora che ci sia un Principio assolutamente semplice e unitario, origine di tutte le cose.

Il filosofo neoplatonico accenna già nei capitoli iniziali di VI 9 [9] al fenomeno dell'unione (ἔνωσις) con il Principio, ma è nel capitolo 7 che inizia una descrizione più approfondita e densa dal punto di vista filosofico. Plotino chiarisce subito la condizione del Principio che, pur non trovandosi in nessun luogo, non lascia nessuna cosa priva di sé; tuttavia esso è sempre presente a quelle realtà che riescono a restare in contatto con lui, mentre non è presente nelle anime di coloro che sono dominate da altre cose.³ Questa affermazione sembra enfatizzare il significato del fenomeno dell'unione e soprattutto ne fa emergere il carattere di eccezionalità, dal momento che questa è una esperienza riservata a poche anime, a quelle disposte a compiere un lungo cammino. Ciò è confermato da quanto si dice in *Enn.* VI 9 [9], 11, 1–7:

“Questo è il senso della disposizione determinata da questi misteri, e cioè il non rivelarli ai non iniziati (τὸ μὴ ἐκφέρειν εἰς μὴ μεμνημένους) perché quello [l'Uno] non è rivelabile; per questo non è permesso rivelare il divino ad altri se non a chi ha avuto in sorte di vederlo. Poiché dunque non erano due realtà separate il contemplante e il contemplato, ma erano un tutt'uno, il contemplato non era pertanto tale ma era unito al contemplante, cosicché, basterebbe ricordarsi come si era quando ci si trovava uniti a lui, per conservare l'immagine”.⁴

Plotino sembra collocare l'esperienza dell'unificazione dell'Anima con l'Uno nell'atmosfera dei misteri, in quanto, non essendo accessibile a tutti, essa è qualcosa che è difficile comunicare a coloro che non l'hanno vissuta. È un'esperienza assolutamente ineffabile che proprio per questo sfugge ad ogni tentativo di concettualizzazione; tentare di trasmetterla è possibile soltanto ricorrendo all'utilizzo di metafore, ed in particolare a

² Cfr. VI 9 [9], 2, 44.

³ Cfr. *Enn.* VI 9 [9], 7, 4–14.

⁴ Le traduzioni dei passi delle *Enneadi* sono mie, il testo greco di riferimento è quello dell'*editio maior* di Henry, P. Schwyzer, H.-R.

quella della visione, di una visione unificante in cui c’è assenza di dualità tra il soggetto che vede e l’oggetto visto.

Questa condizione in cui l’Anima è unita al Principio rappresenta la sua dimensione originaria che essa ha la possibilità di riconquistare. Il cammino di risalita dell’anima individuale e di ricongiungimento con la sua natura più autentica può avvenire soltanto attraverso un processo di estraniamento da tutte le altre realtà, in particolare da quella corporea, e di concentrazione su sé stessa, attraverso l’esercizio della sua facoltà razionale.

In VI 9 [9], al cap.7, Plotino afferma che l’Anima se vuole cogliere l’Uno deve innanzitutto liberarsi da ogni realtà esterna, quindi, da tutto ciò che ha a che fare con il corpo, in direzione dell’assoluta semplicità.⁵ Ogni contatto con il mondo esteriore, con gli enti, rappresenterebbe un vero e proprio ostacolo per la “visione” della luce del Principio. Il processo di purificazione coincide quindi con un processo di iper-interiorizzazione nel quale l’Anima trascura l’uomo esteriore, il mondo esterno, che la allontana dall’elemento divino che è in lei; solo così essa può recuperare sé stessa, concentrandosi sulla propria natura. L’Anima ritorna, quindi, all’intelligibile, dove risiede la vera essenza dell’uomo e vede la sua vera natura, fino a giungere al Bene, principio di tutte le cose.⁶

Il cammino dell’Anima prevede quindi una duplice fase: in un primo momento essa deve rinunciare a conoscere le realtà sensibili e rivolgersi a sé stessa; l’anima individuale rivolgendosi a sé stessa non soltanto prende consapevolezza dell’esistenza di una parte migliore di sé, ossia di ciò che essa è originariamente e autenticamente, ma riesce perfino a conformarsi ad essa, tanto da esercitare l’attività intellettuale propria della vita perfetta ed intelligibile; nel momento in cui l’Anima giunge lassù, all’Intelligenza, può identificarsi completamente con essa e, una volta raggiunto questo stato, non subisce alcun mutamento, ma è rivolta in modo impassibile alla conoscenza intellettuale e, nel contempo, alla consapevolezza di sé, perché essa è divenuta una ed identica con l’intelligibile. In un secondo momento l’Anima deve oltrepassare anche la sua attività intellettuale, la conoscenza di sé e dell’oggetto fuori di sé. Alle linee 19-20 di VI 9 [9], 7, il filosofo precisa, infatti, che dopo avere rivolto il pensiero su sé stessa, l’Anima deve abbandonare la conoscenza del proprio essere e abbandonarsi esclusivamente all’Uno. Plotino fonda

⁵ Cfr. *Enn.* VI 9 [9], 7, 17 e ss.

⁶ Cfr. Courcelle (2010), 81–91.

la possibilità del ritorno dell'Anima al Principio che l'ha generata sull'esistenza di una affinità originaria (*συγγένεια*)⁷ che la lega all'Uno. Proprio in virtù del legame originario con l'Uno dal quale deriva, espresso dal suo carattere di immagine, l'Anima, per ricongiungersi alla parte migliore di sé, quella intelligibile, dovrà necessariamente risalire all'Intelligenza. Questo assunto metafisico è senz'altro connesso alla celebre dottrina plotiniana dell'Anima non discesa⁸ che trova una più approfondita trattazione in *Enn.* IV 8 [6], dal titolo *La discesa dell'Anima nei corpi*.

“Se è necessario avere il coraggio di dire più chiaramente il nostro parere, bisogna dire contro l'opinione altrui che non tutta la nostra Anima è dentro (il corpo) ma c'è una parte di essa che è sempre nell'intelligibile (*ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ*), se però ha la meglio la parte che è nel sensibile, o meglio se è soggiogata e turbata, non ci permette di avere sensazione di quello che la parte superiore dell'Anima contempla”.⁹

Questa concezione riguarda l'Anima di ciascun individuo, la quale non sarebbe discesa integralmente nel corpo, bensì una parte di essa non avrebbe mai abbandonato l'Intelletto.¹⁰ In virtù di questa parte dell'Anima che è rimasta a contemplare il mondo intelligibile, all'anima individuale è concesso di compiere un viaggio a ritroso, per riconquistare la sua vera natura.¹¹ Una volta lassù, dovrà assimilarsi completamente al *Nous* e, di conseguenza, anche alla sua vita, quella più splendente, separandosi dalla vita diretta alla generazione del sensibile. Per ricongiungersi al Principio l'Anima deve quindi innanzitutto,

⁷ VI 9 [9], 4, 28.

⁸ Sulla ripresa da parte di Plotino di questa dottrina dai dialoghi platonici, si veda Szlezák (1997), 225-78.

⁹ Cfr. *Enn.* IV 8 [6], 8, 1-6. In riferimento a questo passo, cfr. D'Ancona, C. (2003), Plotino, 206-208.

¹⁰ Per la teorizzazione della dottrina dell'anima non discesa Plotino attingerebbe ad alcuni dialoghi platonici ed in particolare a *R.* X 611a10-612a6, passo dedicato alla vera natura dell'Anima, e a *Phdr.* 248a2-3, in cui si fa riferimento alla natura intelligibile.

¹¹ In merito a questa dottrina, si veda tra gli studi più recenti Morel (2016), 57. Lo studioso afferma che per l'anima umana è possibile raggiungere una perfetta unione con la parte migliore di sé, quella intelligibile. Questo processo di risalita dell'anima individuale e di ricongiungimento con la sua natura autentica è insito nella stessa essenza dell'anima, la quale deve necessariamente compiere la propria odissea.

attraverso un processo di interiorizzazione, ricongiungersi con la natura intelligibile, partendo dal principio secondo il quale colui che conosce sé stesso, sarà in grado di sapere da dove proviene.¹²

Plotino sottolinea l’affinità dell’Anima con il mondo intelligibile, dal momento che essa è immagine del *Nous*, realtà che la precede e dalla quale viene illuminata con la sua luce divina.¹³ Tuttavia, non è possibile in alcun modo cogliere il Principio né per mezzo della scienza, né tanto meno con il pensiero, come avviene nel caso degli oggetti intelligibili, bensì attraverso una presenza (*κατὰ παρουσίαν*) che è superiore alla scienza stessa.¹⁴

Pertanto, una volta raggiunta la piena consapevolezza di sé e della realtà dalla quale proviene, l’Anima dovrà liberarsi anche di tutte le forme intelligibili, cosicché non ci sia più nulla che possa essere di ostacolo alla completa fusione con l’Uno.

La metafora del cerchio

In VI 9 [9], 8, per spiegare l’affinità dell’Anima con l’intelligibile e la sua derivazione dal Principio, Plotino ricorre alla celebre immagine del cerchio;¹⁵ l’Anima che ha indirizzato l’attività di pensiero su sé stessa e che ha riconosciuto la sua originaria natura prende consapevolezza anche del suo movimento naturale, che non è rettilineo, bensì circolare attorno ad un centro:¹⁶ l’Uno è rappresentato con il centro del cerchio che non si separa mai dai punti della circonferenza. Così come il centro non è fuori dal cerchio, ma ne costituisce il punto più interno, il Principio non è al di fuori di tutto ciò che da esso dipende, piuttosto continua a irradiare la sua luce a tutti gli enti.

Plotino precisa anche come sia possibile per la nostra anima riuscire a congiungere il proprio centro con il centro dell’Uno (VI 9, 8, 16, 22) sia per via di una somiglianza originaria, sia grazie all’assenza di spazialità. I principi metafisici, infatti, non hanno estensione e quindi localizzazione, nulla di natura corporea può pertanto ostacolare la loro unione,¹⁷ soltanto differenza e alterità potrebbero impedirne la totale

¹² *Enn.* VI 9 [9], 7, 32–34.

¹³ *Enn.* II 9 [33], 3, 1-5.

¹⁴ *Enn.* VI 9 [9], 4, 1-4.

¹⁵ Sulla metafora del cerchio, cfr. Chiaradonna (2012), 13-35.

¹⁶ *Enn.* VI 9 [9], 8, 1-4.

¹⁷ *Enn.* VI 9 [9], 8, 25–29.

identificazione; pertanto, la condizione sufficiente affinché avvenga il fenomeno dell'unione è determinata dall'assenza di ogni forma di ἑτερότης.

L'alterità e la differenza non possono in alcun modo appartenere all'Uno, che è assolutamente semplice e immune da ogni forma di alterità, bensì, secondo modalità differenti, all'Anima e al *Nous*.¹⁸

Infatti, poiché la nostra anima è in qualche modo vincolata alla dimensione corporea, essa non riesce eternamente a congiungersi con quel centro, come invece accade alle anime divine, pertanto afferma Plotino:

“È come se qualcuno avesse i piedi nell'acqua e il resto del corpo si trovasse fuori; allora, se con questa parte non immersa riuscisse a sollevarsi e a far coincidere il centro di sé stesso con il centro di tutte le cose (τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι τῷ σώματι ὑπεράραντες, τούτῳ συνάπτομεν κατὰ τὸ ἑαυτῶν κέντρον τῷ οἴῳ πάντων κέντρῳ), come avviene per i cerchi massimi che girano intorno al centro rispetto alla sfera che li racchiude, qui cesserebbe il suo movimento”.¹⁹

La parte non sommersa del corpo corrisponderebbe dunque all'Anima intelligibile, a quella parte che non si è mai separata dal Principio, attraverso la quale l'individuo può elevarsi, ricongiungendo il proprio centro con l'Uno, “il centro di tutte le cose”. Attraverso questa parte, che si identifica con il nostro centro, è possibile entrare in “contatto” con il Principio, origine e τέλος²⁰ per l'Anima.

Plotino descrive la natura di questo contatto (συναφή) che, non soltanto non è di tipo fisico - dal momento che le anime sono intelligibili e l'Uno è al di sopra del *Nous* -, ma non è nemmeno quello che appartiene al pensante con il pensato, dal momento che la dualità non renderebbe possibile la realizzazione di un contatto ancora più intimo e profondo.

¹⁸ Per quanto concerne la presenza dell'ἑτερότης è opportuno sottolineare che la prima forma di dualità nell'intelletto è quella tra soggetto intelligente e oggetto di intellesione. La differenza si esplica, poi, anche all'interno del pensato, inteso come l'insieme della molteplicità degli intelligibili. Tuttavia, nel *Nous* la molteplicità degli intelligibili si trova perfettamente unificata, conservando però l'intrinseca differenza che li caratterizza, differenza che non è altro che diversità di ognuno rispetto agli altri. Cfr. *Enn.* V 1 [10], 4; Lo Casto (2017), 124-125.

¹⁹ *Enn.* VI 9 [9], 8, 16-22.

²⁰ *Enn.* VI 9 [9], 8, 44.

Al capitolo 9, Plotino si serve, invece, di un altro sostantivo, ἐπαφή, proprio per indicare l’attuazione di quel processo già avviatosi, di abbandono da parte dell’Anima della propria individualità, e quindi di ingresso in una dimensione che trascende quella metafisica:

“Questo significa vivere davvero! La nostra vita, invece, priva di dio, è solo un’impronta di vita, un’imitazione di quella che, lassù, è attività dell’Intelligenza; e un’attività di questo tipo genera gli dèi nel tranquillo contatto con Lui (τῇ πρὸς ἐκεῖνο ἐπαφῇ), e poi genera la bellezza, la giustizia e la virtù. Di tutto questo l’anima è incinta, allorquando sia stata fecondata da Dio; e qui hanno luogo per essa il principio e il fine: il principio, perché da qui ha avuto origine; il fine, perché il Bene è lassù; e una volta che essa vi sia giunta, diventa ancora ciò che era”.²¹

Una volta giunta lassù, a contatto con l’Uno, l’Anima partecipa immediatamente di una vita diversa dalla precedente, di una vita che Plotino definisce “vera”, nella misura in cui proviene da colui che è “il dispensatore della vita autentica (τὸ ἀληθῶς ζῆν)”, che basta a sé stessa e che di nulla ha bisogno. La vita si esplica nell’attività del *Nous*, quell’attività che procede dal Bene (ἐκ τἀγαθοῦ ἐνέργειαν), la quale determinandosi diventa Intelletto. La vita del *Nous* per essere autentica dovrà allora possedere “la forma del Bene (ἀγαθοειδίῃ)”, ossia della vita di colui che l’ha generata.²² Tuttavia, soltanto una volta abbandonata qualsiasi forma di intellesione, l’Anima può entrare in “contatto” (ἐπαφή) con l’Uno, trovando pace e riposo, dal momento che “diventa ciò che era”,²³ ossia riconquistando la sua antica natura.

L’unione dell’Anima con l’Uno è descritta “come un contatto senza parola e privo di pensiero”²⁴ – dove soggetto e oggetto si compenetrano completamente – e che, per questo, trascende la “componente oggettivistica” propria della visione intellettuale.

Oltre la visione

Come si è cercato di mostrare, in VI 9 [9], 7, Plotino, descrivendo il processo di unione dell’Anima con l’Uno, afferma che una volta

²¹ *Enn.* VI 9 [9], 9, 16-22.

²² Cfr. *Enn.* VI 7 [38], 21, 3-8.

²³ *Enn.* VI 9 [9], 9, 20-22. Cfr. Plat. *Phdr.* 246 C 2-6.

²⁴ Cfr. *Enn.* V 3 [49], 10, 42 (θίξις καὶ οἶον ἐπαφή μόνον ἄρητος καὶ ἀνόητος). Sulla metafora del contatto cfr. Hadot (1996), 367-376.

assimilatasi alla seconda ipostasi, l'Anima deve andare ancora oltre, rinunciando anche a cogliere le forme intelligibili, fino addirittura a non riconoscersi più essa stessa, nella contemplazione dell'Uno.²⁵ L'Anima dopo essere giunta a contemplare l'Intelletto, attraverso un processo di "iper-interiorizzazione", se vuole giungere all'Uno, deve rinunciare anche all'attività intellettuale, cioè a conoscere gli enti e a conoscere sé stessa, per pervenire così ad una specie di "visione iper-intellettuale".

In questa fase, l'unificazione dell'Anima con l'Uno sembra implicare necessariamente la perdita dell'individualità da parte dell'Anima. Questo processo è spiegato da Plotino attraverso il ricorso ad un'altra metafora, quella della vista che trova espressione nel capitolo 10 di VI 9 [9]:

“Ma il vedere e ciò che si vede non sono più ragione (λόγος), sono maggiori del *logos*, prima e sopra di esso, come anche ciò che è visto. Dunque colui che vede se stesso, quando vede, si vedrà quale è, o meglio si unisce ad un tale se stesso e lo percepirà, essendo diventato semplice. Probabilmente però non si può dire che si vedrà (ὄψεται), ma bisogna parlare di oggetto visto (ὀφθέν), se è necessario dire che si tratti di due termini, il soggetto vedente e l'oggetto visto, e non piuttosto dire che entrambi siano uno. Questo sarebbe un discorso audace. Allora dunque colui che guarda non si distingue più in forma di vedente né si divide in due, ma come se fosse diventato un altro, non è più sé stesso, né padrone di sé, ma è come se fosse divenuto una cosa sola con ciò che è lassù, come se facesse coincidere il centro con il centro. E infatti, due cose che coincidono ne fanno un'unica e tornano ad essere due quando si distinguono. Così anche noi ora parliamo del diverso, e per questa ragione la visione è difficile da descrivere”.²⁶

In queste linee, Plotino sembra comunicare il bisogno di cercare un'altra metafora, dal momento che il cerchio, essendo pur sempre un'immagine geometrica con un'estensione spaziale, non è in grado di esprimere fino in fondo l'evento estatico. Se fino a questo momento Plotino si è servito dell'analogia del cerchio come strumento del *logos*, al fine di ottenere chiarezza sulla natura delle sostanze intelligibili, partendo dal presupposto che per poter spiegare la struttura delle realtà assolutamente trascendenti sia necessario procedere da ciò che è più vicino a noi e che,

²⁵ *Enn.* VI 9 [9], 7, 17–20.

²⁶ *Enn.* VI 9 [9], 10, 7–20.

per questo, dovrebbe risultarci più comprensibile, adesso, consapevole dei limiti del *logos*, egli tenta di oltrepassarlo alla ricerca di un’immagine più originaria, quella della visione intellettuale.

Plotino descrive l’evento estatico assimilandolo alla visione iper-intellettuale, ma ad una forma diversa di “visione”, che implica un vero e proprio “contatto” in cui l’oggetto che vede si fonde completamente con l’oggetto visto. L’atto visivo implica, infatti, una dualità, nella misura in cui è composto dal soggetto che vede e dall’oggetto visto, ed è proprio la dimensione dualistica e relazionale che Plotino in questo passo è costretto a superare, per tentare di definire i caratteri di questa “visione estatica”. Infatti, alle linee 19–20, Plotino afferma esplicitamente che questa esperienza unificante è difficile da spiegare anche attraverso il ricorso alla metafora della visione, in quanto da’ vita ad un vero e proprio superamento del rapporto dualistico soggetto – oggetto, generando piuttosto una totale assimilazione dei due poli che finiscono per identificarsi.

La visione finisce per divenire un vero e proprio contatto o una assoluta compenetrazione dei due principi metafisici. In questo “contatto”, l’Anima non vede più l’Uno come oggetto della visione, ma si unisce ad esso; non lo percepisce più come qualcosa di altro da sé, ma lo vede nella forma di una visione nella quale essa stessa è immersa. Il contemplante e il contemplato non sono più due realtà separate, ma divengono un tutt’uno. In questa unificazione mistica l’occhio dell’Anima intelligibile, il contemplante, non appartiene più a sé stesso, in quanto perde le facoltà del pensiero e della ragione, abbandonando la propria identità nell’assoluto.

L’Anima raggiunge così una condizione di pace, di quiete, essa non ha più bisogno di nulla, neanche di pensare. Questo stato di quiete è preceduto da un sentimento di gioia o di entusiasmo, che si manifesta una volta che essa, trovandosi in contatto con l’Uno, ritorna “ciò che era”. Plotino nel capitolo conclusivo del trattato nono definisce questa visione un ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, “un altro modo di vedere”,²⁷ proprio con l’intento di sottolineare che si tratta di una forma “diversa” di visione, un’unione estatica che Plotino indica con il termine ἔκστασις²⁸, facendo riferimento all’uscita dell’Anima da sé, al suo donarsi, abbandonando definitivamente la propria individualità.

²⁷ *Enn.* VI 9 [9], 11, 22. Cfr. Ferrari (2009), 120.

²⁸ cfr. Hadot (1994); Beierwaltes (1991), 132.

“non si trattava forse di una visione, ma di un altro modo di vedere (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν): un’estasi (ἔκστασις), una semplificazione (ἁπλωσις), un dono di sé, una volontà di contatto (ἀφή), di quiete, un pensiero che tende all’unione; e questo accade qualora qualcuno veda ciò che si trova dentro al santuario; se uno guarda in maniera differente, niente si rende più presente”.²⁹

L’Anima, spinta dal desiderio del contatto, raggiunge così una vera e propria semplificazione, ἁπλωσις, nella quale ritorna alla sua natura originaria (ἀρχαία φύσις). Quest’ultima si troverebbe esattamente in ciò che l’ha generata, ossia a livello dell’Uno. Pertanto, per riconquistare la sua autentica essenza, l’Anima deve liberarsi di tutto ciò che ha caratterizzato la sua identità, da quando è venuta all’essere, così da divenire assolutamente semplice e assimilarsi all’Uno.

Il tema della visione estatica è affrontato anche in VI 7 [38], in particolare al cap. 35, dove si dice:

“Pertanto il pensare era un certo tipo di movimento, ma l’Anima ora non desidera muoversi, e neppure dice ciò che guarda; pertanto se l’Anima vede perché è divenuta Intelletto e ha iniziato ad essere nel medesimo luogo intelligibile, una volta che si trovi in questo luogo, e nei pressi dell’Intelletto, possedendo l’intelligibile, pensa, ma allorquando veda il Bene, ormai abbandona tutto, come chi, essendo entrato in un palazzo riccamente ornato e così bello, una volta dentro contempla ciascuno degli ornamenti e si meraviglia, prima di vedere il padrone di casa; ma, una volta che l’abbia visto, e essendosi innamorato di una natura che non è quella propria delle statue, ma che è degna di vera contemplazione, allora si libera di quelle cose superflue e può guardare solo il rimanente; e poi guardando e non allontanando lo sguardo, egli, per la continuità della visione, non può più vedere l’oggetto della visione, ma confonde insieme la propria vista con l’oggetto della vista, cosicché in lui ciò che prima era visto è diventato visione (τὸ ὄρατὸν πρότερον ὄψιν γεγυμέναι), mentre tutti gli altri oggetti di visione sono ormai abbandonati”.³⁰

²⁹ *Enn.* VI 9 [9], 11, 22-26.

³⁰ *Enn.* VI 7 [38], 35, 2–16. Per un’analisi dettagliata del trattato rinvio all’importante commento di Hadot (1988).

Anche in queste linee Plotino esprime il superamento nel processo di unificazione della dualità che è propria della dimensione noetica, e la condizione dell’occhio dell’Anima che quando vede l’oggetto visto, l’Uno, in realtà non lo vede (οὐχ ὁρῶν ὁρᾶ) poiché diventa esso stesso pura visione.³¹

L’Anima finché si trova al livello dell’intelligibile, pensa e contempla sé stessa, ma quando riesce ad andare ancora oltre e a vedere il Principio, abbandona il pensiero e tutte le forme intelligibili che possiede, poiché per accogliere il Bene, “dovrà essere sola con lui” (μόνη μόνον).³²

Alla vista del Bene l’Anima non ha più la percezione di se stessa, del proprio corpo, e per questo non può nemmeno attribuire un nome a se stessa, né quello di uomo, né quello di essere o quello di vivente.³³ Plotino sembra qui affermare il superamento da parte dell’Anima della dimensione cognitiva più immediata, quella della ragione discorsiva, caratterizzata appunto dal linguaggio, e il raggiungimento, attraverso la purificazione, del pensiero non-discorsivo, auto-riflessivo, che ha in sé il proprio oggetto e che è capace di cogliere tutta la molteplicità nella sua unità.³⁴

Queste affermazioni vengono chiarite nel capitolo successivo, VI 7 [38], 36, dove il fenomeno della visione è associato alla metafora della luce.

Plotino afferma, infatti, che l’Anima divenuta soggetto e oggetto della visione, in un primo momento è Essere, Intelletto, dunque “il vivente perfetto (ζῶον παντελές)”, e in questa condizione non può più vedere il Bene dal di fuori, essendo ormai in prossimità di esso. L’Anima si trova vicino a ciò che fa piovere la luce (ἐπιστίλβον) sul mondo intelligibile, ed improvvisamente riceve la visione di esso:

“Ma la visione, avendo riempito gli occhi di luce, non ha permesso di vedere tramite sé altro, anzi la luce stessa era oggetto di visione (αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα). Infatti in quello non ci sono da un lato l’oggetto visto e dall’altro la sua luce, né l’intelletto da un lato e dall’altro l’oggetto pensato, ma c’è un raggio di luce che genera queste cose in un momento successivo, e che lascia che esse siano

³¹ Su questo tema cfr. Gatti (1996), 222.

³² *Enn.* VI 7 [38], 34, 7–8. Cfr. anche *Enn.* VI 9 [9], 11, 51.

³³ Cfr. *Enn.* VI 7 [38], 34, 16–17.

³⁴ Il pensiero discorsivo è proprio dell’Anima, mentre il pensiero non-discorsivo appartiene alla seconda ipostasi.

presso quello. Così il Bene non è altro che il raggio che ha generato l'Intelletto, che tuttavia non si esaurisce in questa creazione, ma resta stabile in sé stesso, in quanto l'Intelletto si genera solo se esso [il Bene] esiste. Infatti se non ci fosse il Bene, non ci sarebbe neppure l'Intelletto".³⁵

Plotino riprende dunque un motivo platonico, quello della metafora della luce, per tentare di colmare il dualismo implicato dalla metafora visiva e per meglio esprimere l'unione estatica dell'Anima con il divino. Risuona il VI libro della *Repubblica*³⁶ e cioè la celebre analogia della metafora solare,³⁷ dove il Bene viene assimilato al sole, a ciò che rende possibile all'occhio di vedere l'oggetto visto e, più in generale, il prodursi del fenomeno della visione. Come il sole rende visibili gli oggetti alla vista, così il Bene rende conoscibili le idee; esso è quindi la causa del processo conoscitivo.

Il filosofo compie un processo di iper-interpretazione del testo platonico, nella misura in cui la luce diviene lo strumento per eliminare un approccio conoscitivo di tipo metafisico, basato sul rapporto tra il soggetto e l'oggetto, ed evocare invece una vera e propria esperienza che sfugge al λόγος e alla conoscenza razionale. Non è un caso che in VI 2 [43], 8, Plotino affermi che per conoscere la natura intelligibile, sia necessario guardarla, ma non attraverso gli occhi, proprio per sottolineare la tipologia di questa visione che non è appunto quella metafisico-dualistica, bensì una originaria esperienza di totale unificazione.³⁸ La luce diviene, quindi, l'oggetto della visione, l'Uno, nella quale l'Anima stessa si trova immersa. In questo modo, Plotino descrive il processo di unificazione che è reso possibile solo dall'occhio dell'Anima, l'unico che può vedere la luce del Bene, essendo divenuto simile ad esso.

Essa attraverso l'occhio della contemplazione finisce per non vedere più né sé stessa, e cioè il proprio riflesso nell'altro, né l'altro, trovandosi immersa nella luce divina.

Il ricorso all'immagine del "contatto" consente a Plotino di descrivere il salto metafisico dell'Anima, ossia il passaggio dalla dimensione noetica alla totale identificazione con il Principio dell'essere.

³⁵ *Enn.* VI 7 [38], 36, 19–27.

³⁶ Cfr. Plat., *R.* VI 507c10–509b10.

³⁷ Sulla ripresa plotiniana della metafora solare, cfr. Beierwaltes (1961); Abbate (2012), 41–46.

³⁸ Cfr. *Enn.* VI 2 [43], 8, 5–7.

Nella descrizione dell’esperienza estatica si assiste ad una sorta di accrescimento di intensità nell’utilizzo delle metafore: l’immagine del “contatto” finisce per essere sostituita da quella di una vera e propria fusione con l’Uno, fino ad arrivare all’immagine di una totale immersione nella luce, in una luce nella quale scompaiono il sé e l’altro da sé³⁹.

Non è forse un caso che Plotino alla fine del trattato VI 9 utilizzi il sostantivo ἀφή per descrivere una forma di contatto immediata dell’Anima con il Principio, una totale fusione che non ammette alcuna forma di relazione e di dualità, come, invece, nel caso di συναφή e di ἐπαφή, i cui suffissi preposizionali implicano la presenza di una forma di relazionalità.

Verrebbe dunque da pensare all’utilizzo strategico da parte di Plotino di tre diversi termini che indicano il “contatto”, secondo una scala di intensità semantica.

Del termine συναφή, che compare nel cap. 8 di VI 9 [9], Plotino sembra servirsi per indicare una fase di “contatto” iniziale, nella quale l’Anima si congiunge al Principio, non avendo però ancora abbandonato la propria individualità. A conferma di ciò, in VI 9 [9], 8, il filosofo neoplatonico afferma che il fenomeno di “congiunzione” è reso possibile sulla base dell’esistenza di una συγγένεια che lega l’Anima all’Uno e che le consente di compiere il viaggio di ritorno.

In VI 9 [9], 9 compare, invece, il sostantivo ἐπαφή proprio per sottolineare con più forza la comparsa di una seconda fase, nella quale avviene il superamento della componente dualistica propria del pensiero e l’ingresso in una dimensione estatica.

Ma, è soltanto nel cap. 11 che Plotino affida al termine ἀφή, privo di suffissi preposizionali, l’immagine della totale unificazione e identificazione dell’Anima con l’Uno: l’Anima, rinunciando alla propria individualità, abbandonandosi all’identità con il Principio, diventa essa stessa il Principio, secondo il presupposto per cui “il simile si unisce al simile”.⁴⁰

Il sostantivo ἀφή sembra, dunque, avere la stessa potenza della metafora della luce, dal momento che entrambi vengono utilizzati per descrivere un’esperienza che il linguaggio non è in grado di esprimere; l’evento estatico supera infatti la componente dualistica del pensiero,

³⁹ Sull’unione estatica e sulla metafora della luce, si veda Beierwaltes (1961), 334-362, in part. 359.

⁴⁰ *Enn.* VI 9 [9], 11, 33.

poiché l'Anima cessa di essere sé stessa, rinunciando a quella autonomia che aveva desiderato e ottenuto con il processo di generazione ontologica.

Adesso l'Uno non rappresenta più l'oggetto di contemplazione a cui si rivolge l'Anima, che finisce per non distinguere più sé stessa dal Principio, essendo divenuta una sola cosa con esso.

³⁹ Sull'unione estatica e sulla metafora della luce, si veda Beierwaltes (1961), 334-362, in part. 359.

⁴⁰ *Enn.* VI 9 [9], 11, 33.

Bibliografia:

- Plotini opera, ed. Henry, P., Schwyzer, H.-R. (Paris-Bruxelles 1951–1973) [editio maior].
- Plotini, Opera, ed. Henry, P., Schwyzer, H.-R. (Oxford, 1964-1982) [editio minor].
- Abbate M. (2012). *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Milano-Udine: Mimesis Edizioni. Beierwaltes W. (1961), *Plotins Metaphysik des Lichtes*, "Zeitschrift für Philosophische Forschung" 15 (3): 334 – 362.
- (1991), *Pensare l'Uno: studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it. Di M.L. Gatti, introd. di G. Reale, Milano: Vita e Pensiero.
- Chiaradonna R. (2012) "L'analogia del cerchio e della sfera", in *Sphaera. Forma immagine e metafora tra Medioevo ed Età moderna*, edd. P. Totaro, L. Valente, Firenze: Olschki.
- (2005): (ed.) *Studi sull'Anima in Plotino*, Napoli: Bibliopolis.
- Courcelle P. (1975), *Connais-toi toi-même*, de Socrate à Saint Bernard. Paris: Brepols; trad. it: *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*. Milano 2010: Vita e Pensiero.
- D'Ancona C. (2003), Plotino, *La discesa nell'anima dei corpi (Enn. IV 8 [6])*, Plotiniana Arabica: Padova.
- Ferrari F. (2009), "Un altro modo di vedere". Motivi e paradossi dell'estasi in Plotino, in *Anima e Libertà in Plotino*, a cura di M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia, Atti del Convegno Nazionale: Catania, 113-35.
- Gatti M.L. (1996): *Plotino e la Metafisica della Contemplazione*, Milano: Vita e Pensiero.
- Hadot P. (1994), *Plotin, Traité 9: C'est par l'Un que tous les êtres sont des êtres*, Paris: Cerf.
- (1988): Plotin, *Traité 38*, Paris: Cerf.
- (1996): *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le 'De anima' d'Aristote*, in G. Romeyer-Dherbey (ed.), *Corps et Âme. Sur le 'De anima' d'Aristote*, Paris: Vrin, pp. 367-376 (ristampa in P. Hadot, Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 267-278).

- Lo Casto C. (2017), *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa: Pisa University Press.
- Morel P-M. (2016), *Plotin. L'odyssée de l'âme*, Paris: Armand Colin.
- Szlezák Th. A. (1992), *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 84, 325-39.
- (1979): *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart: Schwabe (trad. it. di A.Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1997).