

Singularità e paradigma.
Il monismo delle forme di Plotino

Tesi dottorale in Filosofia

Consorzio di Dottorato in Filosofia del Nord-Ovest

Curriculum: Teoretico

Sede amministrativa: Università degli Studi di Genova

Sede di afferenza: Università degli Studi di Torino

Candidato: Eugenio Buriano

Supervisor: Prof. Graziano Lingua

Sommario

Singularità e paradigma.....	2
Introduzione. Filosofia dello spirito.....	8
1. Teologia e semplicità	21
1.1 Filosofia.....	21
1.2 Mistica	27
1.3 Vigilia	31
1.4 Immacolata concezione.....	39
1.5 Immananza	45
1.6 Maniera	52
1.7 Abito	59
1.8 Diatesi	66
1.9 Salvezza.....	75
1.10 Dio.....	91
Ἐξάφνης	108
2. Cosmologia e complessità	119
2.1 Parmenidismo.....	119
2.2 Fraseologia.....	125
2.3 Preghiera	140
2.4. Perfezione.....	149
2.5 Icona	161
2.6 Anafora	174
2.7 Musica	187
2.8 Inversione	200
2.9 Sinestesia.....	218
2.10 Fuoco	235
Il riso, il pianto, la serietà. Sulla repubblica degli dèi, o sull'amicizia dei filosofi.....	247
Bibliografia.....	262

Singularità e paradigma

Molte delle opere più incisive del Novecento filosofico sono significativamente accomunate, al di là del contenuto messo a tema, da un titolo duale: *Materia e memoria, Essere e tempo, Processo e realtà, Il visibile e l'invisibile, Verità e metodo, Differenza e ripetizione...* La congiunzione copulativa "e", in ognuno, associa in maniera chiasmatica, o addirittura speculativa, i termini prescelti, distanziandoli mentre li identifica, avvicinandoli mentre li differenzia. Prevenendo il collasso reciproco, essa scongiura, nel mentre, l'opzione dell'opposizione esclusiva; nell'oscillazione tensiva tra smarcamento e attrazione, dall'«iperdialettica» dell'«*Austrag*» alla «ἀνάδυσις (ondulazione)» della «sintesi disgiuntiva», i due estremi, pur non sovrapponibili per natura, disegnano simultaneamente un unico profilo, ciascuno faccia, rovescio dell'altra, di uno Stesso.

Accogliendo la medesima ispirazione, «singolarità» e «paradigma» istituiscono una *endiadi*, rifrangendo, mediante sdoppiamento, una stessità. Scorta da due angolature prospettiche, o intonata sulla base di due diversi accordi, se il «singolare» ne accentua maggiormente la dimensione particolare, il «paradigma» ne rivendica, invece, la portata universale. Nondimeno, a una lettura più accorta, singolarità ed esemplarità condividono il medesimo statuto neutralizzando, entrambe, l'antinomia ottusa di individuale e generale: se l'unicità irriducibile usualmente assegnata alla prima non ne esclude la ripetibilità, la pervasività generica della seconda non ne oblitera la specifica concretezza. Una singolarità, convenendo con l'intuizione deleuziana, s'ingenera nel momento in cui un'intensità s'effonde riverberandosi in infinite variazioni, moltiplicandosi, iterandosi¹. Come la gioia di un'amicizia o di un amore, *per esempio*, i quali si consolidano a patto di attingere ripetutamente all'evento sorgivo da cui germinano, pena l'essere una cosa fra tante, esente da lustro, per niente singolare. Un fenomeno si singolarizza non appena brilla per paradigmaticità, allorché vibra, diventando archetipo di se stesso. Tutto il circondario gli fa segno, l'intera vita si riscrive alla luce del bagliore di cui è investito: l'esempio, in virtù dello statuto rasente e liminare (*παράδειγμα/Beispiel*) che lo contraddistingue, è al contempo escluso e incluso nella classe di elementi di cui si dice modello, ora in quanto regola comune, valida per ognuno dei membri dell'insieme, ora in quanto caso particolare, a tutti gli effetti esperibile, allo stesso titolo dei consociati².

¹ Cfr. T. Ariemma, *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne, Roma 2009, pp. 17-56. Intorno alla ripetibilità del singolare ruota per intero il testo d'ispirazione deleuziana di P. Godani, *Traits. Une métaphysique du singulier*, Presses Universitaires de France/ Humensis, Paris 2020; tr. it. *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Milano 2020. *In limine litis*: nonostante l'imparentamento di Plotino con Deleuze possa a prima vista apparire inappropriato alla luce del marcato antiplatonismo del pensatore francese, nella ricostruzione di Badiou «il deleuzismo non è che un platonismo ri-accentuato» (A. Badiou, *Deleuze*; tr. it. D. Tarizzo, *Deleuze*, Einaudi, Torino 2004, p. 31). Entrambi gli autori mirano, infatti, alla dissoluzione della polarità uno-molti anziché al parteggiamento per uno dei due corni (cfr. A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, introduzione e cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 73-94). A ciò si aggiunge che Deleuze, benché in *Spinoza e il problema dell'espressione* conservi il sospetto di un'eminenza insuperata, cita sempre felicemente Plotino, in forza, si presume, del suo retroterra bergsonianesimo.

² Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Milano 2001, pp. 13-14; *Id.*, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Milano 2008, pp. 24-28.

In seguito alla distinzione tra καθέκαστον e καθόλου coniata da Aristotele³, la tradizione occidentale si è spesso limitata a istituire la sinonimia tra singolare e particolare, paradigma e universale, denunciando l'incompatibilità tra l'irripetibilità del primo e la riproducibilità del secondo; contraddizione suggellata dall'emblematica sentenza spinoziana «*exemplum explicationem rei [singularis] nullum sane dare potero*»⁴. Da questa dissociazione discende una variegata famiglia di aporie epistemologiche capeggiata dalla fallacia del solipsismo psicologico, in base alla quale del particolare, rifuggendo l'universalizzazione, non si dà scienza. Conclusione in cui si annida l'ulteriore conseguenza, parimenti sgradita, di un'inseità inaccessibile, infestata dallo spettro dell'indeterminazione: come recita il celebre adagio scolastico, ancora sottoscritto da Leibniz nella sua dissertazione di baccellierato, «*omne individuum ineffabile*», la singolarità della cosa, impenetrabile ai predicamenti di ordine generale convocati dal sapere umano, rimane un'incognita insondabile.

Platone preconizzava genialmente quest'esito indesiderato avvertendo della «debolezza dei discorsi (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές)»⁵, e soprattutto invitando a disfarsi dell'ipoteca presupponente della dizione, impigliata nella dualità irrisolta di referente-intenzionato, attraverso il paziente logorio dialettico delle «ipotesi (ὑποθέσεις)» (= presupposti)⁶: l'ineffabilità residuale è infatti un miraggio linguistico, epifenomeno adombrato da una cattiva frequentazione dei margini del linguaggio, foriero, nella più sclerotica delle degenerazioni, dell'abbaglio onto-teologico dell'eminenza⁷. L'apofatismo pagano, nelle sue origini, si smarcava a tal proposito con eleganza da quest'ultima deriva ribadendo la sovra-essenzialità del principio, punto cieco o «nulla (οὐδέν)» della rappresentazione, prevenendone in ogni modo la sostanzializzazione⁸. Ciò che il linguaggio non riesce a esprimere, ossia la sua stessa espressività, non è un detto oltre ogni detto né un ente sopra gli enti, pena la postulazione insuperata del regime della presupposizione, reiterando la pretesa della *suppositio nominalis*. Anzi, qualora l'espressività con cui la parola designa un ente si risolvesse in un indicibile situato a monte del dicibile, la significazione si autoannullerebbe nella regressione emorragica del fondamento, affossata dall'obiezione del terzo uomo, e anziché mostrare, finirebbe per velare. Si manca di cogliere la stessità della cosa, bandendola nella selva dell'indeterminato, fintantoché si continua ad assumerla come un conoscibile o un dicibile, per quanto illustre. Al contrario, una volta dismessa questa urgenza, essa riluce *anipotetica* come forma o idea, come pura intelligibilità. Dissolta ogni latenza, la coscienza equivale all'essere, l'epistemologia all'ontologia, l'universale al particolare: si conosce una

³ *Metaph.*, V 26, 1023b28-32; *An. II*, 71b29-72a5. Per una discussione generale si rimanda a B. Pinchard, *Le principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne*, in P.-N. Mayaud (éd. par), *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991, pp. 27-50.

⁴ B. Spinoza, *Ethica*, parte II, schol. prop. VIII.

⁵ *Ep. VII*, 343a1.

⁶ *Resp.*, VI, 510b4-511e5.

⁷ Agamben ha brillantemente argomentato in questa direzione a partire dai luoghi platonici summenzionati (cfr. G. Agamben, *La cosa stessa*, in G. Dalmasso (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, JacaBook, Milano 1985, pp. 1-12.

⁸ Cfr. *Enn.*, V 2, 1, 5-6; VI 7, 32, 12-14. Cfr. É. Bréhier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 26, n. 4 (1919), pp. 443-475.

singularità nel momento in cui la si diviene, facendone, cioè, un esempio vivente, paradigma di sé, nell'unità indissolubile di *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*; ci si comprende, insomma, nell'inveramento continuo di ciò che si è.

Plotino recepiva in questi termini la soluzione eidetica approntata dal «divino Platone», aborrendo la versione pitagorizzante dei medio-platonici e così spiccando per ingegno, nel giudizio di Porfirio, sopra i colleghi alessandrini: le idee, lungi dall'identificare astrazioni geometriche e trascendentali logici, investono il mondo in qualità di «potenze (δυνάμεις)» generative o di intensità traboccanti. Le forme danzano e si attorcigliano, s'informano, giacché non esistono al di fuori della loro perpetua informazione. Il νόημα coincide con il νοῦς, l'intelligibile con l'atto dell'intellezione; l'idea è un organismo vivente, «come una infiorescenza (ὡς ἐπανθοῦν)»⁹ che tanto più si espande, generalizzandosi, tanto più s'individua, particolarizzandosi. Porfirio confessa lo sbigottimento iniziale di fronte alla tesi audace circa la reversibilità infinita di interno ed esterno, della quale tentò di produrre un fallimentare ἔλεγχος – «l'intelligibile sussiste al di fuori dell'intelligenza (ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα)»¹⁰. Convintosi, in ultimo, dello splendore inconfutabile dell'immanenza della forma a se stessa, o meglio, della sua *immananza*, riconosce l'originale impiego sincretico delle fonti peripatetiche e stoiche cui Plotino aveva attinto nell'elaborazione dell'eidetica platonica¹¹.

Il neoplatonismo si dichiara anche e soprattutto un neoaristotelismo e un neostoicismo nella misura in cui converte l'idealismo in un empirismo: mutuando infatti l'identità dinamica di efficienza e autotelia ascritta al motore immobile, e la proporzionalità diretta tra intensità ed estensione sottesa al movimento tonico, la fenomenalità risulta indisciungibile dall'idea, la motilità dall'immobilità, il divenire dalla sostanza. In virtù dell'unità anipotetica di essere e apparire, ciò che non si manifesta, non è; la forma include per questo il sensibile, l'universale il particolare. La dialettica, in parallelo, si tramuta in estetica: in accordo con l'indicazione platonica secondo cui il bene si rifugia nel bello, se «bene» è che l'ente sia uno con se stesso, nell'inseparabilità di interno ed esterno, «bello» è il riversarsi dell'uno nell'altro, «bello» è, cioè, la sensibilizzazione eidetica. Nel canone della καλοκαγαθία degli antichi, la forma equivale alla bellezza, e paragonabile a un'aura o a una rifulgenza, a uno scoppietto o a un'arsura, essa nomina il tocco della cosa con sé, il suo dirsi di sì, il suo con-sentirsi. Localizzata in questo godimento, l'idea rasenta l'esperienza pura, alla stregua di un'autoaffezione, di un'appercezione o di una «sinestesia (συναίσθησις)»¹², inaugurando quel confine (πέρας) entro cui (έν) soggetto e oggetto, ac-con-sentendo a loro stessi, si percepiscono (αἰσθάνομαι) insieme (σύν) ritagliandosi l'un l'altro.

⁹ Ivi, V 8, 10, 31.

¹⁰ VP, 18, 11.

¹¹ Cfr. Ivi, 14, 4-7. Cfr. A. H. Armstrong, *The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect"*, in *Les Sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V. Vandœuvres-Genève 21-29 Août 1957, Genève 1960, pp. 393-425.

¹² *Enn.*, VI 7, 16, 19-20 («l'intelligenza è diventata tutte le cose e una in particolare nella sinestesia (πάντα ἐγένετο καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναίσθησει)»).

Il segreto su cui poggia per intero il monismo plotiniano è custodito davvero, come presagiva Porfirio¹³, da questa specialissima noetica in cui le idee vantano uno statuto sia individuale sia generale grazie all'unità di soggettivo e oggettivo, νόημα e νοῦς. All'ideazione corrisponde per questo la creazione; la contemplazione della forma cui si partecipa implica, di necessità, la materializzazione della stessa, come l'archetipicità la singularizzazione. Tanto più un'idea si generalizza, tanto più si specifica.

Quel pensiero che veicola l'accesso al sapere nell'immanenza ontogenetica del saputo, con cui fa evidentemente tutt'uno, assume anzitutto le sembianze di una *filosofia dello spirito* – una eidetica o una noetica, appunto – inscrivendosi, in seconda battuta, sotto la specie dell'*esposizione (Darstellung)*, in ragione della porosità diafana di profondità e superficie. La trasparenza in questione, tuttavia, non compete all'autocoscienza idealisticamente intesa, bensì a una percezione dilatata, sinestetica: se il νοῦς, in accordo alla concezione plotiniana, si risolve in συναίσθησις, la logica non sussume l'estetica, come accade in seno allo hegelismo, sacrificando il percepito nel concetto. Quantunque anche Hegel si riprometta di espungere l'ingenuità kantiana della cosa in sé, mettendo capo, debellate le dualità cagionate da questa scoria, a un «universale concreto», cioè a un paradigma singolare, l'immediatezza non deve di necessità essere «tolta (*aufgehoben*)» nella mediazione del sapere. Il cosiddetto «empirismo superiore» espande a tal punto l'immediato da non esigerne il togliimento, facendo della mediazione la sua intima espressione. In ciò l'eidetica plotiniana, «logica del senso» *ante litteram*, rassomiglia a una *morfologia*¹⁴, se non a una *monadologia*: un'unica forma, al singolare, si modella incessantemente, pluralizzandosi e replicandosi, ripiegandosi senza mai uscire da sé, senza alienarsi. In questa «dialettica vivente (*dialectique vivante*)»¹⁵, il Molteplice non figura perciò come altro dall'Uno, inscenandone anzi la vita e l'essere; il Due non è che l'Uno estroflesso, l'estensione dell'intensità al di fuori della quale sarebbe nulla. Stante l'ineliminabilità della ripetizione (del Due), allo spiritualismo in oggetto presiede altresì una *teoria dell'eterno ritorno*.

Allorché Plotino rivendica l'unità irrelata dell'uno e dei molti, eleggendo un Uno immobile, Uno senza Altro, soglia insostanziale e priva di spessore, a scaturigine di questa embricazione differenziale, il più inconcusso dei monismi si capovolge nel più vivido dei pluralismi. Il filo-monarchico De Corte, commentatore cattolico reazionario, non esitava a segnalare il pericolo della divinizzazione ubiqua covato da questa reversione, nella quale avvisava il trionfo del paganesimo: lo «spiritualismo monista (*spiritualisme moniste*)»¹⁶ introduce «in un'atmosfera panteista (*dans une atmosphère panthéiste*)»¹⁷ in cui ogni ente, in

¹³ Tra i commentatori contemporanei, Emilsson sottoscrive enfaticamente l'intuizione porfiriana, scovando nella doppia attività, interna ed esterna, attribuita al νοῦς, «the backbone of Plotinus' grand view of things» (E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Clarendon Press, Oxford 2007, p. 27).

¹⁴ Basti ricordare un celebre aforisma di Goethe: «Che cos'è l'universale? Il caso singolo. Che cos'è il particolare? Un milione di casi».

¹⁵ M. De Corte, *Aristote et Plotin*, Desclée De Brouwer & Cie, Paris 1935, p. 231.

¹⁶ Ivi, p. 183.

¹⁷ Ivi, p. 289. Com'è stato recentemente osservato, l'*euforia* su cui poggia ogni autentico panteismo prevede che «ognuno [sia], insieme, comune a tutti» (E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2021, p.223 [corsivo nel testo]).

quanto partecipe di forma, ambisce a essere un dio. Contrariamente alla disdicevolezza insinuata da questa valutazione, l'assottigliamento del confine tra creatore e creatura restituisce una positività tipicamente ellenica, all'insegna della quale va compresa la *tautosofia* plotiniana, non avvezza ai dispositivi del κατέχων e della κένωσις di ascendenza paolina, codificatisi nei secoli in seno alla teologia politica classica, i quali ostruirebbero l'istantanea commutazione di uno e molti preservando una latenza inespressa¹⁸.

Una filosofia quale il plotinismo, laddove evita di transitare attraverso l'esperienza cristica della croce per liceizzare l'esposizione, postulando una positività del negativo, sottoscrive a suo modo l'antica sentenza di Parmenide, rinverdendo un certo atteggiamento eleatico. Plotino non fa che pensare uno Stesso, l'Uno, affrancandosi, però, dalla sua sinonimia con l'identità logica (*idem, das Gleiche*)¹⁹. Inassimilabile a una medesimezza omogenea, insipida e incolore, la stessità in questione, come intuiva Jankélévitch, si approssima maggiormente alla «ipseità» (*ipsum, das Selbe*), purché in un'accezione non fenomenologica né ermeneutica, quantomeno non ricœuriana: affine all'ecceità scotista, ossimoro di una soggettività impersonale, allo Stesso si confà una natura tautegerica, nel senso in cui esso significa, mostra, espone solo se stesso²⁰. Uno Stesso cui ciascuno partecipa come a un che di comune e generico, e che pure ci appartiene in un nostro tratto idiosincratico. L'ipseità non è infatti né particolare né universale, solo singolare ed esemplare: nello Stesso che io sono riluce il mondo intero, tutto è lì ripiegato; nella mia singolarità io divengo il paradigma del dio vivendo una vita che è ovunque, in tutti circolante.

Siccome la forma si risolve nel suo ecco, e l'Uno non è altrove che nel molteplice, lo Stesso assume la consistenza di un evento; l'Uno è l'accadere dei molti, l'idea della materia, il dio del cosmo. In un saggio assai brillante, significativamente intitolato *Forma ed evento*, Diano argomentava circa l'attentato al primato della forma ordito dalla logica anapodittica degli stoici, atta a privilegiare la concretezza evenemenziale dei corpi *contra* le maglie troppo larghe, esangui, dell'apodissi sillogistica: Aristotele conclude astrattamente che l'uomo è un animale mortale, benché di un uomo non si constati davvero la mortalità se non nell'evento del suo decesso²¹. Plotino, stando a tale ricostruzione, lungi dal ripristinare il teorematismo dell'idea, avrebbe superato, nel suo eclettismo, l'opposizione ancora troppo anelastica e partigiana, premonitrice di un qualche dualismo, tra forma ed evento: anziché riabilitare l'accidentale in sfavore del sostanziale, e il particolare a discapito dell'universale, ne avrebbe rivelato la genesi simultanea accanto all'intima co-appartenenza,

¹⁸ Se il κατέχων allude al trattenimento dilatorio della *potentia Dei*, la κένωσις, presupponendo una potenza talmente potente da potere persino il suo contrario (Dio, immortale, sceglie di farsi mortale), tutela la sovranità di una volontà somma capace di trascendere la propria legge in un atto ingiustificato, misterioso, di pura grazia. In ambo i casi persiste un residuo di oscurità. La fedeltà all'antichità greca allontana di molto l'elaborazione plotiniana dalla filosofia dell'esposizione di Nancy, esplicitamente debitrice a molti motivi teorici del cristianesimo, in special modo a una certa nozione di nulla (cfr. T. Ariemma, *Logica della singolarità. Antiplotonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, cit., pp. 93-121).

¹⁹ Sulla distinzione *idem/ipsum*, accompagnata da accurata disamina etimologica, si veda F. Tomatis, *Ipseità, diversità e dia-ferenza*, «Theoria», 1 (2006), pp. 31-35.

²⁰ Cfr. V. Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»*, Presses Universitaires de France, Paris 1954, pp. 125-141.

²¹ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia 1993, pp. 35-44.

disfandosi di quell'antagonismo che presuppone un nulla fra le parti²². Ogni forma reca traccia di uno Stesso, istanziandolo, ostendendolo. Per un monismo delle forme "c'è" un'unica forma (ἄπαξ) o un unico evento (*eventum tantum*), che pure non gode di realtà di fuori della sua proliferazione. Di fatto ci sono solo i molti. Non è in fondo possibile asserire che l'Uno è, che l'Uno esiste – «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»; al limite che esso insiste.

In questa insistenza tautologica, il presente scritto, distribuendosi in due sezioni, ricalca l'avviluppo dello «spirito (voũς)» alessandrino intrecciando in unico doppio movimento semplificazione e complicazione, indiamiento ed esodo, conversione (ἐπιστροφή) e processione (πρόοδος), teologia e cosmologia. Nel solco di una «metafisica cosmomorfa», esso modella una singolarità capitolandola in una pluralità di icone, ognuna autosufficiente, perfettamente conclusa in sé, eppure filtrante tutte le altre. Ciascuna di queste monadi imita uno Stesso reinventandolo da un'angolazione differente. Del resto, l'autentica mimesi, come Plotino precisa a più riprese, non ammette «presupposti (ὑποθέσεις)», ripudia l'esigenza antropomorfa di un *a priori*, rigetta la fantasticheria di un archetipo preliminare, trascendente, separato spazialmente e collocato chissà dove rispetto ai duplicati²³. Il demiurgo non si avvale di suggeritori, ma crea nel silenzio dell'improvvisazione (ἐξάφνης) liberando la forma interna all'evento, la potenza dell'evento, distillando il dio insito nella cosa: il paradigma si genera sempre e solo in concomitanza di una singolarità, oppure, il che è lo Stesso, una singolarità viene alla luce soltanto nell'esempio²⁴.

Ogni singolarità è esemplare, ogni esempio singolare.

²² Cfr. Ivi, p. 65.

²³ Cfr. *Enn.*, VI 7, 3; V 9, 13; VI 5, 8.

²⁴ Cfr. Ivi, III 9, 1; V 8, 7.

Introduzione. Filosofia dello spirito

«Tutto è dentro (πάντα εἶσω)»

[*Enn.*, III 8, 6, 40]

La dossografia tardo-antica, nei nomi di Arriano e Porfirio, tramanda la notizia di un costume alquanto stravagante, eppure non infrequente, secondo cui alcuni filosofi, tra cui il liberto Epitteto e l'alessandrino Plotino, avrebbero disprezzato l'arte della ritrattistica rifiutando di posare per scultori e pittori²⁵. Al ripudio condiviso di questa convenzione banausica si connette, in ambo le biografie, l'urgenza di emanciparsi dal regime somatico dei bisogni, allentando la dipendenza dalle contingenze esteriori – «ciò che non dipende da noi (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν)» – fino a scardinare la dittatura imperiosa delle passioni: come l'anima, secondo l'arcaica narrazione orfica, si rattappisce nel corpo soggiogata dalle sue pulsioni e infiacchita dal soddisfacimento iterato di desideri, così la riproduzione artigianale, assurgendo a modello le cicatrici del vizio, i solchi scavati dalla mendicanza indefessa e le occhiaie adombrate dall'elemosina sfinente, glorifica, senza accorgersene, una condizione di asservimento ben più temibile della schiavitù patita da Epitteto. A una vita incorniciata corrisponde una vita mortificata, un'esistenza simulacrale castrata nella sua potenza espressiva, inchiodata a fragilità, finitudine, deperimento.

Il saggio evita perciò, accogliendo forse un suggerimento del *Teeteto*²⁶, di divulgare qualsiasi informazione concernente la propria genealogia, rimarcando altrimenti il proprio debito verso un'alterità sovrana, alla quale dovrebbe rimettersi sottomesso. Secondo un'indicazione sprezzante contenuta nelle *Diatrife*, anziché saziare la curiosità maligna dei pettegoli rendendo nota la stirpe di appartenenza, e tributando, come si conviene in un regime timocratico, gli onori agli avi, sarebbe d'uopo rivendicare la parentela dell'io con il dio; slacciati i legami di sangue, infranti i vincoli di discendenza della *gens* o del γένος, colui che rifugge il questionare anagrafico imitando Socrate, senza mai rispondere, cioè, alle domande intorno al paese di provenienza, per quale ragione non dovrebbe dirsi, legittimamente, figlio del dio, o proclamarsi egli stesso divino²⁷?

Porfirio apre la *Vita Plotini* con la memoria sfocata di una certa ritrosia del suo maestro, compendiandola nella speciale sinossi per cui il Licopolitano «sembrava vergognarsi di essere in un corpo (ἐὐκλει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη)»²⁸. Benché la secchezza di questa dichiarazione abbia fomentato, tra gli interpreti, la penalizzazione della dimensione carnale o persino il disprezzo per la terrestrità in genere, corroborando in tal modo la diagnosi nietzschiana circa la tisi antivitale incubata dal platonismo, a Plotino i discepoli non attribuiscono un'indole saturnina né la macchia di un umore stomachevole, fondamentalmente

²⁵ Cfr. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Éditions Gallimard, Paris 1997; tr. it. M. Guerra, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 74-75. Il ravvicinamento a Epitteto è altresì suggerito da V. Cilento, *Lirica o tragedia?*, in *Id.*, *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 181-199, specificamente p. 190.

²⁶ Cfr. *Theaet.*, 174e5-175b6.

²⁷ Cfr. *Diat.*, I 9, 1.

²⁸ *VP*, 1, 1-2.

melanconico, provocato da un eccesso di bile nera. A discapito di quei commentatori che fanno dell'antico «una sorta di Pascal pagano, che vive in una condizione perpetua di tensione e di sofferenza e [che] vede nella malattia la normale condizione dell'uomo»²⁹, altri episodi, tra cui, in particolare, la dissuasione di Porfirio dal suicidio, testimoniano l'ostilità nutrita nei confronti di un atteggiamento nostalgico, figlio di un lirismo acosmista, segnatamente gnostico, incapace di godere della bellezza variopinta del mondo. Già Leopardi in una delle sue operette morali, immaginando lo scambio protrettico tra maestro e allievo antecedente l'atto rovinoso, intercettava con acume il tono solenne della persuasione plotiniana, del tutto intrisa di paganesimo, avulsa dall'infelicità barbara e dalla mestizia repressa, alimenti indigesti delle confessioni coeve: quale «repugnanza» ammorba «uno che si vaglia della vita a spegnere essa vita», quasi «che l'essere ci serva al non essere»³⁰! Per debellare il disfattismo intemperante, la molestia dell'ingratitudine insieme alla nocività infestante esalata dalle varie passioni tristi, l'anima viene esortata a viaggiare – Porfirio si reca in Sicilia – riempiendosi di paesaggi. Come allargando la propria veduta, essa si rimpingua di quella gioia extramurale, ovunque diffusa, dalla mela che casca a terra ormai matura all'uccello che si libra verso le stelle. Non c'è niente che non vada nel corso delle cose, niente di sbagliato, niente di incoerente; non c'è appunto il niente. Se qualcosa non va, sono soltanto io che non lo faccio andare – «*non coelum debes mutare, sed animum*»³¹... Il male è sempre solo frutto di un autoinganno. Maledetta sia la cattura immaginaria, l'arrendevolezza servile della δόξα, la trappola idolatrica dell'ideologia. Il suicidio identifica, come ancora ribadirà Schopenhauer, l'estremo inganno, il più infido dei sortilegi, la malia per cui, credendo di abdicare definitivamente alla dominazione del corpo, si riconferma il proprio stato di prigionia, dimostrando di non essere in grado di resistergli: «l'andarsene via in maniera siffatta comporterebbe il mantenere con sé qualcosa <di corporeo> (ἐξελεύσεται γὰρ ἔχουσά τι)»³².

Allineato con la sapienza ellenica, Plotino non auspica di fuggire dalla vita, non si affida alla trascendenza di un altro mondo al modo dei grandi monoteismi. Sulla scorta di Crisippo, egli riconosce sì la liceità *sub condicione* della morte indotta, precisando, tuttavia, che per una mente saggia, «per quel che riguarda l'uomo serio (περὶ σπουδαῖον)», persino nelle circostanze più efferate e francamente intollerabili, mai questa condotta si annovererà «tra i preferibili in senso assoluto (οὐχ ἀπλῶς αἰρετοῖς)»³³.

Quale che sia il caso, non è dunque in questione il ripudio dell'elemento somatico in quanto tale. A tal proposito, Jankélévitch rimproverava con accortezza la sovrapposizione del dualismo psicologico delle sostanze (*res cogitans, res extensa*) inaugurato con il cartesianesimo, insieme alla discriminazione tra qualità primarie e secondarie e alla divaricazione tra *a priori* e *a posteriori*, all'apparente diarchia platonica di corpo

²⁹ P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, tr. it. cit., p. 73.

³⁰ G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di G. Ficara, Mondadori, Milano 1988, p. 243.

³¹ *Ep. Luc.*, III, 28, 1.

³² *Enn.*, I 9, 1, 1-2. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*; tr. it. P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2011¹⁵, §69, pp. 428-433.

³³ *Enn.*, I 9, 1, 12-14; *SVF* III, 757-768.

e spirito. Non si tratta di propendere per l'una o l'altra, in ragione di una presunta esclusività, quasi si maneggiassero due «cose (*res*)»; ciò che occorre mettere al bando è precisamente la disgiunzione nichilistica, l'*aut aut* ingenuo intrappolato nell'esteriorità repulsiva dei due *relata*. Cosmo sensibile e intelligibile, nella metafisica d'ispirazione greca, inscenano ciascuno una «posizione (*localisation topographique*)» e non una realtà antagonista. Sono due modi con cui l'anima si volge verso l'oggetto³⁴. Due *modi* che pure divengono due *mondi*, nella misura in cui l'anima, ossia il soggetto, diventa ogni volta il proprio concepito o percepito. Dal soggiorno «quaggiù (*ἐνθάδε*)» o «lassù (*ἐκεῖ*)», nell'antro sublunare oppure nella volta sopralunare, deriva un punto di vista differente per natura e non per grado: colui che abita ciò che c'è sollecitato dall'esteriorità, cedendo alla falsa credenza del Due, di un interno opposto all'esterno, alloggia nel corpo, nella caverna; colui che insedia l'interiorità, nella prossimità liminare di dentro e fuori, aderendo all'Uno che entrambi sono, dimora invece nello spirito, cioè nel cielo. Per chi sta lassù, rimossa ogni estrinsecità, non c'è quaggiù, mentre per chi giace quaggiù s'impone di necessità una distanza, e perciò un lassù. Alto e basso esistono unicamente nella prospettiva del basso, ma se scorti dall'alto, combaciano come i due lati di uno Stesso.

Il simulacrale definisce dunque il regno delle dualità irrisolte, del corpo giustapposto all'anima, del fisico assunto a strumento del metafisico. Sin dal primo dei trattati delle *Enneadi* (53) nell'ordine disposto da Porfirio, Plotino avversa l'ilemorfismo dei peripatetici e il conseguente organicismo, entrambi proiezioni di un'impostazione artigianale viziata dall'antropomorfismo, accusando uno ὑστερον πρότερον, foriero del servilismo: la decezione imperversa nel principato di quel funzionalismo in base a cui l'anima, albergando nel corpo, si preoccupa di asservirlo espletandone gli oneri³⁵. Pur investita del ruolo signorile di «entelechia», essa finisce, così, per soffrire di una schiavitù operativa. *Consequentia* nient'affatto *mirabilis* se si considera che tutte le fenomenologie del riconoscimento contemplan questo rovesciamento edipico delle parti postulando una perfetta simmetria tra i termini interessati; assicurando il binarismo alla congenericità dei due estremi, sanciscono l'omogeneità della relazione anziché l'eterogeneità, la gradazione quantitativa invece che qualitativa, in modo da autorizzare la rivalsa del più debole sul più forte. Nel *Parmenide* Platone, fronteggiando con buona probabilità un'aporia megarica, scartava giustappunto il modello «signoria-servitù (*δεσποτεία-δουλεία*)» per esplicitare il rapporto metessico, altrimenti pregiudicato dall'essenza correlativa dei due vocaboli, a causa della quale l'idea si sarebbe capovolta in fenomeno, il fenomeno in idea, come lo schiavo nel padrone, il padrone nello schiavo³⁶. La storia, certo, illustra quasi con oscena pedanteria,

³⁴ V. Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»*, cit., pp. 1-13.

³⁵ Lo smarcamento dallo strumentalismo aristotelico, consumatosi nello scritto in questione, è stato brillantemente messo in luce da A. Longo, *Il rapporto tra anima e corpo nel vivente. Alcuni spunti di riflessione tra Plotino e H. Bergson*, «Journal of Ancient Philosophy», 1 (2019), pp. 42-53, nell'esplicita direzione bergsoniana di un misticismo perfetto, su cui si ritornerà a breve.

³⁶ Cfr. *Parm.*, 133d7-134a1.

sparpagliando come su un «banco del macellaio»³⁷ le frattaglie risultanti da questo collasso, la verità di questa reversione. Le «danze pirriche (πυρρίχαις)»³⁸, nella plastica resa plotiniana, in cui i contendenti invertono turbinosamente le parti, smascherano la menzogna covata da ogni dispotismo: non si afferma nobiltà senza gleba, non s'istituisce tirannia senza sopruso, non si consolida superiorità senza svilimento. Non appena gli oppressi si rendono conto della dipendenza del positivo dal negativo, della potenza dall'impotenza, ecco scalpitare «l'onnivoricità reciproca (ἀλληλοφαγίαν τῶν ἄλλων)»³⁹, antenata della «furia del dileguare (*Furie des Verschwindens*)»⁴⁰, e incalzati da un giacobinismo fanatico, votato all'indistinzione, si riversano con impudicizia nella casata rivale con il fine di esautorarla.

Platone, quantomeno per come lo si recepiva nelle comunità alessandrine, contrariamente alla miseria totalitaria spesso affibbiatagli nel secolo scorso, sintomo patogeno della sua «sindrome di Siracusa», torniva con raffinatezza la sua eidetica cesellando una forma di vita affrancata dalle pastoie della dipendenza. Scovato un bene «al di là (ἐπέκεινα)» della stolidità opposizione nichilistica tra sopra e sotto, in grado, per questo, di rivoluzionare i rapporti di forza vigenti, lo situava addirittura «oltre il cielo (ὑπερουράνιον τόπον)»⁴¹, nella precisazione secondo cui il cielo della filosofia non designa il cielo contrapposto, nell'opinione, al suolo; sopra ogni sopra e sotto, così sopra da non tollerare più un sotto. Senza ipotesi (ὑποθέσεις), senza, cioè, sottoposti (ὑπο-θέσεις). Rimosso il presupposto (ὑπόθεσις), in questa repubblica astrale, comunità di dèi, non c'è niente che sia posto sotto (ἀνυπόθετον), proprio perché lassù, in alto, ogni cosa è sovraesposta.

Sondando la natura del χωρισμός, il *Parmenide* insegna anzitutto come l'emancipazione non possa mai ridursi a una mera sovversione dei ranghi, pena la ricostituzione del dominio: come in tutti i più gloriosi pensieri, quali che siano le strategie d'effrazione, attraverso «autocoscienza (*Selbstbewußtsein*)», secondo lo hegel-marxismo, mediante «trasvalutazione (*Umwertung*)», a giudizio di Nietzsche, si gode dell'autarchia del signore affrancandosi dalla giustapposizione bilaterale servo-signore. Al di là della partigianeria sobillata da questo Due, se qualcuno si libera, scarcerà altresì i rimanenti prigionieri confinati nella spelonca sciogliendo il vincolo opprimente della correlazione dentro-fuori, sopra-sotto. Dissolta infatti l'illusione dell'esteriorità io-tu, estirpata la trascendenza immaginaria di un nulla interposto tra cogito-mondo, la mia libertà è ora anche quella dell'altro: affinché io sia indipendente, occorre che chiunque altro lo sia. L'autentica potenza regia non legittima l'altezza della propria carica appoggiandosi alla cortigianeria di mansioni inferiori, non istituzionalizza la forza facendo leva sulla debolezza di alcuni prevaricati – «il bene sovrasta non certo

³⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; tr. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2021⁵, p. 20. Criptocitazione di Lucrezio: *De re. nat.*, II, v. 4 (*belli certamina*).

³⁸ *Enn.*, III 2, 15, 35.

³⁹ *Ivi*, III 2, 15, 4.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, IX, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; tr. it. a cura di G. Garelli, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 392

⁴¹ *Phaedr.*, 247c3.

per farsi sorreggere (ὁ δὲ ἐπικάθηται οὐχ ἵνα ἰδρυθῆ)»⁴². Laddove il potere anipotetico, contraltare effettivo del trasimachesimo e di ogni altra contraffazione sofistica, asciuga ogni latenza, proibisce al positivo di fondarsi sul negativo, all'essere di definirsi in base al non-essere. Il re filosofo auspica, precisamente, che ciascuno sia quello che sia, senza avanzi di essenza inespressi. Che l'essere sia e non che sia niente, che l'ente faccia uno con se stesso in piena autonomia, illatente, affidandosi al demone ricevuto in sorte, alla forma cui partecipa: questo è il bene. Il bene è appunto l'Uno; l'unità indissolubile di essere e apparire, di quiete e divenire, di intelligibile e sensibile, di interno ed esterno, di uno e molti.

«[L'Uno] nel profondo della sua intimità è anche tutto ciò che gli è esterno (εἶσω ἐν βάθει τὸ δ' ἔξω αὐτοῦ)»⁴³. Il più irreprensibile dei monismi, pronunciando questa sentenza, parteggia, paradossalmente, per il pluralismo radicale. Per siffatto Uno speculativo, infatti, riflessione mirioptica di dentro e fuori, non c'è niente di male nei molti, come non c'è niente di male nel corpo *qua talis*. Malevola è solo la faziosità, la fallacia doxastica secondo cui il vero si deposita in uno dei due lati, nell'uno oppure nei molti. Il servilismo s'insinua nell'assunzione del Due come un che di originario e di insormontabile, in quel dualismo riottoso che avvalendosi della contrarietà tra omogenei, elicitava una specie di nulla obnubilando lo statuto affermativo della differenza.

L'evacuazione del corpo, compresa in senso letterale, inscena allora la figura più esasperata del nichilismo, procacciando la sottrazione all'esteriorità in vista di un nuovo obiettivo esteriore. Come Plotino lascia intendere, ancora con accentazione stoica, nel breve trattato 54, ultimo scritto delle *Enneadi*, il decesso non infligge punizione né arreca sollievo a quell'anima che dimora nello «spirito (voῦς)»⁴⁴. Colui che veleggia, secondo il motivo del *Fedone*, verso la «vita dell'intelligenza (ζωή μετὰ νοῦ)»⁴⁵ non guarda alla morte come a un evento corrosivo della vita, alla stregua di un'interruzione o di un crampo nella positività dell'essere. Il saggio, dall'alto della sua impassibilità, distogliendo l'attenzione dalla corruzione, non interpreta la fine se non come il preludio della rinascenza, e mai ipotizza che possa traghettare verso un'alternativa⁴⁶. Il male è in fondo l'alternativa, l'opzione di un'altra idea, di un altro destino, di un altro mondo. Male è supporre che le

⁴² *Enn.*, VI 7, 17, 34-35.

⁴³ *Ivi*, VI 8, 18, 3-4.

⁴⁴ Lungo l'intero elaborato si adotteranno impunemente come sinonimi «spirito», «intelligenza», «senso», «intuizione», nello sforzo di coprire la vasta area di esperienze immersive cui rimanderebbe il vocabolo voῦς, derivando, secondo von Fritz, dal verbo véομαι = nuotare, immergersi (K. von Fritz, NOYΣ, *Noein and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras). Part I. From the Beginnings to Parmenides*, «Classical Philology», 40 (1945), pp. 223-242. Per altro, nell'italiano «annusare» sopravvive curiosamente l'intendimento omerico del voῦς come «fiuto»: le essenze, per lo spirito, non sono che odori o profumi, modulazioni olfattive, variazioni intensive di un unico aere (Cfr. H.-G. Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, a cura di V. De Cesare, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 110).

⁴⁵ *Enn.*, I 7, 2, 10; *Phaed.*, 114c1-8.

⁴⁶ Aristotele restituisce immutata la lezione platonica caratterizzando «lo stile di vita secondo intelligenza (βίος κατὰ νοῦν)» come condotta orientata dal seguente monito: «non si deve, essendo uomini, limitarsi a pensare cose umane (οὐ ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα), né essendo mortali a pensare solo cose mortali (οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν), come suggeriscono i consigli tradizionali, ma occorre rendersi immortali per quanto si riesce (ἐνδέχεται ἀθανατίζειν) e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi (καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ)» (*Eth. Nic.*, X 7, 1177b31-34).

cose possano decorrere altrimenti, viziosa è l'esitazione timorosa, nefasta è la rassegnazione inerte da cui germina la fantasticheria della contingenza: «non è forse questa nostra condizione di gran lunga migliore (πολύ βελτίων) rispetto a non aver mai avuto origine (μηδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὰ γενέσθαι)? In tal caso, infatti, si registrerebbe un'assenza di vita (ἐρημία ζωῆς) e quand'anche la vita potesse trovarsi altrove, sarebbe, con ciò, del tutto impotente, priva di efficacia (καὶ ἐν ἄλλῳ οὔσης ἀδυναμία)»⁴⁷. Stante l'unità dell'essere, non ci può essere Altro rispetto all'Uno; quest'Altro sarebbe appunto il nulla. Se ciò non fosse, non ci sarebbe «bene», che «per ogni essere vivente è appunto la vita (ζωὴ τοίνυν, ὅτω τὸ ζῆν, τὸ ἀγαθόν)»⁴⁸. Capire che non si ha da vivere, in un atto che include altresì la morte, non significa altro che essere intelligenti, risiedendo nel cielo.

Nel quadro di quest'esegesi, il celebre invito del *Fedone* a morire a se stessi (μελέτη θανάτου)⁴⁹ non induce dunque ad affrettarsi a spirare, espatriando da questa terra malata – «l'uomo serio in nulla svisciva la propria vita (οὐδὲν τῆς αὐτοῦ παραιρούμενος ζωῆς)»⁵⁰. Dumézil contestava ferocemente la *damnatio* dell'aforisma 340 de *La gaia scienza*, rimproverando a Nietzsche di aver frainteso il tributo sacrale versato ad Asclepio: a un Greco davvero non si addice, neppure al più convinto degli orfici, il lamento per un presunto patimento carnale. Socrate non ringrazia il dio dei medici, consacrandogli un gallo, per averlo guarito dal tormento di un peccato recidivo concedendogli infine il trapasso; il filosofo muore al corpo nella misura in cui perisce l'io in quanto maschera, l'io in quanto ritratto o simulacro, l'io in quanto effetto del sapere di un altro⁵¹. A morire è la dipendenza, l'esteriorità di una vita non vissuta, la natura mimetica, di copia, dell'esistenza.

Ai margini di una tendenza narrativa avviatasi con la *confessio* agostiniana, perfezionatasi attraverso l'esperimento della *historia mearum calamitatum* e consolidatasi con il genere della *rêverie*, il motivo dell'astinenza anagrafica ritorna inaspettatamente tra alcuni cosiddetti spiritualisti o idealisti moderni sotto sembianze non troppo dissimili, rimproverando, ancora, la bugia della contingenza, e condannando il miraggio dell'esteriorità suscitato dall'impotenza esperita in occasione di quelle vicende che sembra ci capitino addosso, tali da insinuare l'ingerenza di un esterno su di un interno. Cartesio, per esempio, pur adottando talora, nei suoi scritti, la prima persona, non ambiva certo a consegnare ai destinatari l'indigenza della sua soggettività empirica abbandonandosi alla malafede dell'*extensio* biografica, collezione di *partes extra partes*, composizione indifferente di sciagure e fortune. «*Larvatus prodeō*», «procedo mascherato»⁵², come soleva ripetere, dismettendo, per quanto gli riusciva, la sua vestigia sensibile, e trovando rifugio in

⁴⁷ *Enn.*, III 2, 15, 28-30.

⁴⁸ *Ivi*, I 7, 2, 9.

⁴⁹ *Phaed.*, 81a1-2.

⁵⁰ *Enn.*, I 4, 5, 29-30.

⁵¹ Cfr. G. Dumézil, «...*Le moyne noir en gris dedans Varennes*». *Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur le dernières paroles de Socrate*, Éditions Gallimard, Paris 1984; tr. it. G. Zaganelli, «...*Il monaco nero in grigio dentro Varennes*». *Sotie nostradamica seguita da: Divertimento sulle ultime parole di Socrate*, Adelphi, Milano 1987, pp. 116-149 (appendice intitolata: «*Noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio...*» *Divagazioni sulle ultime parole di Socrate*).

⁵² R. Descartes, *Cogitationes privatae*, in *Id.*, *Opere*, a cura di E. Garin, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1967, vol. I, p. 8.

un'interiorità talmente avvolgente da salvaguardare persino la realtà esterna. Non meno Hegel, il quale tuonò con indignazione, secondo un aneddoto riferito da Rosenkranz, di fronte all'ammirazione di una vecchia signora con l'apostrofe: «tutto ciò che c'è di personale nella mia filosofia è falso»⁵³.

In questi autori come in Plotino, la sfiducia dell'accidentalità mortifera, lungi dal prospettare la fuga da una condizione patologica – che è tale solo nell'autoinganno gnostico del genio maligno o del demiurgo malvagio –, si ripromette di espungere una nozione illusoria, o persino fraudolenta, di soggettività. Da Platone alla contemporaneità, un medesimo monito sprona all'estrazione di un'oggettività dal fondo del soggettivo, alla distillazione della forma dal fenomeno, dell'universale dal particolare. Una presenza irrelata e puramente obiettiva, da me indipendente, insiste testardamente in qualunque relazione di dipendenza. C'è una rappresentazione la cui consistenza obiettiva sorpassa, per potenza, la realtà formale, c'è un'idea il cui contenuto, l'oggetto, trascende dai confini del recipiente, ossia dal soggetto. Forte di un'autonomia rarefatta, aerea e intangibile, nel suo portamento sovrano costei già scruta, anticipandolo, chiunque s'intenzioni a scrutarla. Sotto il nome di "Dio" si cataloga, nella dottrina del Concetto, l'oggettivo covato dal soggettivo, quell'oggetto a tal punto oggettivo da implicare altresì il soggettivo; l'essenza che straborda in esistenza, la potenza che trasuda il suo atto.

Al fine di preservare l'autarchia astrale di questa oggettività, da Speusippo a Badiou, nonché al suo allievo Meillassoux e al «realismo speculativo» in genere, si è promossa l'idea di un linguaggio epurato dall'incertezza soggettiva del significato, in cui il significante espone in maniera anipotetica, senza sfasatura simbolica e mediazione ermeneutica, la cosa stessa. Agli occhi di vari pensatori della tradizione occidentale, il *mos geometricus*, dilatando l'angusta angolatura del punto di vista umano, vincolato al Due della correlazione io-mondo, garantirebbe una presa di realtà diretta destinando, perciò, alle più alte sfere del cielo: tra le congetture medievali intorno alla *locutio angelica* e la compulsione matriciale preposta all'*ars combinatoria*, nel numero si intravede quel segno disincarnato, integralmente universale, immune alla contaminazione del particolare. Prediligendo, così, la *formalizzazione* alla *formazione*, la computazione matematica alla generatività dialettica, la purezza spirituale finisce per obliterare la carne e abolire la terrestrità, ripristinando quel Due polemogeno, prodotto dell'antropocentrismo, dal quale si riprometteva di evadere – l'anima *contra* il corpo, l'immortale a discapito del mortale. Aristotele già denunciava con impareggiabile accortezza l'acosmismo stagnante cui metteva capo il rinnegamento speusippeo delle idee accanto alla propensione per l'infinità numerica: per coloro i quali si rifugiano in idealità geometriche, completamente «in sé (καθ' αὐτὸ)», indipendenti dal «per noi (πρὸς ἡμᾶς)», il mondo viene destituito di unità distribuendosi in una sequela del tutto disconnessa di episodi, estrinseci l'uno all'altro come ciascun numero rispetto al precedente e al successivo in una serie illimitata. Questa «cattiva tragedia (μοχθηρὰ τραγωδία)»⁵⁴, attendendo al bene, ossia alla continuità non frazionabile della vita, alla semplicità non

⁵³ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*; tr. it. R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012, p. 801.

⁵⁴ *Metaph.*, XIV 3, 1090b20 (Speusippo, fr. 50).

scomponibile del vivente, restituisce immotivata dignità all'arcaico argomento dei poeti circa la priorità del possibile sull'attuale, dell'indeterminato sul determinato, dell'informe sulla forma⁵⁵. Che qualcosa ci sia o non ci sia, nel canone di questa *mathesis*, non fa differenza; poiché l'essere e il non-essere si equivalgono nell'«iper-caos» (Meillassoux), addirittura si potrebbe sostenere che il mondo, afflitto da contingenza, non disponga, in ultimo, di alcuna realtà (Gabriel)⁵⁶. In tal modo questo idealismo ipertrofico esaspera, anziché debellare, l'atteggiamento gnostico, al punto che non sorprenderebbe, riportata la questione ai termini plotiniani, se qualcuno degli esponenti affiliato all'orientamento in questione argomentasse in favore della bontà del suicidio.

Laddove il platonismo pretende di accedere a una qualche specie di immortalità, deve altresì premurarsi, in accordo con la polemica anti-accademica condotta da Aristotele, di non veicolare lo sforzo di divinizzazione attraverso la mortificazione dell'esperienza, pena l'impiglio ulteriore nella dieresi nichilistica della δόξα. Il ripudio del simulacro, insomma, non deve sfiduciare la duplicazione o la riproduzione in se stessa, non deve demonizzare il Due, incorrendo, altrimenti, nell'ipostatizzazione di un Altro dall'Uno, al punto che l'Uno non sarebbe Uno, bensì un uno di due, uno di un'alternativa, male. D'altro canto, se bene è che l'essere sia, che l'essere sia cioè uno con sé, in unità con il proprio apparire, la forma non può pre-esistere alla materia né l'universale al particolare, la sostanza al divenire, l'uno ai molti. Ogni coppia appaia due *facies* di uno Stesso.

Con ciò, il plotinismo si presenta come un parmenidismo iperbolico: l'idealismo si commuta in empirismo, il matematismo in vitalismo, lo spiritualismo in materialismo allorché non si frappone più niente tra intensione ed estensione; non c'è iato che li separi reificandoli come due corni esclusivi. Al vuoto presupposto dal servilismo doxastico, l'intendimento noetico sostituisce la pienezza dell'endiadi uno-molti, «ἔν πολλὰ»⁵⁷, riconoscendo la genesi simultanea, la co-originarietà di monade e diade. Questa *plenitudo* marca l'eternità, la ricercata immortalità, della quale, a questo punto, non si avanza dimostrazione, bensì mostrazione – *Darstellung*. Agli ostinati increduli, scrive Plotino a conclusione del trattato 2, non si fornisca chissà quale ragionamento intorno alla incorruttibilità dell'anima: l'evidenza di una pluralità di enti esibisce da sé il tratto imperituro, proprio perché «le molte anime mostrano, per il semplice fatto di esserci, che niente vada dissolvendosi (δεικνύουσι δι' αὐτῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν, ὅτι μὴ εἰσὶν ἀπολωλυταί)»⁵⁸. Non meno i responsi oracolari, insieme alla diffusa credenza nella metempsicosi, muovono dalla profonda convinzione filosofica secondo cui l'immortalità si rende visibile attraverso la generazione continua. Il

⁵⁵ Ivi, XIV 4, 1091a29-1091b25.

⁵⁶ Cfr. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*, Editions du Seuil, Paris 2006; tr. it. a cura di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 83-102. Eloquente sin dal titolo l'opera di Gabriel intitolata *Warum es die Welt nicht gibt (Perché il mondo non esiste)*. Montebello ha brillantemente stanato l'acosmismo covato dall'odierno «realismo speculativo», al di là dei suoi motivi e della specifica declinazione dei contenuti (Cfr. P. Montebello, *Métaphysique cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015, pp. 31-65).

⁵⁷ *Enn.*, V 1, 8, 26.

⁵⁸ Ivi, IV 7, 15, 10-12.

suggello dell'eternità s'imprime nella circuitazione anellata, nella linfa della peregrinazione; c'è dell'eterno finché qualcosa appare, finché la forma si ostende ed espone, sensibilizzandosi, materializzandosi, e così iterandosi.

A monte della ripetizione non si situa una spontaneità primigenia, unica e irripetibile, custodita da una sapienza pristina, progressivamente intorbidata. L'unicità, anzi, si afferma soltanto in virtù del suo ritorno anaforico, al di fuori del quale sarebbe nulla. Avversando la tipica deformazione romantica, dapprima maturata in seno all'orfismo filo-pitagorico, preludio del *contemptus mundi*, la necessità imperiosa del «ciclo cosmico (τῆς γενέσεως κύκλος)» si spezza a patto di ripercorrerne l'orbita, il destino si sfata nel momento in cui s'invera. Nel mito Orfeo smarrisce del resto Euridice appena cessa di musicare al ritmo delle sfere celesti, giacché nessun effluvio d'anima persiste nel silenzio necrotico di un Uno senza Due, di un monismo piatto, non cadenzato, ostile, insomma, al pluralismo. Al di là della distruzione del corpo e oltre lo sterminio della materia non c'è niente se non l'ennesimo residuo, scoria dell'antropomorfismo insuperato, di una inseità immacolata, tangibile, presumibilmente, in seguito al sacrificio dell'universo.

Al contrario, nell'alveo di un'intelligenza autenticamente orientata all'anipotetico, non si può che ripetere: il cosmo, anziché decezione di un ingegno corrotto, figura come l'icona teofanica del principio divino, che per essere, si mette appunto in immagine, si replica. Laddove la metafisica si deposita nella fisica, la teologia nella cosmologia, il problema viene trasfigurato e muta di accentazione: in una filosofia dello spirito votata all'esposizione, rivendicata l'unità indissolubile di cogitazione ed estensione, l'ontologia si traduce immediatamente in un'etica, giacché il modo con cui l'anima sta al mondo coincide con la creazione del mondo stesso; ciò che agisce patisce, ciò che patisce agisce. A importare è la maniera con cui si abita la differenza, non il feticcio della sua elisione, idolo immaginario in quanto impraticabile. Come ripetere, allora, scongiurando la sclerotizzazione della forma, l'incancrenirsi dell'abitudine, la coazione meccanica? Come imitare, consigliati dal genio dell'inventiva, fuggendo il pleonasma della clonazione?

Allorché si abbandona la superstizione della gettatezza, morendo alla convinzione di cose già fatte e date, già *naturatae*, già poste sopra e sotto, in alto e in basso, ci si ricolloca nell'atto pulsante, al cuore della realtà, nel centro atopico, ombelico natale attorno al quale si coagula la gestazione ininterrotta delle cose. Il messo celeste che assume la postura noetica rigenera l'efficienza naturante rilanciando la δημιουργία instancabile che governa i flussi di generazione e corruzione: estromettendosi dalla sudditanza dell'effetto, egli si riscopre causa collocandosi in quella sorgività liminare in cui dalla decisione della propria vita dipende il corso del cosmo intero; la psiche particolare si è assorellata all'anima del mondo.

L'intelligente legge le cose dal di dentro (*intus-legere*), nella loro processualità creatrice, accogliendole nell'incipienza del loro dispiegarsi: nell'istante singolare (ἐξάφνης) a partire dal quale si disegnano la terra e il cielo, balena infatti l'idea, la forma a cui si partecipa e che sempre ancora bisogna

inverare. In questa soglia «il corpo più non solletica (οὐδὲ γαργαλιζομένου)»⁵⁹, e smettendo di stropicciarsi e ammaccarsi, diviene co-esteso all'anima quale sua espressione integrale. La diade, da opaca, acquisisce una carnagione diafana, lasciando trasparire la monade; l'estensione estroflette l'intensità, il profondo traluce in superficie. Grazie a questa materia intelligibile, il soggetto non scompare riassorbito in un oggetto amorfo, ma libera appieno, individuandola ogni volta, la potenza impersonale che lo solca, come compiacendo di continuo il demone, o scolpendo senza sosta la forma. Soggettività cogitativa, per Cartesio, soggettività del Concetto, per Hegel; l'individualità, in ogni caso, si rivela trans-egoica, dotata di una concretezza universale in grado di abbracciare ogni alterità, saputa o sentita ora come costitutiva, non più come esteriore. Il fisico, in parallelo, si libra tonificato, ormai lieve e trasparente, atleticissimo, svincolato da ogni motricità coercitiva. Un «corpo immenso», come Bergson scriveva impressionato da certa mistica debitrice a Plotino, «coestensivo alla nostra coscienza», olimpico al punto di prolungarsi «fino alle stelle»⁶⁰. Corpo senz'organi o organismo puro, fucina del godimento; uno sferoide «dai mille volti (παμπρόσωπον)»⁶¹, dallo sguardo ubiquo, onniveggente, capace di proiettarsi, alla velocità della luce, in ogni punto del campo visivo. Lassù, in uno stato di deponenza, al massimo della rilassatezza, la passione equivale alla ragione, l'intensità si srotola nell'estensione, il concetto collima con il percelto, il soggetto coincide, senza residui, con la sua esperienza.

Io stesso, così, forte di una plasticità statuaria, assurgo a prova dell'immortalità, come Cartesio con la sua *meditatio*, Hegel con la sua logica⁶². «Non l'anima è nel corpo, ma il corpo nell'anima (ψυχή δὲ οὐκ ἐν ἐκείνῳ [σῶμα], ἀλλ' ἐκεῖνος ἐν αὐτῇ)»⁶³, ecco compendiato il segreto dell'inversione gravitazionale cagionata dallo spirito. Alito delle vette, tagliente come il più gelido degli sfiati, caustico come la più indomabile delle fiamme, penetrante come la più affilata delle lame. Gli stoici ricorrevano ad alcune di queste similitudini per certificare l'abrasività dell'esercizio filosofico, celebrando la pervasività irresistibile del πνεῦμα. Nondimeno, nella pneumatologia plotiniana, direttamente ispirata al motivo pirico, retaggio dall'eraclitismo, l'anima riforgia il corpo temprandolo nel fuoco dello spirito: la psiche si concede nuova vita, rinasce e si reincarna, in consonanza al mito stesicoreo, irrorandosi della potenza da cui è innervata. L'involucro somatico torna perciò a significare, cioè a causare, e da «tomba (σῆμα)» qual era, effetto di parentele o precipitato di genti, alle dipendenze di un'alterità, brilla ora alla luce del suo astro, rimandandovi come un «segno (σῆμα)» divinatorio o una membrana numinosa. Allo ierofante impegnato in questa mantica

⁵⁹ *Enn.*, VI 7, 34, 30-31.

⁶⁰ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*; tr. it. M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione* SE, Milano 2006, p. 197.

⁶¹ *Enn.*, VI 7, 15, 26.

⁶² Il gesuita Mersenne rimproverava del resto a Descartes di aver tradito il sottotitolo delle *Meditationes de prima philosophia (Dei existentia et animae immortalitas demonstratur)* non avendo di fatto elaborato una prova dimostrativa. D'altro canto, la *meditatio* stessa, esibendo l'esperienza intrascendibile del *cogito*, ostende quel «piano di esperienza» inaggrabile (l'Uno), quell'eternità o immortalità in cui «la filosofia», con una movenza decisamente neoplatonica, «si scopre ogni volta già installata» (F. Leoni, *Descartes. Una teologia della tecnologia*, Et. Al., Milano 2013, p. 12). Il medesimo movimento supporta la *Darstellung* hegeliana (cfr. G. Rametta, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2020, pp. 89-144 (*L'esposizione speculativa come eternità realizzata*)).

⁶³ *Enn.*, V 5, 9, 29-30.

rigenerante, i fenomeni appaiono orlati da un tremolio, adornati da un'aura scoppiettante; le cose volteggiano su se stesse, s'informano in un incessante processo ontogenetico, s'ideano senza sosta, s'inventano. La forma nomina questo brilluccichio, con il quale la cosa si fa segno, si disegna. Sfrigolio che lambisce rasente come un paradigma: παρά-δειγμα è «ciò che s'indica (δείκνυμι) accanto (παρά)», il bordo o la rifinitura, lo «spazio di gioco (*Beispiel*)» in cui l'ente, ritagliando la propria potenza, si scolla dal brusio confuso del dominio degli effetti, e insieme, segnalando a tutti la propria presenza, istituisce nuove connessioni, ampliando i confini del mondo.

Per quella vita geniale, con la testa conficcata nel cielo, l'oblio dei natali mortali congiunto alla reminiscenza della patria uranica, dovrebbe stimolare al riconoscimento dell'archetipicità divina insita in ciascuna realtà: questi «vorrà fare [dell'umanità] una specie nuova, o piuttosto liberarla dalla necessità di essere una specie»⁶⁴. Contro la distorsione essenzialistica del platonismo, versione a suo modo laica del successivo adamitismo cristiano, i mortali non realizzano una vocazione storica né espletano un destino biologico: l'idea non modella un *a priori* specifico, a un tratto guastato o impoverito, cui occorre risalire espiando la peccaminosità terrena. Il pampsichismo di Plotino ignora, parimenti, la tipizzazione peripatetica dell'uomo come animale politico, bipede implume parlante, smarcandosi dal preformismo astratto rispondente a un'esigenza meramente tassonomica⁶⁵. Nessun corpo nasce esemplare; l'anima lo leviga, innalzandolo allo statuto traslucido, eterno, spirituale, a patto di frequentare la potenza che virtualmente l'informa, non specificando un genere, ma generando una specificità⁶⁶.

Demonica, in definitiva, è quella vita che si rende paradigmatica facendo di sé un'opera d'arte. Vita che non riproduce niente se non se stessa dipingendosi senza l'ausilio artificioso di un modello trascendente, progenie della cattiva mimesi, della ripetizione coatta, della diade opaca. Dismesso ogni presupposto, questa vita si dice con ragione «una», *una* vita, scrivendosi solo al singolare, poiché fa di continuo uno con sé nei termini di una stessità completamente intensiva, di un'ipseità emancipata da ogni estrinsecità. Assimilabile a un'ecceità, la soggettività di lassù si risolve nel suo ecco, nel suo «così (οὕτως)», nel puro aver-luogo della forma o nella sua maniera d'essere. Per quella vita che sperimenta l'invincibile intimità con il demone custode, «tutto è dentro (πάντα εἶσω)»⁶⁷, ogni supposta alterità le è prossima, ovunque è a casa. Questa inclusione abissale, monadicità «senza porte e finestre», assicura alla beatitudine dell'immanenza, alla «totale immobilità (πᾶσαν στάσιν)»⁶⁸, consegnando a una stasi intensiva, non certo locale: correndo a velocità della luce, la vita noetica sobbalza sempre e solo sul posto, trasalisce o freme, sussulta nella celebre

⁶⁴ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, tr. it. cit., p. 239.

⁶⁵ Cfr. *Enn.*, VI 2, 14.

⁶⁶ «L'esempio scolastico della definizione "animale razionale" è [da Plotino] impiegato per indicare non già la determinazione del genere per opera della differenza, ma la produzione della differenza per opera del genere» (R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 138).

⁶⁷ *Enn.*, III 8, 6, 40.

⁶⁸ *Ivi*, V 3, 10, 22.

«fuga di sé a sé (φυγή μόνου πρὸς μόνον)»⁶⁹. Essa si situa ovunque, in ciascuno dei suoi eventi, immune agli acciacchi dell'esteriorità, ora limpidamente attraversati. E attingendo al proprio principio, talmente paga di sé, deflagra come una risata, sgorga come una lacrima; né promana né emana, ma trasuda o sgocciola, *immana*, capovolgendo l'intimità in «estimità (ἔκστασις)». Nell'equivalenza infinita di innatismo ed esternalismo, solipsismo e comunismo, «l'uomo serio (ὁ σπουδαῖος)», in virtù dell'inerenza eterea di tutto a tutto, «si rivela da se stesso all'altro (παρ' αὐτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαινει)»⁷⁰, proprio perché lo Stesso che è, pervade già anche l'altro. Comune è in fondo la privatezza, universale il particolare – «l'universale insiste nel particolare (ἔγκειται γὰρ ἐκάστῳ τὸ καθόλου)»⁷¹, «ognuno è tutto in un incommensurabile fulgore (ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ ἀίγλη)»⁷². Finché si abita lo spirito, vige proporzionalità diretta tra intensione ed estensione, cosicché tanto più qualcosa s'unifica, tanto più si moltiplica, più si interiorizza, più s'esteriorizza.

La soggettività noetica assume per questo una coloritura parresiasica: incandescente, solare, impetuosamente illatente. In questa estate dello spirito, accalorandosi al braciere di Zeus, l'anima raggiunge il punto di ebollizione; l'idea rintocca nel mezzodì, quando Elio si leva appunto a meridione asciugando tutte le ombre. Nell'afa di «un'unica giornata (μιάς ἡμέρας)»⁷³, i pori si dilatano, le pelli grondano: poiché l'arsura dell'eternità causa l'evaporazione del non-essere, ogni cosa è finalmente esposta, è se stessa senza residui, nuda ipseità, svestita e disarmata come le anime nei grandi miti escatologici tra *Fedone* e *Gorgia*. Allorché il fuoco eracliteo-stoico o il sole platonico indora i confini, esaltandoli, niente si confonde, eppure tutto si congiunge.

Ma questa trapunta aurea non è il frutto di un'illuminazione salvifica appiccata dalla scintilla della gnosi, una volta arsa la malignità delle fattezze terrene. Né, per contro, il sì universale dell'intramontabile oggi propina la positività consolatoria del cristianesimo: quantunque lo spiritualismo plotiniano preconizzi la monadologia, il cosmo di un pagano, come precisa Trouillard, «non è il migliore possibile. È il solo possibile. Siamo più vicini a Spinoza che a Leibniz»⁷⁴. Il bene non cova l'ottimismo metafisico, non indirizza al panglossismo dell'indifferenza secondo cui tutto va bene, così com'è, *amen*. Laddove al riso segue la lacrima, il tragico sottende al comico come il negativo in cui il positivo si sdoppia: l'uomo «serio (σπουδαῖος)» opera una catarsi, di situazione in situazione, del bene e del male morali, accogliendo ciò che lo potenzia e purgando ciò che non gli giova. La provvidenza plotiniana non contempla perciò una presunta *positività del negativo* – il dolore non cela un patrimonio di redenzione, la croce non riserva delizia –, riconoscendo, d'altro canto, la *negativizzazione del positivo*, cioè il differimento inesausto dell'affermazione: l'Uno si compie quando si moltiplica, l'eterno si realizza quando si sgomitola nel tempo. Il presente destinale angustia come la peste,

⁶⁹ Ivi, VI 9, 11, 51.

⁷⁰ Ivi, III 8, 6, 37-38.

⁷¹ Ivi, IV 3, 13, 24-25.

⁷² Ivi, V 8, 4, 8.

⁷³ Ivi, IV 4, 7, 11.

⁷⁴ J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, p. 87 («[L'univers de Plotin] n'est pas le meilleur possible. Il est le seul possible. Nous sommes plus près de Spinoza que de Leibniz»).

soffoca come la più opprimente calura; la gioia lampeggia unicamente nella transizione tra pianto ed euforia, nell'attimo in cui il pensiero, disfandosi di questa oppressiva oggettività, se ne appropria.

L'anima indolente che manca di rinverdire la scelta del proprio demone, di circostanza in circostanza, si abbandona a un'esistenza remissiva, prigioniera dell'inerzia. Gli stoici rischiavano, a tratti, di comprimere l'immanenza nel determinismo pur di scongiurare il vizio malsano della contingenza, vittime, ancora, della servitù di un'opposizione. Respingendo tuttavia la fallacia del «pigro (ἀργός)», Epitteto evitava senza compromessi il ritratto nella convinzione che il dio potesse traboccare in ogni angolo, scolpendolo plasticamente da sé, con la sua vita. Cos'è la filosofia antica in genere, come credeva Plotino, enfatizzando la ὁμοίωσις θεῶ, o persino la filosofia tutta, se non una introduzione alla vita beata, un'esortazione all'indiamiento?⁷⁵ Io accedo al dio quando lo divento. Dio è sempre un divenire-dio, l'Uno è sempre un «divenire-uno (ἐν γίνεται)»⁷⁶, «unificazione (ἔνωσις)». Là dove l'anima si lascia tangere dal principio, ecco che già lo materializza, già lo istanzia, come raddoppiandolo, iterandolo. «Non più due, ma entrambi uno, uno di ambedue (οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω)»⁷⁷. In tale definizione della ἔνωσις De Gandillac scorgeva il segreto di un monismo modale, capace di convertirsi in pluralismo prevenendo la sparizione del Due nella totalizzazione indistinta⁷⁸. Siccome l'Uno non è una totalità, non disponendo di consistenza sostanziale – «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» –, il Due non restituisce la differenza di qualche «cosa (οὐσία)» presupposta. Se l'Uno non è un'altra «cosa (οὐσία)» rispetto ai Molti, esso espone la differenza, ostende l'atto del differire; è in sé della differenza, la differenza stessa, quello Stesso ricorsivo, contrassegnato da valore anaforico, che insiste nella differenziazione. Non c'è di fatto «qualcosa» che ritorna; a ritornare è il ritorno stesso.

Dall'insinuazione della diade nella monade deriva del resto la cifra «aneidetica (ἀνείδεον/ἄμορφον)»⁷⁹ dell'Uno: se quell'unica Forma non si sfornasse ritmandosi in più giornate, cadenzandosi, cioè, in molteplici forme, non ci sarebbe niente. Poiché il dio non esiste se non come dèi, l'unico male si sedimenta nella paura di essere il dio che si è. Male è sempre e solo l'impotenza; l'incapacità di denudare, esprimendola appieno, la propria potenza; l'inettitudine che impedisce di essere all'altezza del proprio destino.

Tutto è dentro, nel dio, «non c'è in fondo niente al di fuori (οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν)»⁸⁰. Dio è questo dentro. Se lo si ama, bene, altrimenti addio.

⁷⁵ Plotino specifica clamorosamente che «la fuga [verso il dio] (φυγή), secondo Platone, non consiste nell'andarsene dalla terra (τὸ ἐκ γῆς ἀπελθεῖν), ma nel restare qui (ὄντα ἐπὶ γῆς), agendo con giustizia e santità unite a saggezza. L'espressione suona come un invito a prendere le distanze dal vizio (φεύγειν κακίαν)» (*Enn.*, I 8, 6 10-12). Al tema platonico dell'assimilazione al dio va sempre associata l'intensificazione della vita presente, non il ripiego in una realtà trascendente (cfr. S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theoi» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 27-184 e 269-286).

⁷⁶ *Enn.*, VI 7, 35, 36.

⁷⁷ *Ivi*, VI 7, 34, 13-14.

⁷⁸ Cfr. M. De Gandillac, *Plotin*, Ellipses, Paris 1999, pp. 43-46 (*Deux en Un?*).

⁷⁹ *Enn.*, VI 7, 17, 36 e 40.

⁸⁰ *Ivi*, I 2, 1, 12.

1. Teologia e semplicità

«La serietà non consiste certo nell'essere esenti dal peccato, ma nell'essere dio»

«(ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι)»

[*Enn.*, I 2, 6, 2-3]

1.1 Filosofia

Buona parte delle introduzioni scientifiche più significative intorno al pensiero di Plotino esordisce, oppure culmina, rivendicando il carattere squisitamente «filosofico» della sua ricerca. In tal modo, numerosi studiosi s'impegnano a sottoscrivere il giudizio enfatico espresso da Porfirio circa l'originalità («ἴδιος [...] καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ»)⁸¹ del suo maestro, irriducibile agli insegnamenti passati o coevi dei colleghi alessandrini, certamente eruditi e parimenti eclettici, seppur didascalici e poveri di creatività ermeneutica. Così, secondo Emilsson, per esempio, «Plotino fu soprattutto un filosofo»⁸², eccezionale per raffinatezza nonostante il proposito modesto tramandatoci, sicuramente non competitivo né ambizioso⁸³. Similmente, a giudizio di Hadot, «basta leggere alcune pagine [delle *Enneadi*] per provare l'impressione di una tonalità unica, incomparabile, insostituibile»⁸⁴. O addirittura, agli occhi di Rist, Plotino, «il più metafisico di tutti i filosofi», non può per questa ragione essere trattato come un «filosofo da filologi»⁸⁵: il suo studio non implica, infatti, la ricostruzione accademica di una presunta verità, «oggetto di una “scienza pura”»; avvicinarsi all'autore significa piuttosto esperirlo da vicino, conoscendolo quasi «per osmosi»⁸⁶, al punto da replicare quello «slancio (ἐπιβολή)» che getta senza mediazioni, in maniera spontanea e apparentemente irriflessa, nel pieno della vita cosmica o, più in generale, nel «Reale» («Reality»)⁸⁷.

D'altra parte, un commentatore come Gerson, pur riconoscendo l'inestimabile contributo speculativo delle *Enneadi*, preferisce sospendere la propria valutazione intorno alla presunta filosoficità reputando compromettente il potenziale esito mistico, una volta ravvisato nel summenzionato «slancio» una forma di intuizione intellettuale foriera di dogmatismo, verosimile anticamera di tendenze irrazionalistiche⁸⁸. Del resto, nelle illustri versioni di alcuni interpreti, quali Inge e Arnou, la cifra filosofica rintracciata in Plotino si trasfigura in un'esigenza «religiosa» che mette in crisi l'intellettualismo ellenico in favore di un'esperienza

⁸¹ *VP*, 14, 15.

⁸² E. K. Emilsson, *Plotinus*, Routledge, London-New York 2017, p. 14.

⁸³ «Even if Plotinus did not seek to be original, it is difficult to avoid the conclusion that he nevertheless was – almost despite himself» (ivi, p. 34).

⁸⁴ P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, tr. it. cit., p. 6.

⁸⁵ J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press 1967; tr. it. P. Graffigna, *Plotino. La via verso la realtà*, Il Melangolo, Genova 1995, pp. 320-321. Rist si avvale di un aneddoto riportato da Porfirio, secondo il quale Plotino, dopo aver letto alcuni scritti del collega alessandrino Longino, commentò: «Longino è certamente un filologo, ma un filosofo proprio no (φιλόλογος μὲν, ὁ Λογγῖνος φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς)» (*VP*, 14, 19-20). Anche Chiaradonna, a conclusione del suo volume introduttivo su Plotino, riprende, pur mitigandone la perentorietà, questa sentenza di Rist (cfr. R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, p. 179).

⁸⁶ J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 320-321.

⁸⁷ L'opera di Rist reca appunto l'icastico sottotitolo *The Road to Reality*.

⁸⁸ Cfr. L. P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, London-New York 1994, pp. 187-192.

autenticamente libera, frutto di un percorso di testimonianza individuale non rispondente a un'urgenza conoscitiva, e perciò compatibile con gli aneliti fideistici dei grandi monoteismi⁸⁹.

Certo con Filone di Alessandria l'appropriazione del retaggio pagano, incrociandosi con l'esegesi veterotestamentaria, aveva coniato locuzioni alquanto emblematiche, almeno nominalmente ravvicinabili ad alcune rinvenibili nelle *Enneadi*, quale la tematizzazione di un Dio «più forte», «superiore alla scienza (κρείττον τῆς ἐπιστήμης)»⁹⁰. Sebbene manchino delle documentazioni probanti per attestare la conoscenza diretta dei testi filoniani da parte di Plotino⁹¹, sembra plausibile che quest'ultimo abbia recepito il sincretismo giudaico-platonico nella proposta del neo-pitagorico Numenio di Apamea, discepolo di Filone, rispetto al quale, stando a un resoconto riportato da Porfirio, Plotino sarebbe stato addirittura accusato di plagio⁹². Ma a giudizio dei suoi scolari, e in particolare di Amelio, che, stimolato dalla diatriba, compose uno scritto apologetico per rimarcare la distanza speculativa del maestro dalle tesi numeniane, le affinità espressive rivelano una somiglianza soltanto esteriore. La discriminazione, in ultima battuta, viene sancita da un'indole differente: a Plotino, nelle parole che Amelio comunicò a Porfirio, va ascritto «un carattere» squisitamente «filosofico (περὶ τοῦ τρόπου τῆς Πλωτίνου φιλοσοφίας)»⁹³, incompatibile con le ispirazioni religiose coeve, dall'escatologia delle sette ermetiche alle attese soteriologiche gnostico-cristiane⁹⁴. Quasi che la filosofia, qualunque significato si conferisca a questo vocabolo, ancora pressoché indeterminato, funga da alternativa spirituale, insostituibile e francamente inassimilabile ad esperienze soltanto a prima vista congeneri.

Avvalendosi della fermezza di questa testimonianza, Magris suggerisce di sgravare l'atteggiamento plotiniano da ipoteche confessionali al fine di contestare ambiguità e fraintendimenti esegetici intorno al supposto afflato «religioso»: il discorso enneadico assume indubbiamente una curvatura «teologica», specie nelle ricezioni posteriori, senza per questo anticipare motivi dottrinari o movenze monoteistiche⁹⁵. Non è un caso che la *theologia platonica*, quantomeno fino all'articolata elaborazione procliana, in quanto teologia razionale, decisamente peripatetica nell'ispirazione, e perciò ellenica nelle intenzioni, sia stata aversata, nei secoli, dalla propaganda cristiana, sino alla chiusura dell'Accademia da parte dell'imperatore Giustiniano nel 529. Alla luce di tali vicende storiche, insieme, com'è ovvio, a motivazioni di ordine teorico (presto prese in

⁸⁹ Cfr. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 voll., Longmans, Green & Co, London 1929, vol. II (l'intero volume secondo esplora tale connessione); R. Arnou, *Le désir du Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1967²; tr. it. A. Trotta, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 204-237. Altrettanto rilevante dal punto di vista speculativo il contributo di A.-D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, 2 voll., Aubier, Éditions Mouton, Paris 1939-1941, vol. I, pp. 167-175.

⁹⁰ *De opificio mundi*, 8.

⁹¹ Per lo *status quaestionis* si rimanda a F. Calabi, *Filone di Alessandria*, Carocci, Roma 2013, pp. 157-161.

⁹² *VP*, 17-18.

⁹³ *Ivi*, 20, 101.

⁹⁴ Cfr. *Ivi*, 16. Porfirio fu inoltre autore di una serrata invettiva contro la dogmatica cristiana, confutata, punto per punto, nel testo *Contra Christianos*, pervenutoci tuttavia in forma frammentaria a causa delle censure incontrate nei secoli successivi.

⁹⁵ Si veda il capitoletto icasticamente intitolato *Religiosità senza Dio o Dio senza religione?* in A. Magris, *Invito al pensiero di Plotino*, Mursia, Milano 1986, pp. 180-184.

esame), Magris ribadisce seccamente, al culmine di una *climax* ascendente, quasi mimando l'apofatismo neoplatonico, come a Plotino possa essere tributata unicamente della «vera filosofia»⁹⁶.

L'apoditticità di questa sentenza non oblitera tuttavia la perplessità sollevata da Gerson. In fondo, benché una cospicua schiera di commentatori individui un nucleo filosofico irriducibile nella produzione plotiniana, pochi si sforzano di offrirne una delucidazione: qual è, se ci può essere, l'elemento o il tratto, quel «modo (τρόπος)» o «carattere» che rende il pensatore originario di Licopoli un filosofo a tutti gli effetti, o persino il filosofo per eccellenza?

A ben vedere, il comune tono apoftegmatico dei sostenitori di questa tesi già rivela un indizio perspicuo: l'esperienza filosofica ha a che fare con una certa schiettezza, con una genuinità spontanea e parresiastica, ai limiti dell'idiota (ἴδιος), come Porfirio non mancò di denotare. Una specie di ingenuità, che pure non allude a un candore immacolato o a una purezza primigenia incorrotta. Si tratta sì di una «semplicità (*simplicité*)», riprendendo l'eloquente titolo del testo di Hadot (*Plotin ou la simplicité du regard*), ancorché di una ἀπλότης paradossalmente complicata, di un'immediatezza mediata: indivisibile, non scomponibile in altro, perciò una, unitaria, eppure, insieme, principio dell'altro, origine di ogni molteplicità. Trouillard già trattava, prima di Hadot, di una «*simplicité féconde*»⁹⁷ accentuandone la specificità «pleromatica (πληρωθῆναι)»⁹⁸ esplicitamente attribuitale da Plotino. *Vis formativa*, potenza traboccante «ripiena» di differenze, quest'unità generativa, come si avrà modo di vedere, nomina l'unità *del* molteplice, l'intensità o la continuità con cui i molti, estesi e discontinui, perseverano nella moltiplicazione⁹⁹.

Una natura senza eguali («ἐξηλλαγμένη»), priva di rapporto, imparagonabile. Unica senz'altro, completamente Una senza Altro. Singolarissima; «una una, unicamente una (μόνον αὐτό)»¹⁰⁰, solo per omonimia ravvicinabile a qualcosa, a un che di essente, come il semplice usualmente giustapposto al complicato. Poiché «ciò che è davvero uno (ἐν ὄντως) prescinde da ogni molteplicità e da ogni semplicità ordinaria per essere davvero semplice (παντός πλήθους ἔξω καὶ ἀπλότητος ἡστινοσοῦν, εἴπερ ὄντως ἀπλοῦν)»¹⁰¹, siffatta unità si staglia al di là di ogni opposizione, «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»¹⁰², secondo la celebre

⁹⁶ Ivi, p. 184.

⁹⁷ J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 94-109 (*La simplicité féconde* titola appunto queste pagine).

⁹⁸ *Enn.*, VI 7, 16, 33.

⁹⁹ Convenendo con il giudizio di Charles-Saget, tutte le incomprensioni intorno al monismo assoluto di Plotino sorgono dalla interpretazione del "rapporto" Uno-Molti, Semplice-Complesso, in termini mereologici, ora come analisi (l'Uno come parte, numero dei molti), ora come sintesi (l'Uno come totalità). In ambo i casi si presuppone appunto un *rapporto* tra omogenei, mancando di cogliere la differenza di natura sottesa tra i due termini (l'Uno è intenso, i Molti estesi). Il semplice nomina piuttosto l'unione differenziale di rapporto e non-rapporto, relazione e irrelatezza, sintesi e analisi (cfr. A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1982, p. 103).

¹⁰⁰ *Enn.*, VI 8, 21, 32.

¹⁰¹ Ivi, V 3, 16, 14-15.

¹⁰² *Resp.*, VI, 509b8. Come luogo enneadico, basti per ora rammentare quello presupposto dalla similitudine fotografica presa a breve in esame: *Enn.*, V 5, 6, 11 («ἐπέκεινα ὄντος»). La presente ricerca può considerarsi, per intero, non altro che una esegesi ripetuta di questa enigmatica espressione, senza dubbio germinale agli occhi di Plotino, e pertanto *semplicissima*: soglia utopica o sede inassegnabile della semplicità filosofica, dal cui insediamento, ossia dall'interpretazione fornitane, si decide il destino del platonismo.

locuzione di *Repubblica*, citata in innumerevoli frangenti da Plotino: unità ulteriore persino a se stessa pena non essere tale, «ulteriore», appunto, «ἐπέκεινα». Al di là dell'al di là e dell'al di qua, come accade con lo *jenseits* nietzscheano¹⁰³. Della semplicità, come dell'aurora (*Morgenröte*), non è possibile asserire che è (οὐσία); semmai che è sempre sul punto di essere.

In alcune densissime pagine del trattato 32 (V 5), «la realtà in assoluto più semplice (ὁ πάντως ἀπλότητος)»¹⁰⁴, da Plotino paragonata a un'emissione luminosa rifratta in maniera caleidoscopica, tipica dei fenomeni fosfenici (quali l'aurora)¹⁰⁵, balena come «luce assoluta (φῶς ἀπλοῦν)»¹⁰⁶, nitidezza incontestabile atta a dissolvere ogni proiezione umbratile. Come la luce alla sua massima velocità, la quale si replica infinitamente dando luogo a un fulgore in continua espansione; un'unica intensità che si moltiplica di continuo senza mai disperdersi, quale pura radianza, effusività priva di opacità. La filosofia s'identifica precisamente con questo nitore («inerire alla luce (ἐφάσασθαι φωτός) [...], vedere la luce con la luce (αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι)»¹⁰⁷): *lumen* diafano che in virtù della propria trasparenza fa aderire l'oggetto del filosofare al soggetto della ricerca, in una condizione di mutua permeabilità. Il soggetto e l'oggetto corrono paralleli come due lati di uno «Stesso (μόνον αὐτὸ)», simili a due raggi che si dipanano simultaneamente, in due direzioni opposte, da un'unica sorgente fotosensibile.

L'Uno semplicissimo illumina appunto questa co-appartenenza, tale per cui quel che la filosofia indaga è insieme ciò che essa è. Oltre questa unità non c'è nulla. Non c'è appunto filosofia. Ci sarà dell'altro, la non-filosofia, come il cono d'ombra gettato a terra da questa *fulguratio*. Solo che questo Altro non si ridurrà propriamente a un Altro, a un'alterità radicale, pena l'insorgenza di un Altro dall'Uno, a causa del quale l'Uno risulterebbe compromesso una volta incorsa un'alternativa, perciò un Due. La presunta oscurità si commuta piuttosto in mediazione ialina, giacché l'Altro figura sempre come l'Altro di uno Stesso, in qualità di sua diversità costitutiva (è lo Stesso che si alterizza): una eterogeneità a-dialettica, differenza che non s'insinua come iato tra due corni già dati, ma si rivela come divergenza in atto, *duplicatio*. «L'Uno di cui si deve predicare l'unità come reale (κατηγορεῖν ἔστιν ὡς οὐσίας)», scrive infatti Plotino, «deve dimostrare di possedere, in un certo modo (τρόπον τινά), anche la natura che gli è opposta (τὴν ἐναντίαν αὐτῷ φύσιν), ossia la molteplicità nella sua potenza (τοῦ πλήθους ἐν τῇ δυνάμει), e questa non assumendola dal di fuori (μὴ ἔξωθεν), ma per sé e da se medesimo (ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ)»¹⁰⁸.

¹⁰³ Per questa interpretazione radicale dell'ἐπέκεινα si veda J. Trouillard, *Valeur critique de la mystique plotinienne*, «Revue Philosophique de Louvain», 63 (1961), pp. 431-444, specificamente p. 432. Più diffusamente cfr. S. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2010², pp. 43-55. Sulla prossimità teorica con la «grande salute» di Nietzsche si veda *infra* §1.6 *Maniera* e §1.9 *Salvezza*.

¹⁰⁴ *Enn.*, V 5, 6, 32.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi*, V 5, 7, 16-31. La cifra speculativa del passo considerato qui di seguito (*Enn.*, V 5, paragrafi 5-8) è stata brillantemente messa in luce da Pareyson, soprattutto per la rivisitazione delle categorie modali cui essa induce (sulla quale si veda *infra*). Cfr. L. Pareyson, *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, pp. 38-47. Eccellenti considerazioni intorno agli esempi fosfenici in M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 255-257.

¹⁰⁶ *Enn.*, V 6, 4, 19.

¹⁰⁷ *Ivi*, V 3, 17, 34-35.

¹⁰⁸ *Ivi*, VI 5, 9, 32-35.

Attorno a questo «modo (τρόπος)» danza l'intero elaborato, con l'auspicio di provare come «l'Uno autentico (ἀληθῶς ἓν)»¹⁰⁹ convochi insieme l'Uno e l'Altro, monade e diade, alla stregua di un bagliore subitaneo, *alla luce del quale* si decidono ogni volta il chiarore e la tenebra¹¹⁰. L'Uno è molteplice a suo modo, nel modo che gli è proprio; i molti gli sono propri perché costituiscono il suo modo, il modo in cui questi è, la maniera con cui questi si esprime. Il molteplice afferma insomma il “come” dell'Uno senza causarne la qualificazione, siccome non si predica al modo di un attributo di un soggetto presupposto, bensì alla maniera di un avverbio, e specificamente di quell'avverbio di modo che lascia trasparire direttamente la realtà senza aggiunzioni esteriori, cioè del «bene»¹¹¹. I molti *benedicono* l'Uno, lo dicono bene, lo esaltano, laddove non introducono un elemento ulteriore rispetto al referente ma intensificano quest'ultimo potenziandolo mediante un raddoppio. La parabola del platonismo occidentale, certo costellata da innumerevoli fraintendimenti, si è scritta sotto il segno di quest'avverbialità, spesso deformata da una curvatura assiologica tale da trasformare il bene in un valore, e perciò in una qualità attribuibile o meno a un ente. Eppure per i filosofi antichi, prestando fede alla ricapitolazione aristotelica, che qualcosa sia «buono» significa *semplicemente* che sia, che sia in atto, atto a essere ciò che è¹¹². Il «bene (ἀγαθόν)» designa la semplicità unaria con cui un ente fa tutt'uno con ciò che è, essendo appunto *un* ente e non niente. Molte lingue indoeuropee conservano tale accezione della bontà in espressioni quotidiane pressoché triviali: in italiano, per esempio, l'avverbio “bene” impiegato in risposta a domande quali “com'è?” o “come va?”, lungi dal qualificare una situazione, interviene per indicare la coincidenza del “come” con il “che”: asserire infatti che le cose vadano bene implica il mero riconoscimento del loro atto (e non di un fatto), l'atto per cui esse stanno davvero andando. Parimenti lo stare bene allude *unicamente* allo stare, in una maniera generica e insieme specifica, unica e molteplice, visto che ciascuno, pur stando o andando come tutti gli altri, sta e va al modo proprio.

Il bene allora è l'Uno, l'Uno in quanto è, in quanto è uno. Come s'inizia a intuire, la molteplicità scaturisce da questa duplicazione (Uno-Uno) come un effetto di ridondanza, attraverso la quale l'Uno si mostra per quel che è, senza residui. Quantunque ogni volta si ripeta lo stesso, ogni volta, parimenti, accade qualcosa di nuovo; una volta vale per tutte, e tutte, nessuna esclusa, valgono per una soltanto, nella forma

¹⁰⁹ Ivi, V 5, 4, 2.

¹¹⁰ Considerazioni consimili di esplicita ispirazione neoplatonica, benché muovano da un'analisi del diafano aristotelico, si trovano in F. Leoni, *Mistica dell'intensità e dispositivi di saturazione*, «Spazio filosofico», 6 (2012), pp. 335-340. I presupposti teorici e gli sviluppi della «mistica dell'intensità» tratteggiata in tale contributo coincidono con quelli della «mistica dell'immanenza» tematizzata in questa sede. Per chiarimenti ulteriori sul *τρόπος* *infra* §1.6 *Maniera*.

¹¹¹ Benché il greco introduca «τὸ ἀγαθόν» nei termini di un aggettivo sostantivato, alcuni importanti luoghi platonici ne rivendicano lo statuto avverbiale mediante l'impiego del vocabolo «ἐξαίφνης», al punto che si potrebbe eleggere l'«istante (ἐξαίφνης)» a «chiav[e] di lettura dell'[intera] opera e del filosofare platonici» (S. Lavecchia (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 9). Lo stesso *lumen* diafano di Plotino balena «improvvisamente (ἐξαίφνης)» (*Enn.*, V 5, 7, 34). Sull'avverbialità del semplice si ritornerà nell'intermezzo: *Ἐξαίφνης*.

¹¹² Da sempre, eccezion fatta per i poeti e Speusippo, «l'atto è migliore (ἢ ἐνέργεια βελτίων)» (*Metaph.*, IX 9, 1051a15). Similmente ivi, XII 10, 1075a28-1076a4; XIV 4, 1091a29-1091b22.

di un *eventum tantum* o di un *singulare tantum*. La semplicità si scrive sempre come modo singolare: si tratta di un «ἅπαξ (*hapax*)»¹¹³, come specifica Plotino. Ogni volta è una nel senso che è unica, l'Uno traspare in ogni occasione; un'unica intensità filtra ovunque, in maniera onnipervasiva, come una potenza incontestabilmente attuosa, «potenza di tutte le cose (δύναμις τῶν πάντων)»¹¹⁴.

Dotata di una filigrana traslucida, la semplicità rimanda allora a un'intimità unaria, talmente unitaria da rifuggire qualsiasi giustapposizione, anzitutto quella tra uno e molteplice, tra semplice e complicato; l'unione di ogni unione, l'unione stessa, l'unità inscindibile, insomma, di uno e molti. Unità terza e neutrale, immune alla contrarietà. Né interiore né esteriore, oppure così condensata da apparire rarefatta e ovunque diffusa. Inafferrabile, a causa di tale ubiquità, eppure immancabilmente prossima. Tale è la ragione per cui, sulla scorta dei sopraccitati studiosi, si ha come l'impressione, quale che sia il trattato delle *Enneadi* consultato, di cogliere da subito il senso della movenza argomentativa «simpatizzando (συμπαθείας)»¹¹⁵ con essa, come in un processo «osmotico», secondo il suggerimento di Rist, di progressiva unificazione o immedesimazione. Quanto Plotino intende comunicare è del resto semplice, assolutamente accessibile, in qualche modo comune a tutti, universale. Ma la frequentazione di questa semplicità innesca immediatamente, per contraccolpo, un'inattesa «inintelligibilità (ἀνείδεον, ἄμορφον)»¹¹⁶ da cui conseguono esperienze afasiche che ne attestano l'inesprimibilità: ciascuno, infatti, la recepisce a proprio modo, con una sfumatura differente. Così il nocciolo filosofico, nella sua irriducibile idiosincrasia, nel suo essere «ἴδιος καὶ ἐξηλλαγμένος», rifugge ogni determinazione, rimanendo contrassegnato da un'indissociabile vaghezza. Caratterizzata da questa ubiquità atopica, la semplicità non si situa perciò in nessun luogo pur comparso ovunque.

Il pensatore di Licopoli, a livello storiografico, replica questa bizzarra condizione henotica: tutt'uno con l'oggetto della propria trattazione, non c'è passo in cui la sua intensità non risplenda, ancorché sempre si ritragga; Plotino è sempre sul punto di essere, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. La ragione per cui egli rifiutava di posare per i ritratti, secondo la testimonianza di Porfirio¹¹⁷, non consiste, come talora si è creduto, nel disprezzo nutrito nei confronti del corpo, o addirittura per il sensibile in generale. Al contrario, come suggerisce Hadot, la ritrosia in questione muove dalla sfiducia di un'arte mimetica che non sia «euristica», «inventiva», incapace di produrre delle opere singolari¹¹⁸. Invero, una vita buona, intensissima, ossia semplice, si declina sempre al singolare: *una* vita, appunto, una vita *unica*. Assolutamente particolare perché esemplare, essa stessa deve fungere da modello, non da copia. Affinché l'esegesi artistica, a livello di commento non meno che di

¹¹³ *Enn.*, VI 8, 21, 8. Sulla funzione del vocabolo «ἅπαξ» nel contesto degli Oracoli Caldaici sino all'impiego di Vittorino si veda P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Études Augustiniennes, Paris 1968; tr. it. G. Girgenti, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 256-257.

¹¹⁴ *Enn.*, III 8, 10, 1.

¹¹⁵ *VP*, 14, 3.

¹¹⁶ Per esempio, *Enn.*, VI 7,17, 36 e 40.

¹¹⁷ Cfr. *VP*, 1, 4-9.

¹¹⁸ Cfr. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, tr. it. cit., pp. 7-9.

ritrattistica, non produca dei doppioni inerti, cioè una ridondanza pleonastica, sintomo di un due non intenso, scollato dall'Uno, colui che la esercita non deve limitarsi alla riproduzione di un paradigma già dato, ma deve egli stesso ricrearlo, rioriginarlo. Ciascuno, assecondando un celebre monito, deve elevarsi a demiurgo di se stesso rendendo la propria vita un'opera d'arte, «senza smettere mai di ritoccare la propria statua (μὴ παύσῃ τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα)»¹¹⁹.

Così, se il «modo (τρόπος)» con cui l'Uno cova il molteplice coincide con la «maniera (τρόπος)» con cui Plotino si rende filosofo sbizzando la propria vita, questi accade sempre al singolare: a importare non è la sua persona empirica, chiaramente degna di ritratto, ma la sua intelligibilità, la sua forma o idea. C'è solo un Plotino, un Plotino unico, un filosofo che ricapitolando l'intera filosofia a lui precedente induce a riscoprirne l'evento genetico, restituendola come nuova. Interpretarlo significa allora ricrearlo. Oppure, il che è lo stesso, studiarne l'elaborazione filosofica significa, semplicemente, filosofare.

1.2 Mistica

A conclusione della similitudine fotologica, Plotino riconosce puntualmente l'incollocabilità di questo lume diafano, né estraneo alle cose, né a loro intrinseco: «viene dall'esterno o dall'interno? (ἔξωθεν ἢ ἔνδον) [...] era dentro, eppure non era dentro! (ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ αὖ ἔνδον)»¹²⁰. Laddove l'anima si sforza di definire l'Uno, se ne ritrova già immischiata, ritrovandosi già dentro l'oggetto che pretenderebbe di intenzionare per effetto di un inatteso movimento di avviluppo; tutt'una con la cosa, in quanto già ve ne partecipa senza distanza, in una situazione di immanenza totale. La semplicità tocca l'anima, quantunque quest'ultima mai la tocchi. Intangibile, giacché non si tratta di un qualcosa con cui si possa relazionare, non un altro da sé. In contatto strettissimo, a tal punto contiguo da espungere ogni tipo di rapporto. In virtù di questa continuità, scevra da negatività dialettica, il pensiero che l'anima produce dell'Uno s'identifica con il pensiero che l'Uno produce in quell'anima. Come a dire, insomma, che l'anima, nell'atto di pensiero (νοῦς), coincide con la manifestazione della cosa che pensa.

Per contraccolpo, allora, il dentro si capovolge nel fuori, cosicché alla massima intimità dell'ente a se stesso corrisponde simultaneamente la sua estimità, la sua piena «esposizione (ἔκστασις)»¹²¹. L'immanenza si rovescia in una peculiare trascendenza, di specie non ontoteologica, bensì fenomenologica: questa luce purissima, lungi dal rimandare a un'altra sede, in cui risiederebbe verosimilmente un ente sommo, esalta lo

¹¹⁹ *Enn.*, I 6, 9, 13. Come intuisce Doucet, in tale monito, cifra dell'intera elaborazione plotiniana, la singolarità risulta indisgiungibile da una certa iterabilità. A Plotino preme salvaguardare un «plaisir [que] ne se fixe pas sur la perfection de l'acte humain, mais sur la jouissance même de la perfection et sur sa répétition» (D. Doucet, "Ne cesse pas de sculpter ta propre statue", *Pleins Feux*, Nantes 2005, p. 17). La ripetibilità del singolare si spiega mediante una teoria dell'eterno ritorno (*infra* §2.6 *Anafora*).

¹²⁰ *Ivi*, V 5, 7, 34-35.

¹²¹ Com'è noto, al lemma «ἔκστασις» Plotino non attribuisce un significato tecnico come invece accadrà in seno a una certa tradizione mistica. Per esempio, in *Enn.*, VI 9, 11, 23, il termine incorre come sinonimo di «ἁπλωσις (semplificazione)». L'eksticità, o meglio, forse, lacanianamente, l'estimità, designa la piena manifestazione della cosa, la sua esposizione senza residui (*infra* § Appendice finale: *Il riso, il pianto, la serietà...*).

stesso aver luogo della cosa, la sua fenomenalità¹²². Come accade per la folgore, scrive Plotino, «non si deve chiedere da dove provenga (οὐ δεῖ ζητεῖν πόθεν), perché il “dove”, nel suo caso, non esiste (οὐ γὰρ ἔστι τὸ πόθεν): in verità essa non va e non proviene da nessun luogo, semmai compare e insieme non compare (οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ φαίνεται)»¹²³. Propriamente non occorre, pena l'ipostatizzazione di un'alterità ontica; «si è fatta vedere, ma non come uno che sia sopraggiunto (ᾧφθη γὰρὼς οὐκ ἔλθων)»¹²⁴. Piuttosto «è presente senza essere mai venuta (οὐκ ἔλθων πάρεστι)»¹²⁵. Non è altro che questa «presenza (παρουσία)», come già arguiva Aristotele in un celebre passo del *De anima* dedicato al diafano¹²⁶: un «essere (οὐσία) presso (παρά)», topicità. Localizzazione, mostrazione, estroflessione del sé; trascendimento, appunto, dell'interno nell'esterno, o meglio l'esterno in quanto travalicamento dell'interno. Fuori non distante, dentro non prossimo.

Cosa aggiungere, si domanda infine Plotino, di fronte al collasso delle varie collezioni binarie proprie della logica, appellato nei secoli venturi *coincidentia contraddictorum*? «Noi nel travaglio del parto non sappiamo più che dire (ἀποροῦμεν); e infatti parliamo di ciò che è innominabile e gli diamo un nome volendo possibilmente significarlo a noi stessi»¹²⁷. A questo livello di considerazione l'elemento mistico rasenta a tutti gli effetti quello filosofico¹²⁸: nell'istante in cui la profondità si rivela superficiale, e l'esteriorità intrinseca, erompe una proposta «folle», «eroica»¹²⁹, si direbbe con Bruno, a prima vista irriducibile alla linearità esclusiva della ragione biunivoca, sebbene non per questo contraria, visto che l'atteggiamento in questione mira precisamente a dissolvere ogni sorta di contrarietà. Quasi che si assistesse a una trasformazione magica oppure a una conversione alchemica, del dentro nel fuori, del fuori nel dentro. Alcuni umanisti ricorrevano del resto al registro ermetico delle trasmutazioni, in apparenza vagheggiante, per alludere a quanto Goddard, in un brillante studio dedicato alle risonanze contemporanee del tema, denomina icasticamente «mistica della semplicità»¹³⁰.

¹²² Come scrive Trouillard, «l'Un n'est pas seulement une Transcendance alitére [...], mais une Immanence toujours prévanate». J. Trouillard, *Valeur critique de la mystique plotinienne*, cit., p. 432.

¹²³ Ivi, V 5, 8, 1-3.

¹²⁴ Ivi, V 5, 8, 15.

¹²⁵ Ivi, V 5, 8, 23.

¹²⁶ «παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ» (*De an.*, II 7, 418b17).

¹²⁷ Ivi, V 5, 7, 23-25.

¹²⁸ «There is no doubt», scrive Armstrong, «that the core of Plotinus' philosophy, the source of the vitality of this thought, is to be found in his experience of the “mystical union”» (A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1940, p. 44).

¹²⁹ «Follia» di sapore presocratico, come denota Deleuze, tipica di pensatori quali Hölderlin e Nietzsche, per i quali la filosofia illumina unità semplicissima, eppure «complessa: un passo per la vita, un passo per il pensiero. [...] La vita attiva il pensiero e il pensiero a sua volta afferma la vita» (G. Deleuze, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 1965; tr. it. F. Rella, *Nietzsche*, SE, Milano 1997, p. 21).

¹³⁰ Cfr. J.-C. Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris 2002, pp. 139-185 (capitolo significativamente intitolato *L'Un et le multiple*).

Invero, nelle *Enneadi* l'avverbio «μυστικῶς» costituisce un *hapax* incorrendo per altro con un'accezione dispregiativa¹³¹. Benché il lemma «μυστικός» si tecnicizzi nell'uso solo a partire da Proclo e Pseudo Dionigi, non sembra tuttavia erroneo, come suggerisce Hadot, estenderlo anche a Plotino una volta rimosse le stratificazioni semantiche, specie religiose, cristallizzatesi nei secoli¹³²: se preso alla lettera, il termine «μυστικός», derivando dal verbo «μύειν» (chiudere), impone una chiusura di ordine logico-linguistico, secondo il cui dettame occorre tacere, serrare la bocca, decretando la deficienza del concetto insieme all'impotenza dianoetica della definizione. C'è in fondo un punto che la filosofia non tange mai benché ne goda incessantemente, lasciandosene toccare, folgorata da un raggio luminoso che, per quanto costitutivo, le rimane estraneo, secondo un'esteriorità non-filosofica, come si diceva, o meglio pre-filosofica: pre-razionale o pre-logica più che irrazionale o illogica, siccome insorge inaspettatamente, anticipando ogni volta la conoscenza che se ne può conseguire¹³³. Selvatica, indomabile, idiota: la semplicità, in quanto luce che già lambisce, rimane «inconcepibile (ἀμήχανον)»¹³⁴, secondo una nota aggettivazione platonica, cioè inoggettivabile, altrimenti diverrebbe altra dall'anima che tenta di spiegarla, un'altra cosa, una cosa di cui essa intende appropriarsi, afferrandola (*conceptus, Begriff: cum-capĕre, be-greifen*, af-ferrare, prendere con sé). Schiettissima e perciò sfuggente: laddove mi accingo ad afferrarla, è lei che mi sta già afferrando. Fruibile soltanto a patto di rinunciare all'artificio (μηχανή), al raggirio (μηχανή). Inaggirabile, insomma; la trascendenza attribuita a questo ἀπορούμενον, stante la sua refrattarietà al sapere, interviene paradossalmente a salvaguardia della sua immanenza: l'anima non ha infatti nulla da spiegare perché è essa stessa già coinvolta nel dispiegamento, essa stessa già inscena l'esposizione di un dentro, l'esplicazione di una profondità, quella dell'Uno, rispetto al quale essa funge appunto da superficie, da fuori.

«Qui c'è come una luce che si espande da un unico punto in sé diafano (ὡσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἕξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος)», scrive Plotino in un altro denso trattato (39) riprendendo il motivo della trasparenza¹³⁵: «essa contiene tutte le cose [...]. Al fondo della sua intimità (εἴσω ἐν βάρθει) è

¹³¹ *Enn.*, III 6, 19, 26.

¹³² Hadot, in quattro importanti conferenze, riconduce il tema neoplatonico del «mistico (*das Mystische*)» a un problema di ordine anzitutto linguistico più che religioso, ravvicinandolo alla questione moderna del solipsismo, affrontata tra Schopenhauer e Wittgenstein. Sull'implicazioni in materia di filosofia del linguaggio si ritornerà nell'intermezzo *Ἐξαίφνης* e in §2.6 *Anafora* discutendo lo statuto all'ἀνυπόθετον. Per ora basti il riferimento a P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004; tr. it. B. Chitussi, *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 25-29. La natura intimamente «filosofica» del mistico in Plotino, *Lebensform* incompatibile per intenzioni alla sacralità esoterica delle religioni coeve, oltreché al mistero cui mette capo certa mistica cristiana moderna, è altresì sostenuto da M. De Corte, *L'expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix*, «Etudes carmélitaines», 2 (1935), pp. 164-215 e W. Beierwaltes, *Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum*, in P. Schäfer (hrsg. von), *Wege mystischer Gotterfahrung. Judentum, Christentum und Islam*, Berlin, Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2009, pp. 81-96.

¹³³ La monografia di De Gandillac su Plotino si chiude precisamente con un raffronto teoretico tra l'unità semplicissima e la questione del preindividuale muovendo dal «prelogico (*prélogique*)» di Lévi-Brühl (M. De Gandillac, *La sagesse del Plotin*, cit., pp. 263-268). Panero, in maniera ancor più spregiudicata, immagina l'Uno come il «campo trascendentale (*champ transcendantal*)» deleuziano (A. Panero, *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin*, L'Harmattan, Paris 2005, p. 9).

¹³⁴ *Resp.*, VI, 509a6; *Symp.*, 218e2. Alcune occorrenze in Plotino: *Enn.*, I 6, 8, 2; V 8, 3, 19 e 8, 21.

¹³⁵ *Ivi*, VI 8, 18, 33-34.

anche tutto ciò che le è esterno (τὸ δ' ἔξω αὐτοῦ)»¹³⁶. Chiusissimo, dunque, non meno che assolutamente aperto, il momento mistico, lungi dal sottintendere un arcano impenetrabile, rimanda a un evento di dischiusura, di germinazione o fioritura. L'aporia del sapere non stagna in un segreto inaccessibile: non c'è oscurità reale, la tenebra risulta esclusivamente come proiezione dialettica del concetto, quale suo resto, scarto, come l'ignoto di un saputo. Al contrario, per Plotino si dà solo radianza, effusione. l'alinità che non simboleggia altro che questo «darsi (ἡ δόσις, ἐπίδοσις)»¹³⁷; una disponibilità cioè insaturabile, il nascimento costante, il rinnovo incessante di un unico principio vitale.

Certo, nell'umbratilità incorre talora la mistica cristiana, dalla «notte oscura» di Giovanni Della Croce all'«abisso (*Abgrund*)» di Böhme, nelle cui elaborazioni, come ha rilevato Goddard, l'intangibilità attribuita alla semplicità si carica di un tono cupo, espressione di una *nigritudo* intellettuale tale da indurre l'anima ad assumere una postura melanconica, devota al mistero¹³⁸. A causa forse di una inclinazione gnostica irrisolta – Plotino la considererebbe senza dubbio tale, come si avrà modo di vedere – insita nella tradizione cristiana, la trasparenza mistica si capovolge in opacità inscenando un'occlusione: un'intransitività cieca, sintomo della sterilizzazione dell'Uno, ora vissuto come una negazione enfatica, censuratrice delle differenze; l'Uno annienta il molteplice come un gorgo tetro che tutto inghiotte, o un «oceano» privo di screziature¹³⁹.

Per contro, non è nella metafisica della luce, intesa come un elogio *tout court* del luminoso *contra* l'oscuro, che la semplicità plotiniana trova il massimo sviluppo¹⁴⁰: in tal caso l'Uno continuerebbe a figurare come il correlato di un'opposizione a due uscite, un Uno di Due, l'Uno di un'alternativa, pertanto un Uno simulacrale, un feticcio. Stagliandosi al di là della bianchezza e della tenebra, il *lumen* diafano si ripresenta piuttosto in contesti alquanto inaspettati, soprattutto in autori dichiaratamente ostili al misticismo, nemici della cecità indistinta sortita dal mezzogiorno abbagliante non meno che dalla notte ottenebrante: dalla «causa sui» allo «speculativo (*das Spekulative*)», sino al «piano di immanenza (*plan d'immanence*)»¹⁴¹; quale che sia la formulazione impiegata, la semplicità ritorna prepotentemente ogniqualvolta si individua un livello del reale che non tollera spiegazioni. A un certo punto la questione filosofica si spiega da sé (Descartes,

¹³⁶ Ivi, VI 8, 18, 3-4. Un originale studio di Fraisse eleva questa «intériorité sans retrait» a cifra dell'intero pensiero plotiniano: «cette intériorité n'est en rien repli réflexiv, rupture avec le monde, avec autrui ou avec le divin [...] Nous avons affaire à une pensée de la différence qualitative, des degrés d'être, de l'assimilation, qui exclut les oppositions, les distinctions, les négations radicales et leur expression formelle» (J.-C. Fraisse, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Vrin, Paris 1985, p. 8).

¹³⁷ Cfr. *Enn.*, VI 5, 10, 27-36; VI 7, 17, 1-21; VI 9, 11, 23. In VI 7, 17, 20-21, la dinamica donativa richiama esplicitamente il φαίνεσθαι del trattato 32 mediante il paragone con il «lampeggiare (ἐκλαμψάσας) di una straordinaria natura».

¹³⁸ Cfr. J.-C. Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, cit., pp. 23-47.

¹³⁹ Goddard conduce lungo l'intero studio una serrata invettiva contro la libertà «oceanica» cui mette capo certa mistica, considerandolo un esito improprio.

¹⁴⁰ Per esempio *l'illuminatio* agostiniana si avvale di una nozione di *lumen* alquanto incompatibile con quella tratteggiata in questa sede (*infra* §2.3 *Pregghiera*). Per ora si rimanda a W. Beierwaltes, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 15 (1961), pp. 334-362.

¹⁴¹ Deleuze e Guattari tracciano una genesi del «piano d'immanenza» prendendo le mosse dall'Uno presocratico e neoplatonico, vagliando altresì le varie deformazioni cui è andato incontro (curiosa l'omissione, in tale ricostruzione, dello «speculativo» di Hegel). Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, pp. 52-59.

Spinoza) essendo essa stessa la propria spiegazione; si specchia in se stessa, si *riflette* da sola (Hegel), ripiegandosi su un unico piano (Deleuze). Nell'istante in cui si concentra su stessa, insieme si slancia; laddove si chiude, si apre. Da un lato si piega, dall'altro si spiega, come accade quando si rivolta un calzino, oppure, convocando un'icastica similitudine platonica, come quando il tessitore, avvalendosi di una «spola (κερκίς)», rifila la trama nell'ordito e viceversa¹⁴². Il semplice, del resto, nel suo etimo latino, allude precisamente a questo rivolgimento: *sim-plex*, un'unica (prefissoide *sim-* equivalente al greco εἷς, ἕν) plica, una piega che raccoglie l'uno e l'altro lembo, l'inflessione in cui convergono i due estremi incontrandosi, chiudendosi, simultaneamente divergendo, l'uno come interno, l'altro come esterno¹⁴³.

1.3 Vigilia

Hegel, tra i riferimenti sopra richiamati, illumina con la massima efficacia il doppio movimento intrecciato che pertiene alla semplicità mistica nel contesto di alcune sue lezioni su Proclo. A suo giudizio, la nozione di «μυστικός» impiegata nella *Theologia platonica* ricalca da vicino ciò ch'egli intende con «speculativo»: per un verso il coronamento, il culmine della ragione, ossia una chiusura; per un altro l'innovazione, la rinascita dello spirito, quindi un'apertura. Convenendo con tale ricostruzione, Proclo si approprierebbe della metaforica ermetica della religione dei misteri per delineare il sussulto metanoico proprio della filosofia, in virtù del quale la censura esoterica del sapere vissuta dal singolo si capovolge nell'accesso essoterico al divino, compendosi nell'esperienza teurgica (θεουργία) di riforma o ricreazione del dio, al contempo particolare, in quanto propria di quel soggetto, e universale, giacché a tutti comune¹.

La scambio reciproco (*Wechselwirkung*) dei due termini attesta perciò una peculiare trasparenza, garante della mutua *concezione*. Per Hegel quest'ultima coincide appunto con il Concetto (*Begriff*), con il concepire dello spirito, il quale si sa, autocosciente, avendo «tolto (*aufgehoben*)» l'elemento immediato e idiosincratico nell'universale, appunto conoscendolo. Al culmine di questa *Entwicklung*, il semplice cessa dunque di costituire l'Altro della ragione, figurando invece come sua differenza immanente, come l'assoluto «dentro», «*das Innere*». Parimenti l'idiozia viene superata nel processo perché saputa, in qualità di momento negativo della riflessione. In tal senso, secondo Hegel, il misticismo consegue dal movimento stesso dello spirito quale sua entelechia o compimento.

¹⁴² *Crat.*, 387d10-388c7.

¹⁴³ Sulla nozione di «piega (*pli*)» ha com'è noto insistito Deleuze in uno studio dedicato a Leibniz, rivendicandone la matrice neoplatonica. Cfr. G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; tr. it. a cura di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004, pp. 24-44.

¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1825-1826); tr. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 388. Per i riferimenti a Proclo, in *Platonis Theol.*, III 7 e 13; I 29. Com'è noto, Hegel predilige Proclo a Plotino in quanto a sistematicità e dialettica. Sulle irriducibili differenze tra Plotino e Hegel si vedano V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 83-96 e W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972; tr. it. E. Marmiroli, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 171-206.

Conclusione tuttavia inaccettabile per Plotino, come osserva Hadot, proprio perché il semplice non «risulta» né «consegue», pena il ridursi a «totalità (*Vollendung*)», come avviene in seno a certo hegelismo². Gentile arguisce del resto il medesimo laddove eleva il misticismo a «pregio» dell'idealismo in quanto suo esito ultimo³. Il baleno traslucido del trattato 32 non conclude invece nulla, visto che, come si diceva poco sopra, non è qualcosa che si «aggiunge», non qualcosa che «sopraggiunge»⁴. Plotino sembra addirittura preconizzare la soluzione hegeliana accusandone la fallacia di uno ὑστερον πρότερον: la deduzione dell'Uno, pensare cioè che l'Uno sia un saputo, ne causa la dipendenza da ciò che al contrario dipende da esso. «L'Uno», si legge in questa sede, «non era la totalità degli esseri (οὐκ τὰ πάντα), altrimenti avrebbe avuto bisogno (ἐδέηθη) di essi»⁵. Non si ricava insomma *a posteriori* né dalla conoscenza né dall'esistenza degli enti, pena lo scambio dei prodotti, tra cui il pensiero cosciente, con il produttore, l'effetto con la causa, gli originati con l'origine, al punto da «restare senza dio, come quelli che nelle sacre feste, per gola, si saziano dei cibi che sono vietati a chi si avvicina agli dèi, ritenendo questi più tangibili della contemplazione del dio al quale conviene sia dedicata la festa»⁶.

L'Uno solo si mostra, non si dimostra. Si presenta; παρουσία. Presentazione che certo è esposizione (*Darstellung*), benché non «posta», non «posta fuori» (ex-posta) da un sapere che si sviluppa con un decorso storico. L'«aporia (ἀπορία)», specifica infatti Plotino, «sorge (γίνεται) specificamente perché il suo affinamento (ἡ σύνησις) non può avvenire per via di scienza (κατ' ἐπιστήμην) [...] ma per la presenza di qualcosa che è a essa superiore (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα)»⁷. Più forte, «κρείττον», proprio come il già menzionato dio di Filone, in quanto intangibile, perciò inassimilabile, non totalizzabile: di tale deità non ci si può nutrire come di una vivanda a un banchetto, quantunque garantisca il sostentamento di ciascun ente in ogni sua forma e funzione. L'aver luogo (παρουσία) si dà, dunque, *es gibt*, indeducibile, ma non per questo irrazionale. Anteriore a qualsiasi dicotomia, scaturigine della ragione e insieme dell'irragione, sorgente di una unica potenza presto sdoppiata: la potenza che l'anima esercita concependo la propria origine rimane insieme quella potenza inconcepibile (ἀμήχανον) di cui essa si alimenta, essendone già originata, in quanto sua esibizione, esposizione, παρουσία.

² Cfr. P. Hadot, *Plotin, Traité 9; VI 9. Introduction, traduction, commentaire et notes*, Éditions du Cerf, Paris 1994, pp. 32-33.

³ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003, XVIII, §14 (paragrafo intitolato non a caso *Le conclusioni dell'idealista*).

⁴ L'Uno si trova sempre e solo nella «sottrazione (ἀφαίρεσις)», non nell'«aggiunzione (πρόσθεσις)». Nella propensione aferetica si condensa il rifiuto *ante litteram* del costruttivismo idealistico (*infra* §2.8 *Inversione*).

⁵ *Enn.*, V 5, 12, 47-48.

⁶ *Ivi*, V 5, 11, 11-14. Si tratta della medesima accusa che Spinoza mobilerà contro le prove *a posteriori*. Cfr. B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, a cura di P. Cristofolini, *Etica*, Edizioni ETS, Pisa 2010, parte I, prop. XV (*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest*).

⁷ *Enn.*, VI 9, 4, 1-3.

L'incomprensibilità accompagna dunque implacabilmente, come l'altro di uno Stesso, la comprensibilissima lucidità del margine mistico⁸. In pieno accordo con il *Fedro*, il sapere viene orlato da una speciale «mania (μανία)»⁹ che scontorna ogni volta il concetto, obbligandolo a riaprirsi, a ripensarsi. Ciò che il concetto non riesce infatti a concepire è la sua stessa potenza generatrice, la concezione come tale, ossia il suo stesso aver luogo, la sua fenomenalità. Di essa non sa nulla, soltanto ne gode essendo appunto ciò che è, concetto. Tale godimento allude alla follia dell'autoriferimento, al delirio preso alla lettera, vale a dire all'incontinenza per cui la piena inerenza a sé provoca un'esonazione, la fuoriuscita del dentro. Platone riconduceva quest'autoaffezione alla bellezza con la quale designava precisamente il «venir fuori», il «rilucere (ἐκφανεστάτον)»¹⁰ della forma, il suo essere sensibile. Il concetto rimarrebbe del tutto asfittico, astratto, irreali nell'ipotesi in cui non vantasse un certo fascino, cioè se non risplendesse. Esso si nutre di questo splendore; come affascinato da se stesso, è costretto ogni volta a rinnovarsi, a uscire da sé, così da riprodursi, da concepirsi di nuovo.

Se Hegel, come sosteneva James, auspicava il togliimento della fascinazione filosofica, della μανία, sublimando il mistico nel concetto¹¹, al contrario, il misticismo del concetto plotiniano si abbisogna di un peculiare erotismo: lo speculativo non va certo rimosso, bensì irrorato di un ἔρωρ mitico, quale dio sempre giovane¹². L'amore non sopraggiunge infatti come culmine del sapere, ma in forza della sua ostinata fanciullezza decreta, anzi, l'inconsistenza della fine. Al compimento si sostituisce il nascimento; s'incorre allora in un'accezione non idealistica del mistico quando alla chiusura del pensiero corrisponde l'apertura del reale, quando l'intangibilità logica si capovolge nella tangibilità estetica in forza dell'attrattiva che il sapere prova nei propri confronti volendosi sapere, volendosi afferrare.

Platone tributava del resto il rango di «ἐρασμώτατον»¹³ alla bellezza quale diretta conseguenza del suo statuto iperluminoso, massimamente evidente (ἐκφανεστάτον), inscenando, così, un paradosso rimarchevole: com'è stato osservato acutamente, da Robin ad Agamben, la manifestatività del concetto ne sancisce l'inconcettualità, al punto che occorrerebbe vedere un invisibile o sapere un'insipienza per afferrarla¹⁴. La bellezza individua il rifulgere del semplice, quel bagliore che si sottrae alla vista come una luce

⁸ La noetica plotiniana si fonda, come la logica hegeliana, sulla proporzionalità diretta tra intensione ed estensione dei concetti, sortendo tuttavia l'effetto opposto: non è la logica a inverare l'estetica, ma l'estetica la logica. La dialettica messa a punto da Plotino persegue, per sua stessa dichiarazione, l'inversione del sillogismo causale, quasi che «la conclusione precedesse e non seguisse le premesse (τὸ συμπέρασμα, οὐ παρὰ τῶν προτάσεων)» (Ivi, V 8, 7, 40-41). Rispetto al sillogismo giovanneo posto a conclusione dell'*Enciclopedia*, lo spirito non deve dunque attraversare il togliimento della natura nel medio della logica; all'inverso, allo spirito, facendo a meno del togliimento, compete la naturalizzazione della logica (*infra* §2.9 *Sinestesia*).

⁹ *Phaedr.*, 249d5.

¹⁰ Ivi, 250d7.

¹¹ Cfr. W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co., New York 1902; ed. by E. Taylor and J. Carrette, Routledge, London 2002, pp. 322-323.

¹² Su questo senso alternativo dello «speculativo» in Plotino si ritornerà in §2.2 *Fraseologia*.

¹³ *Phaedr.*, 250e1.

¹⁴ Cfr. L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, pp. 138-142; G. Agamben, *Gusto*, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 13-22.

troppo intensa, come intensità purissima, né propriamente luminosa né tenebrosa. Rifuggendo la messa in «immagine (εἶδωλον)»¹⁵, essa schiva la visione; «con questa non si vede il sapere (φρόνησις οὐκ ὁράται)»¹⁶. Non si vede e non si sa perché lo si è già.

La παρουσία interviene pertanto come limite epistemico, ossia come non-sapere: si concepisce il semplice soltanto ignorandolo, evitando cioè d'intenzionarlo come oggetto di visione o di conoscenza, senza utilizzare immagini, visto che l'anima come tale già funge da sua immagine, mostrandolo. Il sapere, insomma, laddove presuppone un rapporto, perciò una mediazione, specie per via immaginativo-visuale, non si presta a garantire un accesso all'Uno. Non può esserci accesso al lume diafano fintantoché ce ne si ritrova già investiti. Come rapportarsi, allora, con ciò con cui non si può avere rapporto? Convenendo con le tesi di grandi commentatori, l'amore viene specificamente convocato per salvare questo rapporto senza rapporto, questa unione sempre differita di sé con sé, *unio mystica* che in nulla rassomiglia a una fusione indistinta, bensì a un divenire generativo, in ragione del quale il due viene continuamente ricreato, e a livello ontologico (soggetto e oggetto, amante e amato), e a livello epistemico (concetto e ignoranza)¹⁷.

Nel trattato enneadico consacrato a ἔρωσ (50), Plotino constata, suggestionato dal *Fedro*, come l'ammissione della visione (ὄρασις), e perciò della conoscenza (ἰδεῖν), obblighi a riconoscere una «presenza (οὐσία)» da cui questa scaturisce, appellabile appunto come ἔρωσ¹⁸. Abbozzando una paraetimologia ispirata ad alcune pagine del succitato dialogo platonico, l'amore «ottiene la sua sussistenza (τὴν ὑπόστασιν ἔχει)», ossia si rende visibile, «grazie al vedere (ἐξ ὁράσεως)», nel senso che irroro il bulbo oculare consentendo la rifrazione delle immagini sulla retina. L'ἔρωσ permette all'anima di vedere e di sapere, pur agendo come una potenza invisibile e insaputa, soltanto goduta. Di per sé, infatti, non designa altro che l'occhio in quanto vede, l'«occhio pieno (ὄμμα πληρωθέν)», l'occhio che non fa che specchiarsi in se stesso «come una visione che ha in sé la propria immagine (οἶον μετ' εἰδώλου ὄρασις)»; l'atto della visione, insomma, quale irroramento rinnovato, sangue circolante. Benché spesso derubricato tra i πάθη psicologici, l'avviluppo speculativo che contraddistingue tale presenza (οὐσία) di sé a sé indurrebbe piuttosto ad annoverarlo tra le sostanze (οὐσίαι) più che tra gli accidenti, più fra i soggetti, autogeni, che non tra gli attributi. Alcune espressioni sintattiche d'uso comune risultano a tal proposito fuorvianti: coniugando in vario modo il verbo «amare (ἐρᾶν)», si presuppone inevitabilmente un sostrato del predicato imprigionando ἔρωσ nella diatesi transitiva

¹⁵ *Phaedr.*, 250d5.

¹⁶ *Ivi*, 250d4.

¹⁷ Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 239-262 (capitolo significativamente intitolato *Deux en Un*); J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 278-300. Mamo radicalizza ulteriormente alcune tesi di Rist: cfr. P. Mamo, *Is Plotinian Mysticism Monistic?*, in R. B. Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, SUNY Press, New York 1976, pp. 199-215.

¹⁸ Il passaggio ora preso in esame si trova precisamente nel trattato dedicato a ἔρωσ (50). Cfr. *Enn.*, III 5, 3, 3-19 (*Phaedr.*, 251c5-252b3). Sul significato della derivazione di ἔρωσ da ὄρασις si veda R. Mortley, *Plotinus, Self and the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 60, il quale insiste giustamente sul considerare amore come occhio dell'anima, fondamento di tutte le sue funzioni, compresa quella cognitiva.

dell'intenzionalità¹⁹. L'amore, una volta trasposto nel linguaggio, diviene un termine alioriferito risultando sempre amore *di* qualcuno verso qualcosa. In questi casi, specifica sibillantemente Plotino sospendendo per il momento la questione, «non si parla dell'amore in maniera semplice (ἀπλῶς)».

In seno alla tradizione platonica si tratta in effetti a più riprese di un amore mediale (μεταξύ), demonico, dalla natura mista, e uranio e pandemio. Teso fra due poli, esso manifesta una natura complessa, innervando l'ipostasi intermedia dell'anima, sospesa fra l'intelligibile e il sensibile, il concetto e la sua fenomenizzazione. Ma in quanto evento tensivo, ἔρωσ rimanda anche a qualcos'altro. A un altro che non è che se stesso in quanto alterizzato, in qualità, cioè, di tensione ripetuta, continua, e perciò *intensione*. Un essere nella tensione (*in-tendere*), la presenza tensiva che unisce, insieme polarizzando, amante e amato, unione semplicissima della loro identità e della loro differenza²⁰. Così l'ἔρωσ ibrido, osserva Plotino in uno scritto teoreticamente vertiginoso (39), prelude a un amore «solitario (μόνον)» e «puro (κάθαρον)»²¹ che rassomiglia a una «veglia (ἐγρήγορσις)»²² infaticabile, come un'attività insonne o un'iride priva di patine. Appropriandosi di un motivo aristotelico, il ricorso a tale similitudine permette di evidenziare la natura speculativa del semplice, il semplice in quanto «contempla se stesso (πρὸς αὐτὸν βλέπειν)»²³: una visione insomma intransitiva, completamente disinteressata, propria di un occhio che non cessa di guardarsi rimanendo perciò sempre spalancato; maniacalità di un amore che non cessa di amarsi, di prendersi cura vegliando, appunto, su di sé.

«Amore di sé (αὐτοῦ ἔρωσ), l'amore stesso (ἔρωσ ὁ αὐτὸς)»²⁴, arguisce infine Plotino. Il mistico affaccia su questa follia autoerotica rispetto alla quale qualsiasi cognizione risulta derivata. Qualunque sia l'atto in oggetto, è ἔρωσ a innervarlo, cosicché il vero soggetto s'individua nell'*amor sui*, nell'amoreggiare dell'amore. Se la vigilia del semplice attesta, da un lato, un'affezione autistica, dall'altro esibisce altresì una funzione proiettiva: chiusissimo non meno che aperto, il grande occhio, spalancandosi di continuo, irraggia in ogni

¹⁹ Su questa meditazione grammaticale avanzata da Plotino si veda P. Kalligas, *The Enneads of Plotinus, Volume I. A Commentary*, tr. by E. K. Fowden and N. Pilavachi, Princeton University Press, Princeton 2020, p. 517.

²⁰ Cfr. *Enn.*, VI 8, 15, 2-8. Tra gli studi che maggiormente mettono in luce l'originalità di questo amore «henologico» e la sua centralità nell'elaborazione plotiniana J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Érôs hénologique, noétique, psychique*, Ousia, Bruxelles 1994, pp. 105-118, e A. Pigler, *Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Vrin, Paris 2003, pp. 27-54.

²¹ *Enn.*, VI 8, 15, 13.

²² Ivi, VI 8, 16, 31. Riferimento a *Metaph.*, XII 7, 1072b17. Importanti apporti teoretici alla determinazione della veglia plotiniana si trovano in S. Lavecchia, *Libertà da sé e da altro. Comprendere come vuoto dell'io, oltre Oriente e Occidente*, «Mistica e filosofia», 1 (2020), pp. 29-45, specificamente pp. 29-32.

²³ Ivi, VI 8, 16, 20-21. Il verbo βλέπειν, come il latino *speculare*, allude a una visione concentrata, riflessa (da *speculum*, specchio), e insieme proiettiva, protesa in avanti (da *specula*, la sentinella dell'accampamento che vigilava la notte, con lo sguardo rivolto al futuro, segnalando le ostilità incombenti).

²⁴ VI 8, 15, 1. Per Pigler l'«αὐτοῦ ἔρωσ» è «la seule définition positive de l'Un» (*Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, p. 21 [corsivo nel testo]). Sulla centralità di questa espressione si vedano altresì J. M. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origenes*, University of Toronto Press, Canada 1964, pp. 78-84, la cui disamina ben ne accentua la cifra tautologica e insieme differenziale; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, p. 76; A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, cit., p. 6, il quale riporta puntualmente la questione alle considerazioni aristoteliche del libro XII della *Metafisica* (su cui si ritornerà diffusamente nel §1.10 Dio).

direzione generando infiniti giochi di luce. Plotino impiega la geometria prospettica per esplicitare il meccanismo preposto a questo irraggiamento oculare: un unico fuoco «centrifforme (κεντροειδής)»²⁵ da cui si diramano molteplici «raggi» o «linee (γραμμαί)», «attraverso cui si rivela (ἐμφαίνεται διὰ τῶν γραμμῶν)»²⁶, portando così allo scoperto (φαίνεται) il dentro (έν). Il centro così risplende, si fa bello, cioè si sensibilizza. La bellezza consiste precisamente in quest'espansione ubiqua, nella presenza (εἶναι) del centro, in ragione della quale questi «è grande quanto questo "dovunque" (πανταχοῦ), anzi s'identifica con esso senza residui, non perché trovi posto in tale ubiquità (οὐκ έν ἐκεινω ὦν τῷ πανταχοῦ), bensì perché è questa ubiquità (ἀλλ' αὐτὸς ὦν τοῦτο)»²⁷.

Come l'occhio, spalancandosi, incurva il cristallino orientando lo sguardo secondo innumerevoli angolature, parimenti l'amore henotico si proietta in maniera onnidirezionale: il puro, irrorandosi, ingenera lo spurio; l'amore si duplica per amarsi formando un'immagine in cui si riflette, dando così luogo a una insaturabile circolazione erotica, responsabile dell'incipienza continua della generazione. Ciascun ente, come ammaliato dalla propria origine o infatuato del proprio centro, persiste nella propria creazione; non cessa mai di concepirsi perché si ama, ama quello che è, ama la propria presenza (παρουσία), di cui scongiura la disfatta mediante la propria esposizione. L'Uno è questo amore autoriferito, Uno che amandosi si schiude alterizzando la carica autoaffettiva in più direzioni, pena la sterilizzazione. La conoscenza e la vista certo individuano una di queste linee divergenti, un raggio, senza tuttavia decretare l'espletazione della pulsione, cioè la sua totalizzazione, il suo soddisfacimento²⁸.

Nell'erotica plotiniana, di netta ispirazione platonica, il sapere non realizza infatti un primitivo «istinto logico»²⁹, come lo appellava Hegel, portandolo allo scoperto; al contrario, è perché c'è già dello scoperto, già dell'apparire, già dell'esposizione che si dà la logica. Gli occhi sensibili insieme a quelli della mente convergono in una sorta di terzo occhio anonimo e impersonale, sfondo di ogni prospettiva, punto di fuga di ogni visione. Occhio cinematografico, occhio del regista, del quale non è possibile ricambiare lo sguardo; quantunque uno si sforzi di scorgerlo, è già sempre lui che lo sta scorgendo, «come se l'Uno gli fosse sempre innanzi, davanti agli occhi dell'anima (οἶον πρὸ ὀμμάτων τῆς ψυχῆς προφαινομένου)»³⁰. Plotino non introduce tuttavia questa veggenza febbrile, questa visione autocentrata e speculativa, invisibile al sapere, in qualità di un fondamento inconscio: la veglia come tale proibisce di ipotizzare un fondamento in generale,

²⁵ *Enn.*, VI 8, 18, 10.

²⁶ *Ivi*, VI 8, 18, 17.

²⁷ *Ivi*, VI 8, 16,

²⁸ Curioso, a tal proposito, come la totalizzazione venga paragonata dallo stesso Hegel all'espletazione della funzione nutritiva, cui anche Plotino allude polemicamente mediante la similitudine del banchetto sacro: ispirato dalle scoperte di Lazzaro Spallanzani intorno al chimismo del fenomeno digestivo, il Sapere Assoluto infatti, a conclusione della *Phänomenologie*, figura come la «digestione dello Spirito». Cfr. G. W. F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, IX, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1980; tr. it. a cura di G. Garelli, *Sistema della scienza, parte prima: la fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 530.

²⁹ *Id.*, *Wissenschaft der Logik*; tr. it. A. Moni, riveduta da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2011¹⁰, p. 10.

³⁰ *Enn.*, VI 8, 19, 9-10.

qualcosa che sta sotto, assopito, latente, come un desiderio informe che muove verso la propria espletazione³¹. La vigilia allude piuttosto a uno stato di illatenza, a una apertura sorgiva: attesa teurgica, come auspicherebbe Proclo, di un dio che, pur essendo già da sempre venuto, è sempre sul punto di nascere, effuso in ogni dove. Una presenza che perciò si rinnova a ogni istante, «come attratta dall'amore di sé (οἶον ἑαυτὸν ἀγαπήσας) essendo esattamente ciò che amava, puro splendore (αὐγὴν καθάραν)»³².

L'occorrere dell'ἐπιστήμη si spiega alla luce di una presenza «più forte», κατὰ παρουσίαν κρείττονα, secondo il passo sopra richiamato, di una forza che è determinata dall'inflessibilità di un amore tautologico, presente in ogni dove. In una situazione di totale illatenza, dunque, l'anima si ritrova in un'apertura che le risulta incomprensibile giacché non richiede di essere spiegata: l'anima stessa, con la sua presenza, con il suo essere, costituisce la sua spiegazione, come un raggio che esplica il centro. Anteriore a ogni scienza, l'amore non fa in fondo che nominare questa autoillustrazione, il lustro di cui ciascuna anima splende *semplicemente* essendo.

Ma il preludio all'esteriorizzazione suscitato da questa rifulgenza non designa l'esistenza *qua talis*, come si potrebbe a questo punto concludere, quantomeno non l'*eksistere* in quanto «posizione assoluta», non il *Dasein* di matrice kantiana trasmesso all'esistenzialismo e alla *Daseinanalyse* heideggeriana, ricavato dalla critica alla prova ontologica, e quindi dal rifiuto di uno sguardo veggente e dall'ostracismo dello speculativo. Al contrario, se il fuori individua l'esposizione di un dentro, la presenza non è altro che la prova del dio, prova certo non dimostrativa, bensì puramente ostensiva, giacché il sensibile «mostra (δείκνυμι)» l'intelligibile³³; l'esistenza rivela lo stare fuori, palesa una insistenza, cioè uno stare dentro.

In tal senso, neanche lo *unvordenkliches Seyn* della filosofia positiva di Schelling, laddove antepone l'imprepensabilità di un Essere puro alla totalizzazione del Concetto hegeliano, intercetta il senso della veglia in questione nonostante rinvii a una presenza ontologicamente irriducibile al sapere, compatibile, in apparenza, con la «forza (*Kraft*)» erotica convocata da Plotino: in questo caso essa assume le sembianze di un «meramente esistente» indisposto alla veglia e indifferente alla propria cura, in quanto fuori «puramente accidentale», esteriorità, cioè, in grado di revocare, e non di inverare, il dentro³⁴.

La παρουσία plotiniana rassomiglia piuttosto allo «essere assoluto (*das absolutes Seyn*)» menzionato da Hölderlin in *Urtheil und Seyn*, nei termini di «unitezza (*Einigkeit*)» erotica dell'essere con se stesso³⁵. Una tensione alla determinatezza, e non all'indeterminazione. Intensione, insomma; un'intensità indivisa seppur tensiva che non ha realtà al di fuori della propria estensione. Lo splendore del semplice inaugura ogni volta

³¹ La logica hegeliana sta al desiderio come la noetica plotiniana sta al godimento (*infra* §1.9 *Salvezza*).

³² *Enn.*, VI 8, 16, 13-14.

³³ Plotino lo afferma espressamente in IV 8, 7, 23-24. Su questo passo e sulla prova ontologica si veda *infra* §1.10 *Dio*

³⁴ A questa concezione corrisponde l'aberrazione gnostica che Plotino si propone in più luoghi, specie nel trattato 39, di sconfessare (*infra* §2.7 *Musica*). Cfr. F. W. J. Schelling, *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (1839), tr. it. a cura di A. Bausola, *Altra deduzione dei principi della filosofia positiva*, in *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, pp. 1440-1451.

³⁵ Cfr. F. Hölderlin, *Urtheil und Seyn* (1795?); tr. it. a cura di R. Ruschi, *Giudizio e Essere*, in *Id.*, *Scritti di estetica*, SE, Milano 2004, p. 55.

l'evento di una scissione, l'aver luogo di un raddoppio: la duplicazione dell'amore provato per sé con il quale l'Uno, amante e insieme amato, non fa altro che vegliare su di sé, in qualità di presenza indefessa, attraverso l'amore di ciascuno, tangendosi così di continuo.

Sortendo un effetto di miriopsia, particolarmente caro a Cusano nella successiva storia del neoplatonismo, l'occhio scevro da macule, non adocchiando niente se non la propria immagine, attesta una funzione aptica e non visuale³⁶. A importare è un certo lustro, l'*iridescenza* dell'ente, cioè la tangenza di sé a sé, liminarietà assoluta o topicità. Oltre i riferimenti a Platone e Aristotele, nella veglia si condensa infatti anche un'intuizione presocratica, di ascendenza eleatica, che induce Plotino a sostenere come la presenza vitrea di sé a sé non significhi qualcosa, proprio perché non intenziona, non vedendo né conoscendo nulla. Siccome non tollera il questionare intorno al significato, il «τί ἐστι», essa riluce come mero significante: «è quello che è (ἔστι γὰρ ὅπερ ἔστι)»³⁷, soltanto questo si può dire sul suo conto. «Che è (ὡς ἔστι)»³⁸, ripetendo esplicitamente l'antico responso parmenideo. Non la visione di un contenuto, appunto, non un *che cosa*, ma il semplice *che* è. La veggenza ha a che fare con la *quodditas* non con la *quidditas*, alludendo a un atto e non a un fatto.

A ben vedere, nell'equivalenza finale tracciata da Plotino, la veglia coincide con l'atto, benché si tratti di un atto purissimo, ancor più puro di quello aristotelico. Un atto sempre raddoppiato e crescente: l'atto dell'atto, la visione della visione, la presenza della presenza. L'attuosità, insomma, la veggenza o la presenzialità del presente che accade; il «che» di questo accadere, cioè il segno, l'evento, e non l'accaduto, ossia il correlato significato. Plotino adotta l'icastica espressione «ἐαυτοῦ ἐνέργημα αὐτός»³⁹ per designare la tensione erotica, l'intensità che mantiene l'atto indiviso, vigile, nella sua effettuazione: il sostantivo ἐνέργημα, del resto, alquanto diffuso tra le scuole stoiche ed epicuree, comunemente tradotto con «esercizio», rimanda a un'operatività efficiente, attuosa, a una presenza che è in corso d'opera, nella quale il concetto si ritrova già sempre innestato in quanto espressione di questa produttività⁴⁰. In tal senso, come si anticipava, l'impossibile del pensiero lascia trasparire il reale: quest'ultimo coincide con la trasparenza speculativa, con l'illatenza amorosa, con la veglia traslucida in cui l'anima si scopre già da sempre a pensare, essendo un pensiero del Reale, una sua esposizione.

³⁶ Cfr. G. Cuzzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 63-83.

³⁷ *Enn.*, VI 8, 8, 13.

³⁸ *Ivi*, VI 8, 11, 26. Parmenide, fr. 8, v. 2 (ὡς ἔστιν).

³⁹ *Ivi*, VI 8, 16, 17. Sull'espressione in oggetto si vedano le importanti considerazioni di W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980; tr. it. S. Saini, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 56-57.

⁴⁰ Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tr. it. cit., p. 320; O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik. Eine traditiongeschichtliche Untersuchung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1933, p. 109.

1.4 Immacolata concezione

Dal punto di vista epistemico, la maniacalità estetico-erotica che contrassegna la vigilia imperturbabile del semplice impedisce dunque la rimozione e dell'ignoranza e del concetto. La prima, in particolare, non può venir «tolta»; cresce anzi proporzionalmente con il secondo. Quanto più concepisco l'Uno, tanto più è lui a concepirmi. Eccolo rifulgere, con il suo movimento chiuso, inconcepibile, del quale io rimango ripetutamente ignaro. Più lo afferro, più mi sfugge, perché è lui che si sta concependo attraverso di me, lui che si sta amando mentre io amo sempre qualcosa di diverso. Io divengo il suo concetto mentre mi sforzo di concepirlo; quando lo concepisco, mi ritrovo dentro in qualità di suo fuori; quando mi concepisce, mi ritrovo fuori in qualità di suo dentro.

Questo scambio chiasmatico si spiega alla luce di un'originale declinazione della *docta ignorantia*, in virtù della quale l'anima è indotta a riscoprire il punto di fuga da cui si dipanano, annodandosi, il sapere e il non sapere: afferrandolo solo lasciandosene afferrare, concependolo essendone concepiti, mediante un'appropriazione espropriante o un'espropriazione appropriante. «È nostro e non è nostro (ἡμέτερον καὶ οὐκ ἡμέτερον)», recita infatti Plotino¹. «Laddove [l'Uno] è capace di produrre tutte le cose (τὰ πάντα [...] ποιεῖν), anche le lascia a se stesse (καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἔῃσαι)»². Laddove insomma le concepisce, prendendole con sé, insieme le ignora, liberandosene, cioè esponendole, gettandole fuori. Come dall'ignoranza dell'Uno scaturisce la concezione dell'anima, dall'ignoranza dell'anima sgorga la concezione dell'Uno.

Radicalizzando gli esiti in parte ancora impliciti nella trattazione plotiniana, Cusano aggiungerà che c'è vista solo quando c'è «caligine», c'è «*coniectura*» solo quando c'è insipienza³. Non che abbia luogo l'uno e poi l'altro, quasi che la luce succedesse all'ombra o l'ombra alla luce: chiarezza e indistinzione conseguono simultaneamente. Sono appunto concetto e ignoranza a succedere, a conseguire, poiché inscenano l'*a posteriori*, la rifrazione del diafano. I due, in quanto due, sono già dati, già fatti, già prodotti; l'Uno, in quanto Uno, coincide con il loro darsi, con la loro παρουσία. «Pienezza» di entrambi, *Vollendung* che pure non risulta, ma origina, vigile, come una «pulsazione (ἔφσεις)», lampeggiando.

Il Reale, in quanto ἐνέργημα αὐτός, presenza pulsante e autoriferita, figura come l'inconcepibile da concepire, quell'impensabile che balena come un lampo, come un mero segno, puro «che è». Inteorizzabile, e quindi a suo modo invisibile, anzitutto agli occhi della mente: la luce in cui si cerca di scorgerlo è già effetto, non meno dell'ombra, di una trasparenza sorgiva, di cui ambo le diramazioni, l'una appunto radiosa, universale, l'altra refrattaria, ostinatamente particolare, confluiscono in un'unica sorgente; non appena l'uno entra, l'altro esce.

¹ *Enn.*, V 3, 3, 26-27.

² *Ivi*, V 5, 12, 48-49.

³ Cfr. N. Cusano, *De visione Dei*; tr. it. a cura di G. Federici-Vescovini, *La visione di Dio*, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1972, pp. 554-555. A commento del passo si veda R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 126-134, il quale per altro ricostruisce brillantemente i presupposti platonici del discorso muovendo dal *Sofista*.

In un passo del trattato 9 richiamato nel paragrafo precedente⁴, Plotino si serve non a caso del vocabolo σύνησις per alludere, alla lettera, a una «confluenza» o a una «commissione», a un *com-mittēre* (σύν-ίημι), cioè a un affidamento reciproco, a una *affinitas*, quasi in senso alchemico o proto-goethiano, verosimile prodromo dell'*adaequatio* spinoziana: confinanza o attiguità, come specifica nel trattato consacrato a ἔρωσ, «familiarità, congenericità e affinità le quali prescindono dalla ragione (συγγένειαν καὶ οἰκειότητος ἄλογον σύνησιν)»⁵.

Invero, Aristotele già tentava di tecnicizzare il lemma nel contesto etico investendo la σύνησις di una funzione ermeneutica particolarmente esaltata da Gadamer: indispensabile all'orientamento pratico nella vita associata, il «senno (σύνησις)», secondo una diffusa traduzione, permette di in-tendere, o, heideggerianamente, di com-prendere (συν-ιέναι), il senso di una peculiare situazione emotiva riportataci a parole da un interlocutore⁶. Tale dote non si riduce a un accidente patico, quale un sentimento di empatia irriflessa, visto che, come specifica Aristotele, «spesso diciamo che sapere è comprendere (λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις)»⁷. Il senno va semmai ricondotto a un'esigenza «critica (κριτικὴ)»⁸ di selezione dei contenuti recepiti durante l'ascolto, in modo da formulare un giudizio autonomo, comprensivo, appunto, di sé e dell'altro.

Nelle endiadi sopra riportate, Plotino dimostra di risemantizzare il termine imparentandolo con alcuni motivi platonico-stoici (συγγένεια, οἰκειότης) ben oltre la limitazione prudenziale tracciata nell'*Etica a Nicomaco*, con cui lo Stagirita sanciva l'ancillarità della σύνησις rispetto alla virtù dianoetica della φρόνησις⁹. L'assennatezza in questione non ha a che fare con l'istanza circostanziale, tipicamente umana, della πρᾶξις, bensì con una «pulsione (ἢ ἔφεσις)»¹⁰ cosmica, con una «tendenza insita nelle anime (ἐν ταῖς ψυχαῖς ὄρεξις)»¹¹, perciò propria di tutti gli enti. Propensione puramente teoretica e disinteressata, riflettente o speculativa, propriamente non critica. Si tratta, insomma, dello sforzo con cui l'anima cerca di ricongiungersi alla propria origine divenendola essa stessa, commissionandola o affinandola di rimando, trasportandola cioè

⁴ L'aporia intorno alla conoscenza del semplice «sorge (γίνεται) specificamente perché il suo affinamento (ἢ σύνησις) non può avvenire per via di scienza (κατ' ἐπιστήμην) [...] ma per la presenza di qualcosa che è a essa superiore (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα)» (*Enn.*, VI 9, 4, 1-3).

⁵ *Enn.*, III 5, 1, 18.

⁶ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, VI 11, 1142b34-1143a18. Gadamer evoca la σύνησις in *Wahrheit und Methode* sulla scorta della lettura fenomenologica del libro VI dell'*Etica a Nicomaco* già avanzata da Heidegger (cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, pp. 645-670; *Id.*, *Heidegger und die Griechen*; tr. it. F. Longare, rived. dall'Autore, *Heidegger e i Greci*, «Verifiche», VIII 1 (1979), p. 9): com'è noto, la comprensione offre un'alternativa pratica, «fattiva (*faktische*)», al teorematismo dell'intuizione (*Anschauung*).

⁷ Aristotele, *Eth. Nic.*, VI 11, 1143a17-18.

⁸ *Ivi*, VI 11, 1143a9.

⁹ Sulla differenza tra Aristotele e Plotino circa la σύνησις si veda F. Desideri, *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 139-141. Più in generale, sulla difficile traduzione del lemma, si veda F. M. Schröder, *Synousia, Synaisthesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness*, in W. Haase (hrsg. von), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil 2, Band 36, 1, Berlin 1987, pp. 667-699.

¹⁰ *Enn.*, III 5, 1, 12. Sulla centralità del vocabolo ἔφεσις nell'intera produzione plotiniana ha particolarmente insistito Arnou, distinguendolo per altro da altri sostantivi del medesimo ambito semantico (quali ὄρεξις, πόθος, ὄρμη). Cfr. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, tr. it. cit., pp. 51-82.

¹¹ *Enn.*, III 5, 1, 17.

con sé perché già da quella trasportata, di modo da rilanciare «il desiderio di procreazione (ἔφεισιν γεννήσεως)» da cui è scaturita¹². La σύνησις, di conseguenza, lungi dall'istituire il vincolo di un circolo ermeneutico, rivela il tratto erotico che compete alla semplicità mistica svelandone la marca *ontogonica*: amare significa in fondo creare. Antecedente la razionalizzazione e l'autocoscienza, l'impulso a concepire resta «inconcepibile», «ἄλογος», come afferma Plotino. Benché ecceda la discorsività logico-linguistica, non per questo figura tuttavia come irrazionale, giacché instilla, come si precisa, il germe della cognizione, e precisamente del «riconoscimento (ἐπίγνωσις)»¹³, ossia del concepimento rinnovato della potenza che l'ha portata alla luce.

Nello scritto da Porfirio anteposto a quello dedicato a ἔρωσ, Plotino impiega espressamente una formula più idonea: «prima della ragione (πρὸ λόγου) si verifica una pulsione interiore (ἡ κίνησις ἢ ἔνδοθεν ὀρεγομένη) verso le cose che sentiamo ci appartengono»¹⁴. Lo statuto d'irrazionalità (ἄλογος) conferito nell'altra sede allude semmai a una priorità (πρὸ λόγου) di natura ontologica; l'incomprensibile sorge unicamente a cose fatte come l'altro del concetto, ossia quando l'anima, già pulsante, già viva, già desiderante, tenta di concepire la causa del proprio sostentamento, il quale evidentemente sempre la anticipa, rimanendo perciò inconcepibile. Similmente a quanto Platone suggeriva nella sezione etimologica del *Cratilo* analizzando il lemma σύνησις, l'ammissione della conoscenza (ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι) presuppone una certa semplicità, la simpatia tra l'anima e il desiderato: «il συνιέναι (τὸ συνιέναι)», osserva Socrate, «vuol dire che l'anima va insieme alle cose (λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι)»¹⁵. L'affinità qui convocata non si cristallizza mai in un'identità logica (che già ne risulterebbe un prodotto), ma esplicita un movimento sussultorio inerente alle cose stesse, *pragmatico*, dal quale scaturiscono conoscenza non meno che ignoranza.

Come del resto specifica Arnou commentando il passo enneadico in oggetto¹⁶, a Plotino preme evidenziare, trattando di una κίνησις ἔνδοθεν, una sorta di «sussulto» o «vibrazione», una «inclinazione»: alla lettera un chinarsi su di sé, verso il dentro nel quale già ci si ritrova, così da farlo uscire. Ripiegamento e spiegamento, commissione o doppio invio, spinta e centripeta e centrifuga; nella σύνησις si raccolgono ambo le forze di quest'unica pulsazione, come diastole e sistole, «dilatazione (διαίρεσις)» e «contrazione (συσείρεσις)»¹⁷. Congiunzione (σύνησις) di aperto e chiuso, concepimento (σύνησις) duplice di dentro e fuori. L'ἔρωσ così si spiega, nel senso che così si dà, così si manifesta, sempre come un due, sempre come una differenza. Unione differita di amante e amato, mutua concezione innescata da un unico atto autoerotico: l'affinità rimanda al già menzionato Uno innamorato di sé, amore henotico che si riferisce soltanto a sé ignaro

¹² Ivi, III 5, 1, 54.

¹³ Ivi, III 5, 1, 17.

¹⁴ Ivi, III 4, 6, 6-7.

¹⁵ *Craty.*, 412a7-b1.

¹⁶ Cfr. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, tr. it. cit., pp. 125-126.

¹⁷ III 5, 9, 28 e 30. Sulla pregnanza teoretica di questo passo si rimanda a D. Vasilakis, *Love and Myth in Plotinus* Enn. III 5, «Diotima», 43 (2015), pp. 68-75.

del resto – perché non c'è resto –, rimanendo perciò assolutamente inconcepibile per l'anima, già immanente alla sua luce, già da questa penetrata, «fecondata (πληρωθεῖσα)»¹⁸. Quest'ultima ama solo perché amata dall'Uno: l'amore che essa prova non è altro che il sussulto dell'Uno, l'amore che questi prova nei propri confronti.

La concezione si rivela allora immacolata, «inviolata da inviolata (ἀκήρατον ἀκηράτου)»¹⁹, siccome il padre, autofecondandosi, genera da sé una figlia senza l'intercessione di una alterità sessuale. Plotino reputa infatti del tutto pudica tale relazione, paragonando l'anima a una Venere casta che soggiorna virtuosa presso la dimora paterna²⁰. Nonostante l'irenismo della condizione descritta, nel trattato 32 la figlia innamorata, folgorata dalla semplicità, risulta preda di un rapimento per niente pacifico da parte dell'amante, foriero di «timore, emozione violenta, piacere unito a dolore»²¹. Il trauma suscitato dall'incontro erotico, stante la mancata intenzionalità di una delle due parti, si esprime sottoforma d'ignoranza, dell'insipienza provata dall'anima una volta ingravidata: «esso addirittura strapp[a] dal bene chi non ne sa nulla»²². Se c'è concetto, c'è ignoranza; all'incorrere della fecondazione sovviene parimenti una sterilizzazione.

Forse anche Filone commissionava le candide nozze del dio sulla scorta di questo duplice invito, e così Porfirio il suo «sacro matrimonio»²³. Ma Plotino assurge a modello solo il Socrate platonico del *Fedro* e del *Simposio*, in qualità di ostetrica non più fertile, in grado, per questo, di far procreare chiunque²⁴. La sterilità, come intuirà anche Ficino nella sua esegesi del *Simposio*, non attesta infatti una mancanza reale, semmai una sovrabbondanza: l'anima è sterile in quanto già pregna²⁵. Dall'ignoranza scaturisce allora la concezione, e la concezione rimanda continuamente all'ignoranza, all'insegna di un socratismo radicale per cui il dio, vivendo una gestazione inesausta, nasce senza sosta. Ecco il preludio della teurgia procliana. Ecco il teurgo in persona, il mago sempre giovane, eterno²⁶: ἔρως, il cui genetliaco cade ogni giorno, al punto «che [egli] si rivela a suo piacimento in ogni luogo del tutto, raffigurandosi nelle sue sembianze con tutte le forme che vuole»²⁷.

«Il primo fascinatore e incantatore (ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς)»²⁸ provoca da subito sbigottimento, intorpidimento, passività; una condizione inerziale esemplificata dalla gravidanza già in atto

¹⁸ Ivi, VI 9, 9, 20.

¹⁹ Ivi, III 5, 2, 21.

²⁰ Cfr. Ivi, VI 9, 30-34. In *Enn.* III 5, 2 s'insiste simmetricamente sulla «assenza di madre (ἀμήτορα)» dell'Afrodite celeste.

²¹ Ivi, V 5, 12, 34-36.

²² Ivi, V 5, 12, 36-37.

²³ Cfr. *VP*, 15, 1-6. Per la testimonianza di Filone cfr. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 2 voll., Librairie Lecoffre, Paris 1949-1950, vol. II, pp. 547-550.

²⁴ Sul socratismo implicito si veda W. Schadewaldt, *Der Got von Delphi und die Humanitätsidee*, Suhrkamp, Berlin 1975, p. 138.

²⁵ La sterilità viene da Ficino paragonata a una condizione di dimenticanza del tutto genuina: l'oblio, eletto a «rimedio» immortale delle cose mortali, è ciò che rinnova, di continuo l'anamnesi erotica. Se «la dimenticanza è quasi una dipartenza della scienza [...] restituisce anche nella memoria una nuova disposizione del sapere, in luogo di quella che si partiva: in modo che pare la scienza medesima». M. Ficino, *Sopra lo divino amore, ovvero Convito di Platone*, a cura di G. Rensi, SE, Milano 2003, p. 116.

²⁶ Cfr. Ivi, pp. 84-85 e 111.

²⁷ *Enn.*, III 5, 4, 16-18.

²⁸ Ivi, IV 4, 40, 6-7.

dell'anima. Come per «incanto (ἐπωδή)», scrive infatti Plotino, essa si trova già fecondata. Di conseguenza, non le resta che concepire, gettando fuori il seme di cui è pregna. All'incantesimo si risponde con un incantesimo, in forza della σύνησις: «tentiamo un nuovo incantesimo, se mai ci capita di trovare un qualche formula magica per i dolori»²⁹. Dall'anima all'Uno, dall'Uno all'anima; un unico movimento sussultorio, κίνησις ἔνδοθεν, che dall'Uno riconduce all'Uno; sortilegio per cui l'Uno non esce mai da sé pur aprendosi continuamente, giacché l'anima, gettando un controincantesimo, attinge alla medesima potenza magica della fattura ricevuta in dote. L'incanto si spezza allora solo reincantando, rilanciando, cioè, l'incantesimo a proprio modo, cessando così di esserne vittime già ingravidate, e finalmente concependolo. «Il solo che scampi alle fascinazioni (ἀγοήτευτος)», scrive del resto Plotino, «è colui che, pur subendo[ne] l'attrattiva [...], crede bene solo quello che egli stesso concepisce come tale (μόνον ὃ οἶδεν αὐτός), senza cadere in illusioni e senza bisogno di rincorrerlo (οὐδὲ διώκων), dato che [già] lo possiede (ἀλλ' ἔχων)»³⁰.

Coloro i quali si ripromettono di evadere, scongiurando o scacciando (διώκειν), respingendo (διώκειν) la malia fascinatrice di ἔρωσ, in realtà se ne ritrovano schiavi, perseguendo un'esteriorità inattuabile. Non esiste filtro o pozione che possa saziare definitivamente l'appetito erotico³¹. Non c'è insomma una *soluzione*, pena la denegazione della magia. L'aporia innescata dalla semplicità permane, e non può che permanere, perché non è un problema di cui l'anima può disfarsi, non un nodo che può sciogliere: già in aporia, già con le doglie, se ne ritrova già sempre invischiata. Autentica *impasse*, invalicabile, irrisolvibile, insuperabile, tale da impedire l'*Aufhebung*; non c'è salvezza né scioglimento, solo concatenamento reiterato, tra commissioni e affinità. In questo quadro la libertà non è che un sussulto, il sobbalzo sul posto di ἔρωσ. Il rilancio, appunto, che Plotino esprime mediante un *genitivo* di appartenenza (αὐτοῦ, *sui*) accentuando il ripetuto riferirsi a sé («l'amore stesso (ἔρωσ ὁ αὐτός)»), la *genesì* rinnovata³².

Certo, nel mito, come nel vaticinio di Diotima riportato nel *Simposio*, l'insolubilità della malia erotica figura come una mancanza (ἀ-πορία), inducendo la sacerdotessa a ricondurre la genitura di ἔρωσ a Πενία, povertà, contrapponendola al padre Πόρος, invece copioso di dote. Agli occhi di Plotino, la madre indigente simboleggia l'orfanità di un grembo, una privazione, o meglio un'ignoranza che come tale non esiste, se non come materia, *mater*, μήτηρ, pura ricettività amorfa bisognosa di determinazione, ossia di soddisfacimento,

²⁹ Come ha notato Szlezák con alcuni importanti rilievi circa l'incantesimo erotico in oggetto, il tema dell'ἐπωδή interseca un altro motivo platonico, tra *Carmide*, *Fedone* e *Leggi*. Cfr. T. A. Szlezák, *Platons und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1979; tr. it. A. Trotta, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 279-280 (*Carm.*, 155e, 176a-b; *Phaed.*, 77e; *Leg.*, X, 903b).

³⁰ *Enn.*, IV 4, 45, 33-37.

³¹ Cfr. *Ivi*, IV 4, 45, 24-32.

³² Sul carattere non salvifico di ἔρωσ in Plotino ha giustamente insistito il teologo Nygren, rilevando una netta differenza dall'amore cristiano (ἀγάπη). Cfr. A. Nygren, *Eros och Agape*, 2 voll., Stockholm 1930-1936; tr. by P. S. Watson, *Eros and Agape*, Westminster Press, London 1953, p. 196. La questione, per com'è stata ora posta, suona deterministica. I trattati plotiniani dedicati all'astrologia e alle simpatie erotiche del cosmo echeggiano in effetti numerosi motivi stoici. Come si avrà modo di vedere (*infra* §2.4 *Perfezione*), se da un lato Plotino si appropria di questo retaggio, dall'altro, tuttavia, manifesta la difficoltà di emanciparsene, mettendo a tema una nozione di libertà non incompatibile con una certa necessità destinale, di cui l'*amor sui* finora menzionato cerca di rendere conto.

riempimento o totalizzazione³³. Ma la sterilità riottosa evocata in questa drammatizzazione non si limita a segnalare una frenetica isteria: nell'interpretazione plotiniana, la natura aporetica rimanda a un «assillo (οἶστρος)»³⁴, mutuando un termine dal *Fedro*, senza con ciò alludere a una castrazione ripetutamente inconcludente quale la «cattiva infinità» del desiderio di ascendenza kantiana, contro cui Hegel giustamente polemizzava³⁵. L'aporia convoca sì un qualche ἄπειρον, seppur scevro da connotazioni negative, nelle quali s'incorre soltanto a cose già fatte, già prodotte, come lamenti di un'anima già generata. Πενία rimanda, a ben vedere, all'assopimento causato dalla «ubriacatura di nettare»³⁶ di Πόρος: un intorpidimento apparente, un vuoto simulato, giacché il suo ventre risulta «appesantito (ἐπληρώθη)»³⁷, stracolmo.

Tutt'altro che inerte; «l'anima, quasi fosse gravida (ὥσπερ κυοῦν)», come specifica Plotino in uno dei suoi primi trattati (2), introducendo per la prima volta il motivo socratico, «quando si lascia prendere dall'impulso (ὄρεξιν προσλάβῃ) [...] procede [...] bramosa [...] e ormai nel travaglio del parto, prova ardore di agire, e quindi crea (ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ). Questa sollecitudine (τῆ σπουδῆ) piega dunque l'anima verso il sensibile»³⁸. Lungi dunque dal sottintendere un'inattività necrotica, l'ignoranza dell'anima già fecondata attesta uno stato di sollecitazione positiva e creatrice, addirittura virtuoso, stante l'impiego del lemma aristotelico «σπουδή», con cui Plotino, negli scritti successivi, designerà generalmente la forma di saggezza che compete al virtuoso³⁹. Come incalzata dalla fretta (σπουδή), presa da una premura (σπουδή) tipicamente materna, l'anima diventa madre di se stessa non avendone una. Così si origina di nuovo, ricrea il padre dando alla luce il figlio. Figlio che non è altro che il padre grazie al sortilegio della madre, la quale intercede come mediazione ialina dell'uno nell'altro, come una «lamina» o una «membrana (τὸ ὑργόν)», afferma Plotino, a tal punto sottile da parere inconsistente⁴⁰. La madre fa le veci del padre figurando come suo doppio, *alter ego*, *diade*. Duplicato fantasmatico, visto che fornisce una sembianza di Πόρος nell'atto di covare la prole nel proprio ventre. Πενία coincide perciò con la pura gestazione, con la trasmissione ininterrotta del seme; madre nel senso di «nutrice (τιθήνη)», «ostetrica (τροφή)», come suggeriva già Platone, dalla *Repubblica* al *Timeo*⁴¹.

³³ Cfr. III 5, 9, 41-57.

³⁴ III 5, 7, 19; *Phaedr.* 240d1.

³⁵ Nell'esegesi del commento plotiniano al *Simposio*, Vasilakis valorizza particolarmente l'aspetto produttivo, e non meramente litotico, di Πενία (cfr. D. A. Vasilakis, *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy. Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Aeropagite*, Bloomsbury Publishing, London 2020, pp. 24-27).

³⁶ Ivi, III 5, 7, 2-3 e 9, 34-35 (*Symp.*, 203b5)

³⁷ Ivi, III 5, 9, 37.

³⁸ Ivi, IV 7, 14, 13, 5-9.

³⁹ Attorno alla σπουδή, eletta a concetto chiave dell'intera produzione plotiniana, ruota il già menzionato M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin (infra §Appendice conclusiva: Il riso, il pianto, la serietà...)*

⁴⁰ *Enn.*, II 7, 1, 26-30. Passo scarsamente commentato in cui Plotino, riferendosi alla circolazione linfatica e all'attraversamento dei liquidi di superfici porose, concepisce una penetrazione senza violenza. Soltanto Deleuze recepisce la dirompenza del dispositivo teoretico (materia diafana, membrana neutra) sotteso a questi esempi (cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2019⁹, p. 114).

⁴¹ *Resp.*, V, 460c2; *Tim.*, 49a6. L'ambiguità che affligge il concetto di materia in seno al platonismo deriva dall'elusività attribuita alla figura femminile di χώρα e della diade indeterminata. Allorché Plotino ravvicina Πενία alla πρώτη ὕλη,

C'è in fondo magia solo perché c'è una materia trasparente, solo perché, in altri termini, si registra un inesausto movimento di andata e ritorno, assillante, incalzante, di perpetua fascinazione dell'Uno con se stesso. L'ἄπειρον irrompe nelle nozze immacolate facendole precipitare, consistendo non altro che nella precipitazione (σπουδή) infinita dell'anima nella propria origine, dell'Uno nell'Uno. La saggezza (σπουδή) tributata a questa madre invisibile, ai limiti dell'assente, risiede nell'incipienza continua, nel rinnovo incessante dello slancio, quasi che, una volta ricevuto dal padre, subito lo ritrasmettesse partorendolo come figlio, così rigenerandolo. L'assillo si tramuta così in uno stimolo perpetuo, in una *virtus*, in una forza generativa; materia *virtuale*, pulsante, genitrice di ogni novità, promotrice della differenza.

Un incantesimo in risposta a un incantesimo, in reciproca simpatia, in mutua commissione. Dal semplice non si esce benché se ne esca continuamente, ogni volta che l'anima si materializza, ergendosi a sua madre. L'ἔρωσ mago, nato da Πενία, ne conserva l'ostinazione. Ma più che subirla come un frustrante tormento, la restituisce positivamente come un'insistenza.

1.5 Immananza

A giudizio di Hadot, «Plotino non ha che una cosa da dire», l'Uno, appunto, ma «per dirla fa appello a tutte le risorse linguistiche della sua epoca, [senza] riuscir[vi] mai»¹. In questo contraccolpo si coagula la «semplicità del suo sguardo»: sguardo soggettivo dell'autore che è insieme, però, sguardo impersonale dell'Uno, quale autovisione, veggenza creatrice. Quale che sia la prospettiva da cui lo scorgo, è lui che si sta scorgendo attraverso di me, cosicché, come arguisce Rist, «non sarebbe esagerato affermare che tutta la filosofia di Plotino si può ricavare da ogni singola frase, oppure che un prerequisito per capire qualcosa delle *Enneadi* è averle lette tutte»². Monadologia *ante litteram*, dunque, oppure morfologia goethiana *in nuce*, per cui il lume diafano si cromatizza come «un'unica luce variamente percepita»³, come osserverà Bruno, tingendosi, cioè, di un colore agli altri irriducibili a seconda dell'angolazione prismatica da cui è rifratto. In questo modo la singolarità splende come esemplare giacché l'universale si configura come l'evento, come l'aver luogo del particolare. Il monismo plotiniano converge integralmente nell'ossimoro di un «universale concreto», sviluppato e legittimato appieno in sede noetica, della quale del resto già Porfirio rimarcava, sbigottito, l'irriducibilità rispetto alle elaborazioni alessandrine coeve⁴. Lo «spirito (voῦς)» individua precisamente, in qualità di endiadi, uno e insieme molteplice («ἐν πολλὰ»), quel movimento sussultorio cifra della reversibilità reciproca dell'amante e dell'amato, del soggetto e dell'oggetto. Ma la *realtà* di tale scambio chiasmatico dipende da un'unità assoluta, dalla unità di ogni unità e disunità: dalla semplicità, insomma, che

lascia intravedere una soluzione, ora appena abbozzata, per cui la materia non è principio antagonista dell'Uno, non il suo contrario, ma il suo subcontrario (*infra* §2.7 *Inversione*).

¹ P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, tr. it. cit., p. 6.

² J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., p. 320.

³ G. Bruno, *De immenso*, in Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*, 3 voll., Napoli 1879, vol. I, 2, p. 300.

⁴ Cfr. *VP*, 18.

inaugura come evento genetico l'andare insieme dei due termini, cioè la loro commissione. Unità realissima in quanto produttrice di differenze, scaturigine del nuovo; realtà che non si cristallizza mai in un fatto, ma che si rilancia insistentemente in un unico atto da cui certo non esce (ἐνέργημα αὐτός, atto in atto), riaffermandosi di continuo.

La semplicità figura allora come un tratto insistente, puramente positivo. Il fallimento (ἀπόσπασις) reiterato provocato da qualsiasi sua iscrizione apofantica non inscena a ben vedere una negatività, quantunque renda conto di una caduta, di un *fallëre*: l'ombra è già un dato, il precipitato dell'atto, una proiezione dell'anima incarnata che lo scorge da quaggiù, a cose già fatte, rappresentandolo come trascendenza inattingibile⁵. Tuttavia l'Uno di per sé non cade visto che non dispone di un estremo all'infuori di sé verso cui cadere. Casca semmai sempre in se stesso, come ammaliato da sé. Per questa ragione l'ἀπόσπασις non ne costituisce la polarità dialettica, non l'Altro dell'Uno, bensì l'Uno in quanto altro, l'Uno che si alterizza, che capitombola infinitamente dentro se stesso. Accogliendo infatti un suggerimento platonico, spesso rimasto invisto, la falsità (il *fallëre*) non è altro dalla verità, ma l'altro della verità: contrariamente alla ricostruzione etimologica del sostantivo ἀλήθεια avanzata da Heidegger, volta a inscrivere una negatività indissolubile nel cuore della verità preservandone la consistenza litotica (ἀ-λήθεια, non-nascondimento, *Un-verborgenheit*), nel *Cratilo* Platone smembra il vocabolo in «θεία ἄλη (divina agitazione)», quasi che la verità rimandasse a una erranza divina, a un dio attuoso, in procinto di correre⁶. Dio che si rincorre (*deus currens*), come auspicherà Eriugena⁷, in virtù di un movimento scevro da connotazioni privative, siccome l'erranza mostra, e non occulta, l'essenza divina. Come il dio precipita in se stesso, facendosi spazio (χωρεῖν), esteriorizzandosi, allo stesso modo «la verità», scrive Plotino, «non cerca l'accordo con qualcos'altro (οὐ σύμφωνοῦσα ἄλλω), bensì con se stessa (ἀλλ' ἑαυτῆ), ed non esprime altro che se stessa (οὐδὲν παρ' αὐτὴν ἄλλο λέγειν), è quello che esprime ed esprime quello che è (καὶ ἔστι, καὶ ὅ ἔστι, τοῦτο καὶ λέγει). Chi a tal punto potrebbe confutarla (ἐλέγξειε)? E dove trarrebbe la confutazione (ἔλεγχον)?»⁸. Il peregrinare dell'ἔλεγχος in ultimo «riconduce alla partenza (φέρεται εἰς τὸν ἐξαρχῆς), e fa uno con essa (ἔν ἑστίν)»⁹. Se l'erramento non conduce perciò altrove, e reinnesta senza sosta nell'unico atto sorgivo, «non potresti scoprire nulla di più vero della verità (οὐ γὰρ ἄλλο ἀληθέστερον ἂν εὔροις τοῦ ἀληθοῦς)»¹⁰. Così la caduta non depotenzia né denega; al contrario raddoppia la potenza, riaffermandola.

⁵ Plotino lo chiarisce nettamente in un passo in cui discute dell'inadeguatezza di alcune espressioni mitiche, di ascendenza pitagorico-empedoclea, concernenti la «ciclica discesa (ἡ κάθοδος ἢ ἐν περιόδοις)» dell'anima nei corpi: «partecipare di quella natura [l'Uno] non significa che essa, staccandosi da sé (ἀποσπᾶσαν ἑαυτῆς), sia venuta nel nostro mondo, bensì vuol dire che la nostra natura si colloca in quella e ne partecipa». Termini quali «venire (ἦκειν)» o «discendere (κατελθεῖν)» sono frutto di una condizione di esteriorità apparente, propria, appunto, di ciò che è già precipitato, di ciò che è già effettuato da quell'unica potenza. Cfr. *Enn.*, VI 4, 16, 1-17.

⁶ Cfr. *Cratyl.*, 421b1-3.

⁷ Cfr. G. S. Eriugena, *De Div. Nat.*, I, 452c-d.

⁸ *Enn.*, V 5, 2, 18-21.

⁹ *Ivi*, V 5, 2, 23.

¹⁰ *Ivi*, V 5, 2, 23-24.

Plotino ricorre al termine *μονή*, o più generalmente al verbo *μένειν*, per designare la positività inestinguibile che caratterizza l'insistenza del semplice¹¹. Tradotta in latino talora con *mansio*, talaltra con *permansio*¹², Hegel la riconduce acutamente al tedesco «*verbleiben*» (permanere) laddove il prefisso *ver-*, come il latino *per-*, non indica tanto una medialità (*per* non sta per “attraverso”), intervenendo piuttosto come intensivo o rafforzativo: ciò che davvero sta, ciò che sta a tutti gli effetti, poiché gli effetti non ne sono separati, ma ne riaffermano la realtà¹³.

Permanenza e manenza chiariscono dunque il senso dell'insistenza henotica rinviando anzitutto allo in-stare, allo stare dentro dell'Uno, ossia al suo rimanere (*μένειν*, *manēre*) presso di sé. Se tale condizione intransitiva identifica l'immanenza, d'altra parte *per-* e *ver-* accentuano altresì una presa di distanza (equivalente del greco *ἀπό*), una torsione, comunque sul posto, data dal raddoppiamento sortito dall'intensificazione: in questo stato di quiete l'Uno si allontana (*ἀπόστασις*) da sé come se si distendesse, abbandonandosi a se stesso. Colto da una sorta di rilassatezza, che Eckhart cercherà di rendere con il lemma *Gelassenheit*, la manenza implica inoltre un certo lasciarsi andare; l'Uno in quanto si rilascia, si libera, si apre, splendendo per quel che è.

In unico atto attuoso si raccolgono perciò due movimenti, due attività, l'una che entra (*έν*), l'altra che esce (*ἀπό*), dalla cui combinazione sgorga il sussulto, che pure, a essere precisi, non consegue come somma totalizzante di due momenti come reputerà l'idealismo speculativo¹⁴. Sono le due spinte a risultare, a seguire, come le due componenti vettoriali di segno opposto di un'unica forza sobbalzante.

La reversibilità di aperto e chiuso, fuori e dentro, trascendenza e immanenza, induce a risalire la china dell'anima verso un'unità principale, scaturigine di entrambe le determinazioni. Un'origine che soltanto nella prospettiva della valle risiede a monte: sopra e sotto, alto e basso, esistono unicamente dal punto di vista del basso, del sotto. Ciò che sta «sopra (*ὑπέρ*)», invece, si leva al di sopra di ogni sopra e sotto. Al di là di ogni al di là e di ogni al di qua, *ἐπέκεινα*, come si constatava in esordio. L'Uno non si classifica né come immanente né come trascendente; semmai come *immanante*, impiegando un neologismo di calco deleuziano, particolarmente accentuato, nella sua fecondità, da Agamben¹⁵.

Nella genealogia della nozione di “espressione” in Spinoza, Deleuze riconduce l'intransitività della *causa sui* dell'*Ethica* alla manenza plotiniana rivenendovi l'anticipazione più significativa del modello

¹¹ Per esempio, I 7, 1, 18; III 8, 10, 24; V 4, 2, 19; VI 8, 16, 25.

¹² Sulle traduzioni latine della *μονή* si rimanda a C. Ricciati, *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliopolis, Napoli 1983, p. 79.

¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it. cit., p. 388.

¹⁴ Ci si riferisce alla cosiddetta «dottrina della doppia attività» con cui Plotino tratteggia la causalità deponente, insieme attiva e passiva, transitiva e intransitiva del *voûç*. La conversione del monismo assoluto in vivido pluralismo riesce unicamente sulla base di questa mediazione immediata, che, come ha puntualmente osservato Emilsson, innerva come una «spina dorsale (*backbone*)» l'intera elaborazione plotiniana (E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, cit., p. 27).

¹⁵ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968; tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2014⁴, p. 135; G. Agamben, *L'immanenza assoluta*, in *Id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 377-404, specificamente pp. 385-386.

univocista, benché, a suo giudizio, sopravviva negli sviluppi neoplatonici successivi, da Proclo a Cusano, la tendenza a privilegiare l'eminenza (ὑπέρ) del principio rispetto ai principianti, salvaguardando perciò una trascendenza gerarchico-ordinatrice, sovrana, rispetto all'immanenza nomadica inaugurata dai modi spinoziani. Certo, in seno alla tradizione platonica, verticalità e orizzontalità s'intrecciano in maniera inestricabile richiamandosi l'un l'altra come dei predicati relativi, fino a rimandare a un'unità più originaria che sovrasta, per così dire, la loro relazione. Unità che pure trionfa, indifferente, neutra, come signoria irrelata, assoluta, aleggiando in alto non come un ente sovraordinato a tutti gli altri – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – bensì come il loro evento. Sciolta da tutto, affrancata da ogni opposizione, la «trascendenza [nomina] piuttosto l'intransitività del principio, che anima ogni cosa, vista da quaggiù, dal mondo del *Due*»¹⁶. Ulteriorità perciò non ontoteologica ma fenomenologica, in consonanza a quanto la similitudine fotologica del trattato 32 consentiva già di desumere.

Invero alcuni interpreti francesi, sulla scorta di Bergson, proponendo una lettura spregiudicata delle *Enneadi*, non viziata da pregiudizi storicistici, reputavano Plotino più prossimo a Spinoza che non alle sistemazioni procliane o alle rielaborazioni fiorite con il neoplatonismo rinascimentale¹⁷. La proposta monistica avanzata da ambo gli autori costringe infatti a inibire le varie dualità, compresa quella tra immanenza e trascendenza. Se per Arnou il plotinismo eccelle nel neutralizzare la polarità esclusiva che usualmente, nella storia delle idee, giustappone i due termini, secondo De Gandillac, lo spinozismo ha talora funto da anticamera dell'attualismo, cioè di un'immanenza piatta, perché Spinoza, nella polemica contro il finalismo creazionistico dei monoteismi, non è stato in grado di preservare l'aspetto naturante e produttivo della manenza alla maniera raffinata di Plotino¹⁸. Lo stesso Deleuze, pur di sgravare lo spinozismo dall'accusa acosmista inferta dalla celebre sentenza hegeliana, diagnostica nell'autocausazione della sostanza l'esigenza parallela di un'apertura, di una *explicatio* transitiva, resa con i verbi *effluere* ed *emanare*¹⁹. In questo modo la realtà non collassa in un unico atto indistinto senza creature, altrimenti ridotte a meri epifenomeni o parvenze illusorie.

Se l'unità semplicissima si rivela nella sua intimità molteplice, allora la manenza convoca altresì una forma di trascendenza, cioè una specie di infinità, nei termini di un trascendimento inesausto; ἄπειρον, nel lessico di Plotino, la precipitazione, la diade. Trattare di emanazione risulterebbe in ogni caso improprio, o

¹⁶ R. Ronchi, *L'Uno è perverso?*, in A. Campo (a cura di), *L'Uno perverso. L'uno senza l'Altro: una perversione?*, Textus Edizioni, L'Aquila 2017, pp. 251-265, p. 259.

¹⁷ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, a cura di C. Riquier, PUF, Paris 2016; tr. it. S. Guidi, *Storia dell'idea di tempo. Corso al Collège de France 1902-1903*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 315-323; É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 1968; tr. it. M. Migliori, *La filosofia di Plotino*, Celuc libri, Milano 1972, p. 40; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 83-88.

¹⁸ Cfr. R. Arnou, *Le désir du Dieu dans la philosophie de Plotin*, tr. it. cit., pp. 131-147; M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., p. 62, nota 17 (De Gandillac, in questa sede, ammette di preferire Bruno a Spinoza a causa del fraintendimento attualista).

¹⁹ Per esempio *Eth.*, parte I, schol. Prop. XVII. Si veda G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. cit., p. 135, nota 4.

addirittura erroneo: l'Uno plotiniano, secondo la brillante esegesi di Dörrie, non emana, pena la presupposizione di un'esteriorità e perciò di una dualità di principi²⁰. L'Uno soltanto "immana", cioè getta fuori pur rimanendo in se stesso. A causa di questa doppiezza, nella manenza va riconosciuta anche una componente verticale oltre a quella orizzontale, un'altitudine che perfora dall'interno la sua planarità, innescando un senso di vertigine²¹; il «βάθος», come lo appella Plotino, lo stesso attribuitogli dall'allievo Porfirio, quel profondo nel quale la filosofia rischia immancabilmente di perdersi dimenticandosi che il profondo non è altro che superficie, l'interno esterno, la trascendenza un effetto dell'immanenza²². Quasi che l'Uno sporgesse, oppure incombesse, *imminente*. Poiché «si è fatto vedere, ma non come uno che sia sopraggiunto (ὤφθη γὰρὼς οὐκ ἔλθὼν)»²³, nell'immanenza a sé traluce sempre anche l'imminenza di una comparsa: dal latino *imminēre*, sporgere (*minēre*) verso il dentro (*in*), sporgersi, oltreché sovrastare, cioè stare sempre al di sopra di sé, oltre se stessi, l'imminenza conserva la medesima radice di immanenza quale variazione della comune radice *manēre* ottenuta per indebolimento vocalico, trasformando la "a" tematica in "i"²⁴.

La consustanzialità dell'imminenza alla manenza consente così di gettar luce, *ex post*, su un aspetto ulteriore dell'etimo di quest'ultima, arricchendone il campo semantico: la *mansio*, oltre a derivare da *manēre*, μένειν, s'imparenta anche con il verbo *manare*, sgorgare. Nelle *Enneadi* il rinvio a tale significazione balena con incontestabile evidenza grazie a un'immagine mutuata dal *Fedro* con cui Plotino, in numerose occasioni, paragona l'Uno a una «fonte (πηγή)»²⁵, reputandola una delle analogie più efficaci per rendere conto dell'autentica natura del semplice, puramente immanente, zampillante come una sorgente.

Se, come si è visto, il latino «*simplex*» s'inscrive nell'immaginario della sartoria impegnando una certa arte del ripiego, oppure in quello dell'anatomia, mobilitando lo studio delle pliche dei corpi prima ancora della vestizione, il greco «ἀπλοῦς», come il tedesco «*einfältig*», rimandano invece all'ambito acquifero, e precisamente all'idea di attingere alla fonte del proprio sostentamento, unificandosi con la propria falda (πλοῦς, *Falt*) vitale²⁶. Si definisce in fondo "semplice" quella vita attuosa, insistente o immanente, in grado di purgare le incrostazioni duali, affrancandosi dal già fatto, dal già caduto, dal già precipitato, fino a risalire, purificata, alla sorgente da cui è scaturita, di modo che l'anima si riorigini riaffermando la potenza che la pervade. Non occorre, in questo processo, abbandonare né denegare qualcosa se non la negazione stessa;

²⁰ La tesi di H. Dörrie (esposta in *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in A.A.V.V., *Parusia Festschrift J. Hirschberger*, Frankfurt am Main 1965, pp. 119-141) verrà affrontata nello specifico una volta discussa la peculiare causalità dell'Uno (*infra* §2.10 *Fuoco*).

²¹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. cit., p. 142.

²² Passo già richiamato in precedenza. Agli occhi di Plotino, gli gnostici prendono le parti di coloro i quali sprofondano nell'abisso, nell'*Ungrund*, sintomo di una cattiva infinità, di un ἄπειρον che è Altro dall'Uno.

²³ Ivi, V 5, 8, 15 (*supra* §1.2 *Mistica*).

²⁴ Per uno studio etimologico dell'imminenza e sulla sua indissociabilità dall'immanenza si veda la brillante ricostruzione di S. Vizzardelli, *immanenza/imminenza: una 'i' ci libera dall'uno*, in A. Campo (a cura di), *L'Uno perverso. L'Uno senza l'Altro: una perversione?*, cit., pp. 179-203, specificamente p. 187.

²⁵ Tra le numerosissime occorrenze si segnalano *Enn.*, III 8, 10, 27; VI 7, 23, 21 (*Phaedr.*, 245c9 – «πηγή καὶ ἀρχή»).

²⁶ Cfr. A. Magris, *Le invenzioni di Dio*, Morcelliana, Brescia 2019, p. 182.

non certo abolendola per via di un'altra negazione, come pretenderebbe lo hegelismo, bensì riportandola al positivo da cui è scaturita, come il precipitato di un'attività di cui costituisce l'espressione. Del resto Dodds, in un celebre contributo, notava come Plotino, nonostante la dialettica negativa tradizionalmente ascritta al neoplatonismo, tutto facesse tranne che «venerare l'alpha privativo»²⁷. Proprio l'impiego dell'aggettivo «ἀπλοῦς», oltreché del superlativo «ἀπλούστατον», nei momenti di massima vertigine apofatica, sconfessa ogni connotazione litotica del semplice confermandone, al contrario, la natura affermativa: ἀπλοῦς, presentando spirito aspro e non dolce sull'alpha iniziale, attesta la contrazione dell'avverbio ἅμα (*simul*, insieme) con valore henotico equivalente ai prefissi *sim-* e *ein-*.

Super partes, ὑπέρ, sopra le parti che simultaneamente genera. Né luce né ombra, né positivo né negativo. L'affermativo in questione richiama solo per omonimia l'apodissi dell'apofansi. Si tratta di un superlativo, cioè di una affermazione raddoppiata: lo ἀπλούστατον è sempre *più* di quello che è, più di Uno, perciò un Uno che è anche molti, una chiusura che è insieme apertura; una veglia febbrile o un amore insistente, incontenibili per intensità, come una sentinella zelantissima che mira sempre all'orizzonte, avida di futuro, o un amante premurosissimo che riversa sull'amato tutte le proprie attenzioni. Oppure ancora, come una sorgente che esonda continuamente, quantunque le acque in cui si riversa non siano altro da sé, non l'Altro dall'Uno, ma l'Uno in quanto altro, l'Uno in quanto due, in quanto molteplice. Distanziandosi senza prendere congedo, solo rilassandosi; il modello produttivo dell'immananza impedisce di concepire la differenza come annichilimento, taglio o distanziamento, invitando, invece, ad assumere l'implicazione e l'inerenza ripetute come sue figure elettive, nel quadro di un'immananza vibrante e di una superficie increspata.

Laddove la mistica della semplicità prospetta l'immananza, l'ἀπλούστατον non designa un momento, tanto più culminante, del pensiero, non un punto atomico e discreto, non un livello del reale. Non...Non...Non... Ecco il preludio del superlativo. «Non corrisponde a una qualche ipostasi (τὸ μὴ ὑποστάν [...] τί)»²⁸, specifica Plotino, giacché non ha niente sotto di sé, nessuno ὑπό; completamente al di sopra, ὑπέρ, in qualità di superlativo assoluto; totalmente in superficie, esposto, senza latenza soggiacente. Insomma, non un detrito o una sedimentazione (ὑπόστασις), bensì il «reale stesso (ἐνέργημα αὐτός)», sorgente attuosissima e insaturabile, pulsione erotica incalzante o vigilia indefessa. In definitiva il semplice immana nei termini di una sorgività genetica, eventualmente assimilabile a un punto di tangenza, cioè a un limite che non ha niente di puntuale, alla stregua del centro di convergenza focale di infiniti raggi preso in esame in precedenza²⁹. Punto inesteso, «ἀδιάστατον», che quindi propriamente non esiste – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – e che semmai insiste, immanando degli affluenti divergenti. Il «vero Uno», insomma, in quanto diffratto e radiale, consiste in una soglia liminare, in un *limen* o in una *Grenze*, a partire dalla quale si decidono ogni

²⁷ E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-platonic 'One'*, «The Classical Quarterly», 22, n. 3 (1928), pp. 129-142, specificamente p. 141.

²⁸ *Enn.*, VI 8, 11, 1.

²⁹ *Supra*, §1.3 *Vigilia*.

volta il dentro e il fuori, il basso e l'alto, l'andare e il tornare, il chiuso e l'aperto, l'amato e l'amante, la vista e il veduto. Quando Deleuze e Guattari si riproporranno di stanare la pietra filosofale, «arriva[ndo] alla formula magica che cerchiamo tutti: PLURALISMO = MONISMO», invocheranno precisamente questo Uno magico, l'Uno delle trasmutazioni alchemiche, punto di fusione, cioè limite metastabile: Uno che rimane Uno immanando i molti, candore immacolato eppure iridescente³⁰.

Semberebbe verosimile che una tale concezione affondi le sue origini nel dibattito matematico interno all'Accademia platonica. Secondo una testimonianza aristotelica, infatti, Platone già disprezzava i punti considerandoli «astrazioni dei geometri (γεωμετρικῶν δόγματι)»³¹: in quanto segni estesi, essi già tradiscono, una volta tracciati, l'essenza puramente intensiva del semplice. Siccome l'Uno non si riduce a un punto, quantomeno non a un punto discreto, perfettamente individuato, occorreva introdurre in sede matematica una grandezza di altro ordine, una dimensione paradossalmente adimensionale, ossia un grado e non un quanto di potenza. I platonici, nei secoli, ispirati ancora una volta dalla travolgente delle acque, l'hanno denominata «ῥῦμα», «getto», «flussione», nella versione latinizzata, alludendo a un impulso moltiplicativo senza il quale risultava impossibile spiegare area e volume, superficie e profondità, esterno e interno³².

Condizione di possibilità, dunque, di ogni due, trascendentale del molteplice, sebbene non nella declinazione logico-riflessiva dei moderni: il semplice non riveste la funzione di un prerequisito formale, bensì di una «potenza (δύναμις)» formativa, ontogenetica. Non a caso Fichte, nella versione della *Wissenschaftslehre* del 1807, invocava «*das Einfache* (il semplice)», con un'intonazione tipicamente plotiniana, al fine di fugare le pastoie rappresentative del kantismo in cui percepiva ancora intrappolate le proprie meditazioni: occorre rimontare alla μία πηγή, all'unica scaturigine da cui sgorgano simultaneamente soggetto e oggetto per riscoprire l'evento autenticamente filosofico, reinstallandosi nell'atto creatore del reale³³.

Accogliendo allora un monito goethiano, di cui Hadot rivendica la matrice enneadica, l'immananza spinge a «credere alla semplicità (*simplicité/die Einfalt/das Einfache*)», nel senso in cui occorre affidarsi «a una produttività originaria», rilanciandola³⁴. Secondo Plotino, infatti, laddove Platone, nel *Fedro*, intesseva l'endiadi «fonte e principio (πηγή καὶ ἀρχή)», oppure, nel *Gorgia*, coniava l'epiteto «iniziatore di se stesso

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989; tr. it. G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper&Castelvecchi, Roma 2003, p. 56. A commento R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 15-16.

³¹ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I 9, 991a20-24.

³² La storia di questo concetto è stata ricostruita da P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016, pp. 72-82.

³³ Cfr. J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, a cura di R. Lauth, Meiner, Hamburg 1978; tr. it. G. Rametta, *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 107-108.

³⁴ J. W. Goethe, *Briefe*, 4 voll., Verlag C. H. Beck, vol. IV, lettera 1357 (Ep. a Zelter 19 marzo 1827), p. 220. Cfr. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp. 29-30.

(ἀρχῶν ἑαυτοῦ)»³⁵, forniva alcuni indizi fondamentali intorno alla qualità principale del semplice che ne corroborano l'aspetto immanante: quest'ultimo principia, funge da «iniziatore (τὸ ἀρχόμενον)»³⁶, in virtù di una potenza incoativa. Lungi dal profilarsi come una totalità o un compimento, il principio si dice tale perché incipia, perché provoca un nascimento alla stregua di una scaturigine, di una fonte o di una sorgente. Certo, arguire che è «il primo (πρῶτον)» nella misura in cui dà inizio, «non vuol dire che è il primo di una serie (οὐ τάξει), ma primo nel senso della forza e della potenza (ἀλλὰ κυριότητι καὶ δυνάμει)»³⁷, primo, insomma, nei termini di un superlativo (πρῶτον, appunto). Già sempre arrivato prima che arrivino tutti gli altri, l'Uno è primissimo giacché sempre imminente, sempre sul punto di sorgere; non consiste altro che in questo punto di insorgenza: «l'Uno coincide con il suo creare e con quella che sarebbe lecito chiamare la sua eterna generazione (ἐν γὰρ τῇ ποιήσει καὶ οἷον γεννήσει ἀιδίῳ τὸ εἶναι)»³⁸.

1.6 Maniera

Porfirio, in un'opera dalle risonanze perlopiù letterarie a causa del carattere fortemente allegorico, raffina ulteriormente il nesso πηγή-ἀρχή all'interno di una geniale interpretazione dell'εἰκῶν della caverna platonica: nel *De antro nympharum*, l'autore intreccia la speleologia filosofica del libro VII di *Repubblica* con la tensione poetica di alcuni versi omerici del canto XIII dell'*Odissea*, in cui Ulisse, soggiornando temporaneamente in un antro itaceo, scortato dai Feaci, varca una soglia sacra, dimora delle naiadi¹.

A giudizio di Blumenberg, uno dei pochi a soffermarsi con un certo scrupolo teorico su questo opuscolo, l'allievo di Plotino non si limita, in tale contesto, a una mera retoricizzazione di motivi centrali della tradizione platonica, ornandoli di una spiritualità esotica, d'ispirazione ermetica o mitraica, a tratti decadente². Al contrario, rinverdendo la sentenza di Brucker, egli reputa che l'elaborato, per quanto modesto, documenti una «splendida invenzione»³, nella quale vari elementi confluiscono, perfettamente orchestrati, verso un'unica scaturigine, sorgente insieme teorica e figurata.

Ai fini della presente trattazione, la ricostruzione metaforologica attuata da Blumenberg permette di illuminare una precisa modalità teomorfica innescata dalla dinamica immanatista, elicitando il «modo (τρόπος)» filosofico attribuito dai seguaci di Plotino al maestro, e, simmetricamente, il «modo (τρόπος)» in cui l'Uno cova il molteplice⁴.

³⁵ *Gorg.*, 419d4.

³⁶ *Enn.*, VI 8, 20, 29.

³⁷ *Ivi*, VI 8, 20, 31-32.

³⁸ *Ivi*, VI 8, 20, 27.

¹ Sulla storia della ricezione dell'opuscolo porfiriano, dalla Scuola di Chartres, attraverso Dante, fino all'umanesimo, si veda J. Pépin, *La fortune du De Antro Nympharum de Porphyre en Occident*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 527-536.

² Cfr. H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; tr. it. M. Doni, *Uscite dalla caverna*, medusa, Milano 2009, pp. 179-186.

³ *Ivi*, nota 32, p. 226.

⁴ *Supra* §1.1 *Filosofia*.

La scena dipinta da Porfirio esemplifica anzitutto il gioco mistico del chiuso e dell'aperto mediante un antro dotato di due vie d'accesso, corrispondenti ai due tropici, l'uno del Cancro, l'altro del Capricorno, punti solstiziali, rispettivamente, d'estate e d'inverno. Entro tale quadro allegorico, la caverna platonica viene investita di una valenza cosmologica, in funzione della quale le ninfe che ivi dimorano impersonano le anime in transito tra la corruzione e la generazione: senili all'appropinquarsi dell'autunno, afflitte da un'afa spossante, abbandonano il corpo cui erano legate bisognose di inumidirsi di nuovo alla fonte, situata nella spelonca; giovani, invece, allo sbocciare della primavera, si reincarnano una volta ritemperate⁵. Il ciclo elementale, scandito dall'alternanza tipicamente presocratica di processi di rarefazione e condensazione, d'essiccazione e d'inumidimento, disegna l'orbita vitale delle anime, confluendo, ogni volta, in una soglia metabolica, scaturigine dell'andare e del tornare: la sorgente, pur celata nel buio intrauterino della grotta, rifulge come principio creatore, come falda insaturabile, genitrice della commissione dei flussi, e dell'immissione e dell'emissione. A differenza delle fedi culturali mitraiche, l'oscurità sotterranea non prelude, come Porfirio si premura di specificare, a una forza antagonista e misteriosa, ma attesta l'azione «di potenze invisibili (τῶν ἀοράτων δυνάμεων)», cioè la circolazione stessa delle anime⁶. Neppure la ricaduta nei corpi, al tempo del solstizio invernale, occorre come peccato, bensì, rinverdendo una suggestione eracliteo-stoica, come piacere dell'umido, rinfrancamento dell'energie⁷.

La grotta ospita le ninfe come una madre premurosa, accogliendo nel proprio grembo le varie figlie. Proprio come Πενία nella rilettura plotiniana della rivelazione di Diotima, la materia *mater*, lungi dall'inibire il seme paterno, ne consente la fioritura, la gemmazione. Pur vantando uno statuto spettrale e invisibile, ai limiti del non-essere, essa duplica, rifrange la potenza creatrice senza provocarne l'arresto. L'antro come tale non esiste. L'Uno-fonte non esiste, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Ma l'apparente inesistenza rassomiglia semmai a un'insistenza, a uno stare dentro o a un dimorare nell'antro, poiché l'Uno esiste solo insistendo appunto come materia, come differenza in atto, diade, come un farsi spazio tra flusso e deflusso, come un'apertura rinnovata tra le varie antitesi diversificanti di combustione e condensazione.

Nella raffigurazione porfiriana le acque della fonte increspano infatti la superficie rocciosa della spelonca scavando delle cavità da cui traboccano miele o nettare, i medesimi di cui padre Πόρος, nel *Simposio*, faceva indigestione⁸. La madre, dotata di una fecondità immune alla sterilizzazione, funge da custode dell'immortalità, giacché le anime si abbeverano dai suoi crateri come da dei seni, rimpinguandosi di icore divino, pronte per una nuova incarnazione. Convenendo con Blumenberg, «il miele [...] funge da simbolo dell'impossibilità di sigillare la sorgente d'acqua, di arrestarne la forza purificatrice così come il suo contributo a tutti i processi del divenire»⁹. Porfirio compendia del resto l'allegoresi del nettare scrivendo che

⁵ Cfr. *De antr. nymph.*, 28.

⁶ Ivi, 7, 12.

⁷ Cfr. Ivi, 10.

⁸ Cfr. Ivi, 14-17 (*supra* §1.4 *Immacolata concezione*).

⁹ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, tr. it. cit., p. 183.

«l'acqua, in fondo, coopera alla generazione (συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδρων)»¹⁰, come a suggerire, appropriandosi forse ancora una volta di un motivo platonico, che l'eternità, paragonabile a uno zampillo propulsivo e creatore, va ritrovata nel tempo in qualità di «generazione sempre giovane e immortale (ἀειγενές καὶ ἀθάνατον ἢ γέννησις)»¹¹.

Così l'anima, rivivendo lo stato di gestazione materna, si rigenera attingendo al seme paterno fino a evadere dall'antro, gettandosi fuori, immanandosi. Come si diceva, ciò accade in prossimità di due «tropici», ossia in corrispondenza di due cambi di «verso (τρόπος)», o più in generale di due «rivolgimenti (τροπικοί)» o «imbocature (στόμια)»¹², dall'esterno all'interno e viceversa. L'anima esperisce questa torsione sul proprio asse, alla stregua di una rotazione planetaria, nell'istante in cui assaggia il miele, cioè nel momento in cui, ricongiungendosi con il padre voῦς, partecipa al moto cosmico complessivo immettendovi una nuova spinta. In tal modo Porfirio chiarisce lo speciale tropismo che caratterizza il temperamento filosofico, ben esemplificato da Ulisse, l'unico in grado di ritornare a Itaca, e perciò di riscoprire, rilanciandola, la vitalità dell'origine semplicissima. Il modo consiste in un tropico, perciò in una contorsione, in una sorta di guizzo cui corrisponde il balzo sul posto dell'Uno, l'Uno in quanto sobbalza o sgorga come una fonte. Al limitare del Cancro e del Capricorno, l'anima s'inфлекe una volta raggiunta una delle due estremità del cielo, si raccoglie su di sé per invertire la tendenza, rifuggendo verso l'altro capo. Ma di per sé l'atto sorgivo, da cui si dipanano ambo le direzioni, non dispone di un verso, il quale già implicherebbe una dualità, un dentro opposto a un fuori. Poiché i due lembi uranici si distendono simultaneamente come due facce di uno Stesso, il rivolgimento operato dall'anima non testimonia un cambio di rotta effettivo, diacronicamente posteriore a un andamento pregresso di segno opposto. Al contrario, mantenendo la metaforica astronomica, l'inversione, con una dinamica che ricorda il moto retrogrado dei pianeti, scaturisce come illusione trascendentale della processione: se qualcosa avanza, qualcosa, nello stesso istante, retrocede, cosicché il ritornare fa tutt'uno con l'andare innanzi, l'ἐπιστροφή, come ripetono gli Alessandrini, con la πρόδος. Il tropico funge così da punto nodale in cui si aggrovigliano entrambe le spinte, l'una in avanti, l'altra indietro, convergendo in un'unica ondulazione, ravvicinabile a ciò che Eudosso, nell'approfondita ricostruzione di Proclo, denominava «ippopede», alludendo appunto a una curva elicoidale che ripiegandosi su di sé, si dilata verso l'esterno e si contrae, insieme, verso l'interno¹³.

L'aspetto sinusoidale, dagli Antichi riportato alla ferratura attorcigliata impressa su un "piede di cavallo" (ippopede), segnala una metamorfosi in atto, alla pari della trasfigurazione cui Odisseo va incontro nella grotta delle ninfe, traghettato finalmente nella patria natia dai Feaci. A giudizio di Blumenberg, il richiamo porfiriano a Omero interviene precisamente per accentuare il momento trasformativo, la modalizzazione vissuta dall'anima allorché attinge alla sorgente, seppur con un'intonazione differente: se

¹⁰ *De antr. nymph.*, 17, 13-14.

¹¹ *Symp.*, 206e8.

¹² *De antr. nymph.*, 22, 11.

¹³ Cfr. G. Cambiano, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, Torino 1976, pp. 20-21.

nell'allegoresi neoplatonica si assiste a una riappropriazione dell'origine, nel canto XIII dell'*Odissea* Ulisse, spaesato, non si rende conto di essere a Itaca, e sebbene coadiuvato da Atena sotto mentite spoglie, il mancato riconoscimento non compie il ciclo, decretando l'inizio di nuove peripezie. Nella cosmologia del poeta si conserva dunque uno sfasamento essenziale, un'eccentricità caotica che sollecita ininterrottamente l'anima alla peregrinazione; il χάος delle antiche teogonie, Oceano nei poemi omerici, o l'indomabile marea.

Per contro, Porfirio viene eletto da Blumenberg a hegeliano *ante litteram*, quasi che la vicenda narrata nel *De antro*, nonostante la centralità dell'istanza metamorfica, mettesse capo a una totalizzazione saturando la sorgente, fino a sancire l'illusorietà del divenire nel contesto mitico di una scena senza tempo, perfettamente compiuta in se stessa. In questa prospettiva, poiché «la grotta delle ninfe non è il transito per un nuovo inizio, bensì l'immagine del cosmo nella sua totalità, la quintessenza di ciò che c'è in generale e di ciò che l'anima ritornante si porta con sé quando fa ritorno»¹⁴, il tropismo filosofico stagnerebbe in una forma di quietismo, dissolvendo la componente trasfigurativa.

Contrariamente a tale lettura, l'interpretazione avanzata da Pépin insiste, a suo modo, sull'impossibile occlusione della sorgività, evidente, secondo il filologo, sin dal metodo esegetico adoperato da Porfirio: a differenza di altri commentatori neoplatonici, quali Giamblico, Siriano e Proclo, l'allievo di Plotino sembrerebbe rifiutare l'assunto cardine dell'allegoresi unitarista, secondo cui ogni scritto, in particolare i dialoghi platonici, muove da una «intenzione propria (σκόπος)» dell'autore che l'interprete dovrebbe dunque riesumare¹⁵. Nonostante nel *De antro* vengano talora menzionati i pitagorici Numenio e, più diffusamente, Cronio, i quali si avvalevano di tale criterio, l'ermeneutica porfiriana sottintende invece un «pluralismo calcolato»¹⁶, secondo l'icastica espressione di Pépin, che lungi dal risolvere la decifrazione simbolica di un testo in una verità definitiva e presuntamente originaria, moltiplica anzi gli ornamenti retorici, arricchendone l'allusività. Porfirio non disincanta ma reincanta, non demitizza ma rinnova il mito. La stessa anima dell'allegorista, nell'esercizio dell'arte commentaristica, si abbevera a quella fonte riprodotta nell'opuscolo immaginandola di nuovo, adornando la caverna con ulteriori personaggi.

Emblematico, a tal proposito, l'accostamento delle ninfe a delle api, stimolato dalla suggestione nettarina. L'imenottero laborioso, «amante del ritorno (φιλόστροφον)»¹⁷, esplicita la natura dell'anima filosofica, ben distante dall'inerzia quietista e semmai industriosa appunto quanto un'ape. Come le vespe de *L'Évolution créatrice*, dotate di un'istintualità propulsiva, massimo esempio dell'inflessibilità inarrendevole dello slancio vitale, questi insetti per Porfirio rendono conto, con il loro sciamare di fiore in favo, di un tropismo divino, di una «sobrietà (νηφαντικόν)»¹⁸ sacra agli dèi. L'ape lucidissima, nutrendosi solo di miele,

¹⁴ H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, tr. it. cit., p. 186.

¹⁵ J. Pépin, *Porphyre Exégète d'Homère*, in «Porphyre, Entretiens Fondation Hardt», 12 (1996), Vandoeuvres-Genève, pp. 231-266. Il termine σκόπος compare in effetti in *De antr. nymph.*, 34, 4, in riferimento alla tecnica di Numenio.

¹⁶ J. Pépin, *Porphyre Exégète d'Homère*, cit., p. 247.

¹⁷ *De antr. nymph.*, 19, 18.

¹⁸ *Ivi*, 19, 18-19.

e non intorbidandosi di vino, preleva senza esitazione il polline e presto lo commuta in nettare, senza decentramento caotico, senza dilazioni o distrazioni. In una situazione di trasparenza totale l'ape fa tutt'uno con il proprio atto, risolvendosi completamente in esso quale pura operatività. L'attuosità di cui gode, tuttavia, non sopraggiunge come un compimento, ma attesta la sua *maniera d'essere*, la sua forma di vita. In questo senso Porfirio non elide l'eccentricità, reputando anzi l'erranza consustanziale alla verità, come la madre lo è rispetto al padre, il buio rispetto alla luce, il mito rispetto alla verità. Platone stesso, nel *Fedro*, convocava il mito al fine di «mandare a spasso» o «compiacere (χαίρειν)»¹⁹ il vero, per farlo cioè circolare, rinnovando l'anamnesi erotica e quindi ridestando la produttività dell'anima. Due sono le porte, come scriveva Parmenide, convocato da Numenio, qui ripreso da Porfirio, unica però la via²⁰. Via che coincide con la percorrenza, con il battimento ripetuto di un'unica soglia, ora entrando nelle viscere della terra, ora uscendo alla luce, mirando al cielo²¹.

L'ape ama del resto il ritorno non perché approdi, nostalgica, a una patria remota, situata altrove, da cui è stata allontanata con violenza: come specifica Porfirio, ritornare significa «rovesciare (ἀναστρέφειν)»²². Il ritorno consiste in un'*anastrofe*, cioè in un volgimento iterato, ri-volgimento (ἀνά-στρέφειν) del dentro nel fuori, del fuori nel dentro; ricorsività, oppure, ispirati dalla metaforica astronomica, una torsione tropicale. Non c'è qualcosa o qualcuno che di fatto ritorna; a ritornare è il ritorno stesso. Dall'inizio alla fine del ciclo il vero protagonista è il nettare, come unico atto indiviso, quantunque numerose siano le sembianze assunte: insetto, polline, secrezione delle celle. Porfirio venera le api in virtù della loro indefessa efficienza, della loro creatività superlativa, immanante come una sorgente. Quel che importa non è certo il raggiungimento di una meta, cioè la totalizzazione, bensì il rinnovo costante della sostanza mielosa. Tra espunzione del finalismo, dello «σκόπος», sulla scorta dell'invettiva plotiniana²³, e rifiuto del contingentismo caotico dei poeti, Porfirio parrebbe perpetuare, con un'allegoresi ardita, la sentenza del maestro secondo cui l'Uno, in qualità di scaturigine traboccante, incipienza eterna, non è altrove che nel molteplice. I molti, in fondo, inverano l'Uno come le api il miele, simili a ninfe pregne o «giovani spose che entrano nella generazione (εἰς γένεσιν συμφευομένων)»²⁴.

A questo punto, il «modo (τρόπος)» che contraddistingue l'anima propensa alla filosofia non può ridursi a un mero attributo, né nei termini di una casualità accidentale, né in quelli di una proprietà essenziale (σκόπος): non il modo appartiene all'anima, ma l'anima inerisce al modo, giacché la maniera in cui l'anima è

¹⁹ *Phaedr.*, 229e6. Passo commentato da Derrida (cfr. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, ne *La dissémination*, Editions du Seuil, Paris 1972; tr. it. R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007², p. 55). Sulla funzione del mito in Plotino, analoga a quella qui abbozzata, si ritornerà discutendo la questione della temporalità (*infra* §2.7 *Musica*).

²⁰ *De antr. nymph.*, 23, 21-23.

²¹ Parmenide, fr. 9, vv. 3-4 [«tutto è pieno egualmente di luce e di notte oscura, uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla (πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφαντοῦ ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν)»].

²² *Ivi*, 19, 17.

²³ Come si avrà modo di vedere (*infra* §2.5 *Icona*), Plotino ripudia il finalismo intenzionale, non meno del casualismo, reputandolo una proiezione antropomorfa, del tutto incapace di cogliere la dinamica creatrice della natura.

²⁴ *De antr. nymph.*, 19, 26.

filosofa coincide con il suo stesso essere, o meglio con il modo con cui ella viene continuamente all'essere, proprio come l'ape, che con il suo instancabile va e vieni, si riorigina senza sosta. Accogliendo una brillante intuizione di Agamben maturata dalla meditazione deleuziana intorno all'immananza, il modo assoluto, quel modo che non è modo di nulla, bensì pura modalità, modalizzazione ripetuta o anastrofe tropicale, andrebbe appellato «maniera», adottando un vocabolo che nell'etimo rimanda ancora una volta al *manare*. La maniera indica infatti «l'essere nella sua sorgività [...]; non un essere che è *in* questo o quel modo, ma un essere che è *il* suo modo di essere, [...] per così dire, *continuamente generato dalla propria maniera*»²⁵.

Agamben scorge in un passo del più volte menzionato trattato 38 delle *Enneadi* la migliore tematizzazione di questa modalità d'essere²⁶: laddove Plotino, nello scritto dedicato al lume diafano (32), già denunciava l'inassegnabilità di un «come (ὡς)» all'Uno pena la presupposizione di un due, risultante dalla somma di due realtà, il sostrato più l'attributo inerente, simmetricamente, nell'altra sede, ne respinge per la medesima ragione la qualificazione essenziale, il «τί ἐστι», in favore della semplice presenzialità, del puro aver luogo, del «che è (ὡς ἔστι)»²⁷. Che c'è qualcosa e che quel qualcosa è al modo in cui è; una *dichiarativa* rende conto dell'Uno, introdotta appunto in greco dalla congiunzione «ὡς». L'Uno è in fondo uno, come già nel *Poema* di Parmenide, nella forma di una dichiarazione obliqua, ellittica dell'antecedente o dell'intera reggente: che l'ente sia, che l'essere non rimanga celato ma si esponga, si dia, vale come un'affermazione incondizionata priva di funzione epesegetica o completiva. La maniera impedisce di pensare il modo della subordinazione: se infatti il modo in cui l'Uno è uno coincide con l'Uno stesso, non ci può essere nulla di non esposto e non dichiarato, nulla che rimanga sub-ordinato, sotto-posto, sup-posto. Completamente superlativo, ὑπέρ, il «come» dell'Uno esprime senza residui il suo «che cosa», assumendo allora le sembianze di un «così (οὕτως)»²⁸. Un «così», precisa tuttavia Plotino, che non allude a un'incertezza né a una remora, non, insomma, a una contingenza; non è «così» nel senso del «così così». E neanche si definisce «così» in virtù di una necessità estrinseca, nell'accezione rassegnata, «votata al lamento (μέμψασθαι)»²⁹, di colui il quale si limita a constatare, fatalisticamente, una situazione di fatto. In ambo i casi si perviene alla determinazione di una certa «cosiità» in ragione di un'alterità, di un'esteriorità, ossia di una negatività. Al contrario, l'Uno «non è 'così' perché non può essere in un altro modo, ma perché è il 'così' al suo meglio (οὐχ ὅτι οὐκ ἄλλως οὕτως, ἀλλ' ὅτι τὸ ἀριστον οὕτως)»³⁰, cioè il proprio stesso modo.

Il «così» va quindi recepito nella sua letteralità, tanto nel calco greco quanto nella resa latina: essere-con-il-sì, sissì, dichiarare sì alla vita rilanciandone la forza. Come il celebre *amen* nietzscheano, il «sì» designa

²⁵ G. Agamben, *La comunità che viene*, cit., p. 28 [corsivi nel testo].

²⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁷ Cfr. *Enn.*, V 5, 6, 21-23; VI 8, 11 (*supra* §1.3 *Vigilia*).

²⁸ Cfr. *Ivi*, VI 8, 9, 38-49.

²⁹ *Ivi*, VI 8, 13, 36. Come s'intuisce, il «così» si staglia al di là dell'antinomia modale classica in cui si fronteggiano contingentismo e determinismo. La libertà che gli compete viene da Plotino ravvicinata al godimento (χρησις), inteso come fruizione inesausta di sé, la quale certo implica una specie di necessità, seppur non logica, non fisiologica e tantomeno morale (*infra* §1.9 *Salvezza* e §2.10 *Fuoco*).

³⁰ *Ivi*, VI 8, 10, 25-26.

la vita che si dichiara, l'Uno che si apre essendo tutt'uno con ciò che è. Uno che è uno, uno che, dichiarandosi, dice di sì a stesso, «sissì», duplicando il «sì». Uno che è uno in quanto è molteplice, in quanto si moltiplica; l'affermazione è sempre affermazione dell'affermazione, dichiarazione raddoppiata, intensificata – che l'uno è uno, che l'ente è. Così è l'Uno, il così al suo meglio, quale positività speculativa: l'echeggiare del sì, il quale ritorna inflettendosi, ripiegandosi su di sé. Tale ridondanza inscena un'inversione, compatibilmente con l'ἀναστρέφειν di Porfirio, quell'anastrofe alla luce della quale l'Uno e i molti, anticipandosi a vicenda, si scambiano incessantemente i ruoli, l'uno come l'altro, l'altro come uno. I molti inverano l'Uno come l'Uno dichiara i molti nel contesto di una mutua affermazione, inevitabilmente errante a causa della natura doppia: qualora l'affermazione non si riproducesse, obliqua, avanzando invece la pretesa di dichiarare un «qualcosa» o un «come», la subordinazione riaffiorerebbe tramutando il «sì» nel «raglio» di un asino, secondo l'icastico paragone nietzscheano, alla stregua della «lagna (μέμψις)» criticata da Plotino, sintomo di una ridondanza pleonastica, sterile³¹. L'eco creatrice scaturisce, al contrario, imitando il tropismo delle api, alle quali lo stesso Nietzsche si rifà nell'esordio del quarto libro di *Also sprach Zarathustra* con la scena del «sacrificio del miele»³². Che il miele sia, che il miele continui a sgorgare. Così deve essere, al modo delle api, amanti del ritorno: non c'è un significato già dato («che cosa» o «come») cui occorre adeguarsi, non un fatto cui subordinarsi, dicendogli di sì, bensì inveramento, sissì. «C'è» solo verità, «c'è» solo il reale, solo il miele, nei termini di un'inusitata attività.

Che una cosa sia così, che sia il proprio così, così com'è, cioè *una* cosa, una singolarità, ecco il bene; «qui è questo così, là è quest'altro così (οὕτωςι δὲ τόδε, οὕτωςι δὲ τόδε)»³³. Plotino matura una concezione topologica dell'Uno, prodromo della *haecceitas* degli scotisti, non a caso talora denominata *sicceitas* (cosiità): che l'anima partecipi dell'Uno, infatti, significa semplicemente che essa «si prende per quello che è (χρῶμενος ἑαυτῷ οἷός ἐστιν)»³⁴, o meglio «che gode (χρῶμενος)» di sé e delle sue proprietà, le quali cessano quindi di figurare come attributi, accidentali o essenziali, pena l'ammissione di un due (il sostrato e il contenuto del predicato) tale da occludere l'autoaffezione. La maniera in cui ogni ente è, in cui ogni ente si lascia toccare dall'Uno, implica che ciascuno, in quanto ciascuno, splende al suo modo, estroflettendo incessantemente il dentro come fuori. Come ricoperto di miele, traboccante nettare, al pari di Ulisse che nella caverna itacese, spogliatosi di tutti gli ori, disadorno di ogni esteriorità, di ogni dualità, rifugge lui stesso, rammenta Porfirio, d'oro³⁵.

³¹ Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, De Gruyter, Berlin; tr. it. M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Id., Opere complete* (a cura di G. Colli e M. Montinari), 6 voll., vol. I, Adelphi, Milano 1973², *Il risveglio*, pp. 378-379. Nietzsche gioca sull'omofonia tra il tedesco «Ja» (sì) e l'onomatopeico «J-A» del raglio dell'asino.

³² Ivi, *Il sacrificio col miele*, pp. 287-291. Benché il richiamo a Porfirio da parte di Nietzsche non sia esplicito, una serie cospicua di elementi e simboli neoplatonici induce a supporre una filiazione (specie dalla mistica eckhartiana). Cfr. E. C. Corriero, *Il dono di Zarathustra. La 'lieta' novella di Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, pp. 123-144.

³³ *Enn.*, VI 7, 18, 40-41.

³⁴ Ivi, VI 8, 10, 24.

³⁵ Cfr. *De antr. nymph.*, 35.

1.7 Abito

Come si anticipava in precedenza, gli antichi riconducevano tale disposizione aurea al «bene (ἀγαθόν)» senza per questo investirla di una qualificazione morale, quantomeno deontologica¹. Con l'incombere di uno iato tra essere e dover essere, e perciò di una dualità, la semplicità unaria della cosa con se stessa risulterebbe compromessa e il godimento castrato. La cosìità attorno a cui gravita l'elaborazione plotiniana respinge qualsiasi genere di normativismo disincarnato, siccome non si pronuncia mai il sì adeguandosi supinamente, in modo subordinato, a qualcosa di già dato, come a un "cosa" o a un "come". Il "che cosa" fare e il "come" farlo vanno decisi ogni volta alla luce della propria luce, in ragione, cioè, della propria maniera d'essere. Ogni volta deve essere la prima, *una* volta, non una volta anarchica, una volta così come capita, ma una volta arcontica, «aristocratica» – τὸ ἄριστον οὕτως – tale da valere per tutte; un'«occasione (καιρός)», insomma, in cui tutte le altre si raccolgono ricapitolandosi.

Particolarissima perché universale, singolare in quanto paradigmatica. Poiché nel "così" convergono il "che cosa" e il "come", la maniera sigilla il contatto tra ontologia ed etica. Il bene nomina precisamente quest'indissolubilità, l'unità di essere e pensiero, di teoresi e prassi. Dalla coincidenza dell'essenza di una cosa con il suo modo d'essere, numerosi interpreti desumono correttamente l'immediata reversibilità dell'insegnamento plotiniano in una forma di vita. Non solo Hadot e Horn con le loro celebri tesi circa l'aderenza del concetto alla sua espressione vissuta, «τρόπος τοῦ βίου», cifra della filosofia antica²; secondo Inge, per esempio, «l'etica di Plotino è metafisica, come la metafisica è etica»³, quanto per Trouillard Plotino anticipa lo spinozismo del *De intellectus emendatione* suggellando, con una franchezza adamantina, l'equazione tra intensità ed estensione⁴. L'unità garantita dal bene, conformemente al retaggio socratico, certo impedisce di ipostatizzare il contenuto della filosofia in una dottrina, proprio perché il bene-Uno, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, non si riduce al possesso (οὐσία) di un contenuto, non a una proprietà (οὐσία) trasmissibile per iscritto né con la didattica orale, come pretendeva la sofistica, quasi che la conoscenza, secondo la nota immagine del *Simposio*, consistesse in un'operazione di travaso di liquidi dalla mente del maestro a quella del discente, oppure, seguendo il *Teeteto*, nella presa in custodia di un piccione, cioè di una nozione, trasferito dalla voliera (anima) del docente a quella dell'allievo⁵. Stante tale matrice socratico-platonica, Wundt rivendicava motivatamente la cifra non dottrina del plotinismo, parimenti sottoscritta

¹ *Supra* §1.1 Filosofia.

² Cfr. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; tr. it. E. Giovannelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010, pp. 167-223; Ch. Horn, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neoplatonikern*, Verlag, München 1998; tr. it. a cura di E. Spinelli, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma 2004, pp. 209-230.

³ W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, cit., vol. I, p. 164.

⁴ Cfr. J. Trouillard, *La procession plotinienne*, cit., p. 39.

⁵ *Symp.*, 175d3-e6; *Theaet.*, 197c1-199b6.

con vigore da Bréhier⁶, ancorché ciò non inscenasse, come rimproverava Carbonara, un misticismo visionario, oppure, potremmo dire, un vacuo manierismo, espropriando la filosofia di sistematicità e coerenza⁷.

Plotino in persona rammenta come nei libri centrali di *Repubblica* Socrate assurga il bene al rango di «μέγιστον μάθημα», ossia di «massimo rigore», sottintendendo che scorgere bene le cose implichi fissarle con rigore, alla maniera in cui sono⁸. Laddove Platone coronava la teoria eidetica con l'ἀγαθόν non si limitava a negare l'astrattezza teorematologica delle idee in favore della natura performativa dell'esercizio dialettico: che le forme provengano da un'unica scaturigine solare, rinverdate di continuo dalla sua irradiazione, significa che la performatività individua la maniera del reale, o che il reale sia così com'è, reale, al modo della performatività (ἐνέργημα αὐτός). Bene, in fondo, è che una forma formi, chiaramente a suo modo, essendo ciò che è; l'ἀγαθόν nomina in altri termini l'atto della forma, la formatività. Forma superlativa, atto puro scevro da materia, libero da soggiacenza, latenza e inerzia. La materia trattata in sede filosofica si risolve nella stessa attività acquisendo di conseguenza una consistenza diafana, poiché l'atto, ripiegandosi su di sé, funge da proprio materiale, attuando non altro che se stesso. In questo senso Aristotele, sulla scorta di Platone, reputava le scienze poietiche identiche a quelle teoretiche in quanto a idea⁹: benché l'artigiano necessiti di un sostrato amorfo su cui proiettare la forma che intende imprimere, la sua attività demiurgica, l'ideazione in quanto tale, presuppone un materiale differente, o meglio, non presuppone nessun materiale, giacché la materia del pensiero consegue come effetto del pensiero stesso. Il pensiero, pensandosi, non si abbisogna di supporti esterni, inscrivendosi su di sé. Come a dire, in definitiva, che nella forma c'è già la materia, nell'Uno i Molti, nella monade la diade, nell'intelligibile il sensibile.

Agli occhi di Plotino, gli antichi ricorrevano congiuntamente al paragone con la poiesi al fine di accentuare l'aspetto efficiente del bene, cui Platone, nel *Timeo*, alludeva mediante lo stratagemma mitico del demiurgo, esplicitamente definito «buono (ἀγαθός)»¹⁰, e Aristotele, nel *De anima*, attraverso la figura di un intelletto produttivo¹¹. Ideare, in ambo i casi, equivale a creare. «La scienza è la cosa (ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα)»¹², come si legge nella *Metafisica*, proprio perché lo sguardo teoretico, laddove si prefigge di vedere un ente per quello che è, «l'ente in quanto ente (τὸ ὄν ἢ ὄν)»¹³, si reinstalla nel suo evento sorgivo, divenendo insomma l'oggetto contemplato. Come se gli dicesse di sì, lanciando un sì in risposta al suo sì, facendolo di nuovo essere, ricreandolo. A un'analisi attenta, quale la plotiniana, si scopre che Aristotele non denega la soluzione eidetica di Platone: l'invettiva in cui spesso ci s'imbatte consultando le testimonianze peripatetiche si preoccupa piuttosto di salvaguardare il platonismo dalla deriva matematica interna all'Accademia, portata

⁶ Cfr. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 157.

⁷ C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1954, p. 412.

⁸ *Enn.*, VI 7, 36, 4-5 (richiamo più blando anche in I 4, 13, 5-6); *Resp.*, VI, 505a2. In *Enn.*, V 8, 11, 15 si rimanda altresì a *Resp.*, VII 516e8 «αὐτὸν γνωματεύοντα (una conoscenza precisa)».

⁹ Cfr. *Metaph.*, XII 9, 1074b-38-1075a5.

¹⁰ *Tim.*, 29e1.

¹¹ La centralità di questo passo è messa in luce da M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 185-186.

¹² *Metaph.*, XII 9, 1075a1.

¹³ *Ivi*, IV 1, 1003a20.

avanti da Speusippo, con la quale si rischiava di disperdere la superlatività (μέγιστον) del bene riducendo quest'ultimo a un «elemento (στοιχεῖον)», a un numero tra i numeri, e perciò a un'astrazione esangue, potenziale e non attuale¹⁴. Il «rigore (μάθημα)» non risiede mai in una possibilità non espressa, ossia in una indeterminatezza, in una negatività. Che la forma abbia a che fare con l'atto e non con il possibile significa soltanto, in fondo, che la scienza non trasporta verso un'altra cosa o un'altra realtà, bensì verso «la cosa stessa (αὐτό τὸ πρᾶγμα)»¹⁵, verso l'esser-così della cosa. Laddove la filosofia consente d'insediarsi nella cosa immanando il πρᾶγμα, assumendolo, cioè, come propria maniera d'essere, come regola di vita e di abitazione il mondo, non se ne appropria, lasciandosene semmai appropriare. Neanche lo sfrutta non avendone interesse. Piuttosto ne gode in modo disinteressato; se ne adorna, nella migliore delle metafore artigianali, facendone un «abito (ἔξις)», come Porfirio sosteneva di Plotino¹⁶.

Grazie alla mediazione aristotelica, l'idealismo platonico si converte in un *pragmatismo* radicale, in virtù del quale l'intelligibile non inscena un altrove annunciando una trascendenza ontica, ma orla i sensibili alla stregua di un'aura o di una bordatura, facendoli rilucere. Ricamata su misura come una veste attillata, la forma, nella dichiarata intenzione di Platone, svolge una funzione paradigmatica (παράδειγμα) designando ciò che s'indica (δείκνυμι) accanto (παρά) al fenomeno, rendendo ragione della sua stessa fenomenalità. L'idea definisce la cosa di cui è idea, come certo preciserà Aristotele, ancorché in un'accezione topologica prim'ancora che logica: de-finisce il sensibile delimitandone il confine, scontornandolo¹⁷. Come intuiva Ravaisson, la ἔξις offre la traduzione più riuscita dell'esemplarità platonica, chiarendo definitivamente come l'intelligibilità non rimandi a un altro luogo, bensì all'aver luogo della cosa («εἶδος ἔνυλον») ¹⁸. Fintantoché la forma non individua una proprietà (“come”) né una essenza (“che cosa”) preordinata situata a monte rispetto al sensibile, e invece esemplarizza il fenomeno, indicandolo, mettendolo in risalto, l'idealismo platonico, come arguiva convincentemente Moreau, prelude a una specie alquanto peculiare di realismo¹⁹. Realismo non del concetto, tipico dello hegelismo, bensì realismo modale, sulla scorta dello Hartmann di *Möglichkeit*

¹⁴ «Per i filosofi d'oggi, sono diventate filosofia le matematiche (γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία)» (Ivi, I 9, 992a32-33). Su Speusippo cfr. Ivi, XIV 4,1091a29-1091b25. A commento L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Félix Alcan, Paris 1908, pp. 439-441.

¹⁵ *Enn.*, V 5, 1, 18-19 (*infra* §2.9 *Sinestesia*).

¹⁶ Porfirio menziona una certa «ἔξις ἐν φιλοσοφίαν» in almeno due contesti, chiarendo evidentemente il senso del τρόπος attribuito a Plotino. *VP*, 3, 15; 7, 11.

¹⁷ Nella *Fisica*, Aristotele, introducendo il tema del luogo, evoca immediatamente la questione della collocazione eidetica: «dove sta, in fondo, l'ircocervo oppure la sfinge? (ποῦ γάρ ἐστι τραγέλαφος ἢ σφίγξ;)» (*Phys.*, IV 1, 208a30-31). E nel paragrafo seguente si richiama con aria benevola a Platone («Tutti sostengono che il luogo sia qualcosa, ma che cosa effettivamente sia solo Platone ha cercato di dirlo»). Ivi, IV 2, 209b16-17).

¹⁸ Cfr. F. Ravaisson, *De l'habitude*, Librairie Félix Alcan, Paris 1927, pp. 46-62.

¹⁹ «Réalisme de l'intelligible», in cui la forma riluce nel sensibile senza avere «pour substrat une réalité opaque, étrangère à l'esprit, mais le phénomène de l'extériorité pure», cioè χώρα, la diade. J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Presses Universitaires de France, Paris 1951, p. 61. Nell'introduzione, Moreau chiarisce preliminarmente in che senso l'idealismo platonico converga verso una forma di realismo non ingenuo, o di empirismo non volgare (cfr. Ivi, pp. 1-6). La metanoia riesce in virtù del «Bien», garante dell'unità del sensibile e dell'intelligibile: come in Aristotele, tale unione si esprime mediante un principio causale al contempo efficiente e autotelico (al quale Moreau dedica il terzo capitolo *Ontologie finaliste*, pp. 63-118).

und Wirklichkeit o del già menzionato Fichte della *Wissenschaftslehre* del 1807, secondo il quale il modo assoluto, il modo che non è modo di niente se non di se stesso, coincide con la realtà, intesa come indefessa attuosità o produttività iperprolifica²⁰.

Secondo un'annotazione di Bréhier, «l'idealismo di Plotino», perpetuando il gesto aristotelico, «non [inaugura] una scuola di fachiri»²¹, giacché solo un cattivo matematismo sfocia nell'esoterismo di una dottrina segreta. Il misticismo autentico, come si osservava in precedenza²², ossia un buon matematismo, un matematismo del bene, si rovescia in un «empirismo superiore»²³ in cui la forma nomina l'esser-così, la maniera di ciò che c'è, esibendo la cosa che ve ne partecipa in tutto il suo splendore, senza residui umbratili. La conoscenza del bene non si riduce all'appropriazione di un «elemento (στοιχεῖον)», cioè di una parte di realtà: lo statuto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας dell'ἀγαθόν, eludendo l'οὐσία, non consente di derubricare quest'ultimo sotto la categoria della «quantità (ποσόν)», e neppure, secondo la preziosa precisazione contenuta nella *Lettera VII*, sotto la specie della «qualità (οὐ τὸ ποιόν τι)»²⁴. Come puntualizzerà Plotino, quantunque ciascun ente esiga un'unità numerica, essendo uno in numero, e una qualitativa, in quanto dotato almeno di un attributo senza il quale si confonderebbe con il resto, il bene, restio all'aritmetizzazione, rivela una «natura arcaica (ἀρχαία φύσις)»²⁵, una natura principiale, prossima all'ἀρχή, rispetto alla quale ogni quanto di realtà, dal «che cosa» al «come», risulta derivato.

«In ragione di tale natura che è una (τῆ μιᾶ ταύτη φύσει), il bene consiste esattamente nell'appartenere a sé ed essere se stesso (τὸ ἀγαθὸν τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν): appunto questo vuol dire essere una (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν)»²⁶. Siccome il bene indica la singolarità della cosa, la sua maniera o il suo esser-così, chi sa qualcosa per bene, sa semplicemente quella cosa così com'è. La sa, cioè, come una, non in numero, ma nel modo che le è proprio. *Abituandosi* a essa, facendo tutt'uno, non può che metterla in pratica, mostrandola, attuandola, facendone un abito. A questo livello dell'elaborazione plotiniana, il motivo socratico dell'unità di virtù e scienza incorre in una radicalizzazione inusitata: poiché la forma non residua, occulta, alle spalle del sensibile come alterità irriducibile, «il bene [...] non va dunque cercato all'esterno (οὐδὲ ἔξω ζητεῖν). E infatti, come potrebbe cadere fuori dall'essere (ποῦ γὰρ ἂν εἴη ἔξω τοῦ ὄντος περιπεπτωκός)? O come incontrarlo nel non-essere (ἢ πῶς ἂν τις ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐξεύροι αὐτό)? È chiaro che va trovato nell'essere, perché non è non-essere (ἀλλὰ δηλονότι ἐν τῷ ὄντι οὐκ ὄν αὐτὸ μὴ ὄν)»²⁷. Poiché la

²⁰ L'accostamento a Hartmann è suggerito da M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., p. 268.

²¹ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 158.

²² *Supra* §1.3 *Vigilia*.

²³ H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale», 1903; tr. it. a cura di R. Ronchi, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012, p. 72. Sembra verosimile che Bergson sia pervenuto a tale concezione della filosofia prima grazie al monumentale studio della *Metafisica* di Aristotele di Ravaisson, al quale dedica del resto un importante contributo testamentario. Cfr. *Id.*, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1938; tr. it. F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000, pp. 211-241.

²⁴ *Ep. VII*, 343c1, a cui fa eco *Enn.*, I 8, 6, 21 («οὐ γὰρ δὴ ποιόν»).

²⁵ *Ivi*, VI 5, 1, 16 (criptocitazione di *Symp.*, 192e9; *Resp.*, X, 611d2; *Tim.*, 90d5).

²⁶ *Ivi*, VI 5, 1, 18-20.

²⁷ *Ivi*, VI 5, 1, 21-24.

bontà individua l'aver luogo o l'essere dell'ente, ossia il suo atto d'essere – che l'ente è e non che è niente –, l'esperienza sancisce la verità del concetto, il fenomeno la realtà dell'idea, l'empirismo dell'idealismo.

Stante tale connotazione intimamente ontologica, Sini, in un raffinato commento al *Timeo*, ravvisava nella locuzione «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» una netta anticipazione dello *jenseits von Gut und Böse* nietzscheano *contra* la subordinazione dell'essere a un'esigenza assiologica, squisitamente «umana, troppo umana»²⁸: la bontà tributata al demiurgo da Timeo di Locri, lungi dal qualificarne la condotta, esprime direttamente la sua maniera, il suo abito di vita, nei termini di libertà dal risentimento geloso (φθόνος) e dal desiderio di possesso (οὐσία)²⁹. Che l'essere sia buono, insomma, viene semplicemente a significare che l'essere continua a essere, che l'essere si dà incessantemente senza piombare mai nel nulla, grazie a un'inesausta creatività (δημιουργία). In tal senso la bontà implica il sì alla vita, quell'affermatività incondizionata a partire dalla quale si decidono, ogni volta, il sì o il no del giudizio.

Plotino stesso specifica che all'Uno «non compete neppure [il nome] di “bene” (οὐδὲ τἀγαθόν) qualora si designasse con questo termine uno tra i tanti enti (εἰ σημαίνει ἓν τι τῶν πάντων). Se però con “bene” si indica ciò che è prima di tutto, allora sia pure questo il suo nome (εἰ δὲ πρὸ πάντων, ἔστω οὕτως ὠνομασμένον)»³⁰. La bontà, caratterizzata da un'antiorità trascendentale, non certo cronologica – se è prima di tutto, è prima anche del tempo –, designa la condizione di possibilità di ogni sistema di valori, ciò che rende un valore tale. Non identificabile in un criterio né in una norma, i quali già conseguono come prodotti, il bene sembra ripudiare qualsiasi valutazione giacché ne costituisce la scaturigine, aleggiando indifferente. Ma una condizione neutrale, precisa Plotino, contestando la dottrina stoica degli ἀδιάφορα (*indifferentia*), non si addice a nessuna cosa: l'in-differenza bonaria dell'Uno non istituisce l'annichilimento (*in-*) della differenza, bensì l'essere-nella-differenza, in quanto soglia genetica da cui si dipartono, insieme, bene e male morali. Se qualcuno affermasse che il bene ἐπέκεινα τῆς οὐσίας introduce il non-essere, o in ogni caso una specie di negazione, non ci sarebbe bene e «neppure il male dovrebbe esserci; ma, allora, per natura le cose sarebbero indifferenti (ἀδιάφορα τῇ φύσει), e questo è impossibile (ἀδύνατον)»³¹. Al contrario, il bene statuisce che il senso del valore è l'efficacia, la δημιουργία: un ente vale in forza dell'attuosità dimostrata, cioè della sua realtà, del suo essere qualcosa e non nulla. Bene è che un ente, nel suo essere uno, *un* ente, faccia insomma la differenza, creando una novità³². Tale pragmatismo, stagliandosi

²⁸ Cfr. C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, CUEM, Milano 2001, pp. 58-59.

²⁹ *Tim.*, 29e2. Sulle implicazioni ontologiche dell'ἀφθονία e sulla connessione con l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας della *Repubblica* si vedano S. Lavecchia, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitali, Milano 2015, pp. 31-36; L. Brisson, *La notion de phthónos chez Platon*, in *Id.*, *Lectures de Platon*, Vrin, Paris 2000, pp. 219-234; A. Motte, *De la bonté du demiurge (Platon, Timée, 29d6-e4)*, «Revue de Philosophie Ancienne», 15, n.1 (1997), pp. 3-13.

³⁰ *Enn.*, V 3, 11, 23-25. A commento J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, Paris 1970, pp. 205-207.

³¹ *Ivi*, VI 7, 23, 16-17.

³² Moreau, rivendicando l'esito cosmetico dell'idealismo platonico alla luce del *Timeo*, scrive: «une axiologie qui regarde la valeur comme la source de l'être [...] fournit le principe d'une cosmologie. L'axiologie ainsi entendue équivaut donc à une ontologie». J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, cit., p.88.

al di là di quantificazione e qualificazione, al di là dell'al di qua e dell'al di là, assolutamente *extra*, extramurale, completamente fuori – non perché, ancora una volta, conduca a un altrove, ma perché è quel dentro che viene incessantemente fuori – presiede alla pura immananza, alla maniera. Che tutto sia fuori, che tutto sia esposto, illatente; che non avanzi niente di inespresso, niente di occultato. Che non rimanga, insomma, il niente. In ciò consiste il bene.

Unità, allora, di intelligibile e sensibile pena l'intromissione di un vuoto, di una negatività; quando la forma riluce, non essendo altro che il fenomeno pienamente illuminato o perfettamente esposto, l'aderenza tra ontologia ed etica viene sigillata dall'*estetica* senza l'intromissione della morale³³. Plotino dedica un intero trattato (31), significativamente intitolato «la bellezza intelligibile (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΝΟΗΤΟΥ ΚΑΛΛΟΥΣ)», in favore della soluzione estetizzante, controbattendo il mimetismo ingenuo quale distorsione generata dall'assenza, o persino dal rifiuto, della declinazione aristotelica del platonismo. Laddove «alcuni rappresentano come distruttibile (οἱ φθείρουσι) l'immagine sensibile, mentre mantengono inalterato il modello ideale, [costoro] presentano poi la genesi del mondo come fosse, in un certo momento, il frutto della scelta del suo creatore (ὡς ποτὲ βουλευσαμένου τοῦ ποιούντος ποιεῖν)»³⁴. Frapposto infatti uno iato tra archetipo e istanziazione, s'insinua lo spazio della deliberazione, e perciò della morale. Ma una volta assunto l'arbitrio, argomenta Plotino, sparisce la bellezza, scompare il decoro. Svanisce insomma l'abito, la concretezza lucente e vibrante del valore; l'essere, posto come corno di un'alterativa, perde il suo lustro, essendo in potenza equipollente al non-essere³⁵. Dalla *Repubblica* al *Filebo* Platone scriveva che «la potenza del bene si rifugi[a] nella natura del bello (καταπέφευγεν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν)»³⁶ come il sole nel calore dei suoi raggi, con l'augurio di sconfessare l'astrattezza normativistica della sua eidetica, la quale non ha a che fare con la tabulazione di un'assiologia *a priori*, bensì, come chiarisce Plotino, con un'etica del ricamo, ossia con un'estetica inventiva, demiurgica. Si dà creazione soltanto a patto di espungere la contingenza della scelta, tipicamente «umana, troppo umana»: «finché l'intelligibile risplende, tutto il resto non può venir meno (ὄσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μήποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπη), perché dal momento in cui quello c'è, anche [il sensibile] c'è: ossia da sempre era e per sempre sarà (ἀλλ' ἐξ οὗ ἔστι καὶ ταῦτα ἔστιν ἧν δ' αἰεὶ καὶ ἔσται)»³⁷. Grazie allo splendore «eterno (ἀεὶ)» di una idea genitrice, gravida di novità, nel contesto di un formalismo intimamente creativo, l'idealismo si commuta così, senza esitazioni, in un empirismo radicale.

Fugando l'apriorismo morale, Plotino respinge la nozione di un dover essere già dato, preesistente rispetto all'azione, precisando che «il dovere non è sostrato (ἔστι δέον οὐχ ὡς ὑποκείμενον)»³⁸. Al contrario,

³³ Cfr. J.-C. Fraisse, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, cit., pp. 37-46.

³⁴ *Ivi*, V 8, 12, 20-22. L'invettiva plotiniana è diretta contro la deformazione gnostica del platonismo. L'intero secondo capitolo (§2) mostrerà come la reversibilità dell'idealismo in empirismo intenda mettere fuori gioco questa posizione, che incarna, agli occhi di Plotino, l'antifilosofia per eccellenza.

³⁵ Sul contingentismo, dagli albori teosofici dei poeti arcaici, celebranti il χάος, attraverso Speusippo, fino all'ossificazione della dottrina gnostica, si tornerà discutendo lo statuto del «possibile» (*infra* §2.10 *Fuoco*).

³⁶ *Resp.*, VI 508d10-509a8; *Phil.* 64e5-6. Espressione ampiamente interpretata in *Enn.*, I 6, 9 e VI 7, 32.

³⁷ *Ivi*, V 8, 12, 23-25.

³⁸ *Ivi*, VI 8, 18, 51.

la regola assomiglia a «una specie di attività prima (ὡς ἐνέργεια πρώτη) in cui il dovere si rivela (ἐκφάνασα) esso stesso per quel che è»³⁹. La manifestatività deontica proibisce di conseguenza di ipostatizzare la norma al di fuori della sua effettuazione. Per questa ragione Plotino propende dichiaratamente per un'etica delle virtù incentrata sulla «ἔξις»⁴⁰, imperniandola sull'estetica kairologica tratteggiata da Platone nel *Politico*: nell'endiadi «δέον καὶ καιρὸν»⁴¹ il dovuto (δέον) non istituisce un'obbligazione estrinseca né l'occasione (καιρός) la casualità circostanziale di un incontro. Chi s'adorna di una buona abitudine, dell'abitudine del bene, a cui equivale lo «spirito (νοῦς)», coglie la normatività del momento in funzione della propria singolarità, portando alla luce le conseguenze di cui l'opportunità è gravida. Occorre insomma lasciarsi afferrare dall'occasione, giacché non se ne può scampare – ecco l'aspetto deontologico (δέον) –, liberi, però, da remissività e rassegnazione. Godere del momento propizio implica l'attuazione dell'opportunità congenita alla situazione, l'abitazione creativa dell'evento; il ricamo di un abito, in altri termini, calzato come «seconda natura», ossia come raddoppiamento produttivo della potenza da cui si è investiti⁴². «*Natura naturata*», a detta di Ravaisson, che pure non copre denegando, che cioè non «toglie», hegelianamente, la «*natura naturans*», ma «esplica (*explique*)» quest'ultima come una «*fluxion dynamique*», ingenerando un punto di «flussione (ῥῦμα)»: l'inflessione o il ripiegamento della tendenza naturale su se stessa, tale da causarne l'estroflessione⁴³.

Se Platone evocava sibillantemente, nella *Repubblica*, una «disposizione del bene (τοῦ ἀγαθοῦ ἔξις)»⁴⁴, Aristotele, nel *De anima*, paragonava l'aspetto poietico del νοῦς a «una disposizione del tipo della luce (ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς)»⁴⁵. Nella brillante sintesi plotiniana, la filosofia induce chi la pratica a indossare un peculiare abito, una veste pazientemente ricamata, cucita su misura, in consonanza con quanto Platone sosteneva nel *Politico* riconducendo la dialettica a un esercizio mercuriale di sartoria (ὕφαντικὴ τέχνη)⁴⁶. La diligenza micrologica convocata da quest'umile arte del ritaglio evidenzia il carattere intimamente operativo e processuale, ossia mediato, della filosofia. Mediazione che pure si rivela interna, immanente, e dunque immediata, visto che la metretica, in quanto scienza della misura (μέτρον), rifinisce l'indumento senza che esso avanzi o caschi male sul soggetto. Se non c'è avanzo, non c'è male: il buon matematico ricama

³⁹ Ivi, VI 8, 18, 51-52. A commento cfr. J. M. Rist, *Plotinus and Moral Obligation*, in R. B. Harris (ed. by), *The Significance of Neoplatonism*, cit., pp. 217-233.

⁴⁰ *Enn.*, VI 8, 5, 27 e 35.

⁴¹ Ivi, VI 8, 18, 44 (*Pol.*, 284e6-7).

⁴² Cfr. G. Stamatellos, *Virtue and Hexis in Plotinus*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», 9 (2015), pp. 129-145, il quale insiste sull'attuosità creatrice della ἔξις in Plotino.

⁴³ Ravaisson, istituendo un paragone tra l'abitudine e il calcolo infinitesimale, in virtù del quale la ἔξις rassomiglia al differenziale infinito tra volontà e natura, tra spirito e materia, convoca esplicitamente la già menzionata «flussione (ῥῦμα)» dei platonici (*supra* §1.5 *Immanenza*). Cfr. F. Ravaisson, *De l'habitude*, cit., pp. 40-41.

⁴⁴ *Resp.*, VI, 509a5.

⁴⁵ *De an.*, III 5, 430a16.

⁴⁶ *Pol.*, 280a3-284b2. Rimando esplorato nella sua dirompenza teorica da J.-C. Fraisse, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, cit., pp. 121-122.

l'«abitudine del bene» in vista «della precisione assoluta (αὐτὸ τὰκριβές)»⁴⁷, con il massimo rigore, affinché non offuschi né veli. Essa ricalca anzi le venature del corpo in questione facendole risaltare, mettendole in luce. Pertanto la maniera mai si risolve in un abito preconfezionato (deontologismo) né di seconda mano (conseguenzialismo), sformato in ambo i casi, ma in un completo continuamente riadattato, tale da aderire, nella forma, alla particolarità empirica. Ogni cosa è alla sua maniera; maniera che è unica (μία), eppure infinitamente molteplice.

1.8 Diatesi

Aristotele convocava la ἕξις per avvalorare la concretezza dell'esemplare contestando, da un lato, ogni precettistica esangue, scollata dal dinamismo vitale, dall'altro l'utilitarismo «camaleontico (χαμαιλέοντα)»¹, incline al relativismo, delle morali edonistiche, come quella eudossiana. Agli occhi dello Stagirita, gli Accademici non conducevano il discorso pratico «sotto l'egida di alcuna prescrizione (ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν)»², a differenza di quanto si è spesso creduto in seguito alle stratificazioni religiose, oltretutto all'ermeneutica neokantiana, cui è andato incontro il platonismo; come per Plotino, «è necessario, sempre», sulla scorta del *Politico*, «che chi agisce prenda in esame ciò che riguarda l'occasione (τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν)»³.

Prescindendo da qualsiasi παραγγελία, la soluzione aristotelica, convenendo con l'acuta ricostruzione di Donini, prosegue esplicitamente, ampliandolo e arricchendolo, in *Etica a Nicomaco* II 2, 1140b9-13, un assunto dichiarato in apertura del libro B delle *Leggi*, secondo il quale la «corretta educazione (ὀρθὴν παιδείαν)» dovrebbe ingenerare «abitudini confacenti (ὀρθῶς ἐθῶν)» ai singoli, sulla base delle predilezioni e delle avversioni di ciascuno⁴. In questa sede, Platone, abbozzando una proposta empiristica – figlia di un «empirismo superiore» –, che pur nel suo stato embrionale sembra preconizzare la genealogia delle passioni humane, oppure la geometria degli affetti spinoziana, raccomandava di consolidare i «caratteri (ἤθη)» dei cittadini mediante abitudine, orientandoli sin dall'infanzia a discernere ciò che giova da ciò che procura nocimento, elevando piacere e dolore, letizia e ripugnanza, a sensazioni fondamentali (πρώτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην). Una strategia paideutica così concepita parrebbe dissolvere il presunto dualismo tra il fattore irrazionale dell'anima e la componente razionale innescando una speciale «sinfonia

⁴⁷ Ivi, 284d2. Deleuze ravvisa in questa «acribia» l'antecedente della «precisione» che Bergson eleggerà a condizione necessaria dell'intuizione filosofica dell'assolutamente semplice. Cfr. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses universitaires de France, Paris 1966; tr. it. a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001, pp. 34-35.

¹ *Eth. Nic.*, I, 11, 1100b6.

² Ivi, II 2, 1104a7.

³ Ivi, II 2, 1104a8.

⁴ Cfr. *Legg.*, II, 652b3-653c4. Donini rivendica opportunamente la continuità tra Platone e Aristotele, al punto da reputare che l'elaborazione della teoria etica dell'abitudine, pressoché assente nell'*Etica eudemia* (appena accennata con i vocaboli «κτῆσις» e «ἔθος», rispettivamente alle linee 1214a20 e 1220b1), sia stata stimolata dalla lettura tardiva delle *Leggi*. Cfr. P. Donini, *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2014, pp. 39-51.

(συμφωνία)» tra i due: coltivare i vari temperamenti in consonanza alle inclinazioni soggettive implica già, proporzionalmente, grazie alla generazione continua di un'abitudine, la maturazione dell'abilità riflessiva. A importare, in fondo, è proprio una potenza riflettente, speculativa, né attiva né passiva, sia agente, in quanto produttiva, raziocinante, sia paziente, in quanto ricettiva, sensibile. L'abitudine vanta una *diatesi* media che ben rende conto dello statuto *deponente* della maniera, quasi che l'ente deponesse le armi, si spogliasse delle sue proprietà essendole lui stesso, come abbandonato a sé, perfettamente disteso. L'elaborazione plotiniana del tema perviene a tale acquisizione ricalcando questa traccia d'ispirazione platonica non meno che aristotelica, siccome la condizione «hectica»⁵ di un ente, cui corrisponde, come si è visto, la semplicità del suo esser-così, prefigura uno stato di *Gelassenheit* circoscrivendo un icastico momento di «rilassatezza (ήσυχία)» in cui la ragione si appassiona e l'affetto, lucidissimo, ragiona⁶.

Nella ricostruzione delle premesse preposte a questa conclusione sembrerebbe ancora una volta confacente prendere le mosse dal trattato 39, nel quale viene stabilita la sinonimia tra l'abito e una certa disposizione mediante un'endiadi («ἔξις καὶ διάθεσις»)⁷, identificando l'abitudine in una precisa postura, appunto in una «diatesi», detta «spirito (νοῦς)». Invero Aristotele già ne statuiva la connessione a livello definitorio riportando la ἔξις al genere della διάθεσις, arguendo che «l'abito, in fondo, è una disposizione di un qualche tipo (διάθεσις γὰρ ἐστὶ τοιαύτη)»⁸. Se lo Stagirita, nelle *Categorie*, esplicitava la differenza fra i due termini, accentuando la natura «più stabile e duratura (τῷ μονιμώτερον καὶ πολυχρονιώτερον)»⁹ dell'abitudine, in quanto attualizzazione della disposizione, nell'*Etica a Nicomaco* aggiungeva che la diatesi, per istituire un abito virtuoso, deve qualificarsi come «media (μεσότης τις)»¹⁰. La celebre tematizzazione della «μεσότης», ossia della medialità cifra della virtù etica, intermedio tra gli estremi dell'«eccesso (ὑπερβολή)» e del «difetto (ἔλλειψις)», muove da una riflessione grammaticale, *stricto sensu* categoriale: la portata pratica della ἔξις si comprende unicamente alla luce dello statuto deponente o medio della disposizione che essa esprime¹¹.

In virtù, forse, di questa dipendenza, gli stoici, attenendosi a una testimonianza raccolta da Simplicio¹², finivano per accentuare il ruolo della διάθεσις sopra la ἔξις, scorgendo nella prima l'autentica causa, immota, non suscettibile di incremento o diminuzione, nella seconda l'effetto, invece sottoposto alle variazioni nel

⁵ Narbonne conia tale neologismo trattando, nello specifico, di una «puissance 'hectique'», nel suo originale studio condotto intorno alla ἔξις plotiniana, e alla sua supposta matrice stoica, ora presa in considerazione (J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris 1994, p. 85, [corsivo nel testo]).

⁶ Per una storia delle deponenza, dalle origini neoplatoniche, specie eckhartiane, fino a istanze post-fenomenologiche, si rimanda al brillante contributo di D. Lewin, *The Middle Voice in Eckhart and Modern Continental Philosophy*, «Medieval Mystical Theology», 20 (2011), pp. 28-46.

⁷ *Enn.*, VI 8, 5, 27-28. L'endiadi compare anche in I 1, 2, 5; III 5, 7, 45; VI 1, 6, 8; VI 1, 10, 5-6, benché propriamente discussa in VI 8, 5 soltanto.

⁸ *Metaph.*, V 20, 1022b12.

⁹ *Cat.*, 8 b28.

¹⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, II 5.

¹¹ Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1963, p. 64, per il quale nella ἔξις si catalizzano due aspetti, uno soggettivo e propositivo, fondamentalmente attivo, uno invece oggettivo-passivo, legato alla circostanza incorsa.

¹² *SVF* II, 392-393.

tempo¹³. Alla bivalenza eleatica su cui si fonda il diniego crisippeo del gradualismo etico, in base al quale o si è nella virtù o si è immediatamente nel vizio – *tertium non datur* –, sembra richiamarsi anche Plotino in vari contesti elogiando ora l'inflessibilità del saggio (σπουδαῖος), non passibile di aumenti e deficienze, ora la felicità (εὐδαιμονία) che gli compete, parimenti immune a mutamenti quantitativi, al punto da istituire, in sede logica, una relazione di «contraddizione (ἀντίφασις)» tra i due estremi, tale per cui la comparsa dell'uno implica l'assenza dell'altro¹⁴. La maturazione progressiva di un'abitudine, sottoposta, nel suo sviluppo diacronico, a varie oscillazioni intensive, andrebbe di conseguenza riportata alla presenza costante di una «disposizione (διάθεσις)» dell'anima, ossia a una sua peculiare postura o inclinazione, e precisamente a quella diatesi che non designa un suo modo di essere tra gli altri, bensì a quel modo che esibisce l'essere stesso – la maniera.

Sebbene Plotino avversi in alcuni contesti il somatismo degli stoici, rifiutando, in particolare, l'ipoteca fisicistica della loro pneumatica, in forza della quale l'anima veniva ridotta a un soffio caldo (πνεῦμα), e perciò a un corpo, un acuto interprete come Hadot, al di là della contestazione letterale del presunto materialismo, ne scorgeva anzi la solida continuità con i suoi presupposti teoretici, al punto da reputare la «metafisica plotiniana un tipo di trasposizione stoica del platonismo delle origini»¹⁵. Avvalendosi di tale sentenza, Narbonne comprova convincentemente il retaggio in oggetto proprio a partire dalla nozione crisippea di ἔξις, svelandone l'assunzione, condivisa altresì da Plotino, di una potenza produttiva dalla diatesi deponente, responsabile della generazione ripetuta dell'abitudine¹⁶.

A ben vedere, infatti, prima del sincretismo alessandrino, oltreché del concordismo professato in seno al medioplatonismo, già gli stoici rivendicavano la *concordantia Platonis et Aristotelis* soprattutto nella fase latina, dalla stagione aurea delle *Tusculanae Disputationes* ciceroniane a quella argentea delle *Epistulae* senecane¹⁷. Alla luce dell'eclittismo sinottico di questi autori, l'accentuazione della διάθεσις rispetto alla ἔξις di ascendenza platonico-aristotelica, più che offrirne una versione contrastiva, sintomo di un disaccordo teorico, parrebbe piuttosto esplicitare appieno la dirompenza della proposta empiristica in questione: l'abitudine, ancorata all'inalterabilità della disposizione di cui funge da espressione iterata, non inerisce a un

¹³ Cfr. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 39-41.

¹⁴ Cfr. *Enn.*, II 9, 9, 1-7; più diffusamente l'intera *Enneade* I 5 (36), in cui si recupera il paradosso stoico per cui la felicità non conosce incrementi né decrescite. Nel paragrafo 20 del trattato VI 3 (44), riportando l'esempio converso delle gradazioni cromatiche, Plotino decreta l'incommensurabilità della virtù al vizio e viceversa mediante l'impossibilità di scovare un termine terzo intermedio, escludendo, così, la relazione di «contrarietà (ἐναντιότης)»: «nel caso della virtù e del vizio anche la posizione intermedia (τὸ μέσον) apparirebbe opposta a uno degli estremi (δοκεῖ ἐναντιὸν εἶναι)» (Ivi, VI 3, 20, 2-3).

¹⁵ Così conclude Narbonne («l'on devrait alors comprendre la *métaphysique plotinienne* comme une sorte de *transposition stoïcienne* du platonisme primitif») in *La métaphysique de Plotin*, cit., p. 60 [corsivo nel testo], ispirandosi direttamente a Hadot, per il quale «l'ontologia stoica offriva [a Plotino] un modello», presumibilmente il migliore, «che permetteva di concepire ciò che poteva essere un'unità-molteplice» (P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, cit., p. 196).

¹⁶ Cfr. J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, cit., pp. 72-79 (capitolo intitolato *L'ἔξις stoïcienne et son appropriation plotinienne*).

¹⁷ Ancora nella percezione di Simplicio, gli stoici paiono discordare talora con Platone, talaltra con Aristotele, nella misura in cui intrecciano le tesi dell'uno con l'altro (SVF II, 390).

dato sostrato come un predicato accidentale, ma esibisce la natura stessa della cosa nella sua superlatività, senza la latenza di un presupposto, ossia senza ὑποκείμενον¹⁸. La ἔξις dunque, benché sottomessa a una incessante anamorfosi, si distinguerebbe dalle modificazioni comunemente concepite come contingenti, giacché non designa un modo d'essere possibile, ma quel modo che esprime la maniera stessa con cui una cosa si pone, la sua postura insomma, la sua diatesi; quella disposizione o propensione che nella versione arcaica della dottrina, secondo Plutarco, veniva ricondotta a una forza di «coesione (ἔξις)» interna oppure a una «levità pneumatica (ἀέρως)», ora impenetrabile, ora inestinguibile¹⁹.

Plotino, in un contesto alquanto polemico, riferisce direttamente di questa tesi pur non menzionando un autore specifico. Ai suoi occhi, la declinazione fisicalistica della ἔξις promossa – si presume – da un certo stoicismo fungerebbe da anticamera dell'epifenomenismo psichico, riducendo l'anima a una secrezione o, più in generale, a un prodotto del corpo: siccome «certuni sostengono che la natura viene prima dell'anima (πρότερον φύσιν ψυχῆς), la quale si genera solo per il concorso di un fattore esterno (κατὰ συντυχίας τὰς ἔξω γιγνομένης), se ne conclude che costoro mettono per primo ciò che è peggiore (τὸ χεῖρον), e prima di questo un principio ancora inferiore (ἔλαττον), la cosiddetta "coesione" (ἦν λέγουσιν ἔξις)»²⁰. La soluzione materialistica, non meno di quella idealistica, già esplorata in precedenza²¹, ricade simmetricamente nella fallacia dello ὕστερον πρότερον scambiando uno degli effetti per la causa: né la potenza del concetto né quella del percelto, né una meramente efficiente, né una propriamente ricettiva, può rendere conto della semplicità hectica.

D'altra parte, convenendo con i sopraccitati commentatori, l'elusione dell'antinomia attivo/passivo da parte di Plotino si spiega soltanto grazie alla intercessione stoica nonostante la dichiarata invettiva contro il potenziale esito naturalistico incubato dal loro somatismo. L'immagine secondo cui Zenone o Crisippo impersonerebbero dei pervicaci «figli della terra», ricalcando le orme dei predecessori cinici, verosimilmente convocati nel *Sofista*, è frutto di una stilizzazione affrettata²²: come mostra Bréhier, gli stoici, sebbene rifiutassero il ricorso a intelligenze immateriali tributando ai corpi sensibili soltanto la piena realtà, quale intreccio necessario di azioni e passioni somatiche, si vedevano costretti ad ammettere un punto di neutralità assoluta, né efficiente né ricettivo, perciò incorporeo, a partire dal quale discernere la modalità attiva dalla passiva²³. Riconfigurando allora l'idea platonica e la forma pura aristotelica, gli «incorporei (ἀσώματα)» intervengono precisamente per scongiurare la conseguenza indesiderata, appunto denunciata da Platone nel

¹⁸ Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tr. it. cit., pp. 198-200. L'analisi di Hadot e la successiva elaborazione di Narbonne si affidano congiuntamente alla ricostruzione di Rieth intorno alla ἔξις crisippea, esaltandone l'insuperata perspicacia. Cfr. O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik. Eine traditiongeschichtliche Untersuchung*, cit., pp. 120-147.

¹⁹ Cfr. *SVF* II, 449, 714 e 1013.

²⁰ *Enn.*, IV 7, 8³, 5-8 (possibili fonti stoiche: *SVF* II, 804-808).

²¹ *Supra* §1.3 *Vigilia*.

²² Così sostiene giustamente J. Brunschwig, *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in J. Barnes e M. Mignucci (ed. by), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 19-127 (specificamente pp. 60-76).

²³ Cfr. É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1997; tr. it. a cura di F. Fogliotti, *La teoria degli incorporei nello stoicismo antico*, Cronopio, Napoli 2020, pp. 15-18.

Sofista, del monismo indifferenziato, di cui Plotino, come già Aristotele, scorgeva l'origine nell'aporia presocratica della mescolanza totale, dissolutrice di ogni determinatezza²⁴. Affinché i corpi agiscano e patiscano tra loro, ossia, più in generale, perché accada qualcosa di reale, tale da provocare una differenza, occorre postulare la neutralità aerea e rarefatta, intangibile dal punto di vista fisico, di un unico evento immisto, detto «eone (αἰών)», che colleziona, nella sua intensità indivisa, i vari enti interessati²⁵.

In questo senso, sottoscrivendo l'eloquente titolo di uno studio di Duhot, lo stoicismo si configura come un «materialismo impossibile»²⁶ incorrendo nel paradosso per cui «in un mondo composto di corpi, l'attuale, il vissuto, la realtà nel suo sviluppo, anzitutto come realtà presente, sono incorporei»²⁷. Quest'ultimi, quantunque conseguano come effetti di superficie, riflessi epifenomenici degli incontri sensibili, in fondo legittimano *après-coup* l'accadere di quanto è accaduto²⁸. L'incisione provocata dall'affondare di una lama sulla carne, per esempio, non si spiega come l'interferenza di un corpo agente su di un altro paziente; al contrario, il taglio scaturisce dal "lameggiare" della lama, cioè dalla sua «disposizione (διάθεσις)» a incidere, dalla sua maniera di essere o dal suo esser-così. Il reale risiede sempre e solo nell'«esercizio (ἐνέργημα)», secondo un vocabolo comune anche a Plotino, nell'attività deponente che contrassegna l'aver cura o il vegliare su di sé²⁹. Il coltello lacera impattando su altri corpi senza per questo uscire mai da se stesso, giacché non fa altro che patire, agendola, la propria singolarità eonica; *coeso* con se stesso, essendo insomma ciò che è, *un* coltello, questi gode semplicemente della sua natura, appunto quella di lacerare, e di conseguenza immana.

La «coesione (ἔξις)» obbedisce dunque alla medesima dinamica immanativa caratterizzante la semplicità plotiniana in quanto espressione somatica di una disposizione immota ed eterea, acuminata come il ferro, splendente come l'argento, secondo alcune similitudini della testimonianza plutarchea già ricordata. La diatesi, nella sua superlatività, rimanda a una intensità inopacizzabile, indipendente dalle effettuazioni, perciò neutralissima: si tratta di quella potenza incorporea ed eonica che, fruendo di sé, custodisce se stessa, così rigenerandosi di continuo.

Gli stoici antichi derubricavano tuttavia la ἔξις coesiva nella categoria delle «qualità (ποιά)», e precisamente nella specie della «qualità sostanziale (ποιότης)», sotto la quale raccoglievano, come si

²⁴ Cfr. *Soph.*, 242c4-243b10 e 246a7-c4; *De gen. et corr.*, I 10 (capitolo dedicato per intero alle aporie della μίξις); *Enn.*, II 7 (SVF II, 465).

²⁵ Per siffatta interpretazione dell'αἰών, abbastanza contesa a causa della penuria delle testimonianze, ci si rifà a V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1969, pp. 39-40 e 186-210. Il riferimento principale rimane Marco Aurelio, *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, II, 14, 3 e IV, 3, 7 in cui si menziona l'«ἄπειρον» o il «βάθος τοῦ αἰώνος».

²⁶ J.-J. Duhot, *Le stoïcisme: une métaphysique de l'information, ou: Le matérialisme impossible*, «Philosophie antique», 5 (2005), pp. 31-48.

²⁷ Ivi, p. 44 («Le grand paradoxe de la pensée stoïcienne est que, dans un monde composé de corps, l'actuel, le vécu, la réalité dans son déroulement et d'abord comme réalité présente, soient incorporels»).

²⁸ Questa è la ragione per cui Deleuze, in *Logique du sens*, deduce dagli incorporei una quasi-causalità, fino a emancipare completamente l'αἰών dalle sue incarnazioni. D'altra parte, con l'autonomizzazione dell'evento e la liceizzazione di una causalità intelligibile, egli dimostra di prediligere la soluzione plotiniana di una singolarità immanante *contra* le contraddizioni del materialismo stoico.

²⁹ *Supra* §1.3 *Vigilia*. Cfr. É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, tr. it. cit., pp. 47-51.

anticipava poco sopra, quei predicati non transitori, ma individuanti l'ipseità di qualcosa³⁰. Stante tale funzione, esse venivano reputate corporee non meno delle disposizioni, che dotate di una consistenza pneumatica, figurano parimenti come corpi, se non come corpi in massimo grado, perché manifestazioni quanto più immediate del fuoco universale circolante in ogni vivente.

Ma laddove la diatesi circoscrive, in quanto τόπος inflessibile, quella ποιότης che determina la maniera d'essere di un corpo, essa rinvia altresì a un «espresso (λεκτόν)» incorporeo, con il quale non si nomina il significato o la presunta essenza dell'ente in questione, bensì il suo «senso», cioè non altro che il suo comportamento, la sua postura, certo non transeunte, bensì eonica. Se il ferro aderisce a se stesso, perfettamente coeso, essendo non altro che ferro, questi "ferreggia". Nel "ferreggiare" si coagula il suo senso, il modo in cui questi si crea, facendo senza sosta dell'essere il suo essere, il suo modo di stare al mondo. L'insostenibilità di un materialismo rigoroso balena a questo livello con estrema evidenza: qualora gli stoici non concedessero cittadinanza filosofica agli incorporei, non potrebbero contemplare nessuna etica, nessun fare né creare, nessun ἐνέργημα. La virtù si ridurrebbe a una disposizione naturale già data, al punto che ogni corpo, per il semplice fatto di essere, risulterebbe già virtuoso. Così naturalismo e determinismo, indisciungibili in questa deriva, inaugurerebbero un monismo piatto occludendo ogni spazio d'azione, ogni «esercizio (ἐνέργημα)», destinando alla passività inerte³¹.

Gli stoici mobilitavano dunque il λεκτόν per sfatare il quietismo rassegnato, sintomo della schiavitù al fato, quale indebita conclusione della loro cosmologia in vista di un'apertura etica: la saggezza compare nel momento in cui la natura viene rigenerata, «espressa», cioè vissuta e rilanciata, raddoppiata³². Il saggio esprime la coesione di sé con sé, il suo essere uno, quando afferma quest'ultima, quando ama o vuole la propria ipseità in qualità di piega singolarissima dell'intero cosmo, ricapitolando a suo modo, nel modo che gli è proprio, la potenza ovunque circolante. Il virtuoso, in altri termini, gode di ciò che è facendo della propria natura la sua ragion d'essere, il suo abito universale³³.

In risposta a questa preoccupazione etica, la diatesi induce altresì a convocare una categoria incorporea e avverbiale, che pure sempre ha a che fare, etimologicamente, con la ἔξις: il «πῶς ἔχον», la «maniera d'essere», come usualmente tradotto, o alla lettera l'aver (ἔχειν) una modalità, l'essere disposto (ἔχον) in un qualche modo (πῶς). La maniera, in questo caso, non è altro che orlo, bocca o sfogo, superficie di un profondo; estroflessione tensiva del corpo, esalazione del suo πνεῦμα, come il calore vibrante di una

³⁰ Ivi, pp. 29-31.

³¹ Goldschmidt inquadra questa aporia nei termini di «passaggio (*passage*)» dal «tempo fisico (*temps physique*)» a quello «vissuto (*temps vécu*)», da a χρόνος ad αἰών. Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., pp. 47-73.

³² Epitteto insiste efficacemente sull'esigenza di «allenare (γυμνάσαι)» la natura, temprandola in ogni momento, rendendo ciascuno una «occasione (περίστασις)» di virtù (*Diss.*, I VI, 36).

³³ Come s'intuisce, già per gli stoici prima di Plotino la contrapposizione particolare/universale risulta del tutto fuorviante: la dottrina della οἰκείωσις, da cui consegue il celebre cosmopolitismo, si appoggia di necessità a una monadologia, tale per cui ciascuna cosa, per essere "ciascuna", convoca l'intero cosmo, essendo non altro che una ricapitolazione peculiare, assolutamente irriducibile, dell'unica potenza spermatica (*infra §Appendice conclusiva. Il riso, il pianto, la serietà...*).

fiamma che irradia, portandola allo scoperto, l'intensità pirica, ossia la sua piena realtà³⁴. L'etica non consiste altro che in questo ardore. Ciascuna cosa, per *diventare* ciò che è, e non soltanto essere ciò che è, ma per «avere» insomma «un modo», per «essere disposta nel modo che le è proprio (πῶς ἔχον)», deve temprarsi nella deponenza eonica, indivisa e inestesa, del fuoco: il corpo deve ardere consumando se stesso, e investito da una potenza travolgente – la propria natura – deve ora vestirsene, commutando la passione in azione. Come accade nella più gloriosa delle «conflagrazioni (ἐκπύρωσις)», tutto finalmente brucia, tutto risplende, luccicante, tutto s'invera esponendo senza adombramenti l'esser-così. Al divampare dell'ente corrisponde il “ferreggiare” del ferro o il “lameggiare” della lama: quel movimento sussultorio con cui il ferro, per esempio, produce se stesso facendo di sé il proprio modo di vivere, appunto “ferreggiando”. In tal modo questi «sceglie» di essere (προαίρεσις), «volendo» o «selezionando» la propria natura (*selectio*)³⁵. Perciò la virtù del ferro, ossia la bontà che gli compete, designa il ferro che diviene ferro, contrariamente al cattivo ferro, che non esercitando il suo essere ferro, finisce per ossidarsi. In questo sobbalzo si condensa la saggezza dell'ente, implicante il godimento inesausto ed eterno, sempre in atto, della propria potenza.

A giudizio di Narbonne, Plotino eredita siffatta nozione di potenza attuosa, intimamente espressiva, attribuendola agli intelligibili, com'è ovvio incorporei, senza convocare i λεκτά, forse intravedendo le aporie covate dal somatismo stoico, oppure, come insinua Emilsson, per via di un fraintendimento complessivo del loro statuto³⁶. Certo gli esprimibili, nell'ambiente alessandrino, una volta riacquistate le sembianze di forme, perdono la consistenza epifenomenica assurgendo al rango di causa autentica del reale, quale ragione informante, semplice e non seminale, in quanto inestesa e intensa, non scomponibile in parti.

Ma le idee, come le ἔξεις stoiche, godono di una diatesi pneumatica crepitando come lingue del «fuoco (πῦρ)» di cui arde la volta iperuranica dello «spirito (νοῦς)», secondo una frequente similitudine plotiniana³⁷, non cessando mai di rigenerarsi: la forma di cui partecipa un qualche sensibile delinea il suo aspetto espressivo, la sua maniera o postura d'essere (πῶς ἔχον), evidentemente sottoforma di esercizio. Il movimento noetico, accogliendo una preziosa indicazione di Plotino, non identifica il divenire *di* qualcosa in qualità di attributo di un sostrato già dato, bensì quel *divenire* che coincide con l'essere. Un movimento perciò immobile, paragonabile a una «danza (ὄρχησις)», che pur aprendosi di continuo, modellando nuove volute, si ricentra immancabilmente inflettendosi su di sé, reclinandosi sul proprio asse, visto che non dispone di uno

³⁴ Plotino solleva nello specifico l'obiezione secondo cui, se i modi d'essere non si limitano a mere modificazioni della materia, cioè a qualità corporee, e il loro «statuto (σχέσις)» rivela l'attività della sostanza, allora «la maniera godrebbe di un maggior grado di realtà (τὸ πῶς ἔχον ὑπόστασις μᾶλλον)» (*Enn.*, VI 1, 29, 17-18). Sulla sua scorta V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., pp. 22-25.

³⁵ Tra le sintesi più brillanti intorno alla questione della «scelta» e della «volizione» spiccano le ricapitolazioni di Cicerone (*De fin.*, III, IV, 12 e III, VI, 20).

³⁶ Cfr. E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, cit., pp. 188-191. Plotino menziona esplicitamente i λεκτά in *Enn.*, V 5, 1, 38-39, associandoli a «premesse (προτάσεις)» e «asserzioni (ἀξιώματα)», quindi a istanze proposizionali semanticamente connotate. Questa correlazione lascia intendere che i λεκτά, agli occhi dell'alessandrino, alludano al significato di una frase e non al suo senso. Seguendo la ricostruzione di Bréhier, si tratta di un errore alquanto comune nella ricezione dossografica della dottrina (cfr. É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, tr. it. cit., pp. 38-42).

³⁷ Tra i luoghi più significativi *Enn.*, V 3, 7, 21-27; V 4, 2, 28-33; V 9, 8, 11-14.

scopo esterno alla propria attività³⁸. La forma consiste in questo volteggio, a cui corrisponde, a livello semantico, il verbo, il predicato nella sua neutralità media, né attivo né passivo; ὀρχεῖσθαι, il “danzeggiare” che raccoglie insieme il danzare e l’essere danzato – in italiano starebbe per un avverbio di modo: il “danzeggiare” evoca l’essere al modo della danza.

In questo caso «la danza (ἡ ὀρχησις), che è una forma semplice di potenza (τὸ ὡς ἀπλοῦν εἶδος ὄν τῆν δυνάμειος), una volta esaurito il movimento non lascia nulla dopo di sé (οὐδὲν ἔχει μετ’ αὐτὴν παυσαμένης τῆς κινήσεως)»³⁹. Non c’è realtà al di fuori dell’idea perché l’idea è già la sua stessa realtà, e quindi il suo stesso fuori – nell’essere c’è già il divenire, nell’intelligibile il sensibile, nella forma la materia. L’idealità allude all’espressività con cui qualcosa esprime se stesso divenendo di continuo quel che è, al punto che oltre sé c’è sempre e solo il sé; trasporto da sé a sé, dinamismo immoto di un unico «sé (αὐτό)», singolarissimo, che non smette di inverarsi, cioè, appunto, di diventare reale.

Lo «spirito (νοῦς)» nomina questo inveramento, da cui dipende il «senso» di ogni cosa. *Controsenso*, visto che l’unica direzione contemplata assomiglia a uno sbandamento di sé contro di sé. L’autotelica che contraddistingue tale moto costringe a una inversione sul posto, in piena conformità allo statuto immanativo del semplice; non c’è creazione senza anastrofe, non c’è innovazione senza involuzione.

La sconfessione della deriva materialistica stoica raggiunge qui la sua massima dirompenza: nello spirito e non nella natura, intesa come complesso somatico di *partes extra partes*, si deposita il senso perché l’Uno privato dei molti, l’Uno indifferente della negazione enfatica, come quello cui si perviene con l’ultima serie deduttiva del *Parmenide*, non avrebbe senso⁴⁰. Sono i molti a esprimerlo, tratteggiando la direzione verso cui si muove: dall’Uno all’Uno, da sé a sé. Qualora l’Uno non fosse anche molti, non sarebbe affatto. Sarebbe insomma niente, a tal punto niente che non ci sarebbero neanche i molti; non ci sarebbe appunto niente di niente. D’altra parte non esiste estensione vuota, non un essere puro scervo da qualunque determinazione, il quale residua semmai come spettro, come scoria di un procedimento sottrattivo operato dall’anima. Mentre la fallacia naturalistica insegue il simulacro di una materia indeterminata, inspiegabilmente solcata da una virtù formativa o da una ragione spermatica, per Plotino la realtà si raccoglie nella movenza deponente dello spirito dal quale scaturisce, per via di raddoppiamento, il cosmo sensibile. Non la natura precede l’etico, ma l’etico la natura: dal modo d’essere (πῶς ἔχον) scaturisce la qualità della ἕξις, non dalla qualità la maniera. Come a dire, insomma, che la natura visibile non esiste se non perché si modalizza, se non in quanto s’individua originando dei differenti; ripiegamento della maniera su se stessa, acrobazia in cui la forma si esercita piroettando su di sé. In fondo, nell’ipotesi in cui la natura non si ritemperasse e smettesse di crepitare, essa sarebbe nulla. Eppure «nel caso della natura creare ed essere

³⁸ Plotino in *Enn.*, VI 3, 22, 1-20 evoca la danza come attività autotelica *contra* le attività eterodirette, discutendo la divaricazione tracciata da Aristotele in *Metaph.*, IX 6. Egli concluderà, oltre il peripatetismo, che ogni specie cinetica va riportata al movimento immobile del νοῦς, per questo considerato un genere.

³⁹ *Ivi*, VI 3, 22, 11-13.

⁴⁰ *Parm.*, 165e2-166c2.

quello che si è si identificano: anzi, essa crea in quanto appunto è quel che è (τὸ οὖν εἶναι αὐτῆ ὅ ἐστι τοῦτό ἐστι τὸ ποιεῖν αὐτῆ καὶ ὅσον ἐστὶ τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν)»⁴¹.

L' anteriorità trascendentale dell'eticità extramorale, come già precisato⁴², convoca una «natura arcaica», natura insieme *naturans* e *naturata*, di cui la natura sensibile rappresenta la manifestazione: quel «nascimento (φύσις)» intangibile con cui Platone, nella *Lettera VII*, descriveva la generazione eonica dell'idea, sempre sul punto di essere seppur già da sempre sorta⁴³. La natura genitrice di tutti i corpi vanta una consistenza incorporea e formale, così formale da essere anche amorfa, giacché la forma, ignara di qualsiasi exteriorità, plasma soltanto se stessa divenendo il proprio fuori, fungendo quindi essa stessa da materia o supporto del processo. Non si dà creazione se non all'insegna di questa diatesi deponente, di questa postura paradossale che è lo «spirito (νοῦς)»: l'intelligenza demiurgica mediante cui un sensibile si esprime abitando la potenza che lo informa, rendendosi ripetutamente uso o abito a se stesso. Il suo senso risiede tutto nella sua bellezza, nella sua autocombustione ignea. Senso che è sempre doppio senso: dissenso di essere e divenire, di passione e azione, entrambi legati da una co-appartenenza che rimanda all'unità semplicissima dell'uno e dell'altro, dell'uno in quanto è l'altro, l'altro di uno stesso, come i due lati di un unico sé; essere che non esiste se non in quanto diviene, divenire che non appare se non perché già è⁴⁴.

Lo spirito, in definitiva, consiste in questa autoaffezione sobbalzante, nel godimento grazie al quale qualcosa veglia su di sé, come ancora puntualizza Plotino, ammettendo che «non sarebbe fuori luogo affermare che [tale] movimento è una forma vigile (τὴν κίνησιν εἶδος ἐγρηγορός)»⁴⁵. Perciò la forma esiste in quanto «*esseggia (istet)*», adottando un prezioso neologismo di Eckhart⁴⁶. Esiste “esseggiando” sempre e solo come insistenza immanente: forma che si forma, formante (νοῦς ποιητικός) e insieme formata (νοῦς παθητικός), forma insomma “formeggiante”, pura informazione.

Nella tematizzazione plotiniana il “formeggiare” attesta una «forma semplice di potenza (ἀπλοῦν εἶδος ὄν τῆν δυνάμει)», cui corrisponde, nella ricostruzione di Narbonne, la potenza hectica, eccedente il binomio modale aristotelico di potenza e atto, passività e attività. Nel trattato 25, infatti, dedicato alla discussione delle nozioni peripatetiche di δύναμις e ἐνέργεια, Plotino ascrive alle idee una diatesi deponente

⁴¹ *Enn.*, III 8, 3, 17-18.

⁴² *Supra* §1.7 *Abito*.

⁴³ Cfr. *Ep. VII*, 342c6. A commento G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 81-82.

⁴⁴ Per questo Plotino arguisce che «la virtù (ἡ ἀρετή)», in quanto ἕξις, «è come una seconda intelligenza (νοῦς τις ἄλλος ἐστὶν)» [Ivi, VI 8, 5, 34-35], intelligenza di sé in quanto altro. Lo spirito è infatti sempre ulteriore a se stesso, frutto di un raddoppio, perché si ricrea di continuo, così alterizzandosi, senza però compromettere la propria unità (non esce da se stesso, è sempre se stesso in quanto altro).

⁴⁵ Ivi, VI 3, 22, 13.

⁴⁶ Cfr. M. Eckhart, *Sermoni iusti vivent in aeternum e Qui audit me*, in *Die deutschen Werke*, hrsg. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 4 voll., Stuttgart 1936, vol. I, specificamente p. 97 e p. 197. A commento M. Heidegger, *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986; tr. it. M. Bonola, *Seminario Le Thor 1968*, in *Seminari*, Adelphi, Milano 2003², p. 88 e R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Éditions Payot & Rivages, Paris 2005; tr. it. M. Sampaolo, *Maestro Eckhart o la gioia errante. Sermoni tedeschi tradotti e commentati*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 207-209, il quale riconduce il neologismo alla cifra superlativa della teologia neoplatonica, in particolare dalla dionisiana (ὑπερ-όν).

deducendola dalla loro eonicità, scorgendo in loro «quel modo d'essere, già da sempre in atto, che trae in eterno da sé il proprio così, essendolo esso stesso (αὐτὸ παρ' αὐτοῦ τὸ ἀεὶ οὐτῶς ἔχει, τοῦτο ἐνέργεια ἂν εἶη)»⁴⁷. La potenza degli intelligibili, insensibile a privazione e a ogni sorta di negatività, non realizza una disposizione pregressa, ma dimora perpetua nell'atto, fruendo unicamente del proprio essere-così. L'ἀεὶ, come l'αἰών degli stoici, lungi dal pietrificare la forma, ne decreta anzi l'essenza intimamente vigile. Essenza che non è altro che vigilia: essenza espressiva, idea-movimento, forma-evento; forma che è già sempre accaduta sebbene sia sempre sul punto di accadere. Che qualcosa partecipi dell'eterno, in fondo, viene semplicemente a indicare che quella cosa fa uno col proprio così: sempre in procinto di dirsi sì, essendolo ogni volta, essa *si* forma. In tal modo la veglia informante dell'intelligenza, nella sua tensione immanente, può con ragione definirsi una «disposizione generale e onnipervasiva (διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ)»⁴⁸, nella quale si sedimenta lo spirito con cui ciascuno fa quello che fa, il senso del suo esser-così; l'intuizione che rimette incessantemente un soggetto al mondo, consentendo di vestire la potenza che lo investe, di agire una passione, riflettendo, insomma, la natura da cui è scaturito, facendola sgorgare ancora una volta.

1.9 Salvezza

Tra i corrispettivi contemporanei della διάθεσις spicca indubbiamente la *Befindlichkeit* heideggeriana, situatività che sottintende al contempo l'essere situati e il situare, dunque il situarsi – il «si» riflessivo attesta la deponenza –. In essa, a ben vedere, «collassano i dualismi: perché nell'affettività [di tal sorta] noi siamo insieme passivi e attivi; “già” e “sempre di nuovo”; in movimento e in stasi»¹. Ancorché Heidegger s'ispirasse, non meno di Plotino, ad Aristotele, la preoccupazione maturata negli anni di gestazione di *Sein und Zeit* nasceva dall'assillo teologico della predestinazione, discusso nei suoi esordi paolini e negli sviluppi agostiniani sin dai corsi dei primi anni venti sulla fenomenologia della vita religiosa. Il recupero dell'eredità aristotelica, di conseguenza, specie della regione pratico-poietica estesa tra *Etica a Nicomaco* e *Retorica*, risponde a un'urgenza posteriore fiorita nell'orizzonte protocristiano, decisamente incompatibile con i propositi greci, del resto bollati come teoretici, e relegati entro i margini della cosiddetta «metafisica della presenza», di cui il pensatore di Messkirch si augurava la «distruzione (*Abbau/Destruktion*)»². La risemantizzazione della διάθεσις sotto il nome di «*Befindlichkeit*» s'inserisce nella riabilitazione della fatticità liberando la vita dal teoreticismo disincarnato in cui l'antichità l'aveva indebitamente imprigionata mediante l'eternizzazione del sensibile in forme intelligibili. In questo modo Heidegger restituiva all'essere il tempo, consegnando

⁴⁷ *Enn.*, II 5, 3, 30-31.

⁴⁸ *Ivi*, III 4, 5, 3-4.

¹ A. Caputo, *L'origine resta futuro. La questione dell'affettività nel corso heideggeriano sui Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* (1924), «*Bollettino Filosofico*», 35 (2020), pp. 32-44, specificamente p. 36.

² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, Band 2, Klostermann, Frankfurt am Main 2018; tr. it. P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2015³, §6.

l'esperienza filosofica alla concretezza *affettiva*, o più generalmente *fattiva*, rinnovando l'*affectio* invocata da Agostino quale autentico movente della *confessio*³.

Muovendo invece dalle *Enneadi*, l'autoaffezione di cui la diatesi riflettente-speculativa dell'idea è emblema, sortisce l'esito opposto, squisitamente noetico, cioè, come si vedrà, teoretico, senza che ciò implichi una preminenza della presenza atemporale, immota, obliosa della temporalizzazione dell'esistenza. Inoltre, nonostante la difformità delle soluzioni, la trattazione plotiniana delinea una solida alternativa alla medesima questione indagata da Heidegger nell'ottica di un empirismo superiore: la deponenza hectica di un ente, cui corrisponde, come si è visto, la semplicità del suo esser-così, cioè la sua maniera, garantisce altresì il suo patrimonio di «salvezza (σωτηρία)».

Quantunque il lemma «σωτηρία» ricorra raramente nel *corpus* enneadico, e per altro con un significato alquanto generico, certamente non tecnico⁴, la plausibilità di una proposta soteriologica quale conseguenza, o quantomeno come risonanza teorica della meditazione intorno alla διάθεσις della ἔξις, si fonda sull'ammissione di una specie di «conservazione (σωτηρία)» della forma, di «custodia (σωτηρία)» della potenza intelligibile durante la discesa dell'anima nel sensibile, paragonabile a uno stato di rilassatezza, cioè di deponenza: la salvezza coincide con l'autoaffezione di cui ciascuno fruisce godendo del proprio essere, non essendo altro che ciò che è, al contempo azione e passione di se stesso. Refrattaria a qualunque escatologia ultramondana, incompatibile con la dinamica immanativa, la σωτηρία individua piuttosto una salubrità vigorosa e traboccante, una vitalità superlativa affine alla «grande salute» nietzscheana: «– una salute che non soltanto si possiede ma che», similmente alla ἔξις, «di continuo si conquista e si deve conquistare»⁵.

Convenendo coi sopraccitati Hadot e Narbonne, la potenza speculativa che orchestra l'eidetica di Plotino – idea che è espressamente «al modo dell'orchestra (ὀρχεῖσθαι)», «danza (ὄρχησις)», come si osservava poco sopra –, non introduce una negatività steretica: non si tratta di una δύναμις progettuale alla stregua della *Möglichkeit* essenziale alla costituzione del *Dasein* di *Sein und Zeit*, contaminata *ab origine* da quel nulleggiamento cui Heidegger dà il nome di «essere-per-la-morte (*Sein zum Tode*)». L'eonicità impedisce di ipostatizzare un fuori rispetto all'essere, tale per cui se qualcosa ha ancora da essere è perché già dispone di sé; non perché manca a se stessa, insomma, ma perché ambisce a essere ciò che è ancora una volta, *immer wieder*. La potenza è sempre atto di se stessa, attività riflettente che si specchia, appunto, in sé, salvandosi di continuo, conservandosi. Non diversamente dal braciere cosmico di Eraclito, assai caro allo stoicismo, essa si alimenta rimpinguandosi senza sosta.

³ Cfr. *Id.*, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989; tr. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2006⁸ (citato Agostino, *Conf.*, XI, §27, 36).

⁴ Cfr. J. H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leuven University Press, Leiden-Leuven 1980, pp. 1002-1003.

⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*; tr. it. G. Colli e M. Montinari, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1977, §382, p. 320.

Accogliendo allora un suggerimento di Goldschmidt, la diatesi deponente della forma, nella sua prossimità all'autocombustione stoica, precorre semmai il *virtuale* bergsoniano⁶: la forma è *virtus*, forza informante che si ripiega su di sé, e si distende come un cavo (*explicatio rudentis*), secondo una immagine ciceroniana, o si srotola come un volume (*volumen*), in accordo con una analogia senecana⁷, senza tuttavia disperdere l'intensità sorgiva. Affinché si ingeneri una novità, infatti, il movimento deve riattingere a se stesso fomentando una ricorsività né propriamente attuale né potenziale; ideale in quanto reale, reale in quanto ideale. Nel trattato 49, Plotino definisce il crepitio noetico, dopo aver opportunamente paragonato lo spirito a una fiamma viva, come «οἰκεία ἐνέργεια», l'«attività propria» di un ente, vale a dire la sua forma, la quale «non tende a nulla, e si volge verso se stessa (οὐδέν πρὸς ὃ ἢ ἐνέργεια· πρὸς αὐτῷ ἄρα)»⁸. Più ampiamente, in un altro contesto, aggiunge che si tratta di un «atto in ogni senso (ἐνέργεια πάντως), il quale dispone [della potenza] di rinnovarsi ancora e ancora (ἔχει καὶ τὸ πάλιν καὶ πάλιν), e non allo scopo di raggiungere una piena attuazione (οὐκ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν) – d'altra parte è già atto (ἔστι γὰρ ἤδη) – ma solo per produrre qualcosa di diverso e ulteriore (ἀλλ' ἵνα ἐργάσῃται τι, ὃ ἕτερον ἐστι μετ' αὐτήν)»⁹. La disposizione virtuosa dello spirito provoca un «rasseramento (ἡσυχία)»¹⁰ tale per cui colui che ne gode rilascia la propria potenza, della quale può dirsi già da sempre in possesso unicamente perché lo potrà essere ancora («πάλιν καὶ πάλιν»). La δύναμις si sporge perciò in avanti (*vis in ante*) laddove rimanda all'indietro (*vis a tergo*); la presenzialità reale *orchestra* incessantemente se stessa armonizzando ogni volta, in unica vibrazione, la disgiunzione ideale in passato e futuro.

L'ente sensibile, in quanto partecipa della forma, eseggia, *si* forma. Si mantiene cioè in salute, si salva vegliando su di sé, rinascendo a ogni istante. La fruizione di sé non si limita perciò a una *affectio* esistenziale, alla situatività storica che individua un certo *Dasein* delimitando li suo esser-li (*Sein-da*) in funzione del suo esser-nulla, ossia della sua mortalità. A Plotino preme riconoscere una «disposizione universale e generale (διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ)» al fine di sviluppare il problema soteriologico entro un quadro cosmologico, e non di psicopatologia delle visioni del mondo o di fenomenologia del vissuto. In altri termini, l'introduzione del tema della salvezza non asseconda un'esigenza antropologica e soggettiva, che semmai risulta sempre e solo derivata¹¹. Sulla scorta del provvidenzialismo delle *Leggi*, già

⁶ Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., pp. 154-155.

⁷ *De Div.*, I, LVI, 127; *De ira*, III, §36. Foucault prende in esame accuratamente il passo senecano in M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Seuil / Gallimard, Paris 2001; tr. it. M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2016², pp. 144-146.

⁸ *Enn.*, V 3, 7, 17-19.

⁹ *Ivi*, VI 1, 16, 6-9. A commento di questo passo cruciale si veda R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, cit., pp. 188-225.

¹⁰ *Enn.*, V 3, 7, 14.

¹¹ Ciò è stato notato da E. Gritti, *Salvezza dell'anima e 'ritorno in patria': Plotino e le metafore della σωτηρία*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 2005), Roma 2006, pp. 429-447, specificamente p. 440. Muovendo inizialmente dalle *Leggi*, Magris riconosce in seguito il debito plotiniano nei confronti della teologia stoica, soprattutto alla luce dei trattati tardi sulla provvidenza (47-48)

particolarmente esaltato dalla mantica stoica, la «salvezza di ciascuno (σωτηρία ἐκάστων)» consegue di necessità dalla «conservazione del tutto (σωτηρία τοῦ ὅλου)»¹²: a decidere le sorti degli individui interviene una certa «immortalità oggettiva», un patrimonio impersonale di eternità, in virtù del quale il singolo si salva a patto che si salvi il mondo intero. Mondo in cui questi propriamente non si trova; egli stesso non è altro che il cosmo in atto di appercepirsi in quel punto preciso, costituito, appunto, dalla sua stessa soggettività. Così il godimento, come il *self-enjoyment* nella filosofia dell'organismo di Whitehead, per esempio, interviene per rendere conto di un momento ontogenetico, di modo che qualcosa, autoaffettandosi, non solo sia nel mondo, secondo l'esistenziale dell'*In-der-Welt-Sein*, ma diventi il mondo, essendolo. In ciò dovrebbe consistere la sua virtù, la sua forma.

In uno dei rari passaggi in cui Plotino impiega l'aggettivo sostantivato «σωτήριον» istituisce una correlazione con «χρήσιμον», lasciando intendere che il «godimento (χρήσις)» costituisce la «salvezza (σωτηρία)» stessa dell'ente. «Ciò che è unico, uno e semplice (τὸ μόνον καὶ ἓν καὶ ἀπλῶς)», infatti, non può che dirsi «gaudente e salutare (χρήσιμον [...] καὶ σωτήριον)», e non in quanto realizzazione di un'intenzione preliminare, né espletazione di un desiderio bisognoso di soddisfazione¹³. La semplicità assicura la presa in custodia del proprio modo d'essere alla stregua del fuoco che, ardendo, nutre se stesso riattizzando ogni volta la brace. All'eraclitismo degli stoici Plotino sovrappone il retaggio platonico, cosicché nell'arsura del focolare noetico, «ragione che accresce se stessa (<λόγον> αὐτόν αὔξοντα)»¹⁴, echeggi altresì il calore emanato dal sole, ἀνάλογον del bene, della *Repubblica*, icona della bellezza: la «solarità (εἰλικρινές)»¹⁵ identifica la *virtus* medesima, lo splendore della forma, cioè il suo formeggiare; la fascinazione della cosa con se stessa, l'autoaffezione o il godimento di cui appunto la forma è espressione, in qualità di «vita in una condizione lucente (ζωὴ ἐν διαθέσει φαιδρᾶ)»¹⁶.

Aristotele meglio di Platone, tuttavia, legittimava l'equivalenza tra bellezza e salvezza riconducendo entrambe alla modalità della χρήσις, com'è possibile evincere dall'incrocio di due preziose precisazioni, l'una contenuta nell'*Etica a Nicomaco*, l'altra nel *De anima*.

In un passo della prima, egli rifiutava di associare la ἕξις alla «κτῆσις», al «possesso», contestando verosimilmente una deriva interna all'Accademia, inaugurata dal "cattivo" matematicismo di Speusippo, ostile alle forme, la cui cifra teorematologica riduceva il bene al risultato di una computazione, e quindi a

(Cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2016², pp. 460-467 e 484-491).

¹² Cfr. *Leg.*, X, 903b4-e1.

¹³ *Enn.* VI 7, 1, 39-42. In questo primo paragrafo del trattato 38 Plotino polemizza contro il finalismo ingenuo, secondo il quale il cosmo non sarebbe che esplicazione di una volizione demiurgica a monte. In tal caso, l'apriorismo renderebbe impossibile la generazione dei molti, ossia la novità, compromettendo l'empirismo radicale.

¹⁴ *Ivi*, VI 5, 9, 14 [DK 22 B 115].

¹⁵ *Ivi*, VI 7, 30, 22.

¹⁶ *Ivi*, VI 7, 30, 23.

un'acquisizione passiva¹⁷: «è probabile che faccia non poca differenza (διαφέρει οὐ μικρὸν) il credere che l'ottimo (τὸ ἄριστον) consiste nel possesso oppure nel godimento (ἐν κτῆσει ἢ χρήσει), cioè nello stato abituale o nell'attività (καὶ ἐν ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ)»¹⁸. Secondo un rilievo di Rodrigo, benché la tradizione occidentale, a partire quantomeno dalla sistemazione di Tommaso¹⁹, concepisca lo *habitus* come la «proprietà» di un soggetto, ravvicinabile alla κτῆσις, indipendente dal suo esercizio, l'invettiva contro il quietismo astratto degli Accademici costringeva lo Stagirita a collocare la ἔξις oltre il binomio modale da lui stesso coniato nei termini di una potenza attuosa o di un atto sempre potente, indicandola come attività non epochizzabile perché non sottomessa all'arbitrio del suo plausibile detentore²⁰. D'altronde, sebbene «sia possibile che l'abito sia presente senza che si realizzi niente di buono (τὴν μὲν γὰρ ἔξις ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσιν), per esempio come in chi dorme (οἷον τῷ καθεύδοντι)»²¹, esso deve necessariamente convocare «una qualche attività (ἐνεργείᾳ τις)», perenne e incorporea – una forma – non infiacchita dall'assopimento sensibile, pena la degradazione della ἔξις a «una sorta di decorazione posticcia (περιάπτου τινός)»²², ossia a un'esteriorità scollata dall'interiorità, a una «diatesi» non «radiosa (φαιδρὰ διάθεσις)», come avrebbe concluso Plotino. Non ci sarebbe semplicità, né bellezza né bontà, «niente di buono (μηδὲν ἀγαθὸν)», appunto, senza rivivificazione della potenza da cui si è investiti. Tant'è che «non può certo dirsi “buono” colui che non gode delle sue belle azioni (οὐδ' ἔστιν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν), così come nessuno direbbe che è “giusto” (δίκαιον) colui che non gode (μὴ χαίροντα) nel compiere azioni giuste [...] e lo stesso vale per tutti gli altri casi»²³. Per una metretica kairologica, indice di un “buon” matematismo, la veste va invece ripetutamente ritoccata per il semplice gusto del ritocco, siccome l'attività hectica, contrassegnata da autotelìa, «ha il piacere in se stessa (ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ)»²⁴.

Come arguiva Gauthier prima di Rodrigo, l'estetica del godimento ricamata intorno alla ἔξις, incrinando la divaricazione tra δύναμις ed ἐνέργεια, induce a trattare della potenza in un'accezione non privativa: non lambita dal non-essere, ma innervata da un atto pienissimo, *omnimodo determinatum* –

¹⁷ Secondo la testimonianza di Clemente Alessandrino, Speusippo, seguito poi da Senocrate e da Polemone, pensava che la felicità non implicasse l'«attività (ἐνέργεια)», ma dipendesse da un «possesso (κτῆσις)» passivo, in ogni caso non bisognoso d'esercizio né di effettuazione (*Str.*, II, 22, 133, 4-7).

¹⁸ *Eth. Nic.*, I 9, 1098b32-34.

¹⁹ Tommaso D'Aquino, *Sum. Theol.*, *Quaest.* 50.

²⁰ Cfr. P. Rodrigo, *The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 42, n.1 (2011), pp. 6-17, specificamente pp. 10-15. Per altro, Rodrigo legge la soluzione aristotelica in continuità con Platone *contra* gli Accademici a partire dalle aporie sulla κτῆσις sollevate nel *Teeteto* con l'immagine della voliera.

²¹ *Eth. Nic.*, I 9, 1098b34-1099a1.

²² *Ivi*, I 9, 1099a16. In questo punto come in pochi altri si coglie la sintomatica prossimità di Aristotele ai megarici, la cui tesi circa l'equiestensione di potenza e atto intendeva sconfessare in *Metaph.*, IX 3. Come s'intuisce, il megarismo non può essere del tutto confutato, al limite rivisitato, come già fecero gli stoici, e meglio ancora Plotino, rivendicando la natura incorporea della potenza. Al «virtuale» va di necessità conferito uno statuto intelligibile, indipendente dalle manifestazioni sensibili o dalle sue incarnazioni, al fine di scongiurare l'esito dell'attualismo in sede ontologica, quello del verificazionismo in sede epistemologica (*infra* §2.10 *Fuoco*).

²³ *Eth. Nic.*, I 9, 1099a17-20.

²⁴ *Ivi*, I 9, 1099a16. Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 185-186, il quale insiste accortamente su siffatta destinazione estetica della ἔξις.

«ἐνέργεια πάντως», con le parole di Plotino –, lungi dall'estinguersi una volta attuata, «lascia la sua traccia, e non alla stregua di un'orecchia arricciata su un foglio di giornale, che lo guasta e stropiccia», alla pari di quell'«orpello (περίαπτος)» decadente vituperato da Aristotele; semmai «essa lo accresce e lo arricchisce»²⁵. L'esigenza di mettere a tema una «potenza più piena (δύναμις ἐπὶ πλέον)»²⁶ si traduce, nel *De Anima*, nello sforzo di concepire una passività sintetica, una ricettività non inerziale, bensì deponente, rivelatrice di un atto informante. Un'intransitività paradossalmente trasformatrice, un'oziosità non inoperosa, non sussumibile sotto la specie dell'«alterazione (ἀλλοίωσις)», la quale presuppone «una qualche distruzione da parte del contrario (φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου)»²⁷.

Nel capitolo dedicato alla polisemia del πάσχειν (B 5), Aristotele precisa, del resto, come non ogni qualificazione obbedisce al modello cinetico approntato nel libro Γ della *Fisica*: pur classificabile come «passaggio di stato (μεταβολή)», la maturazione di una ἔξις non si spiega nei termini dell'attualizzazione di una indeterminazione, e quindi di una negatività, ancora potenziale. Non si assiste, nel suo caso, alla corruzione di una corruzione, alla negazione riaffermata da parte dell'atto della negazione steretica, grazie alla quale quest'ultima verrebbe “tolta”. Poiché la speculatività assegnata alla potenza hectica, suggerisce Aristotele, non innesca un'alterazione, la dialettica dei contrari non presiede all'illustrazione di tale movimento. La sua riflettenza, piuttosto, si affida a una certa «conservazione (σωτηρία)», alla «custodia per conto di ciò che è in atto di ciò che in potenza (σωτηρία ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος), cosicché essa gli sia simile (καὶ ὁμοίου)»²⁸. Così l'attività in oggetto «o non è un'alterazione, o è un genere diverso di alterazione (ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως), giacché si tratta di un accrescimento della potenza su se stessa e sulla sua stessa realizzazione (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν)»²⁹.

Comunque si cataloghi questa μεταβολή, la potenza ingenera un arricchimento o un'accentuazione, una elargizione spontanea, integralmente positiva. Una ἐπίδοσις, secondo la caratterizzazione aristotelica, «dono a se stesso (εἰς αὐτὸ ἐπίδοσις)»; sé che non è altro che dono, sé che *si* dona. Niente di pleonastico come un'appendice decorativa, inevitabilmente surrettizia. Di fatto non c'è qualcos'altro che si aggiunge, siccome non ci s'imbatte in un «altro (ἄλλο)», in un comune fenomeno di «alterazione (ἀλλοίωσις)». La bellezza di cui adorna la ἔξις non appanna colui che se ne veste con un fronzolo offuscante, ma lo orna in quanto lo scontorna. In gioco c'è una intensificazione, secondo quanto lascia intendere Aristotele mediante un'icastica espressione, asserendo che la potenza hectica permette di passare da uno stato subito a uno

²⁵ R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, PUF, Paris 1958, p. 72 («[l'acte] laisse dans la puissance sa trace, et cette trace n'est pas, comme le pli qui reste dans le papier, usure et amoindrissement; elle est surcroît et enrichissement»).

²⁶ *Metaph.*, IX 1, 1046a1. La validità di tale nozione, quale anticipazione della virtualità stoico-plotiniana, sarà vagliata nel già menzionato §2.10 *Fuoco*.

²⁷ *De An.*, II 5, 417b3.

²⁸ *Ivi*, II 5, 417b3-5.

²⁹ *Ivi*, II 5, 417b5-8.

vissuto, dalla paticità dell'«essere intelligente (τὸ νοοῦν)» all'attività dell'esserlo «davvero (τὸ φρο-νοοῦν)», «τὸ νοοῦν καὶ τὸ φρονοοῦν»³⁰ – φρο- = prefisso intensivo, rafforzativo.

Come accade all'architetto, tra gli esempi peripatetici, nel momento in cui edifica, oppure al grammatico allorché distingue le sillabe: in ambo i casi l'esercizio virtuoso lustra e mette in risalto le rispettive potenzialità, senza appannaggio né velamento, senza otturazione di una deficienza iniziale³¹. La potenza qui si riversa nell'atto senza dissiparsi, intervenendo anzi come fattore individuante, come eccitata o virtualità, al punto che un architetto si definisce tale in quanto gode della facoltà di esserlo, mettendola in opera. Egli diviene ciò che è assecondando un puro *virtuosismo*: raddoppia la potenza che lo pervade rilasciandola, attualizzandola, per il semplice gusto di farlo. Se non lo facesse, non sarebbe. Oltre passione e azione, ciò di cui si nutre è la sua stessa singolarità, cosicché egli s'individua come soggetto particolare *in virtù di* una potenza che ripetutamente *si accresce, si vive*³².

Stante l'assunto secondo cui «il mutamento si dirige verso le abitudini positive e la natura dell'individuo (μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν), [non] verso le condizioni privative (ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις)»³³, per Plotino il vocabolo «ἐπίδοσις» ben può figurare come sinonimo del lemma «ἔκστασις»³⁴, che già per Aristotele designava la μεταβολή per eccellenza: torsione sul posto, *super-getto* (μετα-βολή), scambio chiasmatico del dentro nel fuori³⁵. Il sog-getto in quanto tale cessa di esistere – semmai sus-siste – visto che in uno stato di completa estimità, quando la potenza dona a se stessa venendo allo scoperto, così da rendersi simile all'atto, non c'è più sostrato presupposto, niente di latente né di soggiacente. Niente che sia gettato-sotto (*sub-iectum*); alla superlatività non si addice siffatta gettatezza.

Ma una volta abolito il soggetto, sostrato della predicazione, non è più possibile incorrere in una relazione d'avere. Quest'ultimo implica infatti una relazione, perciò una dualità, quella dell'avente (soggetto) e dell'avuto (oggetto), inconciliabile con l'unitarietà che compete al supergetto inalienabile dell'abito, insieme soggetto e oggetto. Aristotele palesa senza inganni la difficoltà covata dal proprio discorso ammettendo che nel mutamento non alterativo si passa senza mediazioni «dall'avere (ἐκ τοῦ ἔχειν)», «l'aritmetica o la grammatica (τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν)» per esempio, «al loro esercizio (εἰς τὸ ἐνεργεῖν)», cosicché si dispone di esse soltanto a patto di diventare l'oggetto del proprio avere³⁶. Simmetricamente, nella *Metafisica*, egli riconosce l'insostenibilità del possesso del possesso: «è evidente che dell'abito non si può avere ulteriormente possesso [...] pena il regresso all'infinito (φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται

³⁰ Ivi, II 5, 417b10.

³¹ Cfr. Ivi, II 5, 417b2-16.

³² Plotino ripropone tale e quale la discussione del *De anima* premurandosi di allontanare la ἀλλοίωσις dalla dinamica noetica in *Enn.*, III 6, 2.

³³ *De an.*, II 5, 417b15-16.

³⁴ Ivi, VI 9, 11, 23 («ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ...»). Passo già considerato in precedenza (*supra* §1.2 *Mistica*).

³⁵ Cfr. *Phys.*, IV 13, 222b15-19.

³⁶ Cfr. *De an.*, II 5, 417a31-417b2.

ἔσται ἔχειν τὴν ἔξιν [...] εἰς ἄπειρον γὰρ βαδιεῖται)»³⁷. Lo statuto medio o deponente esplicitamente conferito alla ἔξις, quale «attività propria di ciò che possiede e di ciò che è posseduto (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου)»³⁸, impedisce di ipostatizzare un soggetto a monte indipendente dall'oggetto su cui l'azione transita; entrambi figurano già come prodotti. Di conseguenza dell'abito, come si concludeva accortamente nell'*Etica a Nicomaco*, non si può vantare il «possesso (κτῆσις)», ma solo il «godimento (χρῆσις)».

Sebbene Plotino, sulla scorta degli stoici, derubrichi abiti e disposizioni sotto la specie delle «qualità (ποιότητες)» a causa del carattere mutevole e diveniente, considerandoli delle realtà sensibili³⁹, laddove esamina «l'aver (τὸ ἔχειν)» nella sua accezione più illustre, ossia in quanto forma, rinomina la ἔξις «κάθεξις»⁴⁰, «conservazione» o «trattenimento». Se infatti risulta impossibile possedere l'abito, ricadendo altrimenti nell'aporia del terzo uomo, l'aver deve in qualche modo appartenere a sé, deve avere se stesso senza rimandare ad altro; meta-avere emblema di un avere (ἔχειν) che indugia presso (κατά) di sé, dimorando non altrove che nel proprio aver luogo, in maniera appunto da conservarsi, da con-tenersi, ossia da tenersi con sé.

Un mantenimento che pure non inaugura, come accadrà con la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* paolina, né il freno né la dilazione della potenza in attesa di una condizione di illatenza non ancora pervenuta⁴¹. Allorché l'ente abita la forma, non c'è niente per Plotino che non si manifesti, non un che di inespresso, niente che debba ancora venire. Se qualcosa ha ancora da essere, è perché lo è già da sempre, come si diceva, e non ha che da esserlo ancora – πάλιν καὶ πάλιν. «D'altronde le cose sono belle», come si legge nel trattato 38, «quando si accompagnano alla loro causa (καλὰ δ' ἐστὶ μετὰ τῆς αἰτίας)», cioè alla «forma (εἶδος)». «Tant'è che ciò che stiamo ora enunciando è bello perché espone la cosa sotto ogni riguardo (ὅτι πάντα) – la singola forma è infatti in ogni senso (τοῦτο γὰρ καὶ εἶδος τὸ πάντα) – ed è per questo che l'idea con-tiene la materia (καὶ ὅτι τὴν ὑ ὕλην κατέχει), con-tiene, insomma, nella misura in cui non ne lascia alcuna parte scoperta (κατέχει δέ, εἰ μηδὲν αὐτῆς ἀμόρφωτον καταλείπει)»⁴². In ragione della conservazione di se stessa, la forma, materializzandosi, non si aliena, e anzi si raddoppia, si potenzia, esprimendosi senza residui. Essa si salva nella propria fenomenalità come custodendosi. Già contiene il principio del sentire in un sentimento gaio che ha a che fare con il «gradire (ἄγαμαι)», rammenta Plotino, alludendo al «piacere senza

³⁷ *Metaph.*, V 20,1022b8-10.

³⁸ *Ivi*, V 20,1022b4-5.

³⁹ Cfr. *Enn.*, II 6, 3, 21-24, in cui vengono menzionati abiti e disposizioni *dei sostrati* (τῶν ὑποκειμένων), non abiti e disposizioni come tali, cui corrisponderebbero gli atti (ἐνεργείας ἐκείνων), cioè le forme (τὰ ἀρχέτυπα) [«αἱ ἔξεις καὶ διαθέσεις ἄλλαι τῶν ὑποκειμένων λεκτέαι ποιότητες, τὰ δὲ ἀρχέτυπα αὐτῶν ἐν οἷς πρώτως ἐστὶν ἐνεργείας ἐκείνων»].

⁴⁰ *Ivi*, VI 1, 23, 12.

⁴¹ Cfr. San Paolo, *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, 2, 6. Si rimanda all'ormai canonica esegesi a cura di M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2014.

⁴² *Enn.*, VI 7, 3, 9-12.

rimorsi (ἀμεταμέλητον ἡδονήν)» del *Timeo*⁴³; «autentica gioia (τὸ ἄσμενον ὄντως)»⁴⁴ della creazione, consenso demiurgico o sì alla vita per cui l'intelligibile tiene presso di sé il sensibile laddove si autoaffetta, si crea, si forma, nella continua tangenza di sé a sé, cioè nella sua bellezza, nel lustro di una forma che *si* sente.

Solo in questi termini l'idea «funge da custodia (ἔνεκα σωτηρίας)», «garantisce la salvezza (ἔνεκα σωτηρίας)»⁴⁵ di ciò che vi partecipa. Entro tale concezione katecontica, infatti, il sensibile si salva a patto di “partecipare”, proprio perché non possiede di fatto l'abito, bensì, contenuto dalla forma, ne gode nel senso in cui veste o abita la potenza che lo individua⁴⁶.

Il sostantivo «μέθεξις» rimanda del resto, per etimologia, a un meta-avere, a un avere indiretto e differito. Per via dell'anteposizione del vocabolo «μετά», la partecipazione, specie nell'impiego platonico, parrebbe sottintendere un'appropriazione surrettizia e parziale, statuendo l'inferiorità ontologica e assiologica del partecipante rispetto al partecipato. D'altro canto Plotino, come si è accorto, tra i pochi, Deleuze⁴⁷, compone due interi trattati (22 e 23) con lo scopo di delegittimare questo intendimento del rapporto metessico reputandolo frutto di una sorta di «fallacia della concretezza mal posta», innescata dall'ingiustificato ribaltamento dei ruoli di causa ed effetto – uno ὕστερον πρότερον, ancora una volta: «in realtà, ciò che noi appelliamo “grande” [il sensibile] è piccolo [l'intelligibile] (τὸ δὲ λεγόμενον μέγα μικρόν’), e quello che chiamiamo “piccolo” è grande (ὃ δὲ νομίζεται μικρόν, ἐκεῖνο μέγα)»⁴⁸.

Una comprensione della μέθεξις «*iuxta propria principia* (ἐξ ἀρχῶν τῶν οικείων)»⁴⁹ non muove mai dal lato del partecipante verso il partecipato, bensì dal principio stesso, dalla causa, vale a dire dal partecipato. Invero neanche muove, quantomeno nella declinazione steretica del fenomeno cinetico, visto che il partecipato non si dirige verso il partecipante non disponendo di un'esteriorità verso cui orientarsi: l'idea già esprime il senso, già indica a se stessa, in quanto autotelica, il verso, la direzione da abitare (τὸ πάντα). Già contiene dunque il sensibile nei termini di un fuori indissociabile dal dentro.

La partecipazione non introduce perciò una relazione, tanto meno una composizione. Lungi dall'insinuare una dualità, il partecipante partecipa al partecipato fintantoché il partecipato partecipa a se stesso, dove quest'ultimo si partecipa nella misura in cui si gode, si dona a se stesso (ἐπίδοσις), insieme soggetto e oggetto del proprio avere. Partecipazione è sempre autopartecipazione, una sorta di «attinenza (κάθεξις)»: «senza ricorrere né a immagini né a tracce (οὐκ εἶδωλα οὐδὲ τύπους ἔχοντες) [...], se riusciamo a

⁴³ Alla linea 16 di V 8, 8, 16 Plotino cita il «se ne rallegrò (ἡγάσθη)» del demiurgo, compiaciuto della propria opera (*Tim.*, 37c7), a cui fa eco il «piacere senza rimorsi (ἀμεταμέλητον ἡδονήν)» (Ivi, 59d1) con cui Timeo, nell'omonimo dialogo platonico, si delizia nel narrare la cosmogenesi.

⁴⁴ *Enn.*, VI 7, 30, 29-30.

⁴⁵ Ivi, VI 7, 3, 15. c

⁴⁶ Come ha scritto Tresnie, se ha senso parlare di salvezza in Plotino, questa non può che consistere nel «prolongement de l'activité intelligible» (cfr. C. Tresnie, *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, OUSIA, Bruxelles 2019, pp. 106-109).

⁴⁷ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. cit., pp. 133-134.

⁴⁸ *Enn.*, VI 4, 3, 30-31.

⁴⁹ Ivi, VI 5, 2, 5-6.

fare a meno di queste, è perché noi siamo quelle realtà (ὄντες ἐκεῖνα) [...]. Perché siamo queste, allora noi partecipiamo alla vera scienza (ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετέχομεν). [...] Non è che siffatta realtà l'abbiamo in noi, bensì, viceversa, siamo noi in essa (ἐκεῖνά ἐσμεν οὐκ ἀπολαμβάντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ' ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες)»⁵⁰. L'anima partecipa alla forma in quanto la forma partecipa a se stessa – “formeggia” –, secondo la modalità immanativa, ignara di un fuori altro, di un'alterità trascendente, al punto che «partecipare di quella natura (τὸ μεταλαμβάνειν ἐκείνης τῆς φύσεως) non significa che, staccandosi da sé (ἀποστᾶσαν ἑαυτῆς), se ne sia venuta nel nostro mondo (οὐ τὸ ἐλθεῖν ἐκείνην), ma vuol dire che questa natura si colloca in quella e appunto ne prende parte (ἀλλὰ ἐν ἐκείνῃ γίνεσθαι καὶ μεταλάβειν)»⁵¹.

Questa μέθεξις scivola da «apostasia (ἀπόστασις)» culmina così nel *super-avere* (μετ-έχειν) di un partecipato appellabile come tale solo per omonimia: partecipato dotato di diatesi media, che si staglia al di là dell'opposizione partecipante/partecipato. La forma stra-ha se stessa, seppur non nella sembianza di un soprabito, cioè di un abito sopra un abito, pena il velamento annichilente del regresso all'infinito. Super-ha se stessa in quanto è sempre sopra se stessa. «Si sorvola senza sorvolarsi»⁵², sempre addosso (κατά) a sé, così aderente da essere già oltre sé, partecipante oltreché partecipato, sensibile oltreché intelligibile.

Ma allora il sensibile partecipa all'intelligibile unicamente nel modo in cui la forma attiene a se stessa prendendo parte alla sua danza in qualità di componente eccitativa. Non è altro che l'idea in quanto si sente: la paticità sottesa al rapporto autotelico, in cui alberga, ripiegandosi, l'atto informante, la divenienza morfogenetica intrinseca al suo stesso essere. D'altronde come si può pensare, si domanda Plotino, sulla scorta del *Filebo*, che il bene verso cui ci dirigiamo, quella forma che diveniamo abitandola già da sempre, non sia «portatrice di gioia (χαρτὸν)? [...] Senza spasso non c'è bene (μὴ τὸ χαίρειν, ἀγαθὸν μηδὲ εἶναι)»⁵³. Certo, alla luce dell'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, il buono non «“ha” in alcun modo (μηδὲν ἔχειν ἀγαθόν), ma “è” il bene in un senso diverso e più elevato (ἀλλ' εἶναι ἐτέρως καὶ μειζόνως)»⁵⁴. L'avere l'avere si traduce in una presenza (εἶναι), differita ma non rimandata; semmai iterata, trasportata ancora e ancora. Si partecipa del bene, si è il bene, avendolo in un modo peculiare, alla maniera dello «spasso (τὸ χαίρειν)». La forma infatti, alla lettera, se la spassa, si manda a spasso (τὸ χαίρειν). In questa peregrinazione divertita essa si fa spazio (χώρει), e così genera la propria materia; si distende e si estende, rendendosi insomma sensibile.

Nella rivisitazione plotiniana la partecipazione non decreta il transito, come nella predicazione classica, da soggetto a predicato, ma in accordo con il canone stoico dei λεκτά, si risolve in un moto da sé verso sé, cosicché il partecipato, conservandosi, e salvandosi di continuo in questo sobbalzo, diventi ogni volta sensibile, essendolo già. L'avere l'avere inscena una relazione paradossalmente intransitiva, un

⁵⁰ Ivi, VI 5, 7, 3-6.

⁵¹ Ivi, VI 4, 16, 7-10.

⁵² Come ha mostrato Ronchi, la formula «sorvolo senza distanza» avanzata da Ruyer rende perfettamente conto di un «*metechen*, [di una] *koinonia*, [di una] relazione, [che] non è un predicato ma il suo atto d'essere, il suo atto in atto» (R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., p. 20).

⁵³ *Enn.*, VI 7, 25, 8-10.

⁵⁴ Ivi, VI 7, 25, 15-16.

passaggio immediato; non un mutamento da un minore grado di perfezione a uno superiore, ma godimento della perfezione medesima, mantenimento dell'intensità, non dispersa e anzi riaccenutata. Così il sensibile si salva perché già salvato. Si salva, insomma, a patto di non fare nulla, di non modificare, alterandola, la propria condizione, perseverando nella «rilassatezza (ἡσυχία)» e nell'«ozio (σχολή)»⁵⁵. Gli basta godere del proprio patrimonio di salvezza rilasciandolo, esternandolo, srotolandolo. Custodendosi nel sussulto di un movimento immoto, non si dirige verso un altrove, giacché esso stesso lo costituisce: l'altrove in cui in cui la forma, senza alienarsi, se la spassa.

Come conviene dunque descrivere la partecipazione dell'anima alla forma, allo spirito (νοῦς)? «Noi lo godiamo da vicino e non lo godiamo (καὶ προσχρῶμεθα καὶ οὐ προσχρῶμεθα), [...] ché quando ne godiamo da vicino ci appartiene, quando non ne godiamo da vicino non ci appartiene (καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρῶμενων δὲ οὐχ ἡμέτερον)»⁵⁶. La bivalenza esclusiva circa l'essere o il non-essere nella forma, da cui dipendono virtuosità o viziosità, si esplica unicamente alla luce di una metessi irrelata: o si risponde al godimento impersonale da cui si è solcati rilanciandolo, e quindi individuandolo, oppure non si è nulla; o si partecipa attivamente a ciò di cui si già partecipa, oppure non c'è partecipazione. Come attesta l'anteposizione del rafforzativo «πρός» al verbo «χράομαι» – uno «stare appresso (πρός)» indice di intensificazione –, Plotino immagina che l'anima echeggi il godimento garantendone il rinnovo. Come chiarisce subito dopo adottando un verbo musicale: «Cosa significa godere da vicino dell'intelligenza (τὸ δὴ προσχρῆσθαι τί ἐστίν)? [...] Entrare in sintonia con lei (φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος)»⁵⁷. Occorre fare risonanza, sintonizzarsi (φθέγγομαι) con il godimento; bisogna marcarne la traccia, «fiutarla (voεῖν)»⁵⁸, ripassarla.

Poiché la forma, andando a spasso, non dissipa la propria energia informante, l'esperienza immersiva degli intelligibili è concessa a tutti gli enti – «ciascuno di noi è un cosmo noetico (ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός)»⁵⁹. Secondo la cosiddetta dottrina dell'anima non discesa, alquanto contesa nelle ricezioni neoplatoniche posteriori, chiunque continua infatti a soggiornare nello spirito perché con-tenuto, abitato dalla sua presenza. Convenendo con la deduzione di Chiaradonna, coloro i quali, a partire da Giamblico e Proclo, contesteranno tale soluzione, restaureranno un paradigma ingenuo di metessi concependo la partecipazione dal punto di vista del partecipante, invocando mediazioni, «tracce e immagini (εἶδωλα καὶ τύποι)»⁶⁰. Al contrario Plotino, scrupolosamente fedele ai testi platonici, dei quali per altro rivendica

⁵⁵ Ivi, V 3, 7, 14-15.

⁵⁶ Ivi, V 3, 3, 27-29.

⁵⁷ Ivi, V 3, 3, 29-31.

⁵⁸ Come rammenta Gadamer, il verbo voεῖν, negli usi arcaico-omerici, compariva con sfumatura venatoria, designando anzitutto il «fiuto (voῦς)» del cacciatore, e quindi una certa immediatezza o prontezza di spirito. Non va escluso che il verbo italiano “annusare” conservi il voῦς proprio in quest'accezione. Cfr. H.-G. Gadamer, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele. Lezioni raccolte da Vittorio Di Cesare*, cit., p. 89.

⁵⁹ *Enn.*, III 4, 3, 22.

⁶⁰ Cfr. R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, 1, Olschki Editore, Firenze 2005, pp. 27-49.

l'autenticità esegetica, ricorre a questo stratagemma mitico situandosi nel principio e non nel principiato⁶¹. Almeno con un lembo il vivente, come si narra poeticamente nel *Timeo*, rimane impiantato nel cielo⁶², dei cui astri imita il movimento immobile. Sotto questa influenza uranica, noi siamo già disposti a essere qualcosa piuttosto che non qualcos'altro, siamo propensi a divenire qualcuno e non qualcun altro. Questa postura celeste, ossia la maniera in cui siamo, la nostra «diatesi generale e complessiva (διάθεσις καθόλου καὶ πανταχοῦ)», assume le sembianze di un «demone (δαίμων)» ricevuto in sorte, il quale, roteando su stesso come una stella, gaudente, determina continuamente la nostra condotta, e fisiologica e morale: si tratta della potenza virtuale e impersonale che ci informa, della quale il soggetto investito dovrebbe vestirsi, confezionando un abito, individuandola, pur di non rimanerne travolto soffrendo una condizione di passività inerte.

Con l'assegnazione di un patrimonio demonico perspicuo, la soteriologia si appresta a risolversi in una demonologia. Com'è stato opportunamente intuito da Agamben, nella declinazione pagana del problema filosofico della salvezza s'insinua la *quaestio* moderna dell'individuazione, la cui discussione mette capo a una potenza riflettente che si salva individuandosi nell'atto pur non esaurendosi⁶³. In che modo, infatti, l'anima echeggia il godimento del demone? Come si sintonizza con questa eredità celeste? «Questo demone non ci è estraneo e non opera affatto fuori di noi, [eppure] non ci appartiene [appieno]»⁶⁴. Non perché non si esponga mai del tutto – agisce continuamente – ma perché non cessa di brillare. Nella demonologia katecontica approntata da Plotino, l'anima si ricongiunge al proprio demone, al demone che l'appropria di sé, non in un modo fra gli altri, bensì nella maniera che le è propria, e cioè tramite quella “porzione” non discesa, con quella estremità in contatto con gli intelligibili. «La sua parte migliore (βελτίον)»⁶⁵ o «amena (ἄμεινον)»⁶⁶, grazie alla quale essa «spicca il volo (πτεροῦσθαι)» sopra di sé senza sorvolarsi, visto che già si trova là dove intende arrivare⁶⁷. Il super-getto non compete a una facoltà peculiare, non, appunto, a un elemento di una serie, né a una modalità dell'insieme, altrimenti la διάθεσις non si direbbe «καθόλου καὶ πανταχοῦ». Allorché Plotino, sulla scorta degli stoici, identifica l'abito demonico nel «λογικόν»⁶⁸, allude a una «integrità (*firmitas*)», a una «rilegatura» né razionale né irrazionale⁶⁹.

⁶¹ Cfr. *Enn.*, IV 8, 8, 1-3.

⁶² «Noi siamo piante celesti (φυτὸν οὐράνιον) [...]; affondando infatti le radici della nostra testa proprio lassù, da dove l'anima ha tratto la sua prima generazione, la parte divina tiene eretto l'intero nostro corpo» (*Tim.*, 90a6-b1). Plotino convoca espressamente il *Timeo* nel quinto capitolo del trattato appunto dedicato al demone ricevuto in sorte (*Enn.*, III 4, 5).

⁶³ Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, pp. 7-18 (alle pp. 14-15 viene richiamato Simondon).

⁶⁴ *Enn.*, III 4, 5, 19-21.

⁶⁵ *Ivi*, III 4, 5,

⁶⁶ *Ivi*, V 3, 4, 13.

⁶⁷ *Ivi*, V 3, 4, 14 e

⁶⁸ *Ivi*, III 4, 3, 6 ().

⁶⁹ Sul carattere «integrale» della virtù «logistica» o «egemonica» si veda R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2020⁶, pp. 202-211 e 236-237. Sull'inconsistenza dell'opposizione razionale/irrazionale si rimanda a M. Frede, *The Stoic Doctrine of the Affection of the Soul*, in M. Schofield and G. Striker (ed. by), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 93-110.

Una trasformazione endogena innesca la coalescenza di ragione e passione, attivo e passivo, fino a temprare una speciale saldatura. Nel ricamo dello spirito l'anima, dimentica del corpo, si sottrae al dominio dell'estensione esteriore, «si inflette tutta quanta (συνάγουσαν πρὸς ἑαυτὴν πάντως)»⁷⁰, senza residui, verso se stessa, e distolto lo sguardo dalla morte e dalla caducità, accede a una vita demonica, «geniale», paga di sé. Talmente a sé coesa da non esser più anima di un corpo, né anima né corpo, non un uno dei due, né uno né l'altro. Nel fervore di una ragione appassionata, il razionalismo più spregiudicato si capovolge nel più radicale degli empirismi, coronando il glorioso auspicio espresso verso la conclusione delle *Leggi*: «lo spirito fuso con le più belle sensazioni (νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων κραθείς), ingenerando con loro un'unità (γενόμενός τε εἰς ἓν), potrebbe essere giustamente chiamato "la salvezza di ciascuno" (σωτηρία ἐκάστων)»⁷¹.

Salute aerea, come avrebbe desiderato Crisippo, inossidabile come il più ancestrale dei minerali, tagliente come la più acuminata delle lame. Dal «genio (δαίμων)» implorato da Marco Aurelio al «demone (δαίμων)» degli Alessandrini, lo spiritualismo plotiniano, non meno dell'intellettualismo stoico, dissolve ogni dualismo psico-somatico convergendo verso una peculiare lucidità «pneumatica», «igneo», che non oblitera le passioni come tali, ma che anzi ne scatena la potenza convertendole in volizioni⁷². Trasparenza di ragione e passione, garante della mutua reversibilità del passivo nell'attivo; ardimento volitivo in virtù del quale si compiace il genio, si accondiscende al demone insediando il centro di comando dell'anima, lo ἡγεμονικόν, responsabile di qualunque deliberazione. Ciascuna di queste risponde infatti a una «scelta di fondo (τῆς ψυχῆς προαίρεσιν)»⁷³, come vaticinava Platone nel mito di Er, situata in una preistoria antenatale, la cui cifra immemorabile, a giudizio di Plotino, ne simboleggia l'eternità, e quindi, anzitutto, l'irreversibilità – «il demone non si cambia (τὸν δαίμονα οὐκ ἀλλάττεται)»⁷⁴. Nonostante l'intransitività comportata da quest'atto inderogabile, l'anima, come sollecitata, è chiamata a rinverdire continuamente questa scelta riconfermandola con quelle prese in vita, nel tempo vissuto e nella personale vicenda storica. Preconizzando l'interpretazione schellinghiana della scena, l'anacronismo che contraddistingue la preferenza della forma di vita (βίος) prima dell'incarnazione inscena un passato che non passa, e che come un presente vivente, vibra, esigendo di essere ancora una volta inverato⁷⁵.

⁷⁰ *Enn.*, I 2, 5, 6-7. Eco di *Resp.*, VII, 518c7-8: «σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ», «con tutta l'anima», espressione tanto cara a Bergson, emblema di un'anima ormai divenuta coestesa alla vita stessa, in piena sintonia con il demone.

⁷¹ *Leg.*, XII, 961d9-10.

⁷² Τὰ εἰς ἑαυτόν, II 13; i primi cinque capitoli dell'*Enneade* VI 8 convergono interamente verso questo fine.

⁷³ *Enn.*, III 4, 5, 3 (*Resp.*, X, 618d2-e5).

⁷⁴ *Ivi*, III 4, 5, 8-9.

⁷⁵ Benché Schelling non si rifaccia esplicitamente al mito conclusivo della *Repubblica*, nelle *Conferenze di Erlangen*, trattando di una «divinità» nell'uomo, presente in questi come «coscienza originaria», ripropone il tema della scelta memorabile muovendo dalla dotta ignoranza socratica sino al libro biblico della *Sapienza*. La «sapienza», traccia demonica, «resta quello che è e tuttavia rinnova tutto, crea sempre il nuovo, produce il nuovo dal nuovo. Questo essere sempre lo stesso e tuttavia sempre un altro è la caratteristica del sapere [...] Il sapere è coerenza: uno solo e tuttavia molteplice, sempre un altro e tuttavia sempre lo stesso» (F. W. J. Schelling, *Erlanger Vorträge*; tr. it. a cura di L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in *Id.* (a cura di), *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, p. 224). D'altro canto il discorso schellinghiano, a differenza di quello plotiniano, assume una curvatura gnostica identificando la vera

Ogni volta dev'essere la prima. Ma affinché ciò accada, l'anima deve accordarsi con il genio, lanciando un sì in risposta al suo sì. Questa consensualità non si traduce in una «azione (πράξις)», caratteristica del mondo-della-vita (*Lebenswelt*), cioè in un atto imperfetto, in un moto eterotelico, contaminato da privazione, e quindi orientato a un fine esterno. Doxastico e inautentico, impigliato nella dualità irrisolta dell'intenzionalità: quella del soggetto contrapposto all'oggetto. Tale movimento non si addice al super-getto dell'anima, la quale, partecipe della ἔξις del νοῦς, «non si preoccupa di agire (νῶ ἡσύχω τῶν πράξεων)»⁷⁶, e solo «contempla (θεωρεῖ)» la potenza da cui è investita. L'inoperosità della condizione teoretica, precisa tuttavia Plotino, non incancrenisce la vita provocando una necrosi, non stagna in un quietismo paralitico: «l'anima non agisce più ma certo non è morta (οὐκ ἔστιν ἐνεργεία οὐδ' αὖ ἀπόλωλεν)»⁷⁷.

La contemplazione non s'inscrive nel regime teoremativo dell'essenzialismo. Certo l'immediatezza noetica rimanda a una intuizione, che pure non pretende di vedere qualcosa, circoscrivendo un oggetto discreto e puntuale come correlato noematico della coscienza. Affidandosi alla disamina etimologica proposta da Festugière, la θεωρία, alla luce della radice «θέα», si scatena in seguito a un «av-viso (θέα)», la cui spettacolarità induce il contemplante alla sua custodia, alla sua presa in carico; l'essere-al-viso, quella postura dedita alla cura e alla continua sorveglianza di un evento coinvolgente⁷⁸. Immersa nella danza della forma, la visione del soggetto partecipa all'«autovisione (αὐτὸς τεθεωρηκῶς αὐτόν)»⁷⁹ dell'idea, di cui questi non è che un attore sulla scena; veglia della forma su se stessa, intuizione increscente di un processo in atto. Più prossima allora alla *intuition* bergsoniana che non alla *Anschauung* fenomenologica, la θεωρία può con ragione codificare una «intuizione», compatibile quantomeno con il successivo intendimento latino, rigorosamente deponente: *intueri*, un essere *intus*, un'immanenza all'atto tutt'altro che rassegnata, semmai sempre incipiente, com'è tipico dei verbi deponenti. Completamente immanante, l'«intuizione è volizione (βούλησις ἢ νόησις)»⁸⁰.

Una volontà evidentemente non intenzionale, non scomponibile in momenti psicologici, nel movente e nel mosso, indispensabili al sillogismo pratico⁸¹. Nella sua «accezione migliore (κυρίως)», specifica Plotino, «e non in quella impropria (καταχρώμενος) che qualcuno le attribuisce», la βούλησις non ha a che fare con il guadagno ancillare di beni esterni, e neppure con l'elusione dei mali: in ambo i casi essa interviene, connessa a un'urgenza corporea, a supplire una mancanza denegandola. «La nostra volontà non è propriamente questa, ma quella di non aver bisogno di evitare nulla (τὸ μηδὲ δεηθῆναι τῆς ἐκκλίσεως τῆς

libertà nella perpetua oscillazione tra forma e non-forma, tra scelta e non-scelta: scegliere la propria potenza implica anche la non-scelta, e quindi il disfaccimento della forma, giacché «sapiente» è ciò che può il proprio essere insieme al proprio non-essere (*potentia potentiae*).

⁷⁶ *Enn.*, VI 8, 5, 36-37.

⁷⁷ *Ivi*, VI 4, 16, 46-47.

⁷⁸ Cfr. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1936, p. 13.

⁷⁹ *Enn.*, III 8, 3, 11.

⁸⁰ *Ivi*, VI 8, 6, 36.

⁸¹ Cfr. *De an.*, III 11, 434a10-21.

τοιαύτης)»⁸². Essa non si limita insomma a una litote, scoria di un'alterazione, non a una esclusione (ἔκκλισις). La volontà è sempre volontà di potenza: affermazione distillata, raddoppio del sì, eco del demone. Una passione pura, affine alla «sensazione più vivida (ἐπὶ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως)» evocata nel *Fedro*⁸³, che solo conserva, contrae la potenza rinnovandola. Una sorta di «perspicuità (ἀγχίνοια)»⁸⁴, secondo un icastico *hapax*, indipendente dalla memoria e dall'archivio delle nozioni acquisite, grazie alla quale si è in grado di centrare perfettamente un bersaglio, di colpirlo senza esitazioni al cuore. Una «finezza», come suggerisce Cilento, con cui l'anima si situa nel bel mezzo delle cose, nel loro farsi, nel loro concrescere, sperando «un sentimento di presenza»⁸⁵, nelle *Enneadi* espresso mediante il ricorso al verbo «ἀρέσκεσθαι», segno dell'«autocompiacimento», dell'«andarsi a genio»⁸⁶; simbolo del godimento del proprio modo d'essere, alla stregua dello «ἡγεμονικόν πως ἔχον» degli stoici, che, almeno secondo Crisippo, stando a una testimonianza senecana, orchestrava l'intero organismo “esseggiando”, avendo il proprio avere in qualità di «causa contigua (ἀίτιον συνεκτικόν)» – causa katecontica, *causa continens*, nella versione latina –, come una fiamma imperitura, talmente prossima a sé (συνεχής) da super-avere se stessa, alimentandosi ancora e ancora, facendo di continuo uno con sé⁸⁷.

Se davvero si vuole qualcosa, lo si vuole per sempre. Cosicché “spirituale”, in fondo, si dice di quel movimento che ci riporta immancabilmente là dove già soggiorniamo, restituendoci ogni volta come nuovi, ogni volta come diversi. La virtù impersonale del genio non cessa di essere individuata, la potenza potenziata. *Potentia potentiae*, compatibilmente con la declinazione spinoziana della nozione, non con quella schellinghiana: non una potenza che, riflettendosi, si altera potendo essere altrimenti, bensì una potenza che esige di essere ancora così com'è, al modo del suo esser-così⁸⁸. Poiché «quel che l'anima è, è per sempre (ὁ γὰρ ἔστιν, ἔστιν αἰεί)»⁸⁹, l'armonizzazione con il demone sortisce un effetto incrementale, riattivando quel

⁸² *Enn.*, I 4, 6, 19-24.

⁸³ *Ivi*, IV 6, 1, 11-12 (*Phaedr.*, 250d2).

⁸⁴ *Ivi*, IV 6, 3, 64. Si dicono «ἀγχίνοι (perspicaci)» coloro i quali sanno godere della perfezione della propria anima, ponendosi in ascolto del demone, al di là del bagaglio di esperienze cumulate.

⁸⁵ V. Cilento, *Contemplazione*, in *Id.*, *Saggi su Plotino*, cit., pp. 5-23, specificamente p. 8. In questa sede Cilento eleva «l'esprit de finesse» pascaliano a termine di paragone della θεωρία.

⁸⁶ *Enn.*, VI 8, 7, 40; VI 8, 13, 42.

⁸⁷ Cfr. *Ep. ad Luc.*, XIX, 113, 23. A commento la preziosa osservazione di P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tr. it. cit., p. 205, nota 153.

⁸⁸ Se la disamina agambeniana del summenzionato capitolo 5 del libro B del *De anima* approda a un esito schellinghiano-heideggeriano, promuovendo una nozione di potenza sospensiva, in virtù della quale l'abitudine conserva sempre anche la negazione del proprio atto, cioè il proprio potere-di-non, al contrario Narbonne, avvalendosi dell'esegesi plotiniana del testo di Aristotele (contenuta in *Enn.*, II 5, 2), non reputa che la potenza hectica, in quanto *potentia potentiae*, si tratti in favore di un essere altrimenti, ma favorisca anzi il rinnovo «spontaneo» del modo d'essere di un ente. La difficoltà che si presenta a un pensiero della potenza increscente risiede tutta nella messa a tema di una ripetizione creatrice e non coattiva: l'espunzione del contingentismo, ossia dell'esser-altrimenti, non deve riabilitare surrettiziamente una forma di necessitarismo, o di monismo logico dell'identità. Affinché l'«ancora (πάλιν)» risuoni innovativo e non pleonastico, occorrerà stagiarsi al di là delle pastoie determinismo/casualismo. Per ora si vedano rispettivamente G. Agamben, *La potenza del pensiero*, in *Id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 273-287; J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, cit., pp. 69-71.

⁸⁹ *Enn.*, I 1, 3, 24-25.

tratto spermatico che il demiurgo, nel *Timeo*, cuciva intorno al midollo, polpa ricolma di seme, destinando all'immortalità⁹⁰. Geniale o demonica è quella vita che gode di questo retaggio cosmico amplificandolo, prolungandolo, facendolo fruttare, e certo non s-fruttandolo, siccome non appartiene a nessuna in particolare. A questo livello l'anima è infatti anima del mondo. «Erede delle cose divine», secondo l'eloquente titolo di un'opera filoniana, plausibile fonte della demonologia plotiniana, come insinuava Guyot, essa produce il mondo, e non solo vi risiede⁹¹. Per Plotino non meno del giudaismo ellenizzante, da Filone attraverso Maimonide, fino alla *scientia intuitiva* di Spinoza, «contemplare è creare (ἡ ποιήσις ἄρα θεωρία)»⁹², in virtù di una δύναμις accrescitiva votata alla ἐπίδοσις; una «potenza vestita di forma (τῆς δυνάμεως ἐχούσης τὸ εἶδος)»⁹³, secondo le indicazioni del *De anima*, citato quasi letteralmente nel trattato 25, che lungi dal saturare un processo, lo rinverdisce sostenendone un nuovo innesto.

«Semper major ac major esse potest»⁹⁴. L'anima geniale si dilata sino ai margini del cielo costeggiando le orbite delle stelle fisse. Tale espansione non si misura però *estensive*: la natura dell'anima uranica è caratterizzata da un'intensità indivisibile, non parcellizzabile. Tutti gli errori in materia di salvezza, puntualizza del resto Plotino, si originano dall'indebita mereologizzazione della volitività psichica, primo fra tutti l'escatologia, la quale «sostiene la fallibilità (ἀμαρτάνειν) dell'anima, la possibilità che si ravveda, che subisca un verdetto anche nell'Ade, e che infine vada mutando di corpo»⁹⁵. Ai suoi occhi, quando Platone affresca i miti pseudo-orfici del giudizio, si riferisce allegoricamente all'anima individuale, ora degna di punizione, ora di lode, in quanto legata a un corpo, e quindi ancora influenzata dall'esteriorità della passione rispetto alla ragione, vittima, insomma, di una dualità. Ma sotto il profilo demonico, alla psiche compete unicamente «l'infallibilità (τὸ ἀναμάρτητον)»⁹⁶. Il genio non può peccare (ἀμαρτάνειν). Non sbaglia perché non cade, non discende: non si smembra né si frammenta. Nella sua tonica integrità, del tutto inflessibile, già assicura la salvezza del composto, cosicché non occorra cercarla altrove desiderando un altro corpo, un'altra vita, un altro mondo. Al contrario, chi si pone in suo ascolto, non esita a fruire di ciò che c'è dilettrandosi in un'opera di cosmogenesi, facendo continuamente mondo, mondificando. Il che poi in fondo, induce a riesumare una delle più arcaiche sentenze: che qualcuno o qualcosa si salvi significa semplicemente che «il vivente diviene ciò che è (τὸ τοιοῦτον ζῶον γενόμενόν ἐστιν)»⁹⁷.

⁹⁰ Cfr. *Tim.*, 73b1-e1. In effetti l'αἰών, sin da alcune attestazioni omeriche, richiama i fluidi seminali o le lacrime (*Iliade*, XXII, 58; *Odissea*, XIX, 204-208). Cfr. É. Benveniste, *Expression indo-européenne de l'éternité*, «Bulletin de la Société de linguistique française», 38 (1937), pp. 103-112; É. Alliez, *Aión*, in B. Cassin (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophes*, Seuil, Paris 2004, pp. 44-46.

⁹¹ Cfr. H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Alcan, Paris 1906, p. 74.

⁹² *Enn.*, III 8, 3, 20-21. Si vedano in parallelo le pagine significative di Arnou dedicate al tema, icasticamente intitolate «La contemplazione è un arricchimento»: R. Arnou, *Le désir du Dieu dans la philosophie de Plotin*, tr. it. cit., pp. 200-204.

⁹³ *Enn.*, II 5, 2, 25-26.

⁹⁴ B. Spinoza, *Eth.*, V, schol. prop. 20.

⁹⁵ *Enn.*, I 1, 12, 2-4.

⁹⁶ *Ivi*, I 1, 12, 6.

⁹⁷ *Ivi*, I 1, 11, 14-15. Come compendia Cilento: «Non c'è in Plotino escatologia, perché nulla è ultimo come nulla è primo nel tempo plotiniano» (V. Cilento, *Lirica o tragedia?*, cit., p. 195). Sul passo in oggetto si veda altresì il commento di J.

Ma questa δημιουργία non spetta forse soltanto a un dio? Per partecipazione demonica, mediante una mediazione immediata, ossia tramite autome diazione, l'anima rasenta uno stato divino, non solo anfibio, teso tra mortalità e immortalità. Senza intercessioni metessiche, essa si vuole, si contempla grazie alla propria virtù, oppure, il che è lo stesso, in virtù di se stessa, al punto da dissolvere ogni caducità. E venuta meno l'estrinsecità, il corpo più non grava, il sensibile non alletta. Non ci può essere tentazione se manca l'alternativa. Ciò che perisce cessa di sembrare altro per volontà dell'anima, attraverso quella volontà che, appropriandola di sé, smette di farla volgere altrove. Così l'immortale ruzzola sempre e solo nell'immortale, il genio echeggia il genio. Allora non stupisce, come pure narrava ammirato Porfirio, che il demone di Plotino rifulgesse a tal punto, tanto questi gli era aderente, da figurare già come un dio⁹⁸.

1.10 Dio

«Cos'è Dio? Sconosciuto, eppure / Pieno di qualità l'aspetto / Del cielo è da lui»¹.

In un componimento tardo, tra i più lirici, Hölderlin, «saettato da Apollo», rimpiangeva il dio dei Greci dal quale i moderni avevano ormai preso congedo. Quanto sembra arduo per la civiltà faustiana, votata al «pugno (*Faust*)», cioè all'azione, godere della «sobrietà giunonica» di un uomo del tutto disinteressato, eidetico, così plasticamente aderente alla forma da non ammettere imperfezione². Mirabilmente scolpito, integerrimo, fedele alla terra e insieme devoto ai cieli infuocati; ciò che questi è lo è da sempre, e per sempre lo sarà. Perché mai dovrebbe covare rimpianti auspicando un corso diverso delle cose, desiderando qualcos'altro che non è avvenuto, o che pure deve ancora accadere? Alle sue orecchie, l'ardire di preferire il non-essere all'essere suonerebbe certo una bestemmia. L'uomo greco, nella sua cifra virtuosa, non tollera nessuna «vita parallela», non disattende il proprio demone pena la miseria di un'esistenza sfalsata, deformata, in disaccordo con se stessa (δυσδαμονία/κακοδαμονία); un'esistenza che non è *una*, e che perciò rasenta la non-esistenza. Sforzandosi al contrario di esaudire di continuo le richieste del genio (εὐδαμονία), egli contempla la vita mediante una dote speculativa (voũς), e come ergendosi a specchio,

Bussanich, *Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus*, in V. Adluri (ed. by), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 243-288, specificamente pp. 276-288.

⁹⁸ Cfr. *VP*, 10, 21-33.

¹ «*Was ist Gott? unbekannt, dennoch / Voll Eigenschaften ist das Angesich / Des Himmels von ihm*», estratto da «In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm...» [«Nel soave azzurro brilla con il suo tetto metallico il campanile...»] (Stuttgarter Ausgabe 2, 1, p. 372; Hellingrath VI, p. 24). La poesia è stata oggetto di un prezioso commento di M. Heidegger, «...*Dichterisch, wohnt der Mensch...*», in *Vorträge und Aufsätze*; tr. it. a cura di G. Vattimo, «...*Poeticamente abita l'uomo...*» in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 125-138.

² In una lettera indirizzata a Böhlendorff, Hölderlin abbozza la contrapposizione, tutta romantica, tra la spontaneità dionisiaca nutrita dai Greci verso la terra, verso «il nativo (*Das Nationale*)», e la riflessività dei suoi tempi, ormai estranea a quell'appartenenza sentimentale. Se gli antichi, uomini disinteressati, teoretici, invocavano Apollo, e quindi le arti, per dare forma a quest'esperienza acefala conquistando una «sobrietà giunonica», i moderni invece, figli dell'azione, producono forme con il solo scopo di usarle, di sciuparle, così da riattingere a quella immediatezza informe (F. Hölderlin, *Brief Casimir Ulrich Böhlendorff* (4/12/1801); tr. it. G. Bertocchini, *Lettera a Casimir Ulrich Böhlendorff. Nürtingen presso Stoccarda, 4 dicembre 1801*, in «*Studia theodisca – Hölderliniana*», 2 (2016), pp. 17-19). Com'è noto, Nietzsche, nel quindicesimo capitolo de *La nascita della tragedia*, acuirà tale iato giustapponendo l'atteggiamento socratico-alessandrino a quello faustiano.

specchio di niente se non di se stesso, ne riflette l'unica intensità indivisa. Fiuta, guarda in faccia, si fa un'idea di questa potenza; la custodisce fino a liberarla, fino a rilasciarla. «Oh questi Greci! Loro sì sapevano *vivere*; per vivere bisogna arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla pelle, adorare la parvenza, credere a forme, suoni, parole, all'interno dell'Olimpo della parvenza! Questi Greci erano superficiali – per *profondità!*»³.

Come può esserci pensiero più grande? Così «grande (μέγιστον)», come insinuava Platone, perché non è neppure più un pensiero soltanto; «μέγιστον πάντων»⁴ è quel pensiero a tal punto «rigoroso (μάθημα)» che è già essere – *id quo maius cogitari nequit*. Pensiero demiurgico o intuizione intellettuale, in ragione del quale quel che l'anima pensa è insieme quel che la pone in essere. Gli antichi intravedevano il dio in questa reversibilità infinita del dentro nel fuori, del fuori nel dentro, in un'interiorità che deborda, in un'esteriorità che, inflettendosi, si rimpingua alla fonte. Divinità di una endiadi che però, a causa della strutturale uni-molteplicità, rimanda, per Plotino non meno che per Filone, a un *hapax*, a un'unità ancor più semplice, «più forte (κρείττον)», evento simultaneo di ambo le componenti del sussulto: unità di essere e divenire, di intelligibile e sensibile, di uno e molti.

Come si constatava in esordio, una sola cosa merita di essere vegliata, una sola cosa di essere pensata. Certo non una in numero, tanta è la profusione caleidoscopica di sfaccettature assunte lungo lo svolgersi del discorso. Come si evince da qualunque scritto delle *Enneadi*, il filosofo ambisce a dire una cosa grandissima, «immensa (ἀμέτρητον)»⁵, a tal punto sconfinata da essere anche banalissima, superficiale, una tautologia ai limiti dell'ovvio: che ciascun ente è semplicemente quel che è, che ciascun ente è «ciascuno», e allorché lo diventa, allorché si riscopre uno, fa uno, produce l'Uno⁶. La semplicità, nel nome più eminente e appropriato, eppure, insieme, in quello più infimo e comune, si appella «dio (θεός)».

Nel *Timeo* Platone imbastiva il discorso teologico mediante il ricorso alla leggendaria titanomachia tra Greci e Atlantidei, nel cui conflitto profondità e superficie si scambiano incessantemente le parti: tra l'abisso di Erebo e la cima dell'Olimpo, tra il pelago di melma e le vette celestiali, alla vertigine dell'esoterismo (Atene, acropoli) corrisponde la limacciosità essoterica (Atlantide, fondale), alla verticalità apicale di un'intensità incontenibile l'orizzontalità delle sue espressioni⁷. A una vita mediocre e blasfema, non supportata dalla filosofia, sfugge irrimediabilmente questa «bella unità», mentre coloro i quali la riscoprono si sporgono sul margine della follia, come attestano le vicende biografiche, protoatlantidee, di Hölderlin e Nietzsche, per via di un pensiero esuberante, trasbordante; «bellissimo (ὑπερκαλόν)»⁸, nella significazione

³ F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, tr. it. cit., *Prefazione alla seconda edizione*, p. 35.

⁴ *Enn.*, VI 9, 6, 7.

⁵ *Ivi*, I 6, 9, 20-21.

⁶ *Infra* §2.2 *Fraseologia*.

⁷ Cfr. S. Lavecchia, *Pelago di fango o divina icona? 'Materia' e 'spirito' nel Timeo*, in L. M. Napolitano-Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 207-244.

⁸ *Enn.*, V 8, 8, 21.

platonica del termine, così luminoso da infliggere l'accecamento⁹. La semplicità cela il rischio del delirio cagionando il morbo della «cecità (τυφλόν)»¹⁰, come riconosce lo stesso Plotino, in cui si ricade ogni volta che il soggetto si appropria in modo esclusivo del dio, feticizzandolo, come se si trattasse di una cosa fra le cose. Troppo grande per appartenere a uno soltanto, a uno in numero.

Patologica è la comprensione ontoteologica del divino cui si associa la versione simulacrale di un semplice atomico e puntuale, entrambe inevitabilmente viziate da antropomorfismo, come Plotino non smette di ripetere allineandosi con la sapienza vetusta degli italioti, senofanea e poi eleatica¹¹. Un dio semplicissimo, scevro da qualunque attributo, impersonale e innumerabile, costringe a intraprendere «un discorso estremo (τολμερὸς ὁ λόγος)»¹² volto a smantellare ogni costrizione, abbandonando ogni fondamento e presupposto, oltre monoteismo e politeismo. Oltre ogni teismo, certo, ma anche oltre ogni deismo; oltre le deità di monismo e pluralismo. In filosofia occorre «osare tutto (πάντα γὰρ τολμετέον)»¹³, secondo il monito tributato a Parmenide nel *Teeteto*; è necessario affacciarsi su questo stesso “essere necessario”, e fronteggiare, come l'iniziato nel *Poema*, Ἀνάγκη, sciogliendo la complessità intrinseca alla semplicità.

Come Plotino arguisce nel trattato 39, *acmé* teologica, seguendo Bréhier, delle *Enneadi*¹⁴, bisogna svincolare l'Uno da se stesso liberandolo da una presunta essenza e dall'ingiustificata pretesa di identità – «οὐκ ἔχον οὐσίαν»¹⁵. L'Uno ἐπέκεινα τῆς οὐσίας è infatti talmente uno da essere anche molti. Se ciò non fosse, non ci sarebbe uno (identità). Ma oltre a ciò, stante la medesima protasi, non potrebbe neanche esserci dell'altro (molti, differenza); non ci sarebbe appunto niente, né l'uno né l'altro. Così il non poter essere altrimenti del semplice, ossia la sua stessa complessità, la necessità irrimediabile di essere al modo in cui si è, si capovolge in libertà non appena cessa di essere avvertita come un'obbligazione estrinseca, come una exteriorità: la necessità non è altro che il fuori della libertà, la libertà esposta, vista da fuori. La libertà nomina l'unione di unione e disunione, l'interiorizzazione di interno ed esterno; la massima semplificazione, la piena immanenza a sé tale da includere anche il proprio fuori.

Ciò di cui non si può pensare niente di superiore è questa stessa superlatività, questa ariosità intangibile o sorgività insaturabile. A tal punto superiore da non tollerare correlazione con un inferiore, così eminente da non aver sottoposti, niente che ancora sia posto-sotto. Senza presupposti, allora, la vera libertà – libertà che non è perfezione né attributo del dio («ὄνομα μόνον»¹⁶) pena la presupposizione di un sostrato,

⁹ *Soph.*, 254a8-b1.

¹⁰ *Enn.*, V 3, 12, 46.

¹¹ Cfr. Ivi, III 9, 1; VI 7, 1. Mathieu ha insistito più di altri sulla critica plotiniana all'antropomorfismo, specie in materia di provvidenza, sulla quale si tornerà in §2.5 *Icōna*. Per ora basti il riferimento a V. Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani, Milano 2004, pp. 78-81.

¹² Ivi, VI 9,10, 13-14.

¹³ *Theaet.*, 196d2.

¹⁴ Cfr. É. Bréhier, *Plotin. Ennéades VI (2^e partie)*, Les Belles Lettres, Paris 1981⁴, p. 119.

¹⁵ *Enn.*, VI 8, 12, 22.

¹⁶ Ivi, III 1, 7, 15.

bensì la maniera stessa d'essere del dio, il dio in quanto maniera – è l'immananza, l'essere «generatore di libertà (ἐλευθεροποιὸν)»¹⁷. Né un'esistenza né un'essenza, così difficile da cogliere perché è già da sempre lei che mi coglie prima di qualunque dualità.

Secondo l'adagio proverbiale dei primi sapienti, cui ancora si richiamerà Spinoza concludendo l'*Ethica*, «le cose belle sono difficili (χαλεπὰ τὰ καλά)», «tutte le cose più splendide sono tanto difficili, quanto rare (*omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*)»¹⁸. Sconfessando l'apparente sinonimia tra “semplice” ed “elementare”, il dio, così prossimo, rifugge a causa della sua stessa tangenza, rimanendo quindi in qualche modo estraneo all'anima, «sconosciuto (*unbekannt*)», come lamentava Hölderlin. Se Eraclito denunciava la «cripticità (κρύπτεσθαι)» del divino, Platone, nel *Timeo*, ricorreva, a un dato punto della narrazione, alla finzione dell'uscita di scena del demiurgo¹⁹: in ambo i casi il dio si ritrae in virtù del suo stesso operato, e non per sospensione dell'attività creatrice, rispetto alla quale non esiste fuori. Dall'illatenza e non dalla latenza, da un eccesso di luce e non da un'inconsistenza umbratile, scaturisce l'invisibilità.

Nel semplice si annida *di necessità* la complessità sottoforma di abbagliamento, aporia, vicolo cieco. Del reso nel *Timeo*, il demiurgo, per via della sua stessa cosmesi, s'imbatte in una difficoltà, in una sorta di «resistenza», come chiosa Brisson, nominata «ἀνάγκη»²⁰, simbolo dell'irreversibilità della produzione: che c'è già qualcosa e non nulla, che il mondo è già da sempre sorto, e non può nascere se non da se stesso; in ciò consiste, da Plotino a Proclo, l'erranza vincolante, la legge cieca intrinseca alla cosmogenesi²¹. La complessità prorompe nel momento in cui il dio «volle (ἐβουλήθη)»²² che tutto fosse al suo modo d'essere, alla maniera del bene, cioè semplice. E proprio in forza di questa volontà di potenza, di questo suo abito meramente autocontemplativo, intrascendibile, nell'esegesi plotiniana²³, egli afferma se stesso, si dice di sì dando quindi luogo a una *reduplicatio*. Con la sua laboriosità, emblema della teoria al lavoro, dell'azione in cui l'intuizione volitiva si traduce come srotolandosi, il demiurgo *fa spazio* ad altro, demandando a un altro il suo ruolo. Altro che pure non è a lui alieno, non un'escrescenza alienata, visto che la bontà extramurale che

¹⁷ Ivi, VI 8, 12, 19. Sull'icasticità di questa espressione si veda V. Cilento, *Libertà divina e “discorso temerario”*, in *Id.*, *Saggi su Plotino*, cit., pp. 97-122, specificamente pp. 97-102.

¹⁸ *Resp.*, 435c8; *Hip. I*, 304e8; B. Spinoza, *Eth.*, V, schol. prop. XLII.

¹⁹ DK 22 B 123 («φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ»); *Tim.*, 42e5-6.

²⁰ Cfr. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998³, pp. 467-513.

²¹ Nel trattato sul male (51), l'ἀνάγκη viene introdotta come «il punto di non ritorno», l'«ἔσχατον», conseguente all'effusività del bene, cioè alla sua «fuoriuscita da sé (τῆ ἐκβάσει τῆ παρ' αὐτό)», al suo «transitare (βαίνω) fuori (ἐκ)» (*Enn.*, I 8, 7, 16-24). Ancor più esplicitamente, in Proclo, la necessità discende direttamente dagli dèi, al punto da non potersi neppure dire, in senso proprio, «portatrice di mali (κακοποιός)» (*In Remp.*, I, 37, 30-38, 3). Come ha scritto mirabilmente Trouillard, commentando il ruolo di ἀνάγκη in Plotino, «cette résistance ne peut être une simple limite imposée du dehors, mais une composante nécessaire de toute volonté d'autonomie» (J. Trouillard, *La procession plotinienne*, cit., p. 4).

²² *Tim.*, 29e3.

²³ «τόν κόσμον ἀεὶ [...] ἐπὶ τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ» (*Enn.* II 1, 1, 1-2). Sull'eternità del volere del dio, oltreché sulla interpretazione allegorica, e non letterale, del *Timeo* sposata da Plotino, *infra* §2.5 *Icona*.

lo caratterizza non conosce opposto. Non un Altro dall'Uno, ma l'Uno in quanto altro, l'Uno, assolutamente Uno, in quanto è anche l'altro; monade e insieme diade, diade di monade e diade.

Con la retrocessione demiurgica subentra χώρα, ritroso *alter ego*, controfigura che espande i confini della scena consentendo l'ingresso ad altri personaggi, quali gli dèi del pantheon pagano, spaziando, appunto, (χωρεῖν), dilatando, estendendo, e persino materializzando l'intensità altrimenti astratta e inoperosa (in quanto inestesa) garantendone la circolazione. «Diade (δυάς)» o principio di divisione, in accordo con la testimonianza di Aristotele²⁴, quella scissione del demiurgo da se stesso suscitata dal raddoppiamento di una volontà che vuole, di un pensiero che si pensa; frizione o attrito provocato dallo sfregamento del sé contro di sé, evento di una precipitazione: quella dell'Uno nei molti, da cui gli Alessandrini dedurranno il carattere necessario della processione – «in fondo, il venire da lui è una necessità (ὅτι μὲν γὰρ ἀπ' αὐτοῦ ἀνάγκη)»²⁵.

In ogni caso χώρα non preclude la creazione, e anzi ne favorisce la riattivazione in qualità di «nutrice (τιθήνη)», consentendo la messa in immagine del dio, l'esteriorizzazione, l'estroflessione dell'intelligibile nel sensibile. D'altronde il cosmo visibile, più volte definito «dio felice (εὐδαίμονα θεὸν)»²⁶, non è che l'icona o l'ἀνάλογον del demiurgo; il demiurgo analogizzato, il dio replicato. In qualità di balia non invadente e piuttosto schiva, come si evince dal nome, essa non lascia traccia, non altera l'intellezione del creatore, quantunque la restituisca sotto un'altra veste, ossia sotto le spoglie sensibili. Paragonabile a una lamina ialina, come già ricordato, oppure a uno «specchio vuoto (τὰ κάτοπτρα [...] καὶ ὅλως τὰ διαφανῆ)»²⁷, secondo Plotino con χώρα Platone intende rendere conto di una trapassabilità pura o di una porosità epidermica, responsabile dell'evaginazione della forma.

Senza il suo ausilio il dio non riuscirebbe nel suo intento speculativo: al demiurgo non sarebbe infatti concesso di vedersi, gli sarebbe impedita la riflessione, cosicché il cosmo mai vedrebbe la luce. La diade si accompagna alla monade come una «concausa (συναίτια)»²⁸ alla causa, come un «complice (συναίτιος)» al protagonista, entrambe stretti nell'unità indissolubile del bene, scaturigine dell'identità e della differenza, dell'uno come identità, del due come differenza. Non si enumerano, propriamente, due cause; non si contano due principi indipendenti, dialetticamente giustapposti. Il dualismo è sempre solo di facciata, proprio perché il due inscena semmai la facciata, l'*apparire* dell'unità, la quale sempre convoca un raddoppiamento. Invero, come denota Ruyer, fornendo una lettura alquanto plotinizzante del *Timeo*, il dio si compiace, paradossalmente, quando non c'è più bisogno di lui; la bontà si realizza allorché ciascun ente si comporta alla maniera del demiurgo, cioè bene, elevandosi a creatore dell'universo²⁹. Così è fatta la sua volontà: volontà

²⁴ *Phys.*, IV 1, 209b11-17; IV 2, 209b33-210a2.

²⁵ *Enn.*, V 4, 2, 38-39. Cfr. J. Trouillard, *La procession plotinienne*, cit., pp. 69-80.

²⁶ *Tim.*, 34b8. Platone lo ribadisce con maggior fermezza concludendo l'opera: «dio sensibile [...] grandissimo e ottimo, bellissimo e perfettissimo, unico cielo che è unico nel suo genere (θεὸς αἰσθητός μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενῆς ὦν)» [Ivi, 92c7-9].

²⁷ *Supra* §1.4 *Immacolata concenzione*; *Enn.*, III 6, 9, 16-17.

²⁸ *Tim.*, 46c7.

²⁹ Cfr. R. Ruyer, *Néo-finalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2012²; tr. it. U. Ugazio, G. Vissio, V. Cavedagna, *Neofinalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 165-167. Benché Ruyer non si rifaccia esplicitamente all'esegesi

che solo vuole che si voglia, che chiunque voglia; che si voglia ancora e ancora. Allora la cosmogenesi si prolunga grazie a un differimento infinito, a quel movimento coretico in virtù del quale il dio si ritira per consentire ad altri di esserlo.

Tale ritrazione introduce un'opera di «persuasione (πειθῆναι, ὑπὸ πειθοῦς)»³⁰, indispensabile a vincere la necessità, fuggendo stratagemmi violenti, annichilenti, che anzi la ripristinerebbero addirittura corroborandola – non c'è s-fruttamento, bensì fruizione (χρησις). L'ἀνάγκη non va esiliata ai margini dell'universo, esecrata come un'alterità immonda. Al contrario, siccome non si darebbe mondo in sua assenza, essa va di continuo sedotta, addolcita, eventualmente smussata e limata, in consonanza alla metaforica artigianale del *Timeo*³¹. Come da proverbio, si potrebbe dire, il demiurgo ne fa virtù³² eleggendola a regola della sua arte, nel senso in cui l'arte, la δημιουργία, funge da unica regola. Di conseguenza la complessità, come contratta, si tramuta in semplicità, e la necessità, da riottosa e ostile, si smorza, distesa, in un'esigenza non imperiosa, non più vissuta come un'impellenza; si trasforma, insomma, in godimento: «[l'Uno] gode di quel che è (χρῶμενος ἑαυτῷ οἷός ἐστιν), ed è solo in questo modo che si può dire che è “per necessità” (ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ὁ ἐστι)»³³.

In cos'altro può consistere la volontà del dio, scrive ammirato Plotino, se non in questa liberazione? Emancipazione da ogni vincolo, persino dalla propria identità, già da sempre differita, al punto che «non sarebbe davvero “se stesso” se non fosse di sé creatore (εἰ γὰρ ποιεῖ ἑαυτόν, τῷ “ἑαυτόν” μὲν οὕτω ἐστὶ)»³⁴. Il dio si libera di sé nella misura in cui libera o rilascia il proprio sé: «è perciò veramente libero (ἀληθεία ἐλευθέρων), perché non è asservito neppure a sé (ὅτι μηδὲ δουλεῖόν ἐστιν ἑαυτῷ), ma è solo se stesso, e davvero se stesso (ἀλλὰ μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως αὐτό)»³⁵. Ecco dunque il volere nell'accezione più illustre, ecco il dio «più forte (κρεῖττον)», la cui retrocessione, lungi dall'inscenare una abnegazione kenotica, testimonia invece un arricchimento, una ἐπίδοσις: una potenza stracolma che solo s'accresce, senza esitazione, godendo della libertà della moltiplicazione, della gioia della creazione. Il demiurgo invero insomma il suo proposito, divenendo appunto quel che è, “demiurgo”, mediante il rilancio plurale e

proposta del *Timeo* proposta nelle *Enneadi* (specie in III 9, 1; V 8, 8 e 9; VI 7, 1), laddove proclama «la concezione platonica [...] la migliore fenomenologia di finalità», emancipata dal finalismo apriorico in favore dell'autotelia – il demiurgo non progetta intenzionalmente il cosmo contemplando delle idee a lui esterne, ma è esso stesso la propria idea –, arguisce, come Plotino, che «Dio non è l'agente degli agenti, il loro costruttore, ma l'Agente che è in ogni agente. La sua libertà o la sua scienza non contraddicono le mie, poiché egli è la mia libertà e la mia scienza» [Ivi, p. 300].

³⁰ *Tim.*, 48a2, 48a4.

³¹ Sulla plausibilità di una psicagogia non eristica e dominatrice si è espresso G. R. Morrow, *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*, in «*The Philosophical Review*», 59, n. 2 (1950), pp. 147-163.

³² Sulla validità di questo motto si veda il contributo di P. Adamson, *Making a Virtue of Necessity: Anankē In Plato and Plotinus*, in «*Études Platoniciennes*», 8 (2011), pp. 9-30.

³³ *Enn.*, VI 8, 10, 24-25. Passo già esaminato in precedenza (*Supra* §1.6 *Maniera*).

³⁴ Ivi, VI 8, 20, 2-3.

³⁵ Ivi, VI 8, 21, 31-32.

onniestensivo del proprio gesto; poiché ciascuno può autodeterminarsi replicando la libertà del dio, divina è allora l'immananza di infiniti dèi³⁶.

Quando infatti il dio si lascia andare, compare il cosmo. In accordo con il proposito di Hölderlin, occorre setacciare il cielo intero per stanare la potenza che l'ha informato, siccome non c'è angolo in cui non si annidi, quantunque in nessuno dimori. Ancora una volta, ciò non implica una latenza effettiva: l'elusività divina è dettata unicamente dal suo statuto estetico, intimamente inventivo, in virtù del quale l'anima trova dio a patto di inventarlo, divenendo essa stessa demiurgo del mondo, anima cosmica.

Che il mondo fornisca l'unica occasione possibile di divinizzazione è evincibile dalla curiosa collocazione del capitolo 8 del libro Λ della *Metafisica*, in cui Aristotele interrompe inaspettatamente la sua disamina dello statuto divino, pressoché lineare fino a quel momento, complicando il quadro con un'indagine astronomica tramite il vaglio dei sistemi di sfere concentriche di Eudosso e Callippo. Anch'egli, similmente a Platone, constata l'insorgenza di una «necessità (ἀνάγκη)», di cui è d'uopo disambiguare il significato pur di sconfessarne la plausibile deriva coercitiva, visto che «il necessario (τὸ ἀναγκαῖον)», tra le accezioni fondamentali, contempla «ciò che si fa per costrizione in quanto contro l'inclinazione (τὸ μὲν βίαι ὅτι παρὰ τὴν ὀρμήν)»³⁷. D'altra parte, come riconosceva nel libro Δ, «nel suo senso primario e più dirompente (τὸ πρῶτον καὶ κυρίως) [esso] designa il semplice (τὸ ἀπλοῦν ἐστίν)»³⁸, senza che ciò sottintenda l'obbedienza cieca alla propria natura come a una legge inderogabile. In presenza di siffatta declinazione del necessario, inevitabilmente castrante, non ci potrebbe essere filosofia, cioè semplicità, come Aristotele chiariva in apertura della *Metafisica*, definendo quest'ultima «l'unica libera tra le scienze (μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν)» in quanto «fine a se stessa e non asservita ad altro (ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν)»³⁹. In tal caso, se di necessità ancora si tratta, questa non ha a che fare con alcun genere di dipendenza, né esteriore né interiore, bensì con un «godimento non estraneo (οὐδεμίαν χρεῖαν ἐτέραν)»⁴⁰, con un «piacere» cataro, intimamente «attivo (ἡδονὴ καὶ ἐνέργεια)»⁴¹ e non inerte. S'incorre semmai in una sorta di «eccitazione (διαγωγὴ)»⁴², come addirittura si afferma in Λ, alludendo a quella vita che fruisce della propria condizione senza necessitarne; vita incondizionata e scevra da presupposti, spettacolarità diafana o pura scena, l'essere che tutto appare, perfettamente inscenato. Siccome la διαγωγὴ designa, alla lettera, una forma di «intrattenimento (δια-γωγὴ)», nella *Politica* associato alla «ricreazione (διαγωγὴ, σχολή)» ludica concessa

³⁶ La ritrosia, apparentemente negativa, non è che l'ombra di un momento puramente affermativo, appunto quello della volontà di potenza demiurgica: «[la] nécessité [...] est la simple affirmation de l'absolute liberté, et la cohérence interne de la parfaite générosité» (J. Trouillard, *La procession plotinienne*, cit., p. 4).

³⁷ *Metaph.*, XII 7, 1072b11-12.

³⁸ *Ivi*, V 5, 1015b11-12; XII 7, 1072b13.

³⁹ *Ivi*, I 2, 982b26-27.

⁴⁰ *Ivi*, I 2, 982b25. La διαγωγὴ era la parola con cui Platone evocava, nella *Lettera VII*, l'eccitazione ignea suscitata dalla filosofia (*Ep. VII*, 343e1).

⁴¹ *Metaph.*, XII 7, 1082b16.

⁴² *Ivi*, XII 7, 1072b14.

dalle arti liberali⁴³, la necessità viene in fondo persuasa o intrattenuta risalendo la china cosmica, di pianeta in pianeta, di orbita in orbita, riavvolgendo l'intero cielo sino al principio che l'ha generato, in un divertito gioco sopra i massimi sistemi.

Enumerando chissà quante intelligenze – per Eudosso 26, per Callippo 33 –, colui che si diletta in questo conteggio diviene esso stesso un'intelligenza (voûς), l'intelligenza tutta quanta ripiegata in un'anima peculiare. Quest'ultima, una volta sintonizzata con il demone, e danzando al ritmo del proprio astro, riforgia l'universo godendo del privilegio della fucina primordiale. Quanti siano i corpi inanellati sull'abaco uranico, chiarisce Aristotele, in realtà non conta. In un gioco che assume se stesso come regola, a contare, a permettere il conto, non è qualcosa che si possa ancora contare, come una regola, una in numero, pena l'asservimento a una necessità, o in ogni caso a una estrinsecità, come accadeva in seno al matematicismo speusippeo. «L'uno e il semplice non sono la stessa cosa (ἔστι δὲ τὸ ἐν τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό)»⁴⁴, puntualizza lo Stagirita, qualora si assuma l'Uno nella versione pitagorizzante di certi Accademici. «L'unità significa misura, mentre la semplicità il modo d'essere della cosa (τὸ μὲν γὰρ ἐν μέτρον σημαίνει δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό)»⁴⁵. Ed è chiaro, prima ancora dello ἡγεμονικόν πῶς ἔχον degli stoici, che il dio è uno in quanto semplice, non è uno in quanto a unità quantitativa, non è un'unità discreta ed elementare. Divino è il modo con cui ogni cosa è, il suo esser-così, quella maniera che pure funge da «misura» dell'ente, conformemente alla metretica tratteggiata da Platone nel *Politico*, sulla base della sottile distinzione tra il «μέτρον», criterio quantitativo, meramente computativo, e il «μέτριον», misura invece qualitativa, non commisurativo-geometrica. Metro di sartoria, come già rammentato in precedenza, impiegato con lo scopo di confezionare un abito aderentissimo, in grado di scontornare la potenza dell'ente individuandone la singolarità; il μέτριον sagoma il limite espressivo della cosa, cioè la sua forma, atta a determinarla in un processo di generazione continua, non diversamente dall'eccezione demonica, che rinverdisce di volta in volta dalle scelte del soggetto in cui s'incarna, ne esibisce la specificità cosmica⁴⁶.

Nella lezione aristotelica, il dio non s'identifica dunque in un ente, né può dirsi uno in numero. Del resto, già la minuziosa ricognizione filologica condotta da Wilamowitz, rinvenendo l'interscambiabilità dei lemmi «θεός» e «θεῖον», «dio» e «divino», dalla cultura greco-arcaica sino a quella classica, accentuava la funzione squisitamente «attributiva» o «predicativa (*Prädikatsbegriff*)», non sostantiva, della nozione di

⁴³ Cfr. *Pol.*, VIII 5, 1339b10-1340a14.

⁴⁴ *Metaph.*, XII 7, 1072a32-33.

⁴⁵ Ivi, XII 7, 1072a33-34. Alla esegesi di Berti di questo passo, che giustappone Aristotele al platonismo in blocco, parrebbe preferibile l'analisi più raffinata di Couloubaritsis, il quale riconduce la precisazione in oggetto alla polemica con il matematicismo pitagorico, citato infatti in alcune righe successive nel medesimo capitolo (cfr. E. Berti, *L'uno e i molti nella Metafisica di Aristotele*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 155-180, specificamente pp. 178-180; L. Couloubaritsis, *L'être et l'un chez Aristote*, «Revue de philosophie ancienne», 1, n. 2 (1983), pp. 143-195, specificamente pp. 184-195).

⁴⁶ *Supra* §1.7 *Abito*. Cfr. *Pol.*, 283c11-285c2. Sulla differenza tra μέτρον e μέτριον ha insistito in particolare modo H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Vrin, Paris 1974, pp. 262-271. Acutissime le osservazioni di Goldschmidt sulla forma come μέτριον a partire dal *Politico* in V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF, Paris 1947, pp. 61-84.

“dio”⁴⁷. Rimossa l’ipoteca personalistica, l’aggettivo sarà quindi accompagnato dall’ellissi del nome alla stregua di un predicato privo di referente: qualità paradossalmente sostanziale, come avrebbero arguito gli stoici – il “deiggare” –, verbo di datesi media, insieme azione e passione di se stesso. Movimento immobile, essere che non ha realtà all’infuori del proprio divenire, chiasma di dentro e fuori; il dio νοῦς nomina una speciale dinamica, una «potenza (δύναμις)» eccezionale, piuttosto che qualcosa o qualcuno.

Dalla ricognizione effettuata da Arnou intorno agli usi di «θεός» e «θεῖον» nelle *Enneadi* si desume parimenti la sostanziale equipollenza dei vocaboli, o quantomeno un impiego non tecnico e imbevuto di mito: incompatibile con l’appellativo innominabile dei monoteismi, la concezione del divino plotiniana, rifuggendo verosimilmente il giudaismo di Filone, nonostante alcune comuni espressioni, prosegue piuttosto il proposito peripatetico di una teologia razionale («θεολογική»), assecondando il celebre *hapax* del libro E della *Metafisica* con cui Aristotele certificava la regalità della «φιλοσοφία πρώτη»⁴⁸. Un discorso sugli dèi, alla lettera, che pure non mette capo, come spesso si è creduto, a una necessità di ordine logico, a quell’esigenza del pensiero che induce a postulare un fondamento granitico e apodittico oltre la mutevolezza del mondo fisico. Accogliendo una preziosa indicazione di Pareyson, la teologia aristotelica, nella sua plausibile derivazione platonica, ben distante dalla curvatura ontoteologica, promuove una teoresi creatrice integrando la δημιουργία del *Timeo* sotto l’aspetto «produttivo (ποιητικός)» del νοῦς, di modo che l’indiamiento non otturi la ricerca filosofica, invece rinnovandola, riaprendola⁴⁹. Solo una teologia dell’atto, intimamente autotelico, può infatti rendere conto della «scienza ricercata (ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη)»⁵⁰ qual è la metafisica: la risalita verso l’attività prima, scaturigine del cosmo, non satura né compie l’indagine, ma induce, per sua stessa natura, a rilanciare l’ἐνέργεια di cui si gode prolungando la cosmesi. La filosofia prima cerca dio per il puro piacere di ricercarlo. Evidentemente “dio” non è che un nome per questa passione purificata, per questo sentimento disinteressato. Incessante inventività o «διαγωγή», come appunto afferma Aristotele, cosicché la cosiddetta “teologia dei filosofi”, lungi dallo stagnare nel riconoscimento passivo di un ordine già dato, frutto di una contemplazione necrotica, andrebbe semmai compresa come una *teologia della ricreazione* (διαγωγή), o al limite, come accadrà con la rivisitazione plotiniana, come una *teologia dell’immanenza*.

⁴⁷ Cfr. U. Wilamowitz-Möllendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Berlin 1931, vol. I, pp. 17-19. Si veda anche l’importante ricapitolazione di A. Magris, *Le invenzioni di Dio*, cit., pp. 128-129.

⁴⁸ Cfr. R. Arnou, *Le désir du Dieu dans la philosophie de Plotin*, tr. it. cit., pp. 93-108. Per una simile ricognizione J. M. Rist, *Theos and One in Some Texts of Plotinus*, «*Mediaeval Studies*», 24 (1962), pp. 169-180; *Metaph.*, VI 1, 1026a19. «θεολογική» compare invero anche nel libro K, notoriamente reputato però spurio (Ivi, XI 7, 1064b3).

⁴⁹ Cfr. L. Pareyson, *Essere libertà ambiguità*, cit., pp. 38-41, in cui Pareyson si serve di un icastico passo dell’*Etica eudemia* (VIII 2, 1248a26-29), presto preso in considerazione, al fine di comprovare l’esito non dogmatico della filosofia prima. A tal proposito, sia concesso altresì il riferimento a E. Buriano-Aimonetto, *Il passatempo del dio. Teoresi creatrice e teologia dell’immanenza*, in D. Sisto (a cura di), *Ritorno alla metafisica? Saggi in onore di Ugo Ugazio*, Aracne, Roma 2019, pp. 211-234.

⁵⁰ *Metaph.*, III 1, 995a24. Sull’importanza di questa definizione, e sull’inoccludibile apertura della filosofia prima, si veda P. Donini, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, «*Rivista di Storia della Filosofia*», 57, n. 2 (2002), pp. 181-199.

In effetti, non sembra improbabile, come sostiene Armstrong, che Plotino, sulla scorta delle mediazioni precedenti di Albino e Numenio, propenda per un dio «più forte (κρείττον)» del νοῦς attraverso una radicalizzazione del discorso aristotelico, insieme, certo, ad alcune suggestioni platoniche⁵¹. D'altronde costoro già trattavano di un «primo intelletto (πρῶτος νοῦς)», «ἀγαθός, καλός, σύμμετρος, πατήρ», più potente rispetto al νοῦς peripatetico, detto «secondo (δεύτερος)», in quanto attuosità ideale («ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα»), atto henotico indisciungibile da se stesso, atto in atto, non diversamente dalla «veglia (ἐγρήγορσις)» instancabile, di chiara memoria peripatetica, evocata nel trattato 39⁵². Plotino ascrive essenzialmente al rango di θεός il νοῦς, mentre nei contesti in cui considera la semplicità assoluta se ne serve in maniera deliberatamente impropria («οἶον», «per così dire»⁵³), accentuandone talora la superiorità in termini di pienezza ulteriore, come accade per esempio nel trattato 9, in cui si legge che «quand'anche si concepisse [l'Uno] come spirito o dio, questi sarebbe ancor di più (ὅταν γὰρ ἂν αὐτὸν νοήσῃς οἶον ἢ νοῦν ἢ θεόν, πλέον ἐστὶ)»⁵⁴. A tale atto ancor più potente, a questa «potenza più piena (δύναμις ἐπὶ πλέον)», rinvia a ben vedere l'atto stesso del νοῦς, la cui natura ossimorica presuppone l'apicalità, o meglio, la "hapacalità", «ἅπαξ», di un unico evento da cui appunto di dipartono, simultaneamente, ambo i corni che lo compongono: il moto e la stasi, l'essere e il divenire, l'uno e i molti.

Nella comune ricezione di Aristotele, o persino dell'ellenismo *tout court*, spesso tacciato di intellettualismo, questi non solo non avrebbe scorto l'Uno-Uno, ma avrebbe altresì rifiutato l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας platonico, statuendo per contro l'equiestensione di essere e uno, documentata tra i libri Γ e Ι della *Metafisica*⁵⁵. D'altro canto, in materia teologica egli dimostra di perseguire, dai testi giovanili sino a Λ – di cui pure, com'è noto, la datazione rimane controversa – una semplicità henotica compatibile con quella plotiniana⁵⁶. Tra le attestazioni più rilevanti, in un passo dell'*Etica eudemia* s'invoca esplicitamente una intensità «più forte (κρείττον)», eccedente la conoscenza: «in fondo, il divino che è in noi muove in un certo modo tutto (κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον), però principio della razionalità non è la ragione, bensì

⁵¹ Cfr. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, cit., pp. 7-13.

⁵² Numenio, fr. 25 e 26; Albino, *Didaskalikos*, 10. *Supra* §1.3 *Vigilia*.

⁵³ Plotino tematizza esplicitamente il proprio uso di «οἶον» in *Enn.*, VI 8, 13, 47-59, riconducendo l'inadeguatezza del discorso alla modalità «ἐξανάγκης» covata dal semplice. Sul senso dello «οἶον», compatibilmente con il proposito teologico qui enunciato, si veda R. Ronchi, *Atto. Teologia dell'immanenza. Parmenide Descartes Hegel*, in R. Panattoni e R. Ronchi (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 157-171, specificamente pp. 159-161.

⁵⁴ *Enn.*, VI 9, 6, 12. Una rassegna completa di tutti i passi in cui Plotino associa «νοῦς» e «θεός» si trova nel sopraccitato studio di Arnou.

⁵⁵ *Metaph.*, IV 2; XI, 1 e 2.

⁵⁶ Emblematiche le testimonianze pervenutici degli scritti giovanili, come un frammento del περὶ εὐχῆς (*Sulla preghiera*) menzionato da Simplicio, secondo il quale Aristotele concludeva l'opera «dicendo chiaramente che il dio o è intelletto, o è qualcosa al di là dell'intelletto (ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ)», pensando «qualcosa sopra l'intelletto e la sostanza (τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν)» (fr. 1 = Simplicio, *In Arist. De cael.*, 485, 19-22). Similmente il fr. 16 del περὶ φιλοσοφίας (= *In Arist. De cael.*, 288, 28-289), in cui per altro Simplicio associa senza esitazione la posizione teologica di Aristotele a quella platonica.

qualcosa di più forte (λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλὰ τι κρεῖττον); e dunque, cosa potrebbe essere superiore alla scienza <e all'intelligenza> se non il dio (τί οὖν ἄν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη <καὶ νοῦ> πλὴν θεός)?»⁵⁷.

Per Aristotele, in questa sede, il divino nel suo senso più pieno si situa nella «ὄρμη»⁵⁸, in un «impulso» prelogico, sul quale s'innesta la «tendenza vitale (ὄρεσις)» del vivente, da cui del resto prende avvio la *Metafisica*⁵⁹. Simmetricamente, Plotino, in alcuni dei luoghi teorici più significativi, si avvale del vocabolo epicureo «ἐπιβολή», connotando in altro modo la volitività iperdivina dell'Uno: alla lettera uno «slancio», il «lanciare (βάλλειν) su di sé (ἐπί)», e dunque lo «s-lanciarsi»⁶⁰. Spesso tradotta, alquanto approssimativamente, con “intuizione intellettuale”, oltreché talora connotata dogmaticamente, l'ἐπιβολή non promette la visione diretta né consente l'appropriazione di un contenuto di verità; questa declinazione teorematologica obbedisce al regime della rappresentazione, indice di un'anima non sintonizzata con il νοῦς, ancora impigliata nella dualità, a causa della quale si genera l'equivoco di una cosa in sé inattingibile⁶¹. D'altra parte, se il sommo dio si risolve nello slancio, l'anima non ha nulla da ricercare oltre se stessa, giacché la propria ricerca, il proprio slancio già inscena il dio – «il trovarsi solo in se stessa (τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ [...] ἐν ἐκείνῳ) [...] significa risiedere [nell'Uno]»⁶². Quest'ultimo pertanto non esiste *stricto sensu* – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας –, e solo insiste come ricorsività immanente, produttrice di innumerevoli dèi, in perfetta consonanza alla coresi del demiurgo drammatizzata da Platone nel *Timeo*. Insieme oggetto e soggetto di se stesso, sorgente di entrambe le determinazioni; un dio che si slancia, un dio che non è altro che slancio, oltrepassa l'autismo della propria condizione sconfiggendo la necessità dell'identità. «Cos'altro potrebbe significare», arguisce del resto Plotino, «lo slanciarsi verso di sé se non essere se stesso? (πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῶ τί ἄν εἴη ἢ αὐτό;)»⁶³. In definitiva, la singolarità di ogni cosa, la semplicità dell'esser-sé o dell'esser-così, l'essere alla maniera dell'uno, non è altro che slancio. Una pulsazione o un palpito, eventualmente un fremito; «ἐπιβολὴ ἀθρόα», «slancio concentrato», come a volte si specifica, laddove l'aggettivo «ἀθρόα» allude al momento di raccoglimento focale delle energie antecedente l'impeto⁶⁴.

⁵⁷ *Eth. Eud.*, VIII 2, 1248a26-29. Oltre al summenzionato commento di Pareyson a tale passo, si veda altresì discussione critica di Gigon intorno allo statuto sovraessenziale del bene-Uno tra Platone e Aristotele (cfr. O. Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, tr. it. A. Pensa, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 77-80).

⁵⁸ *Eth. Eud.*, VII 2, 1248a30.

⁵⁹ *Metaph.*, I 1, 980a1 (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει).

⁶⁰ Sulla derivazione epicurea del lemma “ἐπιβολή” si veda A. Cornea, Athroa epibolē. *On an Epicurean Formula in Plotinus' Work*, in A. Longo and D. P. Taormina (ed. by), *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 177-188.

⁶¹ Panero denuncia giustamente un diffuso pregiudizio kantiano intorno all'analisi dell'ἐπιβολή, chiarendo come non si tratti di un'intuizione ermeneutica, cioè di una facoltà atta a fornire o a tradurre un contenuto («excède tout traduction»). Apparentandola invece con l'intuition bergsoniana, essa interviene per rendere conto di un evento, qual è «l'extrême singularité de l'Un» (cfr. A. Panero, *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin*, cit., pp. 116-117).

⁶² *Enn.*, VI 9, 11, 40-41.

⁶³ *Ivi*, VI 7, 39, 3-4.

⁶⁴ *Ivi*, III 8, 9, 21-22; V 5, 10, 8 («ἀθρόως ὁ προσβάλλων»). Sull'attributo «ἀθρόα» in relazione alla ἐπιβολή si veda J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 85-88.

Se la volizione si risolve in una contrazione, una cosa si vuole, diviene ciò che è slanciandosi continuamente oltre se stessa, in virtù di una «stessità (αὐτό)» eccedente l'identificazione e la differenziazione: un ente può infatti dirsi a sé identico soltanto a patto di differire da sé, e pure differisce da sé in quanto identico, secondo l'insegnamento del *Sofista*, in base al quale ταῦτόν e θάτερον si presuppongono a vicenda entro una relazione uni-duale⁶⁵. Ma proprio perché identità e differenza conseguono simultaneamente come i due volti di uno Stesso, la supposta «irrazionalità» (ἀρχὴ οὐ λόγος) del principio non denega lo sviluppo razionale, fungendone anzi da causa scatenante. In altri termini, la volontà dell'Uno non occlude l'intelligenza pur stagliandosi oltre, non acceca la noesi creatrice di identità e differenze pur eludendo, da parte sua, la definizione. Un Uno che non circolasse, un Uno non effusivo, non spirituale, privo perciò di creatività, contravverrebbe alla bontà «scevra da invidia (ἀφθονία)» del *Timeo*, al punto che nulla potrebbe da lui derivare, e lui stesso, nella sua asfitticità, rasenterebbe il nulla. Allorché il volontarismo insinua l'arbitrarismo, sfiora altresì la deriva acosmista, cosicché il mondo, qualora ci fosse, non sarebbe che l'esito *semplificistico* di un capriccio, o appunto di un'ambizione eslege. Al contrario, come Plotino, sin dai trattati più antichi, si sforza di ripetere, espungendo a più riprese l'equivoco della velleitarietà⁶⁶, lo slancio libero introduce una normatività, produce da sé una necessità eleggendo se stesso, il puro slancio, a regola del proprio operato. Norma certo sempre trascesa, in quanto sempre ricreata; la legge del cosmo è la cosmesi stessa, quell'intelligenza creatrice che dal *Timeo* alla *Metafisica* si manifestava come «ordinamento (τάξις)»⁶⁷, e precisamente, nel mito platonico, sottoforma di anamorfosi, mediante l'iterata mondatura del disordine in ordine. Il mondo non è che mondazione, continua purificazione, nel senso di una diafanizzazione ripetuta della materia e insieme di una estroflessione, quanto più trasparente, della forma.

Idealizzazione e materializzazione, interiorizzazione ed esteriorizzazione costituiscono le due componenti vettoriali di una forza di razionalizzazione unitaria (voῦς). Intellezione che pure persegue un interesse paradossalmente diseconomico, un obiettivo a suo modo "irrazionale", quasi barocco, qual è la moltiplicazione ripetuta, l'incremento del prestigio, la profusione delle decorazioni. Che il demiurgo si compiaccia di cotanta bellezza, slanciandosi sempre verso nuova⁶⁸, non si spiega, e certo non a causa di un'oscurità impenetrabile alla ragione: non si spiega perché non cessa di spiegarsi, perché non smette di

⁶⁵ La co-appartenenza di identico e differente verrà tematizzata più scrupolosamente nella sezione §2.6 *Anafora*.

⁶⁶ Asserire che l'Uno è volontà, come si precisa sin dallo scritto 10, non prelude assolutamente a «una inclinazione o a una deliberazione (οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος)» (*Enn.*, V 1, 6, 26-27), entrambe, ancora una volta, figlie di un'ingenuità antropomorfa. L'arbitrarismo, anticamera dell'acosmismo (il mondo può essere come non-essere), scaturisce da una deformazione ermeneutica d'ispirazione gnostica. Contrariamente a Benz (E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart 1932), il quale rinveniva in Plotino delle oscillazioni tali da legittimare una anticipazione del volontarismo medievale, Beierwaltes precisa che «la concezione di Plotino non significa una preferenza per la "volontà-arbitrio", e in questo senso non c'è alcuna soppressione della razionalità, ma piuttosto un suo rafforzamento» (W. Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, tr. it. E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1993 p. 59).

⁶⁷ *Tim.*, 30a5; *Metaph.*, XII 10, 1075a13.

⁶⁸ Cfr. *Tim.*, 37c6-d1.

ordinarsi né di concepirsi. Per tale motivo il demiurgo matematizza. Geometrizza al fine di ripensare, ogni volta, ordinandola, fino a riscoprirla, la gratuità della creazione.

Convenendo con la deduzione di Charles-Saget, stimolata da un'attenta esegesi del *Timeo*, la cifra "razionale" della teologia antica viene in fondo sancita dalla sua prossimità alla matematica, convocata al fine di *rendere ragione* (λόγον διδόναι) dell'estensione insita all'intensione, della necessità intrinseca alla libertà, della complessità implicata dalla semplicità, con lo scopo di mappare una «topologia (*topologie*)», una *coreografia* del divino⁶⁹. A questo punto, tuttavia, la spiegazione offerta non avanza la pretesa di una dimostrazione intorno all'esistenza del dio; consiste, al contrario, in un esercizio di mostrazione, mediante l'atto stesso della cogitazione, della presenza (παρουσία), dell'aver-luogo della divinità. Poiché si comprende il divino diventandolo, producendolo, e quindi moltiplicandolo, la matematica demiurgica non persegue un'intenzione computativa alla stregua dell'agrimensura dei bovari, declassata nel *Filebo*, oppure del mercantilismo di piccoli e grandi commercianti (κάπελοι, ἔμποροι)⁷⁰. Siccome non si tratta di recintare il cosmo né di soppesarne il valore, la matesi in questione, scienza genitrice dei mondi, si approssimerà alla metretica del *Politico* o al *ludus* astronomico del libro Λ della *Metafisica*. E lungi dall'operare una misurazione catalogica, prospetterà un calcolo qualitativo-esponenziale, l'intellezione di gradi di potenza e non di quanti, compatibilmente con gli indizi lasciati da Platone nelle *Leggi*, insieme ai documenti discussi da Aristotele nei libri M e N, consecutivi a Λ, nei quali si prendono le distanze dal matematismo accademico post-platonico. Da tali fonti Plotino desumerà, come già, si presume, i predecessori neopitagorici, una teologia processuale delle ipostasi.

In effetti, la stessa collocazione prescelta dagli editori antichi degli ultimi due libri della *Metafisica* attesta l'indissociabilità della questione matematica da quella teologica. È in un passo alquanto rilevante del *De anima*, tuttavia, che Aristotele sintetizza, per quanto cripticamente, i lineamenti fondamentali dell'epistemologia platonica preposti alla comprensione del «vivente stesso (αὐτὸ τὸ ζῶον)»⁷¹, dello «stesso vivere», ossia, in accordo con il *Timeo*, di ciò che c'è di divino nel cosmo – le forme. Come la forma si estende, come si rende sensibile? Stando a tale testimonianza, Platone ricorreva a un modello matematico incrementale, fundamentalmente antidualistico, ricavato per analogia dalla geometria proiettiva, in base al quale statuiva la corrispondenza tra crescita del numero (dall'1 al 4, compatibilmente con la τετρακτύς pitagorica) e aumento delle dimensioni (punto adimensionale, lunghezza, larghezza, profondità): «l'intelletto è uno (νοῦν μὲν τὸ ἓν)» – un intelletto anteriore, e perciò «più forte (κρεῖττον)», della scienza – «la scienza il due (ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο) (in un solo modo, infatti, si dirige verso l'uno) (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἓν)» – nel senso in cui designa la circolazione continua dell'Uno (continua come una retta), dall'Uno all'Uno – «il numero della superficie l'opinione (τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν), quello del volume la sensazione (αἴσθησιν δὲ τὸν

⁶⁹ Cfr. A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, cit., pp. 48-69.

⁷⁰ *Phil.*, 56c7-57a2; *Resp.*, VII, 525a10-526b3.

⁷¹ *De an.*, I 2, 404b19 (*Tim.*, 30c2-31b3).

τοῦ στερεοῦ)»⁷². Mediante questo schema dinamico, egli cercava di cogliere dal di dentro, per via intuitiva o teoretica, il dispiegarsi stesso della forma, simbolizzando in maniera esponenziale il potenziamento ripetuto di una semplicità intensiva, di fatto illocalizzabile in quanto priva di estensione. Come comprovato da Zellini, alla computazione «bottegaia (καπελική, ἐμπορικὴ)», miseramente enumerativa, Platone opponeva un sapere genetico-deduttivo impostando una matesi demiurgica che imita il «nascimento (φύσις)» delle cose ricalcandone la processualità⁷³. Una matematica attenta alla generazione delle grandezze, insomma, antesignana del moderno calcolo differenziale, che non intende mettere capo a un'unità atomica elementare, bensì a una singolarità increscente, a una «flussione (ῥῦμα)» in costante sviluppo⁷⁴.

Comparata con la tesi esposta nel libro X delle *Leggi*, la ricostruzione offerta nel *De anima* parrebbe restituire con fedeltà l'intenzione genealogica di Platone. Domandandosi infatti «in occasione di quale affezione (τί πάθος) avviene la creazione di tutte le cose (γίνεται δὴ πάντων γένεσις)»⁷⁵, l'Ateniese invoca, non troppo curiosamente, un «abito costituito immanente a se stesso (καθεστηκυία ἕξις διαμένη)»⁷⁶. Distinta da altre specie di fenomeni cinetici, tra cui l'«alterazione (ἀλλοίωσις)», la cosmogenesi «accade ogni volta che un principio, accrescendosi, giunge a un superamento di secondo ordine (ὁπόταν ἀρχὴ λαβοῦσα αὐξήν εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν), e da questo a un successivo, e arrivato fino a tre sorpassi (τριῶν) diviene percettibile per coloro i quali sono dotati di sensibilità»⁷⁷. Attraverso un potenziamento esponenziale (x , x^2 , x^3), la ἕξις, plausibile antecedente della κάθεξις plotiniana (visto che conserva la propria dote intensiva (καθεστηκυία) durante la distensione), non si enumera in nessuno dei gradi della successione cui dà luogo – l'Uno non è un numero – designando anzi il «principio (ἀρχή)» misura della serie (il μέτριον), cioè la gradazione stessa, l'unità nascente e differenziale che raccoglie intensivamente tutte le dimensioni (lunghezza (x), larghezza (x^2), profondità (x^3)), rinnovandosi ogni volta in ciascuna. «Tutto nasce mutando e smuovendosi (μεταβάλλον καὶ μετακινούμενον γίνεται πᾶν)», conclude del resto l'Ateniese, di modo che «c'è davvero qualcosa qualora persista lo slancio (ἔστιν δὲ ὄντως ὄν, ὁπόταν μένη), mentre tutto si distrugge completamente quando si altera l'abito (μεταβαλὸν δὲ εἰς ἄλλην ἕξιν διέφθαρται παντελῶς)»⁷⁸.

Poiché non c'è identità di partenza, non s'incorre nell'alienazione di una sostanza, non in un'alterazione, la quale equivarrebbe, in tal caso, all'annientamento. Oltre a questa ἕξις non c'è infatti altro; se venisse a mancare, non ci sarebbe appunto nulla. Lo schema processuale qui delineato, evitando di assumere un presupposto, ossia qualcosa di già dato, di già fatto, un sostrato preliminare soggiacente al divenire, contempla unicamente una ἕξις ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, immanente in quanto sorgiva, e perciò divina,

⁷² Ivi, I 2, 404b21-24.

⁷³ Cfr. P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, cit., pp. 72-82. A quest'idea di matematica generatrice, di esplicita filiazione platonica, si richiamerà altresì Bergson per esemplificare il metodo intuitivo della metafisica (cfr. H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, tr. it. cit., pp. 61-62).

⁷⁴ *Supra* §1.5 *Immananza*.

⁷⁵ *Leg.*, X, 894a1-2.

⁷⁶ Ivi, X, 893e7.

⁷⁷ Ivi, X, 894a2-5.

⁷⁸ Ivi, X, 894a5-8.

davvero principiale. Affrancato da ogni fondamento, svincolato da ogni fondo, *il principio è mutamento*, slancio di sé oltre di sé, sé che non è altro che slancio. Supergetto che si s-muove, che muove da sé verso di sé, facendo di continuo spazio ad altro. Altro che pure invera il sé, estendendolo, esprimendolo, e non alienandolo, con un movimento coretico che inscena la legge della sua libertà.

Soltanto una esegesi letterale e francamente ingenua del *Timeo*, intrappolata nella veste prometeico-antropomorfica del mito, vi scorge una diarchia di cause: la monade giustapposta alla diade, il bene contrapposto al male, la libertà alla necessità. Questo dualismo anelastico in nulla delucida la natura del principio, offuscando, anzi, la bontà extramurale del dio. Chi predilige il fatto all'atto, la prassi alla teoria, ponendosi al di fuori dello slancio genetico, e guardando le cose come se fossero già fatte, incomberà in un due di tal sorta. Ma il demiurgo, per Plotino, non agisce in vista di uno scopo esterno, e solo contempla, solo intuisce, solo vuole: coincide con il «vivente stesso (αὐτὸ τὸ ζῶον)», con l'aspetto produttivo e autotelico, *causa efficiens et simul finalis*, delle forme. Una volta scorte le cose dal di dentro del loro sviluppo, in quanto si informano, in quanto si producono, l'ontogenesi, in sintonia con l'esposizione delle *Leggi*, davvero obbedisce a una logica epigenetica, insieme monistica e pluralistica, emblema di una creatività epibolica.

Del resto, Platone stesso, nel *Timeo*, si raccomandava, tramite l'omonimo pitagorico, di saper contare prima d'intraprendere la discussione intorno alla nascita del cosmo: «sul principio di tutte le cose o sui principi, o come si ritenga opportuno dire (τὴν μὲν περὶ πάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων)»⁷⁹. Oltre monismo e pluralismo, occorre essere in grado di misurare, come ancora lamenterà Leibniz, in un'accezione non bottegaia; prerequisito per la divinizzazione è certo il «calcolare», seppur nella direzione prospettata dagli antichi: bisogna saper «giocare», secondo la parafrasi heideggeriana del *calculus leibniziano*⁸⁰.

«*Cum Deus calculat, fit mundus*», «quando il dio gioca, si fa il mondo». In virtù di tale assunto, ogni teologia della ricreazione è anche una teologia del processo, quantomeno nell'accezione whiteheadiana: una teofania ipostatica votata all'accelerazione e al sorpasso, prodromo dell'evoluzione creatrice, tra le cui concrezioni, una volta smentita la supposta familiarità con l'alterazione, non vige una differenza di grado, bensì una differenza di natura, giacché l'intensità, potenziandosi, muta nel senso in cui si origina *ex novo* assumendo una sembianza inedita, e cioè ingenerando una qualche altra realtà, una «ipostasi»⁸¹. Plotino si scansa dall'equivoco della degradazione sin da uno dei primi trattati (10), appunto dedicato alle ipostasi originarie (ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ), nel quale ripete il gesto del *Timeo* «invocando il dio in

⁷⁹ *Tim.*, 48c2-4.

⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske Pfullingen 1957; tr. it. G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004², pp. 174-193.

⁸¹ Anche se, a prima vista, la processione bergsoniana parrebbe ascendere, quella plotiniana discendere, tale dissidio, come rileva Cilento, è del tutto superficiale: in ambo i casi, l'involuzione e l'evoluzione, l'avanzare e il retrocedere non sono che due momenti simultanei di un'unità semplicissima, o di un unico «sentimento» indivisibile, che solo a seconda della direzione assume una tonalità nostalgica (indietro) oppure lieta (avanti) (cfr. V. Cilento, *Estasi e silenzio*, in *Id.*, *Saggi su Plotino*, cit., pp. 263-298, specificamente pp. 281-282).

aiuto (θεὸν ἐπικαλεσαμένοις)»⁸², precisamente un dio geometra, capace di «estra[rre] da sé quella molteplicità che è manifesta nelle cose (ἐφ’ ἑαυτοῦ πλήθος ἐξερρύη) – la molteplicità, la diade, o il numero (εἴτε πλήθος εἴτε δυὰς εἴτε ἀριθμός)»⁸³. Poiché questo dio, l’Uno, non si derubrica tra i prodotti della serie cui dà luogo, questi «non si divide in parti e resta ben saldo (οὐ μεριστοῦ, ἀλλὰ μένοντος)»⁸⁴. Come già precisava Senocrate, lo schema dinamico mobilitato dai platonici non inquadra lo smembramento progressivo di un’unità presupposta, ma eludendo l’aporia della mereologizzazione, inevitabilmente figlia di una visione sostantiva e non processuale del reale, se tratta di “generazione delle grandezze”, lo fa in chiave metaforica, senza sottintendere una «generazione nel tempo (γένησις ἢ ἐν χρόνῳ)» effettiva, destinata alla corruzione⁸⁵. Quest’esposizione matematica, puntualizza Plotino, risponde all’urgenza di «attribuire [alle ipostasi] una causa e un ordine (προσάπτονας αἰτίας καὶ τάξεως)»⁸⁶, mostrando la continua mondazione, il ripetuto fare mondo, senza che ciò implichi la successione *de facto* del due all’uno, o più in generale, di un termine a un altro; non c’è uscita dall’Uno (che per questo non è un numero), altrimenti non ci sarebbe nulla. Poiché non sussiste omogeneità di genere tra le ipostasi, la diade non succede all’Uno come un’unità numerica a una pregressa. La spazializzazione (χορεύειν) sortita dall’evento creativo non distribuisce perciò le ipostasi in linea retta, ma l’ordinamento persegue un andamento ricorsivo disegnando delle curve, risultato di un elevamento a potenza, imitando le movenze circolari di un «coro (χόρος)», oppure le volute rizomatiche di una «danza (χορεία)»⁸⁷.

La geometria topologica che presiede a questa coreografia di dèi viene ancora una volta da Plotino riportata alla moltiplicazione onnidirezionale del centro di una sfera verso il perimetro esterno, così da impennare su ciascuno dei punti una nuova sfera. Sfera di sfere, tale per cui «come il centro del cerchio esiste di per sé a patto di trarre da sé ciascun punto del cerchio (ὥσπερ καὶ τὸ κέντρον ἐφ’ ἑαυτοῦ ἐστίν, ἔχει δὲ καὶ ἕκαστον τῶν ἐν τῷ κύκλῳ σημείων ἐν αὐτῷ)»⁸⁸, così «[il dio] si porta sulla scena in forme molteplici (ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι) [...] alla stregua di un altro se stesso (οἶον ἄλλον αὐτόν)»⁸⁹. In questo «Stesso (αὐτό)» rifratto, stesso che non designa una medesimezza né un’uniformità, si coagula interamente il divino nell’accezione «più forte». Lo Stesso in cui la vita, ossia lo spirito, insiste, secondo Platone, laddove anteponeva il sintagma “αὐτό” nella formula “αὐτὸ τὸ ζῶον”: questo Stesso neanche più significa qualcosa,

⁸² *Enn.*, V 1, 6, 5, 9. Che Plotino voglia a tutti i costi fugare il fraintendimento della degenerazione è comprovato dall’iterata affermazione, in risposta alla ragionevole obiezione aristotelica, secondo cui l’Uno non è un genere (*infra* §2.9 *Sinestesia*).

⁸³ *Enn.*, V 1, 6, 5-7.

⁸⁴ *Ivi*, V 1, 11, 7-8.

⁸⁵ Cfr. *Metaph.*, XIV 3, 1091a13-22; *Enn.*, V 1, 6, 19-20.

⁸⁶ *Ivi*, V 1, 6, 21.

⁸⁷ *Ivi*, VI 9, 8, 38 e VI 9, 9, 1.

⁸⁸ *Ivi*, V 1, 11, 10-12.

⁸⁹ *Ivi*, V 1, 11, 9-10. Icastica, a tal proposito, l’espressione «panzosimo (*panzoïsme*)» adottata da Brunner nel suo commento al trattato in oggetto, con la quale cerca di rendere conto di questa profusione uni-molteplice, troppe volte disprezzata come un «panteismo» (Cfr. F. Brunner, *Le premier traité de la cinquième Ennéade: Des trois hypostases principielles*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 23, n. 2 (1973), pp. 61-98, specificamente pp. 84 e 95-96).

non afferma qualcosa di qualcosa. Privo di referente, il nome di dio non vuol dire nulla, ma afferma ciò di cui si afferma, esprime ciò di cui esprime come l'espresso da cui scaturisce ogni espressione, il dicibile da cui sorge ogni detto. Ciò che per gli stoici si categorizzava come λεκτόν, per Plotino, parimenti, non è qualcosa che si dice, ma è in ciò che si dice come una «voce prediletta (ἀναμένων φωνήν)»⁹⁰. Un "sì" che ovunque rimbomba e che ogni anima, in accordo con il monito conclusivo del trattato 10, «dovrebbe accogliere come quel suono che all'orecchio risulta il migliore di tutti (πρὸς τὸ ἄμεινον τῶν ἀκουστῶν)»⁹¹. Tramite una pura vocalizzazione, dunque, mediante vocazione, il dio va appunto invocato perché non consiste altro che in una invocazione, nella vita che si apre; sì alla vita, vita che si dice nel senso in cui vuole, e afferma *se stessa* (αὐτὸ τὸ ζῶον). La stessità in questione «apre per prima la processione (πρῶτος πορεύεται)»⁹² nominando quell'apertura in cui sempre si nomina, l'evento di un dio che sempre si dice, di slancio in slancio, seppur, ogni volta, come un dio nuovo e diverso.

⁹⁰ *Enn.*, V 1, 12, 15-16.

⁹¹ *Ivi*, V 1, 12, 16-17. Sul senso di questa voce pura si veda ancora F. Brunner, *Le premier traité de la cinquième Ennéade: Des trois hypostases principales*, cit., pp. 96-98.

⁹² *Enn.*, V 8, 10, 2.

Ἐξαίφνης

Come si preannunciava sin dall'inizio, uno Stesso neutrale e mistico, soglia inaugurale del chiuso e dell'aperto, individua al meglio la natura singolare della semplicità. Un dio unico: *un* dio, dio singolarissimo, certo non confessionale, ovunque diffuso eppure indiviso per intensità; dio dell'occasione o occasione in quanto dio, nei limiti di una kairologia senza escatologia, in cui ogni evento è per sempre, a patto che il "sempre" sia "ogni volta", cioè moltissimi eventi.

Se «presso il dio (παρὰ τῷ θεῷ)», come scrive Plotino, «c'è spazio anche per gli altri e non solo per sé (τοῖς δ' ἄλλοις εἶναι χώρα καὶ μὴ αὐτὸν μόνον)»¹, se divina, insomma, è anche χώρα, l'Uno non è né l'Uno né l'Altro, né monade né diade. Semmai il suo nome richiama, con una duplice convocazione, l'insorgenza di entrambi. Principe della serie, questi principia in quanto incipia. L'Uno ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, affrancato da ogni consistenza e sostanzialità, persiste in una condizione di nascita continuo e insieme di genitura perenne. Già da sempre venuto alla luce quantunque ambisca a vederla di nuovo, al contempo padre e figlio, sede di un transito paradossalmente intransitivo, lo Stesso attorno al quale gravitano per intero le *Enneadi* si configura come il centro mobilissimo, rapido quanto la luce, e quindi immoto, di una sfera infinitamente sfaccettata; fuoco prospettico di una «sfera vivente dotata di una vita variopinta (σφαῖρα ζῶση ποικίλη), o [di] un godimento a mille volti (εἴτε παμπρόσωπόν τι χρῆμα), ciascuno dei quali rifulge in vitalità (λάμπων ζῶσι προσώποις)»², anticipando quella rifrazione onnipervasiva, regola chiave della curiosa stereometria, proto-riemanniana, con cui alcuni medievali tracciarono un solido irradiante ne *Il libro dei ventiquattro filosofi*³.

Tutto ciò di cui si dice, si dice di uno Stesso, rispetto a cui non esiste exteriorità né alterità dialettica. Uno Stesso però diafano, «disarmato (ψυλόν)»⁴, come Plotino asserisce in una speciale circostanza. L'Uno non ha nulla da nascondere, ed essendo perfettamente «nudo (ψυλόν)», cristallino, scevro da fronzoli e senza corazza, non esiste in quanto tale, ma solo insiste come slancio, emblema della reversione chiasmatica dell'interno nell'esterno, dell'esterno nell'interno. La «talità (τὸ τοῦτο)», secondo una preziosa osservazione contenuta nel trattato 34, è infatti appannaggio ingenerato dalla dualità presupponente del linguaggio, che per funzionare si abbisogna di un elemento deittico ancorandosi a un referente cosale, assunto evidentemente come presupposto: all'Uno «anteriore alla sostanza (πρὸ οὐσίας)» non compete un dimostrativo, come «il "questo" (τὸ "τοῦτο")», perché «non è un termine vuoto (σημαίνει οὐ κενόν τι) [...]

¹ *Enn.*, II 9, 9, 47-48.

² *Ivi*, VI 7, 15, 25-26.

³ L'avvicinamento di questo modello alla sfera di luce de *Il libro dei ventiquattro filosofi*, oltretutto ad alcune suggestioni contenute nel *De luce* di Grossatesta, è stato suggerito da S. Lavecchia in *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, cit., pp. 44-48, al cui contributo *Il sé come immagine e improvviso. Appunti sulla vita noetica nella filosofia di Plotino*, «PEITHO», 10 (2019), pp. 103-112 si rimanda altresì per un commento al passo in oggetto. Considerazioni consimili a partire dal carattere «παμπρόσωπον» si trovano anche in R. Mortley, *Plotinus, Self and the World*, cit., pp. 126-137.

⁴ *Enn.*, VI 6, 11,19.

bensi una cosa che funge da sostrato (ἀλλ' ἔστι πρᾶγμα ὑποκείμενον), quasi che s'intendesse indicare il nome proprio della cosa in quanto tale (ὥσπερ εἰ καὶ τὸ ἴδιον αὐτοῦ τινος ὄνομα λέγοι)»⁵.

In virtù della costitutiva improprietà, non solo il nome di dio non designa dunque nulla, pena l'adombramento dello Stesso, ma introduce nella circolazione della significazione una brusca interruzione, una casella vuota, la quale pure garantisce il riciccolo, il ricentrarsi di nuove sfere, senza sfrangere il tessuto ipostatico con una sospensione messianica, votata a un'eminenza ineffabile. La sottrazione coretica al circuito, come si diceva nel paragrafo precedente, non annichilisce ciò che c'è, non ne epochizza il valore in nome di una realtà altra. Lungi infatti dal destinare a una trascendenza sovrana, come accadrà in seno alla teologia politica d'ispirazione paolina, essa garantisce piuttosto la riattivazione del gesto demiurgico, la prosecuzione dello slancio creativo già in atto. Lo svuotamento fomenta insomma l'*inchoatio*, cioè la rigenerazione di un tratto già presente mediante la sua presa in custodia, la sua cura, come si addice alle nutrici della *Repubblica*. Non è un caso che nel *Timeo*, una volta scorta χώρα, l'omonimo astronomo percepisca l'esigenza di ricominciare da capo il discorso, invocando ancora una volta gli dèi in soccorso: allorché la narrazione viene ripresa dal suo punto sorgivo, il mondo, in parallelo, viene riforgiato⁶. Come a suggerire che lo Stesso non esiste se non come ripetizione, come insistenza. Eterno ritorno dello Stesso, secondo un duplice genitivo, soggetto e oggetto di se stesso, di modo che non ci sia propriamente «qualcosa» che ritorna. Poiché lo Stesso non è un «questo (τοῦτο)», lungi dal suggellare un'identità (*idem, das Gleiche*), esso nomina senza nominare, appella senza identificare, e cioè invoca, richiama, dischiude la cosa nel suo aver-luogo, nel suo evento. Fa segno alla sua singolarità quale positiva ipseità (*ipsum, das Selbe*), cosìità o dichiarazione enfatica, in quanto dizione ripetuta (co-sì, sissì) della propria presenza⁷. Se lo Stesso interviene dunque ridondante come un rafforzativo, a ritornare è il ritorno *stesso*, dove lo «stesso» posposto al referente echeggia quest'ultimo, appunto come un semplice ritorno della voce su di sé; è lo Stesso che si afferma in quanto ritorno⁸.

Se la filosofia trascina verso una nudità vocalica, affacciando su un *vacuum* linguistico, non è perché fallisca nel dire qualcosa di sovraordinato, alla cui potenza si sottomette sulla base di un'intrinseca impotenza. Al contrario, la frequentazione di questa afasia induce, a causa della sua «natura atopica (φύσις ἄτοπος)»⁹, a ritorcere il linguaggio contro se stesso attraverso un dire che si disdice mentre si dice, un asserire che più non significa né designa, e allontanata la pretesa dimostrativa, gode della sola mostrazione, di un'esposizione fatica o di una pura espressione. Non dell'ostensione di un «questo (τοῦτο, τόδε)», evidentemente. Sulla scorta di quel «racconto digressivo (μῦθος τε καὶ πλάνος)»¹⁰ riportato da Platone nella

⁵ Ivi, VI 6, 13, 57-60.

⁶ Cfr. *Tim.*, 48d4-e1.

⁷ *Supra* §1.6 *Maniera*.

⁸ Per una delucidazione definitiva intorno a questo statuto anaforico dello Stesso si rinvia al paragrafo §2.6 *Anafora*.

⁹ *Parm.*, 156d6-7.

¹⁰ *Ep. VII*, 344d3.

Lettera VII, i vari elementi deittici, «nomi (ὀνόματα)», «definizioni (λόγοι)», «immagini (εἶδωλα)» e «conoscenze (ἐπιστήμαι)», stando all’elenco stilato in questo contesto, vanno sfregati l’uno contro l’altro fino ad appiccare un incendio, grazie al quale si sprigiona una potenza non congenere ai reagenti della combustione, benché da questi attizzata, e perciò in essi circolante¹¹. Nell’olocausto celebrato dalla filosofia, l’arsura non consuma né incenerisce. Non annienta e anzi estrae, purifica, denuda quello «Stesso (αὐτό)» che altrimenti affonda, opaco, come prerequisito di ogni significazione: l’espressività *stessa* con cui si esprime ciò che si esprime, la vocazione con cui si dà voce a ciò cui si dà voce.

Dalla «debolezza dei discorsi (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές)»¹² denunciata nella *Lettera VII*, Plotino deduce un’intenzione catartica volta all’intensificazione (ἐπίδοσις) di ciò che c’è, fugando il sospetto della subordinazione servile a una trascendenza dispotica. Occorre, com’egli suggerisce, prendere davvero sul serio, con una letteralità disarmante, la formula «ἐπέκεινα ὄντος», della quale rivendica una spregiudicata interpretazione «tautegerica», come ha accortamente arguito Jankélévitch meditando intorno alla semplicità, direttamente ispirato dalle considerazioni plotiniane¹³: l’ulteriorità dell’Uno rispetto all’ente «dice solamente che non è un “questo” (φέρει μόνον τὸ οὐ τοῦτο)», e quindi «che in nessun modo si riduce a un che di determinato (οὐ τόδε λέγει) – e infatti non lo pone (οὐ γὰρ τίθησιν) – né ne vuole esprimere il nome (οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει)»¹⁴. Senza velami e occultamenti, il nome dell’Uno, l’Uno in quanto nome, afferma unicamente il sé della cosa, la cosa in quanto si afferma; vocativo in ragione del quale l’ente significa, tautegericamente, soltanto se stesso, dichiarando la nudità della propria presenza, il proprio aver-luogo o l’evento che è, null’altro. Consumando con pazienza l’ipoteca «tetica (τίθημι)» della rappresentazione, sciupando, cioè, l’assioma della correlazione referenziale, l’anima dismette la pretesa di indicare un contenuto di verità facendovi cenno essa stessa: lei stessa ora lo manifesta, lei stessa, in quanto è appunto nientemeno che “se stessa”, espone quello slancio da cui si sente solcata restituendolo integralmente. «Chi potrà in fondo afferrare tutta d’un colpo la potenza dello Stesso? (τίς ἂν οὔν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔλοι ὁμοῦ πᾶσαν)»¹⁵, si domanda a un certo punto Plotino. «Proiettandoti su di lei, ti aizzi con tutto te stesso (προσβαλεῖς μὲν ἀθρόως ὁ προσβάλλων)»¹⁶.

Con una metaforica desunta presumibilmente dalla *Lettera VII*, «in quell’attimo (μὲν τότε) in cui scorgiamo noi stessi [lo Stesso che ciascuno è] (ἑαυτὸν) [...] ridotti a pura luce, leggera e soave (φῶς καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον), come chi si è trasformato in dio (θεὸν γεγόμενον), o meglio che è dio (μᾶλλον δὲ ὄντα), siamo tutti infiammati (ἀναφθέντα)»¹⁷. Convenendo con la propedeutica platonica, occorre lubrificare il

¹¹ Ivi, 342a1-344d2.

¹² Ivi, 342e3-344a1.

¹³ Cfr. V. Jankélévitch, *L’avventure, l’ennui, le sérieux*, Éditions Flammarion, Paris 1963; tr. it. C. A. Bonadies, *L’avventura, la noia, la serietà*, Einaudi, Torino 2018, pp. 179-180.

¹⁴ *Enn.*, V 5, 6, 11-13.

¹⁵ Ivi, V 5, 10, 5-6.

¹⁶ Ivi, V 5, 10, 7-8.

¹⁷ Ivi, VI 9, 9, 56-59.

linguaggio al fine di sprigionare «la cosa stessa (περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ)»¹⁸, la stessità della cosa: la sua forma o la sua intelligibilità, la quale «all'improvviso, come la luce subitanea che si accende da una scintilla di fuoco (ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς), s'ingenera nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον), per poi nutrirsi di se stessa (αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει)»¹⁹. La fiammata, come la *bullitio* di Eckhart e Taulero, in accordo con l'accostamento proposto da De Gandillac, riconsegna ciò che c'è illuminato, come adornato da un'aura²⁰. Dopo il rituale, infatti, le cose rimangono quelle che sono, sono le stesse, purché non identiche: non si ha più a che fare con le *stesse cose*, semmai con le *cose stesse*, con le cose, insomma, in quanto sono semplicemente se stesse.

Nella sinossi proposta nella *Lettera VII*, l'esercizio dialettico, stimolando a strofinare l'anima contro i limiti della presupposizione, sottoponendola via via a difficoltà crescenti, non traporta verso un'altra cosa, come un significato supremo o un ente sommo, ma la riconduce immancabilmente, con un movimento immobile (voῦς), già lì dove sta, alla sua maniera d'essere o al suo esser-così, in modo da riscoprirla, da conoscerla di nuovo (ἀνάμνησις). La faticosa anamnesi della forma inaugura così, nel suo culmine, un'apertura che, inattesa, zampilla fuori dall'anima come una favilla. L'idea non è altro che questo luccichio, crepitante dall'inizio alla fine del processo, e che pure solo in un frangente minimale, francamente incollocabile, divampa – la scintilla, come si specifica, arde in eterno, visto che non cessa di autoalimentarsi²¹. La forma non indica perciò un «questo», bensì la singolarità, l'ipseità, l'espressività che compete all'ente di cui appunto si dice forma: è quello Stesso di cui sempre si dice ogni volta che si dice intorno a un certo ente, ora nominandolo (ὄνομα), ora definendolo (λόγος), ora raffigurandolo (εἶδωλον), ora sapendolo (ἐπιστήμη); è l'evento sorgivo a cui la cosa non smette di ritornare, partecipandovi, responsabile ogni volta della sua individuazione.

Ma questa favilla scaturisce da un'implosione o da un'esplosione? S'innesca da una conflagrazione o da una deflagrazione? A questo livello del discorso, la perplessità plotiniana sollevata nel trattato 32, intorno all'immanenza o alla trascendenza del lume filosofico, riaffiora tormentosa. Fintantoché s'incombe in un'alternativa, ancora si è vittima di una presupposizione, ostacolo all'epifania del baleno: dentro e fuori già conseguono come due prodotti, come i due lati di uno Stesso, che per tale motivo si svincola dalle categorie di interno ed esterno. La strapotenza neutrale del diafano, falda del chiaro non meno che dello scuro, si

¹⁸ *Ep. VII*, 341c5-d1.

¹⁹ *Ivi*, 341d1-2. Fra i commenti più pregnanti di questo passo, spesso trascurato dagli interpreti, si rimanda a G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 87-93. Sulla rilevanza dell'ἐξαίφνης nella *Lettera VII* si vedano C. Scheffer, *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*, Schwabe AG, Basel 2001, pp. 32-26 e H. Steintal, μόγισ und ἐξαίφνης. *Platon über die Grenzen der Erkennens*, in C. Neumeister (hrsg. von), *Antike Texte in Forschung und Schule*, Festschrift für W. Heilmann, Frankfurt am Main 1993, pp. 99-105.

²⁰ Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., p. 252. In questa sede De Gandillac, prendendo in esame il passo di VI 9, 9, ravvicina l'effetto di surriscaldamento dell'anima al bollire dell'acqua che affascina certa mistica renana.

²¹ Su siffatta concezione dell'idea, per altro evincibile da altri fondamentali luoghi platonici (per esempio *Symp.*, 210e4, *Resp.*, VII, 515c6) si rimanda all'istruttivo contributo di S. Lavecchia, *Come improvviso accendersi. Istante ed esperienza dell'idea*, in *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile nella filosofia di Platone* (a cura di *Id.*), cit., pp. 55-80.

rifugia, affrancata da ogni binarismo ottuso, nell'intangibilità cristallina dell'«improvviso (ἐξαίφνης)»²². Restituendo inveterata la sentenza della *Lettera VII*, per Plotino la stessità cui ogni forma dà volto imperniando una nuova sfera, dimora in un «attimo (τότε)» impalpabile, marcata da un avverbio elusivo, indice di un *limen* privo di spessore, adimensionale: l'Uno non esiste se non come divergenza in atto, come atto di una differenza, monade che spalanca una diade, diade che si raccoglie in una monade.

lalina come il lampo di memoria eraclitea, o inconsistente, a causa della subitanità, come la folgore di Zeus cantata da Cleante, la scintilla vocata – né invocata né evocata – dalla filosofia rifulge impetuosa senza preavviso, assolutamente tautegerica. Occasione di un'affermazione pura, in cui qualcosa si espone illatente, con essa irrompe o erompe il «segno (σημεῖον)» del dio più potente, la traccia di una divinità presocratica: «dio dell'istante (*Augenblicksgott*)», secondo la tipizzazione elaborata da Usener, «il dio che sta nella cosa singola (*der Gott, der im Einzelding steckt*)», come chiosava Dilthey, riferendo entusiasta al conte Yorck della scoperta di una forza traslucida, singolarizzata al modo di un dettaglio, e perciò di un avverbio²³. Dio della maniera, maniera in quanto dio; dio σημεῖον, ossia fulcro, centro irradiante, nell'accezione matematica impiegata da Plotino ogniqualevolta riporta l'avanzamento ipostatico alle leggi della geometria proiettiva.

Insostanziale e imprevedibile, né soggetto né predicato, il divino schizza fuori dai limiti dell'apofansi canonica come quella sottigliezza indeclinabile e inconiugabile a partire dalla quale si decidono ogni volta sostantivi e verbi, insieme alla loro reciproca connessione: qualcosa si configura come tale, acquisendo appunto una talità, una questità, solo in funzione di una sfumatura modale che disegna simultaneamente le azioni e le passioni inerenti. Qualcosa di fatto appare nell'istante in cui balena un dettaglio, una differenza, come un'accelerazione o una decelerazione. “Velocemente” o “lentamente”, per esempio, rendono conto dell'avverbialità regia del divino, la quale non caratterizza enti già dati nei termini di una modificazione dei loro predicati; al contrario, sono i soggetti, accanto alle loro vicende, a manifestarsi come variazioni di un'unica intensità che ambo li contiene, e ambo li dischiude, disappannandoli.

Se Platone consegnava la filosofia a una apertura avverbiale, intimamente vocativa, scrivendo che il bene «riluce d'un tratto (ἐξέλαμψε)»²⁴, Eraclito, non diversamente, venerava con somma pietà «la folgore che governa ogni cosa (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός)»²⁵. L'Uno e Zeus, spoglia mitica del lampo, vengono da Plotino associati in un passo prezioso dedicato alla delucidazione della nozione di “sovranità”, cui la *Repubblica* accennava cripticamente menzionando la «regalità (πρεσβεία)» dell'ἀγαθόν, la medesima di cui godono i governatori della καλλίπολις²⁶. Introdotta l'immagine, per nulla inconsueta, di un corteo in pompa

²² *Enn.*, V 5, 7, 34.

²³ H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1887; tr. it. M. Ferrando, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Morcelliana, Brescia 2008. Cfr. W. Dilthey, *Lettera del 10 Marzo 1896*, in P. Yorck von Wartenburg, W. Dilthey, *Carteggio (1877-1897)*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 1983, pp. 314-316.

²⁴ *Ep. VII*, 344b6.

²⁵ DK 22 B 56.

²⁶ *Resp.*, VI, 509b8; *Enn.*, V 5, 3, 10-24. Della metafora cortigiana ora presa in esame Dörrie ha ricostruito gli antecedenti scovandone l'origine nella *Lettera II* pseudoplatonica (*Ep. II*, 312d6-313a2), probabile fonte d'ispirazione per Apuleio,

magna, analogo della processione, i funzionari del palazzo dinastico sfilano per ordine e rango finché «all'improvviso (ἐξαίφνης)» compare il gran re in persona. Benché immerso nella folla, egli sembra rimanerne separato: né immanente né trascendente, questi esce dal tumulto facendone paradossalmente ingresso. «In questo esempio», precisa Plotino, «un conto è il re, un conto sono gli astanti (ἐκεῖ μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄλλος, οἱ τε πρὸ αὐτοῦ προιόντες ἄλλοι αὐτοῦ)». Tra i due, insomma, vige una differenza di natura e non di grado, tale per cui i secondi volgono il proprio sguardo verso primo, mentre il primo non scorge i secondi. Poiché «il re non comanda su esseri diversi (βασιλεὺς οὐκ ἄλλοτρῶν ἄρχων)», «l'autentica sovranità (τῆς ἀληθείας βασιλεὺς)», regalità superlativa, refrattaria a ogni esteriorità, non esercita, prepotente, il potere su dei presunti sudditi. Svincolato anzi da ogni presupposto, questo re senza sottoposti, "re" solo per omonimia rispetto ai monarchi della storia, sfolgora come causa della celebrazione, come centro propulsore dei festeggiamenti. Come ha infatti argutamente rilevato Dörrie, Plotino allestisce, risemantizzandola, questa comparazione, alquanto diffusa nelle teologie ipostatiche di ascendenza neopitagorica, intorno all'*acmé* dell'ἐξαίφνης²⁷, di modo che la maestà, lungi dal designare un ente eminente, appelli l'evento o l'aver-luogo della parata, l'accadere della processione *stessa*; è quello Stesso insistente, ovunque circolante, cui ciascun dignitario attinge esibendo il proprio ruolo durante la sfilata.

Al di sopra di ogni sopra e sotto, il sovrano tautegorico, *stricto sensu* assoluto, e cioè del tutto irrelato, non dispone di un corpo politico riconoscibile stagliandosi al di là delle comuni logiche di assoggettamento e appropriazione, nell'utopia di una comunità scevra da *arcana imperii*. Di questo «re del re e dei re, a pieno titolo padre degli dèi (βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων καὶ πατὴρ δικαιότερον ἄν κληθεὶς θεῶν)», «lo Zeus (ὁ Ζεὺς)» mitologico offre una sacerrima icona, emblema di una nobiltà olimpica, volontà delle vette, che contrariamente alla brama venatoria di Crono, solo conosce il sì, solo contempla la rinascita. Il dio si raccoglie tutto nell'improvviso di un'aurora, nel fulgore repentino della folgore; nell'apertura inaugurale del corteo, nell'incondizionato sì alla vita – «Ζεύς» da «ζωή», secondo la paraetimologia di memoria stoica, ripresa e ampliata da Plotino con ulteriori suggestioni in un paragrafo del trattato 31²⁸. Sovrano di nulla se non di se stesso, signoria e servitù figurano illusoriamente come due posizioni esclusive nella prospettiva del servo, mentre nella visione del signore, votata all'aseità, perciò priva di un correlato dialettico, l'alternativa oppositiva svanisce. Colui che sovrasta sopra sta, sta semplicemente oltre se stesso, imminente piuttosto che eminente, o eminente in quanto imminente²⁹. Tale condizione preconizza, a giudizio di Beierwaltes, la

Numenio, oltreché, ancora, per Origene e Clemente Alessandrino. Nella esegesi fornita di questo testo, egli rivendica l'originalità di Plotino nell'intenzione di sconfessare l'interpretazione gnostica votata all'eminenza di una trascendenza totalmente altra contrapposta al corteo (H. Dörrie, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, «Revue Internationale de Philosophie», 24, n. 92, 2 (1970), pp. 217-235).

²⁷ Ivi, p. 234.

²⁸ *Enn.*, V 8, 12. Sulla riappropriazione del tema si vedano V. Cilento, *Fabulazione e mito*, in *Id.*, *Saggi su Plotino*, cit., pp. 43-62, specificamente pp. 46-48 e J. Pépin, *Plotin et les mythes*, «Revue philosophique de Louvain», 37 (1955), pp. 5-27, specificamente pp. 21-27.

²⁹ *Supra* §1.5 *Immananza*.

volitività del «signore dell'essere (*Herr des Seyns*)» messa a tema da Schelling³⁰, purché epurata da qualsiasi concessione arbitraristica: certamente «il volere è l'essere originario (*Wollen ist Ursein*)»³¹, a patto d'intendere con ciò un atto non intenzionale né deliberativo. «L'intera filosofia non mira che a questo, a trovare questa suprema espressione (*höchsten Ausdruck*)»³², convergendo, cioè, verso una faticità tautegorica, verso quella «*pura affirmatio*» su cui Eckhart tanto indugiava nel suo commento all'*Esodo*³³. Che qualcosa si dia e non che non si dia, che qualcosa si mostri e continui a mostrarsi pur apparendo come nuovo; sovrana è questa stessità funambolica che sempre s'oltrepassa senza mai annichilirsi, superiore al modo del superuomo di Nietzsche, cavalleresco, come suggerisce Cilento, commentando la metafora della parata, come l'*élan vital* bergsoniano³⁴.

Come il lampo, il quale estrae dalla penombra, scontorna e «accasa (*οἰακίζει*)» simile al timone (*οὔραξ*) che riporta a casa (*οἰκία*), appropriando ciascuna cosa di sé, così il gran re, balenando, *fa sì* che le cose siano quello che sono; è il *si* causativo grazie a cui le cose si fanno. Appartiene del resto al semplice, «a quanto v'è di più buono e scintillante (*τοῖς εἰλικρινέσι καὶ τοῖς μᾶλλον ἀγαθοῖς*)», scrive in altro contesto Plotino, con eco eracliteo-stoica, «la tendenza più spiccata alla appropriazione di sé (*οἰκείωσις πρὸς αὐτοῦς*)»³⁵. A un sé certo idiosincratico, «il proprio», eppure universale, a tutti comune: questo Sé coincide con lo Stesso che tutti lega, tutti congiunge, come un unico evento, e che insieme ciascuno disgiunge, come un evento per ognuno unico. Se il *Λόγος*, esemplificato dalla folgore, pro-ferisce (*λέγει*), ossia, alla lettera, conduce fuori, espone l'ipseità delle cose in maniera disarmante, senza possibilità ulteriore di appello, così l'Uno chiama a sé l'intero corteo, uno per uno, ciascun funzionario: il «gran re (*τὸ μέγα*)», infatti, sempre «si palesa nel bel mezzo (*ἐνδεικνυμένων*) di una gran folla di dèi (*ἐν τῷ πλήθει τῶν θεῶν*). Ché non si tratta di comprimere il divino in un'unità (*οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἓν*), ma di rivelarla nella molteplicità in cui il dio stesso l'ha espressa (*ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός*)»³⁶.

La repubblica filosofica, dalla *καλλίπολις* fino alla plausibile *Platonopoli* auspicata da Plotino, gravita intorno a un centro vuoto condiviso da tutti i membri, benché insediato da ciascuno a proprio modo. Stante

³⁰ Cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, tr. it. cit., p. 56, nota 16; *Id.*, *Platonismus und Idealismus*, tr. it. cit., pp. 87-93.

³¹ F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Id.*, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* (a cura di L. Pareyson), cit., p. 91.

³² *Ibid.* L'accostamento a Schelling rimane in ogni caso problematico, come pure riconosce Beierwaltes (*Platonismus und Idealismus*, tr. it. cit., pp. 113-159), alla luce della venatura gnostica, senza dubbio esecrata da Plotino, che attestata sin dalla *dissertatio* su Marcione, attraversa le varie fasi della sua produzione.

³³ Riferimento ancora suggerito da Beierwaltes (*Platonismus und Idealismus*, tr. it. cit., pp. 56-58).

³⁴ Cfr. V. Cilento, *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9. Introduzione e commento a cura di V. Cilento*, Le Monnier, Firenze 1971, p. 201. Nel contributo intitolato *Estasi e silenzio* (cit., specificamente p. 284), il medesimo reputa addirittura che la chiusa del III capitolo de *L'évolution créatrice*, proponendo una sorta di «cavalcata delle Valchirie», col galoppo frenetico di vari contendenti, tragga direttamente ispirazione dal corteo plotiniano.

³⁵ *Enn.*, VI 7, 27, 18-19. Sull'eraclitismo spesso implicito di alcuni passi salienti delle *Enneadi*, verosimilmente ereditato dal confronto con le istanze stoiche, si è espresso W. Halfbass, *Plotins Interesse an Heraklit*, «Festschrift für Karl Deichgräber», Göttingen 1968, pp. 207-231.

³⁶ *Enn.*, II 9, 9, 34-36.

una speciale planimetria sferica, ognuno diviene un dio, una sfera implicante tutte le altre, comunicando ciò di cui gode, nientemeno che se stesso: in questa olimpica civiltà di dèi, tratto comune è paradossalmente il particolare, sul quale si ricentra, ogni volta, una nuova comunità, composta da uomini fra loro amici, in quanto «amici del dio (θεῶ φίλοι)»³⁷. Con un centro ovunque proiettato, nella diffrazione infinita di uno Stesso, quel che importa è che ciascuno assurga al rango di re, che ciascuno annunci la venuta illatente del proprio regno. Oltre il verticalismo dei lignaggi di sangue da un lato, oltre l'orizzontalità piatta, morbo demagogico, dall'altro, il fulcro politico schizza via come quella stessità singolare, né particolare né universale, cui tutti partecipano, unità di collettivo e privato, di universale e individuale. Celestiale eppure ctonia, la regalità diafana si raccoglie in un frammezzo, o meglio, secondo l'indicazione di Plotino, in un essere-nel-mezzo, cui si prende parte nel momento in cui ci si colloca nel bel mezzo, al centro del corteo; allorché, insomma, s'insedia il cuore di un evento vivendolo dal di dentro, fino a lasciarsene colmare, in modo da manifestarlo, da restituirne all'esterno, sfolgorando, la potenza pervasiva.

Nonostante alcuni commentatori, tra cui Aubenque e Charrue, abbiano scorto la dirompenza del motivo platonico dell'ἐξαιφνης nella rielaborazione enneadica³⁸, Panero si distingue per radicalità eleggendo Plotino a pensatore della «singolarità estrema (*singularité extrême*)»³⁹, nozione cardine di un monismo specialissimo, in cui l'Uno nomina «l'evento per eccellenza (*l'événement par excellence*)», «l'evento assoluto (*l'événement absolue*)»⁴⁰. La conclusione secondo cui l'Uno affaccia su di un «(τρίτον) terzo», medietà neutrale e sorgiva da cui scaturiscono le varie opposizioni, discende da un certo retaggio bergsoniano, indubbiamente operante in Panero⁴¹: già nell'esegesi di Bergson, infatti, «ciò che appartiene propriamente a Plotino è il passaggio, lo sforzo per affrancarsi dal dualismo latente presso i suoi predecessori»⁴². Sconfessando l'ingenuità di un pitagorismo insuperato, infestante la tradizione platonica, a causa del quale si sanciva l'ottusa contesa tra monade e diade, e insieme, esorcizzando lo spettro peripatetico dello schema ilemorfico, con cui pure s'incorreva nella giustapposizione statica della forma *contra* la materia, egli comprova come «il due [sia] un effetto dell'Uno, [giacché] l'Uno in questione non è uno dei due corni del dualismo, non è un uno di fronte a un altro, ma è tutt'altro dall'uno e dall'altro, loro evento comune, loro divenire congiunto, loro comune disegnarsi»⁴³. In tal senso «Plotino è il pensatore che ha pensato

³⁷ Ivi, II 9, 72. Come s'intuisce, la comunità dei filosofi, in accordo con il monito pitagorico della *Repubblica* («κοινὰ τὰ φίλων»), aborrisce ogni sovranità trascendente in nome di una politica dell'amicizia (*infra* §Appendice finale. *Il riso, il pianto, la serietà...*).

³⁸ Cfr. P. Aubenque, *Plotin philosophe de la temporalité*, «Diotima», 4 (1976), pp. 78-86; J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 105-115.

³⁹ A. Panero, *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin*, cit., p. 25.

⁴⁰ Ivi, p. 145 e p. 146. Nella sezione intitolata *La supratemporalité de l'Un*, Panero affronta di petto la questione dell'ἐξαιφνης (pp. 144-150).

⁴¹ Oltre agli espliciti riferimenti disseminati lungo la monografia dedicata a Plotino, basti qui ricordare che Panero si propone anche come commentatore di Bergson, per esempio nell'introduzione a sua cura (*Bergson*, Ellipses, Paris 2016).

⁴² H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. a cura di A. Longo, Textus, L'Aquila 2019, pp. 66-67.

⁴³ F. Leoni, *Henri Bergson*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 59.

l'intermedio come campo assoluto, è il filosofo che ha pensato che la mediazione non è mediazione tra estremi» – il terzo non è né una sintesi né una totalità (*Vollendung*) – «ma invenzione degli estremi, disegno in atto degli estremi»⁴⁴.

L'Uno coincide con questo stesso slancio o sforzo, non consiste altro che in un passaggio, purché immobile: passaggio di nulla se non di se stesso, passaggio in se stesso o lo Stesso in quanto passaggio; non il passare di qualcosa, di un «questo», bensì il puro passare. Transitivo intransitivo, come l'attraversamento del re nella folla, disposta appunto dal suo avanzare, attorno al quale si accalca e senza il quale neanche esisterebbe. Questa «sorta di movimento semplice, tutto rivolto a sé (ἀπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἶον κίνημα)»⁴⁵, come lo definisce Plotino in un'occasione, prelude a un'istantaneità cinematica (κίνημα), a un'intermittenza cromatica più che a un *continuum* omogeneo: convenendo con De Gandillac, il frequente ricorso nelle *Enneadi* a immagini liminari, e in particolare al registro semantico del diafano, in cui si annoverano fenomeni fosfenici e fluorescenze piriche, contestualizza un Uno «diacritico (διακριτικὸν ἑαυτοῦ)», un Uno evento del molteplice⁴⁶. Uno Stesso mai indifferente né uniforme (*ens confusissimum*); non un Uno privo di screziature ma un Uno che voca l'accadere di una «sfumatura», di un «colorito» o di una «carnagione (χρῶμα)» – «semplice è la bellezza di un colore (τὸ τῆς χρώμας κάλλος ἀπλοῦν)»⁴⁷. Paragonabile all'addome fosforescente di una lucciola, oppure agli occhi incandescenti di alcune fiere della foresta⁴⁸, il «lume semplice (φῶς ἀπλοῦν)» assomiglia a uno scintillio o a un barbiglio, a una iridescenza perennemente incoativa.

Sin dal primo dei trattati del canone (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ), la propedeutica filosofica approntata da Plotino addestra a un'esperienza estetica votata all'agone, «il campo in cui s'ingaggia, per le anime, l'ultima e più grande battaglia (ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ψυχῶν πρόκειται), in cui si profonde tutta la fatica per non restare esclusi dalla migliore visione (ὑπὲρ οὗ καὶ ὁ πᾶς πόνος, μὴ ἀμοίρους γενέσθαι τῆς ἀρίστης θεᾶς)»⁴⁹: sottoponendo il corpo a uno sforzo sinestetico iterato, sfregando fra di loro tutti i sensi, il maestro induce infine l'anima del discente, pervasa d'intensità, a strizzare gli occhi («μύσαντα ὄψιν»⁵⁰), perfettamente infiammati, ormai capaci di «scorgere quella luce sfolgorante (τὰ πάντα λαμπὰ βλέπειν)»⁵¹.

Perché rassegnarsi a un simulacro, perché non mondare, non fare mondo, non rifare il mondo, ancora una volta, come si addice a un dio? Assecondando il diniego di Epitteto verso la ritrattistica banausica, troppo

⁴⁴ Ivi, p. 58. Così arguisce Leoni compendiando brillantemente l'interpretazione bergsoniana di Plotino.

⁴⁵ *Enn.*, VI 7, 39, 18-19.

⁴⁶ Ivi, V 4, 2, 16; III 9, 1, 13. Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 251-257 (in particolare la nota 64 a p. 256 sull'uso di «διακριτικόν»).

⁴⁷ *Enn.*, I 6, 3, 17.

⁴⁸ Ivi, IV 5, 7, 23-29. Anche nel caso degli imenotteri e dei felini predatori Plotino si domanda emblematicamente se la luce sia «esterna o non esterna (φῶς ἔξω [...] οὐκ ἔστιν ἔξω)».

⁴⁹ Ivi, I 6, 7, 30-32. Sull'educazione estetica della scuola plotiniana ha insistito efficacemente Cilento in più luoghi (cfr. per esempio V. Cilento, *Contemplazione*, cit., pp. 5-6 e *Id.*, *Estasi e silenzio*, cit., pp. 271-273).

⁵⁰ *Enn.*, I 6, 8, 25.

⁵¹ Ivi, I 6, 9, 27. Oltre alla didattica esposta con il μῦθος τε καὶ πλάνος nella *Lettera VII*, Plotino si riferisce esplicitamente alla *scala amoris* del *Simposio*, parimenti culminante nell'ἐξαίφνης (I 6, 1, 20 («ἐπιβάθρα», «scala»); *Symp.*, 211c3).

servile come la condizione di cui aveva sofferto, se davvero all'anima è concesso di irrorare di nuovo le ali, e di librarsi fino all'astro dell'empireo in cui dimora il demone custode, l'iniziato deve sbazzare la propria vita in maniera paradigmatica, divenendo, cioè, il modello di se stesso, forma scolpita, idea. Un particolare paradossalmente esemplare o un universale concreto; nell'istante in cui la vita si rende archetipica, si riorigina, sfiora l'ἀρχή e si fa una, una vita, singolarissima, a tutti comune eppure a suo modo privata, ecco che il dio si fa innanzi, in tutto il suo regale fulgore, come il gran Re che improvvisamente figura radioso nella torma, o come una statua che emerge luminosa, denudata da tutti i fronzoli, dal blocco di marmo in cui è incassata⁵².

Rinunciando al binarismo ottuso, oltre signoria e schiavitù, l'anima si scarcerava dalla prigionia del corpo allorché smette di pensare che le cose siano già fatte, che le cose siano perfettamente individuate, l'una come una, l'altra come altra, l'una disposta sopra, l'altra sotto. Coercitiva, in fondo, non è la permanenza somatica in quanto tale, ma quella postura irrigidita e inerziale per via della quale i corpi, obliosi dei demoni e delle correnti astrali, cessano di brillare. Ma non appena l'anima ne ripassa i contorni, rimpinguandosi dei colori offerti dalle sensazioni, il segno (σημα), da tomba (σημα) che era, ricomincia a vibrare come un centro (σημεῖον) propulsivo, sorgente luminosa e irradiante. Questo ricentramento sopraggiunge nell'occasione repentina in cui noi sentiamo che una cosa ci appartiene per sempre, scorgendovi in essa il nostro fulcro vitale; una volta unica, che pure vale per tutte, e che perciò continua, insistente, a tornare. Eterno eppure fugace, permanente non meno che effimero, all'attimo immenso in cui noi ci rigeneriamo, attingendo ancora una volta alla potenza che c'informa, per Plotino corrisponde l'ucronia inesausta della creazione (ἡ δημιουργία)⁵³: malgrado Platone non adotti l'avverbio ἐξαίφνης nel *Timeo*, non c'è dubbio, come si legge nel trattato 31, che il demiurgo forgi il cosmo nell'intensità infinitesima di un istante onnipervasivo, diverso di momento in momento, poiché «quantunque le cose si ostacolino vicendevolmente (ἄλλων ἄλλοις ἐμποδίων γινομένων), nonostante ciò neppure ora intralciano la creazione (ἀλλ' οὐκ αὐτῆ οὐδὲ νῦν)»⁵⁴. In accordo con la sentenza laconica della *Lettera VII*, il filosofo, investito dalla dirompenza dell'ἐξαίφνης, mira unicamente a uno Stesso, inverando, e come riattivando di continuo la propria natura: «la buona natura alla buona natura (εἷ πεφυκότος εἷ πεφυκότι)»⁵⁵, il bene (εἷ) consiste appunto nella riattivazione insopprimibile di uno stesso evento che nasce e rinasce (φύει), ora come sempre, in un bagliore che lo riconsegna a chi ne riesce a godere come immancabilmente nuovo.

Nella monografia dedicata a Eckhart, Schürmann concludeva con coerenza, non solo riguardo al suo autore, ma al neoplatonismo in genere, e in special modo a Plotino, per ciò che interessa in questa sede, che

⁵² Su siffatto intendimento «estetico» della singolarità a partire dal rigetto della simulacralità del ritratto si segue la traccia di S. Stern-Gillet, *Singularité et ressemblance: le portrait refusé*, dans M. Fattal (éd. par), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 13-45.

⁵³ *Enn.*, V 8, 7, 14 (in questa linea viene impiegato esplicitamente il termine ἐξαίφνης).

⁵⁴ *Ivi*, V 8, 7, 27-28.

⁵⁵ *Ep. VII*, 343e2-3.

«l'origine si lascia intravedere in barlumi»⁵⁶. La cosiddetta «saggezza di Plotino (*sagesse de Plotin*)», ispirandosi alla felice sintesi di De Gandillac, titolo del suo studio, si condensa, in fondo, in una *tautosofia*, nella «fedeltà (πίστις)» a uno Stesso lampeggiante. «Fiducia (πίστις)» affine alla *firmitas* e alla *securitas* stoiche, come si desume dall'impiego del lemma in almeno due circostanze, incompatibile con le pretese dogmatiche della neonata confessione cristiana: non c'è qualcosa di positivo, un «questo (τοῦτο)» già posto, cioè un *positum* cui aderire, come una tradizione o una tavola della legge affidata in consegna⁵⁷. All'affermatività della filosofia si confà l'assenza di remore, una certa destinalità o demonicità: quella «certezza senza riserve (ἐναργεστέρα ἢ πίστις)»⁵⁸, assolutamente nuda nei propositi, la volitività incontestabile di essere lo Stesso di ciò che si è, di essere, insomma, semplicemente se stessi nei termini di una «ipseità pura (*ipséité pure*)», ossia di un'ecceità, di una sfumatura in cui riluce, nel modo che le è proprio, una potenza a tutti comune⁵⁹.

Ogniquale balena questo Uno disarmante, questo Uno scevro da alternative, «senza indecisione e senza incertezza (οὐδὲν ἀμφίβολον οὐδὲ ἀμφιγνοούμενον)»⁶⁰, Uno che è senza Altro, e che è già il proprio Altro, sfolgora «il positivismo del Sì universale»⁶¹, secondo la magnifica espressione di Jankélévitch, suggestionato dalla σπουδή di Plotino. Con una convinzione spassionata e parresiasica, la «serietà (σπουδή)» filosofica distoglie l'attenzione dalla mortificazione in tutte le sue sembianze, fisiologiche e culturali, e solo acclama, solo chiama la libertà creativa della vita, la “grande salute” annunciata dall'ἑξαίφνης: «quel che importa non è certo essere esente dal peccato, ma essere dio (ἡ σπουδή οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι)»⁶². Più ci si sofferma su ciò che non c'è e su ciò che non va, più s'indugia, insomma, sul non-essere, più gli si concedono consistenza e realtà, quando l'unica vera realtà è la divinità di ogni cosa, la sua cosità o maniera d'essere, la sua espressività; la sua semplicità.

⁵⁶ R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, tr. it. cit., p. 231.

⁵⁷ *Enn.*, III 8, 6, 12-17; V 5, 1, 12-13; Per siffatta lettura della πίστις si rimanda appunto a M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 58-60. Le considerazioni qui abbozzate sulla σπουδή verranno più ampiamente sviluppate nell'appendice finale *Il riso, il pianto, la serietà...*

⁵⁸ *Enn.*, III 8, 6, 14.

⁵⁹ Cfr. A. Panero, *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin*, cit., pp. 25 e 135.

⁶⁰ *Enn.*, IV 4, 12, 25-26.

⁶¹ V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, tr. it. cit., p. 180. Sulla natura positiva dell'Uno, incompatibile con la positività (l'essere *positum*) presupposta dal linguaggio, si veda altresì J. Moreaux, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, cit., pp. 76-77.

⁶² *Enn.*, I 2, 6, 2-3 (esergo del capitolo).

2. Cosmologia e complessità

«Sforzatevi di ricondurre il divino che è in noi al divino che è nell'universo»

«(πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον)»

[VP, 2, 26-27]

2.1 Parmenidismo

Ad ammirare lo splendore rutilante dell'ἑξάϊφνης già esercitava la «ginnastica (γυμνασία)»¹ dialettica inscenata nel *Parmenide*, dialogo d'elezione per i neoplatonici, muovendo dall'invito eleatico di pensare uno «Stesso (ταυτόν)»² di cui ogni forma o idea, nella cosiddetta eidetica di Platone, recherebbe traccia concedendogli un volto. Introdotto come un «terzo (τρίτον)», con plausibile allusione a Zeus Salvatore, al quale va tributata, nella saggezza proverbiale, la terza coppa di vino³, l'avverbio dell'improvviso irrompe o erompe come l'anipotetico tra le ipotesi, come l'incontrovertibile di ogni controversia: «né disgiunge né congiunge (οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται)»⁴, unente in quanto disunente, del tutto pacifico benché motivo del conflitto, così pacato, nella sua illustre magnificenza, da scatenare attorno a sé un tumulto. Che altro bisogna dire, ci si domanda stupefatti, nell'epilogo dell'opera, se dicendo già mi disdico, se analizzando già sintetizzo, se ogni logica trascendentale già sconfinava in dialettica⁵?

Anche se ci sembra di aver già detto tutto, in una situazione consimile a quella vissuta dall'Eleate e Aristotele, suo deuteragonista, il discorso va ripreso daccapo, proprio lì, nel momento in cui pareva essersi compiuto, e non in ragione di un fallimento: ancora si brindi, «si dica! (εἰρήσθω)»⁶, secondo l'imperativo finale del *Parmenide*; si dica, in onore di Zeus, che aperto e chiuso, esterno e interno, trascendenza e immanenza, uno e molti sono infinitamente lo Stesso.

Come inneggiare tuttavia al dio? Come intonare il canto in onore dello Stesso? A ben vedere, nella vuotezza formale di quest'esortazione si annida una temuta insidia eristica: forse che Parmenide sproni ad asserire quel che si vuole, tutto e il contrario di tutto? Che ogni opinione venga recepita come congrua oppure come non congrua, in ambo i casi le cose rimarranno tali e quali, le stesse. Tutto è vero, tutto è falso, non c'è

¹ *Parm.*, 135d7.

² *Ivi*, 130d6.

³ *Ivi*, 155e4. A questo riferimento mitico rimandano M. H. Miller Jr., *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 251, nota 53, e K. M. Sayre, *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1996, p. 241. Al già citato κεραυνός di Eraclito rimanda altresì Wahl nella sua trattazione dell'ἑξάϊφνης (J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, F. Rieder et C^{ie}, Paris 1926, pp. 170-171).

⁴ *Parm.*, 157a6.

⁵ Su questi sconfinamenti contraddittori si veda V. Vitiello, *Incontro sul Parmenide e il Sofista* in M. Bianchetti e E. S. Storace (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, AlboVersorio, Milano 2004, pp. 107-113, specificamente pp. 112-113.

⁶ *Ivi*, 166c2. Su questo imperativo apicale si è soffermato accortamente Vitiello in un ulteriore contributo (V. Vitiello, *La terza ipotesi*, in *Id.* (a cura di), *Il Parmenide di Platone. Atti del convegno del 27-28 Ottobre 1988*, Guida, Napoli 1992, pp. 87-112.

differenza; il truisimo protagoreo e il nichilismo gorgiano destinano entrambi al manierismo di una stessità indifferente, in cui le screziature collassano nell'uguaglianza indistinta, inghiottite in Uno omogeneo, tutt'altro che «diacritico (διακριτικόν)». Un Uno francamente prossimo al nulla, evento di niente, feticcio ideologico dell'affermazione asinina, idolo della «lagna (μέμψις)» abulica e ripetente, incapace di volersi, di esprimersi davvero⁷.

Componendo il *Parmenide* Platone allestiva l'iniziazione dei giovani alla filosofia mediante la disambiguazione scolastica, di protasi in apodosi – se l'uno allora i molti; se i molti allora l'uno –, del monismo eleatico, conscio delle derive sofistiche e delle storture che la verità musaica, cantata nel *Poema*, poteva ocasionare. Statuendo la principialità di questa prova, insieme sanciva l'inaggrabilità teorica, per l'immediata posterità, della questione sollevata da Parmenide, demandando direttamente a quest'ultimo, nell'omonimo dialogo, il ruolo direttivo dell'esercizio, come a suggerire che solo il varco della soglia dell'Uno, sperimentato dall'italiota, possa garantire, quale che sia l'epoca, l'accesso all'evento filosofico. Dalla riscoperta di questo gesto dipende di necessità l'opzione programmatica di una semplicità non semplicistica, di un'ontologia non piatta e foriera dell'epifenomenismo, di un monismo non greve, incompatibile con il pluralismo; di un teoreticismo non ostile alla prassi, di un'economia non innestata sul debito, di una comunità avulsa dalla pulsione per l'inorganico, di una mistica non *acosmista*. La rivisitazione della scoperta parmenidea, inducendo a reinsediare il punto vivo, il celebre «centro generatore (μεσσόθεν)»⁸, da cui si dispiega lo sfero dell'essere, cioè il principio, l'Uno, già implica, infatti, una duplicazione, una rinnovata principiazione, e perciò la sconfessione di uno Stesso «perverso»⁹.

Attraverso il diniego di una neutralità logica, insipida e cadaverica, frutto di un'esangue astrazione (*idem, das Gleiche*), Platone matura – contro Parmenide, nell'usuale *vulgata* – una stessità singolare (*ipsum, das Selbe*), un Uno immanante, scaturigine del molteplice, pulsante e intermittente come la folgore. Nei termini posti dal *Sofista*, ancora sottoscritti da Plotino, occorre osteggiare l'idealismo «esanime (ἀμενηνὴ ἢ ζωὴ)»¹⁰ promosso dagli amici delle forme dinamicizzando l'essere, modalizzandolo: «ciò che è in sommo grado», secondo l'argomento del «παντελῶς ὄν», non può in fondo giacere inanimato e inerte, sprovvisto di «vita (ζωή)», «movimento (κίνησις)», «psiche (ψυχή)», «fremito (φρόνησις)»; «l'essere non è un cadavere (τὸ γὰρ ὄν οὐ νεκρὸν)»¹¹. Dalla preferenza accordata per siffatta «eternità di vita» in alternativa a una «eternità di morte», accogliendo una preziosa tipizzazione bergsoniana¹², verosimilmente ispirata a queste

⁷ *Supra* §1.6 *Maniera*.

⁸ DK B 8, v. 44.

⁹ Sotto l'etichetta psicoanalitica di «Uno perverso» il già menzionato volumetto, dall'omonimo titolo (A.A. V.V., *L'Uno perverso. L'Uno senza l'Altro: una perversione?*, cit.), raccoglie, nei vari contributi che lo compongono, la sopraccitata serie di aberrazioni che nascono dall'Uno della negazione enfatica, dall'Uno del "no" alla vita, dall'Uno che, essendo senza Altro, rigetta in modo perverso l'Altro, contrariamente all'Uno affermativo, che pure essendo tutto solo e irrelato, origina, nel suo solipsismo, una molteplicità infinita di relazioni.

¹⁰ *Enn.*, VI 6, 18, 15.

¹¹ Cfr. *Soph.*, 248a4-249d4; *Enn.*, V 4, 2, 43.

¹² Cfr. H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, tr. it. cit., pp. 56-58.

pagine platoniche, riesce la metanoia del monismo in pluralismo, ancorché il noto proposito di «salvare i fenomeni (σῶζειν τὰ φαινόμενα)» non giustifichi né per Plotino né per i neoplatonici pagani, come si vedrà, il tradimento della stessità parmenidea, vale a dire la sconfessione dell'univocità dell'essere.

Di fronte alla riattivazione del retaggio eleatico ancora oggi sembra inevitabile, soprattutto nel contesto speculativo italiano, condizionato dall'esperienza del severinismo e dei suoi contestatori, scadere nelle succitate illazioni sofistiche sottoscrivendo, più o meno consapevolmente, la collerica requisitoria di Kierkegaard contro il parossismo di Parmenide, anticamera di una spregevole antilogica, irrispettosa della quotidianità esistenziale, specie dell'incertezza che incalza gli uomini ogni volta che sono tenuti a scegliere¹³. Naturalmente già gli antichi intrattenevano un rapporto tutt'altro che pacifico con l'autorità di Elea denunciando a più riprese la pretesa autocratica di un Identico opprimente, insensibile alla varietà proteiforme del cosmo¹⁴. Com'è noto, le opere successive al *Parmenide* proibiscono di recepire tale dialogo come un documento entusiastico, apologetico di un dogma d'oltremare: benché Platone riservasse vari elogi al vegliardo di Elea e alla sua stirpe, insignendolo, con epiteti omerici, del titolo di «padre venerando e terribile (αἰδοῖος δεινός τε)»¹⁵, oppure accogliendo chi si era formato presso la sua scuola come un «dio confutatore (θεὸς ἐλεγκτικός)»¹⁶, con il celebre, seppur inconfessabile, parricidio ordito nel *Sofista* rivela addirittura di essere attanagliato da un travaglio edipico¹⁷. Con tono ancor più severo, Aristotele denuncia in più circostanze l'autismo sterile dell'argomento eleatico, responsabile, anche nella discendenza zenoniana e nella ricezione melissiana, dell'occlusione fatale di ogni conoscenza: alla tautologia ricevuta in dote dalla dea nel *Poema* – «che è (ὡς ἔστιν)», «l'essere appunto è (ἔστι γὰρ εἶναι)»¹⁸ – nulla si può in fondo aggiungere pena l'equivocazione sfrontata dell'unico detto (μοναχῶς λέγεσθαι)¹⁹.

¹³ Cfr. M. Cardenas e A. Garofano (a cura di), *Il neoparmenidismo italiano: l'inafferrabilità del concetto di differenza. Intervista a Mauro Visentin*, in *Neoparmenidismi* (a cura di Id.), «Filosofia italiana», XIII (2018), 1, pp. 11-29; S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*; tr. it. C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, cap. III, nota 2 alle pp. 471-475.

¹⁴ Basti ricordare la lapidaria sentenza di Calogero, per il quale «la storia della logica occidentale [...] è la storia degli sforzi, con cui il pensiero lentamente si affranca dalla servitù parmenidea» (G. Calogero, *Storia della logica antica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1967, vol. I, p. 153)

¹⁵ *Theaet.*, 183e6-7; Parmenide assurge al rango di «padre (πατήρ)» altresì in *Soph.*, 241d5-6 («τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον»).

¹⁶ Ivi, 216b7.

¹⁷ «Non pensare che io stia come diventando un parricida (οἶον πατραλοῖαν)» (Ivi, 241d3-4). «[Plato] always speaks of Parmenides with more respect than he pays to any other philosopher. He looked upon himself as the successor of the man who had first drawn, however imperfectly, the distinction between the intelligible world of truth and a sensible world of seeming and becoming» (F. M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*, Kegan Paul, Trench & Co., London 1939, p. 80).

¹⁸ DK B 8, v. 2; DK B 6, v. 1.

¹⁹ Per una rassegna critica di tutti i passi del *corpus* aristotelico dedicati alla polemica con gli Eleati si rimanda a M. Zanatta, *Vicino alla follia. La filosofia eleatica al vaglio di Aristotele*, in E. Buriano-Aimonetto (a cura di), *Destino ed eredità dell'eleatismo. Un'indagine intorno al possibile e al reale*, «τρόπος» XII, n. 2 (2019), pp. 135-154.

D'altro canto, nonostante l'accusa di «follia (μανία)»²⁰ e persino di «infermità intellettuale (ἀρροσία διανοίας)»²¹ riservate ai seguaci di Parmenide, la contestazione dei sostenitori della tesi dell'univocità dell'essere, condotta in vista di una riabilitazione della plurivocità, precipita, agli occhi dei più accorti, in una *petitio principii*, tale per cui il *definiens*, cioè il molteplice, si capovolge in *definiendum*: affinché, infatti, gli enti, nella loro supposta ed evidente pluralità, divengano, i processi di generazione e corruzione non devono a loro volta né sorgere né perire. Non possono, insomma, dirsi diversamente da come si dicono. Nell'ipotesi in cui il movimento si muovesse, esso sconfinerebbe inevitabilmente nel nulla; nascerebbe da niente, e insieme vi ripiomberebbe. Privo dunque di inizio e di fine, semplicemente è, già da sempre in atto. Lungi allora da confutare il capzioso zenoniano, Aristotele, in sede di filosofia prima, ne ripropone immutata la conclusione arguendo che «ci sono sempre le stesse cose (ταῦτ' ἄει)»²², rischiando anch'egli, quantunque scansatosi dal razionalismo iperbolico degli Eleati, di declassare la cinetica a mera parvenza illusoria.

Parimenti Platone, nel *Sofista*, percependo, quantomeno in un punto, l'inconfutabilità dei sapienti mediterranei – in quel punto apicale nella *Repubblica* battezzato come «anipotetico (ἀνυπόθετον)»²³, cui riportava ostinatamente ogni elenco di Zenone – introduceva con cautela, certo non *ironice*, come precisa Wahl in un acuto, e spesso dimenticato, commentario al *Parmenide*, l'affronto illegittimo del parricidio, a causa del quale rischiava ingenuamente di passare per un «Anti-Parmenide (*Anti-Parménide*)»²⁴. Condividendo l'interpretazione di Proclo, la docenza dell'Eleate, pur nell'invettiva contro le degenerazioni eristiche e i balbettamenti tautologici dei megarici e degli incivili fratelli cinici, persiste integerrima come esempio illustre di «nobile sofistica (γενναία σοφιστική)»²⁵: se l'*Eutidemo*, nei personaggi «imparatardi (ὀψιμαθείς)» di Eutidemo e Dionisodoro, parodiava, mistificandola, l'unità parmenidea facendo collassare tutti i predicati in una stessità autocontraddittoria, il *Parmenide* ne propone invece una palinodia, riabilitandola oltre tali falsificazioni antilogiche²⁶.

Decisiva, allora, non è tanto la smentita della dichiarazione del *Poema*, quanto la sfiducia di alcune sue ricezioni deformanti: dal ripudio maturato da Platone di un Uno masturbatorio, di un Uno autofago e

²⁰ *De gen. et corr.*, I 8, 325a9.

²¹ *Phys.*, VIII 3, 253a33-34.

²² *Metaph.*, XII 6, 1072a28. Sulla tentazione ripetuta, nella filosofia occidentale in genere, non solo in rapporto ad Aristotele, di ripiombare nell'epifenomenismo spesso imputato agli Eleati si è espresso Vitiello (V. Vitiello, *Il colore delle cose*, «Nóema», 8-1 (2017), pp. 41-53.

²³ *Resp.*, VI 510b7; «Le *Parménide*», scrive Pinchard in un brillante contributo, «nous fait remonter dialectiquement – ou du moins met notre âme en état de remonter – jusqu'à l'anhypothétique» (A. Pinchard, *Méthode des hypothèses et usage cosmologique des Formes dans le Parménide de Platon*, «Études platoniciennes [En ligne]», 15 (2019), §15). La frase messa in bocca a Zenone, secondo cui «i molti ignorano che senza passare attraverso tutte le ipotesi, cioè senza questa indagine aperta (διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης), è impossibile per chi s'imbatta nel vero averne intelligenza (*Parm.*, 136e1-3)», richiama del resto il «farsi strada fra tutte le confutazioni (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν)» di *Resp.*, VII 534c1-2.

²⁴ J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, cit., p. 212.

²⁵ Proclo, *In. Parm.*, VI, 52; J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, cit., pp. 60-62 (*La noble sophistique*); Wahl si rifà esplicitamente all'interpretazione procliana, in generale assecondata lungo l'intero commentario.

²⁶ «Le *Parménide* apparaît comme une palinodie au sujet de ces raisonnements que l'*Euthydème* parodie» (Ivi, p. 62).

onnivoro dei molti, cui addestrava soprattutto l'ascetica cinica, suggellata dalla consunzione irriverente di Diogene, nasce per converso un Uno irradiante ed effusivo, un Uno immanante, promotore, e non detrattore, della κοινωνία. Perché la tautologia non assomigli a un vano sproloquio, rasentando piuttosto la tautegoria, occorre affrancarsi dal vissuto viziato dal paternalismo, fondamento di una storicità edipica e di una civiltà animata dal disagio libidico²⁷. Ricalcando il contegno neoplatonico sulla scorta della preannunciata «serietà (σπουδή)» di Plotino, sarebbe dunque consigliabile mantenere un atteggiamento rilassato e libero da accenti arcigni, *inverando* il parmenidismo anziché attentarne alla verità²⁸: bisogna «osare tutto (πάντα γὰρ τολμετέον)» prestando orecchio al già menzionato monito di memoria eleatica evocato nel *Teeteto*²⁹, radicalizzando e quasi accelerando, sorpassando l'Uno ricevuto in dote, fino a sporgersi su un Uno talmente Uno da essere anche Molti, su una semplicità talmente semplice da essere anche complessa, su un monismo talmente solipsistico da rovesciarsi in pluralismo. Occorre attingere nuovamente alla sorgente, ripercorrendo la via battuta a Elea; bisogna estrarre la radice o cavare la verità come un minerale da un pozzo, secondo la nota similitudine democritea, restituendole vigore e vividezza, in modo da riaffermarla, e perciò moltiplicandola.

Secondo una notizia riportata da Festugière, esaltata in maniera significativa da Foucault, il neoplatonico Olimpiodoro, ricorrendo a una metafora architettonica, avrebbe del resto collocato il *Parmenide* all'ingresso del tempio del sapere platonico alla stregua di un'anticamera o di un pronao sacrale, soglia vestibolare, sede di una purificazione necessaria per l'accesso agli arcani teologici³⁰. Non ci può essere divinizzazione, quindi semplicità, senza Parmenide, senza la meditazione intorno al suo retaggio. L'opera dal titolo omonimo mostra sin dalle battute iniziali come la filosofia non possa cominciare fintantoché rimane

²⁷ Sulla propensione per una temporalità a-edipica si ritornerà discutendo il rapporto di Plotino con i predecessori (*infra* §2.7 *Musica*).

²⁸ Sul tono disteso con cui i neoplatonici, fino a Damascio, si richiamano a Parmenide si veda M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 79-84. D'altro canto, l'interpretazione proto-severiniana dell'eleatismo elaborata dall'autore induce a giustapporre il monismo statico, appunto attribuito agli Eleati, *contra* il monismo dinamico di ascendenza platonica. Questa opposizione finisce per tradire il felice richiamo dei neoplatonici a Parmenide, il quale già basta a testimoniare come il severinismo non costituisca l'unico esito possibile di un eventuale neoparmenidismo. Che l'unità eleatica preluda a un pluralismo, a partire dal rilievo secondo cui l'essere è uno nel senso di «οὔλον (integro)», è stato com'è noto sostenuto da Untersteiner (M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. XXVII-L) e dai lavori ispirati a questa ermeneutica (per esempio L. Ruggiu, *L'essere e gli enti. Unità e molteplicità in Parmenide*, in A.A. V.V. *L'Uno e i molti* (a cura di V. Melchiorre), cit., pp. 83-112. Assai rilevante il contributo di Tegtmeier, agli occhi del quale la negazione del divenire non implica il rifiuto del movimento *qua talis*, ma solo di una sua errata concezione, cioè quella che spazializza il transito istituendo due limiti, inizio e fine, tra i quali esso oscillerebbe venendo dal nulla e sconfinandovi. Il parmenidismo, in tal senso, non impedisce affatto di pensare il dinamismo, ma obbliga a concepirlo *intensive* (E. Tegtmeier, *Zeit und Existenz. Parmenideische Meditationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997; *Id.*, *Parmenides' Problem of Becoming and its Solution*, «History of Philosophy and Logical Analysis», 2 (1999), pp. 51-65).

²⁹ *Theaet.*, 196d2; *supra* §1.10 *Dio*.

³⁰ A.-J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon au VI siècle*, in (*Id.*), *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971, pp. 540-541; M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France 1981-1982*, Seuil, Gallimard 2001; tr. it. M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2016², p. 150.

avviluppata nelle «dieresi (διήρησαι)» tipiche della δόξα, avvinghiata in delle dualità insuperabili³¹. La filodossia parteggia per diarchie anelastiche e dualità irrigidite frapponendo fra i poli considerati un intervallo vuoto, una discontinuità invalicabile, ossia una specie di nulla. La catarsi concessa dall'eleatismo purga la credenza mortifera nel niente in favore di una certa stessità, unità di divenire ed essere, sensibile e intelligibile, moto e quiete. Essa espunge insomma il nichilismo esclusivo della chiacchiera, e bandisce quel pensiero che attenta all'unità del vivente scomponendola in una molteplicità di parti estese (*partes extra partes*), al punto da sfibrarne l'intensità.

D'altro canto, la cicatrizzazione di questo ἄπειρον, emorragia di vita, non prospetta l'oblio del Due come tale, pena l'intromissione ripetuta del nulla: l'appello all'unità sancisce al contrario come la verità non possa risiedere in un corno o nell'altro, nell'Uno o nel Due, bensì nell'unione generativa di entrambi. Contro l'Uno della negazione enfatica, contro la rozzezza di un monismo greve, antagonista del pluralismo, il molteplice affiora come il «duale» in cui l'Uno stesso si mette in immagine lasciandosi vedere, trasparente³²; diade congiuntiva e diafana, materia intelligibile, Due inverante e non annichilente.

Il plotinismo, come s'intende mostrare lungo il corso di questo secondo capitolo, giunge a celebrare l'eleatismo rinvigorendone l'assunzione tautologica, altrimenti pleonastica, grazie alla frequentazione rinnovata della sua soglia sorgiva. Trasformando così l'apparente omoteleuto in un poliptoto (μόνον πρὸς μόνου), e come restituendo una qualche sonorità all'ἔστι γὰρ εἶναι, l'unità dell'essere, lungi dall'occludere la dizione, permette di riarticolargli in una *frase*, frase speculativa in cui uno Stesso, rispecchiandosi, si rende molteplice. C'è sempre ancora qualcosa da dire. È l'Uno stesso a imperare il «si dica»: sprovvisto di una certa complementarità, senza la complicità dei molti rispetto a sé, sarebbe del resto nulla, nulla verrebbe all'essere. Qui, nella formulazione di questa frase, s'insinua lo spazio dei «συμπληρωτικά», dei «complessi», secondo la designazione plotiniana; il Due completa l'Uno inverandolo come sua «parte integrante (συμπληρωτικόν)»³³.

Perché congiurare dunque contro il padre, contro padre Parmenide, quando il padre è già anche il figlio? Il Due convive *ab aeterno* nell'Uno, come il Verbo nell'Innominabile, il mondo in Dio – «il generante e il generato si unificano (μόνοι τὸ γεννησαν καὶ τὸ γεγεννημένον)[...], il generato non può che coesistere con il generante (τὸ γεννησαν ἐξ' ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ)»³⁴. Ecco l'«eternità di vita», l'αἰών, l'Uno-tutto, cioè il secondo Uno, l'Uno che è già anche Due, prole fertilissima; la parola, il logo, la frase del dio che nel momento in cui viene pronunciata, eleva immediatamente al grado paterno, all'Uno-Uno, Uno semplicissimo. Ma allora la stirpe di Parmenide soffre di bastardaggine: i figli, anziché rimettere un debito al padre, devono divenire padri di se stessi, essi stessi nuovi padri. Senili e insieme neonati, già da sempre adulti eppure sempre sul

³¹ *Parm.*, 130a7-e4. La portata teoretica di questo primo scambio tra Parmenide e Socrate, tutt'intento a salvaguardare la realtà della filosofia contro la filodossia, è stata acutamente enfatizzata da R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e teogonia*, cit., pp. 29-42; *Id.*, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., pp. 13-14.

³² Mathieu tratta di «duale» in proposito del monismo modale di Bergson, identico, nei suoi presupposti teorici, a quello di Plotino (V. Mathieu, *Il profondo e la sua espressione*, Guida Editore, Napoli 1971, pp. 13-39).

³³ *Enn.*, II 6, 1, 30.

³⁴ *Ivi*, V 1, 6, 51-53.

punto di nascere. Nella dinamica istituita da questa immacolata concezione, cosa indica la madre, la diade di grande e piccolo, se non questa peregrinazione nomadica della genitura, l'autofecondazione dell'Uno, la cura indefessa di un orfano indigente, desideroso di rimettersi al mondo? Il figlio attesta l'eterna generazione del padre, la ragione seminale, la frase spermatica (λόγος σπερματικός) grazie a una specie di ἄπειρον, a una verginità ribelle, emblema della perenne gestazione uterina.

La diade inquadra un'agitazione interna alla monade, il movimento infinito di andata e ritorno con cui l'Uno, sprofondando in se stesso, si estroflette. Una sorta di fuga instancabile, di dissomiglianza caotica o di immaginalità onirica per cui le varie antitesi diversificanti, gli estremi di ogni logo, eccesso e difetto, grande e piccolo, uno e molti, si tangono senza mai collidere. La singolarità si risolve nella perpetua singolarizzazione, insistendo come un unico evento (ἄπαξ, *singulare tantum*) soltanto in virtù di questo puro differimento o trasporto infaticabile, in virtù, cioè, di un *plurale tantum*, grazie all'esterno in cui l'interno si rovescia, alla materia in cui la forma si ripiega. Materia-madre che «è corretto dire soltanto "altra" (μόνον ἄλλο), o addirittura "altri" (τάχα δὲ ἄλλα), senza definirla con l'uso del singolare (ἵνα μὴ τῷ "ἄλλω" ἐνικῶς ὀρίσης), bensì grazie al plurale, marcandone l'indefinitezza (ἀλλὰ τῷ "ἄλλα" τὸ ἀόριστον ἐνδείξει)»³⁵. Quanto occorre dunque esplorare, senza contraddire la «lezione (λόγος)» di Parmenide, è questa virtù dell'infinito, la virtualità dell'ἄπειρον, la complicazione indeterminata con cui sempre si manifesta la determinatezza del semplice.

2.2 Fraseologia

Non era del resto Parmenide, governatore di Elea, a invitare a disfarsi del principio di autorità, polemizzando, ispirato del precettore Senofane, contro i sacerdoti della cultura ellenica, cioè i poeti, in vista di una esperienza davvero comune, di una «via (ὁδός)» maestra, percorsa da tutti i mortali, benché spesso ignari? Sebbene questo cammino appaia «esterno al sentiero battuto dagli uomini (ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου)»¹, esso incrocia ogni percorso, deposto al centro come un «cuore che non trema (ἀτρεμές ἦτορ)»², «sulla via che dice molte cose (μ' ἐς ὁδὸν πολύφημον), che appartiene alla divinità e che porta per tutti i luoghi (δαίμονος, ἢ κατὰ παντ' ἄστη)»³. La «Verità ben rotonda (Ἀληθείης εὐκυκλέος)»⁴ venerata dall'Eleate si rincorre e ovunque circola, come suggerisce l'epiteto εὐκυκλος, come uno Stesso inappropriabile: il «racconto (μῦθον)»⁵ composto da Parmenide, lungi dall'essere recluso negli antri di un oracolo, indecifrabile nella sua umbratilità, propone una «lezione (λόγος)» luminosa sollecitando la costituzione di un «legame (λόγος)», attorno al quale va intessendosi una comunità a discapito di quella rivelazione eccentrica e

³⁵ *Enn.*, II 4, 13, 30-32.

¹ DK B 1, v. 27.

² DK B 1, v. 29.

³ DK B 1, vv. 2-3.

⁴ DK B 1, v. 29.

⁵ DK B 2, v. 1.

autocratica, di quella investitura sapienziale di cui si gloriavano gli eletti depositari dalla Musa, i «maestri arcaici della verità», secondo l'icastica espressione di Detienne⁶. A sinonimo di questo λέγειν Parmenide, come già Eraclito, elegge infatti il «φράζειν⁷, il pro-porre, il portare innanzi, al centro dell'attenzione dei più, collezionando i molti in una frase. Dalla risemantizzazione in chiave cosmistica di questo verbo oracolare dipende, come ora ci si appresta a mostrare, l'esito pluralistico di ogni monismo, anzitutto di quello eleatico: l'andamento tautologico con cui l'essere transita immoto in se stesso (ἔστι γὰρ εἶναι) prelude a un Uno *fraseologico*, a un Uno che *fa sì* che il molteplice sia. La «giusta» tautologia, la tautologia «dignitosa» in cui risplende il segno di Δίκη, è infatti una tautologia che «dice», che «fa segno» (δίκη da δεικνύναι = dire, ostendere)⁸. Smentendo perciò la stagnazione sigetica, essa riarticola la dizione invece che ammutolirla.

Allorché lo ierofante, dalle sponde efesine a quelle campane, cessa di chiamare a sé i molti al fine di essere ascoltato come uno sventurato rapsodo, perseguendo invece l'intento di far udire a ciascuno il Λόγος⁹, il padre della conoscenza si atteggia ora a intercessore di un evento, non a portavoce vaticinante di una rivelazione già data. Anche i concittadini di Elea debbono rivolgersi essi stessi direttamente alla dea, «giudicando, con il λόγος, la prova molto discussa (κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον)¹⁰, altrimenti non potrebbe esserci verità.

Questa multivocità politica dello Stesso riflette, in fondo, il motivo teoretico dell'intero *Poema* nell'unità inscindibile, tipicamente presocratica, di teoria e prassi, pensiero e vita: all'augure proto-filosofo importa di far accadere una dichiarazione (ὥς), di rinnovare, rammentandola, una donazione. Egli dà la verità come il poeta invoca la Musa, purché la verità coincida con l'annuncio stesso, inaugurando un'apertura e non trasmettendo un contenuto. La dea, dichiarandosi all'iniziato, risuona essa stessa come «Verità (Ἀλήθεια)», espungendo da sé, grazie appunto alla propria apparizione, il negativo dell'assenza, equivalente alla sua falsità. La sentenza assomiglia perciò a un *verdetto*, ossia, alla lettera, a un dire veridico, infallibile, a un dire-evento in cui quel che conta è la presenza, la deposizione di un accaduto. Si tratta del «vero aptico e fatico»

⁶ Secondo Detienne, con Parmenide si avvia un certo «processo di laicizzazione» del sapere, in ragione del quale il presunto mago o indovino acconsentirebbe ora alle «esigenze di pubblicità [...] costretto ad abbandonare il santuario della rivelazione» (M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie François Maspero, Paris 1967; tr. it. A. Fraschetti, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 109; più diffusamente pp. 105-110).

⁷ DK B 2, vv. 6 e 8. L'associazione Eraclito-Parmenide ricorrerà lungo l'intero paragrafo: ben prima dell'invito heideggeriano a «leggere Eraclito partendo dalla tautologia parmenidea» (M. Heidegger, *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; tr. it. M. Bonola, *Zähringen 1973*, in *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 180), già Plotino reputava, in *Enn.*, IV 8, 5 e V 1, 9 (di cui *Infra* §2.7 *Musica*), che i due autori fossero entrambi pensatori dello Stesso.

⁸ Sull'etimologia di «δίκη» e sugli usi arcaici del lemma si veda B. Cassin (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004, pp. 1291-1292.

⁹ «Ascoltando non me ma il λόγος è saggio convenire che tutto è uno» (DK 50).

¹⁰ DK B 7, v. 5. A partire da questo verso, insieme alla summenzionata posizione «centrale» della Verità, appunto situata «nel mezzo (ἐς μέσον)», Ronchi comprova efficacemente la tesi di Detienne in *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 31-34 (*La alētheia deposta al centro*). Questa tesi risale quantomeno a Snell (B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg 1946; tr. it. V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p. 205).

di pertinenza della filosofia prima, stando alla successiva codificazione aristotelica («θίγειν καὶ φάναι ἀληθές»)¹¹, etichettabile solo per omonimia come “vero” rispetto al valore di verità usualmente correlato a quello simmetrico di falsità entro il regime linguistico della denotazione. Proprio di una dizione puramente espressiva, precisa Calogero nel suo studio intorno alla «triunità arcaica del reale, del pensato e del detto», questa «parola dell’aurora», verbo iridato e voce di un’insorgenza, fiuta un avvenimento del quale essa stessa, con la sua stessità, reca testimonianza¹². In sua assenza, obliata, cioè, la parola sagace dell’aedo antifrastico, dimenticata la «saga (μῦθος)», «*die Sage*», come traduce Heidegger nel suo lungo commento alla Ἀλήθεια del *Poema*, non ci sarebbe di fatto nulla¹³. “Verità” sta allora per “inveramento”, tale per cui non c’è essere se questo manca di essere vissuto, se questo manca di essere pensato¹⁴.

Ἀλήθεια va custodita nel λόγος, in un detto che pure, nel vocabolario dei presocratici, non segnala il ricorso all’ausilio del linguaggio verbale, tipicamente umano: secondo l’arcaica associazione, di cui Aristotele reca traccia nel *De anima*¹⁵, conservata oltreché esaltata nelle soluzioni pampsichistiche dello stoicismo e dello stesso Plotino, il λόγος individua anzitutto l’anima, il rapporto che tiene insieme un ente determinato, la ragione che colleziona le sue funzioni vitali¹⁶. Anche nella pietra, parimenti insufflata, transita la verità della dea di Elea, giacché anch’essa la proferisce, la pensa e la vive a suo modo. Il logo che ciascuna anima è restituisce il Λόγος, la frase universale che tutti allega, la verità, l’unico evento – il «che è (ὡς ἔστιν)» – da ciascun essente condiviso, in quanto, appunto, essente («ἐόν»), ente che “eseggia” perseverando nell’essere (ἐ-όν), non essendo un niente¹⁷. Ovunque circola una stessa voce echeggiata dalla dichiarazione parmenidea, non meno che dal responso eracliteo: che l’essere sia univoco significa, in fondo, che un unico canto mormora in ogni interstizio di mondo, e che le anime intonano all’unisono una melodia politonica componendo un fraseggio non disarmonico – tant’è che Eraclito, com’è noto, compose il suo scritto omettendo le accentazioni, i toni vocalici.

Dalla comprensione musicale dell’unità dell’essere come univocità, nei termini, insomma, di una verità risonante, deriva la concezione di un Uno «diacritico», sinfonico, ostile all’egualitarismo indistinto, o quantomeno «il riconoscimento di una forma di vitalità organica dell’essere»¹⁸. Convenendo con un prezioso

¹¹ *Metaph.*, IX 10, 1051b24.

¹² Cfr. G. Calogero, *Storia della logica antica*, cit., vol. I, pp. 33-61.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982: tr. it. a cura di F. Volpi, *Parmenide*, Adelphi, Milano 2005², pp. 125-131.

¹⁴ Cfr. ancora R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, cit., pp. 34-38.

¹⁵ *De an.*, I 5, 410a2-23.

¹⁶ Cfr. R. E. Witt, *The Plotinian Logos and Its Stoics Basis*, «The Classical Quarterly», 25 (1931), pp. 103-111.

¹⁷ Heidegger suggerisce di tradurre τὸ ἐόν, participio presente di εἶναι nel dialetto ionico, equivalente di τὸ ὄν, con «essente» giacché conserva, nella epsilon iniziale, la partecipazione all’infinito εἶναι: essente è l’ente che si essenzia fruendo dell’esse (M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in *Id.*, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr. it. P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in *Id.*, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 320-321). Nel trattato 45 Plotino propone una suggestione consimile rinvenendo nell’arcaico uso dell’omega in «ὦν» la contrazione del termine «αἰών» (*Enn.*, III 7, 6, 26-36; *infra* §2.9 *Sinestesia*).

¹⁸ V. Longhi, *Krisis ou la décision génératrice. Épopée, médecine hippocratique, Platon*, Presses Universitaires de Septentrion, Villeneuve-d’Ascq 2020, p. 187 («l’appréhension d’une forme de vitalité organique de l’être»).

rilievo di Longhi, Parmenide avrebbe infatti biasimato i «sordi (κωφοί)»¹⁹ incapaci di «accordarsi (φατίζειν)» con la «partitura cosmica (διάκοσμον)»²⁰, respingendo il ronzio infestante dell'acosmismo, simile al brusio confuso della folla o alla dissonanza scrosciante delle onde sulla riva²¹. Sostentato da un ardore «critico», il vegliardo di Elea si riprometteva di purgare il timpano, con un'operazione catartica, da questo acufene acuto. E condannando gli «scriteriati (ἄκριτα φύλα)»²², denunciava l'interscambiabilità cacofonica di essere e non-essere. «Il discernimento (ἡ κρίσις)»²³ rivelerebbe così tutta la vivacità della melodia intonata nel *Poema*, esortando a una discriminazione sonora, impercettibile all'«orecchio assuefatto dal rimbombo e dalla glossa (ἡχήσσαν ἀκουή καὶ γλώσσαν)»²⁴. Affinché il ritmo dell'ἔστι γὰρ εἶναι non si disperda in una monotonia tautologica, sintomo di un farfugliare barbaro privo di risonanza, la verità va ogni volta decisa, inaugurata ancora come immancabilmente nuova, sfatando di circostanza in circostanza la sua impossibilità, il suo non-essere. Circolante (εὐκυκλος), nel battimento frequenziale della via, l'Uno assomiglia a una incisione; l'Uno della κρίσις, nella sua affermazione incondizionata, fa la differenza, seleziona; *invera* una differenza scongiurando il niente in favore dell'esser essente dell'ente.

Che qualcosa in fondo sia, che l'ente sia uno con se stesso e con il proprio essere, essendo appunto qualcosa e non nulla: in ciò consiste la κρίσις, la disuguaglianza irriducibile additata dalla dea, l'*aut aut* spiazzante in base al quale una sola è la via percorribile, la via dell'Uno o l'Uno in quanto è l'unica via; l'unica che c'è, l'unica che tracciandosi insieme delinea, simultaneamente, l'impraticabilità del suo contrario, poiché un'eventuale altra, un Altro dallo Stesso, non potrebbe semplicemente esserci – o nulla o dio, o il non-essere o la dea-verità²⁵.

Tormentato dallo spettro dello hegelismo, Kierkegaard si domandava a più riprese se l'espedito dell'*aut aut* non riconfermasse in ultima battuta lo speculativo *et et* del sillogismo disgiuntivo, che unisce in quanto disunisce, disunisce in quanto unisce. Corrisponde forse alla dottrina del Concetto la verità inaggrabile dell'Eleate, insieme al dire vertiginoso del *Parmenide* che si dice disdicendosi (οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται)? Certo per Hegel mai trionfa l'identità torbida dei contrari (*das Gleiche, idem*), infinitamente riassorbiti in un unico rumore sordo. Lo Stesso che si staglia terzo, nella sua strapotente neutralità, oltre ogni opposizione, sempre risuona come il primo di una disgiunzione assoluta: è il solo che è,

¹⁹ DK B 6, v. 7.

²⁰ DK B 8, v. 60.

²¹ Cfr. V. Longhi, *Krisis ou la décision génératrice. Épopée, médecine hippocratique, Platon*, cit., p. 178 (in particolare la nota 19 alla medesima pagina sui significati dispregiativi, già omerici, di «κωφός»).

²² DK B 6, v. 7.

²³ DK B 8, v. 15.

²⁴ DK B 7, vv. 4-5.

²⁵ In tal senso la κρίσις non designa in alcun modo una scelta supportata dall'arbitrio individuale tra due alternative date. Il lemma, verosimilmente desunto dall'ambito medico e dal registro dei culti sacrificali, indica piuttosto il frangente di un'affermazione pura o di una «decisione generatrice (*décision génératrice*)», come sostiene Longhi, ossia quel momento in cui, decidendo della vita o della morte, dell'essere o del non-essere, si tracciano i due corni attraverso l'esclusione irreversibile di uno, decretandone l'impossibilità (V. Longhi, *Krisis ou la décision génératrice. Épopée, médecine hippocratique, Platon*, cit., pp. 176-187). Si veda inoltre l'efficacissima, per quanto sintetica, precisazione sulla natura della κρίσις proposta da J.-F. Marquet, *Singularité et événement*, Jérôme Millon, Grenoble 1995, p. 13.

l'Uno non può che essere, ma ecco che nel momento in cui è ciò che è, insieme esclude, nel concetto, ciò che non è (Dio, nel sillogismo disgiuntivo, è ciò che è perché non è tutto ciò che non è). La differenza per Hegel identifica, l'identità differenzia; il differire scaturisce da un contraddire, che una volta saputo viene tolto, superato, e perciò ricompreso in un'identità non-contraddittoria. Come si legge nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, la ginnastica del *Parmenide*, «la più grande opera d'arte della dialettica antica»²⁶, allena a questo gioco scambievole, tale per cui se l'Uno è, questi respinge il non-essere implicando paradossalmente la negazione («e non può non-essere (τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)»²⁷); viceversa, se l'Uno non è, espelle da sé l'essere presupponendolo («e non può essere (τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι)»²⁸). La determinazione, in ambo i casi, viene conseguita mediante un supplemento apofatico, in continuità con l'adagio *omnis determinatio est negatio*.

D'altro canto, la differenza sancita dalla κρίσις si situa a monte della dialettica delle ipotesi di positivo e negativo, oltre, insomma, l'avviluppo logico della contraddizione e della non-contraddizione, in qualità di punto d'insorgenza di entrambe²⁹. Se davvero assurge al rango dell'anipotetico come parola che porta all'essere l'ente liberandolo da ogni latenza, essa non può sottostare alle esigenze del sapere autocosciente, già imbrigliato nella struttura presupponente del linguaggio. La correlazione infinita di apofasi e catafasi della logica hegeliana rimanda, con la sua stessa movenza, a un'irrelatezza, a un'immobilità a-dialettica, scaturigine dell'affermativo e del negativo³⁰, che Kierkegaard, ignaro del suo eleatismo, intercetta con il suo *aut aut*. Questionando la natura della differenza, egli ne rivendica lo statuto superlativamente positivo, «enfatico»: dall'ingiunzione della dea secondo cui «o è per intero, o non è affatto (ἢ πάμπαν πελέναι ἔστιν ἢ οὐχί)»³¹, sino al comando incontestabile di Dio osannato in uno dei *Discorsi di devozione*, per cui «o Dio, o... sì, poi il resto è indifferente»³², l'affermazione «critica» della presenza dell'essere (ἔστι γὰρ εἶναι) istituisce già di per sé una differenza senza passare per un negativo. L'altro corno, il corno dell'Altro, non esiste, non c'è. Equivarrebbe appunto all'indifferenza. «Dunque: o Dio. Vedi, nessun'enfasi viene posta sull'altro [...], l'enfasi cade infinitamente su Dio»³³. Qualunque opposizione già ricadrebbe, postuma, in Dio stesso. La disgiunzione si trasforma perciò in un'invocazione simile al dire sagace del proto-filosofo, per cui o è o non è. La parola chiama con enfasi l'evento, convoca ἑξαιφνης – l'«oggi che è» o l'«attimo immenso (*der ungeheure Augenblick*)» nelle formulazioni di Kierkegaard e Nietzsche –, l'istante indeducibile che estrae l'ente

²⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, tr. it. cit., p. 52 [corsivo nel testo].

²⁷ DK B 2, v. 3.

²⁸ DK B 2, v. 5.

²⁹ Il *Parmenide* elegge il paradosso, e non la contraddizione, a discapito della lettura hegeliana, a regola della verità filosofica. La contraddizione non è altro che il paradosso saputo, catturato nel linguaggio (cfr. R. Ronchi, *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2001, pp. 28-35).

³⁰ Come si è già precisato (*supra* §1.3 *Vigilia*), Hegel non misconosce com'è ovvio questo terzo, in cui si coagula il senso dello speculativo, ma lo comprende entro i limiti di un misticismo del concetto.

³¹ DK B 8, v. 11.

³² S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1988, p. 47 [corsivo nel testo].

³³ *Ibid.* [corsivo nel testo].

facendolo apparire per ciò che è; l'improvviso che lo proferisce, che lo porta allo scoperto e lo espone, rendendolo atto a essere ciò che è, «essente (ἐόν)», purgando nel mentre ciò che invece non è degno di essere³⁴.

La devozione di Kierkegaard restituisce inaspettatamente la pietà di Parmenide culminando in un'affermatività incontestabile che da sola distilla l'essere, discriminando la pienezza della presenza dall'assenza. L'esperienza dell'*aut aut* così impostata basterebbe da sola a scardinare il diffuso pregiudizio ermeneutico secondo cui la differenza, entro l'univocismo eleatico, non godrebbe di cittadinanza, demonizzata come un impensabile, surrogato clandestino del non-essere: il parmenidismo, ogni volta che riaffiora, rammenta come non occorra introdurre il negativo per legittimare la molteplicità; l'essere è già differenza, differenza che è determinatezza, positività, κρίσις³⁵. Con questa mossa predispone al più radicale dei monismi, in cui i molti non sono altro dall'uno, pena l'intrusione di un'alienazione, di una negatività irrisolta. L'Uno, proprio perché è assolutamente uno, è anche molti³⁶.

Come ha sostenuto Heidegger nel seminario tenuto presso Zähringen (1973), la tautologia «ἔστι γὰρ εἶναι» comprova questa conclusione esibendo, attraverso una ridondanza creatrice, la produzione del due, con cui rende conto del succitato carattere effusivo, della «circolazione virtuosa (εὐκυκλος)» attribuita alla verità: l'«essere (εἶναι)» nel suo autoriferirsi, in quanto «appunto è (ἔστι γὰρ)», ingenera la molteplicità raddoppiandosi³⁷. Irriducibile a uno sterile pleonasma, la dichiarazione laconica di Parmenide «non enumera due volte l'uguale. Essa nomina soltanto una volta lo Stesso medesimo»³⁸. Uno Stesso che, dicendosi, non esce da sé, non si aliena né annienta, e solo si riafferma: «dimorando esso stesso nello Stesso, rimane in se stesso (ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται)»³⁹. «Questo verso», commenta Heidegger, «è esso stesso εὐκυκλος, abbondante e traboccante: esso dice la tautologia perfetta in se stessa»⁴⁰, una tautologia dinamica e vibrante, con a protagonista uno «Stesso (ταυτόν)» che indica un «Sé (*das Selbe, ipsum*)»⁴¹, e per

³⁴ Ivi, p. 63 [corsivo nel testo]; F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. cit., §341, p. 249. Basti qui ricordare che già Jaspers si accorse della prossimità inusitata tra il Kierkegaard polemico del clero danese e il paganissimo Nietzsche (K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen (März 1935)*, Piper, München 1995, 1. Vorlesung: Herkunft der gegenwärtigen philosophischen Situation (Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches)). Affinità parimenti rilevata e ulteriormente interrogata da Deleuze (G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino 1971, pp. 16-26).

³⁵ Di questo avviso Cassin, per la quale intorno alla κρίσις si coagula l'affermatività di un evento differenziale. C'è «une seule opération, absolument fondamentale dans le Poème» (B. Cassin, *Parménide. Sur la nature our sur l'étant*, Seuil, Paris 1988, p. 191).

³⁶ «Non esiste in Parmenide una negazione del molteplice [...] Tutto ciò che è, è nell'essere e come essere. Il molteplice delle cose che appaiono, costituisce non un'alterità, rispetto all'essere, ma un momento dell'essere, una espressione dell'essere nella sua manifestazione» (L. Ruggiu, *L'essere e gli enti. Unità e molteplicità in Parmenide*, cit., p. 110).

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Vier Seminare*; tr. it. cit., *Zähringen 1973*, pp. 176-180.

³⁸ Ivi, pp. 185-186.

³⁹ DK B 8, v. 29.

⁴⁰ M. Heidegger, *Vier Seminare*, tr. it. cit., *Zähringen 1973*, p. 177.

⁴¹ Tra i pochi contributi filologici che investigano lo Stesso di Parmenide in questa chiave, rifiutando di assumerlo come sinonimo di "Identico" (*das Gleiche*), si segnala J. Dalfen, «*Dasselbe ist Denken und Sein*» – *Ist es dasselbe? Die Ontologie des Parmenides als philologisches Problem*, in F. V. Reiterer un P. Eder (hrsg. von), *Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie*, Otto Müller, Salzburg 1993, pp. 13-32.

questo prossima alla tautologia, come avrebbe auspicato Jankélévitch, ma anche a una proposizione speculativa.

Se l'unità dell'essere nomina l'ipseità dell'ente, il suo aver-luogo o la sua singolarità sorgiva, essa ne sancisce al contempo l'identità e la differenza, l'unità e la molteplicità. L'ente s'invera, essendo ciò che è, a patto di unificarsi dividendosi, di dividersi unificandosi: fa tutt'uno con sé divenendo di continuo ciò che è, esorcizzando, così, la propria nullità. A questo divenir-essere dell'essere, all'"esseggiare" quale differenza scevra da negatività, mutamento senza alterazione, transito immoto, corrisponde la differenza in sé, il puro atto del differire che rende l'ente davvero ente, «essente (έόν)». Il «Σέ (ταύτόν)» non è altro che questa differenza: «trasporto (διαφέρειν)» da sé e sé, «circolazione virtuosa (εὔκυκλος)». «L'Uno trasporta se stesso (έν διαφέρον έαυτῷ)», secondo l'aforisma tributato a Eraclito nel *Simposio*⁴², dando luogo a un differimento genetico consimile a quello sancito dalla κρίσις del *Poema*, in cui Derrida scorgeva una diade immacolata, un differire più «vecchio», antecedente, cioè, la polarità correlativa di positivo e negativo della logica, oltreché, più in generale, l'ipoteca presupponente del linguaggio, cui ancora rimaneva debitrice la differenza ontologica, ch'è pur sempre una differenza compresa mediante la distinzione linguistica tra essere ed ente⁴³.

Tra il διαφέρειν eracliteo e lo sfero εὔκυκλος parmenideo il pensiero si sporge sul puro differenziarsi della cosa, su una divergenza *ante litteram* coretica grazie a cui l'ente si sdoppia facendo spazio a sé, apparendo come un due, come soggetto (εἶναι) e come predicato (έστι) di un unico dire, di un dire che dunque si dice eleggendo se stesso a oggetto del proprio dire. La riflessione immanente dell'esser in se stesso inscena un movimento speculativo, accortamente rilevato da alcuni interpreti, da Mourelatos a Curd, i quali trattano di «*speculative predication*» per connotare l'uso dell'έστι parmenideo, attribuendo alla copula una funzione «esplicativa» o «dichiarativa (*explanative*)», volta a inverare, «a rafforzare (*to strengthen*)», mediante ridondanza, il soggetto cui si riferisce⁴⁴. Tale *Darstellung*, rispetto a quella hegeliana, non si dispiega tuttavia attraverso una contraddizione, e cioè non mediante il trapasso negativo di un termine nell'altro: l'Uno si trasporta, dall'essere all'essere, senza mai incorrere in un'alienazione annichilente. Non genera i molti per ἀλλοίωσις. La differenza abissale e senza fondo, libera da ogni latenza, non si produce in ragione di una cesura o mediante una presa di distanza della coscienza riflettente. C'è differenza, al contrario, in virtù dell'inerenza della cosa a se stessa, per via, insomma, di un'autoimplicazione o di un'autoaffettazione, di un

⁴² *Symp.*, 187a4-5. La formulazione musicale riportata in questa sede recita per esteso: «τὸ έν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι (l'uno discordando con se stesso con se stesso si accorda)».

⁴³ J. Derrida, *La différance*, in *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. a cura di M. Iofrida, *La différance*, in, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 51.

⁴⁴ «[Here] we go for the reality of a thing; we wish to get to its nature, to its constitution, to its essence. The thing itself is our goal. We wish to reach it, to arrive at it, to be with it intimately, at close range. The copula functions precisely as the conveyer to the reality of a thing» (A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, revised and expanded edition, Parmenides Publishing, Las Vegas 2008, p. 59; più diffusamente, sulla plausibilità della *speculative predication*, pp. 56-61). Curd riprende la tesi di Mourelatos comprovandola ulteriormente: la studiosa arricchisce l'indagine scovando in Omero ed Eraclito il medesimo uso della copula (P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004, pp. 39-44).

godimento, su modello della ἐπίδοσις⁴⁵. Come se la cosa, facendo uno con sé, tracimasse o trasbordasse; la piena immanenza innesca, per contraccolpo, una duplicazione, una moltiplicazione, indice della sensibilizzazione di una potenza, della estensione di una intensità.

Il Due non è altro che l'Uno spiegato, l'Uno estroflesso: l'essere è, si essenzia o "esseggia", circolando da sé a sé, nella misura in cui si fenomenizza. Così il regno dell'apparire, la cosiddetta dimensione della δόξα, non figura come *un'altra via*, ma come quella stessa via percorsa in quanto altra: esterno di un interno, oggetto di un soggetto; ombra di una luce, nell'illustrazione del *Poema*, oppure terra, precipitato di un fuoco⁴⁶. Il cosmo scaturisce dal differimento di uno Stesso, il quale, evento di una divergenza, si lascia vedere affermandosi in due direzioni: tragitto battibile all'indietro o in avanti, in alto o in basso, entrando o uscendo – «la via che conduce all'in su e quella che porta all'in giù è unica e la stessa (ὁδός ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὡυτή)»⁴⁷. Non l'una *oppure* l'altra, bensì *l'una e l'altra*. Come dall'Uno si originano i molti, così dall'*aut aut*, affermazione critica (κρίσις), sorge lo speculativo (*et et*).

Speculativo però monadologico, topologico; una specularità *ante litteram* «teoretica», compatibilmente con la movenza riflettente della θεωρία poi delucidata da Plotino, quale miriopsia del soggettivo e dell'oggettivo, convergenza divergente di due specchi rilucenti⁴⁸. L'assunto su cui si regge per intero il monismo plotiniano già si scorge, infatti, in una precisa interpretazione dell'eleatismo: lungi dall'avvallare l'acosmismo, Parmenide insegna come alla divinizzazione corrisponda la cosmogenesi, alla logica la natura, al pensiero l'essere. Φύσις e Λόγος, come pure in Eraclito, delineano i due lati di uno Stesso, i risvolti di un'unica piega, l'una come superficie, l'altro come profondità, escludendo l'ingerenza di uno Spirito atto a risolvere, sapendola, questa presunta contraddizione. Se la logica è già natura e l'essere già implica l'apparire, lo spirito (νοῦς) designa unicamente il ricircolo vicendevole (εὔκυκλος), l'endiadi diafana, lo scambio immoto dell'uno nell'altro. L'uno è già l'altro, l'uno già contiene l'altro; questo «esser-già (ἦδη ὄντος)»⁴⁹ del νοῦς, come constaterà Plotino, attesta una pienezza indefettibile, scevra da negazione, custodita dal linguaggio mediante una riconferma esplicativa – il «γάρ» dell'ἔστι γὰρ εἶναι. L'«infatti (γάρ)» scandisce il transito della verità in se stessa: verità che s'invera divenendo «appunto (γάρ)» ciò che è, Uno che si rende «appunto (γάρ)» Uno moltiplicandosi⁵⁰.

Alla nullificazione in tutte le sue sembianze, compresa la contraddizione eletta a *regula veri* della dizione, si sostituisce la positività fatica dell'eterno. Non è forse questa la grande «lezione (λόγος)» di

⁴⁵ *Supra* 1.9 *Salvezza*.

⁴⁶ DK B 12. «Questi due mondi [quello dell'ἀλήθεια e quello della δόξα] sono una unità nell'ἑόν οὐλοφύες, nel senso che la δόξα non è altro se non la visibilità temporale dell'ἑόν atemporale nella φύσις temporale (M. Untersteiner, *Zenone. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. XXII)».

⁴⁷ DK 60.

⁴⁸ *Supra* §1.3 *Vigilia* e §1.8 *Diatesi*.

⁴⁹ *Enn.*, III 7, 3, 26.

⁵⁰ In §2.7 *Musica* si mostrerà come all'operatività copulativa del γάρ parmenideo equivalga, nella teologia plotiniana, l'ipostasi dell'anima.

Parmenide, lo «ξυνόν-ξυνεχές», «il legame comune che tutto stringe (έόν γάρ έόντι πελάζει)»⁵¹, il λόγος che nell'omonima opera platonica, avvinghia all'έξαιφνης? Denunciata l'inconsistenza assoluta del non-essere, non c'è niente che possa fraporsi fra uno e molti. Fra uno e molti non c'è appunto nulla. C'è semmai l'«appunto» fraseologico, l'«infatti», il γάρ dell'inveramento: l'Uno all'improvviso (έξαιφνης) è già i molti proprio perché è Uno. Tutto si raccoglie allegato in quest'unico evento, valido per sempre. Eterno è del resto l'istante incancellabile in cui qualcosa appare, l'attimo irreparabile, impossibile da annientare, in cui l'Uno, manifestandosi, si moltiplica; l'ora della verità, il momento critico in cui una cosa decide la propria realtà, il frangente sorgivo in cui un ente s'invera essendo semplicemente se stesso. Allorché si dà l'essere invece del nulla, ciò che è si riverbera per sempre non potendo mai sconfinare in ciò che non è. Il νοῦς suggella in fondo questo riverbero, questa eternità immanente; la verità dell'Uno è il raddoppio, il «trasporto» ricorsivo, e perciò esondante, del sé in sé; l'unidualità, insomma, la collezione endiadica, il fraseggio dell'uno e dei molti.

Da Parmenide a Platone l'eterno certifica il «soggiornare (μένειν τε κείται)» imperterrito nello Stesso, «il rimanere nell'unità (τὸ μένειν ἐν ἐνί)»⁵², e cioè l'evasione impossibile dall'essere, l'immanenza totale. Una chiusura che pure inscena un'apertura: dal punto di fusione di un Sé stracolmo, inabissato a tal punto in se stesso da tracimare in superficie, si scatena un reflusso di cui il sommovimento dello spirito intende rendere conto. Se il *Poema* vi accennava con il debordamento della Ἀλήθεια nella δόξα, il *Parmenide* drammatizza tale sussulto nel "passaggio" dalla prima alla seconda serie deduttiva, dall'Uno-Uno, troppo Uno persino per essere, all'Uno che è (il νοῦς), Uno a tal punto traboccante e rigonfio da implicare anche il proprio altro, coincidendo così con tutte le cose, quale diade o molteplicità infinita (ἄπειρον).

Questo secondo Uno non si definisce "secondo" per successione cronologica, visto che il capitombolo dell'uno nell'altro avviene nell'έξαιφνης, «in nessun tempo (ἐν χρόνῳ οὐδενί)»⁵³; stante la genesi simultanea di uno e molti, «la *reduplicatio* deve essere originaria»⁵⁴. L'Uno che è, come del resto precisa Plotino, non è altro che l'Uno che si asseconda, l'Uno che si spiega rivelandosi appunto come Due, come accompagnandosi e autopartecipandosi: «[qui] è lontana da noi l'idea di una generazione nel tempo (έκποδών γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ) [...] ciò che viene all'essere, viene nell'immobilità dell'Uno (τὸ γινόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινήθεντος)»⁵⁵, senza mai violare, cioè, i confini dell'Uno-Uno. Entro quest'eternità immota e inalienabile, il secondo, esponendo l'essere del primo, concede a quest'ultimo di venire all'essere; l'essere del primo coincide *infatti*, *appunto* con il secondo, ossia con il venire all'essere. Il movimento non si aggiunge come un accidente a un soggetto già dato, «altrimenti il generato non verrebbe per secondo ma per terzo (τρίτον τὸ γινόμενον οὐ δεύτερον): dopo quello [l'Uno] e dopo il movimento (ἀπ'έκεινου μετὰ τὴν κίνησιν). In ragione

⁵¹ DK B 5, v. 1; DK B 8, v. 25.

⁵² *Tim.*, 37d6; *Enn.*, III 7, 2, 35; III 7, 6, 6.

⁵³ *Parm.*, 156e1.

⁵⁴ R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, cit., p. 78. Sulla scansione tra prima e seconda serie deduttiva del *Parmenide* Ronchi ritorna altresì in *Id.*, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., pp. 19-23.

⁵⁵ *Enn.*, V 1, 6, 19-23.

dell'immobilità, il secondo dovrà esistere senza alcuna inclinazione o deliberazione del primo (οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουλευθέντος)»⁵⁶. Il Due non è che il movimento con cui l'Uno si fa Uno, l'atto con cui s'invera; «la differenza prima (ἡ πρώτη ἑτερότης)»⁵⁷, «il primo modo della molteplicità (la duplicità)»⁵⁸. Divenire in quanto essere, essere in quanto divenire, simultaneità del primo e del secondo: ecco lo spirito, l'intelligenza, l'Uno-tutto; il divenire-immobile dell'immobile, il divenir-essere dell'essere con cui una stessità, l'essere stesso, si mette in immagine, si analogizza, appare.

A questa peregrinazione ricorsiva, effusione espansiva e totalizzazione di un'intensità tutta contratta (Uno-Uno), equivale la cosmesi indefessa (il κόσμος νοητός), lo «sferoide irradiante (εὐκύκλου σφαίρης)»⁵⁹, l'irreprensibile esibizione della dea. Secondo l'arcaica corrispondenza, amabilmente presocratica, di spiritualismo e fisiologismo, l'eterno zampilla come lo sperma, formicola come il midollo, sgorga come le lacrime; la dea trasuda il mondo come la verità sgocciola l'errore, non come un Altro dallo Stesso, ma come lo Stesso in quanto Altro, in quanto si fa di continuo altro. Come il cosmo inverte il divino, così l'erranza, la δόξα, proclama la vita della verità⁶⁰.

La conversione del monismo in pluralismo riesce precisamente alla luce di questa peculiare spiritualità, di questa speculatività «sferiforme (σφαιροειδές)»⁶¹ grazie a cui il fenomeno inverte la ragione, la fisica la metafisica, la cosmologia la teologia. Contemporaneità, eternità paradossale di monade e diade, esprimibile con una proposizione speculativa soltanto: mentre l'uno diverge nei molti, i molti convergono nell'uno.

«Tutto è pieno ugualmente di luce e notte oscura (πᾶν πλεον ἔστιν ὁμοῦ φάσεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου)», scrive Parmenide, «uguali ambedue (ἴσων ἀμφοτέρων), perché con nessuna delle due c'è il nulla (ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν)»⁶². Invitando a una visione in parallasse, a uno sguardo diplopico – successivamente codificato come «θεωρία» –, la tenebra offre uno scorcio sul di, e il di, al contempo, una prospettiva sulla tenebra per via di un'implicazione reciproca, abdicando all'opposizione esclusiva tra contrari. Più che fautore di un idealismo esangue o di un logicismo acosmista, ciascuno votato a un'eternità necrotica, Parmenide tematizza il punto di vista «teoretico» o «speculativo» della filosofia prima. Non un atteggiamento tra i possibili, ma quella postura che coincide con l'essenziarsi stesso della cosa – la διάθεσις

⁵⁶ Ivi, V 1, 6, 23-26.

⁵⁷ Ivi, V 1, 1, 4.

⁵⁸ W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, tr. it. cit., p. 58.

⁵⁹ DK B 8, v. 43.

⁶⁰ A Parmenide, come si accennava verso la conclusione del paragrafo precedente, importa dismettere un certo tipo di due, non il due come tale: desidera affossare il due che si spaccia come originario, quella dualità annichilente che all'inizio del *Parmenide* impedisce alla filosofia stessa di cominciare. Secondo la precisazione di Mourelatos, «[Parmenides'] philosophical adversary is not pluralism but dualism. Dualism, accordingly, is not just the accident of a pluralism of two but a dualism of incompatible pairs [...] Parmenides' monism is essentially a nondualism» (A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., pp. 132-133).

⁶¹ DK A 31 (Aet., I 7, 26).

⁶² DK B 9, vv. 3-4.

καθόλου καὶ πανταχοῦ –, e perciò con il suo abito, con il suo modo di abitare il mondo e di fare mondo, con la sua vita o esperienza d'essere.

È quanto Plotino, in un trattato dedicato per intero al νοῦς (31), certifica come «sapienza prima (πρώτη σοφία)»⁶³, un sapere «non acquisito in forza di ragionamenti (οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς)»⁶⁴: questa scienza, «aptica e fatica» in accordo con la sopraccitata caratterizzazione aristotelica, o è o non è, o si lambisce, lasciandosene toccare, oppure non può aver luogo. «Sapienza-vita», «vita che si risolve in sapienza (ζωή σοφία)»⁶⁵; σοφία «a capo della generazione (ἡγεῖται τῆς ποιήσεως)»⁶⁶, la quale esige di essere concepita, di essere messa al mondo, prodotta e inverata, pena l'esser nulla. Chi ne fruisce rimira, proprio come la vita, uno Stesso, tornando insistentemente su di sé, e cinto da questa ricorsività turbinante, fruttifica, ramifica, si espande. «Chi vede vedrebbe sempre di più (ὁρῶν γὰρ μᾶλλον ὁρᾷ), e in questo infinito rispecchiamento di sé (καὶ καθορῶν ἄπειρον αὐτὸν) e delle cose che lo rendono lo stesso che è, persegue la propria natura (καὶ τὰ ὁρώμενα τῆ ἑαυτοῦ συνέπεται φύσει)»⁶⁷. All'ἄπειρον innescato da tale rifrazione si associa un'eternità linfatica, la *plenitudo vitae* di un «movimento cataro (κίνησις καθαρὰ)»⁶⁸ esente da steresi: l'indefinitezza conseguente all'iterata aggiunzione (μᾶλλον) non attesta certo un «vuoto (οὔτε κένωσις)»⁶⁹ da saturare, ma «il non esser mai sazio (τὸ ἀπλήρωτον)» testimonia «una pienezza che non suscita disgusto per ciò che l'ha imbevuta (μὴ τὴν πλήρωσιν καταφρονεῖν ποιεῖν τοῦ πεπληρωκότος)»⁷⁰, e traendo anzi godimento, «gustando» o «fremendo (φρονεῖν)», ambisce ancora a rifocillarsi alla fonte. Definendo quindi per antifrasi la sapienza prima (θεωρία) come φρόνησις, scienza gustativa e viscerale, ossigenante (φρήν = fremito, diaframma), Plotino concepisce una teoria non teorematica – «non muove da teoremi (οὐκέτι συντεθεῖσαν ἐκ θεωρημάτων)» – che secerne «un tutto organico (ὅλην ἔν τι)», ὅλον ἄπειρον, Uno-tutto, «non derivato dall'unificazione dei molti (οὐ τὴν συνκειμένην ἐκ πολλῶν εἰς ἓν), bensì dal rilascio (ἀλλὰ μᾶλλον ἀναλυομένην), dalla liberazione (λυομένην) ripetuta (ἀνα) del molteplice dall'Uno (εἰς πλήθος ἐξ ἑνός)»⁷¹.

Se «la vera sapienza è dunque presenza e la presenza è sapienza che s'invera (ἡ ἄρα ἀληθινὴ σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία)»⁷², la metafisica prelude necessariamente a una seconda sapienza, alla

⁶³ *Enn.*, V 8, 4, 38-39.

⁶⁴ *Ivi*, V 8, 4, 36-37.

⁶⁵ *Ivi*, V 8, 4, 36.

⁶⁶ *Ivi*, V 8, 5, 2.

⁶⁷ *Ivi*, V 8, 4, 33-34.

⁶⁸ *Ivi*, V 8, 4, 12. Sulla natura di questo ἄπειρον, imprescindibile per la tematizzazione di un'eternità non mortifera, si è particolarmente soffermato Jonas, ripreso poi da Beierwaltes (cfr. H. Jonas, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, in A. Dempf, H. Arendt, F. Engel-Janosi (hrsg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz; Festgabe für E. Voegelin zum 60. Geburtstag*, Beck, München 1962, pp. 295-319; W. Beierwaltes, *Über Ewigkeit und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr. it. A. Trotta, *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 66-72).

⁶⁹ *Enn.*, V 8, 4, 28-29.

⁷⁰ *Ivi*, V 8, 4, 31-33.

⁷¹ *Ivi*, V 8, 5, 6-8.

⁷² *Ivi*, V 8, 5, 15-16.

filosofia seconda, alla fisica, come l'Uno-Uno all'Uno-tutto, al punto che «il valore della prima risiede nella seconda (καὶ ἡ ἀξία καὶ τῆ οὐσία παρὰ τῆς σοφίας)»⁷³. Prospettare teoreticamente significa infatti diventare quella prospettiva, portarla sulla scena, crearla (θεωρεῖν = δημιουργεῖν): ogni cosa è un punto di vista, cioè un'intelligenza, uno specchio, una visione o un'intuizione del tutto, il tutto ripiegato in quel punto; un ente, grazie alla sua anima non discesa, ancora là, installata nel cielo, riflette il proprio astro demonico percorrendo la totalità del mondo a velocità della luce – perché «la sua vista è essa stessa luce (ὄψις φῶς)»⁷⁴ –, nel ciclo della terra e del fuoco, della notte e del giorno, così rapidamente da rimanere sul posto, immobile. In che altro consiste il νοῦς per gli antichi, quantomeno dal «νόος» del *Poema*, se non in una δόξα che ad-dossa (παρά-δοξα), e cioè nella capacità di esperire la simultaneità di un paradosso, scevro da contrarietà, muovendosi in circolo (εὐκυκλος), secondo l'ordine del cosmo, dall'inizio alla fine, dalla fine all'inizio, rimanendo perciò immobili?

In seno al pensiero aurorale dei presocratici, dallo Ἐν-Οὐλον parmenideo al Λόγος eracliteo, il primato disgiuntivo dell'essere sul nulla, garantito dalla sua unità, si traduce nel chiasma speculativo di stasi e moto, essere e divenire, uno e molti. Il molteplice dichiara la verità dell'Uno, lo inverte nell'unico, seppur doppio, atto affermativo dell'essere che “esseggia”, che diventa di continuo essere (ἔστι γὰρ εἶναι). L'unità si afferma in fondo come pluralità in virtù di una intrinseca riflessione, di una speculazione immanente, e perciò di un'affermazione dell'affermazione – *affirmatio, expositio sui*. I molti esprimono l'essere dell'Uno, l'Uno in quanto è, dittongando essere e apparire. Ma condizione di possibilità di questa mutua permeabilità rimane l'insaturabilità diafana del loro stesso scambio, la quiete traslucida del loro ricircolo: lo Stesso della loro reversibilità, la reversibilità stessa, vale a dire l'irreversibilità eterna del loro reciproco rapporto; la mobilità stessa, lo Stesso insistente in cui i due termini correlativi si muovono, ossia l'immobilità. L'inalienabile di ogni alienato, l'impartecipabile di ogni partecipato, l'irrelatezza da cui scaturiscono i *relata*... L'Uno semplicissimo, insomma, l'Uno-Uno che a nulla si rapporta né mai esce da sé sigilla il «già» senza il quale l'apparire mancherebbe di individuare la vita dell'essere.

Platone induce Parmenide, nell'omonima opera, a concepire sia il primo Uno, l'Uno disgiuntivo dell'*aut aut (unum exaltatum)*, che il secondo Uno, l'Uno speculativo dell'*et et (unum coordinatum)*, come le due unità, come la diade generata dall'unicissima monade dell'ἑξαιφνης. Alla «equità (δίκη)» di questa Verità (Ἀλήθεια), equipollenza del primo e del secondo, dell'uno e dei molti, ritorna infatti ogni *monismo dello spirito*, specie quello plotiniano, come a quella «vistosa apertura (χάσμ' ἀχανές)»⁷⁵ che si spalanca oltre ogni antinomia, meritoria, per questo motivo, degli appellativi di «legge e giustizia (θέμις τε δίκη τε)»⁷⁶. Al neoplatonismo il parmenidismo trasmette un *monismo della forma* in cui un solo elemento circola, un'unica potenza s'incontra di continuo informando da sé la propria materia, il supporto su cui si ripiega

⁷³ Ivi, V 8, 5, 16.

⁷⁴ Ivi, V 3, 8, 19.

⁷⁵ DK B 1, v. 18.

⁷⁶ DK B 1, v. 28.

trasportandosi. Lo spirito, forma che si forma, già include la diade di cui si nutrono tutte le cose, la luce e l'ombra, il fuoco e la terra, il maschio e la femmina. Il permanere in questa «inclusione (δίκη)» sancisce il Destino immacolato, la verità destinata a ciascuno in sorte; «Moira (Μοῖρα)», titolo di un Uno donativo che elargisce a ognuno la «parte (μέρος)» di propria spettanza (*suum cuique tribuere*), in accordo alla plausibile derivazione etimologica di Μοῖρα da μέρος⁷⁷. «Giustizia (δίκη)» è in fondo l'epiteto accollato alla dea che «si dice», al divino che «si mostra» rifuggendo il nascondimento. Innocente alla stregua del gioco dell'«αἰών» in cui si diletta il fanciullo «sovrano (βασιλεύς)» eracliteo⁷⁸, ἄπειρον cui dà luogo, a differenza dell'anassimandreo, e proprio come il plotiniano, è senza macchia: poiché i Molti non sono altro dall'Uno, alla fenomenicità non va associato lo sconto di una pena. La proliferazione non infligge castigo né vilipendio; all'Uno-Tutto, significativamente «integro», «integerrimo (οὔλον)»⁷⁹, mai si potrebbe addire l'espiazione di un non-essere.

All'insegna della giustizia di questo dire arcaico, di una dizione intimamente inclusiva e di un gesto comunitario e affratellante, si compone, in definitiva, la proposizione speculativa. Assimilabile al dire fatico e aptico della Δίκη, il φράζειν, secondo l'accorta notazione di Visentin, raccomanda a una verbosità non tetica, a un'espressività non predicativa e perciò non presupponente⁸⁰. Nella tautologia in cui il segno, tauteologico, rispecchia solo se stesso, demarcando non altro che la propria fenomenalità, prevale il senso a discapito del significato denotativo, l'enunciabile rispetto all'enunciato: il dire sagace salvaguarda l'apertura da cui sgorga includendola di continuo. Così il λέγειν-φράζειν, rimettendosi sempre in circolo, inspessisce un legame, allega e annoda, come accordando una partitura o organizzando uno spartito. Frase genitrice di frasi, fraseologia: se infatti il verdetto della dea «esibisc[e] la composizione cosmica (διάκοσμον φατίζω)»⁸¹, il mondo consiste nella Moira che si spartisce moltiplicandosi. Giustizia vuole che nel cosmo si sedimenti la Verità; κόσμος è la verità che, in quanto errante in se stessa, si stratifica dicendosi o risuonando ancora. L'Uno eleatico si determina allora come un Uno fraseologico, un Uno puramente espressivo (φατίζειν-φράζειν); fraseggio di uno e molti che lungi dall'occludere la dizione, rilancia senza sosta l'articolazione della frase.

L'Uno che onora la Δίκη preconizza pertanto un Uno noetico, intelligente, effusivo. Del resto anche Plotino, nel luogo prima considerato, adorna la sua discussione intorno all'eternità vivente dell'endiadi uno-molti con le figure di «Giustizia» e dello «Zeus (καὶ τῷ Διὶ τὴν Δίκην)»⁸² stoico-eracliteo. E alla stregua di

⁷⁷ Cfr. B. Cassin (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., pp. 665-666.

⁷⁸ «L'eterno è un fanciullo che gioca muovendo i suoi pezzi; a un bimbo appartiene il potere sovrano (αἰών παῖς ἐστὶ παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆς)» (DK 52). A giudizio di Mourelatos, l'impiego dell'aggettivo «ἄσολον» (DK B 8, v. 8), connotante la cifra «inviolabile», «illibata», «immacolata» dell'essere, esplicita al meglio il senso della Δίκη parmenidea (A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 119).

⁷⁹ DK B 8, v. 38.

⁸⁰ Cfr. M. Visentin, *Dire, negare, pensare la verità*, «Divus Thomas», 123, n. 3 (2020), pp. 54-77, specificamente pp. 54-57.

⁸¹ DK B 8, v. 60.

⁸² *Enn.*, V 8, 4, 42.

Parmenide solleva, seppur in altra sede, la questione del verbo giusto, della composizione dignitosa dello spartito.

Secondo quanto si legge nel trattato 49, l'Uno si sottrae, sfidando i limiti della presupposizione apofantica, oltre catafasi e apofasi, allo sdoppiamento riflessivo in soggetto e oggetto operato dal giudizio rappresentativo – del modello enunciativo «S è P» – in favore di una duplicità di altra sorta: di sé questi mai potrebbe affermare «“io son questo” (“εἰμὶ τόδε”», ma «si dichiara con la formula “sono sono” oppure “io io” (τοῦτο ἐρεῖ “εἰμὶ εἰμὶ” καὶ “ἐγὼ ἐγώ”»⁸³. Come riconosce Beierwaltes commentando tale passo, «un'eventuale autodefinizione dell'Uno [...] sarebbe pensabile solo come ripetizione di ciò che l'Uno “è”. [...] “Sono sono” o “io io” [...] è una forma precoce, plotiniana, della frase speculativa»⁸⁴. Proposizione né analitica né sintetica intenta a eludere la contraddizione condensando, in un'unica dizione paradossale, una doppia asserzione: la diade esplicita il sommovimento costitutivo della monade, la movenza essenziale con cui la monade si monadizza. Il Due sancisce la vita dell'Uno, la pulsazione aionica con cui l'Uno “uneggia”; quell'infinito noetico, come già si accennava, che «non comporta mancanza (τὸ ἄπειρον τὸ μὴ ἂν ἐπιλείπειν) [...] poiché non dissipa nulla di sé (ὅτι μηδὲν αὐτοῦ ἀναλίσκει)»⁸⁵. L'Uno in quanto è, il secondo Uno (νοῦς) designa, nella mirabile caratterizzazione offertane nello scritto 45, il «sollevamento del sostrato (κατάστασις τοῦ ὑποκειμένου)»⁸⁶, il «trasporto (κατάστασις)» dell'Uno-Uno; ὑποκείμενον che pure, come precisa prontamente Plotino, scompare nel momento stesso in cui si palesa, siccome «eterno sarà il sostrato preso insieme al manifestarsi di questo suo sollevamento (αἰὼν τὸ δὲ ὑποκείμενον μετὰ τῆς τοιαύτης καταστάσεως ἐμφανομένης)»⁸⁷. La κατάστασις esclude che qualcosa «rimanga indietro (ἐπιλείπειν)», inespresso o omissivo. Plausibile sinonimo del διάφερειν eracliteo, l'«acquietarsi (καθίστημι)» con cui l'Uno «si costituisce (καθίστημι)» adagiandosi in se stesso provoca una increspatura, una specie di sollevamento; la «κατάστασις» è il nome per una *Aufhebung* senza adombramento, per una elevazione senza sostrato, per un togliimento senza fondamento. Tant'è che «il dio si dice grazie al dio stesso (λέγει δὲ τούτῳ τῷ θεῷ), per cui ben detto è che l'eterno è un dio che si rivela e che si espone così com'è (καὶ καλῶς ἂν λέγοιτο ὁ αἰὼν θεός ἐμφαίνων καὶ προφαίνων οἷός ἐστι), nell'essere come ciò che non trema (τὸ εἶναι ὡς ἀτρεμές)» – ἀτρεμές, secondo l'epiteto parmenideo – «nell'essere come il suo Stesso e il suo così, ossia come vita indefettibile (καὶ ταῦτὸν καὶ οὕτως καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῇ)»⁸⁸.

Stando alla terminologia di Plotino, al νοῦς, verbo dell'Uno, frase in cui questi si spartisce, compete dunque una funzione «enfatica (ἐμφασίς)» o puramente «propositiva (πρόφασίς)», siccome enfatizza,

⁸³ *Enn.*, V 3, 10, 35-37.

⁸⁴ W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, tr. it. cit., p. 29. Altri commentatori disprezzano significativamente questo passo formidabile, tra cui Emilsson, confessandone di non afferrarne la portata (cfr. E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, cit., p. 88).

⁸⁵ *Enn.*, III 7, 5, 24-25.

⁸⁶ *Ivi*, III 7, 5, 16.

⁸⁷ *Ivi*, III 7, 5, 17-18.

⁸⁸ *Ivi*, III 7, 5. Beierwaltes, nel suo commentario a *Enneade III 7*, esalta opportunamente il ricorso plotiniano all'ἐμφασίς e alla πρόφασίς (W. Beierwaltes, *Über Ewigkeit und Zeit*, tr. it. cit., p. 198).

tramite ridondanza, l'essere-uno dell'Uno (εἰμι εἰμι, ἐγὼ ἐγώ). In tal modo il Due decreta la vita dell'Uno, "è" l'Uno, l'Uno che si rende Uno, purché nel canone di una dizione non copulativa: l'"è" rischierebbe infatti di identificare, cristallizzandola in un'astrazione linguistica, questa «vita infinita (ζωὴν ἄπειρον)»⁸⁹, impacciandone il differimento. Alla «vita al suo meglio (ζωὴ ἀρίστη)»⁹⁰, vita che si vive, vivenza proliferante antenata dell'*Urleben* fichtiano – vita originaria quale infinito predicativo non sostantivabile, verbo coniugabile all'infinito soltanto (*leben*) –, si addice *in extremis* la fraseologia tautegorica, in cui «l'"è" non è un predicato che dice una cosa di un'altra, ma fa segno alla sua stessa presenza (τὸ δὲ ἔστιν οὐ χῶς κατ' ἄλλου ἄλλο, ἀλλ' ὡς σημαῖνον ὃ ἔστι)»⁹¹.

D'altro canto Plotino riconosce di prediligere l'ellissi della copula evadendo la rappresentazione e la sua tetica presupponente, ribadendo come l'Uno mai potrebbe pronunciare l'asserzione «"io sono" (ἐγὼ εἰμι)»⁹². Stante questo rilievo, egli dimostra maggiore prossimità all'eleatismo, e in particolare alla ricezione megarico-stoica, che non alla esegesi filoniana dell'*Ego sum qui sum* di *Esodo 3, 14*⁹³. Secondo una curiosa notizia tramandaci da Aristotele, «alcuni», infatti, «come [il megarico] Licofrone, pensarono bene di eliminare l'"è" (διὸ οἱ μὲν τὸ "ἔστιν" ἀφεῖλον, ὡσπερ Λυκόφρων) [...] dicendo non più che l'uomo "è bianco", bensì che "biancheggia" (ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἔστιν ἀλλὰ λελεύκωται)»⁹⁴. In questo caso come nel plotiniano, la revisione sintattica ambisce a espungere l'estrinsecità aggiuntiva di «una qualche apposizione (τι πρόσθείς)»⁹⁵: i molti non si assommano come un secondo elemento all'uno, ma «l'uno e i molti sono lo Stesso senza incorrere in contraddizione (ταυτόν ἔν τε καὶ πολλὰ εἶναι, μὴ τάντικείμενα)»⁹⁶. Grazie all'opzione frequentativo-intensiva concessa dal suffisso "-eggiare", il soggetto non si aliena transitando fuori di sé, poiché il predicato non gli attribuisce un aspetto altro. Semmai esso svela riflettendolo, enfatizzandolo, il suo stesso aspetto, la sua forma o maniera d'essere; il verbo non introduce «una natura reale [ulteriore]», come scrive Bréhier a proposito della già menzionata teoria stoica degli incorporei, «ma l'atto che risulta dalla sua attività»⁹⁷. Analogamente, la strategia della ripetizione sintagmatica messa in campo da Plotino lascia trasparire l'atto di una intensificazione, che come un barbiglio luminoso o un'escandescenza viva, segnala l'inveramento di qualcosa sottoforma di lampeggiamento. La vivenza dell'Uno, lo spirito, forma che si forma, forma che "formeggia", si lascia catturare da questa frase incoativa in cui un certo tipo di doppiezza, una

⁸⁹ *Enn.*, III 7, 5, 26.

⁹⁰ *Ivi*, II 5, 3, 37.

⁹¹ *Ivi*, VI 7, 38, 3-4; «Questa filosofia [...] s'innalza effettivamente, con l'atto del suo pensiero, all'immutabile "più di tutta l'infinità" [...]. Essa scorge tempo, eternità e infinità nel loro sorgere dall'apparire e diventare visibile di quell'Uno che in sé è assolutamente invisibile» (J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, tr. it. cit., p. 107).

⁹² *Enn.*, VI 7, 38, 11.

⁹³ Cochez legge in questo passo una presa di distanza alquanto esplicita dal testo dell'*Esodo* (J. Cochez, *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, «Mélanges Moeller», Louvain-Paris 1914, p. 87). Stoicismo ed ermeneutica biblica convergeranno nel neologismo «*istet*» coniato da Eckhart, in ragione del quale colui che è, è in quanto esseggia (*supra* §1.8 *Diatesi*).

⁹⁴ *Phys.*, I 2, 185b27-29.

⁹⁵ *Enn.*, VI 7, 38, 13-14; *Phys.*, I 2, 185b30 («μή προσάπτοντες»).

⁹⁶ *Ivi*, I 2, 186a2-3.

⁹⁷ É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, tr. it. cit., p. 50 (*supra* §1.8 *Diatesi*).

specie creatrice della ripetizione, detta «trasporto (κατάστασις)» o «sollevamento (κατάστασις)», espone una potenza che si rigenera apparendo come nuova ogni volta che si manifesta. Frase senza capo né coda, senza inizio né fine; frase che dà vita a frasi, in maniera fraseologica. Tutto si dice ricominciando e concludendosi, ora come allora, nella «compostissima (ἀτρεμές)» sapienza del tuono dei presocratici, nell'«equità (δίκη)» tautologica di un Uno che “uneggia”.

2.3 Preghiera

Il privilegio accordato nei secoli al *Parmenide* da parte dei neoplatonici, dai cavillosi commentari di Porfirio e Proclo sino alle accorte glosse ermeneutiche di Cusano e Bruno, si giustifica, a questo punto, alla luce del limite incontrovertibile su cui affaccia: tale dialogo sviscera, appellandosi al magistero del senile Eleate, l'evidenza anipotetica da cui prende avvio il filosofare reputando imprescindibile il questionare intorno all'unità dell'essere. Quale che sia, infatti, la domanda guida, il campo d'indagine o la regione d'inchiesta, ogni ricerca presuppone di necessità che ci sia già qualcosa, che l'essere sia e non che sia nulla. Condizione di possibilità del dire umano, del suo dire qualcosa intorno a qualcosa, è la tautologia fraseologica con cui l'essere si dà. Avvertendo la crucialità genetica della Verità eleatica, Platone si premurava di precisarne lo statuto non dottrinario confinandola nell'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. E in effetti, l'univocità non riferisce né tramanda il contenuto di una saggezza tra tante; se davvero l'Uno nomina il sì alla vita, se l'Uno è ciò che fa sì, ciò che fa essere l'essere consentendogli appunto di essere, l'anima incontra questa apertura soltanto ricreandola, dando essa stessa voce a questo Stesso con il suo «così», ripetizione del sì, *amen*.

Il *Parmenide* distilla lo straordinario paradosso per cui ci s'imbatte nell'Uno allorché si smette di cercarlo trovando invece i molti, e l'origine resta origine a patto di originare ancora. L'Uno si fa per differenza. Di esso non si può certo affermare che è, «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», perché, al rovescio, l'essere coincide con la sua affermazione: l'Uno indica l'essere stesso, l'aver-luogo dell'essere, lo Stesso che fa sì che l'essere sia. Ma se l'essere diviene essere, facendo uno con sé al prezzo di uno sdoppiamento, lo Stesso che sono uno e molti non è un essente, una οὐσία, non è qualcosa di determinabile né di deducibile. Questa stessità l'anima può soltanto differirla, inverandola con la sua stessa presenza, e perciò moltiplicandola. Il rapporto tra l'essere come uno e l'essere come molti rimane allora inafferrabile proprio perché inqualificabile come rapporto: è un evento, qualcosa che accade e che solo si dà. Poiché non c'è il nulla, l'uno è già all'improvviso molti, i molti uno.

L'Uno che si rende uno precipitando all'istante nei Molti; ecco l'ἐξαίφνης, nel *Parmenide* eletto a θαῦμα sorgivo della filosofia. «Qualcosa di mirabile (τί θαυμαστόν)» avviene nel momento in cui «i simili diventano essi stessi (αὐτὰ τὰ ὅμοια)» – in se stessi (αὐτὰ), senza uscire insomma da sé – «dissimili (ἀνόμοια γινόμενα), e i dissimili simili (ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια)»¹. Parimenti, per Plotino, lo *stupor* da cui germina

¹ *Parm.*, 129b1-2.

l'inquisizione metafisica, così vistosamente rischiarata da Parmenide, può essere soltanto la seguente: «sorprendente sarà il modo in cui la molteplicità della vita viene da ciò che non era molteplice (θαῦμα πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλῆθος ἦν)»². Oppure, secondo una formulazione consimile, ancor più fedele all'opera platonica, «si resta sul serio attoniti nel vedere come l'Uno che è così (τὸ θαῦμα πῶς τὸ οὕτως ἔν)», l'Uno del sì, «possa essere uno e molteplice a un tempo (πολλὰ καὶ ἔν)»³. Come dall'Uno, in quanto Uno, derivi il molteplice è in fondo il quesito, titolo addirittura di un trattatello folgorante per densità nonostante la brevità (7)⁴, che implica, nel suo stesso porsi, la dinamica che va indagando. La domanda non figura per questo come una domanda: esibendo da sé ciò che si ripromette di interrogare, essa non esige risposta. Non c'è del resto un vuoto da saturare né un nulla da colmare. L'aporia si converte improvvisamente in euforia non appena l'anima si accorge di inscenare l'oggetto della propria ricerca⁵.

Per quel sapere che è vita, l'investigazione rasenta la «preghiera (εὐχή)», ai limiti dell'invocazione sacrale. Simulando una strategia alquanto diffusa nel *corpus* platonico, a sua volta calco della mossa *sui generis* ierofantica dell'augure Parmenide, Plotino si appella agli dèi al fine di portarli sulla scena, propagando e come «distendendo (ἐκτένω)» la divinità⁶. Egli chiama l'evento affinché si manifesti, interpella per ricevere; «se ne parli come coloro che chiamano in soccorso il dio (λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλασμένοις), ma non con le parole emesse (οὐ λόγων γεγωνῶ) bensì con l'anima protesa nell'invocazione a lui rivolta (ἀλλὰ τῆ ψυχῆ ἐκτένασιν ἑαυτοῦς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον)»⁷; «chiamando il dio [...] venga il dio (θεὸν δὲ καλέσας [...] ἦκοι)»⁸. Non è allora curioso, arguisce Rist, che il Licopolitano, nei contesti teoreticamente più drammatici, una volta sollevata la questione concernente la provenienza del molteplice dall'unità, pronunci delle suppliche rituali «per unire l'Uno che è in noi all'Uno in sé»⁹, guidato, forse, secondo una congettura di Theiler, dalla medesima ispirazione epifanica con cui Cleante inneggiava a Zeus¹⁰.

D'altro canto, questa "pietà del pensiero", come non hanno mancato di suggerire Narbonne e Beierwaltes, diverge completamente per intonazione dalla pena caritatevole professata in seno a quella metafisica intenta a reclamare la contingenza dell'essere¹¹. Quantunque «la preghiera non si avvicini», in

² *Enn.*, III 8, 10, 14-15.

³ *Ivi*, VI 2, 4, 17-18.

⁴ «ΠΩΣ ΑΠΟ ΤΟΥ ΠΡΟΤΟΥ ΤΟ ΜΕΤΑ ΤΟ ΠΡΩΤΩΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ», «Come dal primo derivi ciò che viene dopo il primo. Sull'Uno».

⁵ *Supra* §1.4 *Immacolata concezione*.

⁶ Per una rassegna delle invocazioni presenti nelle *Enneadi*, sulla rispettiva coerenza e sui modelli platonici di riferimento si veda J.-M. Narbonne, *Plotin. Les deux matières* [Ennéade II 4 (12)]. *Introduction, texte grec, traduction et commentaire précédé d'un essai sur la problématique plotinienne*, Vrin, Paris 1993, p. 13 e nota 4 alla medesima.

⁷ *Enn.*, V 1, 6, 8-10. Sulla pregnanza del richiamo al dio in questo trattato ha insistito M. Atkinson, *Plotinus: Ennead V 1: On the Three Principal Hypostasis. A Commentary with Translation*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 126-127.

⁸ *Ivi*, V 8, 9, 13-15.

⁹ J. M. Rist, *The Road to Reality*, tr. it. cit., p. 276.

¹⁰ Cfr. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1930, p. 134 (menzionato anche da Rist; si veda la discussione del plausibile antecedente stoico in *The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 275-277).

¹¹ Narbonne e Beierwaltes ritengono il plotinismo genuinamente inconciliabile con la metafisica votata alla *Grundfrage* heideggeriana: J.-M. Narbonne, *Plotin. Les deux matières* [Ennéade II 4 (12)], cit., pp. 11-13; W. Beierwaltes, *Über Ewigkeit und Zeit*, tr. it. cit., pp. 35-36.

ambo i casi, «al gesto di chiedere, ma, piuttosto, a quello di ricevere»¹², se da un lato la dote recepita permette di godere di un patrimonio di eternità, dall'altro la gratuità del dono consegna a un'assenza, e quindi a una specie di nulla, deprezzando la «vita infinita (ζωή ἄπειρος)» dell'essere in favore di un'esistenza a misura d'uomo, scandita da finitezza, gettatezza, mortalità. Mentre dall'intendimento eleatico della grazia divina, condiviso senza dubbio da Plotino, soprattutto alla luce della trattazione più matura «sulla provvidenza» (47-48), discende una teologia del Destino, improntata a Μοῖρα e Δίκη¹³, dalla ricezione antiparmenidea segue invece una teologia del possibile – «höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit»¹⁴. Nella propensione arcaica per una demonologia *contra* la preferenza espressa dai moderni per un'analitica esistenziale non si consuma soltanto, come si osservava in precedenza¹⁵, una discrepanza in materia soteriologica. La diversità di opzioni riflette due orientamenti metafisici fra loro incompatibili, ben esemplificati dalle due *Introduzioni alla metafisica* consegnateci nel secolo scorso, l'una da Bergson, l'altra da Heidegger: mentre il primo, sulla scorta del *Parmenide* e di Plotino, suo pensatore d'elezione, legittimava la dignità dell'indagine filosofica affrontando «l'avvolgimento continuo»¹⁶ cagionato dall'aporia dell'uni-molteplicità dell'essere, il secondo, proclamata significativamente la «distruzione di Plotino»¹⁷, scalzando la grecità e il suo primato della teoria in forza del sovvertimento inaugurato da Paolo e Agostino, reputava al contrario fondativa la domanda intorno al senso dell'essere, esplorando perciò il rapporto di quest'ultimo con il nulla¹⁸.

Agli occhi di un parmenideo, l'interrogativo che recita «perché l'essere anziché nulla» – la cosiddetta *Grundfrage* – «non desta meraviglia (οὐ θαυμάσαι)», come si specifica nel trattato 32, «poiché non è possibile che sia il contrario (οὐδὲ δυνατόν εἶναι τὸ ἐναντίον)»¹⁹. Non c'è un Altro dallo Stesso; l'essere non soffre di incertezza né inespica nella caducità, orlato dal niente, come un miracolo inspiegabile o un misterioso dono di grazia. L'assunto platonico della bontà extramorale, secondo cui bene è che l'ente sia e che faccia uno con sé, scongiurando ogni ansia redentiva e le connesse preoccupazioni escatologiche,

¹² A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, p. 90. Sul ruolo teoretico rivestito in generale dal ricorso alla preghiera di entro il canone di una plausibile devozione filosofica si vedano le pagine contigue 88-94 (*Il dono del pensiero*).

¹³ Stando all'analisi delle fonti proposta da Bréhier, Plotino sembrerebbe aver composto i due trattati in oggetto consultando in particolar modo il libro X delle *Leggi* e compendi d'opere stoiche. Cfr. É. Bréhier, *Plotin. Ennéades III*, Les Belles Lettres, Paris 1981⁴, pp. 22-23.

¹⁴ Celeberrima formulazione contenuta nel §6 di *Essere e tempo*, che compendia programmaticamente l'impresa fenomenologica dell'opera – «più in alto della realtà sta la possibilità».

¹⁵ *Supra* §1.9 *Salvezza*

¹⁶ H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, tr. it. cit., p. 34.

¹⁷ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995; tr. it. a cura di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, p. 342.

¹⁸ Cfr. *Id.*, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; tr. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 13-61. La traccia agostiniana è ribadita dall'icastica citazione del libro X delle *Confessioni* riportata nel §9 di *Essere e tempo*. L'esserci si avvicina al proprio essere, allontanandosi dalla quotidianità media della chiacchiera inautentica, grazie alla sua «laboriosità (*labor*)», ossia al suo essere in lotta con il nulla, dimenandosi tra le fatiche e i sudori della condizione terrestre (*Id.*, *Sein und Zeit*, tr. it. cit., §9, p. 62; *Conf.*, X, 16).

¹⁹ *Enn.*, V 5, 8, 26.

ribadisce, eleaticamente, come «il rapporto tra Uno e Molteplice [sia] originario [...]. Questa prospettiva filosofica è clamorosamente distante [...] dal problema ontologico-esistenziale del “perché l’essere piuttosto che il nulla?”»²⁰. Siccome tutto, in quanto è, è già salvo, e ciascuno guadagna la beatitudine godendo del proprio essere, la domanda metafisica non inquieta né angoscia, procurando anzi «gioia», «aprendo alla serenità (ἀπλωθείς εἰς εὐπάθειαν)»²¹, secondo un felice, per quanto inconsueto, vocabolo stoico. Convenendo con il prezioso appunto di De Gandillac, in virtù di questa «affezione (πάθος)» o «passione (πάθος) del bene (εὖ)», Plotino elude la stagnazione atarassica in cui scadeva una certa versione epigonale dell’ellenismo, e, al contempo, respinge l’espedito proto-cristiano di una grazia atta a sanare una peccaminosità reale²². Osteggiando due sclerotizzazioni nichilistiche, la rassegnazione indifferente da un lato, la scommessa di una trascendenza redentrice dall’altra, egli dimostra di perseguire una vera e propria saggezza vitale, *meditatio vitae* per cui il sapiente «in nulla svilisce la propria vita (οὐδὲν τῆς αὐτοῦ παραιρούμενος ζωῆς)»²³ perché questi sa benissimo ciò che vuole. Conosce il bene nel senso in cui conosce se stesso, cosicché non desidera altro, ma mira a quelle «stesse cose (ταῦτα)» che gli appartengono, a quello Stesso che è, e che cerca di continuo di invereare. Il pensiero allora ringrazia la potenza che lo fa essere proseguendo l’individuazione dell’evento che lo appropria di sé, e «dona ciò che quelle stesse cose gli donano (ταῦτα καὶ δίδωσιν ἃ δίδωσιν)»²⁴. Il filosofo dona insomma se stesso replicando la spontaneità scevra da invidia (ἄφθονία) con cui le cose si danno, in un unico atto in cui generosità e gratitudine coincidono. Colui il quale manifesta la pietà attraverso la prodigalità, dona per donare, sfidando le borie dell’appartenenza e del contraccambio. Partecipa alla vita perché se ne lascia partecipare, regala a sua volta, rispecchiandolo, il presente aionico della «vita infinita». Naturalmente l’uno non pre-esiste all’altro; in ragione della loro circuitazione speculativa, il dono si pluralizza, «dono per dono (δίδωσιν ἃ δίδωσιν)», donatività per cui il primo dono non esisterebbe, sarebbe nulla senza il secondo.

Sottoscrivendo ammirato, come il senile Platone delle *Leggi* e l’Aristotele degli scritti biologici, il vetusto apoftegma taletico secondo «il mondo è pieno di dèi (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι)»²⁵, Plotino ammonisce quegli ingenui, tra cui si annoverano soprattutto alcuni suoi allievi gnostici di Roma, che pretendono di meravigliarsi assistendo a congiunzioni inaudite o a fenomeni inconsueti. Ciò si verifica allorché «le nostre cose di tutti i giorni non le facciamo oggetto di ricerca né le mettiamo in questione (ἀλλ’ ἡμεῖς μὲν τὰ συνήθη οὐτ’ ἀξιοῦμεν ζητεῖν οὐτ’ ἀπιστοῦμεν), mentre su altre facoltà straordinarie solleviamo dubbi per come ciascuna si attui (περὶ δὲ τῶν ἄλλων τῶν ἕξω τοῦ συνήθους δυνάμεων ἀπιστοῦμέν τε ὡς

²⁰ G. Dalmasso, *La verità in effetti. La salvezza dell’esperienza nel neo-platonismo*, JacaBook, Milano 1996, p. 58.

²¹ *Enn.*, VI 7, 35, 25-26.

²² Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 258-261.

²³ *Enn.*, I 4, 5, 29-30.

²⁴ *Ivi*, I 4, 5, 29.

²⁵ DK 22; *Leg.*, X, 899b9; *De part. an.*, I 5, 645a16-17 («in tutte le realtà naturali v’è qualcosa di meraviglioso (ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν)») e *De an.*, I 5, 410b8-9.

ἔχει ἕκαστον)»²⁶. Alla luce della disseminazione plurale del dono, «invece di concedere alla eccezionalità di questi accadimenti il nostro stupore (καὶ τῷ ἀσυνήθει τὸ θαυμάζειν προστίθεμεν), dovremmo piuttosto serbare ancora meraviglia per le nostre esperienze consuete (θαυμάσαντες ἂν καὶ ταῦτα)»²⁷. «Il meraviglioso», scrive Bréhier, «è dunque per Plotino profondamente immerso nelle cose sensibili»²⁸, come lo era per i presocratici, oppure, più in generale, per una diffusa religiosità greco-pagana, nemica della trascendenza e di ogni alterità ultramondana: Bodei scorge infatti nel passo delle *Enneadi* citato un'eco dell'aforisma eracliteo «gli dèi sono anche in cucina» e una prolessi dell'esortazione nietzschiana a divenire «buoni vicini delle cose prossime»²⁹. Contrariamente all'attenzione coltivata per l'inusitato e il miracoloso, la quale si desta nelle coscienze ammaliata dalle situazioni limite, da quegli avvenimenti rari prossimi al nulla a causa dell'incredulità suscitata, per Plotino, come il già menzionato Kierkegaard anticlericale dei *Discorsi di devozione*, solo l'essere affascina, non ciò che può essere; sorprende la potenza che si attua, esprimendosi appieno, non l'impotenza inespressa. Stupefacente è allora l'eupatia gaia, la «serenità (εὐπάθεια)» di un'anima, qualunque essa sia, che contempla la propria potenza, speculando, cioè, sul dono della vita; passione di una vita che si restituisce a se stessa, rimpinguandosi grazie a un'elargizione non katecontica, a una ἐπίδοσις secondo la cui legge niente viene trattenuto all'oscuro, ma tutto si rimette senza sosta in circolo. «Come gli animali musici, gli uccelli canori (οἷον καὶ τὰ μουσικὰ τῶν ζώων)», alla stregua dell'«uccello nel cielo» adorato da Kierkegaard o dell'«aquila» garrula di Zarathustra, «costoro gioiscono quando cantano assecondando la propria natura (εὐπαθεῖ καὶ δὴ καὶ ἄδοντα ἧ πέφυκε), e così facendo realizzano la vita che hanno scelto (καὶ ταῦτη αἰρετήν αὐτοῖς τὴν ζωὴν ἔχει)»³⁰.

Bergson in persona si struggeva captando l'ipnotico tono meditativo delle *Enneadi*, e si serviva degli studi di James per decifrare il «respiro, non so quale entusiasmo»³¹ innervante questa bizzarra esperienza religiosa, decisamente anticanonica, in quanto scevra da attributi culturali e da prerogative sacrificali: in quella preghiera che né domanda né auspica l'esaudimento di un capriccio si condensano, insieme, «un sentimento di gioia» e «un senso di forza», un conato, «uno sforzo di volontà»³². Stante questa invocazione senza futurazione, il pio non si rivolge con pena agli dèi implorandone l'ausilio o l'intervento. Disconoscendo anzi umiltà e remissione, costui non si lascia stregare dalla vile passione della speranza anelando a qualcosa che non c'è o che potrebbe essere altrimenti; piuttosto prega slanciandosi verso l'eternità di un presente vivente, di un dono che egli stesso si premura di trasmettere, rinnovandolo. Nemica della devozione religiosa è in fondo la negligenza, l'incuria per il mondo e le sue intricate vicissitudini, mentre sacra e degna di venerazione è la partecipazione attiva, la vigilanza sul proprio destino, la custodia serena del demone elargitoci in sorte.

²⁶ *Enn.*, IV 4, 37, 6-8.

²⁷ *Ivi*, IV 4, 37, 8-10.

²⁸ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 14.

²⁹ Cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 97.

³⁰ *Enn.*, I 4, 1, 8-10.

³¹ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Course au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., p. 255.

³² *Ivi*, p. 256.

Siffatta laboriosità non espia infatti, a differenza della *confessio* agostiniana, l'*infirmitas* di una condizione mortifera ribadendo ogni volta, attraverso la fatica, il nulla della creatura rispetto al Creatore – *ora et labora* –, ma ricolma di una beatitudine sfrontata, come accadrà ancora in Spinoza, rammentando l'intima divinità di ciascuno – «*pietas et religio*»³³.

Condannando, quasi con accenti lucreziani, la superstizione bovina che affligge gli stolti intenti a ingraziarsi i numi a proprio vantaggio, Plotino paragona tali sventurati a dei fuggitivi arrendevoli o a dei «disertori (ἄοπλοι)»³⁴, «per i quali imbecilli non si può invocare un dio per farlo combattere in difesa (οὐ θεὸν ἔδει ὑπὲρ τῶν ἀπολέμων αὐτὸν μάχεσθαι) [...]»: scampa dalle guerre chi combatte, non chi prega (σῶζεσθαι γὰρ ἐκ πολέμων ἀνδριζομένους, ἀλλ' οὐκ εὐχομένους). Parimenti raccolgono frutti non quelli che hanno pregato, ma quelli che coltivano la terra (οὐδὲ γὰρ κομίζεσθαι καρπούς εὐχομένους ἀλλὰ γῆς ἐπιμελουμένους), e non si mantengono in salute se non quelli che la curano (οὐδέ γε ὑγιαίνειν μὴ ὑγείας ἐπιμελουμένους)»³⁵. Ma la supplica più svilente e grama, francamente prossima alla bestemmia, connota l'indolente vittimista che, «riconosciutosi malvagio, pretende che gli altri, non curandosi di sé, giungano in suo soccorso (κακοὺς δὲ γενομένους ἀξιοῦν ἄλλους αὐτῶν σωτῆρας εἶναι ἑαυτοὺς προεμένους)», quasi che «gli dèi, abbandonando la propria vita, si mettano a dirigere le sue beghe particolari (θεοὺς αὐτῶν ἄρχειν τὰ καθέκαστα)»³⁶.

L'affidamento a un mediatore di salvezza disturba più che mai la sensibilità autarchica di ascendenza greca. Da questa angolazione s'iniziano a scorgere i motivi dell'intransigenza plotiniana, nonché della successiva requisitoria porfiriana (*Contra Christianos*), nei confronti delle neonate confessioni cristiano-gnostiche, di cui l'accesso alla metafisica di stampo heideggeriano risulterà erede³⁷. L'autentica invocazione obbedisce a un abito squisitamente ellenico, consolidatosi con lo stoicismo, e mutuato con buona probabilità dalle *Leggi*: «la conoscenza veicolata dalle preghiere instilla una qualche contiguità e una precisa costituzione (γίγονται δὲ εὐχῶν γνώσεις κατὰ οἶον σύναψιν καὶ τοιάνδε σχέσιν ἐναρμοζομένων)», una salute «simpatetica (συμπαθῶς)»³⁸. Ci si rivolge al dio per «fare mondo», per «fruttificare (κομίζεσθαι)»; la teologia deve tramutarsi in cosmologia.

Il ringraziamento assomiglia a un sortilegio volto a concentrare le energie cosmiche nell'anima orante: coagulandole tutte in un unico impeto erotico, s'innescano infine uno stimolo germinale, un impulso

³³ B. Spinoza, *Eth.*, V, prop. XLI, p. 363. Che il religioso rimandi, sin dall'etimo, a un atto di ri-lettura e di tessitura di legami, di modo che suo contrario sia la negligenza, quale ignavia e inefficienza, è stato sostenuto da G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005, pp. 83-106.

³⁴ *Enn.*, III 2, 8, 35.

³⁵ *Ivi*, III 2, 8, 36-40.

³⁶ *Ivi*, III 2, 9, 10-14. Sull'empietà di queste richieste si veda J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 271-272.

³⁷ A detta di Armstrong, i sopraccitati passi tratti dal secondo degli scritti ΠΕΡΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ offrono un compendio esemplare dello iato tra la ritualità filosofico-pagana e quella cristiana: «there could be no better summing up of the contrast between the Christian faith and pagan philosophy» (A. H. Armstrong, *The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus*, «The Classical Quarterly», 32, n. ¾ (1938), pp. 190-196, specificamente pp. 195-196).

³⁸ *Enn.*, IV 4, 26, 1-4. Ancora J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 266-268.

riproduttivo. «Come per magia (έν ταῖς μάγων)»³⁹, recitando un incantesimo assai usuale, giacché continuamente operante in natura, dalle pietre agli astri, la tensione con cui la psiche si slancia verso il dio stesso che è, coincide con la venuta medesima del dio, cioè con il cosmo – ecco lo «sforzo (*éffort*)» provocato dalla gioia, che tanto incantava Bergson. Per effetto di una specie di sintesi passiva, di cui è emblema l'εὐπάθεια, in ragione di una speciale deponenza, nella serenità con cui l'anima si lascia influenzare dal demone astrale, in uno stato di apparente passività, si annida la rigenerazione propulsiva della vita⁴⁰. Rimanendo insomma immobile, essa trabocca del flusso da cui è pervasa, ed espletandolo, lo immana.

«Prego Dio affinché mi liberi di Dio», secondo il noto proposito rituale di Eckhart, alla cui dottrina eretica dell'*in creatum in anima* rimanda accortamente De Gandillac commentando il monito plotiniano a non cercare l'Uno⁴¹: impossibile da intenzionare, poiché è già sempre lui che mi scruta prima che io, soggetto, lo possa accerchiare alla stregua di un oggetto, «non lo troverai (οὐχ εὐρήσεις) [...] a maggior ragione volessi cercarlo (ἔτι ζητήσεις)». «Se tu desiderassi cogliere l'incessante infinitudine della sua potenza (ἐάν οὖν λάβης ἀένναον ἐν αὐτῇ ἀπειρίαν), la sua natura instancabile, immensa, e in sé per nulla manchevole (φύσιν ἀκάματον καὶ ἄτρυτον καὶ οὐδαμῇ ἐλλείπουσαν ἐν αὐτῇ), quasi un ribollire di vita (οἶον ὑπερζέουσαν ζωῆ), non la troveresti, troveresti, anzi, tutto l'opposto [il niente] (οὐχ εὐρήσεις, τούναντίον)»⁴². Anziché sovvertire l'ordine delle cose auspicandone un corso alternativo, la preghiera invoca il dio nella misura in cui lo *inventa*, trovandolo (*venire*), alla lettera, dentro (*in*), in ciò che c'è.

L'eventuale ricerca di uno Stesso, motivata una qualche incompletezza, in fiacchierebbe del resto l'animo imprigionandolo nella coazione a ripetere, al punto da pregiudicare la gioia che il gesto metafisico si ripromette di custodire, scadendo nella compulsione nevrotica dell'Identico (*idem, Gleichheit*), foriera della castrazione. Per un antico – basti guardare all'*incipit* della *Metafisica* aristotelica – la filosofia non si origina da un tormento irrisolto, non scaturisce in riposta a quella «coscienza infelice (*malheur de la conscience*)», focolare dell'insoddisfazione da cui attingono le religioni⁴³. Essa intensifica semmai un «affetto (ἀγάπησις), già «segnalato dai sensi (σημεῖον τῶν αἰσθήσεων)»⁴⁴, fino a provocarne la combustione, ardendo di quel «piacere puro (ἡδονῆς καθαρᾶς)»⁴⁵ di spettanza divina. Non c'è, lockianamente, «disagio (*uneasiness*)» da sanare, né, leibnizianamente, equilibrio da ristabilire a causa di una «oscillazione (*Unruhe*)» tra essere e

³⁹ *Enn.*, IV 4, 26, 3.

⁴⁰ Nella felice sintesi di Trouillard: «tel effort supposait [...] une passivité qui est au fond une "suractivité"» (J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., p. 145).

⁴¹ Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 248-250.

⁴² *Enn.*, VI 5, 12, 7-14.

⁴³ Come ha mostrato brillantemente Wahl nella sua monografia dedicata a Hegel, «la Chiesta cristiana è la coscienza della coscienza infelice» (J. Wahl, *La malheur de la conscience dans la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1951; tr. it. F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 62). Non si dà, in Plotino, *positività del negativo*, bensì *negatività del positivo*, proprio perché la filosofia non incrocia né l'evento della crocifissione, né quello della resurrezione (*infra* §2.8 *Inversione*).

⁴⁴ *Metaph.*, I 1, 980a1-2.

⁴⁵ *Enn.*, I 1, 2, 29; *Metaph.*, XII 7, 1072b24 («τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον»); *Phil.*, 53a5-6 («τις καθαρότης [...] τὸ ἀκρατέστατον»).

nulla⁴⁶. Nell'avvio predisposto da Aristotele, la metafisica non rinvia a un piano ulteriore, trascendente, in cui disbrogliare una supposta contraddizione scorta nei sensi, i cui responsi sono e non sono, paralizzando la cinesi in un'astrazione meta-empirica; non c'è teoresi al di fuori dell'esperienza, non c'è dio al di fuori del cosmo. Dio "è" anzi l'esperienza stessa, come l'Uno "è" il molteplice – l'esperienza è il dio che "deeggia", come il molteplice l'Uno che "uneggia". Per la pietà nutrita nei confronti dell'immobile, si fa filosofia per il gusto di farla. Non si può che fare filosofia. Questo è il senso insuperato della ἐπαγωγή aristotelica, quantomeno sin dai *Topici*: il «tenere di mira» lo «ὄτι», il «che», come traduce Lugarini, il «rimanere sulla via»⁴⁷. Questo, parimenti, è il destino da Plotino sigillato nell'attimo in cui propese per Ammonio, ad Alessandria, osteggiando i monoteismi, secondo la testimonianza incrociata tramandataci tra Porfirio ed Eusebio di Cesarea⁴⁸. L'ἀκίνητον, in ambo i casi, suggella l'immanenza, ch'è come il meraviglioso del consueto, lo straordinario dell'ordinario, l'idea del fenomeno.

Dal paradosso evidente per cui s'incorre nel divino allorché ce ne si libera, quando l'anima, cioè, lo libera divenendo essa stessa divina, si sprigiona la gioia della moltiplicazione. Gaiezza dell'uccello che inonda il cielo con la propria potenza, facendo esperienza di se stesso. Non è altro che se stesso. È il proprio limite, il proprio fine; ecco l'ἐμπειρία, l'essere nel (ἐν) πέρας⁴⁹. L'assoluta devozione della cosa a sé stimola una sorta di implosione fomentando il collasso: nel loro precipuo godimento, le cose si usurano, si sgualciscono, si consumano, secondo l'esempio della fiamma adoperato nella *Lettera VII*⁵⁰. Tale è la ragione per cui la positività inconcussa non trasporta verso un irenismo ingenuo, consegnando piuttosto a una certa tragicità, traumatica purché non angosciosa. Drammaticità lieta, coagulata in un atteggiamento «serio (σπουδαῖος)», tragicomico, che Plotino, come si vedrà nei paragrafi successivi, introduce mobilitando il tempo. Se di questo Stesso l'anima deve infatti disfarsi, come l'Uno stesso, per essere uno, si sciupa pluralizzandosi, questa semplicità è sempre ancora da farsi (tragedia), eppure già da sempre fatta (commedia). L'Uno si sfalda nel momento in cui si rinsalda.

La preghiera epagogica, su modello del cinguettio sornione, affranca dalla gravosa oppressione della stessità gettandola via. Non meno dello sfogo melodico del pennuto melodioso, l'anima orante scaglia fuori quello Stesso è *s-fatando* il fato, reincantando il mondo là dove tutto sembrava già incantato. In tal modo

⁴⁶ Cfr. J. Locke, *Essay on Human Understanding*; tr. it. C. Pellizzi, riveduta da G. Farina, *Saggi sull'intelligenza umana*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, §21, pp. 268-269; G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*; tr. it. E. Cecchi, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1988, §21, pp. 166-167.

⁴⁷ *Top.*, I 12, 105a13-14; *An. Post.*, II 19, 100a6-9; *Metaph.*, XI 7, 1064a8-10. Lugarini contesta brillantemente la traduzione volgare «induzione» di «ἐπαγωγή»: il condurre (ἄγειν) dentro o su di sé (ἐπί), mobilitato da Aristotele nella sua polemica contro una cattiva eidetica dei platonici, non descrive un processo astrattivo, rivendicando invece l'immanenza della forma, la concretezza dell'universale (cfr. L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, II edizione riveduta, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 87-91).

⁴⁸ *VP*, 3; *Hist. Ecc.*, VI, 19, passo messo in luce da Magris: «lo storico della Chiesa riferisce che lo stesso Ammonio all'inizio sarebbe stato un cristiano, salvo poi "convertirsi" dalla fede alla filosofia» (A. Magris, *Invito al pensiero di Plotino*, cit., p. 65).

⁴⁹ Sull'etimo greco di «ἐμπειρία» e sulle plurime derivazioni del lemma nelle principali lingue europee si veda A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina, Milano 2017, pp. 73-84.

⁵⁰ *Supra* §Intermezzo: *Ἐξάφωνος*.

rimette in circolo la potenza, rinvigorisce, ritempra. La virtù donativa di colui che si concede senza restrizioni ambisce alla comunione universale del presente: il passero ἄφθοτος, scevro da gelosia, dona la sua essenza affinché gli altri ne possano parimenti godere – ἴουσία è sempre συνουσία, la confessione cosmica. Contrariamente al soliloquio di ascendenza agostiniana, la meditazione plotiniana non attinge alle risorse di un'interiorità malata inabissandosi nella desolazione solitaria, tu per tu, mortale faccia a faccia con l'immortale, secondo il regime della *confessio*. A differenza delle «grandi visioni tacite dei contemplativi: Agostino, Petrarca, Amiel, Tolstoj», scrive magistralmente Cilento, la teoresi ieratica degli Alessandrini rinfranca con il «calore di casa e [con un qualche] sentimento di vita»⁵¹. «Il ΠΕΡΙ ΘΕΩΡΙΑΣ [III 8 (30)], per esempio, è tutto pervaso da un senso caldo d'intimità, sin da quel suo preludio scherzoso»⁵². Alla «serietà (σπουδή)», insegna infatti in apertura questo trattato, si accede unicamente attraverso l'ariosità del «gioco (παιδιά)»: «tanto per cominciare, prima di porre mano seria alla ricerca, potremmo dire, per scherzo che non c'è essere che non tenda alla contemplazione (παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν εἰ λέγομεν πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι) [...] Ma non è forse vero che anche ora, proprio in questo gioco, noi stiamo contemplando (ἄρ' οὖν καὶ ἡμεῖς παίζοντες ἐν τῷ παρόντι θεωροῦμεν)? Direi di più, non solo noi, ma anche tutti quelli che scherzano fanno così, oppure con le loro celie aspirano proprio a questo (ἢ καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες ὅσοι παίζουσι τοῦτο ποιοῦσιν ἢ τούτου γε παίζουσιν ἐφιέμενοι)»⁵³. In consonanza con la *Lettera VII* e il libro Λ della *Metafisica*, la teologia filosofica attecchisce nell'innocenza ludica della «ricreazione (διαγωγή)», lontana da scontentezza e gemiti, ignara di colpevolezza e risentimento⁵⁴.

Motivato da una «giustizia (δίκη)» altamente presocratica, Plotino non implora allora il «sabato libero», una volta espiate le fatiche della settimana, sperimentando la commiserazione dell'*amen* agostiniano⁵⁵. Il gioco non ha niente a che vedere con la «scommessa», come crederà Pascal, e neppure con il «salto» del Kierkegaard amato dagli esistenzialisti, entrambi strascichi di un'afflizione tormentosa, scorie processate da un senso di ingiustizia che la supplica aspira a sormontare. Nell'invocazione plotiniana non c'è traccia dello heideggeriano «pro-getto (*Entwurf/Vorwurf*)», a suo modo erede di questi voti alla precarietà («preghiera» da «*precar*»), poiché manca completamente l'ansia del superamento, l'*Angst* dell'oltrepassamento (*Überwindung*) – l'ipseità di ogni cosa è già per definizione «slancio (ἐπιβολή, *élan*)».

Per quella meditazione che non trapassa attraverso l'esperienza mortificante del Cristo, la «gioia (εὐπάθεια)» presentita non osteggia un sentimento contrario, né va incontro ad annichilimento. Questa «buona (εὖ) passione (πάθος)» non è un condizionamento temporaneo derubricabile, tra i tanti, nella nomenclatura delle affetti: essa designa l'«appassionamento» in quanto tale, l'appercezione del bene, e

⁵¹ V. Cilento, *Contemplazione*, cit., p. 5.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Enn.*, III 8, 1, 1-12.

⁵⁴ *Supra* §1.11 *Dio*.

⁵⁵ *De civ. Dei*, XXII, 30. «La mistica plotiniana non somiglia alla lirica del paradiso dantesco, non è il gran sabato agostiniano della *Città di Dio*» (V. Cilento, *Tracce di dramma e di mimo*, in *Id.*, *Saggi su Plotino*, cit., pp. 241-253, specificamente p. 245).

quindi la prensione della potenza che fa essere una cosa quella cosa che è. L'εὐπάθεια nomina insomma quell'«emozione creatrice», da Bergson consacrata ne *Le due fonti*, con la quale l'anima, rimirando a sé soltanto, ermeticamente concentrata, si abbandona al tracollo traboccando per un eccesso di pienezza, fino a incappare in un'apertura inattesa⁵⁶. Paragonabile alla *lætitia* spinoziana, autoaffezione eletta a condizione di possibilità di ogni sorta di patimento nella geometria disegnata del terzo libro dell'*Ethica*, questa immotivata allegrezza, «che (ὅτι)» senza «perché (διότι)», oppure «ὅτι» coincidente con il suo «διότι», secondo la regola dell'ἐπαγωγή, contrassegna un transito, «la passione per cui la mente passa a una maggiore perfezione (*passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit*)»⁵⁷.

Riprendendo quindi il quesito plotiniano, «come dall'Uno i Molti?», è d'uopo riconoscere come quest'ultimi vengono così, avvengono con il sì, intonando un nietzschianissimo *amen*. «Senza rincorrere la verità per cercarla, perché l'ha in sé (οὐδ' ἂν περιέλθοι ζητῶν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ) [...]. Questa condizione, indubbiamente, appartiene alla natura più beata (περὶ τὴν μακαριωτάτην φύσιν δεῖ ὑπάρχειν); altrimenti dove andrebbero a finire il suo pregio e la sua sacralità (ἢ ποῦ τὸ τίμιον καὶ σεμνὸν ἔσται)? Questo esser-così non richiede del resto né dimostrazione né opera di convincimento (καὶ γὰρ αὖ οὕτως οὐδ' ἀποδείξεως δεῖ οὐδὲ πίστεως), ché così è (ὅτι οὕτως)»⁵⁸. Stupefacente come il fiore che sboccia o la lacrima che sgorga dalla palpebra, la filosofia si premura di serbare un tratto cosmico anziché antropico, ridestando quel godimento a tutti gli enti comune, autentica sorgente del θαῦμα; «questa creazione di sé tramite sé, ecco l'esperienza primitiva, ecco il sapere assoluto che ci rivela la nostra stessa esistenza e che ci fa penetrare nel pieno della realtà metafisica»⁵⁹.

2.4. Perfezione

La posa sacrale mantenuta da Plotino durante il suo magistero testimonia da sé, plasticamente, questa stravagante dischiusura. Secondo un resoconto aneddótico riportato da Porfirio, all'invito di partecipazione cultuale rivoltogli da Amelio, «il quale amava i sacrifici e seguiva le cerimonie durante i noviluni e gli altri riti», il Licopolitano replicò con un responso brachilogico, alquanto destabilizzante alle orecchie dei discepoli a causa della sua cripticità: «[gli dèi] devono venire a me, non io da loro (ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους)»¹. «Non riuscimmo a capire per quali motivi parlò in modo così altisonante (τοῦτο δὲ ἐκ ποίας διανοίας οὕτως ἐμεγαληγόρησεν, οὐτ' αὐτοὶ συνεῖναι δεδυνήμεθα)», continua Porfirio, «e neppure

⁵⁶ Connessione esplicitamente istituita da R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, p. 110.

⁵⁷ B. Spinoza, *Eth.*, III, schol. prop. XI, p. 161.

⁵⁸ *Enn.*, V 5, 2, 10-14 (τὸ τίμιον καὶ σεμνὸν: criptocitazione di *Metaph.*, XII 9, 1074b18 e 1074b21).

⁵⁹ R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., p. 21 («cette création de soi par soi, voilà l'expérience primitive, voilà le savoir absolu qui nous révèle notre propre existence et nous fait pénétrer en pleine réalité métaphysique»).

¹ *VP*, 10, 33-34.

osammo chiederglielo (οὐτ'αὐτὸν ἐρέσθαι ἐτολμήσαμεν)»². Nonostante lo sbigottimento suscitato negli allievi, se davvero l'esoterico non dimora al di fuori dell'essoterico, nessun alone misterico ottenebra la sentenza, la quale non si ripropone certo di inquietare né di incupire gli amici. Il comportamento teoretico di Plotino, mimando l'autosufficienza, e perciò l'immobilità, comunemente tributata agli dèi, li fa accorrere lì, nel luogo in cui risiede. Egli riproduce il dono demonico, con una torsione sul posto, divenendo ciò che è. Com'è proprio di tutte le cose, dai sassi alle masse planetarie, dai gracili pennuti ai nobili rapaci, l'anima perdutamente infatuata non desidera Altro e solo gode del suo essere al mondo. Non de-sidera punto, siccome non ha smarrito la stella, baciata, anzi, dal suo chiarore. L'innamorato ha già varcato la soglia di qualunque tempio, proprio perché con-templa, abitando, alla lettera, nel tempio, soggiornando accanto al dio. Per quale motivo dovrebbe dunque smuoversi, abbandonando il proprio luogo natale, evacuando la forma che l'informa, «la cara patria (φίλην πατρίδα)»³? Come il demiurgo del *Timeo*, gloriantesi della sua «venerabile fissità (σεμνὸν ἐστήξεται)»⁴, l'anima, «rimanendo nella condizione che le era abituale (μένοντος οὖν αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἡθελί)»⁵, gratificando, cioè, il proprio «carattere (ἦθος)» o demone, insieme lo omaggia, lo con-dona concedendolo a sua volta in regalo; così satura di divinità infine tracima, rovesciandola all'esterno.

Solcata da un erotismo impareggiabile, la biografia di Plotino esemplifica al meglio, secondi i canoni stilati da Bergson, il tratto destinale delle personalità mistiche: quale che sia la coordinata spazio-temporale, vi sono spiriti che «nulla domandano e tuttavia ottengono. Non hanno bisogno di esortare; non hanno che da esistere; la loro esistenza è un richiamo (*appel*)»⁶, una continua convocazione, insomma, del dio. L'antico apostrofa con ironia, forte di un'integrità statuaria, l'indole sacrificale di Amelio, nella quale scorge evidentemente una curiosità immotivata per l'inconsueto, e l'ignobile tensione per l'avvenire, per un possibile irrealizzato. D'altra parte, «colui che si accompagna all'ottimo (τῷ δὲ ἀρίστῳ σύνεστιν) [...] non cerca altro (τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν)»⁷: in accordo con l'insegnamento peripatetico delle *Etiche*, improntato all'autotelìa, «chi è serio, per essere felice, basta a se stesso, autarchico (σπουδαῖος, ἢ αὐτάρκης εἰς εὐδαιμονίαν)»⁸. Non ambisce al «possesso del bene, giacché non c'è bene che non detenga (κτησιν ἀγαθοῦ· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει)»⁹.

Al dio che si effigia per lasciarsi ammirare, ornando la stanza del tempio, compete un'esistenza sbazzata, eidetica, una «forma di vita (εἶδος τῆς ζωῆς)»; vita che è insomma idea, paradigma, «l'essere nel

² VP, 10, 35-36. Una sinossi critica delle interpretazioni di questa sentenza si trova in J. M. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, Origen*, cit., pp. 92-94.

³ *Enn.*, I 6, 8, 16.

⁴ *Ivi*, VI 7, 39, 28-29.

⁵ *Ivi*, V 4, 2, 21; *Tim.*, 42e5.

⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, tr. it. cit., pp. 30-31.

⁷ *Enn.*, I 4, 4, 21-23.

⁸ *Ivi*, I 4, 4, 23-24.

⁹ *Ivi*, I 4, 4, 24-25.

fine (τὸ τέλειον εἶναι)¹⁰. Il filosofo abita il suo fine cesellando il τέλος che lo scontorna e lo de-finisce per ciò che è, compatibilmente con una teleologia senza escatologia, con un finalismo senza compimento. Stante l'inerenza totale dello scopo, ciò che io sono, lo sono già da sempre, e sempre, parimenti, lo sarò. Aristotele ricorreva al tempo verbale del perfetto stativo per sigillare immanenza e imminenza del τέλος, combinando conclusività e incipienza, stasi e motilità: «uno che vive bene a un tempo ha anche ben vissuto (εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἄμα), e uno che è felice, a un tempo è stato anche felice (καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν)»¹¹. Nell'attività del saggio, disinteressata quanto la vita, non si riscontra «termine di arresto (πάυεσθαι)»¹² poiché rimira in maniera insistente uno Stesso. Qui chi è alla fine, è anche sempre all'inizio, chi è qui, è anche lì; «in tutte le cose la fine è il principio (τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή)»¹³, scriverà ancora Plotino, sottoscrivendo l'arcaica matesi taumaturgica di Alcmeone, secondo la quale gli uomini periscono, cedendo alla tentazione del nulla, allorché mancano di congiungere gli estremi¹⁴. La perfezione, per essere tale, va continuamente riguadagnata ricalcando i confini della volta uranica, il cui «movimento circolare non dispone di punti definiti (τῆς περιφεροῦς ἀόριστα); del resto, perché prendere come limite un punto anziché un altro sulla linea <curva>? Ciascuno è infatti indifferentemente inizio, mezzo e fine (ὁμοίως γὰρ ἕκαστον καὶ ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος), di modo che saremo sempre, o non saremo mai, all'inizio e alla fine (ὥστ' αἰεὶ τε εἶναι ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει καὶ μηδέποτε)»¹⁵. Correndo allora sui bordi del primo cielo, l'anima assennata, dotata cioè di voῦς in quanto partecipe del moto circolare del cosmo, disegna la propria traiettoria orbitale, e tra esordio ed epilogo, passato e futuro, ri-finisce, finisce sempre di nuovo la propria forma; finisce inesorabilmente senza esitazioni, rimanendo immobile, nel luogo natio, nell'evento aionico da cui è scaturita. Dimorando in questo presente vivente, fruendo insomma del dono di esserci, traccia insieme ciò che era e ciò che sarà, quasi che, grazie a una specialissima anamnesi, ciò che è, l'idea, fosse un ricordo profetico, gravido di novità, o la memoria un'aspettativa da ri-vedere, ora come allora, ancora – «colui che vede ha nello stesso tempo veduto (ὁρᾷ ἄμα <καὶ ἐώρακε>)»¹⁶.

Se la metafisica orientata dalla *Grundfrage* aspira a esautorare l'assioma aristotelico della priorità dell'atto sulla potenza («πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως»)¹⁷, la teologia della contemplazione creatrice non esita ad approvarlo venerando l'«entelechia (ἐντελέχεια)», l'«avere (ἔχειν) il fine (τέλος) dentro (ἐν)», di cui

¹⁰ Ivi, I 4, 4, 12.

¹¹ *Metaph.*, IX 6, 1048b25-26. Sul senso di questi perfetti si è soffermato brillantemente Ronchi, assumendo la perfezione del finito come contrazione continua di un'infinità speculativa e attuosa (R. Ronchi, *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)*, «Noéma», 3 (2012), p. 42-56).

¹² Ivi, IX 6, 1048b26-27.

¹³ *Enn.*, III 8, 7, 17-18.

¹⁴ *Probl.*, XVII, 3, 916a32-33. Magris suggerisce di raffrontare la testimonianza in oggetto con il frammento 103 di Eraclito, per cui «nel circolo inizio (ἀρχή) e termine (πέρας) sono lo Stesso» (A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, nota 101, p. 177).

¹⁵ *Phys.*, VIII 9, 265a32-265b1.

¹⁶ *Metaph.*, IX 6, 1048b23. In questi brani aristotelici traluce la filigrana immanativa della ἔξις noetica, tematizzata in §1.7 *Abito*.

¹⁷ *Metaph.*, XII 6, 1072a9.

la posa statuaria di Plotino, inamovibile, funge da emblema. Tutto è perfetto, mirabilmente limitato, «τετελεσμένον»¹⁸, secondo l'epiteto di Parmenide: il limite in cui un ente finisce ne ritaglia la potenza, ne esibisce la natura; «limite estremo (πεῖρας πύματον)»¹⁹ che non circoscrive, come rammenta opportunamente De Santillana, la limitatezza mortifera giacché gli enti non sono incorniciati dal nulla²⁰. Questa «estremità» o «ultimità (πύματον)» non ostacola né svilisce, non angoscia. L'*ultimatum* decretato dalla κρίσις semmai ritempra attizzando quel peculiare «entusiasmo» giustamente avvertito da Bergson, quell'«ardimento (θυμός)»²¹ da cui il *Poema* stesso prendeva le mosse.

Alla reverenza che contraddistingue questo atteggiamento metafisico si confà un certo portare all'estremo, nei termini di una intensificazione stremante o di una completa maturazione. Al soggiorno inesausto nel πέρας, con il quale l'ente inverte il destino, appagando la Μοῖρα mediante la recitazione della «parte (μέρος)» assegnata, Plotino associa del resto l'immagine campestre del decorso di un pomo: contestando l'antropocentrismo di coloro i quali, restii al pampsichismo, «potrebbero dispiacersi dell'estensione della felicità a tutti gli altri viventi [oltre gli uomini] (δυσχεραίνει τὸ τῆς εὐδαιμονίας καταφέρειν εἰς τὰ ζῶα τὰ ἄλλα)»²² – plausibili gnostici o cristiani che gerarchizzano il reale distinguendo tra spiriti illici e pneumatici –, l'«eupatire (εὐπάθειν)» assomiglia alla gemmazione di un «frutto (καρπὸν)», tale per cui «si sperimenta o non si sperimenta la gioia (εὐπάθειν καὶ μὴ), a seconda che si germini o meno un seme (καρπὸν αὖ φέρειν καὶ μὴ φέρειν)»²³. Nella gaiezza parresiasica con cui un ente esprime se stesso si condensa la positività dell'essere intero: fulgore del cielo, beatitudine dei numi, tutto l'Olimpo è lì confinato, dal canto dell'uccello alla mela che casca imbrunita dal ramo. Il mondo si rannicchia in un ozio densissimo, ieratico, come accadeva al cospetto del maestro nella scuola frequentata da Amelio e Porfirio. La vera libertà è appunto la «scuola (σχολή)», il tempo libero, la libertà di discernere il proprio tempo: «che altro aggiungere? Per Zeus, la tranquillità (ἡσυχίαν, νῆ Δία)! [...] il riposo dell'intelligenza è l'atto in grado di estrarre la liberalità, il disinteresse da tutti gli impegni (ἀλλ' ἔστιν τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια) [...]. Atto che non tende a nulla e che dunque si volge a sé (οὐδέν, πρὸς ὃ ἡ ἐνέργεια· πρὸς αὐτῷ ἄρα). Si rivolge a se stesso e si occupa non altro che della propria attività (ἐαυτὸν ἄρα νοῶν οὕτω πρὸς αὐτῷ καὶ εἰς ἐαυτὸν τὴν ἐνέργειαν ἴσχει)»²⁴.

¹⁸ DK B 8, v. 42.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ De Santillana suggerisce di tradurre il vocabolo arcaico «πεῖρας» con «tessitura» o «disegno», alla luce del verbo «περάω» (= infilzo, infilo). Nell'*Odissea*, «πεῖρατα» erano del resto le «funi» e le «gomene» a cui Ulisse si annodava durante la traversata tra le sirene (*Od.*, XII, 162) (cfr. G. De Santillana, *Prologue to Parmenides*, in *Lectures in Memory of Louise Taft Semple*, Princeton University Press, Princeton 1964; tr. it. A. Passi, *Prologo a Parmenide*, in *Id.*, *Fato antico e fato moderno*, Adelphi, Milano 1985, pp. 79-153, specificamente p. 124).

²¹ DK B 1, v. 1.

²² *Enn.*, I 4, 1, 15-16.

²³ *Ivi*, I 4, 1, 25-26. Bergson impiegherà ancora questa similitudine per illustrare alla commissione di dottorato, stranita dall'apparente determinismo del terzo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, il senso autentico dell'atto libero (H. Bergson, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, in *Id.*, *Œuvres*, PUF, Paris 1959, p. 116). La connessione con Plotino è scorta da R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 172-174.

²⁴ *Enn.*, V 3, 7, 13-20.

Sedotto dalla perentorietà delle enunciazioni plotiniane, Bergson restava disarmato di fronte al fervore con cui l'antico rinfacciava in più circostanze una verità alquanto abrasiva pur trasmettendola con somma sobrietà, senza compromettere la sua solennità scultorea: l'idea che le *Enneadi* srotolano, di scritto in scritto, è l'idea che Plotino stesso diviene, l'essenza che si essenzia, la forma che questi in persona va sgrossando. Questo «puro pensiero (*pure pensée*)», tarlo insistente eppure irresistibile, attesta un'esistenza devota, per intero consacrata al demone; «νοῦς [...] non è avere un'idea: è essere questa Idea, è coincidere con questa Idea»²⁵. Qui ci s'imbatte in qualcosa di «estremamente sorprendente»²⁶ per quanto si tratti di un'eccezionalità, nell'intento dell'autore, ovunque disseminata. Niente di inusuale o di occulto, e che pure pochi, persino nella filosofia, riescono a esperire con siffatta limpidezza. A giudizio di Bergson, solo l'«idea adeguata (*idea adaequata*)» di Spinoza, come pure crederà ancora Trouillard, riconsegna alla medesima pietà citeriore: «Plotino giunge a una concezione della libertà molto prossima a quella di Spinoza. La libertà è l'anima stessa. Per un essere intellettuale la libertà consiste nell'essere se stesso al di là di tutto»²⁷. Oltre ogni condizionamento, questo solo può essere l'unico vero θαῦμα per il quale vale la pena di pregare; imploro di essere perfetto, godendo di quel che sono, fino a s-finirmi, senza lasciare niente di intentato, niente che sia indeterminato, non finito. Scongiuro il dio di essere alla sua altezza; lo supplico per diventare il dio che sono. «Non c'è quindi *possibile* che non sia *reale*. [...] L'idea è [...] *auto-affermativa*. È un'espressione dell'autonomia dello spirito»²⁸. Quanto più un ente si unifica con sé, essendo ciò che è, tanto più prolifera, si espande, risuona. Come il frutto che, al culmine della maturazione, feconda il suolo cadendo in terra, o il passero che, cinguettando, ridesta in risposta le melodie di altri volatili; come ancora la statua, collocata al centro del tempio, la quale arreda lo spazio ordinandolo... la metafisica della gioia codifica una teologia ipercosmista, *cosmomorfa*. Il dio è dio quando gronda il cosmo, l'Uno è uno quando trasuda il molteplice.

A ben vedere, «è sotto gli occhi di tutti che, fra i vari enti, quello che giunge alla perfezione genera (ὁ τι δ' τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἦ ὁρῶμεν γεννῶν), e non tollerando più di rimanere chiuso in se stesso (καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν), mette al mondo un altro essere (ἄλλ' ἕτερον ποιοῦν); e ciò non vale solo per quelli dotati di deliberazione (προαίρεσιν ἔχῃ), ma anche per quelli che si riproducono senza questa facoltà (ἄνευ προσαρρέσεως), al punto che addirittura le realtà inanimate donano parte di sé quanto a loro potenza (καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται)»²⁹. Più una cosa sprofonda in se stessa, più si esterna in superficie. Soltanto benedicendo l'autotelia del «ri-getto (ἀπορροή)»³⁰ contro l'eterotelia

²⁵ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Course au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., p. 272.

²⁶ Ivi, p. 322.

²⁷ Ivi, pp. 322-333. Cfr. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 87-88.

²⁸ Ivi, p. 87 («Il n'y a donc pas de *possible* qui ne soit *réel* [...] L'idée est [...] *auto-affirmative*. Elle est une expression de l'autonomie de l'esprit») [corsivi nel testo].

²⁹ *Enn.*, V 4, 2, 27-31.

³⁰ «L'anima da parte sua, rilancia da sé (λαβοῦσα εἰς αὐτήν) quel reflusso (ἀπορροήν) che le viene dall'alto e presa da sacro furore, pervasa da divina agitazione, si trasforma lei stessa in Eros» (Ivi, VI 7, 22, 8-10).

del «pro-getto (*Entwurf/Vorwurf*)», il limite rasenta la soglia del super-getto: non ogni cosa *ha* un suo limite, ma ogni cosa è il suo limite. Un'ecceità, un'ipseità, una singolarità.

D'altro canto Plotino confessa esplicitamente di non prediligere il lemma «entelechia (έντελέχεια)» a causa dell'abuso ilemorfico, già denunciato da Alessandro di Afrodisia, condotto da alcuni peripatetici materialisti, pseudo-eliminativisti, i quali riducevano l'anima di un vivente alla mera esecuzione delle sue potenzialità organiche³¹. «Se proprio si vuol far ricorso al vocabolo “entelechia” (έντελέχεια), è necessario che venga attribuito all'anima in un'accezione decisamente diversa»³². Così, altrove, consiglia di risemantizzare «l'entelechia di cui si va dicendo (τῆς έντελεχείας, ώς λέγεται)» nei termini platonici di «nascimento dello spirito (τῆς νοητῆς φύσεως)» o di «divina sorte (τῆς θείας μοίρας)»³³. Istituyendo questa duplice sinonimia, Plotino associa l'entelechia, al di là degli equivoci sorti in seno all'aristotelismo, all'immananza generativa della forma, enfatizzando ulteriormente le due componenti del perfetto stativo, immanenza e imminenza del fine: «perfezione (τὸ τέλειον εἶναι)» significa, al meglio, «perfezionamento (τελείωσις)», come si deduce dal passo sopra riportato. La pienezza sancisce il tracollo, la chiusura l'apertura, il farsi il disfarsi. Come nella versione latina *per-ficĕre*, il suffisso greco -σις rispetta la processualità aggettante della cosa, che ogni volta si de-limita, si forma, de-finendo ricorsivamente la propria potenza. Nel limite combaciano senescenza (μοῖρα) e rinascenza (φύσις), maturazione e germogliazione, cosicché non sarebbe neppure improprio imparentare la τελείωσις con la εἰμαρμένη degli stoici, esplorata nel precoce trattato 3, a patto di fugarne le insidiose derive meccanicistico-deterministiche.

Pur assecondando un'etimologia contesa, per Plotino la εἰμαρμένη identifica «la causa più forte (κυριωτάτην αἰτίαν)» paragonabile a una sorta di «pellicola cinematografica (έπιπλοκή κινήματων)», «rotazione avviluppante del tutto che forgia ogni cosa con il suo moto (τοῦ πάντος φορὰν περιέχουσιν καὶ πάντα ποιοῦσιν τῆ κινήσει)»³⁴. Derivando da «εἰρμός (serie)», essa designerebbe perciò la serialità, la concatenazione ineluttabile o la collezione infrangibile delle varie traiettorie³⁵. Nonostante l'inesorabilità di questa spinta centripeta, autori come Cicerone si scansano dall'accusa di «fatalismo turco», nota anzitempo come «argomento del pigro (ἀργὸς λόγος, *ignava ratio*)», precisando come la «cinghia (εἰρμός)» non stringa in un «vincolo (συνδεσμός/*confligatio*)», sollecitando piuttosto a una contro-effettuazione, pari a una ri-

³¹ Ivi, IV 7, 8⁵. Su tale problematica e sulle origini pre-plotiniane della discussione si vedano R. Chiaradonna, *Anima-entelechia e corpo animato: Plotino e la tradizione peripatetica*, in Ch. Horn, P. Taormina e D. Walter (eds.), *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike – Corporeità nella filosofia tardoantica*, Academia Verlag, Baden Baden 2020, 43-63; C. Tornau, *Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in Enn IV 7 [2]*, 85, 25-50, in R. Chiaradonna (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli 2005, pp. 149-179.

³² *Enn.*, IV 7, 8⁵, 16-18.

³³ *Enn.*, IV 1, 1, 3-6.

³⁴ Ivi, III 1, 2, 21-27; *SVF* II, 916 e 1000.

³⁵ Sulla ricostruzione travagliata dell'etimo di «εἰμαρμένη», vagliate le ipotesi più pertinenti, si rimanda a B. Cassin (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. 671.

legatura³⁶. Il destino sprona a una risposta attiva, ben esemplificata, secondo Seneca, da una preghiera emancipata dalla speranza, simbolo di una devozione operativa, dedicata alla cura del presente vissuto³⁷. Crisippo convocava per questo gli incorporei (λεκτά), secondo quanto si rammentava in precedenza, postulando una causazione non veicolata dal contatto, non meccanica, al fine di salvaguardare l'obbligazione etica³⁸. Quantunque «il paradosso stoico [sia] quello di affermare il destino, ma di negare la necessità»³⁹, Plotino percepisce in ogni caso il pericolo del nichilismo passivo, registrando come, in taluni casi, «il voler eccedere nella necessità (τὸ σφοδρὸν τῆς ἀνάγκης) e il ricorrere a un destino così ferreo (καὶ τῆς τοιαύτης εἰμαρμένης) finisce col negare il medesimo destino insieme alla serie delle cause connesse (τὴν εἰμαρμένην καὶ τῶν αἰτίων τὸν εἶρμὸν καὶ τὴν συμπλοκὴν ἀναίρεϊ)»⁴⁰.

Una volta esorcizzato lo spettro dell'indifferentismo deterministico, la εἰμαρμένη ben si addice allo stato noetico: «non è una legge imposta, esterna (ὁ νόμος οὐκ ἔξωθεν), ma è ciò che stimola alla perfezione (εἰς τὸ τελεσθῆναι ἴσχει), immanente a quegli individui che ne godono e che ne delineano l'orbita (ἀλλὰ δέδοται ἐν τοῖς χρησάμενοις εἶναι καὶ περιφέρουσιν αὐτόν)»⁴¹. L'anima che tange il proprio limite fila infatti il fato, come vuole Moira filatrice, innestando nuovi concatenamenti, solcata da una necessità non estrinseca, bensì vitale – χρῆσις oltre ἀνάγκη. Grazie a un contro-incantesimo spezza l'incanto in cui è immersa, torcendo attivamente quella stessa potenza da cui è sostenuta. La filosofia coadiuva a infrange l'assuefazione dell'abitudine disappannando l'intensità, altrimenti ovattata dal clamore di una molteplicità cacofonica; contro la δόξα che presenta il mondo come già fatto, dominato da diarche irriducibili, Plotino invita a riscoprire il meraviglioso e il semplice proprio lì, in ciò che si sta facendo; l'unità nel molteplice, l'uno dei molti. Non c'è evasione dalla ripetizione. Poiché non si può che iterare, è allora d'uopo ripetere in maniera creativa, «ripassando l'orbita (περιφέρουσιν)», o come istituendo ogni volta la norma. L'anima non ha che da acconsentire alla prescrizione che avverte come propria scaraventandola via, liberandosi della sua gravità. Ecco il conato, la «προθυμία», quello «sforzo di volontà» presentato da Bergson: «le cose sono spinte a realizzare quello Stesso che fanno circolare (αὐτὸν τελεῖν περιφέροντας), [...] alla stregua di un bagaglio che

³⁶ Intorno all'appropriazione violenta e deformante del vocabolario stoico da parte degli avversari epicurei o scettici, contestatori del presunto necessitarismo, si veda la preziosa nota di Magris (A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, cit., nota 250 alle pp. 226-227).

³⁷ *De fat.*, 12; *Ep. ad Luc.*, I 10, 4 («Quanto ai tuoi voti di un tempo, lasciali pure alla discrezione degli dèi, ora innalza altre preghiere del tutto nuove: chiedi una mente sana, buona salute dell'anima, anzitutto, poi anche la prestanta del corpo (*roga bonam mentis, tunc valetudinem corporis*)»).

³⁸ *Supra* §1.8 *Diatesi*. Limitatamente alla conciliazione tra libertà e necessità in ambito etico si veda l'aggiornata ricostruzione genealogica, a partire dai frammenti del ΠΕΡΙ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ crisippeo, proposta da S. Bobzien, *Determinism, Freedom and Moral Responsibility. Essays on Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 194-216.

³⁹ G. Deleuze, *Logique du sens*, tr. it. cit., XXIV serie, p. 151 (Deleuze si rifà in nota, non a caso, al *De fato* di Cicerone).

⁴⁰ *Enn.*, III 1, 4, 9-11. Sul controverso rapporto di Plotino con la εἰμαρμένη stoica si è ben espresso Graeser, per il quale ambo gli orientamenti perseguono, avvallando una comune idea di provvidenza, «l'equilibrio dialettico (dialectical balance)» tra monismo ontologico e bivalenza gnoseologica (A. Graeser, *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, cit. pp. 101-111).

⁴¹ *Enn.*, IV 3, 13, 25-27.

grava su di loro (οἷον βρίθοντα εἰς αὐτούς) e che pure suscita l'ardore di recarsi là dove la legge, quasi urlando, impone loro di andare (καὶ προθυμίαν ἐμποιοῦντα καὶ ὠδίνα ἐκεῖ ἐλθεῖν, οὔ ἔν αὐτοῖς ὦν οἷον ἐλθεῖν φθέγγεται)»⁴².

Per Trouillard, del resto, l'intellettualismo plotiniano, lungi dall'avvallare una specie di cognitivismo etico, defluisce verso un «volontarismo mistico (*volontarisme mystique*)» celebrando la «decisione "noumenale" (*décision "nouménale"*)» di accondiscendere al demone, dicendo di sì alla propria forma⁴³. In ragione dei rispettivi etimi, il verbo latino «*dēstino*», ricavato sul calco del greco ἵστημι, e il sostantivo «*fatum*», con cui Cicerone traduce «εἰμαρμένη», non irretiscono ma *destano*, prodromi della «veglia (ἐγρήγορσις)» ascritta al semplice: de-st(in)o è ciò che veramente sta (prefisso intensivo *de-*) a più riprese (frequentativo *in*); parimenti il *fatum*, dal deponente *fari* (dire, parlare), rimanda al λεκτόν, al dicibile più che al detto, all'esprimibile più che all'espresso; è ciò che fa dire, ciò che fa parlare⁴⁴. L'anima che dunque prega il fato amando il proprio destino cessa di essere effetto sconfiggendo la soggiogazione tipica dell'anello di una catena. E come la mela ormai matura, pronta per inseminare, assurge al ruolo di causa gravida di conseguenze, inanellando una nuova serie. Questa psiche è pura «sinapsi (σύναψιν)»⁴⁵, «uno tutto simpatetico (συπαθές δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἔν), unità vivente per cui anche ciò che è distante le risulta vicino (καὶ ὡς ζῶον ἔν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς)»⁴⁶. «Anima-tessuto» votata alla συμπλοκή; coscienza-cosmo, anima del mondo⁴⁷.

L'inesorabilità del destino si frantuma a patto di compiere quest'ultimo: ripercorrendo o come ripassando, rifilando l'anello orbitale dell'eterno, la cosa si perfeziona nella sfilza di nuovi e infiniti concatenamenti. Poiché l'ente si definisce nella generosità illimitata del suo svolgimento effettuale, ingenerando una molteplicità di relazioni, o come srotolando tutta una serie di implicazioni, il segno del finito intrappola una qualche specie di infinità. La τελείωσις intelaia una dialettica alquanto raffinata di πέρασ εἰς ἄπειρον, benché non sia chiaro, alla lettura del trattato sui numeri (34), in cui essa è sviluppata, se esplicitando alcune intuizioni sparse tra *Filebo* e *Politico*, oppure screditandole in direzione stoica⁴⁸. Consultando alcune testimonianze aristoteliche intorno alla matematica esercitata in seno all'Accademia, Platone avrebbe infatti fatto ricorso all'euristica «antanairetica (ἀντανείρεσις)» o «sottrattiva» messa a punto dai pitagorici, da Eudosso codificata sotto l'etichetta di «metodo di esaurizione», per illustrare

⁴² Ivi, IV 3, 13, 29-32.

⁴³ J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 110-112.

⁴⁴ Per una esauriente e suggestiva archeologia del lemma «destino» si veda E. Severino, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Adelphi, Milano 1980, pp. 131-133. Sul *fatum* il capitolo 8 del *De fato*.

⁴⁵ *Enn.*, IV 4, 26, 1.

⁴⁶ Ivi, IV 4, 32, 13-14.

⁴⁷ Per inciso, la «*conscience texture*» di Ruyer riesuma alla lettera questa idea stoico-platonica.

⁴⁸ Cattanei capta la persistenza di alcuni motivi del *Filebo*, tra cui il metodo antanairético, nello scritto in oggetto (E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in Platone, *La repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 1996-2007, vol. V, pp. 473-539, specificamente pp. 501-509; Deleuze, come si vedrà a breve, registra invece una inversione completa del motivo pitagorico-platonico (G. Deleuze, *Qu'est-ce que peut un corps?*; tr. it. a cura di A. Pardi, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013³, pp. 144-146).

l'individuazione di un limite, e perciò la costituzione di una misura: attraverso varie sequenze convergenti di approssimazione, gli antichi geometri definivano progressivamente, ora per eccesso ora per difetto, l'intervallo differenziale in cui situare una grandezza irrazionale⁴⁹. La perfezione della forma, in questo quadro, conseguirebbe dalla computazione binaria di due elementi eterogenei, l'uno finito, principio d'uguaglianza (monade), l'altro infinito, vettore di disuguaglianza (diade).

Com'è stato notato, Plotino respinge in almeno due occasioni emblematiche (II 9, 1 e VI 6, 3) questa composizione matriciale, tacciandola di manicheismo e associandola a una tendenza gnostica insuperata⁵⁰: anziché «risalire a principi sovraordinati (ἐφ' ἑτέρας ἀρχάς)»⁵¹ ammettendo «l'esistenza di due principi, uno in atto, l'altro in potenza (τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ)»⁵², nel limite va piuttosto scorto il «capitolare» dell'illimitato, l'illimitato «allorché capitola» (ὅταν ἀλῶ)⁵³. Siccome «non esiste una realtà di mezzo che possa accogliere la natura della definizione (οὐ γὰρ δὴ ἄλλο τι μεταξὺ πέρατος καὶ ἀπέριου)»⁵⁴, l'infinito non si addiziona come un predicato estrinseco a un soggetto presupposto, ma esprime l'individuazione iterata, l'aver-luogo del finito, la maniera, insomma, con cui il finito si finitizza al prezzo di uno sdoppiamento continuo. Il πέρας de-finisce perciò ἄπειρον nei termini di un evento, come attesta l'uso di ὅταν, senza la mediazione di un'operazione computativa, «senza sintesi alcuna (σύνθεσις μηδεμία)»⁵⁵; il limite, nel suo accadere, ospita sempre un'infinità, concedendole appunto una forma, e perciò un «luogo (ὑπέστη τόπος)»⁵⁶, quale sua contrazione o piega.

Ristrutturando i fondamenti dell'*ars combinatoria* pitagorico-platonica, Plotino perverrebbe così a prefigurare la nozione di «termine interminato», fiorita dapprima in Eriugena ed Eckhart, e maturata, in seguito, con Cusano e Bruno⁵⁷: la perfezione di un ente designa il suo essere «termine» per sé, quel limite in cui confluisce ricorsivamente tutta una catena «interminata» di effetti, grazie ai quali questi si definisce circoscrivendo la propria potenza causale. Se nell'egualizzazione della diade processata dall'antanairesi l'infinito smussa il finito attraverso l'inesausta approssimazione potenziale del più e del meno, il finito ora esibisce l'attualità dell'infinito nel canone di un'autotelia immanante. Invero, a giudizio di Hegel, la dialettica esercitata nella prima sezione del *Filebo* già affacciava, in ultimo, su questa «vera infinità», emancipandosi dal dualismo astratto dei pitagorici: al di là della giustapposizione statica di finito e infinto, l'infinito, in ragione

⁴⁹ *Metaph.*, XIII 8, 1083b23-34. Questa strategia viene per esempio adottata nel *Menone* nella celebre dimostrazione dell'incommensurabilità del lato del quadrato alla diagonale (cfr. I. Toth, *Lo schiavo di Menone. Commento a Platone*, Menone 82b-86c (a cura di E. Cattanei), Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 45-55).

⁵⁰ Cfr. C. D'ancona Costa, *Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in L. P. Gerson (ed. by), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 356-385, specificamente p. 374.

⁵¹ *Enn.*, II 9, 1, 13.

⁵² *Ivi*, II 9, 1, 23.

⁵³ *Ivi*, VI 6, 3, 18.

⁵⁴ *Ivi*, VI 6, 3, 13-14.

⁵⁵ *Ivi*, II 9, 1, 12.

⁵⁶ *Ivi*, VI 6, 3, 18.

⁵⁷ Cfr. R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, cit., pp. 102-110.

della sua essenza, non può costituire uno dei due estremi del rapporto comprendendo per *definizione* anche l'altro, cioè il finito. Poiché la definizione dell'infinito coincide con il suo stesso essere infinito, il finito, ciò che definisce, viene di conseguenza elevato a momento dell'infinito esponendone l'attualità⁵⁸. Per Platone, spiega Hegel, «l'infinito, in sé, è passaggio al finito»⁵⁹, proprio perché il reale, il terzo genere enumerato nel *Filebo*, «misto (μεικτόν)» risultante dalla combinazione di πέρας e ἄπειρον, consiste nel «venire alla presenza (γένεσις εἰς οὐσίαν)»⁶⁰, ossia con l'infinito che capitola in se stesso, con il finito in quanto teofania, παρουσία dell'infinito.

Quale che fosse la ricezione ermeneutica di Plotino relativamente a questo passaggio, nell'elaborato sui numeri egli opta per un'espressione non meno contesa, mutuata dal *Parmenide*, al fine di illustrare l'embricazione di finito e infinito: un «numero infinito (ἄπειρος ἀριθμός)», antenato diretto, per ossimoricità, del termine interminato, identifica la perfezione di ciascuna forma⁶¹. Avvalendosi di «una sorta di mostro aritmetico»⁶², lo scritto esplora l'opzione di un *numero numerante*, limite massimo oppure integrale di una serie, alla stregua del destino che si srotola in successioni. In questa cifra intensiva e vettoriale, sintesi increscente di varie disuguaglianze, Zellini non esita infatti a rinvenire una prolessi del moderno calcolo differenziale, registrando l'interesse prosperante, tra i neoplatonici pagani, per una matematica qualitativa e generativa a discapito delle esigenze quantificatorie della geometria piana⁶³. Il limite non incornicia l'ente alla stregua di un perimetro, né il τόπος, come si potrebbe a tratti dedurre dalla *Fisica* di Aristotele o da una ricezione volgare del ruolo svolto da χώρα nel *Timeo*, funge da suo «contenitore (δεχόμενον)»; il numero infinito raccoglie una somma inesauribile di differenze in qualità di termine di approssimazione di successioni interminate. A questa integrazione continua, secondo Plotino, non presiede la «cattiva infinità» della «linea illimitata (γραμμὴν ἄπειρον)», della quale «è sempre possibile enumerare un punto ulteriore (ἔξεστιν ἐπὶ τῇ μεγίστῃ)»⁶⁴. Contro l'infinito computativo, meramente quantitativo, della perfettibilità asintotica, varrà invece «un altro tipo di infinito (τὸ ἄπειρον ἄλλον τρόπον)», qualitativo, di certo «non nel senso di ciò che è impercorribile, di ciò che non permette di giungere alla fine (οὐχ ὡς ἀδιεξίτητον)»⁶⁵.

⁵⁸ Cfr. G. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; tr. it. B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1978⁴, *Zus.* § 95, pp. 111-113; *Id.*, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it. cit., pp. 264-265.

⁵⁹ *Ivi*, p. 264.

⁶⁰ *Phil.*, 26d7.

⁶¹ *Enn.*, VI 6, 17 (l'intero capitolo 17 è dedicato alla comprensione dell'astrusa natura di questo concetto); *Parm.*, 144a6. Secondo Armstrong, «the main purpose of the treatise *On Numbers* is to give an acceptable meaning to this expression» (A. H. Armstrong, *Plotinus Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought*, in *Id.*, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London 1979, pp. 47-58, p. 48); similmente J. M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, cit., pp. 65-68.

⁶² A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, cit., p. 154 («une sorte de monstre arithmétique»).

⁶³ Cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 2011⁸, pp. 38-39 e 99.

⁶⁴ *Enn.*, VI 6, 17, 5-6.

⁶⁵ *Ivi*, VI 6, 17, 13-14.

Rispetto alle due dimensioni della linea, suggerisce dunque Plotino, occorre convocare una qualche tridimensionalità purché non isometrica, lontana dalla stereometria impiegata per la costruzione dei cosiddetti solidi pitagorici, che Platone, nel *Timeo*, componeva calcolando un numero armonico di spigoli grazie alla somma di triangoli, unità di misura minimali⁶⁶. In tal caso non si assiste infatti a un'integrazione qualitativa, bensì al mero assemblaggio quantitativo di elementi omogenei – «sono morfemi [...] che non hanno bisogno di estendersi in altro (μορφαὶ ἐν ἄλλοις [...] οὐκ ἐδεῖτο ἕκταθῆναι)»⁶⁷. Lo stesso Platone, rammenta del resto Plotino, attribuiva al cosmo un'altra sembianza geometrica, giacché «nell'ente c'è dappertutto una figura unica (πάντοτε οὖν σχῆμα ἐν τῷ ὄντι), la quale, però, si distingue (διεκρίθη δὲ) [...]». Con «si distingue» non intendo dire che si è sviluppata in grandezza (λέγω δὲ διεκρίθη οὐχ ὅτι ἐμεγεθύνθη), ma che ciascuna figura si è serializzata quanto al suo essere ciascuna, su modello del vivente (ἀλλ' ὅτι ἕκαστον ἐμερίσθη πρὸς ἕκαστον, ὡς τὸ ζῶων)»⁶⁸. L'«unico schema (σχῆμα ἐν)» o lo «schema dinamico (*schéma dynamique*)», come avrebbe chiosato Bergson⁶⁹, che ritma la vita si traccia sottoforma di «nuda sfera (ψιλὸν σφαῖραν)»⁷⁰, simbolo dell'autentica perfezione, della «vera infinità» implicata dal numero infinito. Sfera che è nuda nella misura in cui la profondità corrisponde in ogni punto alla superficie: ogni forma è uno sferoide qualitativamente distinto, un finito in cui si ripiega l'infinito; l'infinito è lì, tutto contratto, in ogni ente. Il numero attorno al quale si organizza lo scritto 34 rasenta perciò lo statuto del *transfinito*, in qualità di numero numerante, numero che si rimisura ogni volta sgomitandosi in una serie di rapporti, ripassando di continuo i propri contorni, «ciascuno per ciascuno (ἕκαστον πρὸς ἕκαστον)».

Agli occhi di Deleuze, Plotino, in forza del rinnovamento della dialettica di πέρασ and ἀπειρον, approda a una concezione *topologica* del limite, *ante litteram* monadologica, declassando il regime scopico istituito dalla stereometria modulare di orientamento pitagorico-platonico: se dapprima la definizione ambiva a demarcare una figura stagliandola su uno spazio dato, assemblandola attraverso un'unità di misura indivisibile, lo «schema dinamico» proibisce di immaginare un'estensione presupposta o un piano euclideo preliminare, disegnando il proprio stesso luogo. Consultando un trattato di rado commentato, in apparenza dedicato alla discussione ancillare intorno alla fisiologia della vista (29), Deleuze si accorge sensibilmente di questa rivoluzione grazie alla innovativa nozione di «luce pura» messa a tema in questa sede. «Lume diafano» o «fosfene», indipendente dal corpo emittore quanto dal ricettore, «la realtà della luce (ὑπόστασις αὐτοῦ)», in accordo con quanto si è già abbondantemente precisato lungo il primo capitolo, «si risolve nell'attività (ὡς ἐνέργεια)»⁷¹. Questo bagliore né comincia né finisce, poiché non incontra termini esterni a sé. Il suo stesso

⁶⁶ A commento del passo del passo delle *Enneadi* preso ora in esame si veda A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, cit., pp. 146-150.

⁶⁷ *Enn.*, VI 6, 17, 26-27.

⁶⁸ *Ivi*, VI 6, 17, 28-31. Significativo l'uso di «ἐμερίσθη», che richiama μέρος e εἰρμός.

⁶⁹ «“Enfin c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée (E. C.)”. Cette durée créatrice, Bergson l'appelle “schéma dynamique”, dans son étude sur *L'effort intellectuel*» (R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., p. 190).

⁷⁰ *Enn.*, VI 6, 17, 42.

⁷¹ *Ivi*, IV 5, 7, 44-45.

effettuarsi (ἐνέργεια) costituisce il proprio termine – è un’entelechia. «La luce possiede un limite [nel senso in cui] si estende fin dove è in grado di giungere la sua potenza»⁷². Il chiaro e lo scuro dunque non pre-esistono all’evento luminoso, ma si tratteggiano simultaneamente al balenare di uno Stesso: «la luce penetra in profondità nell’ombra. L’ombra fa parte della luce»⁷³. Quest’ultima non è altrove che nella sua rifrazione umbratile, non esiste al di fuori della sua scomposizione fotografica. Con ciò, arguisce Deleuze, «i neoplatonici scoprirono il concetto di “spazializzazione”, idea molto più importante di quella di “spazio”»⁷⁴. Grazie a questa riforma Plotino per primo sostituirebbe alla concezione quantitativo-geometrica di un «limite-cornice» quella qualitativa di un «limite-tensione». Così, la perfezione di una cosa viene ora decisa dalla sua capacità di provocare effetti, espletando la potenza competente. Quanto più un ente irradia, propagandosi, tanto più è intenso; quanto più dà luogo a concatenamenti, moltiplicandosi, tanto più si unifica con sé.

La profondità traluce in superficie, la superficie s’inabissa in profondità. Ecco il «vero infinito», l’infinito sferico e non lineare, che corre alla velocità della luce: ricorsività interminata del dentro nel fuori, del fuori nel dentro. In virtù della proporzionalità diretta tra intensione ed estensione, «la diade in quanto tale non viene dopo (ἡ δυὰς αὐτὴ οὐχ’ ὕστερον) e non esprime una quantità estranea alla cosa (οὐδὲ ὅσον λέγει μόνον ἔξωθεν τοῦ πράγματος), ma esplicita ciò che insito nella sostanza, la natura continua della cosa (ἀλλὰ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ συνέχον τὴν τοῦ πράγματος φύσιν)»⁷⁵. Del resto, secondo il celebre ritornello neoplatonico, la materia non è un’ipostasi. Non gode di realtà conseguendo anzi come effetto della forma, proiezione umbratile di un raggio luminoso. Rivendicata l’indissociabilità della diade dalla monade, Plotino disconosce l’astrazione geometrica di un’estensione vuota scartando l’ipotesi euclidea di un piano grafico. La materia viene così destituita dell’autonomia garantitale dal pitagorismo ingenuo, in qualità di principio antagonista: non esiste se non come materializzazione, estroflessione di un’intensità, espansione di un grado di potenza. Duplicazione incessante di un atto, e perciò sua espansione, la diade, secondo un’icastica similitudine, enumera i passi contenuti in un’unica camminata, «come quando nel camminare metti in atto la realtà del moto (ὥσπερ καὶ ἐν τῷ βαδίζειν ὑπόστασιν τινος κινήσεως)»⁷⁶. In ragione di questa spazializzazione creatrice, non si dà omogeneo che non sia già screziato, né spazio che non sia già striato; la perfezione, per essere, esige innumerevoli gradi in cui misurarsi, come il destino delle serie per inverarsi.

Affinché la discontinuità insceni la vita della continuità, e la striatura l’apparire del liscio, niente deve tuttavia interporsi tra uno e molti. La metafisica della gioia concepisce questo “tra” come infinito speculativo, e non come nulla, in sintonia al comportamento catottrico della luce, «attività che si riflette nello specchio (τὸ ἐν τῷ κατόπτρῳ ἐνέργειαν), [...] ma non per questo si disperde (οὐ ῥέοντος)»⁷⁷. In tal modo l’infinito

⁷² G. Deleuze, *Qu’est-ce que peut un corps?*, tr. it. cit., p. 145.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Enn.*, VI 6, 16, 26-28.

⁷⁶ *Ivi*, VI 6, 16, 41-42.

⁷⁷ *Enn.*, IV 5, 7, 44-46.

donativo della εὐπάθεια, che irriga l'anima come la rugiada, o che dilata le membrane come il fluido spermatico di ascendenza stoica, al punto da farle abbracciare il cosmo, perde gli attributi steretici derivanti dall'indefinitezza: la vera infinità, l'infinità speculativa è la perfezione sferica, cioè ricorsiva, di essere ciò che si è, allora come ora, ancora. La perfezione è immanazione, presente aionico che si distribuisce incessantemente, divergendo in unico istante nell'immanenza e nell'imminenza del τέλος, tra passato e futuro.

Non sembra implausibile, assecondando una diffusa intuizione⁷⁸, che Plotino sia pervenuto a questo esito attraverso le emendazioni degli stoici, i quali «si sforzano di sottrarre al cambiamento ogni carattere di indeterminatezza, di incompiutezza. Il movimento, affermano contro Aristotele, non è il passaggio di una potenza, bensì un atto che si ripete sempre nuovamente»⁷⁹. L'atto iterato della «ragione seminale (λόγος)» consegna a un'eternità linfatica, infinità destinale a suo modo fatale. Preludio dell'eterno ritorno, ancorché non ci sia di fatto qualcosa che ritorni: se davvero la diade «esprime (λέγει)» o «svolge (λέγει)» la monade, a ritornare è il ritorno *stesso*, lo Stesso non è che ritorno, duplicazione, raddoppiamento. Alcuni luoghi aristotelici, a ben vedere, non escludono la genuinità di un'attuosità spiraliforme, in tal senso infinita, ciclica come l'alternanza di dì e notte, ricorrente come le olimpiadi, o sinusoidale, meglio ancora, quanto le circonferenze concentriche scavate dai liquidi di approvvigionamento negli incavi dei ceppi⁸⁰. Nell'insistenza ostinata di questa peregrinazione orbitale si condensa l'immortalità rarefatta dei cieli: gloria aurea della mela che nella perfezione della sua maturazione, compiendo il ciclo, si sfinisce nella «contribuzione (μετάδοσις)», dono per dono, al reinnesto della vita. Gaiezza dell'ubiquità, propria di un'anima sfolgorante, quasi che fosse «un lingotto d'oro animato (χρυσὸς ἔμψυχος)»⁸¹, il quale solo «si meraviglia del proprio prestigio, ammira il proprio godimento (τοῦ χρήματος θαυμάσειεν), convincendosi di non aver bisogno di nessun fronzolo ulteriore (οὐδὲν ἄρα ἔδει αὐτῷ κάλλους ἐπάκτοῦ ἐνθυμοῖτο). Ecco che l'anima vince da sé ogni esteriorità (αὐτὸς κρατιστεύων)» – essendo già il suo fuori – «purché le si permetta di essere quello Stesso che è (εἴ τις αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐψη εἶναι)»⁸².

2.5 Icona

A giudizio di Deleuze, la radiosità aurea esaltata nelle *Enneadi* incontra il proprio analogo pittorico d'elezione nello sfondo d'oro dominante nei mosaici d'epoca bizantina, responsabile della saturazione spaziale tra orizzonte e primo piano, tale da provocare un curioso effetto di schiacciamento delle figure sulla scena¹. Elidendo ogni distanza prospettica, l'occlusione dell'ambiente tramite sovrapposizione di lamine scintillanti

⁷⁸ Comune quantomeno al già citato Deleuze, nelle pagine sopraindicate, e a A. Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, cit., pp. 154-159.

⁷⁹ É. Bréhier, *La théorie des incorporeales dans l'ancien stoïcisme*, tr. it. cit., p. 95 (SVF, II 184, 14).

⁸⁰ *Phys.*, III 6, 206a21-25, 206b13-14; *Probl.*, 16, 9; Cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, cit., pp. 23-24.

⁸¹ *Enn.*, IV 7, 11, 47.

⁸² *Ivi*, IV 7, 11, 49-52.

¹ Cfr. G. Deleuze, *Qu'est-ce que peut un corps?*, tr. it. cit., pp. 147-148.

trasfigura l'usuale volumetria rinunciando a una modularità geometrica *a priori*, senza per questo dissolvere la plasticità dei personaggi raffigurati. L'irraggiamento aureo consente alla profondità di filtrare immediatamente in superficie facendo a meno di una negatività cromatica, evitando, cioè, di introdurre un vuoto nel pieno, una peccaminosità nel divino: «i Bizantini [...] misero lo sfondo in primo piano. Così, ogni figura, ogni immagine, sembra generata direttamente dallo sfondo»². Il quadro quasi si compone da sé, estromettendo la mortalità dell'artificio umano. Contro la presupposizione prometeica di un'estensione da incorniciare o di uno spazio da riempire, ogni opera vanta una cifra acheropita delineando autonomamente i propri confini. In virtù, appunto, della monotonia del fondale, ciascun ente si scontorna definendo i propri bordi in un gioco chiaroscurale, atto a favorire la policromia. Compatibilmente con la topologia di uno Stesso che funge da evento dei molti, «i margini della figura coincidono con lo spazio di irradiazione della luce, captata o emessa, e del colore. [...] Al posto di una linea di demarcazione, il fattore essenziale è la capacità di estensione nello spazio. In questo modo il binomio luce-colore dispone lo spazio e le figure presenti in esso»³.

A discapito della piattezza usualmente ascritta alle icone bizantine, aggiunge ancora Deleuze sulla scorta dello storico dell'arte Riegl, la tridimensionalità, lungi dallo scomparire, si restaura, ogni volta, mediante l'interazione dello spettatore con l'opera, essenziale alla colorazione, e perciò alla spazializzazione, del rappresentato pittorico⁴. Il mosaico varia a seconda dell'angolazione da cui è scorto, seppur nel canone di un prospettivismo non ermeneutico bensì monadologico, in cui l'interpretazione non si limita a fenomenizzare un percepito pluralizzandone il senso: il soggetto non schematizza infatti l'immagine, ma l'immagine, in quanto acheropita, schematizza il soggetto insieme al suo motivo, ossia all'oggetto dipinto, ricreandosi di continuo attraverso entrambi. Essa esibisce l'atto stesso della creazione istanziando da sé vedente e veduto, e così circoscrivendo, di circostanza in circostanza, un differente spazio d'osservazione. La tecnica musiva consolidatasi con l'arte bizantina riesce dunque a fugare il collasso nella bidimensionalità indistinta avvalendosi di una preziosa regola frattale, secondo cui il morfema di qualunque tessera ricalca la forma complessiva, benché nessuna possa sostituirsi a un'altra, scambiandosi di posto. Poiché a un determinato tassello, nell'economia del tutto, spetta unicamente il luogo che gli è proprio, l'isomorfismo tra parte e intero si ridefinisce a seconda della prospettiva, di modo che la forma comune appare diversa, di tarsia in tarsia, assumendo ora le sembianze di quella, ora di quell'altra. Il mosaico, integralmente complicato in ogni frammento, si esplica, a seconda del pezzo, in maniera diversa.

Lo sfondo d'oro presiede a questa anamorfosi di micro- e macrocosmo in qualità di «schema dinamico» o «infinità speculativa», sancendo la fattura non antropica dell'icona, la cui stesura vincolerebbe, al contrario, all'artificio estrinseco di uno «schema trascendentale» o di una infinità «cattiva». Questa immagine non è immagine di nulla se non di sé. Archetipo di se stessa, l'immagine paradigmatica è

² Ivi, p. 147.

³ *Ibid.*

⁴ Cfr. *Ibid.*

un'immagine che s'immagina, omologica anziché analogica, inventiva anziché mimetica. Lungi dal prolungarsi in linea retta in una sequela di copie, essa si propaga piuttosto a raggiera effondendosi a sfera. E laddove *presenta* invece di *rappresentare*, vanta una mobilità essenziale, manifestando, con il suo stesso aver-luogo, la cosmogenesi continua. Affine all'effigie del Cristo onniveggente da Cusano spedita alla comunità monastica di Tegernsee, in allegato al manoscritto del *De visione Dei*, questa immagine-movimento non rimodella ma addirittura performa lo spazio grazie all'incontro ricorsivo della *visio absoluta* con se stessa, nella diade incrociata di un doppio genitivo, soggetto e oggettivo (*visio Dei*): *l'icona Dei*, la quale «*in se manset, varie se ostendit*», intercettando qualsiasi sguardo, quale che sia la posizione dello spettatore, rigenera specularmente la propria visione allocando, di scorcio in scorcio, soggetto e oggetto della visione⁵.

Dell'infinito che si contrae, ripiegandosi nel finito, si abbisogna necessariamente, secondo l'accorta disamina di Lossky, il pensare iconico della teologia mistica, da Pseudo-Dionigi l'Areopagita a Scoto Eriugena, da Eckhart a Cusano⁶. A ben vedere, tuttavia, nel solco della patristica greca e nella tradizione ortodossa figliata dal bizantinismo, culminante nella fotofania florenskijana, si consolida appieno l'intuizione topologica sbocciata in seno al neoplatonismo pagano: *l'icona*, grazie a quella «specie di reticolato di linee dorate entro cui prendono forma le singole cose nei loro colori»⁷, ritaglia uno spazio di visibilità del divino, inscena il dio quasi lasciandolo traspirare, aprendo una finestra sull'assoluto.

Nella sua ampia e poliedrica produzione, Florenskij esplorava con acume il motivo matematico sotteso a questa rivoluzione iconologica, persuaso, anch'egli, non meno dell'autore del trattato 34 delle *Enneadi*, dall'ossimoro del transfinito e dalla genialità di certa geometria differenziale⁸. Pur con le conoscenze dell'epoca, Plotino abbozza quella dialettica tra continuo e discontinuo, indispensabile all'integrazione numerica dei posterì, trasformando l'eidetica platonica in una monadologia: stando allo scritto 31, se la forma viene orlata da lume aureo, come irradiata dal sole, secondo la nota analogia platonica, «tutto diviene trasparente, né vi è ombra d'ostacolo (διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν), ma ogni essere si rivela totalmente all'altro nel suo profondo, come la luce alla luce (ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα, φῶς γὰρ φωτὶ). Ognuna ha tutte le cose dentro di sé (καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ), e vede tutte le cose riflesse nell'altro al punto che tutto è dovunque (καὶ αὐτὸ ὅρᾳ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ), tutto è tutto (πάντα καὶ πᾶν πᾶν), ciascuno è un tutto in un incommensurabile fulgore (καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ ἀίγλη)»⁹. Nel canone di questa innovativa topologia differenziale, il sinechismo

⁵ Cfr. G. Cuozzo, *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, cit., pp. 69-83.

⁶ Cfr. V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*; tr. it. N. Toschi Vespasiani, *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999, p. 163.

⁷ G. Lingua, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Medusa, Milano 2006, p. 167. Sullo sviluppo di questa idea dall'esisismo bizantino a Florenskij, attraverso l'importante mediazione di Gregorio Palamas, si veda ivi, pp. 161-171.

⁸ Cfr. P. Florenskij, *Obratnaya perspektiva*; tr. it. a cura di A. Dell'Astra, Adelphi, Milano 2020, pp. 93-126.

⁹ *Enn.*, V 8, 4, 4-8. La rimarchevole prossimità di questo passo plotiniano al prospettivismo messo a tema nelle proposizioni 56 e 57 della *Monadologia*, secondo cui «questo adattamento di tutte le cose create a ciascuna e di ciascuna a tutte, fa sì che ogni sostanza semplice abbia dei rapporti che esprimono tutte le altre, e sia di conseguenza

preposto alla penetrazione capillare di tutti gli elementi dell'insieme diventa condizione di possibilità della specifica individualità, favorendo la variazione invece della omogeneizzazione. Lo spazio si dispiega come un piano levigato ma denso, come un *continuum* liscio eppure screziato; indivisibile in quanto a semplicità, esso non cessa tuttavia di incresparsi, di modificarsi, di complicarsi. In consonanza a questa concezione intensiva del luogo, «ciascuna forma si muove su una sorta di terra che pure non è diversa da sé (βέβηκε δὲ ἕκαστος οὐκ ἐπ' ἄλλοτρίας οἶον γῆς), per cui l'essere ciò che si è e l'essere in quel dato luogo coincidono (ἀλλ' ἔστιν ἐκάστω ἐν ᾧ ἔστιν αὐτὸ ὃ ἔστι), quasi che il luogo seguisse chi va verso l'alto nella sua corsa (καὶ συνθεῖ αὐτῶ οἶον πρὸς τὸ ἄνω ἰόντι τὸ ὄθεν ἐστί), in modo che egli non sia altro dal suo spazio (καὶ οὐκ αὐτὸς μὲν ἄλλο, ἢ χῶρα)»¹⁰. Perciò la forma implica immancabilmente l'aver-luogo della cosa di cui è forma. Ciascuna idea, indissociabile dalla sua fenomenalità, come la monade dalla diade, l'uno dai molti, disegna la propria orbita di percorrenza filtrando in tutte le altre in una rifrazione caleidoscopica: come il fascio luminoso non si lascia vedere senza pigmentazione, così l'identità non gode di realtà al di fuori della differenza; la trasparenza ha soltanto luogo nell'eterogeneità cromatica. Così, nel canone di una matematica in cui la discontinuità esprime la continuità, ogni forma, numero numerante, si ritma serializzandosi, e s'incurva integrando un'infinità qualitativa di rapporti.

L'allestimento di tale monadologia, aggiunge Plotino lodando «i savi d'Egitto (οἱ Αἰγυπτίων σοφοί)»¹¹, simula un ipertesto geroglifico, decodificato, nella sua complessità rizomatica di rimandi, da una mimesi mantica, eventualmente alchemica, da una teoria del segno e non del significato: l'eidetica non imbastisce una *semantica*, bensì una *semiotica delle forme*. Stando alla percezione plotiniana, infatti, i geroglifici cifrano il linguaggio stesso della natura, antenati, nella ricostruzione di Hadot, delle «segnature» mappate da Paracelso e Della Porta, o prolessi delle «minuzerie» di Bruno, del resto motivato da un appassionato «egizianesimo»; dal chimismo esoterico della prima modernità, attraverso un certo occultismo mistico (von Baader, Böhme), sino alla morfologia di Goethe e all'idealismo magico di Novalis, si consolida l'idea di una tracciatura espressiva del reale, di una scienza, secondo un mirabile avviso goethiano, perfettamente collimante con l'esperienza¹². I grafi incisi sulle pareti dei templi e delle piramidi vengono da Plotino definiti

uno specchio vivente perpetuo dell'universo (G. W. Leibniz, *Les principes de la philosophie ou la monadologie*; tr. it. a cura di S. Cariaty, *Monadologia*, Bompiani, Milano 2017, prop. 56, p. 85)», è stata accertamente riconosciuta da V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, tr. it. cit., p. 166, É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 93 e da J. Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 79; V. Cilento, *Trasposizioni dell'antico. Saggio su le forme della grecità al suo tramonto*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1961, p. 40. Più in generale, la diretta derivazione della monadologia dal plotinismo – dal «panthéisme néoplatonicien» – è stata sostenuta sin da G. Rodier, *Sur une des origines de la philosophie de Leibniz*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 10, n. 5 (1902), pp. 552-562. Per una discussione aggiornata si veda E. K. Emilsson, *Leibniz, Plato, Plotinus*, in F. Karfík e E. Song (ed. by), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 54-70.

¹⁰ *Enn.*, V 8, 4, 15-18.

¹¹ *Ivi*, V 8, 6, 1.

¹² Cfr. P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Éditions Gallimard, Paris 2004; tr. it. D. Tarizzo, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006, pp. 196-199. «Non si deve cercare nulla dietro i fenomeni: essi stesso sono già la teoria» (J. W. Goethe, *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zürich 1949; tr. it. S. Zecchi (a cura di), *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma 1983, p. 163).

«ἀγάλματα»¹³, statue votive o simulacri iconici. Riproduzioni non idolatriche del dio né tributi sacrificali, ma sue istanziazioni rituali: «senza servirsi di referenti letterali preposti alla comprensione (μὴ τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι λόγους), senza premesse e senza imitare la presunta voce del designato (καὶ προτάσεις μηδὲ μιμουμένοις φωνάς)», questi significanti acheropiti espongono immediatamente le cose come localizzandole, materializzandole, quali «espressioni del loro valore (προφορὰς ἀξιωμαμάτων)»¹⁴.

A riconferma di tale valenza ostensiva, totalmente semiotica, alcune ricerche numismatiche circoscritte all'economia arcaica assegnano agli ἀγάλματα uno statuto premonetario riconoscendo la loro inalienabilità accanto alla loro impossibile immissione nello scambio di mercato, in quanto fregi o ornamenti, decori, stemmi della casa, esibizioni del potere della famiglia, beni insomma non cedibili né tesaurizzabili, esclusi dalla compravendita¹⁵. Opere d'arte e non merci, doni intimi che talora l'anfitrione elargiva all'ospite in maniera gratuita, al di là della norma del contraccambio, come sue spontanee propaggini, consegnando appunto una presenza, un "che" e non un "che cosa", un *quod* e non un *quid*, un atto e non un fatto.

Del resto «ἄγαλμα», in Plotino, secondo una frequente traduzione, è il vocabolo adottato per la già ricordata «statua» che ciascuno di noi non deve smettere di sbizzare¹⁶. Parimenti, nel *Simposio*, «ἄγαλμα» è il nome trascelto per designare il fascinoso demone di Socrate amato da Alcibiade¹⁷. In ambo i casi il lemma evoca una plasticità pura, una corporeità iconica e ideografica, una fisicità diafana che lascia trasparire la forma con il suo stesso aver-luogo. Una duttilità che ricorda la movenza scultorea propria di certe stalattiti della Magna Grecia, venerate dai pitagorici per la loro iridescenza, nella quale costoro scorgevano la sedimentazione di un elemento celeste, l'accumulo inusitato di una materia eterea¹⁸. Le idee come questi cristalli, ancora ammirati da Simondon, crescono sui bordi e si diramano senza opacizzarsi, senza, cioè, impregnarsi di sé, senza disperdere l'intensità, rilucendo come specchi viventi nelle configurazioni adiacenti. Affini, in ultimo, agli ideogrammi elogiati da Leibniz, invece disprezzati da Hegel¹⁹... La *Darstellung* di tutte queste «segnature» articola una topica del concetto anziché una logica del percetto, struttura una semiotica e non una semantica. Con ciò la monadologia plotiniana, *signatura rerum* o morfologia *ante litteram*, persegue l'ossimoro di un'apodissi estetica appagata dal lustro del fenomeno, che godendo di quel prestigio che è l'idea, rinuncia alla mediazione disincarnata del sillogismo, non sufficientemente aderente alla singolarità delle cose.

¹³ *Enn.*, V 8, 6, 5.

¹⁴ *Ivi*, V 8, 6, 3-5.

¹⁵ Cfr. N. F. Parise, *Sacrificio e misura del valore nella Grecia antica*, «Studi Storici», 25, n. 4 (1984), pp. 913-923.

¹⁶ *Enn.*, I 6, 9, 8 (*supra* §1.1 *Filosofia*).

¹⁷ *Symp.*, 215b3.

¹⁸ Cfr. *Tim.*, 55c4-6 e 58d1-2; *Epinom.*, 981b-e. Tra *Timeo* ed *Epinomide* si associa il quinto dei poliedri regolari, il dodecaedro, all'«etere (αἰθήρ)» delle costellazioni e delle stalattiti della Magna Grecia.

¹⁹ Cfr. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*; tr. it. a cura di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011, vol. I, pp. 37-39 e 116-134 (alla p. 125 vengono richiamati esplicitamente *Epinomide* e *Timeo*); G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. it. cit., *Zus.* §459, pp. 449-455.

Convenendo con gli stoici, Plotino asserisce che «il tutto è pieno di segni e il sapiente è colui che sa transitare da un segno all'altro (πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ' ἄλλου ἄλλο)»²⁰. Il sapere qui convocato non si affida all'astrattezza esangue di un universale generico, rifiutando l'assunzione arbitraria di una premessa e l'invenzione antropomorfa dell'*a priori*. In consonanza alla logica anapodittica elaborata dagli stoici, dalla predilezione plotiniana per la comunicazione fàtica e l'uso non referenziale dei simboli linguistici si deduce, simmetricamente, la sfiducia dell'apodissi scientifica di ascendenza aristotelica: quantunque sia evidente in anticipo che Socrate, in quanto uomo, sia destinato a morire, il sillogismo non è in grado di predire la circostanza concreta del decesso. Quando cioè Socrate perisca, il segno della sua morte oltre il suo significato, non è oggetto della premonizione²¹. All'assenza di precisione evenemenziale accusata nella logica codificata da Aristotele, gli stoici propongono, in risposta, un'arte della divinazione dotata di tutt'altro mordente, una semiotica capillare, dalla filigrana sottile, capace di intrappolare le pulsazioni tensive del reale dall'interno della loro effettuazione. Nell'encomiabile sintesi di Goldschmidt, tale mantica dismette, invero, la presunzione predittiva sia della conoscenza scientifica di marca peripatetica, a sua volta debitrice del razionalismo ippocratico, sia del vaticinio dei misteriosi indovini omerici: mentre la prima interpreta ciò che c'è in funzione di un avvenire e il secondo decifra il senso di un accadimento in corso in virtù di episodi antecedenti, la divinazione degli stoici estrae futuro e passato dalla singolarità cristallina di un segno presente²². Il saggio rilegge per intero la propria vita alla luce del bagliore in cui si sta imbattendo, che come una lente traslucida filtra in prospettiva tutte le esperienze, raccogliendo i vari inanellamenti, le serie srotolate di cause, nella visione simultanea, diafana, di un unico evento – «*sunt enim omnia sed tempore absunt*»²³.

Il filosofo veste perciò i panni di un mago, augure prodigioso o abilissimo taumaturgo che sintonizzandosi con i deflussi astrali, catalizza il respiro del cielo nelle sue stesse viscere rendendole vitree. Dispiegando appieno la potenza dei doni geroglifici della natura, egli reinventa il tempo, riplasma la propria esistenza divenendo un'icona cosmica. Secondo un rilievo di Armstrong, Plotino come già Seneca nelle *Naturales Quaestiones*, respinge la deriva somatistica di questa mantica astrologica specificando che gli enti sensibili s'influenzano l'un l'altro in ragione di un fluido psichico e divino, non per sfregamento o contatto di superfici, surriscaldate da un «soffio (πνεῦμα)» caldo, corpo tra corpi²⁴. Centrale, per entrambi, è la nozione di una «sintassi unificata (ἡ σύνταξις ἡ μία)»²⁵, di una «conspirazione unitaria (σύμπνοια μία)»²⁶ non meccanica bensì organica, non orientata deterministicamente, non programmata *a priori*. Una tendenza

²⁰ *Enn.*, II 3, 7, 12-13.

²¹ Cfr. C. Diano, *Forma ed evento. Principi per un'interpretazione del mondo greco*, cit., pp. 35-44.

²² Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., pp. 79-91.

²³ *De div.*, I, LVI, 128 («tutte queste cose ci sono, ma differiscono nel tempo»).

²⁴ Cfr. A. H. Armstrong, *Plotinus, Ennead II*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 1990³, p. 68; *Nat. Quaest.*, II 32.

²⁵ *Enn.*, II 3, 7, 14.

²⁶ *Ivi*, II 3, 7, 17-18.

vibrante «a fare uno (ποιῆσαι καὶ ἐκ πάντων ἓν)», imprevedibile in quanto a intensità, provoca l'inesauribile redistribuzione delle molteplici «attività particolari nel tutto (τὰ ἐν τῷ παντὶ ἕκαστα ἔργα)»²⁷. L'ermeneutica divinatoria, distillando questa vivenza, affaccia su una «esperienza [che] non è una visione anteposta all'azione»²⁸. Nel quadro di una semiosi illimitata, infatti, laddove l'interpretante collima con l'interpretato, l'interpretazione non si distingue dal rilancio della stessa. Come contemplare, per Plotino, equivale a creare, profetizzare, per Epitteto, significa «rigenerare», «far rifluire (εὐροέω)»²⁹: dal pro-ferimento di determinate connessioni, dalla loro esposizione germinano nuovi rapporti, s'intessono ulteriori rinvii. In questo rinnovamento della causazione, secondo Goldschmidt, s'incontrano, al di là di numerosi fraintendimenti esegetici, plotinismo e stoicismo³⁰.

Platone introduceva del resto la dialettica nel *Fedro* in seguito a una cernita delle mantiche ritagliando una specie fisiologica del vaticinio, differente per natura dall'invasamento fanatico, inevitabilmente patologico, di poeti e retori³¹. La maieutica socratica, sostituito, sin dalla *Apologia*, dell'oracolarità delfica³², raffina un'arte della scrittura mobile, una semiotica anamnesticamente rispettosa della topicità delle cose. Contrariamente alla semantica mnemonica esercitata da Lisia, di cui Fedro, nell'omonima opera, detiene una pergamena illustrativa, il glifo apposto dal filosofo sugli interlocutori non viviseziona, non mutila né violenta i deuteragonisti costringendo loro ad apprendere una collezione di regole canoniche, prerequisiti indispensabili dell'*ars oratoria*. La scrittura cova il pericolo della mortificazione, registrato sensibilmente a conclusione del dialogo con il celebre mito di Theuth, allorché scorpora l'atto del pensiero in premesse e conseguenze, passato e futuro, scollandolo dal presente vivente da cui è scaturito.

Lisia dimostra di non sapere nulla delle cose amoroze di cui intende trattare nel suo discorso poiché manca completamente della corretta tecnica espositiva: fornendo un prodotto da chiunque riproducibile o recitabile in quanto a significato, *in primis* da Fedro, disperde ogni intensità erotica e occulta il significante esautorandolo del suo prestigio³³. Affinché il segno invece splenda, il dialettico ne ripassa l'orlo alla stregua di un fine «macellaio (μάγειρος)»³⁴. Come ricalcando le venature della carne, egli scontorna i talenti dell'anima con cui si relaziona «liberandone la potenza (σκοπεῖν τὴν δύναμιν)»³⁵, esaltandone, insomma, la fenomenalità. Socrate assurge al rango di amante del giovane mitografo proprio perché lo accoglie così come appare, scorgendo in lui «un volto dalle sembianze divine (θεοειδὲς πρόσωπον)», ossia il suo ἄγαλμα³⁶.

²⁷ Ivi, II 3, 7, 19-21.

²⁸ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 78 («cette expérience n'est pas une *theoria* précédant l'action»).

²⁹ Cfr. *Man.*, 8.

³⁰ Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 81.

³¹ Cfr. *Phaedr.*, 249d4-250b1.

³² Cfr. *Apol.*, 20c4-21a8.

³³ È come se, asserisce a un certo punto Socrate, Lisia avesse composto il discorso «inizia[ndo] dalle parole che l'amante direbbe all'amato quando ormai ha smesso di amarlo» (*Phaedr.*, 264a6-7).

³⁴ Cfr. Ivi, 265c8-266c8.

³⁵ Ivi, 270d3-4.

³⁶ Ivi, 251a5.

Dilatando la percezione al punto da renderla epifanica, co-estesa alla memoria intera, genera un ricordo di Fedro, un cristallo divinatorio, un'immagine icastica, assolutamente paradigmatica; Socrate ama il ragazzo nella forma, nella sua idea o «volto (πρόσωπον)», rammemorandone la patria astrale. Quale che sia il caso, l'anamnesi erotica mai trasporta verso un altro luogo, ma verso lo stesso aver-luogo della cosa. Colui che ricor-da «dà», alla lettera, «di nuovo al cuore», riscopre l'astro di provenienza, suo demone custode, fino a rimettersi al mondo. L'universo rinasce in questa memoria immersiva che s'inabissa nel proprio principio; tutto lì concentrato, nella nitidezza di un ricordo ucronico, che ri-conoscendo l'origine senza tempo, quasi ripassandola, riapre la vita, la ritemporalizza intrecciando nuovi rapporti.

La forma-geroglifico si definisce perciò «ἄγαλμα» in quanto incisione divinatoria e insieme pegno erotico: immagine che si ammira e si ricorda, icona in cui rifulge l'archetipo, illustrando non altro che se stessa. Preludio, secondo Bréhier e Mossé-Bastide³⁷, della paradossale «immagine in sé» tematizzata da Bergson nella prefazione alla settima edizione (1911) di *Materia e memoria*: vantando una consistenza al contempo soggettiva e oggettiva, essa eccede lo statuto rappresentativo pur non identificando una sostanza reale³⁸. In bilico tra idealismo e realismo, oscillando tra gli estremi dell'epifenomeno e del sinolo, a tale immagine si addice un carattere diveniente; la forma è messa in figura, pura figurazione. Ogni idea sigilla precisamente un incontro prospettico peculiare, un'angolazione in cui essere e divenire si co-appartengono. Come nella monade leibniziana, a sua volta debitrice delle considerazioni plotiniane, in questa immagine epifanica collimano sostanza e movimento, chiusura e apertura, semplicità e complessità³⁹.

Similmente, nella ricognizione di Fattal, Plotino sarebbe pervenuto a una nozione di «immagine dinamica o produttiva (*image dynamique/productive*)» condividendo il medesimo assunto monistico degli stoici, pur ibridandolo con l'eidetica platonico-aristotelica al fine di eluderne l'esito fisicalistico⁴⁰. In sintonia con la percezione bergsoniana circa l'intuizione essenziale informante il plotinismo, i vari scritti delle *Enneadi* rifrangono uno Stesso, il quale non cessa di mettersi in immagine, non diversamente dalla prolificante ragione spermatica crisippea: «l'idea che sembra essere generale, in Plotino, è quella [...] del λόγος generatore, l'idea di una ragione generatrice», da cui consegue la «necessità di [uno] svolgimento», su modello della «gomena (*rudens*)» ciceroniana o della «pergamena (*volumen*)» senecana già evocate in precedenza⁴¹. Ciascuna forma, esibendo a suo modo questa stessità, rigenera quest'ultima concedendole un «volto (πρόσωπον)»⁴² differente. Ne reca la «traccia (ἵχνος)»⁴³, come talora scrive Plotino.

³⁷ Cfr. É. Bréhier, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, «Les Études bergsoniennes», 2 (1949), pp. 107-128; R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 127-150.

³⁸ Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1959; tr. it. a cura di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-6.

³⁹ Leoni istituisce una connessione esplicita tra «immagine in sé» e «monade» alla luce del comune retroterra plotiniano di Bergson e Leibniz (F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 61-79).

⁴⁰ M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Éditions L'Harmattan, Paris 1998.

⁴¹ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Course au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., p. 247; *supra* §1.8 *Diatesi*.

⁴² *Enn.*, VI 7, 15, 26.

⁴³ Tra le occorrenze più rilevanti: Ivi, VI 7, 18, 4-5; VI 7, 33, 30.

Stante questa associazione, la semiotica plotiniana è a più riprese parsa una grammatologia stimolando meditazioni di ordine levinasiano o derridiano⁴⁴. Quantunque l'impiego di «ἵχνος» in taluni contesti sembri precorrere una nozione di «traccia» cara a ermeneutica e decostruzione, il ricorso a tale vocabolo, com'è stato recentemente osservato, inclina piuttosto, con maggiore coerenza, verso la «virtualità» di matrice bergsoniano-deleuziana, in linea con l'impianto monadologico dell'eidetica⁴⁵. Ogni idea ricapitola virtualmente l'intero con un movimento a spirale, con un avviluppo rizomatico che non si attorciglia attorno a un non-essere steretico, segnalando una mancanza all'origine. Il differimento cui la forma dà luogo, in quanto traccia di quella potenza o intensità onnipervasiva che è l'Uno (δύναμις πάντων), non si avvale di latenza né di dilazione: è lo Stesso, è «il Sé a creare» – da sé, appunto – «la differenza. [...] La finitezza dell'immagine, la sua “visibilità”, è il lato positivo di un'ontologia evenentistica. Altrimenti, il Sé resterebbe un assoluto invisibile, il non-pensato, il non-vissuto, il non-detto, e quindi una “trascendenza” nel senso metafisico del termine»⁴⁶.

Nella misura in cui una forma inquadra uno scorcio sull'Uno esprimendolo da una particolare angolazione, essa circoscrive altresì uno spazio, una posizione non occupabile dalle altre, e perciò una specie di non-essere: a ogni punto di visibilizzazione corrisponde un accecamento, di cui sarebbero indice la materia e il luogo, entrambi paragonabili a un'ombra proiettata a terra dalla luce, all'inconscio sotteso al conscio, all'oblio che accompagna la memoria. La monade del resto, già immanente al proprio atto, non può scorgere il proprio scorgere, non può intenzionare il proprio intenzionare. Non può vedersi se non sdoppiandosi, cioè riflettendo tutte le altre, come uno specchio diamantino; si localizza attraverso la propria rifrazione nelle altre lenti. È dunque grazie a una precisa virtualità diafana, a una materia porosa ed eterea, che l'irrelato si sostanzia nella relazionalità infinita, che la chiusura prende corpo nell'apertura, che l'uno s'immagina come molti. In accordo con l'insegnamento del *Sofista*, il non-essere non introduce una negatività nei termini di una lacerazione nella trama ipertestuale attestando un vuoto nella pienezza «integerrima (οὐλον)» dell'essere: «ciò che una idea non è (τὸ μὴ ὄν)» non è «altro (ἄλλο)» dall'idea medesima, è il suo «non-altro (*non-aliud*)», cusanianamente, cioè il suo «diverso (ἕτερον)», un'«alterità» insomma «immanente (ἄλλο ἐν ἄλλῳ)», essenziale alla costituzione della sua identità⁴⁷. Se il positivo si negativizza nel senso in cui differisce infinitamente da sé, senza che tale differimento sia «altro (ἄλλο)» da questo sé, il μὴ ὄν si risolve nella

⁴⁴ Si veda la discussione in G. Leroux, *La trace et les signes. Aspects de la sémiotique de Plotin*, in M. O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd. par), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ. «*Chercheurs de Sagesse*». *Hommage à Jean Pépin*, Institut d'études augustiennes, Paris 1992, pp. 254-259.

⁴⁵ Cfr. C. Maggi, *Spunti per un'ontologia del virtuale in Plotino: la dynamis dell'Essere fra traccia dell'Uno e esplicazione del molteplice*, «Il Pensiero», 47 (2008), pp. 109-119.

⁴⁶ A. Magris, *Le invenzioni di Dio*, cit., p. 189.

⁴⁷ Cfr. *Soph.*, 254d14-256b4. «Il non-essere [dell'idea]», scrive Deleuze a commento del *Sofista*, fuggendo lo spettro dello hegelismo, «non è l'essere del negativo, è l'essere del problematico [...]. La Differenza non è il negativo, perché al contrario il non-essere è la Differenza: ἕτερον non ἐναντίον» (G. Deleuze, *Différence et répétition*, tr. it. cit., p. 110 [corsivo nel testo]). Una salda connessione tra lo ἕτερον del *Sofista* e il *non-aliud* di Cusano, attraverso la fondamentale mediazione di Plotino, è stata stabilita da G. Armogida, *Infinito confine. Plotino e il pensiero dell'Uno*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 63-72 e 88-92.

striatura del liscio, nella densità del levigato, nell'eterogeneità del *continuum*, nella complessità del semplice. Laddove Platone associava, stando a una testimonianza incrociata tra *Metafisica* e *Fisica*⁴⁸, il non-essere a «luogo (τόπος, χώρα)» e «relazione (πρός τι)», il negativo fa spazio, spazializza, ingenera delle relazioni che pure non figurano come altro dall'irrelato; esse anzi istanziano quest'ultimo, l'Uno, il quale si mette in figura in maniera sempre «diversa».

Nel trattato 38 delle *Enneadi*, l'eteroreferenza manifesta esplicitamente la «vita (ζωή)» dell'autoreferenza, come la «relazione (πρός τι)» esibisce «l'attività (ἐνέργεια)» della «sostanza (οὐσία)» – «la diversità riconduce alla vita (εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης)»⁴⁹ lasciando addirittura trapelare «un che di sacro (τί σεμνόν)»⁵⁰. Ciascuna idea infatti, precisa ancora Plotino in altra sede chiosando la disquisizione intorno ai «generi sommi (μέγιστα γένη)» del *Sofista*, inscena il «limite dell'intelligenza (πέρας οὔσα νοῦ), mentre quest'ultima il movimento dell'idea (ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἢ κίνησις)»⁵¹. La forma, πέρασ di un ἄπειρον, «sede di arresto» o «quiete (στάσις)»⁵² in cui si cristallizza un moto infinito, segnala un'inflessione della totalità, una «traccia» che sintetizza virtualmente delle serie illimitate di rapporti⁵³. In questo contesto topologico ogni determinazione costituisce sì una negazione – una sorta di stagnazione del comune slancio –, ma senza convocare opposizione né privazione, giacché tutti i termini conservano la rispettiva positività, ciascuno affermandosi, invece di definirsi l'uno in antitesi all'altro. Sulla base, dunque, di una *distinctio realis*, ogni monade, «non opposita, sed diversa», in quanto «immagine di sé», è «capace di rivelare integralmente a un altro sé l'interiorità del sé che la genera, senza [...] implic[are] alcuna separazione fra exteriorità e interiorità»⁵⁴. Il finito, in ogni caso, traccia o tipizza l'infinito, lo compendia delimitandolo in un aspetto peculiare. Configurazione certo caleidoscopica, come pretenderebbe l'augure immerso nel vaticinio, il quale riesce ad ammirare in prospettiva, persino in un misero brandello vivente, tutte le costellazioni della volta celeste.

Se nella finitezza della forma si rapprende l'infinito, l'icona è allora un infinito in atto, atto in cui si coagula un'infinità di relazioni. Trattandosi di un'immagine generativa, di un'immagine spermatica e inseminatrice, immensamente feconda, tale immagine è sempre immagine di immagini, tale per cui «se scegli un parte specifica (εἴπερ ἕκαστον μέρος), non importa quale, questa è tutte le altre purché alla sua maniera (πάντα ἀλλ' ἴσως ἄλλως); in atto è cioè quel che è, in potenza tutte le cose (ἐνεργεῖα μὲν γὰρ ἐκεῖνο, δύναται

⁴⁸ *Metaph.*, XIV 1, 1088a21-34; *Phys.*, IV 2, 209b11-17.

⁴⁹ *Enn.*, VI 7, 13, 12.

⁵⁰ *Ivi*, VI 7, 13, 10-11. Su detta «sacralità» ha particolarmente insistito P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Platon*, in *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, V. Vandœuvres-Genève 21-29 Août 1957, Genève 1960, pp. 107-157, specificamente pp. 114-131.

⁵¹ *Enn.*, VI 2, 8, 23-24.

⁵² *Ivi*, VI 2, 8, 22.

⁵³ A commento di questi due luoghi (VI 7, 13 e VI 2, 8) si vedano i preziosi commenti di V. Verra, *Filosofia e dialettica in Plotino*, cit., pp. 29-40 e di J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 80-83 (*Acte et synthèse*).

⁵⁴ S. Lavecchia, *Il sé come immagine e improvviso. Appunti sulla vita noetica nella filosofia di Plotino*, cit., p. 105.

δὲ πάντα)»⁵⁵. Anticipazione dell'immagine-movimento e dell'immagine-cristallo deleziane, come addirittura alcuni hanno ipotizzato: ogni idea offre una inquadratura sull'assoluto, ciascuna ritaglia un fotogramma ologrammatico dell'intera sequenza filmica⁵⁶. Queste pellicole, variazioni intensive di un unico movimento cinematografico, non cessano di implicarsi l'una nell'altra, simili a forme combinantesi «in un gioco di miniature», scrive in un'occasione Plotino, «che contiene raffigurazioni di tutta la realtà (ἐν παιδίῳ ἴνδαλμα ἔχοντι ἀπάντων)»⁵⁷. «Forma di forme (εἶδος εἰδῶν)»⁵⁸, riprendendo l'espressione aristotelica, preconizzazione dell'icona «che mette in campo icone (ἐνεικονιζομένη)», in accordo con il singolare verbo «ἐνεικονίζειν» dapprima impiegato da Porfirio, e penetrato, *in secundis*, nella teologia bizantina grazie a Basilio di Cesarea⁵⁹.

Nella perspicace ricostruzione di Fattal, Plotino avrebbe tuttavia maturato siffatta immagine generativa, alleandosi con gli stoici, al fine di ripudiare una omonima, seppure differente per natura, immagine di immagini, detta «idolo di idoli (τοῦ εἰδώλου εἶδωλον)»⁶⁰, quale indebito precipitato dello gnosticismo. Allorché gli gnostici propendono per una ontologia manichea, polarizzando bene e male come due principi antagonisti, distorcono infatti l'infinità attuale dell'icona in potenziale: avanzando il sospetto di una malignità demiurgica, costoro obliano il *continuum*, cioè l'Uno, in favore di una profusione discontinua di ipostasi, ciascuna immotivatamente scollata dall'altra per arbitrio di una volontà capricciosa. Sperperando l'intensità, dimentica della sorgente, l'immagine non ingenera una novità reale limitandosi a iterare, coattivamente, un'impotenza, differendo senza sosta una mancanza, e proibendo di conseguenza l'accesso alla pienezza della vita (al νοῦς) – ecco la cattiva infinità⁶¹. L'icona, in quanto improduttiva, si tramuta allora in un idolo, in un simulacro o in un feticcio fantasmatico, non essendo appunto in grado di rinviare ad altre dall'interno di se stessa, nella continuità di sé con sé.

Tale sterilità dipende *a fortiori* dalla staticità di un'assunzione dualistica, foriera di una ingenua mimesi, alla quale ha ceduto più volte il medioplatonismo conservando uno iato tra archetipo e imitazione. Non diversamente, lo schema ilemorfico dei peripatetici, laddove giustappone forma e materia presupponendo, ancora, una diarchia, alimenta un rozzo esemplarismo, in cui il paradigma pre-esiste all'istanziamento. Entrambe le deformazioni, a giudizio di Plotino, sono viziate dall'antropomorfismo, corroborato da una interpretazione letterale, anziché allegorica, della spoglia mitica del *Timeo*. Allineandosi

⁵⁵ *Enn.*, VI 7, 9, 33-35.

⁵⁶ Merita sicuramente una menzione il volume miscelaneo assai icastico, per quanto pionieristico, curato da T. Botz-Bornstein and G. Stamatellos (ed. by), *Plotinus and the Moving Image*, Brill, Leida 2017.

⁵⁷ *Enn.*, III 8, 5, 7-8.

⁵⁸ *Ivi*, VI 7, 17, 35; *De an.*, III 8, 432a2.

⁵⁹ *In Parm.*, XI, 23; *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45. Vasiliu ha ricostruito gli antecedenti aristotelico-plotiniani dell'iconologia bizantina, soffermandosi in particolare sull'ἐνεικονίζειν e sulla dinamica produttiva di immagini di immagini, in A. Vasiliu, *L'immagine divina et son reflet: quelques usages antiques du dédoublement*, in K. Mitalaitė e A. Vasiliu (éd. par), *L'icône dans la pensée et dans l'art. Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 35-65.

⁶⁰ *Enn.*, II 9, 10, 27.

⁶¹ Cfr. M. Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Éditions, cit., pp. 50-56.

con la generazione senocratea di Accademici, la quale rivendicava la cifra «euristica» o «didascalica (διδασκαλίας χάριν)» dell'espedito narrativo platonico⁶², egli rifiuta l'ipoteca personalistica del «demiurgo (δημιουργός)», semmai figurazione del ruolo insieme efficiente, in quanto «artigiano (δημιουργός)», e finale, in quanto «magistrato (δημιουργός)», delle forme⁶³. La cosmogenesi non prevede l'intervento esterno di un architetto, «dio geometra», come reputava Plutarco⁶⁴, intenzionato a plasmare una materia informe, ordinandola sulla base di un corredo di idee innate – «se davvero deve esserci un poeta di questo tutto, questi non potrà pensare in anticipo le cose che ancora non ci sono per poterlo creare (εἰ δὲ καὶ ποιητὴν δεῖ εἶναι τοῦδε τοῦ παντός, οὐ τὰ ἐν τῷ μήπω ὄντι οὗτος νοήσει)»⁶⁵. Né alla sapienza degli dèi, né all'operare della natura si addice la progettazione ipotetica, invece tipica dell'uomo d'azione, intrappolato nel Due di una estrinsecità irrisolta, nell'eterotelia della coscienza intenzionale (soggetto vs. oggetto, mezzo vs. fine). La vera creazione, intimamente teoretica, non ammette «presupposti (ὑποθέσεις)»: il demiurgo, nel mito, opera «in compagnia del silenzio (ἄψοφητί)»⁶⁶ «senza avvalersi di suggeritori o intermediari (οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος)»⁶⁷, senza ricorrere, cioè, a dei modelli confezionati *a priori*. L'artista mai sillogizza proiettando *in abstracto* una forma su di un materiale amorfo, e neppure delibera in ragione di un movente anteriore all'atto esecutivo – «tanto la decisione quanto il ragionamento si appoggiano a un presupposto (τὸ βουλευσασθαι καὶ λελογίσθαι διὰ τὴν ὑπόθεσιν)»⁶⁸. Uno scultore maieuta come Fidia, per esempio, non deduce ma mostra, non copia ma inventa⁶⁹: tutt'uno con la cosa, alla quale guarda come lo Stesso che è, questi scarcerava senza esitazione la forma insita all'evento, libera la statua dal blocco di marmo; spolpa come il macellaio il muscolo, sviscera come l'augure gli organi interni. Estrahendo insomma l'ἄγαλμα, l'artista esemplarizza il fenomeno rivelandone l'intrinseca plasticità estetica, al punto da renderlo un'opera d'arte.

Benché Platone nel *Timeo* non lo esplicitasse, per Plotino il demiurgo non può che creare nell'«ἐξαίφνης»⁷⁰. L'equivoco di una forma preposta alla materia, di una monade dissociata dalla diade, di una idea disgiunta dal luogo, nasce dall'incomprensione della veste diegetica del dialogo: poiché il tempo

⁶² Cfr. *De coel.*, I 10, 279a32-280a11. Sulla bontà esegetica dell'ermeneutica allegorica professata dagli Accademici contro il literalismo polemico di Aristotele si vedano F. Ferrari, *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, in L. M. Napolitano-Valditara (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, cit., pp. 147-172, specificamente pp. 156-163 e E. D. Perl, *The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's Timaeus*, «Ancient Philosophy», 18 (1998), pp. 81-92.

⁶³ Cfr. III 9, 1 (*supra* § 1.7 *Abito*). Lo sdoppiamento della causalità eidetica si giustifica, in effetti, alla luce del significato stratificato del vocabolo «δημιουργός», indicante comunemente l'artigiano, ma anche il magistrato o governatore delle colonie (cfr. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, cit., pp. 50-51).

⁶⁴ *Quaest. Conv.*, 718b-c.

⁶⁵ *Enn.*, V 9, 5, 20-21.

⁶⁶ *Ivi*, V 8, 7, 24.

⁶⁷ *Ivi*, V 8, 7, 13.

⁶⁸ *Ivi*, VI 7, 3, 3.

⁶⁹ Cfr. *Ivi*, V 8, 1, 38-40. Con la statua di Zeus di Olimpia, cui fa riferimento Plotino, «Fidia [...] non ha generato un'immagine riproduttiva di un qualche carattere sovrasensibile di Zeus, ma nel produrre l'immagine di Zeus, ha generato, senza mediazione, l'esser visibile di Zeus» (S. Lavecchia, *Il sé come immagine e improvviso. Appunti sulla vita noetica nella filosofia di Plotino*, cit., p. 110 [corsivi nel testo]).

⁷⁰ *Ivi*, V 8, 7, 14.

stesso, nella narrazione di Timeo di Locri, è un prodotto della δημιουργία⁷¹, i momenti drammatici dell'esposizione mitologica non si susseguono l'uno all'altro, affastellati in linea retta secondo la diacronia del prima e del poi. La generazione di tutte le cose continua imperterrita a pulsare nel presente vivente di un unico istante, ἄπαξ a partire dal quale si diramano virtualmente passato e futuro; quantunque gli enti paiano ostacolarsi a vicenda, ora dileguandosi ora ricomparendo, «la creazione avviene oggi (ἡ ἡμετέρα δημιουργία)»⁷², la cosmogenesi persiste indefessa in questo oggi immenso, ch'è come «un'unica giornata (μῆρας ἡμέρας)»⁷³ sprovvista di crepuscolo.

Allorché il demiurgo si volge al cielo delle idee, cioè a se stesso, «d'improvviso compaiono epifanicamente un'effigie e un'icona (ἑξαίφνης ἀναφανῆναι ἴνδαλμα καὶ εἰκόνα)»⁷⁴. Così «il paradigma», che «era appunto la forma [cui il dio guardava] (τὸ γὰρ παράδειγμα εἶδος ἦν)»⁷⁵, lungi dal prospettare una generalità disincarnata data *a priori*, situata in un empirico trascendente, s'ingenera nella singolarità dell'evento albergando non altrove che nell'ἑξαίφνης. La curiosa attribuzione di una γένεσις al παράδειγμα, francamente anticanonica rispetto allo stolido dualismo tra essere e divenire professato in seno all'esemplarismo classico, risale invero a un passo del *Politico* messo in evidenza da Goldschmidt: l'esempio si origina nello «strappo (διασπασμός)» tra «identico (ταυτόν)» e «differente (ἕτερον)», inaugurando un campo di riconoscimenti monadologici⁷⁶. Un paradigma, infatti, né somiglia né differisce da ciò di cui si dice modello, appartenendo, e al contempo non appartenendo alle istanziazioni, incluso nella, e insieme escluso dalla totalità delle sue manifestazioni. In quiete eppure in movimento, un archetipo non smette di ricrearsi transitando di imitazione in imitazione, ora sostando in quella, ora in quell'altra, in un processo di gestazione eterna.

Se l'esempio non può sussistere al di fuori delle sue epifanie, l'impianto dell'eidetica platonica scardina di necessità il bimondismo. Avversando la mediocrità esegetica di certi commentatori medioplatonici, «bisogna essere più rigorosi e concepire la forma non separata spazialmente (ἀκριβέστερον λέγοντας μὴ οὕτω τίθεσθαι ὡς χωρὶς)»⁷⁷. Del resto, qualora si assegnasse all'εἶδος una sede, «si finirebbe per avere due mondi sensibili (δύο κόσμοι αἰσθητοὶ)»⁷⁸, l'uno doppione dell'altro, prestando il fianco all'obiezione aristotelica circa lo statuto pleonastico delle idee, paragonabili a dei «sensibili eterni (αἰσθητὰ αἰδία)»⁷⁹. Poiché la forma non nomina in alcun modo un altro luogo, bensì l'aver-luogo della cosa di cui è

⁷¹ Cfr. *Tim.*, 37c6-38c3.

⁷² *Enn.*, V 8, 7, 31.

⁷³ *Ivi*, IV 4, 7, 11.

⁷⁴ *Ivi*, V 8, 7, 14-15.

⁷⁵ *Ivi*, V 8, 7, 23-24. Sulla trasfigurazione dell'esemplarismo ingenuo alla luce dell'associazione παράδειγμα-ἑξαίφνης si veda l'importante studio di A. Longo, *L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31* (*Enn.* V 8, cap. 7) "Sul bello intelligibile", in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 26 (2015), pp. 79-101.

⁷⁶ Cfr. *Pol.*, 278c2-6; V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, cit., 48-61.

⁷⁷ *Enn.*, VI 5, 8, 15-16.

⁷⁸ *Ivi*, VI 5, 10, 43.

⁷⁹ *Metaph.*, III 2, 997b12.

forma, ogni autentica teoria delle idee deve affidarsi a una «mimesi dinamica»⁸⁰, come sostiene accortamente Melandri, ossia a una imitazione creatrice capace di distillare il proprio modello nell'immanenza della sua stessa invenzione⁸¹.

La forma è sempre un'icona omologica anziché analogica. Un'omografia frattale, compatibilmente con il modello della geometria proiettiva spesso convocato, una trasposizione caleidoscopica di sé, degna del rango di infinito attuale.

2.6 Anafora

La dissoluzione del mimetismo ingenuo prospettata da Plotino presuppone lo sgombero dell'equivoco dualistico sorto in seno alle ricezioni pitagorizzanti della cosiddetta dottrina dei principi degli Accademici, e alle letture proto-gnostiche del *Timeo*¹. Il pensiero attende in fondo all'unità del vivente, compromettendo la semplicità indivisibile del reale, non risolvibile in una molteplicità di parti estese (*partes extra partes*), non appena istituisce diarchie anelastiche e dualità irrigidite frapponendo tra i poli considerati un intervallo vuoto, una discontinuità invalicabile, ossia una specie di nulla. In sintonia, ancora, con l'orientamento filo-eleatico del *Parmenide*, la raffinata dialettica di continuo e discreto su cui s'innesta l'eidetica monadologica, estromette questo Due annichilente saturando le dieresi della δόξα nella pienezza di una potenza univoca, ovunque circolante benché in maniera mai uniforme, capillarmente presente in ciascun luogo, pur assumendo un aspetto diverso di sede in sede. Inseguendo una nozione di molteplicità non quantitativa né distributiva, tale da fugare l'aritmetizzazione emorragica insinuata dagli elenchi zenoniani e megarici, l'iconologia plotiniana si affida a un Due qualitativo e topologico con lo scopo di prevenire lo scollamento dell'intensità dall'estensione, della forma dalla materia, della potenza dall'atto. La δύναμις che innerva tutte le cose, cui giustamente i predecessori diedero il nome di «Uno», procede senza cesure inoltrandosi non altro che in se stessa: «è come una vita distesa in tutta la sua lunghezza (οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἑκταθεῖσα)», si legge nel breve trattato 11, in cui «ciascuno dei tratti è diverso dall'altro (ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων ἐφεξῆς), ma il tutto, in sé, è senza interruzione (συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ), e pur nelle specifiche differenze (ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῆ διαφορᾷ), il momento precedente non si annulla nel successivo (οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον)»². Come auspicavano congiuntamente Parmenide ed Eraclito, l'Uno trasporta se stesso, e trasportandosi si differenzia; l'Uno coincide, per meglio dire, con la differenziazione continua o con la rigenerazione inesausta di sé, senza implicare l'alterazione di un sostrato, e senza l'intrusione, più in generale, di una negazione (οὐκ ἀπολλύμενον)³.

⁸⁰ Cfr. E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 58-60.

⁸¹ Cfr. S. Lavecchia *Il sé come immagine e improvviso. Appunti sulla vita noetica nella filosofia di Plotino*, cit., pp. 107-109 (*La vita noetica come improvviso*).

¹ Per una sintesi di queste posizioni si veda J. D. Turner, *The Gnostic Sethians and the Middle Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides*, «Vigiliae Christianae», 60 (2006), pp. 9-64.

² *Enn.*, V 2, 2, 26-29.

³ *Supra* §1.5 *Immanenza* e §2.2 *Fraseologia*.

Se l'attuazione della differenza, in accordo con il canone monadologico, si sviluppa nell'inerenza reciproca (ἄλλο καὶ ἄλλο) dei differenziati, la gemmazione esemplifica nel migliore dei modi la generazione della novità. Nel processo di fruttificazione, infatti, la filiazione non avviene in grazia di una recisione dalla sorgente vitale, bensì in virtù del rilancio immanente del seme paterno. Il funzionamento dell'anima vegetale, secondo un rimarchevole rilievo botanico di Plotino, prevede una genesi statica, una sorta di divenire immobile o di immacolata concezione, attestando una fecondità superiore rispetto alla gestazione del feto della riproduzione sessuata, veicolata dalla contaminazione gametica anziché dall'autoinseminazione: «forse che tale vivenza non è in grado di produrre? (οὐδὲν γεννᾷ;) Sì che produce: produce ciò in cui si trova (ἢ ἐν ᾧ ἔστι)»⁴.

La pianta, nell'esecuzione delle sue facoltà, crea se stessa, e partorendosi circoscrive, in parallelo, il luogo che le spetta. Nell'esercizio della forma propria, cui corrisponde l'ideazione dello Stesso che è, essa scontorna altresì la materia di cui va costituendosi. Con ciò la partenogenesi contribuisce a rivelare la natura immanente della vita, identica tra flora e fauna, nonostante l'anfigonia di certi mammiferi possa testimoniare una tendenza contraria. Anche siffatta modalità di accoppiamento, chiarisce Plotino, risponde al conato universale dell'autoconcepimento, a quell'esigenza spirituale e celeste, avvertita da ciascun vivente, di vedere se stesso attraverso l'altro, divenendo ciò che è: «anche quando gli animali partoriscono (ὅταν τὰ ζῷα γεννᾷ) [...] il loro è un atto di contemplazione e di travaglio destinato a creare una moltitudine di forme e visioni (ἐνέργεια θεωρίας τοῦτο καὶ ὡδὶς τοῦ πολλὰ ποιεῖν εἶδη καὶ πολλὰ θεωρήματα)»⁵. Ogni ente, quale che sia l'estrazione organica o il regno d'appartenenza, secerne se stesso prendendo le distanze da questo suo Sé, senza tuttavia distaccarsene. Nella misura in cui ciascuna cosa, al di là della specifica regola di sessuazione, si addentra in sé fino a esondare, la differenza mai si realizza attraverso un'alienazione, ma solo per germinazione continua; «come per ideazione perpetua (οἷον ἀεὶ θεωρεῖν)», in ogni caso «creare significa creare una forma, ossia riempire tutto di contemplazione (τὸ γὰρ ποιεῖν εἶναι τι εἶδος ἔστι ποιεῖν, τοῦτο δὲ ἔστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας)»⁶. L'autogenerazione, insomma, si sostenta nella propagazione, cioè nell'eterogenesi, nella maturazione ininterrotta di un'alterità, evidentemente percepita come costitutiva. L'Uno non si ottiene attraverso la somma di due, bensì nella divisione di uno Stesso. È in questa mitosi che si deposita, in effetti, l'amore⁷.

Fintantoché il differimento istanzia l'identità, la diade non può considerarsi altra rispetto alla monade, né χώρα, relativamente al *Timeo*, può introdurre un'ostilità principiale, una forza autonoma e antagonista all'operato demiurgico⁸. Nella celebre εἰκὼν del libro VII della *Repubblica*, Platone attribuiva del

⁴ *Enn.*, V 2, 2, 30.

⁵ *Ivi*, III 8, 7, 18-20.

⁶ *Ivi*, III 8, 7, 21-22.

⁷ *Supra* §1.3 *Vigilia*.

⁸ Un'interpretazione di tal sorta riguardo a Platone («agatologica»), che ravvisa nel bene la scaturigine e della monade e della diade, è stata convincentemente elaborata da S. Lavecchia, *Oltre l'uno e i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, cit., pp. 17-41.

resto al dialettico l'abilità di insediare la «regione del sole (έν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ)»⁹ soggiornando nell'inseparabilità dell'idea dalla sua fenomenalità, della forma dal suo aver-luogo. Se il sole, analogo del bene, sigilla l'unità di essere e apparire, i molti non possono che esprimere l'essere dell'Uno. Senza la diade la monade semplicemente non sarebbe; qualora l'Uno mancasse di riprodursi, dissociato dal molteplice, nulla si mostrerebbe – «senza non ci fosse materia nulla esisterebbe (μὴ οὕσης οὐδὲν ὑπέστη)»¹⁰.

In qualsivoglia ricezione dualistica del platonismo, sancito uno iato tra intensione ed estensione, si annida di necessità la fallacia dell'acosmismo. Plotino eccelle per genio tra gli esegeti antichi proprio perché smaschera con la massima franchezza questa scellerata deriva, del tutto estranea alla *Weltanschauung* ellenica, incontrandola estremizzata nei cenacoli gnostici di Roma. Parteggiando invece per una metafisica cosmistica, lo specialissimo monismo elaborato nelle *Enneadi* riconosce l'originarietà della *reduplicatio* dichiarando l'imprescindibilità della ripetizione: «il vero Uno non ottiene l'esistenza al prezzo della dissoluzione o della frammentazione della sua monadicità, bensì al prodursi della diade (τὸ ὄντως ἓν οὐκ ἀναλίσκουσα τὸ ἓν οὐδὲ κερματίζουσα τὴν ὑπόστασιν ἔχει, ἀλλὰ δυάδος γενομένης)»¹¹.

A ben vedere, già i criptici resoconti aristotelici delle diatribe intra-accademiche circa lo statuto dei principi corroborano la tesi secondo cui lo Stesso non gode di realtà al di fuori della sua replicazione. Tra monade e diade, anzitutto, non può vigere un rapporto di contrarietà esclusiva pena l'istituzione di una dipendenza reciproca, con la conseguente subordinazione di due differenze specifiche a un genere comune: «è impossibile (ἀδύνατον)», arguisce coerentemente Aristotele, «che il principio sia principio se esso individua un qualche diverso rispetto a un altro (τὴν ἀρχὴν ἕτερον τι οὕσαν εἶναι ἀρχὴν)»¹². Per fugare tale contraddizione all'Uno va rigorosamente assegnata una condizione di totale irrelatezza. Nell'ipotesi in cui si relazionasse con un contrario, «l'Uno verrà a essere il poco: il molteplice si oppone del resto al poco numeroso come il molto al poco (ἔσται γὰρ τὸ ἓν ὀλίγον· πλῆθος μὲν ὀλιγότητι τὸ δὲ πολὺ τῷ ὀλίγῳ ἀντίκειται)»¹³.

Dismessa la presunta congenericità di monade e diade, la prima non precede cronologicamente la seconda, né la seconda segue la prima; l'uno e il due, precisa ancora Aristotele, poiché non dispongono di un termine comune, non si susseguono come due grandezze omogenee¹⁴. L'Uno non è infatti un numero tra i tanti della serie cui dà luogo. Il primo vero numero è il due, giacché solo con il due si scandiscono il prima e il poi, l'antecedente e il conseguente¹⁵. L'Uno figura perciò retroattivamente come primo soltanto in virtù dell'apparizione di un secondo, pur non occupando alcuna delle due posizioni ordinali, pena, ancora, l'intromissione di una correlazione – c'è primo solo se c'è secondo e viceversa. Nelle controverse disquisizioni

⁹ *Resp.*, VII, 516b5-6.

¹⁰ *Enn.*, III 6, 14, 1.

¹¹ *Ivi*, V 5, 4, 22-24.

¹² *Metaph.*, XIV 1, 1087a32-33.

¹³ *Ivi*, XIV 1, 1087b32-33.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, XIII 7, 1081a32-1081b10.

¹⁵ Cfr. *Phys.*, IV 12, 220a27.

platoniche, primità e secondità designano le due monadi che compongono la diade, nessuna delle quali, tuttavia, rende conto della monade indivisibile e innumerabile da cui scaturisce la diade stessa. Come ancora rammenterà Plotino sulla scorta della ricostruzione aristotelica, la monade «non si identifica né con ambedue le monadi che sono nella diade, né specificamente con una delle due (οὐχ ἢ ἐν τῇ δυάδι μονὰς ἐκατέρα οὐδ' ἐτέρα ἐκείνη)»¹⁶. Da parte sua la diade non introduce due elementi indipendenti, non riferisce di due sostanze disgiunte, conservando, piuttosto, una certa monadicità, evidentemente «intensiva (πρὸς τὸ συνεχές)»¹⁷, non numerica. La diade è pur sempre «una», «è diade in quanto una (καθὸ ἓν)»¹⁸, perché non scomponibile, non risolvibile nell'addizione estensiva delle due componenti. Non è un caso che Platone, nel *Filebo*, esplorando il genere dell'«illimitato (ἄπειρον)», cui equivarrebbe la diade indeterminata, adottasse un solo articolo per appellare il due di «più e meno (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον)», dimostrando con ciò di rifiutare l'essenza composita della duάς¹⁹. Anziché sintesi di due unità già date, la diade dunque, «unica natura (μίαν τινα φύσιν)»²⁰, raccoglie l'evento singolare di una divergenza, l'atto simultaneo di una biforcazione. Divisione in cui ha luogo la monade stessa, la quale si rende appunto visibile a sé nella scissione da sé a sé, apparendo nella differenza tra un primo e un secondo; la monade non è altrove che nella diade, la diade è la «sede», ἔδρα οὐχώα²¹, che accoglie la monade.

In consonanza all'intreccio di copulazione e disgiunzione dell'Uno da se stesso messo a tema nel *Parmenide*, monade e diade si co-implicano paradossalmente in una monade indivisibile a causa di una disunione qualitativa, cioè di una differenza di natura, statuita dalla diade²². L'Uno verrà insomma a coincidere con i Molti (monade) nel suo infinito differimento (diade), farà uno con sé, rendendosi appunto uno, nella duplicazione inesausta. Così si spiega la cifra «aneidetica (ἀνειδέον, ἄμορφον)»²³ spesso assegnata da Plotino all'Uno: in una logica dell'immanazione la forma equivale *all'infinito* alla materia poiché l'anima, tangendo il principio che la informa, ne provoca la materializzazione, e perciò lo sdoppiamento, varcando una soglia di virtualità irriducibile²⁴. Lei stessa, istanzando l'idea di appartenenza, varca la sede della propria

¹⁶ *Enn.*, V 5, 4, 24-25.

¹⁷ *Ivi*, V 5, 4, 32.

¹⁸ *Ivi*, V 5, 4, 30.

¹⁹ *Phil.*, 24a9, 24b5, 24c2, 24d1, 25c10-11, 41d8. Per il rilievo circa l'impiego di un unico articolo si vedano M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 149 e R. Ronchi, *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, cit., pp. 45-46. Plotino sposa esplicitamente questa lettura asserendo che «alla materia non si possono attribuire il grande e il piccolo in momenti diversi, ma essa va considerata come grande-e-piccola (οὔτε μέγα λεκτέον χωρὶς οὔτε μικρὸν αὖ, ἀλλὰ μέγα καὶ μικρὸν)» (*Enn.*, II 4, 11, 33-34).

²⁰ *Phil.*, 25a4.

²¹ I due vocaboli vengono utilizzati come sinonimi in *Phil.*, 24d1-2.

²² *Supra* §2.2 *Fraseologia*.

²³ Aneideticità e amorfia ricorrono frequentemente nel trattato 38, culminante nella famosa asserzione, a breve presa in esame, secondo cui «la forma è traccia di ciò che non ha forma (τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφῆ)» (*Enn.*, VI 7, 33, 30).

²⁴ Cfr. S. Breton, *Matière et dispersion*, Jérôme Millon, Grenoble 1993, pp. 175-190 (*Principe d'en haut. Principe d'en bas*), il quale si appella alla distinzione coniata da Wahl negli studi su Kierkegaard tra «transcendance» e «transdescendance» per inquadrare il doppio e simultaneo «trascendimento» su cui s'innesta il monismo dinamico di Plotino: risalita ascendente del basso verso l'alto, traboccamento discendente dell'alto verso il basso.

potenza installandosi in quella regione traslucida, in quello spazio di transito (χώρα) che ospita tutte le sue possibili determinazioni. L'intimità abissale della cosa con se stessa coincide infinitamente con l'esteriorità assoluta, con il puro fuori, con il desiderio di essere, cioè, ancora, oltre sé. L'Uno indica per questo un divenire-uno. L'Uno, che è sempre più di uno, l'Uno che è a tal punto uno da essere anche due, si risolve immancabilmente nel «divenire-uno di due (τὰ δύο ἐν γίνεταί)»²⁵. L'amorfia attribuitagli, accogliendo una preziosa suggestione, ne rivela sul piano retorico la natura di *anacoluto*: l'Uno è "un eventi" o "molti evento", uno ἄπαξ paradossalmente declinato, un singolare plurale, un plurale singolare²⁶.

Nel vertice infinitesimale, flessione reciproca di monade e diade, in cui al massimo della determinatezza corrisponde l'estrema dissomiglianza, l'uniformità si converte in eterogenesi, la semplicità si tramuta in complessità. Tutto è nella forma, tutto riposa in un'unica monade, che pure non gode di realtà al di fuori della propria insorgenza ripetuta: nella misura in cui la somiglianza di sé con sé si realizza nella continua anamorfosi, il plurale ospita l'accadere del singolare ricapitolando senza sosta uno Stesso, o come *anaforizzando* uno ἄπαξ. All'Uno non numerico, infatti, si addice di essere una sola volta (*eventum sui, singulare tantum*), una volta unica per intensità, valida per tutte quelle che seguiranno succedendosi l'un l'altra (*pluralia tantum*); ogni volta è lo Stesso, uno Stesso che riafferma pervicacemente l'identità con se stesso nella sfasatura differenziale di sé. Per questo Stesso che è sempre ciò che è non essendolo mai, divenendolo, cioè, sempre di nuovo, «la diade non sta a significare una seconda unità che si aggiunge alla prima, compromettendone la solitudine, ma la *reduplicatio* della prima in immagine o figura di sé»²⁷. Stando alla brillante sinossi proposta da Sini delle intricate aporie degli Accademici indagate da Aristotele negli ultimi due libri della *Metafisica*, «l'Uno è l'Evento del Due. Siccome è un Evento, e non una "cosa"» – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – «allora il Due non ha né Uno prima di sé, né un altro Due (visto che è lui il Due) col quale fare 1 + 1»²⁸.

Affinché «l'uno *una volta sola* [sia] il due, [dove] il due è distanza che mette in relazione lo stesso con lo stesso in un circolo infinito»,²⁹ all'Uno va tributato uno statuto completamente anipotetico, tale da dissolvere qualsiasi latenza. Proclamando l'anipostaticità della materia simmetricamente all'insostanzialità della forma, il neoplatonismo, a partire da Plotino, rivendica l'assenza di un sostrato affrancandosi dalle pastoie doxastiche della presupposizione: né la monade soggiace alla diade in qualità di suo ὑποκείμενον, né la diade si predica di una monade anteposta. L'apofantica canonica del giudizio, in accordo alla già considerata lezione del *Parmenide*, ostruisce la comprensione dell'embricazione uno-molti poiché assume

²⁵ *Enn.*, VI 7, 35, 35-36.

²⁶ «Il Bene, per così dire, è un anacoluto [...]. Ma questa felice inconseguenza, questa natura del Bene, che non finisce le frasi, coincide con la perfezione» (E. Guglielminetti, *La commozione del bene. Una teoria dell'aggiungere*, JacaBook, Milano 2011, pp. 51-52). L'anacoluto, in altri termini, lungi dal segnalare una mancanza, attesta lo sfasamento sovrabbondante dell'Uno con se stesso, la pienezza di un Uno così uno da essere altresì molti.

²⁷ R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, cit., p. 78.

²⁸ C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, in *Id.*, *Figure dell'enciclopedia filosofica. "Transito Verità"*, vol. I, Jaca Book, Milano 2004, p. 68.

²⁹ R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, cit., p. 79 [corsivo nel testo].

una dualità preliminare, quella, appunto, di uno e molti. Mostrando iteratamente l'indeducibilità di questo "rapporto", lo sciame di ipotesi sollevato dalla dialettica anapodittica imbastita da Parmenide – dato l'uno allora i molti, dati i molti allora l'uno – converge, divergendo di serie in serie, verso un impresupponibile, ἑξάφνης, soglia incessantemente varcata nell'andirivieni da un polo all'altro; l'unità di unione e disunione non è un dato, non è qualcosa che l'anima deve sapere, ma qualcosa che essa deve diventare. È un evento improvviso (ἑξάφνης), il cui sfioro cagiona l'immediata biforcazione in una provenienza (prima monade) e in una destinazione (seconda monade), inaugurando, con ciò, lo spazio virtuale della ripetizione.

Monade e diade si generano dunque simultaneamente, l'una come altra, l'altra come una, come due lati di uno Stesso – «l'Uno si genera sia insieme a ciò che viene a essere per primo, sia insieme a ciò che viene essere per secondo (τὸ ἐν ἅμα τε τῷ πρώτῳ γιγνομένῳ γίγνοιτ' ἂν καὶ ἅμα τῷ δευτέρῳ)»³⁰. Indissolubilmente correlati in un'unione irrelata, cioè in un non-rapporto, il primo si mostra di necessità nel secondo, il secondo traspare nel primo grazie a una materia diafana, eccedente la sintassi predicativa: la diade nomina precisamente l'infinità innervante questo scambio chiasmatico. «Non che nell'Uno si trovi indeterminatezza», precisa Plotino, «piuttosto questi la crea (οὐκ οὔσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιοῦντος)»³¹. L'illimitato esibisce la sostanza, fenomenizza l'essere della monade; la virtualità della materia espone la perfetta determinatezza della forma come la potenza interminata di un unico atto. Atto a questo punto ricorsivo, strapotente, che mai stagna nel compimento di una possibilità pregressa saturando una latenza, rilanciandosi, anzi, senza sosta³². Allorché la potenza preconizza la «virtualità» bergsonianamente intesa, «l'infinito è in sé, di per sé», nota Aristotele con riferimento a Platone e ai pitagorici, «non cioè come l'accidente di un altro, ma esso stesso sostanza (καθ' αὐτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τι ἐτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν τὸ ἄπειρον)»³³.

Platone sarebbe appunto pervenuto a quest'esito radicalizzando un'intuizione pitagorica, rinunciando, non senza difficoltà, agli occhi del suo allievo, all'esigenza di un sostrato. L'autore del *Timeo* ignora d'altronde siffatta impellenza, acuita dallo schema ilemorfico congegnato in seno al peripatetismo, laddove disconosce il concetto di «materia» o di «causa materiale» così come messo a tema dallo Stagirita³⁴. Al di qua di tale invenzione, il lemma «ῥλη», nel dialogo sopraccitato, compare del resto in un'occasione soltanto, per altro in una similitudine, senza uso specializzato, designando genericamente della «roba» o della «boscaglia»³⁵ (lat. *silva*). Quantunque Aristotele abbia ravvisato in χώρα un antecedente della nozione

³⁰ *Parm.*, 153d8-e1.

³¹ *Enn.*, II 4, 15, 19-20.

³² *Supra* §1.8 *Diatesi*.

³³ *Phys.*, III 4, 203a4-6. A commento di questa importante testimonianza peripatetica si veda R. Ronchi, *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, cit., nota 34 a p. 46.

³⁴ A distanza di pochi anni l'uno dall'altro, Whitehead e Taylor hanno ciascuno insistito a proprio modo sull'impossibile assimilazione della χώρα platonica alla ῥλη aristotelica (cfr. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*; tr. it. M. Meyer, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1948, pp. 4-23; A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928, pp. 346-347).

³⁵ *Tim.*, 69a6.

da lui elaborata di «materia prima (πρώτη ὕλη)»³⁶, egli stesso riconosce, in almeno due circostanze, tra *Fisica* e *Metafisica*, l'impossibile sovrapposizione della proposta platonica alla propria, registrando, inoltre, uno slittamento rispetto alle indicazioni dei predecessori. Anzitutto, se per certi fisiologi «l'Uno fungeva da materia-sostrato (τὸ μὲν ἔν τὸ ὑποκείμενον ὕλην) e le variazioni contrarie» (caldo/freddo, umido/secco, denso/rarefatto...) «da differenze e forme (τὰ δ' ἐναντία διαφορὰς καὶ εἶδη)», «Platone fa del grande e piccolo materia, dell'Uno forma (τὸ μέγα Πλάτων καὶ τὸ μικρόν ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἔν εἶδος)»³⁷. Da quest'inversione consegue, a giudizio dello Stagirita, «una incongruenza (οὐ εὐλογον)» biologica rilevante: compatibilmente con il simbolismo di ascendenza pitagorica, «dalla materia», ossia dalla femmina, «deriverebbero molte cose (ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ), mentre dalla forma», maschio inseminante, «una soltanto (τὸ δ' εἶδος ἅπαξ)»³⁸. Assurgendo invece a modello la gestazione gametica, «risulta chiaramente che da un'unica materia (φαίνεται ἐκ μιᾶς ὕλης) si ricava, per esempio, un solo tavolo, mentre l'artefice che applica la forma [...] produce molti tavoli (ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων πολλὰς ποιεῖ). Si ha qui lo stesso rapporto che si ha tra maschio e femmina (ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ): questa è fecondata da un solo accoppiamento, mentre il maschio può fecondare più femmine (τὸ μὲν γὰρ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δ' ἄρρεν πολλὰ πληροῖ)»³⁹.

Pur motivata da un intento polemico, l'invettiva aristotelica sembra restituire con fedeltà l'originalità della rivoluzione platonica avviata con il *Timeo*, specie alla luce di una delle metafore convocate per illustrare l'operato di χώρα, quella del «setaccio (πλόκανον)», particolarmente esaltata da Derrida⁴⁰. La diade, alla stregua di un «ventilabro (πλόκανον)»⁴¹, strumento adottato dai braccianti nella monatura della spiga, sgrana l'unica forma (ἅπαξ), snocciola e raffina l'evento indiviso sfarinandolo in una molteplicità (πολλὰ) di componenti. Χώρα, secondo un'immagine affine, svolge la funzione di una «matrice (ἐκμαγεῖον)»⁴² innescando un processo di fattorizzazione immanente alla monade: dividendo quest'ultima dall'interno, essa insinua verosimilmente un «sisma (σεισμὸν)»⁴³ entro l'idea, un sommovimento o uno scuotimento endogeno. Il vacillamento implacabile tra estremi, più e meno, grande e piccolo, inquadra la doppiezza come tale, l'oscillazione generativa con cui la forma diviene indefinitamente se stessa; la diade coincide con questo movimento infinito di andata e ritorno, reversione di interno ed esterno, commutazione matriciale di uno e molti.

³⁶ Cfr. *Phys.*, IV 2, 209b11-13; *De gen. et corr.*, II 1, 329a13-329b6. Sull'appropriazione aristotelica di χώρα, specie a partire dall'analogia con lo stampaggio aureo evocata nel *De generatione et corruptione*, si veda G. S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, Martinus Nijhoff, The Hague 1954, pp. 5-19.

³⁷ *Phys.*, I 4, 187a17-20.

³⁸ *Metaph.*, I 6, 988a2-3.

³⁹ *Ivi*, I 6, 988a3-5.

⁴⁰ Cfr. J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Éditions Galilée, Paris 1987-2003; tr. it. R. Balzarotti, *Psyché. Invenzioni dell'altro. Volume 2*, JacaBook, Milano 2021², pp. 133-135.

⁴¹ *Tim.*, 52e6.

⁴² *Ivi*, 50c2; *Metaph.*, I 6, 988a1.

⁴³ *Tim.*, 53a4.

Così la materia, in quanto fattore di divisione, principio di variazione perpetua e di pluralizzazione dissomigliante, rifugge lo statuto di sostrato. Per i commentatori, tra cui Plotino, che rigettano l'esegesi letteralista del *Timeo* dismettendo la spoglia antropomorfa del mito, non c'è niente al di fuori della forma. Poiché il demiurgo crea in piena autonomia, in una solitudine silenziosa, senza servirsi di presupposti soggiacenti né di schemi preliminari, la forma si applica di necessità a se stessa. La forma si forma, autopoietica, ecco il senso allegorico del δημιουργός⁴⁴. Come ogni vivente, questo artigiano/magistrato, nel conato di volere il bene, cioè di volere lo Stesso che è, si mette in immagine partorendo il cosmo. Nello sforzo di vedersi, riprendendo i termini plotiniani, riempie tutto di contemplazione, come setacciando, ossia differendo, la propria identità. Affidandosi nient'altro che a sé in un unico atto autocontemplativo, il demiurgo si fa supporto di se stesso, s'inscrive su di sé al prezzo di uno sdoppiamento, disponendosi come materia della propria operazione. Convenendo ancora con Aristotele, «Platone nel *Timeo* assimila la materia con lo spazio (Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτὸ φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ)»⁴⁵ giacché «materia (ὑλη)» non è altro che l'accoglienza della forma in se stessa, l'aver-luogo dell'idea⁴⁶. La forma funge insomma da sostrato di sé. Così grande da essere anche piccola, così sopra da essere anche sotto, il proprio sotto. Essendo più di se stessa, tracimante, essa è altresì meno di sé; la forma, per divenire ciò che è, è sempre anche qualcos'altro, il proprio altro, cioè materia.

In conformità alla legge noetica della contemplazione creatrice, la tendenza vitale si divide per il fatto di crescere: la differenza esprime la vita dell'identità, il negativo ospita l'incedere del positivo. In quanto effetto della forma, la materia, chioserà Plotino rinverdendo la soluzione platonica, conserva infatti una qualche attuosità, ossia una specie di affermatività – «indicarla come luogo delle forme non vale certo ad attribuirle una qualche passività (ὡς τόπος εἰδῶν λέγοντος οὐ πάθος λέγει)»⁴⁷. Con l'intento di prevenire l'associazione della ὑλη a uno stato miseramente litotico di inerzia improduttiva, egli ricorre a una profusione di ossimori salvaguardandone la consistenza «angelica (ἐπαγελλόμενον)» o «balistica (ἀναβάλλεται)», non ipostatica ma quantomeno «virtuale» nell'accezione bergsoniano-deleuziana del termine: «un simulacro in opera (ἐνεργεῖα εἶδωλον)», «una falsificazione in atto (ἐνεργεῖα ψεῦδος)», «un reale non-essere (ὄντως μὴ ὄν)»⁴⁸. Tutto il contrario di un vuoto da saturare, di un ricettacolo da incidere, di un limo da malleare. Lungi dall'incapsulare una potenza steretica che si accinge a realizzarsi in grazia dell'intervento estrinseco di una forma, la materia visibilizza la presenza operante del possibile, l'attualità di un'insopprimibile tendenza alla differenziazione. Una possibilizzazione, insomma, non gravida di contingenza, come sostiene Goldschmidt,

⁴⁴ Dal «silenzio (σιωπή)» demiurgico, Schroeder deduce precisamente la cifra autopoietica della forma trattando di «automaneffestività (*self-manifesting*)» e «apertura (*openness*)» di uno spazio relazionale (F. M. Schroeder, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1992, p. 50 [corsivi nel testo]).

⁴⁵ *Phys.*, IV 2, 209b11-12.

⁴⁶ Attorno a quest'associazione ruota per intero l'acuto studio di D. J. Schulz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bouvier, Bonn 1966.

⁴⁷ *Enn.*, III 6, 13, 19.

⁴⁸ *Ivi*, II 5, 5, 22-24.

seguito da Narbonne, imparentandola, appunto, con la virtualità bergsoniana⁴⁹: la forma è perché può essere, non nel senso in cui può anche non essere (contingente), ma perché può essere di nuovo, insorgendo ogni volta come diversa; «l'atto singolare si rivela integralmente in una potenza che lo sorpassa all'infinito»⁵⁰. Per tale ragione «l'essere della materia è soltanto la promessa di futuro (τὸ εἶναι αὐτῆς μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον)», l'annunciazione (ἐπαγγελία) di un ritorno, «come il rilancio verso ciò che sarà (οἷον τὸ εἶναι αὐτῆς εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται ὃ ἔσται)»⁵¹.

Pur gettando un cono d'ombra, la ὕλη non occulta lo slancio formativo, protendendolo semmai in avanti, allungandolo. Anziché ottenebrare l'idea provocandone l'alienazione, essa ne adombra la rinascenza. L'autonegazione con cui l'Uno si sdoppia certifica, in fondo, la riaffermazione con cui questi s'invera: poiché non si dà accrescimento senza divisione, l'Uno non è altrove che nel suo stesso «rilancio (ἀναβάλλεται)», l'Uno non esiste al di fuori dell'attualizzazione di illimitate differenziazioni. In tal senso, arguisce Plotino, «l'indeterminato si raccoglie in una specie di affermazione (ἐν καταφάσει τινὶ τὸ ἀόριστον)»⁵²; la materia suggella la ridondanza della forma, quel formicolio ctonio, quel crepitio sismico che la induce a essere ancora.

Una «aspirazione al bene (τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμία)»⁵³, secondo ulteriori caratterizzazioni, oppure un «desiderio di inseminazione (ἐφεσις τῶν λόγων)»⁵⁴. Un'ambizione che pure non testimonia il soddisfacimento di una pulsione otturando una carenza: se la materia vibra e «caccia le forme dal suo seno»⁵⁵, come affermerà Bruno glossando «il principe dei platonici», è perché già partecipa in qualche maniera della forma – «in un modo criptico eppure stupefacente (τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν)»⁵⁶, come si dice nel *Timeo* – trasudando l'atto. «Allorché essa avverte il bisogno di qualcosa, già possiede quest'ultimo (δέχεται τινος, τὸ δ' ἔχη)»⁵⁷. «Il sopraggiungere della definizione», cioè della forma, spiega infatti Plotino, «non cancella la natura dell'indefinito (οὐκ ἀπολεῖ τὴν φύσιν τοῦ ἀπείρου προσελθὸν τὸ πέρας). [...] Ciò avverrebbe in occasione di un infinito quantitativo (κατὰ τὸ ποσὸν ἄπειρον)», in cui un pieno colma un vuoto, un più un meno. «Ora questo non è il nostro caso: qui, anzi, lo rinsalderà nel suo essere (νῦν δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τουναντίον σώζει αὐτὸ ἐν τῷ εἶναι) [...] come avviene per un terreno incolto quando viene seminato (ὥσπερ τὸ ἄσπαρτον, ὅταν σπειρήται) o per una donna fecondata dall'uomo che non per questo perde la sua femminilità (καὶ ὅταν τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος καὶ οὐκ ἀπόλλυται τὸ θῆλυ), divenendo ancor

⁴⁹ Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., pp. 152-154 (per il quale siffatta nozione di «virtualità» affonda già le sue radici in una certa concezione stoica della materia); J.-M. Narbonne, *Plotin. Les deux matières [Ennéade II 4 (12)]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire précédé d'un essai sur la problématique plotinienne*, cit., pp. 88-96.

⁵⁰ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 153 («L'acte singulier révèle totalement une puissance qui le dépasse infiniment»).

⁵¹ *Enn.*, II 5, 5, 3-5.

⁵² *Ivi*, II 4, 10, 13.

⁵³ *Ivi*, III 5, 9, 50-51.

⁵⁴ *Ivi*, III 5, 9, 46.

⁵⁵ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Id.*, *Opere italiane* (a cura di G. Aquilecchia e N. Ordine), UTET, Novara 2013, p. 716.

⁵⁶ *Tim.*, 50c6.

⁵⁷ *Enn.*, II 4, 16, 18.

αὐτῆ)»⁶³. Poiché l'idea non penetra un corpo alieno né incide un supporto esterno, la materia figura sempre e solo come contraccollo della forma, come il suo effetto di rinculo. Se la diade non indica altro che l'inerenza della monade a se stessa, la forma coincide infinitamente, grazie appunto al suo sdoppiamento interminato, con la materia, e così l'Uno coi molti, il dio con il cosmo. La dialettica vivente di Plotino, estromettendo l'*epifora*, abbraccia l'*anafora*, concependo la generazione come ripetizione, e non come sovrapposizione.

In un passo alquanto celebre del trattato 38, Plotino giunge a sostenere che «la forma è una traccia di ciò che non ha forma (τὸ γὰρ ἵχνος τοῦ ἀμόρφου μορφῆ)» ascrivendole una «genesi» processuale, «la quale diviene manifesta al momento in cui la materia si fa innanzi (γεννᾶ, ὅταν ὕλη προσέλθῃ)»⁶⁴. L'inclusione di un differimento nell'origine grazie a una struttura di rimando – la traccia (ἵχνος) –, più che rivelare, come si è creduto tra Derrida e Agamben, via Lévinas, una falla nella metafisica della presenza registrando un'assenza costitutiva⁶⁵, accenna alla ricorsività eidetica, cioè all'intrinseca tendenza dell'idea a virtualizzarsi, slittando incessantemente di configurazione in configurazione, di icona in icona. Come Plotino precisa del resto poco prima, «la forma priva di forma è bella (τὸ δὲ ἄμορφον εἶδος καλόν)» – essa splende cioè del principio – «se davvero persiste nell'essere forma (εἴπερ εἶδος ἐστί)»⁶⁶. «È senza forma quando segue se stessa (ἐφ' ἑαυτῆς δὲ οὐσα ἄμορφον)»⁶⁷, in qualità, appunto, di traccia di uno Stesso.

Nel monismo genetico plotiniano ciascuna idea rigenera una stessità concedendole una diversa sembianza. Attingendovi come a una sorgente, questo Stesso irradia e sostanzia come il sole analogo del bene della *Repubblica*. Laddove la forma ne partecipa, quest'ultima risiede presso di sé a patto di essere «al seguito di se stessa (ἐφ' ἑαυτῆς)», e quindi «senza forma (ἄμορφον)»: l'idea non cessa mai di crearsi per divenire ciò che è, come ripiegandosi di continuo su di sé, muovendosi per rimanere ferma, transitando per acquietarsi. Nello Stesso, scaturigine dell'idealità, si coagulano autotelia ed efficienza proprio perché ogni cosa diventa lo Stesso che è, facendo uno con sé, rifrangendosi e circolando attraverso tutte le altre. In quest'ottica l'in sé della forma, la sua aseità, decreta paradossalmente il suo per altro; l'autoreferenza si riversa nell'eterogenesi mentre l'identità trabocca nella differenza.

Indizi di una dialettica siffatta si trovano nel *Sofista*, specificamente in un passo di ardua traduzione messo in risalto da Heidegger⁶⁸. In questa sede lo Straniero di Elea, investigando il rapporto correlativo di identico (ταυτόν) e diverso (θάτερον), menziona uno «Stesso (αὐτὸ)» che non si annovera come genere tra i generi. Non sussumibile sotto il γένος del ταυτόν né sotto quello del θάτερον, l'Uno nomina il Sé (*das Selbe, ipsum*) di ciascuna cosa, la singolarità della forma, il suo essere «ciascuna (ἕκαστον)», «una» forma: «è certo che, di essi [dei generi], ciascuno è diverso dagli altri due (οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν

⁶³ *Enn.*, III 6, 11, 6-8.

⁶⁴ *Ivi*, VI 7, 33, 30-32.

⁶⁵ Si veda la sintetica messa a punto di G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 2008³, pp. 52-54.

⁶⁶ *Enn.*, VI 7, 33, 4.

⁶⁷ *Ivi*, VI 7, 32, 37-38.

⁶⁸ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1957; tr. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 28-29.

ἔστιν), ma ciascuno è esso stesso identico a se stesso attraverso se stesso (αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταύτόν)»⁶⁹. Il riferirsi a sé, espresso dal primo «αὐτὸ», rivela precisamente l'in sé da cui si dischiudono identità e differenza. Se infatti A non istituisse un'uguaglianza con se stessa anaforizzandosi in uno sdoppiamento (A = A), A medesima sarebbe nulla; se lo Stesso non prendesse le distanze da se stesso, attraverso se stesso, non sarebbe lo Stesso che è. Lo Stesso è inizio, mezzo, fine nel transito immoto di sé a sé, nell'automediazione di un predicato che ripetendo il soggetto, lo produce, lo porta alla luce.

In quanto scaturigine disgiuntiva dell'identico e del differente, l'Uno rifugge ambo le condizioni⁷⁰. «L'identità», come del resto puntualizza Aristotele ribadendo la lezione del *Sofista*, «è» sì «una qualche unità (ἡ ταυτότης ἐνόητος τις ἔστιν), o di una molteplicità (ἡ πλειόνων τοῦ εἶναι), o di una sola cosa, considerata però come plurale (ἡ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν): come quando si dice che una cosa è essa stessa identica a se stessa (οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταύτόν), nel qual caso essa viene appunto considerata come due cose (ὡς δυοῖ γὰρ χρῆται αὐτῷ)»⁷¹. Siccome la ταυτότης presuppone un due, e perciò una differenza, come propria condizione di possibilità, essa non identifica l'origine. L'Uno, lungi dal risolversi in una scialba uniformità logica (*idem, das Gleiche*), che semmai figura sempre e solo come un suo derivato, allude piuttosto una coincidenza (\equiv), una doppia incidenza o un'equivalenza infinita anziché un'uguaglianza analitica (=) – $A \equiv A$.

Che lo Stesso non rasenti l'*idem* bensì l'*ipsum* è comprovato dal valore posizionale assunto dal pronome «αὐτός» nella formula del *Sofista*, replicata tale e quale nella *Metafisica* (αὐτὸ αὐτῷ ταύτόν), rigorosamente anteposto al referente. Secondo il perspicace rilievo filologico di Schroeder, Platone avrebbe del resto sempre designato la forma, in locuzioni quali «αὐτὸ τὸ καλόν (il bello in sé)», «αὐτὸς ὁ κύκλος (il cerchio in sé)» e affini, impiegando rigorosamente l'«αὐτός» con funzione predicativa e non attributiva, appunto collocandolo prima dell'aggettivo sostantivato (τὸ καλόν) o del sostantivo (ὁ κύκλος): mentre il pronome, in tal caso, «invita alla traduzione "stesso" (*itself*) suggerendo unità e unicità, [...] nella posizione attributiva invita alla traduzione "medesimo" (*same*) suggerendo identità»⁷². Alla luce di questo riscontro sintattico, l'idea non esprime la *stessa cosa* del fenomeno, bensì la *cosa stessa* (il bello stesso, il cerchio stesso), non l'identità della cosa con se stessa (*idem, Same, das Gleiche*), bensì la sua ipseità (*ipsum, Self, das Selbe*). La forma introduce perciò una ridondanza, quantunque creatrice e non pleonastica, a discapito dell'intendimento aristotelico⁷³; essa rafforza o richiama, riprende o anaforizza, potenzia il termine correlato garantendone il rinnovamento, la proliferazione mediante nuove apparizioni.

⁶⁹ *Soph.*, 254d-14-15.

⁷⁰ Cfr. *Parm.*, 139b4-e6.

⁷¹ *Metaph.*, V 9, 1018a7-9.

⁷² Cfr. F. M. Schroeder, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, cit., p. 98 («This pronoun in the predicative position invites the translation "itself" and suggests unity and uniqueness. The same pronoun in the attributive position invites the translation "the same" and suggests identity»). Per una ricognizione non limitata a Platone si veda, dello stesso autore, *The Self in Ancient Religious Experience*, in A. H. Armstrong (ed. by), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian Greek Roman. World Spirituality 15*, Crossroads, New York 1986, pp. 336-359.

⁷³ Cfr. *Metaph.*, III 2, 997b3-12 e XIV 4, 1078b34-1079a4.

Nella deduzione di Agamben, stimolata dalla medesima osservazione di Schroeder, fintantoché il sintagma «αὐτός» precede il lemma cui è congiunto, al pronome va attribuito un ruolo anaforico, equipollente a quello che il pronome «stesso», in italiano, riveste una volta posposto al referente⁷⁴. In ragione della ricorsività prospettata dall'anafora, l'in sé non dimora altrove che nella replicazione: la stessità di una cosa, ciò che essa è in sé, non residua inattingibile come un *Ding an sich* al di là delle sue modalizzazioni, pena l'ammissione di una latenza e l'assunzione di un sostrato. Non c'è niente al di fuori della ripetizione se non la ripetizione stessa. Ciò che non ritorna, paradossalmente, è il ritorno *qua talis*, la monade in cui si raccoglie la diade, l'in sé della differenza. Differenza che infatti mai esce da sé, insistendo pervicacemente in se stessa.

Ma questa aseità, rettifica Plotino, radicalizzando vertiginosamente l'intuizione informante l'intera eidetica platonica, non esiste in quanto tale, non dispone di una talità. Siccome all'Uno aneidetico, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, non si addice una densità sostanziale, la differenziazione in cui incorre non è la suddivisione di «qualcosa (οὐσία)» presupposto. L'origine coincide essa stessa con la differenza. Come a dire che non si dà origine se non nella rigenerazione della stessa, nell'originarsi ripetuto. Lo Stesso di cui ogni forma reca traccia, identificando ogni volta e al contempo diversificando questo singolarissimo in sé, vanta una consistenza puramente anaforica; non c'è «qualcosa» che di fatto ritorna, ma a ritornare è il ritorno stesso. L'Uno «è Uno senza essere "qualcosa" (τὸ δὲ ἐστὶν ἄνευ τοῦ "τὶ" ἔν). Se fosse un qualcosa di uno (εἰ γὰρ τὶ ἔν), non sarebbe l'Uno stesso (οὐκ ἂν αὐτοῦν): lo "Stesso", infatti, precede il "qualcosa" (τὸ γὰρ "αὐτὸ" πρὸ τοῦ "τὶ")»⁷⁵.

Tramite questa ardita dichiarazione, Plotino discioglie l'Uno nell'auto-rimando assoluto, cosicché esso non designi nulla oltre se stesso, non indichi né denoti, precipitando altrimenti nel regime della presupposizione. C'è dell'Uno quando la cosa rimanda a sé soltanto, riprendendosi di continuo, anaforizzandosi. In qualità di incondizionata tautegoria, l'Uno segnala allora un processo, non certo l'iterazione di «qualcosa», bensì la ripetizione stessa, l'esposizione ininterrotta di sé. A giudizio di Halfwassen, Plotino, coniando la crasi «Uno-Stesso (αὐτοῦν)», esorcizza sapientemente lo spettro della totalità facendo della chiusura (monade) l'evento dell'apertura (diade)⁷⁶: in quell'Uno che è in fondo «se stesso (αὐτὸ)» senza essere «qualcosa (τὶ)», vibra l'atto della differenza, la differenza in quanto si differenzia. Infinitamente identico a sé perché immancabilmente differente, l'Uno rifulge anipotetico là dove scompare l'esigenza denotativa di un indicato; la convertibilità del monismo in pluralismo attecchisce per intero nel privilegio dell'anafora sulla deissi, dell'ἀναφέρειν di marca platonica sull'ἐπιφέρειν di stampo aristotelico⁷⁷. Propensione su cui s'innesta di necessità una teoria dell'eterno ritorno.

⁷⁴ Cfr. G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 75-85. L'analisi di Agamben si concentra in particolar modo sull'αὐτός ὁ κύκλος della *Lettera VII*.

⁷⁵ *Enn.*, V 3, 12, 50-52. A commento si vedano W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1991; tr. it. A. Trotta, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 115-123 e J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, K. G. Saur München, Leipzig 2006, pp. 173-182.

⁷⁶ Cfr. Ivi, pp. 81-97 (*Das absolute Eine jenseits der Totalität*).

⁷⁷ «L'ontologia aristotelica riposa in ultima analisi su una deissi», indicando un τόδε τι o un sinolo, «quella platonica su un'anafora» (G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 92).

2.7 Musica

Secondo l'ardita diagnosi di Mugler, il pensiero ellenico, sin dalla stagione ionica, avrebbe manifestato una palpabile reticenza nei confronti dell'ipotesi della pluralità dei mondi accanto a una inclinazione parcellare e incerta verso la suggestione di una ciclicità immutabile¹. La riserva ermeneutica intorno alla sospetta antichità dell'eterno ritorno, comunque venga maturata, avvalorata l'autoproclamazione con cui Nietzsche si arroga della scoperta clandestina di siffatta intuizione, soltanto ingenuamente preparata dagli epigoni eraclitei del passato². Una volta accolta la bontà di tale ricostruzione, l'articolazione dinamica del monismo plotiniano resterebbe francamente impenetrabile, visto che l'Uno-Stesso convoca da sé, per essere ciò che è, «uno», la ripetizione. A discapito dell'intendimento nietzschiano, alla verità dell'eterno ritorno non si accede tramite il diniego dell'atteggiamento teoretico-alessandrino, auspicato sin dal celebre capitolo 15 de *La nascita della tragedia*, bensì attraverso il suo consolidamento.

Certo, nella diffusa percezione esegetica delle *Enneadi*, Plotino parrebbe ignorare il tema imbattendosene, al limite, in alcuni frangenti circostanziati (IV 3, 12; IV 4, 9; V 7), oltretutto con interesse confutatorio, come sostiene per esempio Blumenthal, avversando alcune tesi stoicheggianti³. Denunciando la miope disattenzione di buona parte della letteratura critica, Petit ritiene invece che «l'eterno ritorno derivi coerentemente da un tratto fondamentale del sistema, cioè dal suo assetto monistico»⁴. Sorabji, parimenti, non esita a evidenziare la persistenza del motivo nell'ambiente alessandrino, rammentando quantomeno la scandalosa (per i Cristiani) dottrina origeniana dell'apocatastasi, plausibile riconfigurazione della ἐκπύρωσις stoica⁵.

Guardando al breve e assai controverso trattato 18 (V 7), Plotino congetta in effetti una certa iterabilità allorché affronta la *vexata quaestio*, interna al platonismo, circa l'ammissione di forme individue oltre ai generi – «esiste un'idea anche di ciascuna realtà particolare? (εἰ καὶ τοῦ καθέκαστόν ἐστιν ἰδέα;)»⁶. Il dispositivo dell'eterno ritorno interviene precisamente per smascherare un dilemma apparente congedando un falso problema, frutto equivoco di varie stratificazioni teoriche: la forma platonica, se ben compresa, neutralizza l'opposizione posticcia, tutta peripatetica, tra universale e particolare. All'occhio di un fine commentatore, le aporie sviscerate in alcuni capitoli centrali del libro Z della *Metafisica* già lasciano intravedere l'eccedenza bifronte dell'idea rispetto alle maglie troppo anguste della distinzione avanzata da Aristotele tra καθόλου e καθέκαστον: se da un lato, in qualità di *ratio cognoscendi*, essa si profila come

¹ Cfr. C. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck, Paris 1953.

² Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*; tr. it. C. Buttazzi, introduzione e cura di C. Pozzoli, *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, Feltrinelli, Milano 2010³, *Perché io sono un destino*, §1, pp. 255-256.

³ Cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, p. 132.

⁴ A. Petit, *L'éternel retour, un paradoxe plotinien*, in M. Fattal (éd. par), *Études sur Plotin*, cit., pp. 75-86, p. 77 («l'éternel retour procède bien d'un trait fondamental du système, son monisme»).

⁵ Cfr. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* Duckworth, London 1983, pp. 186-187.

⁶ *Enn.*, V 7, 1, 1.

«elemento comune [...] appartenendo per natura a una molteplicità (τὸ κοινόν [...] καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν)»⁷, dall'altro, in quanto *ratio essendi*, indica la singolarità idiosincratica della cosa sottraendosi alla conoscenza, «al punto che non è possibile darne definizione (οὐ γὰρ ἐνδέχεται ὀρίσασθαι)»⁸. «Dopotutto, perché nessuno di questi filosofi [i Platonici], fornisce una definizione di "idea"? (ἐπεὶ διὰ τι οὐδεὶς ὄρον ἐκφέρει αὐτῶν ιδέας)»⁹.

Siccome la forma vanta una consistenza sia oggettiva sia soggettiva, e noematica e noetica, al di qua della divaricazione aristotelica, «Plotino non si schiera né in favore né contro una simile ipotesi»¹⁰, quella, s'intende, che riconosce l'esistenza di idee individuali. Le ambiguità registrate dagli interpreti, anziché testimoniare un'oscillazione nell'elaborazione enneadica, reputando, come Bréhier, «alquanto oscura» se non irrisolta la tenzone¹¹, documentano la riformulazione euporetica della questione: tra l'accettazione, in una sede, della «presenza del principio del particolare nell'intelligibile (ἐκάστου ἢ ἀρχῆ ἐκεῖ)»¹², e in parallelo, in un'altra, della «inesistenza dell'idea di Socrate (οὐ Σωκράτους [εἶδος])»¹³, non sussiste contraddizione. Nel quadro di un compiuta monadologia, infatti, all'universale corrisponde infinitamente il particolare, insostanziale se colto di per sé, mentre il genere, altrimenti inespressivo, implica virtualmente innumerevoli differenze specifiche. Nella misura in cui la forma si essenzia attraverso una ricorsività anaforica, essa ritorna, insistente, particolarizzandosi di volta in volta in una pluralità di anime; l'individualità espone a più riprese la vita dell'universalità come scandendo in più battute un'unica percussione sonora. L'eterno ritorno, da Plotino a Nietzsche, muove da un presentimento musicale ambendo a delineare una teoria dell'euritmia: è un modo di echeggiare e di far durare, una strategia provvidenziale per temporalizzare un'intensità indissipabile. Un particolare non è niente se non risuona come universale, un universale è nulla se non si modula come particolare. Tutte le anime individuali, nell'indicazione del trattato 27, «si integrano in una sinfonia unitaria allo scandirsi dell'evoluzione del cosmo (μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων) [...] quasi che si diffondesse un suono tutt'altro che stridente (οἶον μίαν τινὰ φωνὴν οὐκ ἐκμελῶς ἀφιέναι): non è forse questo il senso enigmatico della consonanza musicale (καὶ τὸ μουσικῶς καὶ ἐναρμονίως μᾶλλον τοῦτο εἶναι ἡνιγμένως)»¹⁴, della melodia celeste avvertita dal soprafino orecchio di Pitagora, trasposta in «stringhe (λόγοι)» armoniche?

⁷ *Metaph.*, VII 13, 1038b11-12.

⁸ *Ivi*, VII 15, 1040a7.

⁹ *Ivi*, VII 15, 1040b2-3. Cfr. M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles*, *Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*, Erster Band: Einleitung, Text und Übersetzung, Verlag C. H. Beck, München 1988, pp. 47-57 (*Sind Formen allgemein oder individuell?*).

¹⁰ F. Ferrari, *La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino*, «Rivista di Storia della Filosofia», 52, n. 4 (1998), pp. 629-653, p. 636.

¹¹ Cfr. É. Bréhier, *Plotin. Ennéades V. Text établi et traduit par Émile Bréhier*, Les Belles Lettres, Paris 1991⁴, p. 122.

¹² *Enn.*, V 7, 1, 2-3.

¹³ *Ivi*, V 9, 12, 3.

¹⁴ *Ivi*, IV 3, 12, 21-26.

Stando a due puntuali delucidazioni, «il particolare consiste in uno Stesso che si fa altro in altro (τὸ δὲ καθέκαστον, ὅτι τὸ αὐτὸ ἄλλο ἄλλω)»¹⁵, mentre «il genere», simmetricamente, «è potenza di tutte le specie comprese in uno Stesso (γένος δύναμις πάντων τῶν ὑπ' αὐτὸ εἰδῶν)»¹⁶. Disprezzando l'estrinsecità classificatoria della logica peripatetica, Plotino rinverdisce la dialettica dei γένη del *Sofista* rivendicandone una «funzione concretamente genetica»¹⁷, fino a ristabilire un rapporto di proporzionalità diretta tra intensione ed estensione dei concetti: un genere si afferma come genere quanto più produce specie, le specie come specie quanto più esprimono un genere. A un'idea, in questa prospettiva, spetta un rango di universalità superiore in ragione di una più fitta particolarizzazione, e una particolarità maggiore in virtù di un'universalizzazione più espansa. Com'è stato rilevato, l'emancipazione plotiniana dal nominalismo tassonomico, scollato dal movimento intimamente erotico e musicale della vita, riesce grazie alla riabilitazione di una nozione pragmatica, pre-aristotelica, di «δύναμις», sinonimo di «forza» o «potenza attiva», irriducibile alla possibilità logica¹⁸. Desunta verosimilmente da un famoso passaggio del *Sofista* – «gli enti non sono altro che potenza (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις)»¹⁹ –, unico luogo, nel *corpus* platonico, in cui compare una definizione di «essere (τὸ ὄν)», la δύναμις di agire e patire (τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν) di una cosa determina la sua realtà, tanto più evidente e vera, «essente», quanto numerosi saranno gli effetti causati (ποιεῖν) e le relazioni recepite (πάσχειν)²⁰.

«Affermando che il genere è in atto tutte le specie e in potenza ogni singola specie, e che ognuna di queste specie è in atto se stessa e in potenza il tutto»²¹, Plotino ricombina dunque chiasmaticamente le categorie modali di potenza e atto disattendendo alla proporzionalità inversa tra intensione ed estensione sancita dal formalismo astratto: a riconferma del fondamento ologrammatico della già discussa iconologia²², ogni immagine/particolare/specie ricapitola la totalità come in un gigantesco ipertesto o un'immensa partitura musicale, catturandola da un'angolazione differente²³. L'intero non cessa di anaforizzarsi grazie a una duplice potenza di sviluppo, a un'efficienza rivolta, simultaneamente, in due direzioni, dal particolare all'universale, dall'universale al particolare. Anziché tabulare differenze specificando un genere già dato, occorre generare una specificità. Là dove la specie non suddivide il genere e il particolare non scompone

¹⁵ *Enn.*, V 9, 12, 5. A commento ancora F. Ferrari, *La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino*, cit., pp. 636-638.

¹⁶ *Enn.*, VI 2, 20, 25-26.

¹⁷ V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, cit., p. 40. Più diffusamente si vedano le pp. 40-45 (*La funzione genetica dei generi*).

¹⁸ Cfr. A. C. Lloyd, *Neo-platonic Logic and Aristotelian Logic – II*, «Phronesis», 1, n. 2 (1956), pp. 146-160. Verra sottoscrive la ricognizione di Lloyd nelle pagine sopraccitate.

¹⁹ *Soph.*, 247e5.

²⁰ Sulla dirompenza dell'equivalenza δύναμις-ὄν, da Platone a Plotino, si veda R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., pp. 196-202.

²¹ V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, cit., p. 41 (parafraresi di *Enn.*, VI 2, 20, 4-7).

²² *Supra* §2.5 *Icona*.

²³ Già nel *Sofista* Platone impiega dei verbi musicali (προσαρμόττειν, συναρμόττειν) per descrivere la κοινωνία τῶν γενῶν (*Soph.*, 253a2-6).

l'universale, la vita si rende *speciale*: né irripetibile né iterabile, unica anzi perché ripetibile²⁴. Una cosa è speciale quando riepiloga delle esperienze comuni esaltandole, cioè singolarizzandole. Né individuale né collettiva, né personale né anonima, né specifica né generica... La specialità trasporta verso lo specioso o il pulcro, verso «il bello (τὸ καλόν)» nel quale si accasa «il bene (τὸ ἀγαθόν)»: «è quella sorta di movimento (οἶον κινήσει) per cui l'essere, che nell'insieme è uno (ὄν καὶ ὄλον ἔν), si moltiplica non appena si accinge a contemplare se stesso (οἶον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ πολλά). Quasi non riuscisse a trattenere l'unità del suo essere e dal trasformarsi in tutte le cose che poi di fatto diviene (ὥσπερ γὰρ οὐκ ἀνέχεται ἑαυτοῦ τὸ ὄν ἐν εἶναι πάντα δυνάμενον, ὅσα ἐστίν)»²⁵.

Tale speciosità connota il sapere non meno dei viventi, sbocciando a tutti i livelli dell'essere. Le «ragioni seminali (λόγοι σπερματικοί)» degli stoici accanto all'apodissi matematica, scienza per eccellenza fra i Greci, esemplificano al meglio, secondo Plotino, quella «simil efflorescenza (ὡς ἐπανθοῦν)»²⁶ che è la forma: come nel seme si coagulano, involute, tutte le funzioni e facoltà di un certo organismo²⁷, così ogni proposizione scientifica di un teorema, indissociabile dagli altri anelli della catena deduttiva, ricapitola la verità del teorema stesso al di là della posizione occupata nell'economia procedurale²⁸; ogni conoscenza, a ben vedere, compendia l'intera enciclopedia dei saperi umani nella «connessione onnidirezionale (ξύμπαντα)»²⁹ di ogni disciplina con un'altra.

Poiché la precontenenza seminale offre lo schema più idoneo a giustificare la risonanza organicistica di tutto in tutto, per Bergson Plotino deve obbligatoriamente concedere la presenza contratta dell'individualità in seno alla forma: come fiorisce la specie dal genere, il particolare dall'universale, «come far uscire l'anima dall'Idea? Bisognerà che l'Idea sia già individuale»³⁰. Ricalcando il λόγος stoico, «l'intelligibile comprende già in sé "complicate" secondo la propria forma di esistenza (inestesa, incorporea, essenziale), quelle qualità che si manifestano, in forma estesa e accidentale, nelle realtà materiali»³¹. In effetti, nel vocabolario filosofico comune a plotinismo e stoicismo, e latino e greco, ricorrono termini che preconizzano la coppia *complicatio-explicatio* così come introdotta da Boezio, e perfezionata con sommo rigore da Cusano e Bruno³². Segnatamente, secondo Petit, la tesi dell'eterno ritorno, nell'abbozzo consegnatoci dallo scritto 18 delle *Enneadi*, si avvale della distinzione tra implicazione «indivisa (πᾶσα ἐν ἀμερεῖ)» delle specie nei generi ed esplicazione «proiettiva (πρόεισιν)» delle anime dalle idee: la forma

²⁴ Cfr. G. Agamben, *Profanazioni*, cit., pp. 59-65 (*L'essere speciale*).

²⁵ *Enn.*, VI 2, 6, 16-18.

²⁶ *Ivi*, V 8, 10, 31.

²⁷ Cfr. *Ivi*, V 9, 6, 9-24.

²⁸ Cfr. *Ivi*, IV 9, 5, 12-26 e VI 2, 20, 3-10.

²⁹ *Ivi*, VI 2, 20, 10.

³⁰ H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., pp. 136-137.

³¹ R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, cit., p. 135.

³² Cfr. M. De Gandillac, *Explicatio-Complicatio chez Nicolas de Cues*, in G. Piaia (ed.), *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santiniello*, Antenore, Padova 1993, pp. 77-106. «Explicatio» è lemma adottato esplicitamente da Cicerone nella già più volte richiamata similitudine della gomena (*explicatio rudentis*) contenuta nel *De providentia*.

include in sé tutte quelle ragioni informanti i corpi progressivamente dipanate durante il ciclo cosmico³³. Analogamente, in altri contesti, Plotino, appellandosi all'olografia matematica, tratta di un «numero unificato quanto all'essere (τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἡνωμένος)», di un «numero dispiegato quanto agli enti (τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλιγμένος ἀριθμὸς)»³⁴.

La precontenenza messa a punto dagli stoici nasconde tuttavia l'insidia, ormai consueta, del determinismo, scadendo nel preformismo. Bergson ascriveva alla metafisica antica in blocco questo errore pur ravvisando in Plotino il primo tentativo embrionale, in ultimo infruttuoso, volto a scollarsi da questa deriva, anticamera del positivismo ch'egli conobbe durante la sua epoca: con l'intento di sanare il dualismo dei predecessori, l'Alessandrino «cerc[ò] di rendere puramente analitico il passaggio dall'intelligibile al sensibile»³⁵, al punto che l'esplicazione fenomenica nulla aggiungesse a quanto già fosse contenuto nell'idea. Alla luce di questa stortura epifenomenistica, la ripetizione itererebbe coattivamente uno Stesso granitico, cioè un'identità (*idem, das Gleiche*), prevenendo l'insorgenza di novità, le quali anzi comprometterebbero la compattezza e l'uniformità del ciclo. Nel cosmo di un Greco gli accadimenti naturali si limiterebbero a esibire, diluendole nel tempo, delle invarianze prestabilite e inviolabili con la medesima analiticità con cui alla somma degli angoli interni di un triangolo, secondo una similitudine aristotelica, soggiacciono due retti³⁶. Il molteplice, in definitiva, illanguidirebbe l'Uno, sperperandone la potenza invece di inverarla.

Nondimeno, la frequentazione di alcuni luoghi eneadici, in dichiarata polemica con l'assunzione secondo cui il tutto è già dato in anticipo nella mente di un dio geometra, incrina la stilizzazione bergsoniana accusandone la fallacia esegetica³⁷. Oltre all'apriorismo rozzo di certi medioplatonici, il fatalismo incubato dallo stoicismo trasmette a Plotino il pericolo della rassegnazione indolente, vedendo squagliato il mobile nell'immobile: senza alterare il genuino orientamento monista perseguito dai più illustri esponenti della Stoà, la ripetizione non deve alimentarsi della pulsione di morte destinando al ritorno all'inorganico.

Per gli eredi attualisti di Crisippo, «date tutte le cause, tutto è dato completamente (πάντων δὲ ληφθέντων τῶν αἰτίων πάντα πάντως γίνεται)»³⁸. Sottoscritto questo assioma, gli stoici covano il rischio, da alcuni di loro riconosciuto, di liquefare la dimensione del rilancio volitivo, tipica dell'etica, nell'indifferenza meccanica propria di una fisica piatta, abbandonandosi alla nolontà, e quindi al vizio³⁹. Al di fuori del raddoppio creativo, senza cioè un molteplice risonante, non c'è Uno. Nel più oppressivo assetto

³³ Cfr. *Enn.*, V 7, 1, 23-27; A. Petit, *L'éternel retour, un paradoxe plotinien*, cit., p. 77.

³⁴ *Enn.*, VI 6, 9, 29-30. L'uso del verbo «ἐξελίπτω» (= dispiegare, svolgere) quale antecedente del latino «*explicare*» è stato messo in luce da Deleuze (cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. cit., p. 137).

³⁵ H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 67. Più ampiamente cfr. *Id.*, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., pp. 276-323.

³⁶ Cfr. *Metaph.*, IX 9, 1051a21-33.

³⁷ Contestando espressamente il carattere analitico del plotinismo rimproverato da Bergson, Fraise ritrova in Plotino «l'idée d'une imitation dans la différence, d'une ressemblance sans duplication, d'une unité sans identification ou fusion, et, inversement, d'une distance sans hétérogénéité et sans rupture» (J.-C. Fraise, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, cit., p. 180).

³⁸ *Enn.*, III 1, 9, 2-3.

³⁹ *Supra* §1.8 *Diatesi*.

deterministico, infatti, «anche le nostre rappresentazioni risulteranno predeterminate (αἵ τε γὰρ φαντασίαι τοῖς προηγησαμένοις), e così gli impulsi conseguenti (αἵ τε ὄρμαι κατὰ ταύτας ἔσονται), finché le cose che dipendono da noi», cioè la virtù, nel linguaggio epittetiano, «si ridurrebbero a mero nome (ὄνομά τε μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔσται)»⁴⁰.

Affinché la precontenenza non accrediti il preformismo, occorre sciupare l'omogeneità garante della reversibilità di causa ed effetto, stimolo e reazione. Il monismo, in altri termini, non deve poggiare su un'identità precostituita affidandosi, al contrario, all'eterogenesi e alla differenza, in modo da emancipare la ripetizione dalla tirannia della coazione. Plotino si sbarazza con impareggiabile eleganza teorica dall'equivoco stoico, realizzando una vera e propria rivoluzione nell'intendimento dell'eterno ritorno, mediante una precisazione di ordine matematico: «al dio», il demiurgo o lo Zeus venerato da Cleante, «non è dato sapere quante siano in numero le opere [implicate nella forma] qualora il loro numero fosse infinito (εἰ δ' ἄπειρος, οὐκ εἰδήσει, ὅποσα τὰ αὐτοῦ ἔργα)»⁴¹. «Se infatti il numero fosse finito, si dovrebbe ammettere un'origine nel tempo (πεπερασμένος γὰρ ὢν ἀρχὴν τῷ παντὶ χρονικὴν δώσει)»⁴², permettendo allora il riavvolgimento di quest'ultimo, risalendo dall'ultimo degli effetti alla prima delle cause. La ripetizione cessa di serializzare una medesimezza, affrancandosi dallo spettro del determinismo, allorché s'implementa l'infinità dell'esplicazione nella cinghia iterativa. «Il dio dovrebbe sapere che il suo gesto è uno solo, un'unica vita eterna (ὅτι ἓν, εἰδήσει, καὶ μία ζωὴ αἰεὶ), laddove la conoscenza di tale unità non gli verrà dall'esterno, ma dalla sua stessa opera (καὶ τὸ ἐν οὐ γινώσκει ἔξωθεν, ἀλλ' ἔργῳ) – così si annette l'infinito (οὕτως γὰρ ἄπειρος)»⁴³. Che Zeus non si contempi altrove che nei suoi prodotti, compatibilmente all'impetuosa proliferazione spermatica attribuitagli nei miti, significa, ancora una volta, che l'Uno non dimora altrove che nel molteplice. La molteplicità s'ingenera con il costituirsi stesso dell'unità, in qualità, appunto, di sua «opera (ἔργον)». La pluralità espone la «vita (ζωή)» della singolarità, la singolarità «in opera (ἔργῳ)»; è la singolarità che si singolarizza, l'atto interminato della singolarizzazione. «Tale infinito», aggiunge del resto Plotino, «sarebbe sempre con il dio (συνόντος αἰεὶ), lo seguirebbe passo a passo (παρεπομένου) [...]. Costui si conosce soltanto nell'infinità della sua vita (τὸ αὐτοῦ ἄπειρον τῆς ζωῆς οἶδεν), egli ha presente, insomma, che l'attività che riversa sul tutto è una (τὴν ἐνέργειαν τὴν εἰς τὸ πᾶν οὕσαν μίαν), pur ignorando il fatto che è rivolta al tutto (οὐχ ὅτι εἰς τὸ πᾶν)»⁴⁴.

Poiché il demiurgo non conosce in anticipo gli effetti illimitati che scaturiranno dal proprio causare, la creazione introduce continuamente novità. L'iterazione diviene così inventiva grazie all'asimmetria istituita tra «numero infinito/esplicato (ἔξεληλιγμένος ἀριθμός)» degli enti e «numero unificato/complicato dell'essere (ἀριθμὸς ἠνωμένος)», in virtù, cioè, di una differenza di natura atta a dinamizzare l'eguaglianza

⁴⁰ *Enn.*, III 1, 7, 13-15.

⁴¹ *Ivi*, IV 4, 9, 12-13.

⁴² *Ivi*, IV 4, 9, 11-12.

⁴³ *Ivi*, IV 4, 9, 13-14.

⁴⁴ *Ivi*, IV 4, 9, 15-18.

tra universale e particolare. Ambo le numerazioni, l'una generalizzante, l'altra specificante, discendono in parallelo, senza mai tangersi, dalla cifra *transfinita* della forma, cardine matematico dell'immananza⁴⁵.

Un monismo dell'immananza esclude il rimpatrio palingenetico a uno Stesso fugando l'associazione del cerchio del ritorno con l'omeostasi della ciclicità naturale. Innervato di infinità speculativa, il circolo si sviluppa anche in profondità incurvandosi come uno sferoide frattale, sfera di sfere dotata di centro ubiquo, ovunque rimpallante sulla superficie. In tale rivisitazione dell'eterno ritorno, la stringa spermatica (λόγος) degli stoici, fondamento della ricapitolazione, non va incontro alla rimozione, ma va innestata nell'aoristo, cioè nel tempo della durata creatrice: «l'informazione andrà includendo tutte le qualità (ὁ λόγος ἐμπεριλαβῶν ἔχει τὰς ποιότητας ἀπάσας)»⁴⁶. Il «paradosso (*paradoxe*)» vistoso, accentuato sensibilmente da Petit, cui Plotino mette dunque capo rielaborando la cosmologia epirotica, si condensa nella crisi disgiuntiva, o nella scissione sintetica di «eternità» e «ritorno»: nonostante «l'intermittente non possa essere, a rigore, eterno, né l'eterno intermittente»⁴⁷, l'uno non può sopravvivere senza l'altro – «per quanto sia necessario dissociarli, il ritorno non viene tuttavia privato di un intimo contatto con l'eternità»⁴⁸. La divaricazione non provoca un'interruzione tra piani, visto che il piano melodico è uno soltanto, uno per intensità e non per numero, lo Stesso. Il tempo sgomitola la verità dell'eterno nell'infinito del ritorno, ch'è un infinito della processione, atto a prolungare l'attività da cui scaturisce, assicurandone la rigenerazione continua. Una volta abolita l'«ipoteca omeostatica (ὁμαλότης)»⁴⁹ del ciclo, non si postula un'identità a monte e si rinuncia a qualsiasi *vis a tergo*. Plotino non contempla il ritorno a uno Stesso, ma l'eterno ritorno di uno Stesso, di uno Stesso che non preesiste al ritorno e che in ultimo non è che ritorno; finché «ciò» che ritorna non è «qualcosa (οὐσία/τι)», bensì il ritorno *stesso*, lo Stesso davvero si discioglie, come si preannunciava, nell'insistenza anaforica.

Invero, la raffinatezza di alcune enunciazioni stoiche, a partire dal curioso «sfero vuoto» con cui Crisippo figurava l'avviluppo temporale⁵⁰, non esclude, come reputa Goldschmidt in aperta polemica con «l'intemporalismo (*l'intemporalisme*)» accusato da Bergson, che già presso l'arcaica Stoà, sino alle sue fasi più mature, si aggirasse la concezione di una ripetizione creativa, eludendo l'*impasse* del meccanicismo⁵¹. Ma nonostante «l'immagine [ciceroniana] dello srotolamento di un cavo non preluda di necessità a un corso delle

⁴⁵ *Supra* §2.4 *Perfezione*.

⁴⁶ *Enn.*, II 7, 3, 7. Sull'aoristo impiegato in questo passo ha efficacemente insistito Chiaradonna (R. Chiaradonna, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, cit., pp. 135-136).

⁴⁷ A. Petit, cit., p. 85 («l'intermittente ne saurait être à la proprement parler éternel ni l'éternel intermittent»).

⁴⁸ *Ibid.* («Il lui faut nécessairement dissocier, si l'on peut dire, l'éternité et le retour, sans pour autant priver ce dernier de toute communication avec l'éternité»).

⁴⁹ *Enn.*, III 7, 9, 33; 12, 2; 12, 34; 13, 3. È con l'insinuazione di una omogeneità e di una medesimezza che si storpia la musica celeste dell'eterno ritorno in una «canzone da organetto» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, tr. it. cit., III, *Il convalescente*, p. 266).

⁵⁰ Cfr. É. Bréhier, *La théorie des incorporeales dans l'ancien stoïcisme*, tr. it. cit., pp. 111-121.

⁵¹ Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 80 («la succession temporelle ne fait que déployer un ensemble *initialement* donné» [corsivi nel testo]). Il tempo dispiega una virtù che non è già data come tale – data solo «inizialmente», cioè in stato implicato – particolarizzando in maniera euristica e inventiva un universale altrimenti generico.

cose perfettamente uniforme»⁵², gli antichi commentatori, tra Proclo e Simplicio, tributavano a Plotino soltanto il merito della disambiguazione del rapporto tempo-eternità oltre l'equivocazione preformistica: mostrandosi «maggiormente ispirato (ένθεαστικώτατα)»⁵³ rispetto ai predecessori, l'Alessandrino fu il primo a delucidare il senso di χρόνος rigettandone tutte le contraffazioni spazializzanti, pitagoriche, peripatetiche e stoiche⁵⁴. Il tempo non sorraggiunge, accidentale, quale «misura (μέτρον)» del movimento «intervallandone (διάστημα κινήσεως)»⁵⁵ l'inizio e la fine; in qualunque mistificazione cronometrica la ripetizione presuppone una «omogeneità (όμαλότης)» riducendo il fenomeno della temporalizzazione a un mero «epifenomeno (παρακολουθοῦν)»⁵⁶.

Osteggiando le soluzioni propense alla fisicalizzazione del tempo, Plotino ne avanza, invece, la genesi psicologica. Come Bergson in persona riconosce, sottoscrivendo la valutazione appassionata di Proclo e Simplicio⁵⁷, lo scarto con le tesi pregresse si consuma precisamente nella diversa intonazione della questione, votata alla qualificazione anziché alla quantificazione: invece di scomporre in istanti discreti e numerabili un'omogeneità compatta, il tempo viene ora a coincidere con quel «travalicamento (μεθόριον)» tensivo, con quello «sconfinamento (μεθόριον)»⁵⁸ differenziale che è l'anima⁵⁹. Psiche cosmica, ben inteso, e non un principio psicologico coscienziale, quale quello preposto alla *confessio* agostiniana (*distensio animi*)⁶⁰. Come ricordato in apertura, l'anima assomiglia infatti a una canzone, pari a una melodia o una sinfonia, in cui si compendia l'eternità intera, risonante in ogni individuazione. «Distensione della vita (διάστασις ζωής)»⁶¹, *explicatio* o svolgimento di un'unica intensità, «trasferimento della vita da uno stile di vita all'altra (μεταβατικῆ ἐξ' ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν)»⁶²; il tempo è la «metaforizzazione (μεταφέρειν)»⁶³ dell'eterno, l'eterno in quanto si traspone, portandosi (φέρειν) oltre (μετά) se stesso.

Nonostante Plotino preconizzi la durata creatrice scovando una temporalità operativa, coestesa al reale, l'impianto analitico della sua metafisica, a giudizio di Bergson, sembrerebbe in ultimo subordinare

⁵² *Ibid.* («L'image du déroulement d'un câble ne signifie pas nécessairement que le cours des choses soit "parfaitement uniforme"»).

⁵³ *Theol. Plat.*, III 18, 60, 19.

⁵⁴ *In Phys.*, 187b30-31 («Πλωτῖνος φαίνεται πρῶτος τὸν πρῶτον ἐκεῖνον ἐπιζητήσας χρόνον»). Plotino scardina sistematicamente queste posizioni in *Enn.*, III 7, dal capitolo 7 al 13. A commento A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 230-237.

⁵⁵ *Ivi*, III 7, 7, 25-26.

⁵⁶ *Ivi*, III 7, 7 26 e 10, 1-8. Stando a una testimonianza di Stobeo, Crisippo definiva talora il tempo «παρακολουθοῦν» (*SVF*, II 164, 15).

⁵⁷ Cfr. H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., pp. 292-293.

⁵⁸ *Enn.*, IV 4, 3, 11.

⁵⁹ «Il tempo non può essere afferrato al di fuori dell'anima (οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον)» (*Ivi*, III 7, 11, 59-60).

⁶⁰ In §2.9 *Sinestesia* si mostrerà come alla psicologia plotiniana, affidandosi all'intuizione intellettuale (*intuitus originarius*), pertiene uno statuto cosmologico, non uno trascendentale, tipico, invece, di quelle indagini che ricorrono all'intuizione sensibile (*intuitus derivativus*) – dalla *confessio* alla *Daseinsanalyse*, via Kant.

⁶¹ *Enn.*, III 7, 11, 41.

⁶² *Ivi*, III 7, 11, 44. Assai indicativo lo slittamento terminologico da «ζωή» a «βίος» con cui si segnala il passaggio da una vita effusa e condivisa a una condizione di vita individuata.

⁶³ *Ivi*, III 7, 11, 21-22.

l'inventività al medesimo, la diversità all'identità, la mobilità all'immobilità, vittima, ancora, di una ripetizione coercitiva e di un ritorno allo Stesso. Il tempo, associato ad avventatezza e imprudenza, non arricchisce l'αἰών da cui discende, disperdendone piuttosto la pienezza, fino a prosciugarla: «l'eternità si raddoppierà nel tempo, non essendo il tempo alcunché di positivo, non aggiungendo niente all'eternità, anzi al contrario, risultando il tempo dall'eternità per l'aggiunta di una negazione, di una quantità negativa»⁶⁴. Alla luce della comprensione musicale del tema, non sarebbe dunque inopportuno concludere che la temporalizzazione instilla una distonia disturbante o una discordanza in quella sorta di «armonia prestabilita (συμφωνία)» confezionata dall'eterno⁶⁵.

D'altro canto, se l'Uno, come si diceva, non si ancora a un'identità deflagrando nella pura ricorsività, il principio non è più forma di quanto non sia materia, non è più eterno di quanto non sia temporale. Nel monismo plotiniano, come rimprovera Panero a Bergson, lo sdoppiamento non è ancillare ma essenziale; all'origine, insomma, c'è anche il tempo, il tempo non è altro che originazione⁶⁶. Χρόνος come tale non esiste. Esiste solo la temporalizzazione, «l'anima in quanto è andata temporalizzando se stessa (ἐαυτὴν ἐχρόνωσεν)»⁶⁷.

Per salvaguardare la fluidità policroma del tempo, cioè la sua natura processuale, occorre inscrivere, *contra* Bergson, un'inoperosità sconfinata, puramente contemplativa, al suo cuore – in un certo senso è vero che il tempo non fa niente: il corso delle cose non progredisce né regredisce, avanza, al limite, a patto di retrocedere, inflettendosi in un gorgo, come inabissandosi in una vertigine di irreversibile ucronia (l'ἑξαιφνης del *Parmenide* o il «βάθος τοῦ αἰῶνος»⁶⁸ di Marco Aurelio). La vicenda del tempo non si avvicenda, il cerchio è immobile, il ritorno eterno. Se ciò non fosse, bisognerebbe postulare emorragicamente, avvinti dall'argomento del terzo uomo, una dimensione ulteriore in cui collocare lo scorrere cronologico, dopodiché una dimensione della dimensione, e così all'infinito. Eludendo lo sperpero della cattiva infinità, χρόνος si raccoglie invece nell'αἰών, incurvandosi nell'infinità speculativa di un sfero, forma vuota del tempo, come avrebbe coerentemente arguito Crisippo. Incorporeo che pure, secondo la precisazione plotiniana, non aleggia simulacrale alla stregua di un «epifenomeno (παρακολουθοῦν)» quale riverbero prodotto dalla rifrazione reciproca tra corpi⁶⁹. L'eterno custodisce l'in sé del tempo definendo “ciò” a cui il tempo

⁶⁴ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., p. 307.

⁶⁵ Bergson traduce tendenziosamente «συμφωνία» con «armonia prestabilita» (cfr. Ivi, pp. 318-319).

⁶⁶ Cfr. A. Panero, *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin* cit., pp. 195-228 (*Être et temps*).

⁶⁷ *Enn.*, III 7, 11, 30.

⁶⁸ Τὰ εἰς ἐαυτόν, IV, 3, 7 (espressione già presa in esame in §1.8 *Diatési*).

⁶⁹ Plotino, pur prossimo, negli esiti, alle tesi stoiche sul tempo, ne respinge la fecondità a causa dell'assetto somatistico in cui si inseriscono: stando infatti alla summenzionata ricostruzione di Bréhier, il tempo, annoverato tra gli incorporei sotto la categoria delle maniere d'essere (πως ἔχοντα), non godrebbe di attualità rispetto ai corpi, da cui dipenderebbe, risultando una specie di «non-essere (μὴ ὄν)» – «qualcosa come una non presenza o una non sussistenza (τις ἐν οὐχ ὑποστάσει ἢ ἐν οὐχ ὑπάρξει)» (*Enn.*, III 7, 13, 49).

immancabilmente ritorna, «il punto di non ritorno (οἶον ἐν σημείῳ [...] οὔποτε εἰς ῥύσιν)»⁷⁰; un'aseità a suo modo cava e profonda, vacua perché diafana, non certo perché manchevole.

L'eternità non ipostatizza, a monte, un'istanza preliminare rendendo l'effluvio temporale del tutto sterile, alla stregua dell'esecuzione meccanica di un programma prestabilito: sulla scorta del fisiologismo presocratico, parmenideo ed eracliteo, «all'eterno non si addice l'essere del sostrato (εἶναι τὸν αἰῶνα οὐ τὸ ὑποκείμενον)»⁷¹. L'αἰών trasuda anzi come uno «schizzo (ἐκλάμπον)», stilla come uno «zampillo (ἐκλάμπον)»⁷² da cui sgorgano, ogni volta, i getti del passato e futuro, l'avanti e l'indietro, l'andare e il venire. Ogni volta è una volta, «ora (νῦν)», quell'unica volta incessantemente ricapitolata. Tutto si raduna in un istante immenso, presente immarcescibile, baricentro sfalsato e bicefalo del ciclo, che già da sempre è a patto di essere sempre di nuovo – «nulla diventerà se non ciò che è nell'ora (οὔτε γὰρ ἔστιν, ἀφ' οὗ εἰς τὸ νῦν ἤξει)»⁷³.

Nella scissione schizoide di questo «ora (νῦν)» in ciò che è stato e in ciò che sarà, il riferimento all'eterno prelude all'antitesi del «tutto è dato» imputato da Bergson: che tutto riposi nell'αἰών, soggiornando nell'Uno (μένειν ἐν ἐνί), significa soltanto che «il cosmo non dispone di origine cronologica assegnabile (μηδὲ τὸν κόσμον ἀρχὴν τινα χρονικὴν εἰληφέναι)»⁷⁴, che l'inizio è disseminato, il centro ovunque sulla sfera dislocato. L'eterno non è altrove che nel ritorno. Fintantoché ogni cosa dimora nel principio, il principio non cessa di principiarsi. Allora il tempo, a causa di questa incipienza zampillante, si rivoluziona di continuo, illocalizzabile, eccentrico, correndo verso un fuoco prospettico che è ogni volta più in là, ogni volta più indietro; eterna è la permanenza di questa impermanenza, l'insistenza di una evanescenza.

Il «divino» Platone, secondo Plotino, si sarebbe distinto tra i precursori respingendo la concezione quantificatoria del tempo ordinato, numero del moto, reputando la sua spazializzazione ancillare o comunque derivata: «Platone non ha mai sostenuto che la sostanza del tempo risiede nel misurare o nell'essere misurato (Πλάτων οὔτε μετροῦν εἴρηκεν οὔτε μετρούμενον ὑπὸ τινος τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι)»⁷⁵. Al contrario, egli ne indica l'essenza coniano la celebre definizione di «immagine mobile dell'eternità (αἰῶνος καὶ εἰκόνα κινητήν)»⁷⁶. Nell'appropriazione plotiniana di questo *locus*, l'icona, in quanto immagine in sé, non riproduce un archetipo trascendente ma ostende, o meglio, anaforizza, giacché «mobile (κινητήν)»,

⁷⁰ Ivi, III 7, 3, 19-20.

⁷¹ Ivi, III 7, 3, 23-24 (*supra* §2.2 *Fraseologia*).

⁷² Ivi, III 7, 3, 25. A differenza del νῦν aristotelico, assunto come «limite (πέρας)» geometrico di intervalli differenti, e perciò come «unità di misura (μέτρον)» minima del tempo (*Phys.*, IV 13, 222a10-20 e 222a33-222b7), per Plotino, come già per Crisippo (*SVF* II, 165, 39 – «τὸ δὲ νῦν ὅλως μὲν εἶναι»), l'«ora (νῦν)», ospitando un'infinità di vita, rifugge ogni consistenza puntuale: il momento presente non esiste se non come soglia in cui si coagula un passato già proteso verso un futuro.

⁷³ *Enn.*, III 7, 3, 29.

⁷⁴ Ivi, III 7, 6, 52-53.

⁷⁵ Ivi, III 7, 13, 19-20.

⁷⁶ Ivi, III 7, 13, 24-25 (*Tim.*, 37d5 – «εἰκὼν κινητὸν τινα αἰῶνος»).

l'eterno. L'imitazione si risolve in un'invenzione continuata, emblema dell'infinito della processione⁷⁷. In assenza di sostrato, infatti, non si contempla la trasposizione di «qualcosa»: convenendo con l'esegesi procliana, il tempo metaforizza l'eterno nel senso in cui traduce in maniera euristica un'intensità, «rivelandone integralmente e portandone alla luce l'illimitata fecondità (ζῶν ἄπειρον [...] ὁμοῦ πᾶσαν προφαίνουσιν ἑαυτὴν καὶ ἐκφαίνουσιν)»⁷⁸.

Laddove il tempo, secondo il giudizio condiviso dei commentatori neoplatonici, garantisce un'esplicazione creativa, è possibile ascrivergli una portata sintetica, e non miseramente analitica; sintetica, anzi, perché analitica. Per Plotino, del resto, all'anima del mondo compete una funzione demiurgica, una «facoltà creatrice (τὸ ποιοῦν)»⁷⁹, derivato necessario dell'attività contemplativa: è l'idea in opera o al lavoro, la forma che insomma si srotola processualmente moltiplicando l'unità, estendendo l'intensità⁸⁰. Pregna di bellezza, ammirando il mosaico noetico in tutte le sue implicazioni, l'anima viene incalzata dall'urgenza di deporre ciascuna in immagine, di fabbricare per ciascuna idea un'effigie inanellandone una di seguito all'altra, «non tollerando più che tutto le fosse presente in quella maniera così concentrata (τὸ μὲν ἀθρόον αὐτῆ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἤθελεν)»⁸¹. Psicologizzare significa immaginare, e immaginare è temporalizzare; quest'anima-tempo non è che immaginazione produttiva (*Einbildungskraft*), il principio cosmetico che sorregge la proliferazione di specie, a causa del quale «questo nostro mondo è chiamato immagine che sempre s'immagina (λέγεται ὁ κόσμος εἰκῶν ἀεὶ εἰκονιζόμενος)»⁸².

L'idea esige di tornare, figurandosi, giacché in sé già racchiude, avviluppata, la propria materia. L'anima allora interviene, pronta per sgomitolarla, ma scossa da «irrequieta creatività (πολυπράγμονος)»⁸³, non si limita a snocciolare un contenuto già dato. Il trasferimento, la metaforizzazione della forma, instilla una sorta di impazienza, tale da innescare un'accelerazione trasformativa, una μετάβασις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον, come già si diceva. L'idea, nel tempo, si soprassa, nel quadro di una ripetizione increscente: «ecco che quando il tempo si mise in moto (ἐκινήθη δὲ καὶ αὐτός), fummo trascinati verso un incessante "dopo", verso un futuro che non è mai identico, ma sempre diverso (καὶ εἰς τὸ ἔπειτα ἀεὶ καὶ τὸ ὕστερον καὶ οὐ ταῦτόν, ἀλλ' ἕτερον εἴθ' ἕτερον κινούμενοι)»⁸⁴. Introducendo immancabilmente un più, un'eccedenza, χρόνος rasenta lo statuto di meno là dove sembra insinuare una carenza, protendendosi verso un non-ancora, cioè verso un non-essere. L'aggiunzione in effetti diminuisce, come Plotino puntualizza in altra sede, nei casi in cui pretende di saturare un'incompletezza, su modello dell'epifora invece che dell'anafora, come se «la vita si sovrappone[ss]e] alla materia per effetto della forma (τὸ δὲ κατὰ τὸ εἶδος τεταγμένον ἐπιφέρειν τὴν

⁷⁷ Sulla riconfigurazione plotiniana di tale motivo platonico si veda M. Lassègue, *Le temps, image de l'éternité chez Plotin*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 172, n. 2 (1982), pp. 405-418.

⁷⁸ *Theol. Plat.*, III 18, 60, 20-22.

⁷⁹ *Enn.*, II 3, 18, 13.

⁸⁰ Cfr. R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., pp. 211-214.

⁸¹ *Enn.*, III 7, 11, 22-23.

⁸² *Ivi*, II 3, 18, 16-17 (pseudocitazione di *Tim.*, 92c6-7).

⁸³ *Ivi*, III 7, 11, 15.

⁸⁴ *Ivi*, III 7, 11, 17-19.

ζωήν)»⁸⁵. Ma il tempo del ritorno, il tempo non spazializzato né mereologizzato, non persegue questo genere di addizione, affastellando parti su parti. Stando a una sezione del trattato 23 messa in risalto da Mossé-Bastide, in rotta, ancora, con l'ermeneutica bergsoniana, l'immaginazione temporalizzatrice dell'anima si arriccia a spirale «come una linea che pare tesa all'infinito e che pure rimane attaccata al punto attorno cui va ruotando (οἷον εἰ γραμμῆς εἰς ἄπειρον ἰέναι δοκούσης εἰς σημεῖον ἀνηρτημένης καὶ περὶ αὐτὸ θεούσης): in tal modo, dovunque la linea scorra, l'origine ricompare in essa (πανταχῆ οὔ ἐν δράμῃ τοῦ σημείου αὐτῆ ἐμφανταζομένου)»⁸⁶. La dislocazione proiettiva del centro causata dall'avviluppo ricorsivo rinvigorisce, anziché sciupare, la sorgente, proprio perché tutti i raggi o anime individuali che si dipartono da quest'unica falda ne «anaforizzano (ἀναφερομένοις)»⁸⁷ la potenza, ossia riportano costantemente all'Uno rigenerandolo di attimo in attimo.

L'analisi scompositiva, se anaforica, sintetizza differenze. La divisione prospetta infatti l'illanguidimento quando replica uno Stesso omogeneo, distribuendo un'identità o un sostrato già dato in partenza. Al contrario, la dissociazione unifica allorché la ripetizione esprime direttamente la sostanza della cosa, il modo stesso con cui essa si produce, facendo uno con sé. In virtù di questo paradosso, il rallentamento dell'intensità determinato dal frazionamento temporale prelude a un'accelerazione: il negativo custodisce la vita del positivo quale iterazione dell'affermativo, la futurazione non è che la pulsazione immanente di un presente gravido di novità⁸⁸. Mediante l'incontinenza immaginativa dell'anima, attraverso il desiderio, insomma, di essere ancora, l'Uno si rilancia. Così la dilazione si risolve in una riaffermazione, nell'eco o nell'anafora produttiva dello Stesso. Platone lasciava presagire questa conclusione nel *Timeo* introducendo il tempo come ornamento. Una decorazione affatto posticcia, un abbellimento motivato da letizia: non è altro, a ben vedere, che il «rallegramento entusiastico (ἡγάσθη τε καὶ εὐφρανθεῖς)»⁸⁹ provato dal demiurgo nei confronti della sua opera, quasi un ardente *struggimento*. È la gioia straripante, in fondo, («ἡγάσθη» = aoristo di «ἄγαμαι», dove il prefisso «ἀγά» indica eccedenza) a stimolare la temporalizzazione, nell'auspicio glorioso che la creazione si protragga, che il bene si ritmi, che l'Uno duri, rinascendo ancora una volta.

Nella sua verità abissale l'eterno ritorno concerne unicamente il nuovo, convocando una ridondanza creatrice, una iterazione pressata dalla fretta. Aubenque registra con perspicacia, a tal proposito, l'enfasi non necessariamente dispregiativa posta da Plotino sul futuro e su una specie virtuosa della sollecitudine⁹⁰.

⁸⁵ Ivi, IV 7, 3, 8-9.

⁸⁶ *Enn.*, VI 5, 11, 18-20. Cfr. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 196-197.

⁸⁷ Ivi, VI 5, 5, 19.

⁸⁸ «L'ipostasi dell'Anima, e con essa il cosmo visibile, non è altro che il *positivo* manifestarsi della donatività e generosità intrinseca all'Intelletto [...] In termini più generali, il sussistere dell'Anima, e, quindi, del tempo e dell'universo visibile, è pienamente e positivamente integrato nella universale dinamica di donatività e generatività che sgorga dall'Uno» (S. Lavecchia, *Il tempo come generatività dell'anima. Un orizzonte plotiniano*, «Mistica e Filosofia», 2 (2020), pp. 27-36, p. 30 [corsivo nel testo]).

⁸⁹ *Tim.*, 37c7.

⁹⁰ Cfr. P. Aubenque, *Plotin, philosophe de la temporalité*, cit., specificamente p. 81.

Nell'avvenire, «scrutato con temerarietà (τολμητέον δὲ ἐκατέρως)»⁹¹, riluce addirittura un tratto divino: l'atto possiede a suo modo una longevità, dettata, appunto dalla sua insistente protensione. Gli dèi non si dilungano forse nelle loro faccende? Non amano protrarre assiduamente il loro ozio? L'immortalità incastra chi la ricerca in un affare a lungo termine, praticando «un'attività che temporeggia (ἐνέρειαν μέλλουσαν)», «che è sempre sul punto di essere (μέλλουσαν)»⁹².

La virtù del tempo si sedimenta nello «zelo (αὐτουργός)», in una «industriosità (αὐτουργός)» irrefrenabile, in una prorompente «spontaneità (αὐτουργός)»⁹³. È lo scrupolo dell'anima, l'anima in quanto scrupolo: «in ciò possiamo rintracciare la causa del suo movimento (τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως), nella precipitazione a essere per sempre grazie al futuro (τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι)»⁹⁴. Il tempo fa precipitare tutto, strugge o distrugge, sparpaglia l'eternità. Ma in tale «precipitazione» (σπευδούσης), in questa indomabile solerzia, si conserva il senso più rigoroso della «serietà (σπουδή)», cifra virtuosa dell'anima. Anima a tal punto infatuata della vita da non poterne trattenere il rilancio.

Tutto deve cantare, tutto deve risuonare, ogni occasione deve diventare speciale. Ecco la musica delle sfere, l'aria dello sfero vuoto, l'incantevole armonia dei sette sigilli⁹⁵. Solo un animo impietrito e sterilizzato, inespugnato dall'amore, manca di udire questa melodia celeste; l'anima seria si affretta invece a intonare lo spartito, ancora una volta, ammalata dall'eternità. La dialettica di permanenza e impermanenza, eterno e ritorno, uno e molteplice, rimane del tutto inintelligibile se non filtrata da erotismo e musica: come si legge nel trattato 20, l'anima filosofa, per essere tale, è un'anima innamorata oltreché citarista, «sensibile alla commozione e alla eccitazione di fronte alla bellezza (εὐκίνητον καὶ ἐππομένον μὲν πρὸς τὸ καλὸν)»⁹⁶. Prescrizioni soltanto latamente paideutiche, secondo il giovane Jankélévitch, precocemente avventuratosi nello studio di questo breve scritto: Plotino intende rilevare che l'Uno dura e si sequenzia, che l'Uno non è niente al di fuori della sua periodizzazione. Bergson non poteva non ricavare da queste sublimi suggestioni, pur tacendole, la sua durata creatrice⁹⁷.

La musica addestra all'«euritmia (τὸ εὐρυθμον)»⁹⁸, svelando che il bene si ritma in ragione di una ripetizione per eccesso. Un ente non vale del resto niente, non partecipa alla forma, esemplare, se non si cadenza, consentendo all'intensità di ritornare. Per questo il tempo, nell'apice della teorizzazione plotiniana, è invenzione delle Muse, o pura musica. Con una strategia squalificata e francamente ignorata da Bergson,

⁹¹ *Enn.*, VI 8, 1, 7-8.

⁹² *Ivi*, VI 8, 1, 13.

⁹³ *Ivi*, III 7, 13, 38.

⁹⁴ *Ivi*, III 7, 4, 32-33.

⁹⁵ Ci si riferisce ovviamente alla rivisitazione nietzschiana del motivo pitagorico (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, tr. it. cit., III, *I sette sigilli [ovvero il canto del "si e amen"]*, p. 280 – «se mai a me giunse un soffio dell'alito creatore e di quella necessità celeste, che costringe anche la casualità a danzare in un girotondo di stelle: [...] come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno? Ancora non trovai donna da farmi desiderare figli, se non questa donna, che io amo: perché ti amo, Eternità!»).

⁹⁶ *Enn.*, I 3, 1, 21-22.

⁹⁷ Cfr. V. Jankélévitch, *Plotin Ennéades I, 3: Sur la Dialectique*, Éditions du Cerf, Paris 1998, p. 124.

⁹⁸ *Enn.*, I 3, 1, 27.

Plotino come Platone opta per la via del mito per illustrare la genesi di χρόνος, stilizzando una prosopopea nella quale l'anima-tempo racconta della propria apparizione⁹⁹. Nel trattato 45, non meno che nel *Timeo*, il ricorso all'espedito mitopoietico non ammantava un contenuto inspiegabile, tamponando, mediante una copertura fantasiosa, una deficienza logico-deduttiva. «Nel luogo in cui il tempo non c'era (χρόνος δὲ οὐπω ἦν) [...] saremo noi a generarlo con il nostro discorso (γεννήσομεν δὲ χρόνον λόγῳ)»¹⁰⁰. Mitizzare significa infatti immaginare, e perciò temporalizzare¹⁰¹. Come si anticipava, in linea, per certi aspetti, con la precaria sussistenza proclamata dagli stoici, il tempo come tale non c'è, è sempre ancora da fabbricare, «ancora da generare (γεννήσομεν)». Il tempo esiste in quanto temporalizzazione, ossia come assoluta musicazione: «non potremmo neanche invocare le Muse, che ancora c'erano (τὰς μὲν Μούσας οὐπω τότε οὔσας οὐκ ἄν τις ἴσως καλοῖ εἰπεῖν τοῦτο)»¹⁰². Soltanto dove c'è tempo c'è infatti musica.

Che l'anima si appresti allora a cantare la propria origine grazie a questa fuga nel mito, dal *Timeo* all'elogio riservato a quest'opera da Plotino, significa che l'origine non è altrove che nella originazione rinnovata. Elevandosi a demiurgo, e ornando a suo modo, con la sua narrazione, il cosmo, l'anima dà tempo al tempo, fa della sua vita qualcosa di speciale, prolungando la creazione.

2.8 Inversione

L'eterno ritorno, nella sua primaria funzione, suggella la destinazione cosmistica della metafisica plotiniana scongiurando la stagnazione del monismo nell'acosmismo. Ma nell'economia complessiva delle *Enneadi*, la portata di tale dispositivo si estende ben oltre. Accostato al suo naturale complemento apofatico, cioè alla serrata invettiva rivolta contro lo gnosticismo, orientata a fuggire, in negativo, la medesima fallacia, esso protegge da un'apocalittica nutrita di attese messianiche, e da una storicità ottenebrata da discontinuità eoniche impossibili da rimarginare. A fronte di una visione votata all'epocalità e all'elogio della contingenza, l'eterno ritorno schiera, in difesa, una temporalità ricorsiva e non lineare, un'infinità pleromatica e non emorragica, una mistica della gioia e non della passione. Il parteggiamento apologetico per queste tendenze ribadisce con fiducia il timbro squisitamente pagano della speculazione: la filosofia o è greca o non è. Dissolto lo spirito ellenico, si avrà evidentemente a che fare con qualcos'altro, cristianesimo o gnosticismo, poco importa quale dei due; per Plotino, Porfirio e Amelio si tratta della stessa deformazione¹.

⁹⁹ Il luogo, già ampiamente citato, è il paragrafo 11 della *Enneade* III 7. In generale, riguardo le *Enneadi*, Bergson reputa che lo stratagemma mitico svolga sempre e solo una funzione didattica e introduttiva, mancando di interrogarsi sulla sua autentica funzione. Plotino, sulla scorta Aristotele, si sarebbe sforzato di emanciparsi da questa abitudine platonica, illustrando deduttivamente la derivazione del molteplice dall'Uno (cfr. H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, cit., pp. 75-80 e 90-91).

¹⁰⁰ *Enn.*, III 7, 11, 4-6.

¹⁰¹ L'intima connessione tra tempo e mito è stata acutamente scorta da J. Lacrosse, *Temps et mythe chez Plotin*, «Revue Philosophique de Louvain», 101, n. 2 (2003), pp. 265-281.

¹⁰² *Enn.*, III 7, 11, 8-9.

¹ *VP*, 16. In questo capitolo della *Vita Plotini*, Porfirio riferisce genericamente di «molti Cristiani di varia affiliazione (τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν ἄλλοι), dissidenti/eretici della filosofia antica (αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας)» (1-2),

A questo livello dell'esposizione, ispezionando cioè il tema con la lente della storia delle religioni, la propedeuticità della musica alla dialettica riceve un'ulteriore valorizzazione: l'anima alessandrina, capace di commuoversi al suono delle sfere celesti, intona in maniera del tutto diversa il discorso rispetto a quella gnostico-cristiana, quantunque possano ravvisarsi delle somiglianze fra l'una e l'altra partitura. Le due esecuzioni muovono da due «tonalità emotive (*Stimmungen*)» irriducibili. Nell'allestimento di una solida «paideia antignostica»², distribuita in quattro trattati enneadici (III 8, V 8, V 5, II 9), Plotino distilla la cifra metastorica del conflitto tra filosofia e gnosi quasi considerando quest'ultima un «esistenziale» esclusivo, «una modalità originaria della relazione del *Dasein* con l'essere»³, atta a revocarlo anziché a invararlo. Veicolando un'autocomprensione dell'uomo e della sua posizione del cosmo antitetica a quella filo-ellenica, «la gnosi [incarna] il rovescio della filosofia, è la sua specifica follia [...], è il suo altro, il *genio maligno* dal quale la filosofia non cessa mai di liberarsi»⁴.

Con ragione, in questa prospettiva, si potrebbe perciò asserire che «Plotino è un Greco, ispirato solo dai Greci»⁵. Il manoscritto del corso tenuto da Bergson presso l'École Normale Supérieure, tra il 1898 e il 1899, esordisce con questa sentenza apodittica, a prima vista azzardata o persino ingiustificata, specie per uno storico del pensiero antico, agli occhi del quale la stentorea iperbole, visto il tono laconico, sembrerebbe ignorare la poliedricità degli stimoli con cui Plotino, in vita, sarebbe venuto a contatto. Invero, la secchezza dell'affermazione bergsoniana, riproposta tale e quale da Bréhier⁶, riproduce inveterata quell'immagine del Licopolitano che già circolava tra il suo discepolato e i suoi interlocutori: attenendosi alla ricostruzione biografica redatta da Porfirio, Plotino fu per tutti un Greco che volle rimanere tale per tutta la vita⁷. Uomo dall'anima di «serpente (*δράκων*)»⁸, pur incuriosito dalle pratiche gimnosofistiche d'Oriente, dalle esperienze dei magi persiani agli esercizi dei savi indiani, verosimilmente incontrati durante il viaggio in Asia, egli

taluni discepoli di una certa apocalittica, altri seguaci dello zoroastrismo iranico. Per una ricognizione nominale degli esponenti citati da Porfirio (Adelfio, Aquilino, Alessandro di Libia...) si rimanda a J. Igal, *The Gnostics and the Ancient Philosophy in Porphyry and Plotinus*, in H. J. Blumenthal and R. A. Markus (ed. by), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Variorum Publications, London 1981, pp. 138-152.

² L'espressione titola un già menzionato studio di Cilento (V. Cilento, *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da* Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9, cit.). Cilento sposa l'ormai assodata tesi di Harder la *Großschrift* antignostica, secondo la quale questi quattro elaborati delle *Enneadi* avrebbero probabilmente composto, nell'intenzione originaria, un unico grande trattato (R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes», 71 (1936), pp. 1-10).

³ R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, cit., p. 17.

⁴ Ivi, p. 18. Cfr. *Enn.*, II 9, 14, 36-45.

⁵ H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 37.

⁶ Cfr. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 23.

⁷ Cfr. *VP*, 3 e 14. A commento si veda *Porphyre. La Vie de Plotin*, a cura di L. Brisson et alii, 2 voll., Vrin, Paris 1992, vol. II, pp. 281-284.

⁸ Secondo la testimonianza di Eustochio, non appena Plotino spirò, un serpente strisciò via da sotto il letto infilandosi in una crepa di una parete (cfr. *VP*, 2, 27-28). Nel contesto demonologico-misterico di matrice pagana, il serpente simboleggia l'eternità: Plotino sarebbe figlio dell'*αἰών* (cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., 35-53 (*Le philosophe au serpent*)).

continuò in ogni caso a testimoniare la bontà dell'eredità classica soltanto, forse presagendo quella stortura iranico-siriana meglio approfondita in seguito all'incontro con i circoli gnostici di Roma⁹.

Lungi dal fomentare il misoneismo, abbaglio semmai imputabile alla gnosi, il richiamo alla grecità non idealizza un passato mitico né evoca una sapienza pristina e incorrotta: non c'è preistoria adamitica successivamente intorbidata da una qualche peccaminosità (cristianesimo) né dall'operato di un demiurgo malvagio (gnosticismo). Piuttosto, la rammemorazione dell'origine ellenica della filosofia ricrea la filosofia stessa; non restituisce la purezza di una dottrina tragicamente profanata, ma riscopre l'evento germinale del pensiero, attingendovi come a una sorgente, così da rinnovarlo. Ecco che l'eterno ritorno rigetta in un solo colpo storicismo e attualismo, assegnando alla filosofia lo statuto dell'inattualità: assistere ancora una volta all'alba greca, invece di stipare l'anima, ammorbandola di nostalgia, in un relitto della storia, riconsegna alla potenza produttiva della vita, a quel getto o schizzo che è *l'αίών*. Il filosofo è un demiurgo, magistrato e legislatore, artigiano del tempo. Fintantoché il paganesimo non circoscrive un'epoca culturale, non può consolidarsi una tradizione attorno al suo presunto retaggio; la filosofia sopravvive, insistente, nella perenne invenzione di se stessa. Forse questo soltanto può essere il senso della *philosophia perennis* invocata da ogni autentica monadologia: non una pedante scolastica intenta a documentare il ripresentarsi di un Medesimo, bensì un'arte della toga, un'ermeneutica appunto demiurgica caratterizzata dall'abilità diplomatica – vantata non a caso da Leibniz – di insediarsi all'incrocio mobile di varie geografie, e di solcare il confine itinerante tra tempi differenti.

Bergson non ha dubbi su Plotino a riguardo. «Quel greco che ha voluto restare greco [...] è un filosofo che è convinto, che non smette di ripetere, che la verità intera è nei filosofi greci e che essi hanno affermato la medesima cosa»¹⁰. Ma proprio per questa sua autocoscienza, nella sua esposizione «vi è [...] qualcosa di assolutamente nuovo», «una colorazione tutta speciale»¹¹. Lo Stesso che i Greci hanno pensato all'unisono, «partecipando a un destino più elevato (τῆς κρείττονος μοίρας) e realizzando una vita eccellente (ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας)»¹², ricompare ogni volta come diverso. Alludendo sistematicamente a questa ricorsività creativa della verità filosofica, Plotino estrae con nitidezza l'intensità comune, rimodulata di autore in autore, avvertita da tutti i predecessori: «non procedendo per giustapposizioni, ma scavando così profondamente sotto di queste idee [...] egli fece zampillare la fonte stessa da cui tali idee erano scaturite»¹³. Nel rimando continuo a questa falda inesauribile, dai Greci appellata «Uno», si deposita, secondo l'encomiastico titolo di una monografia di Moreaux, tutta la «gloria della filosofia antica (*Plotin ou la gloire de la philosophie*

⁹ Per i controversi rapporti di Plotino con l'Oriente si rimanda a A. Magris, *Plotino e l'India*, «Annuario Filosofico», 6 (1990), pp. 105-162 e M. Piantelli, *L'India e Plotino*, «Annuario Filosofico», 6 (1990), pp. 163-192. Pur non escludendo la feconda integrazione di alcune istanze orientali nel pensiero plotiniano, Bréhier, come si è detto, parteggia per la sua radicale ellenizzazione: le eventuali contaminazioni attecchiscono semmai come propaggini nel sistema, innervate dal razionalismo greco (cfr. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., pp. 101-121 (*L'orientalismo di Plotino*)).

¹⁰ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., p. 255.

¹¹ Ivi, pp. 255-256.

¹² *Enn.*, IV 8, 1, 3-4.

¹³ H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 59.

antique)»¹⁴; combinando il razionalismo ellenico con la performatività plastica del suo esercizio, accordando, insomma, l'oggettivo con il soggettivo, l'universale con il particolare, l'eterno con il ritorno, il magistero plotiniano riconsegna, con la massima dirompenza, lo slancio propulsivo della metafisica greca. Uno speciale impeto o sforzo di sollevamento, quella «torsione» o «inversione» verso il principio che Plotino codifica notoriamente con il nome di «ἐπιστροφή».

Secondo quanto si legge nei trattati 6 e 10, sapienti quali Eraclito e Pitagora, Empedocle e Anassagora, su fino a Platone e Aristotele, sarebbero accomunati da un'affine attitudine noetica, spesso esposta in chiave orfico-rituale, incompatibile con la postura assunta in seno alle neonate confessioni¹⁵: ambendo a evacuare il corpo risalendo verso la propria divinità, costoro non declassavano certo il cosmo sensibile in nome di una trascendenza altra; «nel *Timeo* (ἐν Τιμαίῳ), parlando del nostro universo (περὶ τοῦδε τοῦ παντὸς λέγων), Platone pronuncia parole di apprezzamento per il mondo, addirittura chiamandolo “dio beato” (τὸν τε κόσμον ἐπαινεῖ καὶ θεὸν λέγει εἶναι εὐδαίμονα)»¹⁶. Nei contesti misterici in cui gli Antichi auguravano lo scarceramento dai ceppi somatici, affrancandosi dai vincoli dell'inerzia di una vita non vissuta, esprimevano piuttosto la preferenza per un significante brillante e non mutilo, per un segno non tombale (σῶμα-σήμα) ma divinatorio, in grado di vaticinare l'immortalità.

Da Socrate ad Ammonio, maestro alessandrino di Plotino, i filosofi ripudiano infatti la scrittura ipomnestica in favore di una grafia celeste, di una scrittura cioè mantica, sostituendo alla tecnica del pro-memoria (ὑπόμνησις) l'epifania della reminiscenza (ἀνάμνησις)¹⁷. Scrivendo direttamente nell'anima senza rimediare un supporto estrinseco (ὑπό), essi rinunciano alla «cultura», a ciò che Eraclito derubricava sotto la categoria di «πολυμαθίη»¹⁸. Aniché imbottirsi di competenze rapsodiche e frammentarie, la filosofia anela a sapere una cosa soltanto, una sconfinata per intensità, non certo per numero; la sa da sempre a patto di saperla ancora. Rifiutando il tratto sedimentario della conoscenza, essenziale per la sua trasmissione di generazione in generazione, la metafisica dimostra di non aver bisogno di appoggiarsi a una tradizione, aliena all'idea di un *positum*, fondativa, invece, dei grandi monoteismi. Secondo la leggenda narrata nel *Timeo*, tramandata da un vetusto sacerdote egiziano a Solone, i Greci, non avvezzi alla deposizione per iscritto delle conoscenze, non saprebbero del resto nulla del loro o dell'altrui passato. A seguito di vari cataclismi, inondazioni e incendi di cui i miti immemoriali recano confusamente traccia, costoro sarebbero costretti a ricominciare da capo, di catastrofe in catastrofe, mancando appunto di un archivio epistemico: «inondati dal flusso del cielo (ῥεῦμα οὐράνιον) [...] siete costretti a riprendere di nuovo dal principio (ὥστε πάλιν ἐξ' ἀρχῆς) come tornati giovani (οἶον νέοι γίνεσθε)»¹⁹. Ma in questa spensierata fanciullezza, emblema di una

¹⁴ Cfr. J. Moreaux, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, cit., pp. 13-16 (*Plotin et l'intellectualisme hellénique*, pagine fortemente debitorie all'asse interpretativo Bergson-Bréhier).

¹⁵ Cfr. *Enn.*, IV 8, 1 e V 1, 9.

¹⁶ *Ivi*, IV 8, 1, 41-43.

¹⁷ *Supra* §2.5 *Icona*.

¹⁸ DK B 40.

¹⁹ *Tim.*, 23a8-b2.

intramontabile vividezza, si condensa la robustezza immortale dei Greci, quel vigore indissipabile che permise loro di sconfiggere, nell'epopea soloniana, gli Atlantidei. La giovinezza custodisce l'eternità, l'eternità prelude all'incipienza (αἰών = *iuvenis* nella resa latina). L'attributo della grecità, in questo senso, identifica una memoria inattuale, alimentata da un oblio attivo, capace di rinnovarsi, fervida e instancabile, al di là dell'avvicinarsi epocale; l'etere greco non si conclude né la filosofia si realizza, essendo entrambi, grecità e filosofia, sempre sul punto di essere. «Non serve a nulla invitare a “guardare al dio”», sulla scorta degli Antichi, «se poi non lo si esercita (οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν “βλέπε πρὸς θεόν” προὔργου τι ἐργάζεται) [...]. Il progresso verso la perfezione è opera della virtù (ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προιοῦσα), la quale, generandosi nell'anima insieme alla saggezza, è rivelatrice del dio (καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγνομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δείκνυσιν). Perciò senza l'autentica virtù, quello che noi chiamiamo “dio” si riduce a un mero nome (ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν)»²⁰.

Nella misura in cui l'esser-greco nomina il divenir-greco, «greca» è allora l'unità della sostanza e del divenire, dell'essere e dell'apparire. L'Uno di Parmenide, l'Uno di Eraclito, l'Uno cui tutti i predecessori, secondo Plotino, hanno immancabilmente attinto. L'Uno-bene, da Platone in avanti, bontà extramurale della comunicazione, generosità teofanica o dono demiurgico dell'ente a se stesso; bene è che l'ente è, che l'ente si manifesti e non che sia nulla.

L'incursione barbara di cristianesimo e gnosticismo, provocando il vacillamento della grecissima unità dell'essere, insinua un modo del tutto diverso di abitare corpo e cosmo, fomentando, di conseguenza, l'attaccamento alla scrittura ipomnestica e la valorizzazione del segno morto. Plotino recepisce con ragione l'estraneità della proposta in questione alla «sapienza dell'antica Ellade (τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς)»²¹ e la scarsa assonanza con «le risalite dalla caverna (ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπελαίου)»²² degli antenati; non sembra del resto implausibile, al di là della percezione plotiniana, che le esperienze kerigmatiche primitive e le associazioni proto-gnostiche attecchiscano in una versione condivisa dell'apocalittica giudaico-cristiana sconosciuta alla cultura classica²³. Le neonate confessioni attentano alla vita mediante l'ipostatizzazione di un non-essere invalicabile («γενέσεις καὶ φθορὰς παντελεῖς»²⁴), presumendo che la beatitudine risieda altrove, che gli dèi, il dio o Dio custodiscano gelosamente l'eternità, denegandola ai mortali. All'oscuro di questa proibizione, io stesso, dice Plotino parlando di sé in prima persona, mi rivolgo alla filosofia sull'esempio dei precursori greci, di lì a poco presi in esame, «per divenire lo stesso che un dio e per affermarmi con la sua stessa risolutezza (τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγεννημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυθεὶς)»²⁵. La filosofia sparisce, e con lei la divinizzazione, al

²⁰ *Enn.*, II 9, 15, 32-40.

²¹ *Ivi*, II 9, 6, 6.

²² *Ivi*, II 9, 6, 8-9.

²³ Cfr. A. H. Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, in B. Aland (ed. by), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 87-124; V. Cilento, *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9, cit.*, pp. 236-240.

²⁴ *Enn.*, II 9, 7, 58.

²⁵ *Ivi*, IV 8, 1, 5.

cospetto dell'arcaica veduta della Nemese, in assenza, cioè, di comunicazione, e alla presenza di un complotto, di una mistificazione. Quando all'Uno-bene subentra il Due-Male, male extramurale, ecco tramontare la grecità; là dove serpeggiano latenza e invidia, «esodi (παροικήσεις)», «recalcitranze (ἀντιτύποι)», «pentimenti (μετανοίας)», vocaboli di filiazione barbara, tutti «patemi (πάθη)»²⁶ di un'anima impotente, l'eternità si estingue, la bellezza appassisce sotto i colpi di un'immotivata malvagità, impregnata da un'inconsolabile tristezza e da un'insalubre malinconia per un altrove immaginario – la «terra straniera (τὴν γῆ καινήν, γῆ ἢ ξένη)»²⁷, un altro mondo, un'altra vita.

Stante l'inderivabilità della gnosi dalla matrice ellenica, rimane tutt'ora inconfutata la diagnosi di Jonas secondo cui «la caratteristica basilare del pensiero gnostico è il radicale dualismo che governa il rapporto di dio con il mondo e conseguentemente quello dell'uomo con il mondo. La divinità è assolutamente transmondana, la sua natura del tutto estranea a quella dell'universo, il quale non è né creato né governato»²⁸. Quest'ultimo viene piuttosto spifferato, tramandato a potenze inferiori, ipostasi delatorie che alterano la bontà demiurgica con la loro ricezione; il fenomeno gnostico delle origini mostra come l'opzione ermeneutica di una tradizione della verità, accolta anzitutto dal Cristianesimo, sorge congiuntamente all'idea di tradimento, dall'apocrifia del dio nel cosmo alla infedeltà di alcune testimonianze circa la sua nascita (i cosiddetti *Vangeli apocrifi*)²⁹. Mediante la presa di distanza dalla cultura pagana, la gnosi sarebbe insomma responsabile, in parallelo, dell'invenzione della nozione di «tradizione».

Non c'è storia, in tale prospettiva, senza interruzione. L'apocalittica primitiva spezza la continuità del ciclo immettendovi un'eccedenza illuminativa, uno iato non rimarginabile: «l'apocalisse, l'elettiva rivelazione salvifica del Dio personale entusiasticamente accolta, è dichiarata del tutto irriducibile al metodo e alla sostanza della ricerca filosofica greca»³⁰. Plotino taccia del resto di «superbia (ὑβρίζειν)»³¹ l'elezione gnostica, concessa a pochi «venturi (*viri novi*)», a causa dell'acclamata annunciazione di un *novum*. Come rileva Kalligas, dall'acosmismo, primo dei vettori anti-ellenici, discendono due fallacie ulteriori: l'alienazione dalla storicità spiraliforme dell'eterno ritorno insieme alla proscrizione anarchica dalla società³². Espellendo il divino dalla quotidianità pratica e addirittura dal corso delle cose, la gnosi informa una mistica dell'eccezionalità incubando l'esaltazione della soggettività particolare, a sua volta anticamera dell'immortalità individuale, fino all'assurdo onirico della «resurrezione del corpo (μετὰ σώματος

²⁶ Ivi, II 9, 6, 2-3.

²⁷ Ivi, II 9, 5, 24 e 11, 12.

²⁸ H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1972; tr. it. M. Riccati di Ceva, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991, p. 63.

²⁹ Alla luce del doppio significato del verbo latino *tradere*, il «dare in consegna (*tradere*)» implica altresì il «tradire (*tradere*)» il messaggio.

³⁰ G. Lettieri, *Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici*, in P. Vitellaro Zuccarello (a cura di), *Gnosi. Nostalgia della luce*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 31-51, p. 35

³¹ *Enn.*, II 9, 7, 44.

³² Cfr. P. Kalligas, *Plotinus against the Gnostics*, «Hermathena», 169 (2000), pp. 115-128.

ἀνάστασις)» in un'altra realtà³³; la salvezza del singolo trascende la storia del cosmo, indifferente alla redenzione della natura e delle associazioni umane.

Nella percezione plotiniana, l'elitismo gnostico si autolegittima, a questo punto, tramite l'imputazione di un errore all'antichità, o di un misconoscimento fondamentale dell'essenza della verità – «le innovazioni apportate allo scopo di elaborare una filosofia originale sono scoperte del tutto estranee alla verità [dei Greci] (τὰ δὲ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὐρηται)»³⁴. La novità della dottrina della rivelazione, cui corrisponderebbe, a livello storico, una frattura epocale, si sostiene in virtù di un oblio e di un nascondimento, di una specie di non-essere, garante dell'oltrepassamento. Lo heideggerismo dello scorso secolo, insieme alle sue propaggini più o meno dirette (ermeneutica e decostruzione *in primis*, il severinismo, *in secundis*, con la «follia dell'Occidente»), risente a suo modo di questo vizio reazionario auspicando l'uscita da un certo eone metafisico. Assuefatte da quest'atmosfera, alcune interpretazioni, soprattutto di lingua francese, a partire dal suggestivo, benché pionieristico, contributo di Aubenque, assegnano a Plotino il merito di aver sfondato i confini dell'eternismo greco, riabilitando le dimensioni del tempo e della differenza in direzione di una fenomenologia dell'alterità³⁵. Ma enfatizzando una cesura rispetto all'età classica, tali ricostruzioni distorcono lo spirito del plotinismo, per il quale non può esserci un'«altra metafisica», per il semplice fatto che la metafisica è già sempre «altra» ogni volta che si ricostituisce. Fintantoché il liscio, in ragione dell'eterno ritorno, non esclude lo screziato, là dove il discontinuo decreta l'accadere della continuità, lo Stesso non gode di realtà al di fuori della sua interminata alterizzazione; non c'è un Altro *dallo* Stesso, ma un Altro *dello* Stesso, lo Stesso, insomma, in quanto incessantemente altro.

Rifiutando il bagaglio parmenideo della filosofia antica, lo gnosticismo non riesce a concepire il divenire senza l'ausilio di una negazione, ora ricorrendo al mitologema del peccato, ora agli espedienti dell'esilio e della caduta³⁶. La propensione plotiniana per l'autarchia ellenica orienta, invece, verso una temporalità a-edipica e una storicità libera dal parricidio, verso una genealogia non inquisitoria e un

³³ *Enn.*, III 6, 7, 65-77. Sulla plausibile polemica contro i cristiani contenuta in questo passo si veda R. T. Wallis, *Soul and Nous in Plotinus, Numenius and Gnosticism*, in R. T. Wallis and J. Bregman (ed. by), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 461-482, specificamente p. 463.

³⁴ *Enn.*, II 9, 6, 11-12.

³⁵ Cfr. P. Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie greque classique*, in *Le Néoplatonisme (Royaumont 9-13 Juin 1969)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 101-109; L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 2008; R. Schürmann, *Neoplatonic Hénologie as an Overcoming of Metaphysics*, «Research in Phenomenology», 13 (1983), pp. 25-41. Lo stesso sottotitolo della già più volte citata monografia di Panero, trattando di «*ontologie subversive de Plotin*», coltiva il sospetto dell'oltrepassamento. Per Narbonne, il neoplatonismo avrebbe scoperto una differenza ancor più originaria di quella ontologica (J.-M. Narbonne, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin - Proclus - Heidegger)*, Les Belles Lettres, Paris 2001, pp. 187-282 (*Hénologie versus ontologie*)).

³⁶ Secondo Dodds, Plotino, lungo la sua produzione, abbandonerebbe alcuni elementi mitici di ascendenza orfica adottati nei primi trattati delle *Enneadi*, tra cui quello della caduta, intravedendo il pericolo della degenerazione gnostica (cfr. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, pp. 23-26.).

tramandamento che non contempla errori né abusi. Pur riconoscendo «l'opposizione (τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα)»³⁷ sottesa alle due posizioni, tra filosofia e gnosi non vige un rapporto di contrarietà pena la presupposizione di un genere comune: qualora la seconda rappresentasse, agli occhi della prima, uno sbaglio, la filosofia rimarrebbe vittima, senza accorgersene, della gnosi. Al fine di eludere quest'abbaglio, occorre evitare di nutrire «qualsiasi tipo di ostilità (φθόνος οὐδεὶς)»³⁸, consumati da livori o rancori, e su modello del demiurgo «non invidioso (ἄφθονος)» del *Timeo*, procedere nella mitezza solare, supportati da quel piacere della creazione che non conosce rimorsi. La filosofia è pura luce, lume diafano che trafigge ogni corpo e lambisce qualsiasi interstizio del cosmo³⁹. Niente si sottrae alla sua potenza, tutto è degno del filosofico, compresi «i capelli, il fango e lo sporco (θρίξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος)»⁴⁰ del celebre dilemma iniziale del *Parmenide*; se gli scarti della putrefazione, chiarisce Plotino, non paiono godere di forma è solo per via della loro «impotenza (ἀδυναμία)», ossia «a causa dell'incapacità della loro anima di produrre un altro essere (τά τε ἐκ σήψεως ψυχῆς ἄλλο τι ἴσως ἀδυνατούσης)»⁴¹. In sede filosofica non si contempla comunque un fallo sostanziale, un errore *dalla* verità, ma solo errore *della* verità. Nella misura in cui il vero dispone di un'erranza, affidandosi a un errore che non occulta e che semmai inverte, il negativo si scoglie nella gioia della ricreazione, e il male, in definitiva, non ha realtà.

Tra filosofia e gnosi s'instaura allora un rapporto di contraddizione tale per cui se si dà l'una non si dà l'altra, *tertium non datur*. Affinché vi sia grecità, e perciò filosofia, l'eleatismo deve imporsi assoluto: nell'ipotesi di una tradizione avulsa dal tradimento, al non-essere è concesso unicamente di figurare come una modalità dell'affermativo, e specificamente come il suo raddoppio. Statuita la consistenza epifenomenica del negativo, la metafisica non stagna tuttavia in un irenismo *à la* Pangloss volgendo verso il più disincarnato e surreale degli ottimismo razionalistici, tale da liceizzare *ipso facto* ogni condotta; l'allucinazione di un'illuminazione onnipervasiva offusca la policromia cosmica non meno della malignità demiurgica, obbedendo, ancora, a un movente apocalittico e a un interesse elettivo⁴². La trasparenza della luce plotiniana, transcendendo l'alternativa tra chiarezza e oscurità, non consegna a una radiosità abbacinante, emblema di salvezza, né nella versione gnostica, né in quella cristiana: l'affermatività pagana dell'Uno-bene non prelude a quella positività consolatoria, patrimonio di grazia, che dall'*illuminatio* agostiniana alla *Offenbarung* dell'ultimo Schelling, dialettizza la peccaminosità, addirittura reintegrandola, talora, in una condizione pre-adamitica.

Fruendo, nella lettura delle *Enneadi*, di «non so quale gioiosa illuminazione»⁴³, Bréhier, orientato dall'esperienza esegetica bergsoniana, apponeva alla metafisica plotiniana l'etichetta di «lirismo luminoso

³⁷ *Enn.*, II 9, 14, 44.

³⁸ *Ivi*, II 9, 7, 43.

³⁹ *Supra* §1.1 *Filosofia*.

⁴⁰ *Parm.*, 130c6.

⁴¹ *Enn.*, V 9, 14, 15-16.

⁴² *Supra* §1.2 *Mistica*.

⁴³ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., p. 256

(*lyrisme lumineux*)»⁴⁴, acclamandone giustamente la postura olimpica, deliberatamente ostile al dramma redentivo sofferto dagli animi non-ellenici. La spensieratezza apollinea, d'altro canto, non esclude, come precisa Cilento, un travaglio dionisiaco («οἷον διονύσου ἐν κατόπτρῳ»⁴⁵), ereditato dai culti ctoni e dai misteri orfici; un'amarezza quasi lucreziana, conscia della turbolenza della storia, flagellata dai conflitti vorticosi dei mortali, e percossa dalle calamità naturali⁴⁶. In effetti Plotino, armandosi di uno sguardo diplopico, teme esplicitamente che la positività inconcussa del principio possa scadere nell'indifferenza di un monismo piatto, scivolando ora nella deriva deterministico-fisicalistica degli stoici, ora nella stortura cristiano-agnostica: «di solito quelli che vorrebbero cancellare il negativo nel tutto cancellano con essa la provvidenza (ὄλως δὲ ἀναιρεῖν ἀξιοῦντες τὸ χεῖρον ἐν τῷ παντὶ ἀναιροῦσι πρόνοιαν αὐτήν)»⁴⁷, e con ciò, l'integrazione vicendevole di bene e mali morali. A una positività che non permettesse di discernere, di situazione in situazione, virtù e vizio, competerebbe, in fondo, il vacuo statuto di un ente di ragione. Grazie alla rifrazione dello specchio di Dioniso il negativo, al contrario, ospita la peregrinazione del positivo, il divenire-uno dell'Uno: il tragico drammatizza la comicità della vita, come Pandora, nella riappropriazione plotiniana del mito, scopercchiando l'escrabiile vaso, ricolma il mondo di «innumerevoli luci [...] e lo inonda di ornamenti (φῶτα πολλὰ [...] καὶ ἐπικοσμεῖται)»⁴⁸. Allegoria della precipitazione temporale, rovesciamento che non appena cagiona il mutamento di natura dell'Uno, da uno a molteplice, insieme al suo cambio di segno, da positivo a negativo, anche ne rinsalda la verità; la negazione incapsula quell'eccedenza al servizio dell'affermazione, tale da concederne il rilancio.

Dinnanzi alla blasfemia inconsueta di un peccato intradivino (gnosticismo) e alla bestemmia parimenti insolita di una dottrina della passione (cristianesimo), l'una a giustificazione dell'incarnazione del Padre, l'altra della resurrezione del Figlio, Plotino denuncia l'incomprensibile derivazione dell'essere dal non-essere. In che modo dall'impotenza potrebbe fluire la potenza? Come dalla croce potrebbe fiorire la rosa? Sarebbe come dire, secondo un icastico esempio, che «dalla non-musica si genera la musica (ἡ ἀμουσία μουσικόν)»⁴⁹. Per un greco le afflizioni non riservano delizie, né la sopportazione sacrificale delle pene serba, in prospettiva, un riscatto. Il patimento, in tutte le sue sembianze, non ha motivo d'essere trasfigurato in vista di un premio futuro, ancor meno di esser investito di un ruolo principale; il parmenidismo redivivo delle *Enneadi* non tollera una *positività del negativo*, ammettendo solamente una *negatività del positivo*. A Plotino, come accortamente suggerisce Armstrong, niente suona infatti più insulso di un *Deus patiens*: «la novità del dualismo gnostico è appunto quella di pensare una frattura *patetica* all'interno della stessa pienezza

⁴⁴ É. Bréhier, *Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*, in G. Davy e P. M. Schuhl (éd. par), *Études de philosophie antique: par Émile Bréhier*, PUF, Paris 1955, pp. 218-224, p. 219.

⁴⁵ *Enn.*, IV 3, 12, 1-2.

⁴⁶ Cfr. V. Cilento, *Lirica o tragedia?*, cit., pp. 181-188.

⁴⁷ *Enn.*, III 3, 7, 5-6.

⁴⁸ *Ivi*, IV 3, 14, 1-2.

⁴⁹ *Ivi*, V 8, 1, 31.

divina»⁵⁰. Con la barbarie di una potenza kenotica che opta per la propria impotenza, nel luogo in cui l'immortale inclina misteriosamente verso il mortale, fino a martirizzarsi e lasciarsi crocifiggere, si fa strada l'idea del male come scandalo, trauma sempre personale, in grado di revocare, su scala cosmica, i ritmi della natura e la veracità di ciò che c'è.

«L'annuncio folle e kenotico dell'umanità di Dio, che sconvolge e annienta l'ordine ontoteologico, politico, etico, rivelando l'intero universo come prigionia e gli astro come divinità ingannevoli»⁵¹ risponde, in ultima istanza, a un «delirio antropomorfo (*délire anthropomorphique*)»⁵². Con lo gnosticismo si consolida una strategia sovversiva e minatoria messa a punto da soggetti vili, genti larvali abitate, come si diceva, da passioni tristi, «uomini che condividono i nostri desideri, dolori e istinti (ἄνθρωποι καὶ ἐπιθυμίας καὶ λύπας καὶ ὀργὰς) [...] ma che non ammettono che nel sole ci sia una facoltà più stabile della loro in fatto di ordine e impassibilità (μὴ εἶναι ἐν ἡλίῳ ταύτης ἀπαθεστέραν ἐν τάξει μᾶλλον)»⁵³. Proiettando sul dio e gli enti più illustri le loro meschinità risentite, deprezzano il cosmo fuggendo verso un altrove imprecisato: all'apice del rigurgito antivitale, lo gnostico proclama l'«ἀπειρία»⁵⁴, l'imperizia e l'inettitudine, l'impossibilità, cioè, di attingere al bene. Il dio non è nell'esperienza, l'esperienza non è rivelativa del dio («ἀπειρία» è il contrario di «ἐμπειρία»). L'Uno è altra cosa, *totalmente altra*, dai molti, «abisso» o «voragine (βάθος/βύθος)» insondabile che tutto inghiotte; la gnosi preclude la conversione dell'idealismo in empirismo in nome di una trascendenza impenetrabile. Ennesima arroganza di un debole livoroso che brama la sovranità reputandosi un illuminato oltre i secoli: «a che punto si spinge la presunzione umana (πολλὴ γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἡ αὐθάδεια) [...]! Basta che alcuni si sentano dire: "Tu sei il figlio di Dio, e non degli altri che prima veneravi (σὺ εἶ θεοῦ παῖς) [...], tu sei più grande persino del cielo (σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ)»⁵⁵. Ma «presso il dio c'è spazio anche per gli altri, non solo per sé (τοῖς δ' ἄλλοις νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον)»⁵⁶ – Dio è esso stesso spazio, il fare spazio o l'aver-luogo della differenza, χώρα. «Chi ignora questo destino è troppo rivolto agli uomini, ed è inoltre troppo rozzo nel giudicare le cose divine (ὁ ἀγνοῶν προπετέστερος ἀνθρώπων περὶ πραγμάτων θείων ἀγροικιζόμενος)»⁵⁷.

Che ne è allora del male? Non ne è niente, visto che appunto non è. Più ci si intrattiene sul tema, più gli si concede, indebitamente, effettività: chi pensa il male, sta semplicemente pensando male, ossia non sta pensando – «*cognitio mali cognitio est inadaequata*»⁵⁸. Come sostiene Fraisse, Plotino, su questo fronte, sigla

⁵⁰ G. Lettieri, *Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici*, cit., p. 40. Lettieri si rifà alla preziosa intuizione di Armstrong sviluppata in A. H. Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*, in R. T. Wallis and J. Bregman (ed. by), *Neoplatonism and Gnosticism*, cit., pp. 33-54.

⁵¹ G. Lettieri, *Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici*, cit., p. 48.

⁵² L'espressione è di Fraisse (J.-C. Fraisse, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, cit., p. 125).

⁵³ *Enn.*, II 9, 5, 2-5.

⁵⁴ *Ivi*, II 9, 18, 38.

⁵⁵ *Ivi*, II 9, 9, 55-59.

⁵⁶ *Ivi*, II 9, 9, 47-48 (*Supra* §1.10 Dio).

⁵⁷ *Ivi*, II 9, 9, 25-26.

⁵⁸ B. Spinoza, *Eth.*, IV, prop. LXIV. Tale raffronto è istituito e discusso criticamente da J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., p. 146.

la propria prossimità agli stoici anziché ad Agostino, precorrendo Spinoza⁵⁹. A tutto un Greco deve badare fuorché al non-essere, stante la natura puramente affermativa della filosofia. Nella gloria del lume ellenico quel che importa non è certo la preoccupazione di essere esenti dal peccato, ma l'impegno a essere un dio – «ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι ἀλλὰ θεὸν εἶναι»... Il male *stricto sensu* non c'è; esso semmai «paraesiste (παρυπόστασις)», come puntualizzerà Proclo⁶⁰. Esiste, insomma, in maniera parassitaria, in qualità di «privazione (στέρησις)»⁶¹ di bene, secondo l'indizio fornito all'inizio del controverso trattato 50 delle *Enneadi*; *privatio boni* che pure non si giustifica, agostinianamente, in virtù di una colpevolezza originaria⁶².

Non pochi commentatori, a partire dalla meditazione procliana intorno a queste pagine (*De subsistentia malorum*), ne hanno denunciato l'incoerenza insieme al pericoloso avvicinamento al temuto dualismo gnostico⁶³: pur confinando il male nel non-essere, Plotino sembra infatti riconoscerne una ambigua sussistenza, rischiando così di compromettere il monismo delle forme, e di deviare dal genuino orientamento eleatico. Nella materia prima, stando a quanto si legge lungo lo scritto 50, si deposita una malignità cacofonica, una forza riottosa e antagonista dell'Uno, come crede per esempio Blumenthal⁶⁴. Restaurando il manicheismo filo-pitagorico, anche il plotinismo, non meno delle precedenti elaborazioni alessandrine, piomberebbe, così, nello gnosticismo.

Dimostrando una maggiore finezza esegetica, un'altra linea interpretativa, capeggiata da O'Brien, ritiene al contrario che l'argomentazione plotiniana si integri organicamente nel sistema senza violare l'impianto monistico⁶⁵. La materia non identifica del resto l'alterità rispetto a qualcosa, ma «l'alterità stessa (αὐτοετέροτης)»⁶⁶, lo Stesso in quanto altro; non l'Altro *dall'Uno*, bensì «l'Altro *dell'Uno* o *dello Stesso*»⁶⁷. Poiché l'Uno, in quanto Uno, non dispone di un termine reciproco, il Due non gli si potrà opporre come contrario. Semmai, accogliendo il comune suggerimento di Lloyd e Lavaud, come «subcontrario»⁶⁸. Il Due

⁵⁹ Cfr. J.-C. Fraisse, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, cit., p. 165.

⁶⁰ *In Resp.*, IV 38, 6. L'importanza euristica del lemma «παρυπόστασις» rispetto ai termini plotiniani della questione (ora presi in esame) è stata messa in luce da A. C. Lloyd, *Parypostasis in Proclus*, in G. Boss e G. Seel, *Proclus et son influence*, Éditions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 145-157 e M. Abbate, *PARYPÓSTASIS. Il concetto di male nella quarta dissertazione del Commento alla Repubblica di Proclo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 53, n. 1 (1998), pp. 109-115.

⁶¹ *Enn.*, I 8, 1, 19.

⁶² Come mostra Filoramo, l'urgenza di un mediatore di salvezza, del tutto estranea a Plotino, muove dall'attestazione di un male morale, quale conseguenza di un cattivo uso del libero arbitrio. La *privatio boni* dell'agostinismo, indissociabile da una certa ansia redentiva, non trova perciò nessun punto di contatto con il plotinismo (G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 44-45).

⁶³ Si vedano le aporie sviscerate da J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 175-177; *Id.*, *Plotinus on Matter and Evil*, «Phronesis», 6 (1962), pp. 154-166.

⁶⁴ H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of Embodied Soul*, cit., pp. 3-4.

⁶⁵ Cfr. D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 27-41.

⁶⁶ *Enn.*, II 4, 13, 18. *Hapax* su cui ha insistito efficacemente L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, cit., pp. 21-44.

⁶⁷ J.-M. Narbonne, *Plotin. Les deux matières* [Ennéade II 4 (12)], cit., p. 45 («L'Autre de l'unicité et de l'homogénéité [...] se comprend donc invariablement comme l'Autre de cet Un ou comme l'Autre de cet Même» [corsivi nel testo]).

⁶⁸ Cfr. A. C. Lloyd, *Parypostasis in Proclus*, cit., p. 156 e L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, cit., pp. 65-77. Tra i capitoli 6 e 7 di *Enn.*, I 8, Plotino cerca infatti di incrinare il rapporto di contrarietà aristotelica tra bene e male integrando la specie della privazione, che non è contrario di niente.

non è che l'Uno con altro segno, il negativo di un positivo. Di per sé nella materia non c'è nulla di male; «la spazio intero è sacro (πᾶς ὁ χῶρος ἱερός)»⁶⁹, asserisce Plotino, criptocitando Sofocle. Il male serpeggia allorché l'anima assume il Due come un che di principale, assegnando al negativo una qualità originaria (e perciò contraria) o una potenza autonoma. Il male dipende, in altri termini, da una posizione dell'anima. Per questo è sempre secreto e non sostanziale, epifenomenico e non reale.

Il male si rapprende nell'indifferenza dell'arbitrio, nella divaricazione dell'alternativa: l'Uno *contra* i molti, il bene *contra* il male. Come se si trattasse di scegliere, come se il dio, a un certo punto, optasse per il bene escludendo il male (cristianesimo), o viceversa (gnosticismo). In ambo i casi riaffiora un dualismo deleterio, una diarchia che ricompare ostinata ogniqualvolta la neutralità dell'Uno, cioè la materia, assurge al rango di causa, istituendo il primato della potenza sull'atto, del possibile sul reale. Dall'infinito deriverebbe il finito, dall'indeterminato il determinato, dal nulla l'essere – ecco la disprezzata ἀπειρία. Alla materia si addice unicamente uno statuto temporaneo, paraconsistente; non è altro, come si arguiva in precedenza, che l'avanzamento sismico, il sommovimento oscillatorio, la variazione indefinita di uno Stesso⁷⁰. Da diafana essa si opacizza nel momento in cui l'anima si abbandona, subalterna e remissiva, alla percussione di questo vacillamento, concedendogli realtà. Come tale il male è sempre e solo fantasticheria, autoinganno.

Sin dal *Timeo*, la materia assomiglia infatti «a un fantasma che mente in tutto ciò che pretende di essere»⁷¹, dono di Pandora, nell'allegoresi plotiniana, alito di Prometeo, suo forgiatore. Un imbroglio tuttavia necessario: «c'è» in effetti un «male in sé (αὐτοκακόν)»⁷², inestirpabile, il negativo errante in cui il positivo non cessa di sdoppiarsi; una sorta di «illusione trascendentale»⁷³, ineludibile quanto la δόξα parmenidea convocata per cantare l'ἀλήθεια. La malignità dello Stesso, tragico del comico, intercetta la divenienza dell'Uno, l'Uno che ha sempre ancora da divenire-uno; la dualità con cui l'Uno si mette in figura, il raddoppiamento con cui questo si camuffa per diventare ciò che è, «uno».

Ma imbrigliato all'Uno, questo male non ottenebra: «grazie alla potenza e alla natura del bene, il male non si presenta come male (τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστὶ κακὸν διὰ δύναμιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φύσιν)»⁷⁴. «Indotto a mostrarsi in belle catene (ἐπεὶ περ ἐφάνη ἐξ ἀνάγκης, περιληφθὲν δεσμοῖς τισι καλοῖς), quasi che noi uomini fossimo prigionieri avvinti in cappi d'oro (οἷα δεσμῶταί τινες χρυσοῦ)»⁷⁵, esso rivela la «necessità (ἀνάγκη)» della processione, la fatalità pragmatica e operativa, non logica né morale, derivante dalla libertà

⁶⁹ *Enn.*, I 8, 14, 36-37 (*Edipo a Colono*, 54).

⁷⁰ *Supra* §2.6 *Anafora*.

⁷¹ H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 63 (*Tim.*, 52c3-4).

⁷² *Enn.*, I 8, 8, 42.

⁷³ La già rammentata similitudine della materia con uno specchio vuoto (*Enn.*, III 6, 9, 16-19) restituisce con fedeltà l'idea di un miraggio ineluttabile. Bergson rileva senza incertezza l'esplicito carattere «spontaneo» o «automatico (οἷον αὐτομάτως)» (Ivi, IV 3, 13, 7-8) di questa autoillusione in un passo mitico in cui Plotino racconta dell'inevitabile precipitazione dell'anima nel corpo, «quasi convocata da un araldo (οἷον κήρυκος καλοῦντος)» (Ivi, IV 3, 13, 9). (cfr. H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., pp. 289-291).

⁷⁴ Ivi, I 8, 15, 23-24.

⁷⁵ Ivi, I 8, 15, 24-25 (similitudini verosimilmente tratte da *Il.*, XV, vv. 19-20; *Elettra*, 837).

di essere ciò che si è. I molti *non* possono *non* conseguire dall'Uno – sin dal *Poema* di Parmenide ἀνάγκη si sedimenta nell'inviolabilità di questo «non poter non». L'Uno, nella *libertà* di essere uno, è *di necessità* (ἐξ ἀνάγκης) già anche molti. L'Uno è sempre più di uno; per il solo fatto di accrescersi, si divide, dacché si eccede, si sciupa, mutando così di natura. Plotino non fa che riproporre il magistero insuperato del *Timeo*, sfrondandolo dalla veste mitica: allorché il demiurgo, in quanto buono, auspica che tutto sia come lui, parimenti buono, introduce, senza volerlo, un che di ancillare e di non deliberato, un residuo latamente maligno. Non è sua intenzione creare il male – che per questo ha a che fare con il casuale e il transeunte –, ma il male discende ἐξ ἀνάγκης da questa sua intenzione. Com'è ovvio, in seno a una teologia antignostica un'eventuale produzione del male non godrebbe di cittadinanza. A quest'ultimo si associa semmai l'increato, ciò che è ancora da creare: l'erranza della verità, l'operato caotico della causa⁷⁶. Il bene vuole solo il bene, ma volendo *nient'altro* che se stesso, l'affermazione si rifrange in una doppia negazione – *non aliud*. Così il «primo male», male extramurale, codifica la legge del bene extramurale; è l'ombra con cui la folgore si prolunga, il boato con cui il tuono si riverbera, il disordine con cui l'ordine si propaga, la negazione attraverso cui l'affermazione si rilancia.

Nella trasfigurazione plotiniana della sapienza tragica, la gioia accerchia il dramma, la commedia indora la scena: la collateralità attribuita al male, nella sua paraesistenza supplementare, effettua la gaiezza demiurgica, la quale cinge il negativo di un aureo splendore. Il «non» prelude a un «ancora»: Eracle infatti «scarcera (ἡ λύσις, λελύσθαι)» l'artigiano Prometeo, responsabile della plasmazione di Pandora, evacuando, allegoricamente, la negazione dalla sua pretesa annichilente, così da rimetterla al potere affermativo della creazione («εἰς τὸν κόσμον δόσεως») – Prometeo può tornare a forgiare⁷⁷.

Il male, se ne conclude, è l'accadere del bene. Il dualismo sparisce alla luce di questa riformulazione pseudo-aporetica dell'arcaica questione pitagorica, la medesima, come rileva Mathieu, sulla quale s'innesterà il monismo genetico de *L'evoluzione creatrice*: non c'è una materia originaria contrapposta allo slancio, non una diade rivale della monade. L'Uno, per sua stessa natura, in quanto soglia o passaggio, «*mouvant*», inverte il proprio segno producendo da sé, per immanazione, il proprio ostacolo⁷⁸. La poiesi disordina là dove ordina, in un certo senso decrea allorché crea, riconfigurando di continuo l'ordine stesso. Il demiurgo, in ogni caso, a nient'altro pensa se non a sé, questi afferma solamente: non pensa a non fare, solo a fare. Fare che pure è sempre un rifare, visto che il fare implica la riproduzione di sé. Ma finché il meno dell'iterazione esprime la vita del più, l'apparente tragicità della ripetizione, cioè il dover sempre di nuovo fare, si commuta nella gioia fanciullesca dell'invenzione inesaurita.

L'anima allora s'inganna, vittima di una cattura immaginaria, quando manca di inverare ciò che è, intorpidita o come assopita, assuefatta da un'esteriorità inesistente. Il male autenticamente nocivo, a

⁷⁶ *Supra* §1.10 Dio.

⁷⁷ Cfr. *Enn.*, IV 3, 14, 15-19.

⁷⁸ Cfr. V. Mathieu, *Il profondo e la sua espressione*, cit., pp. 230-231.

qualcuno imputabile, è il vizio. Un «male secondo (δευτέρως κακόν)» di cui l'anima stessa è autrice, per ignoranza, ogni volta che valuta le cose in ragione di ciò che non sono anziché di ciò che sono, prediligendo l'inettitudine all'attitudine, l'assenza alla presenza: «il criterio di giudizio per cui le cose non sono uguali non consiste nel vedere quanto una cosa sia inferiore a un'altra, ma di quanta autonomia essa goda (οὐ ζητεῖν, εἰ ἔλαττον ἄλλου, ἀλλ' εἰ ὡς αὐτὸ αὐτάρκως· οὐ γὰρ πάντα ἴσα ἔδει)»⁷⁹. Poiché il negativo non dispone di positività, la differenza non si fa per negazione, ma per affermazione (*distinctio realis*); ciascun ente si diversifica dall'altro sulla base dell'autarchia dimostrata, ossia della potenza espressa. L'anima afflitta da infelicità, per contro, «non può addossarne la colpa al luogo in cui si trova (οὐκ αἰτιατέον τὸν τόπον), bensì, per intero, alla sua impotenza e alla incapacità di reggere la competizione in cui è in gioco il premio della virtù (ἀλλὰ τὰς ἐκείνων ἀδυναμίας οὐ δυνηθείσας καλῶς ἐναγωνίσασθαι, οὗ δὴ ἄθλα ἀρετῆς πρόκειται)»⁸⁰. Non c'è niente di male nel corso del mondo. Non c'è il male, non c'è il non-essere. Se qualcosa non va, è solo l'anima che non è in grado di farla andare. «Perché mai stupirsi, dunque, di coloro che non vivono da dèi, uomini che non hanno saputo rendersi divini? (καὶ μὴ θεῖους δὲ γενομένους θεῶν βίον μὴ ἔχειν τί δεινόν;)»⁸¹. «In generale, il male va inteso come una mancanza di bene (ὅλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειψιν ἀγαθοῦ θετέον)»⁸²; male è sempre e solo l'inespressività, la paura, il rammarico di essere il dio che si è.

Da cosa scampavano allora i Greci, là dove evadevano, nei vari miti, da antri e spelonche, se il non-essere non ha realtà? Nel *Teeteto* Platone menzionava sì una «fuga (φυγή)», indispensabile all'«assimilazione al dio (ὁμοίωσις θεῶ)», senza con ciò incoraggiare «l'andarsene via da questa terra (οὐ τὸ ἐκ γῆς ἀπελθεῖν), invitando, anzi, al restare qui, agendo con giustizia e santità unite a saggezza (ἀλλὰ καὶ ὄντα ἐπὶ γῆς δίκαιον καὶ ὄσιον εἶναι μετὰ φρονήσεως). In tal senso, l'espressione esorterebbe a fuggire il vizio (ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον φεύγειν κακίαν δεῖν)»⁸³. Per un filosofo greco, la fuga, sin dal «riposo nella corsa (ἀνάπαυλα ἐν τῇ φυγῇ)»⁸⁴ di memoria eraclitea, si configura come un salto sul posto o un movimento immobile, «fuga di solo a solo (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον)»⁸⁵, rincorsa di uno Stesso verso se Stesso, come ribadisce la chiusa finale dell'*Enneadi*. L'abito dell'intelligenza, nel suo consolidamento, coniuga nomadismo e sedentarietà, efficienza e autotelia, in una peregrinazione orbitale inassimilabile, per via della sua circolarità, all'esodo nella trascendenza dei monoteismi: anziché indurre all'esecuzione di altre attività rispetto a quelle in opera, la filosofia esorta a vivere le stesse in quanto continuamente *altre*. La virtù dello «spirito (νοῦς)» fa trotolare le cose, le indora facendole brillare. L'anima assennata contempla gli enti nella loro presa di forma, come se, insomma, non fossero già naturati, ma sempre in procinto di naturarsi⁸⁶.

⁷⁹ *Enn.*, III 3, 3, 17-18.

⁸⁰ *Ivi*, III 2, 5, 2-4.

⁸¹ *Ivi*, III 2, 5, 4-5.

⁸² *Ivi*, III 2, 5, 25-26.

⁸³ *Ivi*, I 8, 6, 10-12 (*Theaet.*, 176a5-177a8.).

⁸⁴ *Ivi*, IV 8, 5, 6-7 (DK B 84ab).

⁸⁵ *Ivi*, VI 9, 11, 50-51.

⁸⁶ *Supra* §1.7 *Abito*.

Nella caratterizzazione più famosa, Plotino appella il sobbalzo sperimentato dai predecessori «ἐπιστροφή»⁸⁷ adottando un lemma di sapore platonico, nel quale, tuttavia, si coagula una varietà di stimoli, prettamente biologici, di probabile ascendenza stoica. Stando infatti alla preziosa ricostruzione di Hadot, l'ἐπιστροφή rimanderebbe anzitutto a un'intima vibrazione organica, associabile alla respirazione, responsabile del commercio tra esterno e interno, superficie e profondità – il cosiddetto «movimento tonico (τονική κίνησις)»⁸⁸. Un sussulto ritmico, esteso all'universo intero, che il saggio stoico, ancora nella ricapitolazione senecana, avrebbe cura di rinnovare echeggiando l'armonia celeste, previa scarcerazione dalla tirannia del corpo, infrangendo, cioè, il Due preposto all'esteriorità reciproca tra io e mondo, interno ed esterno, tipico della δόξα⁸⁹. Usualmente tradotta con «conversione», l'ἐπιστροφή, alla lettera, denota piuttosto una «inversione (*retournement*)» o un «rivolgimento (*renversement*)»⁹⁰, un torcersi (στρέφειν) su di sé (ἐπί), un ruotare (*volvĕre*) verso l'interno (*in*). Un rovesciamento o un ribaltamento di cui Platone, nel settimo libro della *Repubblica*, rendeva conto mediante i vocaboli «περιστροφή» e «περιαγωγή» paragonando l'inversione del cammino del prigioniero, da dentro a fuori la spelonca, da fuori a dentro, al guizzo, certo più agile, con cui un mollusco si rigira sulla valva opposta⁹¹; il sussulto, in ogni caso, consegna al paradosso di un volgimento (στροφή) stanziale, a un trasporto (ἀγωγή) che avviene sempre lì, sul posto, intorno a (περί) dove si è.

Grazie all'ἐπιστροφή, l'anima si reinstalla nella circuitazione aionica dell'essere fruendo appunto dell'eternità mediante il ritorno, ossia attraverso la sua ripetizione creativa. L'«inversione» si definisce tale proprio perché l'attingimento dell'origine si effettua tramite rioriginazione capovolgendo la linearità dell'evoluzione, altrimenti incline all'omogeneizzazione annichilente: alla tendenza all'esteriorizzazione esibita dall'Uno mentre si rovescia nei molti, il molteplice risponde con un atto di interiorizzazione, con il quale fa uno con sé, riscoprendo la propria genesi. L'Uno produce i molti a patto che i molti convergano verso l'Uno. C'è materia, in altri termini, finché c'è memoria, le anime s'incarnano finché persiste il ricordo dell'origine. L'ἐπιστροφή, dunque, comporta in prima battuta l'anamnesi⁹².

Plotino esplicita questa connessione esplorando il comportamento virtuoso dell'anima che si assimila al dio, associando la rammemorazione della patria astrale a una forma di «catarsi (κάθαρσις)»⁹³; una «purificazione» *sui generis*, attorno alla cui atipicità s'impenna la monografia più voluminosa di Trouillard dedicata a Plotino (*La purification plotinienne*). Laddove questa mondanità non interviene con lo scopo di cancellare un peccato né di espiare una colpa, essa si ripromette piuttosto di lubrificare o alleggerire, ornando

⁸⁷ Cfr. Ivi, IV 8, 4, 2 e 7, 26.

⁸⁸ Cfr. P. Hadot, *Epistrophē et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, «Actes du le Congrès International de Philosophie», 12 (1953), pp. 31-36, specificamente p. 31.

⁸⁹ Cfr. *Ep. ad Luc.*, IX 79, 12.

⁹⁰ Cfr. P. Hadot, *Epistrophē et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, cit., p. 33.

⁹¹ Cfr. *Resp.*, VII, 518d4, 518e3, 521c5-8.

⁹² Cfr. P. Hadot, *Epistrophē et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 31-32.

⁹³ *Enn.*, I 2, 4, 16 («μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐπιστρέφεται»).

l'ente di lucentezza. L'ἐπιστροφή convoca l'«ἀφαίρεσις», *terminus technicus* mutuato dal vocabolario aristotelico, che nella sua pertinenza geometrico-matematica allude a un processo di «sottrazione»⁹⁴. Prescindendo dalle qualità accidentali di una cosa, se ne rivela l'essenza, volgendo verso la sua interiorità, spogliandola dagli attributi esteriori: per esempio obliando l'esser-scaleno di un triangolo per concentrarsi sul suo esser-triangolo, oppure isolando la bianchezza dall'uomo per mettere in risalto il suo esser-uomo. Plotino interpreta questa rimozione come la separazione dell'effetto dalla causa, dissociando la qualità dalla sostanza e risalendo dal naturato al naturante; dal calore emanato dalla fiamma al focolare, dalla *silhouette* triangolare del fuoco al solido ideale correlato (la piramide, stando alla deduzione geometrica del *Timeo*), dal manufatto all'arte⁹⁵.

Ampliandone, per via metaforica, il campo semantico ben oltre l'impiego scientifico, l'ἀφαίρεσις, nelle *Enneadi*, viene a designare un'operazione di denudamento – basti pensare all'ἄγαλμα che emerge dal blocco di marmo ἐξ ἀφαίρεσεως –, precorrendo verosimilmente il «distacco (*Abgeschidenheit*)» professato da certa mistica renana⁹⁶. D'altro canto tale associazione, convenendo con la rilettura propostane da Charles-Saget, risulta poco congrua, soprattutto alla luce dell'appropriazione heideggeriana dell'«abbandono (*Gelassenheit*)» di Eckhart: «ciò che rende difficile il confronto [...] è in realtà una qualche permanenza del nulla [presupposto alla] *Gelassenheit*»⁹⁷. La «sottrazione» plotiniana non prevede dichiaratamente l'espunzione di una negatività non essendo quest'ultima ipostatica: «noi nel parlare diciamo che occorre eliminare il male come se nell'anima ci fosse effettivamente qualcosa di male (ἀφαιρῆν δεῖν φαμεν ὡς τιος ὄντος ἐν αὐτῇ κακοῦ)»⁹⁸. «Ma quando mai potrà esserci purificazione o separazione dell'anima dal corpo se l'anima non si macchia di alcuna colpa (ἀλλὰ τίς ἢ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῆμεμολυσμένης ἢ τί τὸ χωρίζειν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος)?»⁹⁹.

La catarsi svincola piuttosto dal regime dell'esteriorità, emancipa dalla negazione stessa, cioè dalla posizione del Due, innescando l'inversione della processione. L'anima, introiettando il movimento discendente da cui è investita, come concentrandolo, lo rilancia nella direzione opposta. Se il vizio comporta la dispersione del patrimonio demonico determinando l'inespressività dell'individuo, la virtù aferetica «previene la distrazione scongiurando la sottomissione alle opinioni altrui (μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μηδ'

⁹⁴ Cfr. *Metaph.*, XIII 2, 1077a36-1077b11. Convenendo con Annas, sarebbe consigliabile respingere la traduzione di «ἀφαίρεσις» con «astrazione» per evitare di allineare Aristotele con l'astrazionismo dell'empirismo moderno (cfr. J. E. Annas, *Aristotle's Metaphysics, Book M and N, translated with Introduction and Notes*, Oxford University Press, Oxford 1976; tr. it. a cura di E. Cattanei, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 134-139).

⁹⁵ Cfr. *Enn.*, II 6, 2.

⁹⁶ Cfr. R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, tr. it. cit., pp. 20-26.

⁹⁷ U. Ugazio, *Heidegger e il neoplatonismo*, «Annuario Filosofico», 20 (2004), pp. 75-90, p. 89. Ugazio si rifà al contributo di Charles-Saget, e in particolare alla nota circa il parmenidismo di Plotino (cfr. A. Charles-Saget, *Apharesis et Gelassenheit. Heidegger et Plotin*, in J.-F. Courtine e R. Brague (éd. par), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, PUF, Paris 1990, pp. 323-344, nota 47, p. 341).

⁹⁸ *Enn.*, III 6, 2, 2-3.

⁹⁹ *Ivi*, III 6, 5, 13-14.

αὐτῆς δόξας ἀλλοτρίας ἔχουσιν)»¹⁰⁰. La vita di un'anima purificata è una vita che muore ai condizionamenti esteriori, integralmente autonoma, destinale, vita capace di ricongiungersi alla causa affrancandosi dalla condizione di effetto. Natura naturantesi anziché naturata, per costei tutto è dentro, non c'è niente fuori. Allorché la libertà viene a coincidere con l'immananza, purificare significa in fondo «contro-effettuare (καταλίπειν)», «rilasciare (καταλίπειν)» la potenza di cui si partecipa, «abbandonarsi (καταλίπειν)»¹⁰¹ a essa. In nessun caso la *Gelassenheit* implica remissività; la negazione si converte in un'affermazione celeste, in un puro atto «al di là di ogni passività»¹⁰².

La catarsi illude dunque l'illusione, nega la negazione, estirpa la pseudo-idea del non-essere come tale – ecco il male incatenato, ritorto contro se stesso. Ma perché la fuga rimanga sul posto, il Due va trasvalutato e non eliminato, pena il ripresentarsi contraddittorio di una dualità, l'Uno antagonista dei Molti, Uno *contra* Molti, il Due della gnosi, insomma. Qualora la negazione annientasse davvero qualcosa, compresa se stessa, reputandosi reale, essa ancora persisterebbe dialettizzata nell'*Aufhebung* del Cristo pantocratore: l'agnello che toglie i peccati dei mortali, insieme ne conserva la colpevolezza, indebitandoli con il suo sacrificio redentore. L'affermazione non consegue da una doppia negazione, ma la doppia negazione scandisce l'accadere di un'unica straripante affermazione. Affermazione che *non* esiste se *non* in quanto rinnovata, riaffermata, appunto, tramite il «sì» dell'anima che nega il «sì» dell'Uno invertendone il segno – «sissì, così»¹⁰³. Finché il negativo custodisce l'eccedenza del positivo, e Dioniso decreta il modo d'essere di Apollo, un «oblio attivo», come rileva Trouillard, sostanzia l'anamnesi, una proficua smemoratezza avvia alla divinizzazione: «lode all'anima che si estrania alle seriosità umane (καλῶς τὸ ἐξιστάμενον τῶν ἀνθρωπείων σπουδασμάτων)»¹⁰⁴, purgando le antinomie della δόξα. Una volta dimenticato il non-essere, la negazione, negandosi, dismette infatti il proprio potere annichilente e oppositivo, convertendosi in eco affermativa. L'anima sintetizza l'Uno mentre l'Uno, squadernandosi nei molti, si analizza: «rifuggendo dal molteplice, essa lo riconduce all'unità così da sottrarne l'indefinitezza (φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν συνάγει τὸ ἄπειρον ἀφίεις). In tal modo non rimarrà spersa tra i molti, stagliandosi invece lieve e autonoma (οὕτω γὰρ καὶ οὐ μετὰ πολλῶν, ἀλλὰ ἐλαφρὰ καὶ δι' αὐτῆς)»¹⁰⁵. Uno e molti non si fronteggiano ostinati come due termini antagonisti; dacché l'anima distilla l'uno dei molti, rovesciando la tendenza moltiplicativa dell'Uno, riafferma l'unità di entrambi trasfigurando il negativo invece di cancellarlo.

¹⁰⁰ Ivi, III 6, 5, 16-17.

¹⁰¹ Ivi, III 6, 5, 15.

¹⁰² J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., p. 151. «Au delà de toute passivité» è il titolo dell'ultima sezione dedicata da Trouillard allo statuto della negazione aferetica (pp. 151-153). Sulla conversione del negativo in positivo si veda altresì il paragrafo *Caractère positif de la voie négative* alle pp. 146-148.

¹⁰³ *Supra* §1.6 *Maniera*.

¹⁰⁴ *Enn.*, IV 3, 32, 16 (*Phaedr.*, 249c8-d1). A commento J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 143-146 (*La vertu d'oubli*).

¹⁰⁵ *Enn.*, IV 3, 32, 19-21.

Alleggerendo quindi il Due e depurandolo dalla sua carica nichilistica (τὸ ἄπειρον), «la negazione non muove dal nulla, ma dalla tensione riconosciuta nell'anima stessa tra l'uno e i molti»¹⁰⁶. In questo quadro, l'apofasi assume una funzione apotropaica, la medesima che Platone drammatizzava attraverso l'oracolo demonico di Socrate, dispensatore di divieti anziché di prescrizioni: la negazione sgrava e allevia, punzecchia e sollecita come l'ostetrica prima del parto. Distogliendo l'attenzione da ciò che non è (non fare ciò che non sei), predispone all'essere (divieni quello che sei), esattamente come l'ironia prepara alla maieutica. La negazione costituisce perciò l'elemento aereo dell'affermazione, il differimento che stempera il positivo rimettendolo in gioco, riaprendolo; il disordine che riordina, la decreazione che prolunga la creazione.

Togliere significa ricominciare. Se la fuga rimane sul posto, l'uscita dalla caverna riconfigura semplicemente l'entrata, l'esodo prelude a un rimpatrio; dove c'è sottrazione si dà aggiunzione, in luogo dell'analisi s'incorre nella sintesi. Per l'anima intelligente, soggiornando nell'unità, la retrocessione equivale infatti all'avanzamento (Uno); per quella stolta, appestata dal vizio, il fuori mai combacerà con il dentro (Due). L'ἐπιστροφή si rivela integrale una volta coniugata con la πρόοδος: nella torsione dello «spirito (voûς)» le estremità dei due movimenti in questione, l'uno di inviluppo, l'altro di sviluppo, si annodano disegnando un circolo, istantaneamente percorribile in un senso o in un altro, all'in su o all'in giù, verso l'alto o verso il basso – «ὀδὸν τε ἄνω κάτω»¹⁰⁷. Cardinalità simultanee, e perciò indisciungibili; entrambi i tragitti si delineano alla luce di un'embricazione unitaria, grazie, cioè, a una *Wechselwirkung* indissolubile. «È l'idea», scrive magistralmente Bergson, «secondo cui la "conversione" degli Alessandrini, quando diviene completa, fa tutt'uno con la loro "processione"; analogamente l'uomo, uscito dalla divinità, quando rientra in essa, percepisce un movimento unico, là dove aveva inizialmente percepito due movimenti contrari, di andata e di ritorno»¹⁰⁸.

«Rientrare nell'Uno significa per l'anima rivivere il suo esserne uscita: la strada del ritorno è quella dell'andata»¹⁰⁹. Tutto il contrario, a giudizio di Hadot, della «metanoia (μετάνοια)» dell'apocalittica giudaico-cristiana, coerentemente disdegnata da Plotino giacché incompatibile con l'eterno ritorno: con essa si fa strada l'idea di un cominciamento assoluto nel tempo, di un'origine nuova in quanto totalmente altra; s'insinua la presunzione di una violenza titanica capace di squarciare la catena aurea, fendendo la necessità (ἀνάγκη), tale da frantumare la continuità dell'anello aionico dei Greci in favore di una rinascita epocale¹¹⁰. Viceversa, nell'inversione plotiniana si coagulano immancabilmente due spinte reversibili, l'una centripeta, l'altra centrifuga, soglia di inflessione ed estroflessione. Apofasi e catafasi, proibizione demonica e parresia, ironia e maieutica convergono, inoltrandosi l'una nell'altra, in un unico atto, suggellato dalla dichiarazione

¹⁰⁶ U. Ugazio, *Heidegger e il neoplatonismo*, cit., p. 89.

¹⁰⁷ *Enn.*, IV 8, 1, 13. Plotino tributa il merito di questa scoperta a Eraclito (DK B 60).

¹⁰⁸ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, tr. it. cit., p. 105.

¹⁰⁹ P. Di Nunno, *Riflettere Bergson. La filosofia come rovesciamento*, Trauben, Torino 2012, p. 77.

¹¹⁰ Cfr. P. Hadot, *Epistrophē et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, cit., p. 35. Nella *Repubblica*, le torsioni vissute dal prigioniero avvengono invece sotto il segno di ἀνάγκη – «ἀναγκάζοιτο, ἀναγκάζοι» (*Resp.*, VII, 515c6, 515d5).

superlativa secondo cui «sbarazzandoti del non-essere, farai allora crescere te stesso (ὅταν τὸ μὴ ὄν αὐξῆς τοίνυν σεαυτὸν)»¹¹¹. Il cosiddetto «moto retrogrado del vero» coincide, *ipso facto*, con la «crescita della verità»¹¹².

L'evoluzione dipende di conseguenza da una «involuzione»¹¹³, da non confondersi con una regressione nell'indifferenziato, inabissamento nel βάθος/βύθος gnostico. Il divenire autenticamente creatore si ripiega su di sé, involge, volge verso il dentro restando sul posto, immobile. Il demiurgo attinge tautologicamente alla propria fonte per riversare novità, sfidando ogni logica di filiazione, quale l'incarnazione, e ogni ermeneutica della tradizione; l'anima non si ricongiunge al Padre a seguito di un tradimento, ma diventa il proprio genitore, lei stessa demiurgo, involvendo l'effetto nella causa. Un po' come avviene con i cristalli, i quali crescono diagonalmente, grazie alla loro materia eterea, l'uno dentro l'altro, ciascuno propaggine, dapprima figlio, poi padre, di altri cristalli.

2.9 Sinestesia

Non appena l'anima attinge all'Uno per sottrazione («n - 1»), ecco che aggiunge del nuovo¹. Nel momento in cui vi entra, come si diceva, ne esce. È in virtù della reversione chiasmatica di ἐπιστροφή e πρόοδος che l'unificazione prelude immancabilmente a una moltiplicazione capovolgendo il monismo in pluralismo: se nella sottrazione dell'anima è contenuta l'addizione dell'Uno, nell'addizione dell'Uno è contenuta la sottrazione dell'anima.

La dialettica platonica, intrecciando in unico moto spiraliforme ascesa («ἐν ἐπὶ πολλῶν») e discesa («ἐν διὰ πολλῶν»)², συναγωγή e διαίρεσις («εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ»)³, addestra a questa «confluenza (σύνησις)», che altro non attesta se non la circolazione dell'«intelligenza (νοῦς)»⁴. Non c'è Uno al di fuori del ritorno, così fin da Parmenide, per il quale ci si imbatte nella dea sempre e solo *à rebours*: «verso là, infatti, ancora dovrò muovermi facendo retromarcia (τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις)»⁵. La verità non si progetta: non si proietta in avanti in linea retta, ma si retroflette incurvandosi all'indietro, antecedente il Due dell'effetto, precedente la divaricazione doxastica di soggetto e oggetto. Essa si protrae, piuttosto, a patto di ritrarsi,

¹¹¹ *Enn.*, VI 5, 24.

¹¹² Sono le due locuzioni con cui Bergson, nella prima introduzione de *La pensée et le mouvant*, rinverdisce i motivi alessandrini di ἐπιστροφή e πρόοδος.

¹¹³ «Involution» è termine coniato da Trouillard riguardo alla potenza ricorsiva della forma plotiniana (cfr. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 56-76 (*L'involution*)). Hadot riprende l'espressione riportandola nuovamente al biologismo stoico (cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tr. it. cit., nota 117, p. 198).

¹ «n - 1» è la formula conosciuta in *Mille piani* con cui Deleuze e Guattari intendevano scansionarsi dalla trascendenza di un Uno eminente, ignari della riproposizione, sotto altre spoglie, dell'ἀφαίρεσις plotiniana (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, tr. it. cit., p. 61).

² *Resp.*, VI, 511b2-c2; *Soph.*, 253d5-e3; *Metaph.*, I 9, 990b13 e XIII 4, 1079a9.

³ *Phaedr.*, 266b3-c1.

⁴ *Supra* §1.4 *Immacolata concezione*.

⁵ DK B 5, v. 2.

evolve perché involve. L'anamnesi qui si contrappone all'intenzionalità come l'intuizione alla comprensione, o più in generale, come la teoresi degli Antichi alla prassi dei Moderni.

L'Uno non è insomma il frutto di una costruzione, non essendo il risultato di un progetto, né il contenuto di un'intenzione, né il correlato di una coscienza. Cartesianesimo, trascendentalismo e fenomenologia, almeno nella versione ortodossa di ciascuno, inducono la filosofia ad assumere una postura dissimile da quella greca istituendo, più o meno esplicitamente, il primato della ragione pratica, guidati dall'ambizione di «costituire» o «costruire» la verità. L'ἐπιστροφή plotiniana, come ben capiva Bergson, obbliga invece all'inversione della transitività dell'azione, epochizzando l'orientamento protensivo (il *Sein-zu*), la cosiddetta «agency» di cui il soggetto moderno si reputa detentore: «si tratterà di *distogliere* l'attenzione dall'aspetto praticamente interessante dell'universo e di *rivolgerla* verso ciò che, praticamente, non serve a niente. Tale conversione dell'attenzione è la filosofia stessa»⁶. Mentre il regime diarchico della prassi si legittima tramite l'imposizione di una distanza, sancendo la trascendenza del fine dal mezzo, e la sublimità del desiderato rispetto al desiderante, la teoria immerge in un'esperienza unitiva e creativa, rigenerando ripetutamente la comunione di soggetto e oggetto. Ma per accedervi, secondo le indicazioni del trattato 30, bisogna smettere di pensare come un uomo d'azione, e agire come un uomo di pensiero, imitando, cioè, la natura, o elevandosi al rango di un dio⁷.

Benché la distinzione platonica tra sensibile e intelligibile presagisca «qualcosa che annuncia la filosofia critica»⁸, tale raffronto, nell'impressione bergsoniana, pare tra tutti i potenziali il meno opportuno: mentre l'idealismo trascendentale, in risposta a un'esigenza pratica, sovrappone la separazione tra essere e dover-essere alla scissione tra fenomeno e cosa in sé⁹, il neoplatonismo, all'opposto, subordina la questione assiologica al discernimento tra due visioni della realtà, l'una filtrata dal Due della πρᾶξις, l'altra dall'Uno della θεωρία. Ovviamente per un greco l'ontologia già fornisce un'etica, non c'è spazio per una morale deontologica («παραγγελία»)¹⁰. Che l'azione vada riassorbita nella contemplazione significa anzitutto che non c'è dover-essere al di fuori dell'essere, e che la ragione, nel suo esercizio, non deve preoccuparsi di perseguire un interesse specifico realizzando una vocazione biologica né storica.

Il ripudio di un eventuale costruzionismo normativistico si connette, in Plotino, alla rinuncia di una «dottrina del metodo» in sede di filosofia prima, congiuntamente all'avversione per l'*a priori*, declassato, come già ricordato, a deformazione antropomorfica¹¹. In linea con la *consequentia mirabilis* mostrata da Platone tra *Carmide* e *Teeteto*, e da Aristotele nel *Prorettico*, allorché ci si domanda come conoscere, si sta

⁶ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, tr. it. cit., p. 129.

⁷ Cfr. *Enn.*, III 8, 3.

⁸ H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 107.

⁹ Basti ricordare che per Kant il richiamo platonico all'idea ha una valenza squisitamente pratica (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, *Dialettica Trascendentale, Delle idee in generale*, pp. 246-250).

¹⁰ *Supra* §1.7 *Abito*.

¹¹ *Supra* §2.5 *Icona*.

già conoscendo, e sollevata la domanda circa le condizioni di possibilità della filosofia, già ci si ritrova nell'esperienza filosofica¹². L'intrascendibilità dell'atto disdice l'ipotesi di qualsivoglia metalivello epistemico, pena l'insorgenza dell'aporia del terzo uomo. Non esiste una scienza della scienza, in filosofia non vigono preliminari: il pensiero viene a coincidere con l'essere, la teoria con la sua messa in opera (θεωρεῖν = δημιουργεῖν).

Contrariamente al fenomenismo dei moderni, tutto è nell'esperienza, nessun residuo persiste al di fuori. La metafisica, a giudizio di Plotino, si comporta all'inverso della scienza, retrocedendo epagogicamente dall'effetto alla causa, anziché procedendo, deduttivamente, dalla causa all'effetto: «è come se in un sillogismo causale la conclusione precedesse e non seguisse le premesse (οἷον εἰ πρὸ τοῦ συλλογισμοῦ τῆς αἰτίας τὸ συμπέρασμα, οὐ παρὰ τῶν προτάσεων)»¹³. La natura non obbedisce del resto alla regolamentazione di un io legislatore, «il mondo non è conseguenza di qualcosa o il risultato di un disegno (οὐ γὰρ ἐξ ἀκολουθίας οὐδ' ἐξ ἐπινοίας)»¹⁴. La retrocessione epistrofica, lungi dall'insinuare la regressione a un fondamento già dato, viene dunque a suffragare l'antitesi del preformismo logico: laddove il ritorno implica la processione e la sottrazione si riversa nell'aggiunzione, la realtà dell'*a priori* dipende dalla sua effettuazione integrale, cosicché vero è l'*a posteriori* soltanto. La memoria dell'universo, intimamente revisionista, si riscrive a ogni istante sulla base della percezione che questi ha di sé: l'*a priori* non è altrove che nell'*a posteriori*, l'anamnesi nell'esperienza, come pretenderebbe ogni vera monadologia; l'idealismo è un realismo, l'idea una «sinestesia (συναίσθησις)»¹⁵. L'innatismo, nel suo concetto più profondo, si rivela un empirismo radicale, conformemente all'«anfibia» leibniziana tanto temuta da Kant¹⁶.

Plotino sa, sulla scorta di Parmenide, che in filosofia già ci si trova sulla «via (ὁδός)», al cospetto della dea – il metodo (μέθοδος) è la via (ὁδός). Data l'impossibilità di fissare un margine completamente *a priori* indipendente dall'esperienza, l'«intuizione», cioè il νοῦς, l'atto puro, fornisce la via d'accesso alla metafisica. Agli occhi di questo orientamento filo-eleatico, rispetto al quale un certo heideggerismo, massima esasperazione del trascendentalismo, esibisce la tendenza contraria¹⁷, il possibile non gode di autonomia rispetto al reale, in sintonia con il primato sancito da Aristotele dell'atto sulla potenza. Con la svalutazione dell'«ἐπινοία», cioè di una cognizione preliminare, assunta a condizione di possibilità dell'opera, il plotinismo sembra preconizzare il «metodo dell'immanenza» così come tematizzato da Gentile, volgendo verso l'idealismo assoluto¹⁸; in effetti già Hegel, per altro criptocitando il *Teeteto*, contestava la regolatività

¹² *Carm.*, 165d4-167a7; *Theaet.*, 200a11-201a3; *Protr.*, fr. 2.

¹³ *Enn.*, V 8, 7, 40-41.

¹⁴ *Ivi*, V 8, 7, 41-42.

¹⁵ *Ivi*, VI 7, 16, 19-20.

¹⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. cit., *Analitica Trascendentale, Nota all'anfibolia dei concetti della riflessione*, pp. 218-231.

¹⁷ *Supra* §2.3 *Pregghiera*.

¹⁸ Cfr. R. Ronchi, *N=1. L'empirismo integrale di Gentile e Bergson*, «Il Pensiero», 53, n. 1/2 (2014), pp. 45-59, in cui Ronchi delinea la prossimità dell'intuizione platonico-bergsoniana con l'attualismo.

apriorica della *Methodenlehre* kantiana, paragonando un ipotetico esponente del criticismo a uno sventurato che vorrebbe imparare a nuotare rimanendo sulla riva¹⁹.

D'altro canto, convenendo con il rilievo di Bréhier, figlio dell'esegesi bergsoniana delle *Enneadi*, l'iper-rasionalismo plotiniano, per cui tutto è spirito e ogni ente è un ricordo dell'universo o una sua visione, meglio si accosta alla monadologia anziché all'attualismo: l'invalidabilità dell'atto noetico non va scambiata, infatti, per l'intrascendibilità del Concetto. «La coscienza» idealisticamente intesa, autocoscienza che riflette il proprio sapere, «lungi dall'essere, per Plotino, l'essenziale, è un accidente, quasi un indebolimento»²⁰. In un trattato quale il 31, eloquente sin dal titolo («Sulla bellezza intelligibile (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΝΟΗΤΟΥ ΚΑΛΛΟΥΣ)»), si assiste all'inversione del rapporto estetica-logica maturato in seno all'idealismo post-kantiano: anziché sussumere il percepito nel concetto riassorbendo l'immediato nel mediato, il percepito si espande al punto da includere il concetto, facendo del mediato l'espressione dell'immediato. Se lo hegelismo ambisce a ricomprendere l'estetica nella logica «togliendo» l'immediatezza sensibile nella mediazione del sapere, il plotinismo, su fino a Bergson e a Deleuze, propende viceversa per l'estetizzazione della logica. L'estetica deve diventare apodittica, l'idea deve splendere; tra le definizioni più emblematiche delle *Enneadi*, «i pensieri non sono che sensazioni vivide (νοήσεις έναργεῖς αἰσθήσεις)»²¹.

Mentre giudizio e sillogismo, per i moderni, intervengono al fine di sanare una deficienza sensoriale, l'atto intellettuale, per Plotino, concede una dilatazione dell'abilità estetica, di cui il vocabolo «συναίσθησις», trascritto appunto per indicare il più alto grado di conoscenza, reca traccia: l'anima con-sente la cosa, le accon-sente in una percezione amplificata, sinestetica; sente insomma la forma di quel fenomeno, lo contempla al punto da sintetizzarlo, da fare uno con esso²². Il νοῦς tratteggia un'esperienza immersiva con la quale non ci si eleva sopra le cose in direzione di un'istanza ulteriore; il concetto oltre il percepito, o l'intelligibile al di là del sensibile, nella ricezione più deleteria del platonismo. Stando alla preziosa delucidazione offerta nel capitolo 24 dello scritto 28, la συναίσθησις non è che una sensazione divenuta inutile, un sentimento creatore non secreto da un organo specifico, e perciò non vincolato al soddisfacimento di un'esigenza circostanziata: oltre le maglie della πρᾶξις, che inevitabilmente restringe la sensazione a un che di idiosincratico, come la qualificazione di un sapore oppure di un odore, all'universo va assegnata un'autoaffezione disinteressata, «una sinestesia invero non diversa da quella che abbiamo noi di noi stessi (συναίσθησιν, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα), e che non è sensazione di una realtà diversa

¹⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. it. cit., Zus. §10, pp. 16-17.

²⁰ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 73.

²¹ *Enn.*, VI 7, 7, 31. «La contemplazione dell'intelligibile si muove sulla stessa linea della contemplazione del sensibile; essa la continua direttamente senza passare affatto attraverso l'intermediario di idee logicamente concatenate; poiché non è attraverso un ragionamento e una induzione che ci si eleva dal primo al secondo stadio; è solo attraverso una contemplazione più intima e più intensa» (É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 15).

²² Cfr. *Enn.*, I 1, 9, 20-23 («la contemplazione è una sorta di sinestesia (θεωρεῖν οἶον συναίσθησει) [...] l'attuazione di pensieri che il più delle volte nascono dalla somiglianza di interno ed esterno e dalla loro comunicazione (νοήσεως γὰρ ἐνέργεια τῶν ἔξω πολλάκις πρὸς τᾶνδον ὁμοίότης καὶ κοινωνία)»). A commento di questo passo si veda H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., pp. 265-266.

(δοτέον, αἴσθησιν δὲ αἰεὶ ἐτέρου οὔσαν οὐ δοτέον), [...] estrinseca (ἔξωθεν προσελθόντος)»²³. Grazie a questo specialissima autocoscienza, intransitiva e immanente, non mediata da rappresentazioni, l'anima simpatizza con l'oggetto al punto da produrlo, pervasa da una percezione rivelatrice dell'appercezione cosmica: è il cosmo che si sta percependo attraverso quell'incontro, è il mondo che si sta inventando in quella congiuntura. In questa esperienza sinestetica la psiche si eleva ad anima del mondo partecipando all'intelligenza demiurgica, fino a rilanciare la creazione; l'*intuitus*, a questo livello, è finalmente *originarius*, l'anima intuisce illimitatamente come il dio oltre le limitazioni spazio-temporali imposte dalla prassi, e dalla sua struttura diadica (*intuitus derivativus*).

Come constatata appassionatamente Bergson, l'autocoscienza valorizzata dall'idealismo moderno, il *Selbstbewußtsein*, precipita, in questo quadro, a un grado inferiore, illanguidendo l'unità sinestetica: laddove la coscienza tetica del soggetto, «come impigliata nella rifrazione di uno specchio (ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ)»²⁴, emblema del movimento riflessivo, frappone fra sé e l'oggetto una «rappresentazione (φαντασία)», essa diluisce il contatto immediato²⁵. La discorsivizzazione di un'attività, con cui l'uomo chiarifica a se stesso il metodo del proprio operare, rasenta lo statuto dell'«epifenomeno (παρακολούθημα)»²⁶. «Non è del resto necessario», scrive Plotino, «che un lettore sia consapevole di leggere (οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει), tanto più se la sua lettura è profusa, sintonizzata con la cosa (καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει)»²⁷. Il rendiconto coscienziale appaga un'impellenza pratico-linguistica, favorendo la condivisione del sapere pur al prezzo di una distrazione. Una sorta di deconcentrazione che in taluni casi può addirittura comportare un'esitazione, insinuando un'incertezza tale da «appannare le attività stesse (ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας)»²⁸. Alla «intelletto (νόησις)» va associata, piuttosto, una sorta di «sintonia (σύντονος)» antepredicativa o di «consenso (συναίσθησις)» preriflessivo, in ogni caso non intenzionale²⁹. L'«intuizione (νόησις)», in definitiva, definisce una sinestesia cosmogenetica, transindividuale, rispetto alla quale l'autocoscienza umana deriva solo secondariamente, in ritardo, come precipitato necessario, sedimento o detrito, ipostasi di un'unica pulsazione vitale – trasposta la questione in termini jamesiani, affini ai bergsoniani, la «συναίσθησις» sta alla «*sciousness*» come la «παρακολούθησις» alla «*consciousness*».

Nella sua propaggine noetica non discesa, l'anima è quindi colta in una situazione non ponente, sola, non «accompagnata (παρά)» da nulla e affrancata dal «παρά» del «παρακολούθημα», indice

²³ *Enn.*, IV 4, 24, 21-25.

²⁴ *Ivi*, I 4, 10, 9 (similmente IV 3, 30, 10).

²⁵ Cfr. H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., pp. 113-114 e 138-150.

²⁶ Cfr. *Enn.*, I 4, 10, 24-29.

²⁷ *Ivi*, I 4, 10, 24-26.

²⁸ *Ivi*, I 4, 10, 28-29.

²⁹ Così arguisce A. Smith, *Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus*, «Phronesis», 23, n. 3 (1978), pp. 292-302. L'analisi tuttavia più penetrante, specie perché intenta a smarcare Plotino dall'idealismo moderno, rimane comunque quella bergsoniana (H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., pp. 261-272).

dell'epifenomeno rappresentativo. Poiché il Concetto non subentra a sacrificio del percetto, la dilatazione estetica concessa dal νοῦς non avviene sotto il segno di una facoltà particolare: nella sua natura celeste, la psiche non assume le fattezze di un organo cognitivo, cervello o cuore, supporto o sostrato di varie funzioni. Stando a quanto si legge nel trattato 41, la psicologia plotiniana non mira né ad abbozzare una fenomenologia della conoscenza, alla stregua di quella tracciata nel libro B del *De anima*, né una fisiologia della mente su modello di quella stoica³⁰. Oltre ilemorfismo e somatismo, «l'anima è una potenza non scomponibile (ἀμέγεθες ψυχὴν δύναμιν εἶναι)»³¹, in virtù della cui natura inestesa «sensazioni e memoria sono una specie di forza (ἰσχύς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ μνήμη)»³². In rotta con il paradigma proto-positivistico alimentato da queste due scuole, Plotino crede che al di là della collezione meccanica di stimoli, evitando di considerare le sensazioni «impronte (τύποι)» e la memoria il loro «archivio ritentivo (κατοχή)», la reminiscenza, colta *sub specie contemplationis* e non *sub specie actionis*, sia svincolata dalla mereologizzazione³³: la forma è un ricordo puro, indivisibile, un cristallo epifanico attraverso cui l'anima riesce a sentire, in maniera caleidoscopica, il cosmo intero. A ciascun ente è data una visione in grado di rimetterlo al mondo, appunto facendo, producendo mondo. Una visione che evidentemente non identifica una facoltà, ma l'anima stessa.

Affinché quest'ultima riesca infatti a percepire la concrenza dell'universo, essa deve estendersi, immensa, ai margini della vita, penetrando ogni specie e solcando qualsiasi differenza. L'anima non ha confini, secondo l'antica sentenza eraclitea³⁴; atopica, rinunciando a un luogo proprio, quando «si sottrarrà all'isolamento dal tutto (ἀφείξεται περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἅπαντος)»³⁵, il suo corpo diverrà cosmico, corpo senz'organi. Involucro trasparente nel quale essa si riconosce immediatamente: il segno, da opaco e tombale, lascia ora trasparire, finalmente sinestetico, una pluralità di sensi. Il corpo suggella l'accadere dell'anima come il divenire quello dell'essere. L'anima del mondo, cioè l'animazione come tale, l'aspetto produttivo del νοῦς, «principio motore (ἀρχὴ κινήσεως)» o autocinesi, transita rimanendo ferma, in accordo alle note definizioni platoniche³⁶. Lei stessa funge da mediazione di sé, automediazione, divenendo ciò che è. Insieme sostegno e «forza (ἰσχύς)», supporto e spinta; non appena l'anima individuale si affida a sé soltanto, dismettendo ogni exteriorità, essa *diviene* il mondo mentre il mondo in lei si ripiega, non *essendo* altrove che in essa.

³⁰ Per le critiche specifiche a peripatetismo e stoicismo si rimanda a E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, New York 1988, pp. 94-112.

³¹ *Enn.*, IV 6, 3, 70-71.

³² *Ivi*, IV 6, 3, 55.

³³ *Ivi*, IV 6, 3, 55-57. Mathieu e Mossé-Bastide hanno colto la stretta vicinanza di tali argomentazioni a quelle bergsoniane, istituendo il raffronto con l'esempio, contenuto nell'*Evoluzione creatrice*, della mano (= memoria pura) che lascia la propria orma nella limatura di ferro (= memoria meccanica), suo παρακολούθημα (cfr. V. Mathieu, *Come leggere Plotino*, cit., pp. 46-51; R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 68-85).

³⁴ DK B 45.

³⁵ *Enn.*, VI 5, 7, 15-16. Secondo Bréhier, attorno a questa affermazione si condensa la rivoluzione psicologica di Plotino: se l'anima in senso proprio è anima del mondo, la psicologia si rivelerà una cosmologia (cfr. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., pp. 72-73).

³⁶ *Phaedr.*, 245d1-246a2; *Tim.*, 36d8-e5; *Leg.*, X, 894b8-896d3.

Là dove retrocede, ecco allora che avanza. L'ἐπιστροφή richiede che «l'anima converga in se stessa con tutte le sue parti o sedi impropriamente dette (τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν πρὸς ἑαυτήν)»³⁷, «che si concentri in sé, nel suo essere se stessa (ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον)»³⁸. «Con tutta l'anima (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ)» era del resto la locuzione platonica che commuoveva il giovane Bergson, clausola psicologica dell'effrazione del prigioniero dalla spelunca³⁹: l'allargamento sinestetico della percezione rende la psiche individuale coestensiva alla vita stessa, in tutte le sue sfaccettature policrome. La ragione viene così a includere la passione, la memoria la sensazione, la forma la materia, la teoria la prassi. «Tutto è dentro (πάντα εἶσω)»⁴⁰, non c'è niente al di fuori. Io stesso costituisco la chiave d'accesso al cielo (νοῦς), e con ciò al dio (θεός): «se uno riuscisse a convertirsi [...], allora vedrebbe il dio, sé e il tutto (εἰ δέ τις ἐπιστραφῆναι [...] θεόν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται)»⁴¹. Lungi dal circoscrivere una ontologia regionale ritagliando un campo epistemico peculiare nell'enciclopedia dei saperi, la psicologia «disegna (περιγράφειν)» il reale stesso. L'anima «sa» in fondo il mondo nella misura in cui lo crea. E per questo si divinizza, tangendo il dio. Allora la psicologia, nella misura in cui inquadra una «cosmologia», o meglio una «cosmogonia»⁴², insieme avvia alla vita beata, introducendo alla metafisica, alla teologia.

Il metodo è la via, e la via è l'anima. Così intesa, l'impostazione filosofica di Plotino rivela l'assoluta distanza dall'impianto dell'idealismo critico: non esiste una *metaphysica generalis*, analitica preliminare delle facoltà, scollata dalle cosiddette *metaphysicae speciales* (psicologia, cosmologia, teologia), sintesi indebite della ragione. La logica già sconfina in dialettica, la scomposizione ricompone: allorché l'Uno si analizza, sintetizza i molti, quando l'anima sintetizza i molti, analizza l'Uno. L'uno precipita nell'altro come suo «sedimento» o «ipostasi»⁴³, dove il νοῦς, termine medio, non è altro che l'ipostatizzarsi, questa analisi che sintetizza, questa sintesi che analizza. A siffatta dialettica ipostatica, Cilento, conscio dell'incompatibilità tra trascendentalismo e plotinismo, riserva l'etichetta euristica di «misticismo panteistico» o «panenteistico», scorgendovi il preludio del bergsonismo: «l'anima è nello spirito e il tutto è in Dio [...] Per [Plotino], come per Bergson, il "di fuori" e il di dentro" si alternano in un ritmo relazionale senza fine»⁴⁴.

Ma non solo. A giudizio dello studioso, Bergson avrebbe direttamente ricavato dal trattato 28 delle *Enneadi* l'ispirazione fondamentale alla base della *Introduzione alla metafisica*, precisamente nel luogo in cui

³⁷ *Enn.*, I 2, 5, 6.

³⁸ *Ivi*, I 4, 10, 33.

³⁹ *Resp.*, VII, 518cc7-8. Cfr. H. Bergson, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, cit., p. 126.

⁴⁰ *Enn.*, III 8, 6, 40.

⁴¹ *Ivi*, VI 5, 7, 11-13.

⁴² Si potrebbe in fondo così sintetizzare, seguendo Ronchi e Leoni, la centralità fondativa che Bergson assegnava sapientemente alla teoria dell'anima nell'intera elaborazione plotiniana (cfr. F. Leoni e R. Ronchi, *Psyché. Bergson lettore di Plotino, Introduzione a H. Bergson, Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, cit., pp. 11-34). Sulla differenza della psicologia neoplatonica rispetto alle impostazioni trascendentali e fenomenologiche si veda inoltre R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., pp. 207-211.

⁴³ Dörrie ricava il lemma «ὑπόστασις» dal verbo «», residuare, sedimentare, secondo un uso documentato nella media Stoà (cfr. H. Dörrie, *Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen, 3 (1955), pp. 35-92, specificamente pp. 43-45).

⁴⁴ V. Cilento, *Estasi e silenzio*, cit., pp. 276-277.

Plotino discerne tra una maniera estrinseco-trascendente di approcciarsi al vivente, e una invece intrinseca, immanente: «com'è nel caso di un singolo vivente, così è il governo (l'anima) nel mondo che lo regge (ἔστι γὰρ ὡσπερ ἐφ' ἑνὸς ζώου ἢ διοίκησις): ve n'è uno imposto dal di fuori e dalle parti, uno che muove dall'interno e dal principio (ἡ μὲν τις ἀπὸ τῶν ἔξωθεν καὶ μερῶν, ἡ δὲ τις ἀπὸ τῶν ἔνδον καὶ ἀρχῆς)»⁴⁵. Il primo sta alla δόξα come il secondo all'ἐπιστήμη, l'uno al relativo come l'altro all'assoluto, l'uno al sensibile come l'altro all'intelligibile. I due autori condividono «lo stesso metodo di penetrazione nel dominio metafisico mediante l'esperienza psicologica. La distinzione plotiniana tra ἔξωθεν e ἔνδον è riecheggiata da quella bergsoniana che “riconosce due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. La prima presuppone che vi si giri intorno, la seconda che si entri in essa”»⁴⁶. A partire da questo passo, non è in effetti difficile intravedere il debito che il francese intrattiene con l'Antico, ben oltre a quanto egli abbia confessato, circa il metodo dell'intuizione⁴⁷.

Comunque Plotino deduceva a sua volta quest'approccio, senza pretesa di originalità, dal *Parmenide* di Platone e da Parmenide in persona. Perché la psicologia avvii alla teologia, in quanto cosmologia, il noema dell'anima deve infatti coincidere con la sua noesi, l'estensione con l'intensione: se c'è concetto, «afferramento (ἀντίληψις)» consapevole di una nozione⁴⁸, a fondamento di questa operatività tetica deve trovarsi un'attività non tetica, bensì disinteressata e sinestetica, una coscienza appunto non intenzionale né egologica, «tonica», come chiarisce Hadot, prima che logica⁴⁹. L'anima, per poter discorrere di una cosa di cui si è impadronita tramite la riflessione, dev'essere dapprima diventata quella cosa, deve averla consentita. Cosa può mai significare lo Stesso in cui essere e pensiero convergono e divergono, l'uno come l'altro, come i due lati di un medesimo, stando all'antico emistichio amabilmente citato da Plotino, prolessi, a suo avviso, dell'intendimento platonico della filosofia, se non che il pensiero afferma l'essere, nel senso in cui la disvela, mentre l'essere attiva il pensiero⁵⁰? «Se si vuole salvare il principio per il quale il pensiero e l'essere sono lo Stesso (εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι), bisogna che prima di ogni coglimento ci sia un atto già in corso (δεῖ

⁴⁵ *Enn.*, IV 4, 11, 1-3.

⁴⁶ V. Cilento, *Estasi e silenzio*, cit., p. 277 (H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, tr. it. cit., p. 29).

⁴⁷ Cfr. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 86-108.

⁴⁸ Sulla «ἀντίληψις», che su più fronti traduce la moderna «autocoscienza» nel senso idealistico del *Selbstbewußtsein*, si veda ancora H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 141 e *Id.*, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, tr. it. cit., pp. 273-274.

⁴⁹ Grazie all'ormai usuale riferimento agli stoici, Hadot mostra la distanza di Plotino dall'idealismo moderno (cfr. P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in A.A. V.V., *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève 1960, pp. 105-142. Similmente *Id.*, *Porphyre et Victorinus*, tr. it. cit., pp. 185-196).

⁵⁰ Plotino, insieme a Clemente Alessandrino (*Strom.*, VI, 23), fornisce la fonte del celebre frammento 3, secondo la tabulazione Diels-Kranz, del *Poema parmenideo* («τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»). Nelle *Enneadi* lo si trova citato in almeno cinque luoghi: *Enn.*, I 4, 10, 6; III 8, 8, 8; V 1, 8, 17-18; V 4, 2, 43-44; V 9, 5, 29-30. A giudizio di alcuni commentatori, quantunque riconoscano la controversia della questione e, in ultima battuta, la sua insolubilità, le ripetute citazioni degli Alessandrini avvalorerebbero l'ipotesi dell'accesso diretto al testo di Parmenide, oltretutto alle altre opere dei presocratici (cfr. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen 1964, pp. 76-77; G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York, New York 2007, pp. 20-21).

γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι)»⁵¹. L'anima deve essere in altri termini già impegnata in un «esercizio (ἐνέργημα)», riprodotto da Platone, nella sua interminabilità, tra associazione e dissociazione della cosa da se stessa, con la γυμνασία del *Parmenide*.

In effetti, l'ipostasi psichica, nella metafisica plotiniana, fornisce il nome per l'iscrizione dello Stesso su se stesso, del suo essere «per sé (παρ' αὐτοῦ)», «accanto a sé (παρ' αὐτοῦ)», in una prossimità rasente ma non appiattente (παρά), in una adiacenza semmai affine a una *co-incidenza*, a una co-appartenenza: l'incidenza mobile di un Due in un Uno, di un Uno che s'incide come Due. Siccome la «ginnastica (γυμνασία)» del *Parmenide* documenta la torsione costante dell'uno sull'altro e al contempo la loro schisi, agli occhi di Plotino l'opera platonica offre la spontanea germinazione, lo sviluppo estensivo della verità parmenidea. Sottoscrivendo le parole di Cilento, uno tra i pochi interpreti che si impegna a preservare l'ammirazione nutrita dall'Alessandrino per Parmenide, «Platone [...] unico ha compreso, secondo Plotino, il vero senso dell'eleatismo»⁵². E in effetti, secondo la convergente disamina di Mathieu, il neoplatonismo, dapprima con le *Enneadi*, attraverso i commentari del *Parmenide* di Porfirio e Proclo, non fa che distendere l'intuizione contratta del *Poema*, senza tradire e anzi accentuando l'univocismo, al modo in cui ancora Bergson si approprierà, più o meno consapevolmente, del parmenidismo, traducendolo in una cosmologia della durata creatrice⁵³.

Nella comprensione plotiniana, la ἀλήθεια eleatica, accanto all'idea platonica, non nomina il concetto di un percelto, come pretenderebbe l'idealismo trascendentale, sussumendo la mutevolezza dell'empirico nell'apodissi del sapere. Lo scritto sui numeri (34), a tal proposito, avanza significativamente, nell'epilogo, un argomento dirompente e senza precedenti nella ricezione dell'eleatismo, invisto da tutti gli esegeti polemisti, statuendo che la prospettiva parmenidea non prelude a un «monismo logico»⁵⁴: «Parmenide ha giustamente osservato che l'essere è uno (Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπὼν τὸ ὄν), e la sua impassibilità non dipende dall'assenza di un altro (καὶ οὐ δι' ἐρημίαν ἄλλοῦ ἀπαθές), ma dal fatto che è essere (ἀλλ' ὅτι ὄν), e che solo gli è concesso di essere se stesso per se stesso (μονῶ γὰρ τούτῳ παρ' αὐτοῦ ἐστὶν εἶναι) [e non mediante altro]»⁵⁵. L'unità dell'essere non si riduce né a un'essenza matematica – l'Uno non è un numero – né a un'astrazione generica, a un «genere (γένος)»⁵⁶, com'era solito insinuare Aristotele, ricavato per via dialettica, ossia attraverso il suo contrario, il non-essere. A discapito delle diffuse

⁵¹ *Enn.*, I 4, 10, 5-6.

⁵² V. Cilento, *Parmenide in Plotino*, in *Id.*, *Saggi su Plotino*, cit., pp. 123-134, p. 126.

⁵³ Cfr. V. Mathieu, *Come leggere Plotino*, cit., p. 12; *Id.*, *Il profondo e la sua espressione*, cit., pp. 233-234.

⁵⁴ Stamatellos intravede, a discapito dei più, l'originalità del passo seguente benché non ne sviluppi le implicazioni teoretiche (cfr. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, cit., pp. 30-33).

⁵⁵ *Enn.*, VI 6, 18., 42-44. Sia sufficiente richiamare per converso, marcando la distanza da buona parte della critica intorno al *Poema*, la sentenza assai incisiva di Reinhardt, secondo cui «Parmenide, il logico (Parmenides, der Logiker), [...] non conosce altro desiderio che la conoscenza, non sente altro vincolo che la sua logica (keinen Wunsch kennt als Erkenntnis, kein Fessel fühlt als seine Logik)» (K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916, p. 256).

⁵⁶ Cfr. *Metaph.*, III 3, 998b14-999a14 e III 4, 1001a3-1001b25.

interpretazioni proto-hegeliane, di estrazione perlopiù italiana, al culmine delle quali spicca la severiniana, per Plotino la determinazione dell'unica via del *Poema* – la via dell'Uno – non presuppone la nozione del nulla, e perciò rifiuta di assumere una dualità di percorsi, uno che è, uno che non è⁵⁷. Nell'ipotesi, esplicitamente formulata in altra sede, in cui l'Uno risultasse da un'enumerazione deduttiva quale uno di due, uno di un'alternativa logico-matematica, questi «non sarebbe affatto nelle cose (οὐδὲν ἄν εἶη ἐν τοῖς πράγμασι τὸ ἔν)» e perderebbe qualsiasi consistenza operativa, non potendo in ultimo vantare alcuna «effettualità (ἐνεργημᾶ)»⁵⁸. «Al contrario, l'essere basta a se stesso (τὸ δὲ εἶναι αὐτάρκες ἑαυτῶ)»⁵⁹.

Dell'unità di Parmenide, al fine di salvaguardarne la concretezza, va piuttosto rivendicata la cifra anipotetica messa in luce da Platone: nella dismissione di ogni presupposto, la «solitudine (ἐρημίαν)» dall'ipotesi, l'assenza ipotetica non può tramutarsi a sua volta in una ipotesi, pena l'ipostatizzazione del nulla, con la conseguente riduzione dell'essere a un concetto, dialettizzato con il suo opposto⁶⁰. Denunciando questa sorta di ἔκθησις, Plotino, con una movenza che anticipa la demistificazione bergsoniana della fallacia nichilistica – il nulla è uno pseudo-problema – dichiara il carattere sempre derivato e mai «attuale (μὴ ἐνεργεία)» del non-essere rispetto all'essere⁶¹. La constatazione inaugurale della logica hegeliana secondo cui il nulla definisce la verità dell'essere, in quanto sua condizione di pensabilità (l'essere non può non essere), e viceversa, il nulla quella dell'essere (il non essere non può essere), risponde soltanto a un'esigenza del sapere: questo inveramento, il «divenire» dell'uno nell'altro, non ha niente di reale, perché «nelle cose (ἐν τοῖς πράγμασι)» l'essere non è mai equivalente al nulla.

Alla via dell'essere si accede immediatamente, senza supporti concettuali, senza presupposti, senza transitare attraverso la rappresentazione del nulla. L'anima assurge a propria mediazione, come si diceva, in qualità di automediazione o di mediazione paradossalmente irriflessa, nell'autocinesi con cui il pensiero raduna, raccoglie, coagula *intensive* l'essere, mentre l'essere rivela, espone, dichiara *estensive* il pensiero. La psiche inverte la via divenendola essa stessa, evidentemente di volta in volta, cioè nel tempo. All'Uno parmenideo va in questo senso accordata una natura «psichica», grazie alla quale «l'unità dell'essere» perde ogni connotato generico e intemporale poiché «è un aspetto che non si aggiunge, ma si identifica con l'essere

⁵⁷ L'interpretazione «tetica» secondo cui Parmenide sarebbe pervenuto all'«essere indeterminato» mediante la negazione di ciò che non è, ossia attraverso una «antitetica», risale quantomeno a Calogero, per il quale sono dunque due le vie e due le parti del *Poema*: l'una della verità, l'altra dell'errore, associata alla δόξα (G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La nuova Italia, Firenze 1977, pp. 35-36). Severino a suo modo compie questa lettura neoidealista, tacciando di nichilismo Parmenide, avendo questi dovuto porre un negativo (le differenze, il movimento, tutto ciò che non è) per fondare il positivo – «l'opposizione è fondamento» (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Id.*, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 19-61, specificamente 40-58 (*Il 'valore' dell'opposizione del positivo e del negativo*)).

⁵⁸ *Enn.*, VI 9, 2, 13-14.

⁵⁹ *Ivi*, VI 6, 18, 52-53.

⁶⁰ Sulla questione della presupposizione si consuma, in ultimo, la differenza fondamentale tra plotinismo e idealismo assoluto (cfr. V. Vitiello, Φῶς φῶς ἄλλο ὄρᾱ. *Plotino e Gentile*, «Il Pensiero», 38 (1999), pp. 29-40).

⁶¹ Cfr. *Enn.*, VI 4, 2, 21-26 e VI 5, 1, 18-26; cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907); tr. it. F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 260-283.

stesso delle cose»⁶². L'Uno «dura», e quindi circola, si prolunga. Si dilata «operativamente», «nei fatti (γὰρ)», come attesta il frammento 3 del *Poema* parmenideo, in un «anche (τε καὶ)»⁶³.

Col *Parmenide* Platone, per Plotino, ritmava la scansione di uno Stesso rivelandone l'intrinseca organicità, e perciò l'immarcescibile vivenza. Per tale motivo egli si esprime «con superiore acribia (ἀκριβέστερον)»⁶⁴ sull'argomento rispetto a Parmenide fuggendo quelle perplessità nate dal suo scritto, e scongiurandone le storpiature sofistiche. «L'Uno si lascia infatti cogliere in una molteplicità di aspetti (πολλὰ εὐρισκομένου)»⁶⁵, in una pluralità di ipotesi, cioè, per i neoplatonici, di «ipostasi»: in primo luogo come ἄπαξ, uno Stesso che si dice solo al singolare – «l'Uno più forte (ὁ κυριώτερον ἔν)»; in seconda battuta come «endiadi», uno Stesso che si scrazia raddoppiandosi in un sé esteso e in un sé intenso, in un dentro (pensiero) e in un fuori (essere) – «ἐν πολλὰ», il νοῦς; in terza come «distico», uno Stesso che si attraversa nei suoi estremi in maniera chiasmatica, disponendosi a X, su modello dell'anima del mondo del *Timeo* – «ἐν καὶ πολλὰ», l'anima⁶⁶.

Quest'ultima, ipostasi terza «per noi (πρὸς ἡμᾶς)» nell'enumerazione, si rivela il «primo per natura (πρότερον τῆ φύσει)» laddove permette di esperire dal didentro, in una sinestesia, il movimento di andata e ritorno, la presenza stessa, «operativa» ed «effettuale (ἐνέργημα)», dell'Uno⁶⁷. Il *Parmenide* addestra precisamente a questo capogiro – il «terzo (τρίτον)», nell'ἔξαιφνης, diventa «principio (ἀρχή)», come osserva Proclo⁶⁸ –, che Aristotele, insignito Platone di un grande merito metodologico⁶⁹, paragonava alla dinamica circuitale di una staffetta olimpionica in uno stadio: dal traguardo al traguardo, in circolo, il primo è l'ultimo e l'ultimo è il primo⁷⁰. Ricalcando il moto di rivoluzione delle sfere sopralunari, l'anima, in questa orbitazione, si fa spirito (νοῦς), endiadi di inizio e fine; raccogliendosi nell'Uno (ἐπιστροφή) anche lo riproduce (πρόοδος).

⁶² V. Matheiu, *Come leggere Plotino*, cit., p. 17.

⁶³ Smembrando l'«αὐτό» in «αὖ (di nuovo)» e «τὸ (il/questo)», Cassin mostra come lo Stesso parmenideo, sciogliendosi in un'anafora (= eccolo di nuovo), nomini l'atto di una divergenza, quella di essere e pensiero, di cui la congiunzione «τε καὶ» recherebbe traccia (cfr. B. Cassin (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. 651). Considerazioni consimili, che riconducono il senso dell'«αὐτό» al «τε καὶ» si trovano in P. Godani, *Traits. Une métaphysique du singulier*, tr. it. cit., pp. 135-137 e R. Ronchi, *Atto. Teologia dell'immanenza. Parmenide, Descartes, Hegel*, in R. Panattoni e R. Ronchi (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 157-171.

⁶⁴ *Enn.*, V 1, 8, 24. Ovviamente, come precisa Stamatellos alla luce della conclusione, prima citata, del trattato sui numeri (34), in cui si tributa a Parmenide la totale correttezza («ὀρθῶς»), «the fact that Plato's *Parmenides* is for Plotinus more accurate than the Presocratic Parmenides does not mean that the Eleatic philosopher is wrong» (G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, cit., p. 31).

⁶⁵ *Enn.*, V 1, 8, 23.

⁶⁶ *Ivi*, V 1, 8, 25-27.

⁶⁷ «La terza ipostasi è sì terza nell'ordine dell'esposizione ('rispetto a noi'), ma occupa [...] il centro del sistema (è prima 'per natura'). L'anima è coestesa al reale perché è l'accadere del reale, è il suo aver-luogo, la sua *Wirklichkeit*, la sua 'effettività' [corsivo nel testo]» (F. Leoni e R. Ronchi, *Psyché. Bergson lettore di Plotino, Introduzione* a H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, cit., p. 24).

⁶⁸ *In Parm.*, 1053, 17. La conclusione procliana è preparata da Plotino: «ecco finalmente svelato il divino enigma: l'essere dell'indivisibile e del divisibile [...] si compie in una terza (τρίτον) forma d'essere tra i due» (*Enn.*, IV 1, 2, 49-52).

⁶⁹ *Metaph.*, V 11, 1019a1-4.

⁷⁰ Cfr. *Eth. Nic.*, I 2, 1095a31-1095b2.

In questo quadro, la dialettica, fiorendo nella copulazione (καὶ) continua di essere e pensiero, temporalizza e ritma i movimenti di unificazione e moltiplicazione, ora percorrendo la via all'in su, ora all'in giù. Essa definisce, in quanto «esercizio o ginnastica (ἐνέργημα/γυμνασία)», la processualità demiurgica, la «natura performativa (μέθοδος ἢ ἐπιτήδευσις)»⁷¹ dell'intuizione, che proprio perché dura e copula, sintetizzando differenze, non si riduce a un dogmatico «colpo di pistola». Reputandola «la parte più pregiata della filosofia (μέρος τὸ τίμιον)»⁷², Plotino precisa che la dialettica non va scambiata per un sussidio euristico né per un «organo (ὄργανον)» di supporto, come parevano, rispettivamente, la canonica stoica, volta a discernere le rappresentazioni, e la logica aristotelica: «non bisogna credere, infatti, che essa sia solo uno strumento in mano al filosofo (οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου)»⁷³. L'andamento dialettico restituisce il movimento della realtà, non in quanto «saputa», portata ad autocoscienza, come pretenderebbe l'idealismo assoluto, bensì in quanto con-sentita, vissuta; avversando lo hegelismo, Florenskij intercettava perfettamente l'esito «empiristico» dell'eidetica platonica, riportando l'embricazione uno-molti allo psichismo vitale di diastole e sistole, di inspirazione ed espirazione⁷⁴. «Qui non si tratta», aggiunge del resto Plotino, «di meri teoremi e regole ma delle cose stesse (οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματα ἐστὶ καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματα ἐστὶ)»⁷⁵. La dialettica consolida una postura etica, un «abito (ἔξις)»⁷⁶, permettendo di ritagliare, di situazione in situazione, con estrema acribia e concretezza, il come e il quanto, il dove e il quando, dell'accadere dell'uno e dei molti⁷⁷.

Dalla *Lettera VII* al trattato 32 delle *Enneadi*, l'intelligibile individua «la cosa stessa (αὐτὸ τὸ πράγμα)»⁷⁸. Non un'altra cosa rispetto al sensibile, ma neppure la stessa. La reminiscenza erotica, di cui si nutre la dialettica, trasporta verso l'in sé dell'ente, verso la sua stessità o ipseità. Inerendo alla cosa, il filosofo è colui che riscopre in maniera sinestetica la cosa in quanto cosa, la cosa, cioè, in quanto «causa», unificandosi con il suo potere causale⁷⁹. Sin dal *Fedone*, infatti, rammemorare equivale ad «anaforizzare (ἀναφέρειν)»⁸⁰, «di modo da riportare», chioserà Plotino, «tutte le conseguenze fino alle estreme, quantunque numerosi

⁷¹ *Enn.*, I 3, 1, 1. La rilevanza del vocabolo «ἐπιτήδευσις (pratica)» è stata messa in luce da B. Collette, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Ousia, Bruxelles 2002, p. 18.

⁷² *Enn.*, I 3, 6, 1.

⁷³ *Ivi*, I 3, 5, 10. Sul carattere non estrinseco o tecnico della dialettica, e sullo smarcamento da stoicismo e aristotelismo si vedano B. Collette, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, cit., pp. 95-102 e G. Leroux, *Logique et dialectique chez Plotin*. *Ennéade I 3 (20)*, «Phoenix», 28 (1974), pp. 180-192.

⁷⁴ Cfr. P. Florenskij, *Smysl idealizma*; tr. it. R. Zupan, rivista da N. Valentini, *Il significato dell'idealismo*, Rusconi, Milano 1999, pp 78-80.

⁷⁵ *Enn.*, I 3, 5, 10-12.

⁷⁶ *Ivi*, I 3, 4, 3.

⁷⁷ Cfr. V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, cit., 47-51; M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 147-148. Più ampiamente *supra* §1.7 *Abito*.

⁷⁸ *Ep. VII*, 341c5-d1; *Enn.*, V 5, 1, 18-19. Sulla pregnanza di questa definizione si veda R. Bodei, *La vita delle cose*, cit., pp. 13-19.

⁷⁹ Sia sufficiente qui ricordare che l'italiano «cosa» deriva dalla contrazione vocalica del latino «causa». La medesima parentela, in tedesco, è espressa con i vocaboli «*Sache*» (cosa) e «*Ursache*» (la cosa originaria, cioè la causa) (cfr. ancora R. Bodei, *La vita delle cose*, cit., pp. 11-13).

⁸⁰ *Phaed.*, 76d9-31 («τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν»).

siano i termini intermedi, ai principi propri (ἀφ' ἧς ἀρχῆς ἕκαστα, εἰ καὶ τὰ μεταξύ πολλά, καὶ τὰ ἕκαστα εἰς αὐτὴν ἀναφέρεται)»⁸¹: il dialettico ri-conosce l'evento germinale «dando di nuovo al cuore (ri-cor-dare)», ossia all'anima, la scaturigine di un divenire. La forma è quel ricordo epifanico tramite il quale il soggetto si rigenera immergendosi nell'origine che l'ha reso tale. Origine che non è tale se non nel rilancio della stessa; non appena l'anima tange la causa, entrando nell'Uno (ἐπιστροφή), ecco che già ne esce, innescando un nuovo effetto (πρόδος) – «là dove scorre una potenza straordinaria, non ci può essere trattenimento, non può mancare un'effettuazione (δύναμις δὲ θαυμαστή ἐκεῖ θεῖ ὥστε καὶ εἰργάσατο)»⁸².

L'intelligibile sta dunque alla causa come il sensibile all'effetto. L'uno disposto in alto, «lassù (ἐκεῖ)», l'altro adagiato in basso, «quaggiù (ἐνθάδε)». Tra i due livelli, come constata Trouillard, non sussiste omogeneità alcuna: non quantificano, se non impropriamente, due gradi di potenza, l'uno superiore, l'altro inferiore⁸³. La propensione eleatica manifestata da Plotino per l'univocità dell'essere attesta certo, inequivocabilmente, l'assunzione del principio di pienezza, e con ciò l'idea di una continuità ininterrotta nella catena degli enti – *natura saltus non facit* – garante dell'inversione reciproca tra piani. Così, per esempio, se «le intellezioni non sono che sensazioni vivide (νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις), le sensazioni saranno intellezioni sbiadite (τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδράς νοήσεις)»⁸⁴, e se «la prassi non è che un indebolimento della teoria oppure una sua conseguenza/epifenomeno (τὴν πράξιν, ἢ ἀσθένειαν θεωρίας, ἢ παρακολούθημα)»⁸⁵, la teoria, di contro, si potrebbe dire, con Aristotele, non è che una «prassi perfetta (πράξις τελεία)»⁸⁶. Ma il *continuum* in questione, rivendicatane la natura psichica e non logica, non identifica una grandezza uniforme, suscettibile di meri accrescimenti e diminuzioni. L'essere infatti, nell'integralità delle sue screziature, è bello, «e solo l'intero è bello, mentre il comune è indifferente (τὸ ὅλον καλὸν ἀδιαφόρου τοῦ κοινού ὄντος)»⁸⁷; l'essere non è insomma un κοινόν, un termine condiviso sotto il quale si raccolgono due contrari congeneri. Come nel sinechismo di Leibniz, al registro della quantità subentra quello della qualità: il passaggio tra un piano e l'altro, di cui l'anima, ipostasi intermedia, è emblema, si fa processualmente, per variazione, cioè per differenza di natura e non di grado, all'insegna della discontinuità e dell'eterogeneità.

Intelligibile e sensibile non si fronteggiano, per questo, come i due oggetti di due facoltà specifiche. Idea e fenomeno definiscono due «posizioni» dell'anima *toto coelo* differenti, due «cieli» che l'anima stessa frequenta scorgendo una medesima cosa, omonima, ora colta in sé, in quanto se stessa (intelligibile), ora in quanto fuori di sé, aliena alla propria stessità (sensibile)⁸⁸. Qualora tra idea e partecipante vigesse un

⁸¹ *Enn.*, IV 8, 5, 14-16.

⁸² *Ivi*, II 9, 8, 25-26.

⁸³ Cfr. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 6-9.

⁸⁴ *Enn.*, VI 7, 7, 30-31.

⁸⁵ *Ivi*, III 8, 4, 40.

⁸⁶ *Metaph.*, IX 6, 1048b18-35.

⁸⁷ *Enn.*, VI 7, 10, 16-17.

⁸⁸ Cfr. H.-R. Schwyzer, *Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins*, «Museum Helveticum», 1 (1944), pp. 87-99.

rapporto di sinonimia anziché di omonimia, l'inerenza di ambo i lati a un significato comune comporterebbe implacabilmente la fallacia del terzo uomo. Lo sciame di aporie sollevato nella prima sezione del *Parmenide*, sondando la tenuta del χωρισμός, avverte precisamente dell'ingenuità di un'eventuale soluzione gradualistica parteggiando, da ogni angolazione critica, per l'asimmetria della relazione tra forma e istanziazione⁸⁹. Non c'è rapporto se questo implica l'assunzione di un'omogeneità sottesa; l'intelligibile esiste per il sensibile, mentre il sensibile non esiste per l'intelligibile. Se per la forma tutto è dentro, concentrato in una sinestesia indivisa, per il fenomeno tutto è esterno, sfrangiato in una percezione parziale. Via dell'immanenza, nel primo caso, metodo della trascendenza nel secondo.

Lo psichismo con cui Plotino innerva l'univocità eleatica riporta la distinzione platonica dei mondi, oltre ogni equivoco dualistico, a una tendenza divergente dell'anima, ora rivolta verso un lembo, l'Uno, ora verso l'altro, i Molti. Come Socrate spiega nel *Gorgia*, Uno e Molti si escludono, contraddittori, non in quanto grandezze, ma in qualità di estremi assiologici, bene e male, virtù e vizio, di un unico processo⁹⁰: dalla torsione dell'anima verso il semplice deriva l'esperienza unitiva del soggetto con l'oggetto (cosmo noetico), dall'attenzione riservata al complesso, la dissociazione mereologica (cosmo sensibile). L'intensità qui si giustappone all'estensione non per grado, bensì per natura. Il che significa che uno e molti non confliggono alla stregua di due quanti di realtà, di due dati, ma come due modi o sensi: per chi vede le cose dal didentro, per via intuitiva, insediando insomma la forma, uno e molti si generano simultaneamente facendo Uno; per l'anima rattrappita nel Due, l'unità manca di dialettizzarsi con la molteplicità infrangendosi in una pluralità parcellare di sensazioni, ciascuna foriera di insoddisfazione giacché interessata e non disinteressata, ristretta e non effusa, circoscritta e non integrale.

Il frazionamento della psiche in funzioni o abilità pertiene unicamente al regime della prassi, a una coscienzialità cioè intenzionale, a una percezione eterotelica, fondata sulla distanza del soggetto dall'oggetto. Fintantoché la separazione tra noumenico e fenomenico, così come concepita in seno all'idealismo critico, consegue da una divaricazione di facoltà e domini, essa cade ancora tutta dal lato del sensibile, quantificando una mera differenza di grado (un alto sopra un basso, una logica sovraordinata a un'estetica). D'altro canto, attribuito al χωρισμός il senso di una differenza di natura, l'alto, se è alto, non prevede un basso, e l'intelligibile, se intelligibile, non conosce un sensibile – ecco l'asimmetria. L'archetipo e l'immagine mimetica, visti da «quaggiù (ἐνθάδε)», a cose fatte, al di fuori, insomma, della loro gestazione processuale, sembrano due cose, due dati, uno l'effetto, l'altro la causa, uno più, l'altro meno. «Lassù (ἐκεῖ)», invece, l'alto è già il basso, l'intelligibile il sensibile; per l'anima che riesce a reinnestarsi nell'atto naturante dell'essere, il semplice è anche complesso, la teoria prassi, la forma materia. Che la continuità non goda di realtà al di fuori di questa trasformazione qualitativa, previa variazione di segno, significa che essa avviene «varcando [...]

⁸⁹ Cfr. F. Ferrari, *Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone*, in R. Radice e G. Tiengo (a cura di), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 219-232.

⁹⁰ Cfr. *Gorgia*, 496b5-c4.

continuamente la soglia dei generi: come se il trascendentale generasse l'empirico, che è *toto genere* differente da lui; come se l'intelligibile, invece di mediarsi con il sensibile, che si dovrebbe presupporre come dato, lo producesse a partire da sé come il suo altro»⁹¹.

Convenendo con l'acuta ricognizione di Chiaradonna, i grandi trattati sui generi (42, 43, 44) sconfessano, nella loro compattezza, la veridicità dell'espedito analogico denunciando l'irriducibilità delle categorie dei sensibili ai predicamenti intelligibili. Con ciò contribuiscono all'intendimento del χωρισμός platonico nei termini di una differenza di natura⁹². L'eventuale assegnazione di un valore euristico all'analogia comporterebbe, per contro, l'assunzione di una congenericità, concedendo anche al basso una sorta di potere causale, per quanto illanguidito⁹³. Nonostante abbondino, nelle *Enneadi*, analogie di vario tipo, fisiche, a partire dal celebre sole-bene della *Repubblica*, oppure geometriche, finché l'approssimazione dell'effetto alla causa muove dall'effetto, l'analogia rimane imprigionata nella conoscenza sensibile; il fenomeno è analogo dell'idea soltanto dal punto di vista del fenomeno. La risalita alla sorgente concessa dall'ἐπιστροφή non va confusa con la moderna induzione, che neppure l'ἐπαγωγή aristotelica preconizza⁹⁴: se l'analogia «ricostruisce» per via induttiva, addossando parte su parte, figura su figura, la retrocessione epistrotica «sottrae», spogliando l'anima dalla gravità della condizione di effetto. Stando infatti allo scritto dedicato alla sensazione (41), il passaggio dal sensibile all'intelligibile, da percezione a ricordo puro, avviene, come già la scarcerazione del prigioniero nella caverna platonica, sotto il segno dell'«ἐξάιφνης»⁹⁵, tramite, cioè, un cambio di verso o un mutamento di *facies*, indice di una discontinuità qualitativa. Non basta ricomporre la cosa a partire dagli effetti; bisogna divenire la cosa stessa.

Poiché la distinzione tra cielo noetico e cosmo visibile sussiste unicamente dal punto di vista del sensibile, occorre disfarsi di quest'ultima per accedere a una vita sinestetica; appartiene a una coscienza impigliata nella prassi lo scollamento della teoria dalla prassi stessa, come se si trattassero di due attività distinte⁹⁶. Ma la bivalenza epistemica, per un certo aspetto, è inevitabile, quanto ineluttabile è quella sorta di illusione cui il bene dà luogo⁹⁷: allorché l'anima discorsivizza l'intuizione srotolandola nel tempo, come sta accadendo in questo momento, essa deve di necessità discernere due registri, collocandosi al di fuori dell'unità sinestetica. Così, di fatto, sembrano esserci due regioni, due metodi, l'analisi e la sintesi, la

⁹¹ F. Leoni e R. Ronchi, *Psyché. Bergson lettore di Plotino, Introduzione a H. Bergson, Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, cit., p. 20.

⁹² Cfr. R. Chiaradonna, *Plotino critico dell'analogia*, «Archivio di Filosofia», 84, n. 3 (2016), pp. 75-86 e *Id.*, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, cit., pp. 227-305. Posizione diametralmente opposta è quella di Horn (cfr. Ch. Horn, *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, Teubner, Stuttgart 1995, pp. 30-61).

⁹³ Cfr. *Enn.*, VI 3, 2.

⁹⁴ *Supra* §2.3 *Pregiera*.

⁹⁵ Cfr. *Enn.*, IV 6, 3, 37-38; *Resp.*, VII, 515c6 e 516e5.

⁹⁶ Poiché non si tratta di optare, con un gesto pratico, per la teoria in sfavore della prassi, l'accusa bergsoniana di «misticismo incompleto», rivolta al teoreticismo plotiniano, cade completamente (cfr. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 376-396).

⁹⁷ *Supra* §2.8 *Inversione*.

trascendenza e l'immanenza, quando la via è una soltanto. La riflessione autocosciente provoca questo sdoppiamento, che non è maligno come tale; il vizio si ossifica nel momento in cui il Due viene spacciato per originario, e creduto insormontabile.

La difficoltà è la medesima che angustia l'esegesi del *Poema* parmenideo nell'investigazione del rapporto tra δόξα e ἀλήθεια: se la verità convoca da sé, nel proprio apparire, l'opinione, l'opinione respinge come altro da sé la verità. Δόξα e ἀλήθεια si escludono a vicenda, come due corni di un'alternativa, se scorte da un'angolazione doxastica, mentre in una prospettiva aletica costituiscono i due lati di uno Stesso. Plotino infatti, forte del suo retaggio parmenideo, imparenta etimologicamente il sostantivo «δόξα» con il verbo «παραδέχομαι» («δόξα, ὅτι παραδεχομένη»⁹⁸) evidenziandone la cifra presupponente: l'opinare si appoggia, a monte dell'esperienza, a un'«assunzione (παραδέχεται)» preliminare, vale a dire al dato correlativo della rappresentazione, al Due del soggetto-oggetto. Una dualità che, tramite la frapposizione tra io e mondo di un nulla invalicabile, ingabbia l'anima in una condizione servile, meramente ricettiva, proibendo all'intuizione di essere creativa, e alla sensazione di espandersi in maniera sinestetica – «chi riceve è altro dall'oggetto da cui riceve (οὔσα ἄλλο παραδέχεται ἄλλου ὄντος ἐκείνου τοῦτο ὃ παραδέχεται)»⁹⁹.

Al contrario, per l'anima che dimora nella verità, la forma stessa, nell'inerenza di sé a sé, si complica nelle sue istanziazioni. Tra intelligibile e sensibile, dal punto di vista dell'intelligibile, vige un rapporto di *implicazione necessaria*: la verità non può che esibirsi in una pluralità di «segni (σήματα)»¹⁰⁰, il semplice non può mancare di rovesciarsi in un complesso di immagini. Per Plotino, com'è stato notato, δόξα e ἀλήθεια, analisi e sintesi, conoscenza fenomenica ed eidetica stanno tra di loro come i due sensi, differenti per natura, dell'infinito: l'uno in atto, immobile e «senza parti (ἐν ἁμερεῖ)», l'altro potenziale, errante e seriale¹⁰¹. Nei contesti in cui Aristotele discerneva tra queste due modalità dell'ἄπειρον, non le considerava, a rigore, due specie di un genere comune: se del resto l'infinito è infinito, infinite saranno altresì le specie. Di conseguenza, l'infinito propriamente detto non potrà che essere uno, quello in atto, che proprio in ragione di tale attuosità, precipiterà nell'interminata finitizzazione.

La teoria sta al genere dell'infinito in atto come la prassi alla sua specificazione potenziale. L'azione, nel suo affaticamento inesausto, designa perciò l'aver-luogo della contemplazione. Da lineare e transitiva, la πράξις ora s'incurva, disegnando il movimento ricorsivo della θεωρία: un divenire che fugge sul posto, involvendosi, ripiegandosi, tendendo unicamente a sé. Agli occhi di colui che agisce come un uomo di pensiero, non si tratta mai di scegliere tra dei possibili, optando per l'Uno in sfavore dell'Altro. Poiché l'Uno è già anche l'Altro, quanto occorre fare è riconfermare ogni volta ciò che si è, diventare ancora una volta la

⁹⁸ *Enn.*, V 5, 1, 63.

⁹⁹ *Ivi*, V 5, 1, 64-65.

¹⁰⁰ DK B 8, v.2.

¹⁰¹ Cfr. *Enn.*, V 7, 1, 25-27 (*supra* §2.7 *Musica*). Plotino mette esplicitamente a tema questo rapporto in *Enn.*, VI 6, 3, già richiamato in §2.4 *Perfezione*. A commento del primo luogo si veda J. Trouillard, *La purification plotinienne*, cit., pp. 80-82. Quanto al secondo L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, cit., pp. 57-63.

propria forma, attuare il proprio destino, compiacere il demone. Che la prassi scandisca l'accadere della teoria significa, in ultimo, che il dover-essere risiede nell'essere, e che l'essere, da parte sua, si autonorma, centrifugando via tutto ciò che non è, che proprio perché non è, non deve essere. Ciò che vale non vale perché risiede, disincarnato, in un cielo universale, al di là di ogni empiria; vale, anzi, perché trasforma una vita, alleggerendola da tutte le negatività, purgandola da qualsiasi remora e inettitudine. Ciò che non ritorna, ciò che impedisce all'anima di risuonare all'infinito, non è degno di essere, e quindi non vale niente.

Il valore si scrive sempre al singolare. Ma proprio perché è singolare, si rivela altresì esemplare: per assomigliare al saggio devo divenire io stesso saggio. Io stesso devo diventare paradigma di me stesso «così come l'uomo saggio lo determinerebbe (ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειε)»¹⁰², secondo la nota clausola aristotelica. Una vita che vale è allora una vita completamente espressiva: universale in quanto particolare, giacché ricapitola la saggezza di tutti i saggi; particolare in quanto universale, poiché saggia, tra tutti, a proprio modo. Una vita ornata di lustro, pulcra, speciale, è propria di un'anima che ha dilatato la propria esperienza al punto da con-sentire anche la singolarità altrui, percependo l'archetipicità di ciascuna¹⁰³.

L'eidetica plotiniana destina in fondo a un'estetizzazione radicale, in cui la forma, «come una infiorescenza (ὡς ἐπανθοῦν)»¹⁰⁴, mentre ritorna insistentemente a sé, non disponendo di un altro cui rivolgersi, si accresce fenomenizzandosi in ogni direzione. Per l'anima che brilla, esemplare, ogni interstizio di mondo è sacro, ogni giornata divina: «capita come a quegli uomini che salendo ad altezze vertiginose, dove la terra si tinge di un tono dorato (ἄνθρωποι εἰς ὑψηλοὺς ἀναβαίνοντες τόπους τὸ ξανθὸν χρῶμα ἐχούσης τῆς γῆς τῆς ἐκεῖ), s'impregnano di quel colore, divenendo simili al luogo che percorrono (ἐπλήσθησαν ἐκείνης τῆς χροᾶς ὁμοιωθέντες τῇ ἐφ' ἧς ἐβεβήκεσαν)»¹⁰⁵. Come puntualizza De Gandillac, quest'amplificazione aurea non prelude, tuttavia, a un panismo decadente: se la sinestesia, per un verso, infrange i limiti della soggettività trascendentale, dall'altro non regredisce a uno stadio aorgico con l'ambizione di sfondare il velo di Maya, disinnescando la trappola del *principium individuationis*¹⁰⁶. Sebbene il cosmismo plotiniano in nulla prepari l'elogio dell'individualità umana (*dignitas hominis*) dell'umanesimo quattrocentesco secondo il tipo burckhardtiano dello «uomo singolare», la risalita verso l'universale non provoca *ipso facto* l'elisione del particolare, bensì la sua trasfigurazione: «una volta sottratto (ἀφείξ) [...] sei diventato tutto (γέγονας πᾶς)»¹⁰⁷. L'uso del maschile «πᾶς», osserva De Gandillac, testimonia una propensione per l'«universale concreto (*universel concret*)» anziché per l'«ens confusissimum»¹⁰⁸. Invece di indulgere alla personalizzazione dionisiaca à la Schopenhauer, la sinestesia totalizza la psiche facendo del mondo un modo

¹⁰² *Eth. Nic.*, II 6, 1107a1.

¹⁰³ Si rimanda all'appendice finale (*Il riso, il pianto, la serietà...*) per un'esplorazione delle risonanze politiche della sinestesia.

¹⁰⁴ *Enn.*, V 8, 10, 31.

¹⁰⁵ *Ivi*, V 8, 10, 27-29.

¹⁰⁶ Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 246-251.

¹⁰⁷ *Enn.*, VI 5, 12, 18-19.

¹⁰⁸ Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 250-251.

di sentire l'io, dell'io un modo di sentire il mondo. Nell'equipotenza di intensione ed estensione traluce appunto la bellezza, la quale si propaga, senza disperdersi, come il calore effuso da un braciere; alla soggettività noetica, infatti, compete una consistenza incandescente, propria di un'anima che va a fuoco.

2.10 Fuoco

Ampliando la percezione oltre la limitazione interessata della prassi, la sinestesia consente all'anima di reinstallarsi nella causa. Ma in che termini essa si riappropria di una potenza causale? Cosa significa, propriamente, «causare»?

Innestando la topologia platonica dei due mondi su una continuità striata, in modo da intendere la processione come una transizione tra eterogenei, Plotino avrebbe coerentizzato la metafisica degli Antichi, in linea con l'esegesi bergsoniana, distillando un modello di causalità innovativo, eccedente e il meccanicismo e l'arbitrarietà: se la causazione, per i moderni, poggia sul presupposto della corrispondenza biunivoca, «tale per cui se B è in rapporto ad A, anche A è in rapporto con B», nelle *Enneadi* «l'effetto è in rapporto alla causa, ma non inversamente. L'Uno genera la molteplicità delle Idee senza darsene pensiero, le Idee per lui non esistono»¹. Lo stesso vale per l'intelligenza, del tutto ignara dell'anima. Ciò che è in alto non inclina verso il basso, mentre il basso aspira immanabilmente verso l'alto; «se ci si pone nell'effetto, la causa esiste. Se ci si pone nella causa, almeno per essa, l'effetto non esiste»². La causalità, per questa ragione, è «unilaterale»³.

In questa prospettiva l'effetto non può dirsi né prodotto per contatto né per deliberazione intenzionale. La causa è la forma, per Plotino, e la forma, nella sua immanenza aerea, rimira soltanto se stessa non avendo un altro cui rivolgere la propria attenzione. L'intelligibile non esce mai da sé; al regime sensibile soltanto, prigioniero della trascendenza fenomenologica, si addice il vincolo dell'esteriorità, sottintendendo una distanza. A essere rigorosi, dunque, il causato non viene emanato: Dörrie, come già si ricordava, contestava giustamente l'apposizione dell'etichetta storiografica di «emanazionismo» all'orientamento neoplatonico là dove certa critica assimilava l'effettazione all'«effluvio (ἀπόρροια)» di un liquido prosciugante la sorgente⁴. Questa immagine di ascendenza empedoclea, connessa a una certa teoria fisiologica dei pori, «è diametralmente oppost[a] al pensiero [di Plotino] da ogni punto di vista [...] Il principio trascendente, infatti, non può logicamente essere quantificato in alcun modo e quindi non può “perdere” nulla»⁵. La forma né emana né promana, semmai immana.

Dacché la causa non si aliena, l'effetto non è altro *dalla* causa, ma l'altro *della* causa. Lo schema immanativo permette di preservare, senza contraddizione, la continuità della generazione insieme alla discontinuità ipostatica. Dialettizzando identità e differenza, l'immanazione previene l'esito attualistico

¹ H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 103.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, p. 102.

⁴ Cfr. H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, cit. (*supra* §1.5 *Immananza*).

⁵ A. Magris, *Invito al pensiero di Plotino*, cit., p. 100.

incubato da ogni soluzione panteistica, che proclamando l'inerenza dell'effetto alla causa, rischia di far collassare in un unico atto creatore, incolore e indistinto, la molteplicità policroma delle creature. Tale distorsione, come mostrava Aristotele, scaturisce dalla quantificazione del *continuum*, concepito come una grandezza omogenea in seguito all'assunzione dell'Uno come genere o sostrato comune, rispetto al quale i generati figurerebbero piuttosto come dei degenerati – la generazione diverrebbe una degenerazione⁶. Conscio della difficoltà, Plotino, guardando, certo, la dinamica produttiva dal basso, rimarca la superiorità del principio rispetto al principiato, l'eccedenza della causa rispetto al causato, al fine di salvaguardare l'insorgenza della novità⁷. La nullità dell'Uno riguardo a tutte le cose, il suo essere «diverso da tutto (τὸ τοῖνυν διάφορον πάντα / πάντων ἕτερον)»⁸, lungi dall'adombrare, come crede Deleuze, l'eminenza di un ente sommo, tutela uno spazio differenziale, come spiega Bréhier, impedendo che l'effetto, perfettamente omogeneo alla causa, sia già dato *a priori*, precontenuto tale e quale nell'origine. C'è sintesi proprio perché c'è analisi: «siccome nulla era nell'Uno, tutto può derivare da lui (ἢ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα)»⁹. L'asimmetria del rapporto causale fornisce la chiave per una «causalità creatrice», oltre le pastoie di determinismo e contingentismo, la medesima della quale si avvarrà la metafisica della durata bergsoniana¹⁰.

«L'Uno si svolge senza svolgersi (οἷον ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξεληλιγμένον)»¹¹, transita senza transitare. Il principio opera per *differenza*, grazie a un χωρισμός; genera, insomma, in ragione della sua separatezza. La causalità non si attua tramite comunicazione né per trasmissione, pena l'intrusione di un'uniformità: si fa, come deduceva accortamente Arnou, «per contemplazione», muovendo senza muovere, producendo senza deliberare¹². L'autentica creazione prescinde qualsiasi genere di contatto. Platone investiva le idee, sin dal *Fedone*, di una certa causalità senza tuttavia precisarne la natura e il funzionamento, destando, per questo, la perplessità di Aristotele, incline ad accusarne l'asfitticità¹³. Decifrato il ruolo efficiente e insieme finale del demiurgo nel *Timeo*, una volta sfrondata l'ornamento mitico, con la meditazione dello Stagirita intorno all'atto puro la potenza effettuale della forma incontra finalmente una delucidazione persuasiva, sdoppiandosi in una duplicità di funzioni, l'una appunto motrice, cinetica, l'altra orientativa, teleologica¹⁴.

⁶ Cfr. *De gen. et corr.*, I 1, 315b15-317a27.

⁷ *Enn.*, V 3, 11, 50 e V 4, 1, 6. Cfr. A. C. Lloyd, *The Principle That the Cause is greater than its Effect*, «Phronesis», 21 (1976), pp. 146-156.

⁸ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. cit., p. 135 da un lato, e É. Bréhier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, cit., pp. 445-453 dall'altro.

⁹ *Enn.*, V 2, 1, 5-6.

¹⁰ Cfr. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 20-44 e L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, cit., pp. 221-239.

¹¹ *Enn.*, VI 8, 18, 18. Passo enfatizzato da Bergson in *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. cit., p. 103.

¹² Cfr. R. Arnou, *Praxis et Theoria. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Alcan, Paris 1921, pp. 70-76.

¹³ Cfr. *Phaed.*, 99e4-100e7; *Metaph.*, I 9, 991b1-9 e XIII 5, 1079b35-1080a8; *De gen. et corr.*, II 9, 335b7-24.

¹⁴ Per questo il motore immobile è spesso sembrato causa finale, quantomeno a partire da Alessandro di Afrodisia, ma anche causa efficiente, specie per i materialisti peripatetici. Se alla causa prima si ascrivessero del resto uno soltanto dei

L'intelligibile opera rimanendo immobile, l'autotelia principia il moto. La forma forma, e quindi è ciò che è, proprio perché contempla unicamente se stessa. Nella misura in cui bada a sé soltanto, si raddoppia, ingenerando la molteplicità.

L'idea causa dunque, in un certo senso, senza causare, effettua senza imporre il proprio segno, svincolando il generato da una relazione simmetrica di identità. Affine alla «quasi-causa» deleuziana, del resto ispirata dallo statuto contemplativo, pneumatico, dei λεκτά stoici¹⁵; prossima alla «Causalität durch Freiheit» di cui Kant trattava, meravigliato, nella tesi della terza antinomia della *Critica della ragion pura*¹⁶; questa causa autopoietica si fa «attraverso (durch)» la libertà, eleggendo cioè la libertà a regola del proprio operare. A cose fatte l'effetto non può che derivare dalla causa, così com'è (analisi, necessità). Ma in seno alla causa, sotto la specie naturante, non c'è determinazione anticipata, visto che il principio manca di qualsiasi intenzionalità, alieno dall'eterotelia (sintesi, libertà). La cosa si rivela allora causa, e perciò intelligibile, in virtù di un'autoaffezione: godendo di sé, divenendo semplicemente ciò che è, si riverbera in ogni dove, inondando tutto di luce. Tutto le fa segno senza che lei marchi il proprio, tutto a lei rimanda come partecipandovi, per somiglianza o dissomiglianza, essendo lei stessa idea, archetipo di quelle cose¹⁷.

Così si elicitava la funzione «paradigmatica» delle forme notoriamente assegnate loro da Platone. La causa teoretica è altresì una causa *esemplare*: l'idealità di un ente definisce la sua paradigmaticità allorché quell'ente rilascia, lascia-essere (*Gelassenheit*) la propria potenza, divenendo esempio di sé. Come capita al già citato «saggio (φρόνιμος)» aristotelico, la cui professione di saggezza anaforizza la virtù di tutti gli altri saggi, ripetibile in quanto universale, eppure unica quanto a singolarità¹⁸. O come spetta al maestro di filosofia, secondo Plotino, che nella misura in cui esercita quest'ultima, lascia trasparire la cosa stessa, cioè l'idea, assurgendo a modello della filosofia in quanto tale¹⁹. Il paradigma non è altrove che nella propria autoistanziamento, è una causa che è già il proprio effetto, causa che si effettua mentre si causa, effetto di se stessa mentre è causa di sé. Questo «Sé» è lo Stesso dai cui si dipartono causa ed effetto – *causa sui*, dove il «*sui* (ἑαυτοῦ)» individua evidentemente l'*ipsum*.

In due importanti contributi, Narbonne evidenzia in maniera trasversale come Plotino tematizzi con genio, per primo, siffatta nozione di autocausazione rielaborando l'autopoiesi pneumatica degli stoici, al punto da prevenire alcune obiezioni moderne, quale quelle riservate da Arnauld a Descartes²⁰: che l'Uno sia

due ruoli in questione, essa si ridurrebbe a una causa fisica, a un ente tra gli enti, privando la filosofia prima della sua legittimità (ci sarebbe solo fisica, ossia filosofica seconda).

¹⁵ Cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, tr. it. cit., serie XIV, pp. 89-93.

¹⁶ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. cit., *Dialettica trascendentale, Possibilità della causalità per la libertà* [Causalität durch Freiheit] *in accordo con le leggi universali della necessità naturale*, pp. 350-352.

¹⁷ *Supra* §2.5 *Icona*.

¹⁸ *Supra* §2.9 *Sinestesia*.

¹⁹ Cfr. *Enn.*, V 5, 2, 4-8.

²⁰ Cfr. J.-M. Narbonne, *Plotin, Descartes et la notion de causa sui*, «Archives de Philosophie», 56, n. 2 (1993), pp. 177-195; *Id.*, *La notion de puissance dans son rapport à la causa sui chez les stoïciens et dans la philosophie de Spinoza*, «Archives de Philosophie», 58, n. 1 (1995), pp. 35-53.

«causa di sé, da sé e attraverso sé (αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ’ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτὸν)»²¹ non significa che l’Uno si sia dato l’esistenza da sé come un ente straordinario e miracoloso – «rimane comunque impossibile che qualcosa si crei da sé e si dia realtà (ἀδύνατον γὰρ ἑαυτὸ τι ποιεῖν καὶ εἰς ὑπόστασιν ἄγειν)»²². La *causa sui* non assomiglia a un «fondamento (*Grund*)», a una causa somma e sovraordinata, causa di tutte le cause. Invero il principio appare tale, «causa», soltanto dal punto di vista dall’effetto²³. Ma rimanendo in sé soltanto, la causa, ignara delle ripercussioni, itera se stessa quale «causa di causa (αἴτιον τοῦ αἰτίου)»²⁴, *causatività*. Immersa nell’«autocontemplazione (αὐτὸν βλέπειν)»²⁵, essa non si limita a fare, ma *fa fare*; la teoria è una prassi raddoppiata, che per questo si definisce, aristotelicamente, una «azione perfetta (πρᾶξις τελεία)». La causatività ricalca, per movenza, la cifra fraseologica della tautologia parmenidea (φράζειν)²⁶: all’espressività assoluta dell’Uno equivale una performatività parimenti incondizionata, un «agire puro (*agir pur*)», come arguisce Narbonne²⁷, «atto immanente (ἐνέργεια μένουσα)» e perciò «attuoso (ἐνέργεια αὐτοῦ)», atto che attua, «atto primo (ἐνέργεια ἡ πρώτη)», «veglia (ἐγρήγορσις)» instancabile²⁸.

L’idea allora causa in quanto attua, con un atto che pure va sdoppiandosi quanto a funzioni: la forma deve divenire forma, deve cioè formare (efficienza) per essere ciò che è (autotelia), «forma». In questo senso l’Uno, forma assoluta, individua l’evento, compiutamente immobile, di una divergenza. L’Uno è sempre più di Uno, deve sempre ancora divenire Uno per essere Uno. Nella misura in cui la motilità esprime la vita della sua quiete, l’Uno uneggia come un atto che si attua, dove questo “uneggiare” identifica lo «spirito (voῦς)». Se non ci fosse voῦς, se l’Uno insomma mancasse di uneggiare, non ci sarebbe niente, niente verrebbe all’essere. Il dio risulterebbe geloso, come pretendono gli gnostici. Se nello «spirito», al contrario, si sedimenta la divenienza dell’atto, la manifestatività della sostanza, cifra del bene-Uno rimane l’effusività (*bonum effusivum sui*); per quell’Uno spirituale bene è che l’ente si comunichi e si dia, che la potenza fluisca, attuandosi, senza rimanere intentata.

La cosiddetta «dottrina della doppia attività», da Plotino mobilitata ogniqualvolta urge un chiarimento intorno alla deduzione del molteplice dall’Uno, offre lo schema definitivo circa la comprensione della reversione del monismo in pluralismo, mostrando come il principio formale «causi», riversandosi in una miriade di aspetti, grazie alla sua «dignitosa fissità» – «come un irraggiamento che non inficia la sua immanenza (περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος)»²⁹. Un’unica attività causativa pervade l’essere a tutti i livelli, un atto indivisibile benché ricorsivo, che in ragione della propria iterazione si sdoppia in due

²¹ *Enn.*, VI 8, 14, 41.

²² *Ivi*, VI 8, 7, 25-26.

²³ «Da un certo punto di vista, l’Uno non può neppure dirsi “principio” (ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή)» (*Ivi*, VI 8, 8, 9).

²⁴ *Ivi*, VI 8, 18, 38.

²⁵ *Ivi*, VI 8, 16, 21.

²⁶ *Supra* §2.2 *Fraseologia*.

²⁷ J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, cit., p. 87.

²⁸ *Enn.*, VI 8, 16, 31. A commento di queste espressioni R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 106 (*supra* §1.3 *Vigilia*).

²⁹ *Enn.*, V 1, 6, 28-29. Cfr. R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., pp. 215-219.

facies, causa ed effetto di sé, diramandosi in una doppia azione, l'una introversa (far), l'altra estroversa (fare): «ἐνέργεια τῆς οὐσίας», attività, cioè, della sostanza, attività in cui si deposita l'essere o sostanza in quanto attività (causa) – τῆς οὐσίας = doppio genitivo, soggetto e oggetto; «ἐνέργεια ἀπὸ/ἐκ τῆς οὐσίας», attività seconda che discende dalla sostanza, un atto indissolubilmente connesso al primo eppure differente per natura (effetto)³⁰. In tutte le circostanze Plotino allestisce un'icastica analogia con il «fuoco (πῦρ)» al fine di illustrare questa doppia tendenza intrecciata: l'arsura della fiamma sta alla prima attività, come il calore profuso alla seconda. Il fuoco, come tutti gli enti, si contempla, e perciò arde rilasciando la propria potenza. La sua sostanza dimora nell'attività dell'autocombustione (ἐνέργεια τῆς οὐσίας, causa), e divampando, accalora tutto ciò che lo circonda, trasmettendo, senza volerlo, al di là della propria intenzione, integralmente rivolta a sé, il proprio principio vitale (ἐνέργεια ἀπὸ τῆς οὐσίας, effetto).

In un brillante articolo, Rutten esplicitava la matrice peripatetica di tale soluzione rimarcando il debito intrattenuto da Plotino con Aristotele³¹. Nonostante l'Alessandrino sembri contestare su più fronti alcune propensioni o cambi di direzione dello Stagirita rispetto a Platone, imperniando il monismo sul fulcro uni-diadico del motore immobile, egli non fa, in ultimo, che proseguire l'esegesi aristotelica della forma platonica, radicalizzandola; il neoplatonismo può essere definito tale a patto di essere anche e soprattutto un neoaristotelismo³². Quando Plotino rimprovera ad Aristotele di non aver scorto un Uno al di là dell'essere, ulteriore al νοῦς, semplicemente avverte del pericolo della totalizzazione restaurando il dilemma dell'inizio del libro Λ della *Metafisica*: il principio primo non è un ente eminente posto al vertice di una gerarchia, né il primo motore a capo di una serie discendente³³. L'atto creatore non esiste come tale – «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»; insiste incessantemente nelle creature cui dà luogo, sia come causa, sia come effetto. Il Due ospita la vita dell'Uno, come il secondo Uno del *Parmenide* (*unum coordinatum*) l'infinità del primo (*unum exaltatum*), come il νοῦς quella dell'Uno-Uno; l'attuosità si scinde da sé in una duplicità di azioni, le quali, «facendo tra loro uno (τὰ ἄμφω ἔν)», esprimono «un'unica natura (μία φύσις)»³⁴, e efficiente e finale, l'una esterna e diveniente, l'altra interna e sostanziale³⁵.

Comunemente, tra gli interpreti, si reputa motivatamente che nel ricorso alla metafora ignea, da parte di Plotino, si coagulino altresì elementi di ascendenza eracliteo-stoica³⁶, siccome Platone in persona,

³⁰ Cfr. *Enn.*, V 1, 6, 27-53; V 3, 7, 13-34; V 4, 2, 21-48; V 9, 8, 7-22. La ricostruzione più puntuale e aggiornata della teoria si trova in E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, cit., pp. 22-68.

³¹ Cfr. C. Rutten, *La Doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique», 46 (1956), pp. 100-106.

³² Cfr. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, Oxford 1990, pp. 98-105.

³³ Della sostanza immobile non si può propriamente dire che è, ossia che è una sostanza, rendendola altrimenti un «principio comune (ἀρχὴ κοινή)» alle due specie di sostanze sensibili, sublunari e sopralunari (*Metaph.*, XII 1, 1069b1-2).

³⁴ *Enn.*, V 9, 8, 15-16.

³⁵ La connessione tra Aristotele e Plotino è stata rinsaldata, da questa angolazione metafisica, dallo studio di G. Aubry, *Dieu sans puissance. Dunamis et Energiea chez Aristote et Plotin*, Vrin, Paris 2020.

³⁶ Così per Hadot e Narbonne, a giudizio dei quali, nella teoria della doppia attività, confluisce la teoria stoica del «movimento tonico (τονική κίνησις)», atto parimenti diploptico, direzionato da due vettori: l'uno causale, rivolto

poco prima di introdurre l'analogia del bene con il sole, nella *Repubblica*, già si rifaceva al braciere di Eraclito³⁷. Il fuoco, d'altra parte, rimanda quantomeno anche a un altro imprescindibile luogo del *corpus* aristotelico, essenziale, benché spesso trascurato, per comprendere la dinamica causativa del principio. Nel capitolo 2 del libro Θ della *Metafisica*, Aristotele annovera infatti tra le «potenze irrazionali (δυνάμεις ἄλογοι)» il potere termico delle sorgenti calorifere: siffatta δύναμις, a differenza di quella «razionale (δύναμις μετὰ λόγου)», bivalente in quanto «collezione (λόγος)» di contrari, può unicamente se stessa. In qualità di potenza tautegorica, questa δύναμις eleatica non può non essere ciò che è; «se il caldo, per esempio, è potenza solo di riscaldare (οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον'), l'arte medica è potenza della malattia e della salute (ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας)»³⁸. Il focolare, aggiunge lo Stagirita, non può del resto raggelare, né ciò che raffredda è in grado di riscaldare³⁹. Plotino dimostra di conoscere il passo in oggetto criptocitandolo in uno dei contesti in cui invoca la dottrina della doppia attività, precisando che «il fuoco non può che diffondere il calore (πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα') e la neve non può certo trattenere il gelo in sé (καὶ χιῶν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει)»⁴⁰.

Alla luce di questo riferimento, l'associazione pirica permette di chiarire lo statuto della potenza attuosa presupposta dalla causatività: poiché la causa non può che causare rigenerandosi di continuo, alla stregua del fuoco, che, autoalimentandosi, si propaga, la potenza del principio si rivelerà univoca, «irrazionale (ἄλογος)». Una potenza dunque indisgiungibile dall'atto, potenza che è nulla al di fuori della sua attuazione; la potenza si dimostra tale, «potenza», nella misura in cui provoca degli effetti, tramite i quali si rinnova. Il primo atto (ἐνέργεια τῆς οὐσίας) è coerentemente custodito dal secondo (ἐνέργεια ἀπὸ/ἐκ τῆς οὐσίας).

Perseguendo una nozione di «potenza attiva», capace di rimpinguarsi, e perciò di ricrearsi senza mai estinguersi in un atto determinato, Plotino esalta, come osserva Aubry, una certa «realità del possibile (*possible réel*)» – il già menzionato «virtuale» – sfiduciando la possibilità meramente logica, cioè il possibile bilaterale, declassato ad astrazione antropomorfa e a epifenomeno rappresentativo⁴¹. In linea allora con i Megarici, seguaci socratici altamente parmenidei, «c'è potenza soltanto quanto c'è atto (ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι)»⁴². Ma a differenza dell'esito actualistico cui il megarismo metteva capo, stando, almeno, alla testimonianza ricostruttiva di Aristotele, l'autentica potenza è quella che dura e ritorna riverberandosi negli

all'interno, l'alto effettuale, proteso verso l'esterno (cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tr. it. cit., pp. 199-203; J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, cit., pp. 70-72; *supra* §1.8 *Diatesi*).

³⁷ *Resp.*, VI, 498a8.

³⁸ *Metaph.*, IX 2, 1046b6-7.

³⁹ Cfr. *Ivi*, IX 2, 1046b18-20.

⁴⁰ *Enn.*, V 1, 6, 34-35.

⁴¹ Cfr. G. Aubry, *Dieu sans puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et Plotin*, cit., pp. 261-268. La presa di distanza dalla δύναμις μετὰ λόγου si consuma, come rileva Narbonne, in *Enn.*, II 5, 3 (cfr. J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, cit., pp. 77-87).

⁴² *Metaph.*, IX 3, 1046b29-30. La connessione tra plotinismo e megarismo è istituita da R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, cit., pp. 199-202.

effetti. Non basta, insomma, che la potenza *faccia* o si attui⁴³. Occorre che *faccia fare* o che si virtualizzi, consentendo all'effetto di ridiventare causa, cosicché possa figurare come suo raddoppio. «Il suo atto mostra che essa può da sé stessa (ὁ δύναται παρ' αὐτῆς ἢ ἐνέργεια)»⁴⁴; l'atto, cioè, compiendo la potenza, non fa che rinverdirla, rilanciandola. Forse a ciò alludeva Aristotele quando in apertura del libro Θ della *Metafisica* annunciava, senza poi tematizzarla, una «potenza più piena (δύναμις ἐπὶ πλέον)»⁴⁵, colta «nell'accezione più propria (μάλιστα κυρίως)»⁴⁶, irriducibile a una potenza cinetica commista al non-essere («ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο»)»⁴⁷, associabile, in forza di questa sua natura integralmente affermativa, all'atto puro del motore immobile.

Nutrita di virtualità, la causatività rende conto, sotto un'altra sembianza, di una speciale donatività: l'Uno dona ciò che non ha, elargisce ciò di cui non dispone. «Non è del resto necessario che chi fa dono possieda quel che dona (ἢ οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν)»⁴⁸. Eccedendo il registro dell'avere, la potenza non è facoltà ascrivibile a un soggetto; è il soggetto, semmai, a essere disposto da questa. Il dono dell'Uno è l'essere stesso, il νοῦς, appunto. L'Uno, non potendo non essere ciò che è, si dona nella sua integralità, nella sua positività incondizionata. E donando se stesso, dona quindi il dono medesimo; dona per donare, raddoppiando il proprio atto. Finché «si dona solo ciò che si ha, si può donare tutto senza mai donare ciò che si è [...] Il dono di sé [invece] è come la *causa sui* dell'ontologia classica che è, allo stesso tempo, effetto e causa, che è immanente e non trascendente a se stesso»⁴⁹.

Al suo culmine, questo dono è «volontà di potenza», «virtù che dona»⁵⁰. Volontà non intenzionale, ovviamente. La volontà qui solo vuole, ricalcando quella demiurgica; vuole che ancora si voglia, auspicando la replicazione inesausta del gesto volitivo⁵¹. La più gloriosa delle potenze, infatti, non oscilla, ammorzata dal non-essere. Il dio non conosce esitazione né adombra alternativa: perché mai dovrebbe anelare a essere ciò che non è? «Il potere, lassù, non si esercita tra contrari (οὐ γὰρ οὕτω τὸ δύνασθαι ἐκεῖ, ὡς καὶ τὰ ἀντικείμενα), ma alla maniera di una potenza salda e inesauribile (ἀλλ' ὡς ἀστεμφεῖ καὶ ἀμετακινήτῳ δυνάμει), una potenza perciò assoluta (ἢ μάλιστα δύναμις)»⁵². Bene è che il fuoco arda, non potendo essere altrimenti. Bene è la singolarità di ogni cosa, l'ecceità che individua un ente per quello che è: il suo dono d'essere, dono che egli non può che donare riscaldando tutti gli altri mentre diviene di continuo ciò che è. A

⁴³ La medesima aporia si ripresenta con il somatismo degli stoici, «figli della terra» eredi delle istanze cinico-megariche (*supra* §1.8 *Diatesi*).

⁴⁴ *Enn.*, II 5, 2, 34.

⁴⁵ *Metaph.*, IX 1, 1046a1.

⁴⁶ *Ivi*, IX 1, 1045b36.

⁴⁷ *Ivi*, IX 1, 1046a11.

⁴⁸ *Enn.*, VI 7, 17, 3-4.

⁴⁹ A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, cit., p. 119.

⁵⁰ L'affinità della generosità dell'Uno plotiniano col dono dello Zarathustra nietzschiano è stata brillantemente colta da Ch. Cohoon, *Extravagant Generosity: Plotinus, Nietzsche, Lévinas*, «Symposium», 23, n. 2 (2019), pp. 5-27.

⁵¹ *Supra* §1.10 *Dio*.

⁵² *Enn.*, VI 8, 21, 3-5.

questa potenza intransitiva e tautegorica Proclo riserverà il nome di «potenza perfetta (παντελής δύναμις)»⁵³ giustapponendovi l'imperfezione della deliberazione, il tentennamento della scelta. Il male, in effetti, ha che fare con l'insicurezza, con l'indecisione e la remora, tutti sintomi di impotenza⁵⁴. In che modo potrebbe mai l'essere non-essere, come potrebbe l'Uno non esserci, essendo dunque nulla?

Temendo la deformazione gnostica, Plotino precisa, osteggiando l'antropomorfizzazione del divino, che l'Uno non ha mai deciso di non-essere, non ha mai scartato l'opzione del nulla in favore dell'essere⁵⁵. Il nulla, se è nulla, non esiste, l'Uno non se ne dà certo pensiero; il fuoco, parimenti, non ha mai congetturato di non bruciare. Nella potenza «abissale (βάθος)» del principio non coesistono, insomma, due contrari fino alla vittoria dell'uno sull'altro, del bene sul male, su modello dell'antagonismo pseudo-dialettico dello Schelling delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. La sovraessenzialità dell'Uno inverte l'essere anziché revocarlo, apocalitticamente, in vista di un altro mondo, di un'altra *civitas* o di un'altra storia. L'Uno «non è affiorato da chissà quale abisso né piovuto da chissà quali altezze (ἐκ τινος βάθους ἢ ἐξ ὕψους τινὸς ἐνθάδε ἐρρῖφθαι)»⁵⁶; non «cade» né «accade» (ψεῦδος εἶναι τὸ “συνέβη”) ⁵⁷, non viene né discende, altrimenti avrebbe potuto anche non accadere. Non solo la contingenza, cioè il possibile bilaterale (δύναμις μετὰ λόγου), non intacca il principio, essendo sempre il frutto «logico (μετὰ λόγου)» di una inferenza, di una riflessione *a posteriori*, tutta umana, che sopraggiunge in ritardo rispetto all'atto – sono qui, avrei potuto anche essere altrove. Distogliendo l'attenzione da ciò che c'è verso ciò che non c'è, la contingenza inquadra l'autoinganno per eccellenza, la peggiore delle distrazioni, il vizio che gli stoici ambivano a otturare reputandolo la più recidiva delle carie⁵⁸. Il possibile così inteso, possibile della prassi, condanna all'impotenza, e per questo inscena il male.

Nella potenza della teoria, al contrario, fluisce la libertà, inassimilabile, a questo punto, all'arbitrio. Non certo una libertà *ad utrumque* o una *libertas indifferentis*; eventualmente una *libertas spontaneitatis*, purché tale spontaneità non si situi a monte di un presunto artificio, pena l'insorgenza di una venatura gnostica nell'argomento⁵⁹. Se è vero, come scrive Bréhier, che «la libertà, in noi, non si realizza [...] come una spontaneità che nasce da niente in un mondo esistente, come un “impero in un impero”, ma con una comunione sempre più intima con la vita dell'universo»⁶⁰, libero si dice allora quel soggetto che non esita a scolpire la propria forma, che inverte senza titubanza il demone concessogli in sorte, al di là di qualsiasi impedimento. A ben vedere, in un regime di immanenza totale, il saggio neanche percepisce, invulnerabile,

⁵³ *Theol. Plat.*, I 10, 42, 8 e V 5, 21, 5.

⁵⁴ «La puissance des contraires est, selon Plotin, malgré les mots, une impuissance» [corsivi nel testo] (J. Trouillard, *La procession plotinienne*, cit., p. 77).

⁵⁵ Cfr. *Enn.*, VI 8, 10, 1-21 e 11, 11-37.

⁵⁶ *Ivi*, VI 8, 11, 21-22.

⁵⁷ *Ivi*, VI 8, 10, 2.

⁵⁸ Cfr. *Ep. ad Luc.*, XVI 99, 5.

⁵⁹ Cfr. J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, tr. it. cit., pp. 13-14 e 178-188; J.-M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, cit., pp. 34-41.

⁶⁰ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 161.

la presenza di un ostacolo; per costui tutto è appunto dentro, non c'è niente al di fuori. Tutto ciò che gli accade non lo tocca. Non lo tocca perché non c'è contatto, pena la presupposizione di un'esteriorità. Svincolato da tutto, egli è dunque tutto quanto. Di fatto non gli «capita (συνέβη)» allora nulla, non gli «accade (συνέβη)» niente perché niente gli «precipita (συνέβη)» addosso come un che di estraneo.

La libertà somiglia, così, a una risolutezza tonica. Chi soggiorna, aereo, nell'intelligibilità, sperimenta l'inflessibilità del fuoco. Indomabile come la più caustica delle fiamme, libero è colui che diviene instancabilmente se stesso al di là di tutto, colui che si sforza di divenire lo Stesso che è in ogni circostanza e tempo, rimuovendo, per questo, ogni ancillarità e casualità; pura causa o *causa sui*, causa che solo sa causare. L'ente libero è per questo forma, cioè puro atto. E in quanto forma, è «vero», pienamente reale. La potenza «irrazionale (ἄλογος)» da cui è solcato è di natura *aletica*, una potenza manifestativa o integralmente espressiva, potenza che non può esimersi dall'attuarsi; il saggio non lascia nulla di intentato, non ha nulla da nascondere, ma rilucendo di una trasparenza ignea, nel suo splendore rutilante, incenerisce ogni latenza.

Plotino tributa infatti il merito a Parmenide di aver indirizzato la filosofia verso l'intelligibile prima di Platone⁶¹, non certo perché disprezzasse, gnosticamente, la molteplicità rapsodica dei fenomeni sensibili, bisognoso di ricomporre l'instabilità del percepito nell'apodissi del concetto – il monismo parmenideo, come già si diceva, non si derubrica tra i «monismi logici»⁶². L'idealità di cui Plotino reputa scopritore l'Eleate non rimanda a un altro ente (ὄν) rispetto a ciò di cui si dice, ma dice fraseologicamente, rivela o dichiara l'ente stesso, l'ente in quanto è «davvero (ὄντως ὄν)», in quanto è «vero», «reale» (ἀλήθεια καὶ ὄν). Precorrendo la *Lettera VII*, l'intelligibile indica «la cosa stessa (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα)», la cosa in quanto è una con se stessa, e perciò *una* cosa, una singolarità, un'ipseità. Il «vero» ente, insomma, non è altro che l'ente in quanto è causa di sé, ente che si afferma per ciò che è, nella tautologia del suo essere se stesso, compatibilmente con la clausola parmenidea che recita: «lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero (ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα), poiché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare (οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν)»⁶³.

Sottintendendo l'analogia solare della *Repubblica*, Plotino ricavava altresì da Platone questa concezione spregiudicatamente «ontologica» del vero, di cui Heidegger constatava la persistenza nonostante il progressivo imporsi, a suo giudizio, del modello dell'*adaequatio*: secondo l'endiadi «ἀλήθειά τε καὶ ὄν»⁶⁴, la verità, prima di designare la correttezza di un enunciato rispondente a un determinato stato di cose, allude all'«ente nel suo essere essente»⁶⁵, alla fenomenalità assoluta della cosa. Parmenide avrebbe quindi

⁶¹ Cfr. *Enn.*, V 1, 8, 14-18.

⁶² *Supra* §2.9 *Sinestesia*. Calogero imputa a Plotino una deformazione «idealistica» di Parmenide, misconoscendo tuttavia l'interpretazione «cosmistica» dell'eleatismo proposta alla fine del trattato 34 delle *Enneadi*, presa in esame nel paragrafo precedente (cfr. G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, cit., nota 18 pp. 17-20).

⁶³ DK B 8, vv. 34-36.

⁶⁴ *Resp.*, VI, 508d4.

⁶⁵ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/1938); tr. it. U. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1988, p. 86.

anticipato Platone, stando all'indicazione del trattato 10, «siccome collezionò in uno Stesso essere e pensiero, e non pose l'essere nell'ambito dei sensibili (καθόσον εἰς ταύτό συνήγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο)»⁶⁶, scorgendo per questo l'intelligibile. Quando l'intensità tracima nell'estensione, il profondo trasborda in superficie, e il primo atto si riversa nel secondo, la noesi dell'anima coincide con la vita intera. Nel suo noema traspare la verità dell'essere: il mio pensiero è l'essere del mondo, il mio essere è il pensiero del mondo; il pensiero è cosmo, e l'anima è anima del mondo.

Oltre quest'unità non ci può essere altro. Non c'è infatti Altro che manchi di venire all'essere – quest'altro sarebbe semplicemente nulla. La *plena potestas* dell'Uno, l'Uno in quanto fuoco o sole, potenza aletica votata all'illatenza, «non poteva certo restarsene chiusa in sé (ἦν οὐκ ἔδει στήναι), quasi fosse gelosa del suo potere (οἷον περιγράψαντα φθόνω), ma doveva espandersi fino a che il tutto non avesse raggiunto la sua massima espansione possibile (χωρεῖν δὲ αἰεὶ, ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα), in virtù, appunto, di questa intensità sconfinata (ἦκη αἰτίᾳ δυνάμεως ἀπλέτου), la quale si diffonde in ogni direzione e proprio non sopporta che un qualche ente non ne abbia parte (ἐπὶ παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιδεῖν ἄμοριον αὐτῆς δυναμένης)»⁶⁷. Così, nota Bréhier, a commento di questo passo, «tutti gli effetti possibili saranno realizzati, e in Plotino, proprio come in Spinoza, il reale sarà identico al possibile»⁶⁸.

Ma nello spettro del determinismo insinuato da questa conclusione alberga, non meno che nel contingentismo, una viziosità, foriera del sovvertimento del bene in male. Certo, con buona probabilità nessun filone esegetico si dimostra maggiormente irrispettoso, in termini ermeneutici, quale quello avviato da Šestov, tutt'intento a fare di Plotino uno gnostico ostile all'evidenza razionale, affossatore dell'ellenismo, promotore dell'anarchismo e fautore dell'arbitrarismo, nemico giurato, in sintesi, di Parmenide⁶⁹. Ignorando per altro l'autocomprensione che l'Alessandrino proponeva della propria elaborazione filosofica, esplicitamente debitrice all'eleatismo, le *Enneadi* trasmettono, redivivo, un pensiero del destino e della giustizia, allineato con le grandi visioni presocratiche, anziché indulgere alla contingenza, tipica di certa apocalittica. Non c'è *imperium in imperio*, nessun miracolo né eccezione: la mistica plotiniana non oblitera il cosmo incarnando una «tendenza demondanzante (*tendance démondanisante*)»⁷⁰, come suppone Lavaud, misconoscendo la polemica antignostica; non solo non indulge a «un ritorno senza andata (*retour sans aller*)»⁷¹, ma come obietta Pascoët, promette una «beatitudine terrestre (*béatitude terrestre*)»⁷², un «potenziamento della vita (*efficacité de vie*)»⁷³. Plotino chiaramente non crede che l'impossibile, ciò che non si è realizzato e che in alcun modo potrà realizzarsi, come la resurrezione dei morti, o la restituzione della

⁶⁶ *Enn.*, V 1, 8, 15-17.

⁶⁷ *Ivi*, IV 8, 6, 12-16.

⁶⁸ É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, tr. it. cit., p. 50.

⁶⁹ Cfr. L. Šestov, *L'eredità fatale: etica e ontologia in Plotino*, tr. it. a cura di V. Parisi, Ananke, Torino 2005; *Id.*, *Parmenide incatenato. Le Fonti delle verità metafisiche*, tr. it. G. Caviglione, Luni Editrice, Milano 2018, pp. 47-55 e 72.

⁷⁰ L. Lavaud, *Mystique et monde*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015, p. 216.

⁷¹ *Ibid.* Mistica, al contrario, è la reversione speculativa dell'andare e del tornare (*supra* §1.2 *Mistica*).

⁷² A. Pascoët, *Plotin, philosophie et mystique*, Les Éditions du Net, Paris 2018, p. 41.

⁷³ *Ivi*, p. 9.

verginità a una fanciulla, possa avere realtà⁷⁴. La possibilità non è più ampia dell'atto se non nel senso in cui ne concede il ritorno ricorsivo, non certo perché le cose possano essere diverse da come sono o andare altrimenti. L'aurea catena della processione non può essere smagliata – non c'è ovviamente un Altro dall'Uno; ἡ ἀνάγκη del *Poema*, della quale Šestov auspicherebbe la distruzione, si conferma inaggirabile.

D'altra parte, se amare la necessità (*amor fati*) comporta il riconoscimento inerte di un ordine già dato, il necessitarismo confina nell'impotenza non meno del contingentismo. In questa prospettiva, che preconizza l'equipollenza di determinismo e casualismo denunciata da Bergson nella *Evoluzione creatrice*, alla quarta antinomia della *Critica della ragion pura* va conferita un'essenza squisitamente matematica, non dinamica. Entrambe le tesi si rivelano in fondo false, giacché l'una il rovescio dell'altra: mentre l'assunzione secondo cui tutto avviene per caso implica il fare del caso una necessità, dire che tutto accade per necessità induce a fare della necessità un caso, in ultimo inspiegabile e soltanto constatabile. In effetti, come già concludevano sottilmente gli arguti scettici, epicureismo e stoicismo, così stilizzati, sostengono, senza accorgersene, il medesimo⁷⁵.

Eludendo elegantemente la fallacia dell'*ignava ratio*, la propensione plotiniana per la contemplazione non consegna a una remissività indolente, tale da paralizzare l'azione a beneficio dell'osservazione teorematologica di una serie fatale di cause concatenate. Ideare non significa fare nulla, *a fortiori* se la θεωρία favorisce il rilancio creativo della prassi (far fare): l'anima deve diventare l'ordine per vederlo, deve fare cosmo per comprenderlo. In questo senso la teoresi innesca un'estetizzazione che indora la catena e lustra ἀνάγκη. Paradigmatico, a tal proposito, il comportamento del fuoco, che per essere ciò che è, non avverte il bisogno di pensare a ciò che non è né a ciò che non può fare (per esempio raggelare). Volgendosi unicamente a sé, autocontemplandosi, il suo pensiero già collima con l'essere. E con una sinestesia, dalla diatesi deponente o media, si autoaffetta, causa ed effetto di se stesso, adornandosi di nuove lingue e bagliori in un crepitio inesausto.

Ma nel momento in cui la fiamma si ravviva attingendo al braciere, il fuoco neppure si affaccenda a pensare a ciò che è. Non appena compie la sua natura, si supera o sorpassa al punto da rimettersi al mondo, rigenerandosi al cospetto dell'origine. Allorché entra nell'Uno uscendone, simultaneamente, come effetto, esso è già oltre se stesso, oltre causa ed effetto. Oltre identità e differenza, l'Uno è questo stesso travalicamento, «un pensiero che pensa già sempre oltre sé (ὑπερνόησις)»⁷⁶, e che già sempre sboccia come nuovo, appunto tracimando. La cosiddetta «estasi» assomiglia, in fondo, a una deflagrazione: è come una vampata o una scintilla, lo scoppiettio mistico del punto di bollire⁷⁷. Nell'istante in cui l'interno trabocca in

⁷⁴ Sono gli esempi con cui si chiude il *Parmenide incatenato* (cfr. L. Šestov, *Parmenide incatenato. Le Fonti delle verità metafisiche*, tr. it. cit., pp. 82-83)

⁷⁵ Il trattato 39 delle *Enneadi*, dal capitolo 8 al 13, opera questa *reductio ad absurdum* di entrambe le tesi, mostrandone la convertibilità, e perciò l'insostenibilità.

⁷⁶ Ivi, VI 8, 16, 32.

⁷⁷ *Supra* Ἐξαίφνης.

esterno, il destino conflagra compiuto, e trapunto ormai d'oro, lascia trasparire la libertà. A questa estimità integrale, espressione illatente della potenza tutta, neppure si confà l'appercezione sinestetica: ai limiti di una «quasi-sinestesia (οἶονεὶ συναισθήσει)»⁷⁸, il fuoco, quando si riattizza, in piena unità con sé, «si perlustra (κατανόησις αὐτοῦ)»⁷⁹. L'Uno è quella «per-lustrazione (κατανόησις)» con cui un ente si accresce di prestigio – si lustra – al prezzo della propria consunzione o dispendio, attraverso, cioè, la combustione di se stesso – per. Penetrando tutti i corpi come il più aeriforme dei pneumi, etereo e impalpabile, il principio lucida la vita in ogni direzione, in su e in giù, rendendola traspirante e porosa. Tutto funge da combustibile, l'incendio è sempre in procinto di divampare.

Porfirio narra di una virtù sopraffina e «soverchiante (περιουσία)» di Plotino, l'abilità di saper «scrutare i caratteri (ἡθῶν κατανοήσεως)»⁸⁰ degli interlocutori, «perlustrando» gli animi nelle pieghe più profonde fino a riportarle alla superficie. Forte di questa dote, egli era in grado di intercettare le reazioni dei suoi deuteragonisti, o addirittura di presagire le condotte. E così si presentava «all'improvviso (ἐξαίφνης)»⁸¹, inaspettatamente, nella vita di ciascuno, come una folgore o un'aurora.

Eppure lui non si muoveva, rimaneva sempre lì, dov'era. Donava tutto quello che era senza donare di fatto nulla, elargiva oltre ogni riguardo, nello sperpero totale di sé, senza alterare la sua posa divina. Porfirio racconta che Plotino «restava in se stesso pur essendo con gli altri (συνῆν οὖν καὶ ἑαυτῷ ἅμα καὶ τοῖς ἄλλοις)»⁸², non necessitando di nulla, neanche di sé. Similmente a quanto «dice Crisippo (*ait Chrysippus*)», secondo una testimonianza senecana, «il saggio non ha bisogno di nulla (*sapientem nulla re egēre*), e tuttavia gode di molte cose (*et tamen multis illi rebus opus esse*)»⁸³. Goldschmidt riscontrava una simmetria quasi perfetta tra questo passo e la conclusione del trattato 30 sulla contemplazione, secondo le cui parole «l'Uno non ha bisogno di nulla (ἔστι τοῦ ἀνενδεοῦς) [...] eppure è pregno di tutto (πλήρωσιν)»⁸⁴. Oltre il regime della necessità imperiosa, destituendo la tirannia della mancanza e il dispotismo della privazione, il filosofo perlustratore non aderisce a un desiderio saturando un non-essere. Non s-frutta né compensa, ma fruisce, fa fruttare l'essere. Lo smarcamento dal determinismo annichilente, per lo stoico non meno che per il neoplatonico, è sottile quanto prodigioso: non si ha niente da «fare» o da «soccorrere (δεῖ, *egēre*)» assecondando le impellenze canoniche della *πρᾶξις*; si ha solo da «godere (*χράομαι, opus esse*)», da «essere in opera (*χράομαι, opus esse*)», in uno stato rigorosamente deponente e impersonale, tale da «far fare».

Affrancandosi dalle pastoie modali di contingentismo e necessitarismo, l'Uno di Plotino è un *Uno del godimento*. Uno che traslucido come il fuoco, nel semplicissimo atto di «godere di quello che è (*χρῶμενος*

⁷⁸ *Enn.*, V 4, 2, 18.

⁷⁹ *Ivi*, V 4, 2, 17.

⁸⁰ *VP*, 11, 1-2.

⁸¹ *VP*, 11, 13.

⁸² *VP*, 8, 19.

⁸³ *Ep. ad Luc.*, I 9, 14.

⁸⁴ *Enn.*, III 8, 11, 42-43. Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 156.

ἐαυτῷ)»⁸⁵, si moltiplica illimitatamente *fruendo* di tutto ciò che c'è, indorando questo combustibile, certo non sciupandolo.

All'insegna di questa χρῆσις, la filosofia dona tutto senza donare di fatto niente, visto che né dispensa un contenuto, né professa una dottrina. «Così (οὕτως)» è, dall'inizio alla fine; è «il “così” al suo meglio (τὸ ἄριστον οὕτως)»⁸⁶, gaudente, rinfrancata, ogni volta, dall'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Il riso, il pianto, la serietà. Sulla repubblica degli dèi, o sull'amicizia dei filosofi.

«In tristitia hilaris, in hilaritate tristis»

[G. Bruno, Epigrafe apposta sul frontespizio de *Il Candelaio*]

Con una mossa drammatica impercettibile, in apparenza marginale, quisquiglia narrativa o scena di transito a detta dei consueti commentari, Platone, nel *Simposio*, altera l'ordine programmato delle orazioni inducendo il medico Erissimaco a rimpiazzare temporaneamente Aristofane, incalzato da un fastidioso singhiozzo⁸⁷, a causa del quale il famoso commediografo riuscirà a riprendere la parola soltanto in seguito al collega tragediografo Agatone, anfitrione del banchetto, dopo cui interverrà infine Socrate. Al giovane Paci non sfuggiva il senso di questo posticipo, anzi rimarcato dall'espedito del singulto: dalla disposizione di questa sequenza retorica (tragedia, commedia, filosofia) si desume che la filosofia trascende la giustapposizione di comico e tragico svelandone la reversibilità⁸⁸. Il riso e il pianto inquadrano due prospettive convertibili intorno a uno Stesso. Nella scena d'epilogo dell'opera, infatti, quando ormai tutti i convitati giacciono assopiti a causa del troppo cibo e vino ingurgitati, Agatone e Aristofane, con un ultimo atto di resistenza alla sonnolenza, ascoltano l'inarrestabile Socrate, immune al torpore fisiologico, il quale «costringeva loro ad ammettere che lo stesso autore deve saper comporre commedie e tragedie (κωμωδίας καὶ τραγωδίας ἐπίστασθαι ποιεῖν), e chi con la sua arte è tragediografo deve essere anche commediografo (καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα κωμωδοποιὸν εἶναι)»⁸⁹. «Commedia e tragedia sono una stessa realtà se considerate come devono essere considerate: la tragedia, il tragico dell'arte maieutica di Socrate e di tutta la sua vita è pur sempre pieno di un certo senso di leggerezza e di gioia, di semplicità e di comicità, di profondamente serio e profondamente ironico; così la commedia, il senso comico di cui tutti i dialoghi sono serenamente pervasi si conclude in una giustificazione gioiosa di ciò che sembra la cosa più profondamente

⁸⁵ *Enn.*, VI 8, 10, 24 (*supra* §1.9 *Salvezza*).

⁸⁶ *Enn.*, VI 8, 10, 26 (*supra* §1.6 *Maniera*).

⁸⁷ Cfr. *Symp.*, 185c4-e5.

⁸⁸ Cfr. E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Giuseppe Principato, Milano-Messina 1938, pp. 41-43.

⁸⁹ *Symp.*, 223d4-6.

tragica: la morte»⁹⁰. Se la comicità di Aristofane, obliando la tragicità, scade nel caricaturale e nel grottesco, la tragicità cantata da Agatone, dimenticando la comicità, precipita nel melanconico e nel melenso.

In quest'ottica non stupisce che Aristotele, aprendo l'opuscolo fisico intitolato *De generatione et corruptione*, approntandosi a discutere il tema suddetto, si premuri di precisare, citando Democrito, che «tragedia e commedia si scrivono con le stesse lettere (ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγωδία καὶ κωμωδία γίνεται γραμμάτων)»⁹¹. Tragico e comico, in effetti, si co-implicano, come generazione e corruzione, nell'unico fenomeno della «generazione reciproca (γένεσις ἐξ ἀλλήλων)».

Ma il *Simposio* non meno dello scritto aristotelico, non si limita a preconizzare, in maniera proto-hegeliana, il togliimento dell'opposizione estetica nell'autocoscienza filosofica. Nei personaggi di Socrate e Alcibiade Platone stilizza altresì una differenza di natura, una eterogeneità posizionale: mentre Socrate, abitando la reversione incessante dei due stilemi, incarna la vera comicità, l'amante Alcibiade inscena la tragicità dell'inetto incapace di frequentare questa soglia. L'adolescente procace, tra i partecipanti, è l'unico in grado di comporre un elogio del filosofo perché ne rappresenta il rovescio; la pazzia in sfida con l'amore, la vanità con l'ardore, la mortificazione con la vivificazione, la corruzione con la generazione. Alcibiade veste il tragico del comico, Socrate il comico del tragico.

Poiché una medesima partitura può in fondo essere interpretata ora con un'intonazione negativa, ora con una positiva, la saggezza filosofica sembra anzitutto propendere per una terzietà enucleando una «medietà (μεσότης)» neutra, che in Plotino assume il nome di σπουδή. Quantunque De Gandillac coagulasse la propria monografia intorno a detta «serietà (*sagesse*)» elevandola a cifra dell'atteggiamento plotiniano, Jankélévitch ne esplora al meglio la densità teoretica lamentando la scarsa attenzione concessa in ambito estetologico a questa categoria, francamente incollocabile nella poetica canonizzata a partire da Aristotele⁹². A prima vista, infatti, la serietà si tinge di un grigiore insipido e ignavo, di un biancume lattiginoso e amorfo, residuo risultante dall'elisione delle smorfie, simile a un'assenza di umori prossima all'atarassia. La σπουδή non ha invero niente a che fare con la senilità spossata della nottola, non è il frutto incolore di un'*Aufhebung* di tragico e comico. Per quanto al monismo tautosofico appartenga la monotonia del «tono su tono»⁹³ hegeliano, dalla sovrapposizione cromatica mai scaturisce il torbido né il terso accecante, entrambi sintomi dell'indistinzione, ma neppure la tiepida conciliazione. All'adiaforia informe, non meno che alla indecisione, Plotino associa perentoriamente uno statuto epifenomenico, declassando entrambe ad astrazioni dell'anima, autoinganni da cui trae origine il male insinuando l'abulia⁹⁴.

⁹⁰ E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, cit., p. 43.

⁹¹ *De gen. et corr.*, I 2, 315b14-15.

⁹² Cfr. V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, tr. it. cit., pp. 152-188.

⁹³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*; tr. it. G. Marini, con le aggiunte di E. Gans tradotte da B. Henry, Laterza, Roma-Bari 2012⁷, p. 17.

⁹⁴ Cfr. *Enn.*, V 5, 13, 36-37; V 8, 2, 28-31.

Anziché l'illusione romantica di un grado zero, la serietà, nel suo calco greco, rimanda a un certo fervore, tutt'altro che remissivo o rassegnato: lungi dal destinare all'ignavia prosaica dell'*aurea mediocritas*, nell'*Etica a Nicomaco* la σπουδή individua l'uomo affaccendato negli affari politici della città, dotato di destrezza e «abilità (δεινότης)», adempiente e scaltro benché non arrivista⁹⁵. Da questa angolazione indolenza e frivolezza figurerebbero come nemici della serietà, mentre tempestività e opportunità suoi alleati. Sin dall'*Eutifrone*, rammenta Plotino, la saggezza procurata dalla filosofia s'imparenta con una specie di «cura (τὰ ὄντα τηρεῖν)»⁹⁶ o devozione empia, incompatibile con i crismi sacerdotali delle religioni olimpiche e delle successive confessioni monoteistiche. Se la σπουδή non consegue da un'*Aufhebung*, essa delinea piuttosto uno «stadio della vita» à la Kierkegaard, e precisamente quello teologico, pur non inducendo al «salto» verso un oltre. Il salto è sempre e solo sul posto, «φυγή μόνου πρὸς μόνον»⁹⁷; «la saggezza dello σπουδαῖος è una saggezza totalmente ceteriore, una saggezza dell'al di qua»⁹⁸.

L'uomo serio disconosce indecisione e pentimento, e avulso dall'incertezza tragicomica, miscela pittoresca di maschere, non vive fluttuando nella miseria di scelte irrealizzate o nel dramma dell'alternativa, in attesa di una redenzione. Al riparo dal carnevale festeggiato dagli sventurati in balia di desideri sempre cangianti, «la serietà», come scrive Jankélévitch, «è in genere un certo modo di guardare tutte le cose mettendole in rapporto con la nostra destinazione»⁹⁹. Serio è in fondo l'anima infatuata del proprio demone che si appresta all'inveramento ripetuto del patrimonio destinale ricevuto in sorte. Costei non ha niente tra cui scegliere, la sua volontà è assoluta come quella del demiurgo: volontà di volontà, volontà che solo vuole lo Stesso che è. Volontà di potenza, «pura e trasparente [...], volontà limpida e appassionatamente convinta di un'anima non scissa, di una coscienza senza incrinature»¹⁰⁰.

Nel nono libro dell'*Etica a Nicomaco* Aristotele, tutt'a un tratto, risemantizza in questa direzione la σπουδή disconnettendola dalla compulsione della vita associata e dalla moltiplicazione irrazionale delle fatiche civili (πολυπραγμοσύνη), temendo presumibilmente un'impietosa deformazione: tale dote non identifica il politicante, non si addice ad Alcibiade, non si confà allo schizofrenico camaleontico, non al voltagabbana trasformista, opportunista dal ghigno malefico spesso travolto dalle lacrime. Il serio non persegue doppi fini, ma in una condizione di completo disinteresse, vede le cose per quello che sono, nella loro semplicità tautologica, nella loro divinità. Egli «tende con tutta l'anima a uno Stesso (τῶν αὐτῶν ὁρέγεται

⁹⁵ Sulla codificazione aristotelica dello σπουδαῖος e sulle sue oscillazioni semantiche si vedano M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, cit., pp. 181-183 e S. Gastaldi, *Lo spondaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 1 (1987), pp. 63-104. Nella ricostruzione di Schniewind, Plotino è fortemente debitore al pluralismo etico di Aristotele, ostile all'elitismo degli gnostici: come si sosterrà a breve, lo σπουδαῖος modella una virtù quotidiana per niente anacoretica (A. Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin. La paradigme du spondaios*, Vrin, Paris 2003).

⁹⁶ *Enn.*, V 5, 2, 5.

⁹⁷ *Ivi*, VI 9, 11, 51.

⁹⁸ V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, tr. it. cit., p. 184.

⁹⁹ *Ivi*, p. 181.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 177.

κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν)»¹⁰¹. Anziché dissipare le energie in una smania di compiti, sottomettendosi ogni volta alla servitù di uno scopo esterno, questi si premura di esplicitare la potenza da cui è disposto recitando al meglio, nella metafora platonico-stoica raccolta da Plotino, la parte assegnatagli¹⁰².

Diversamente dalla malasorte patita dal giovinastro, vittima e insieme responsabile di non poche disgrazie, per l'uomo serio la tragedia e la commedia non si confondono mai. Solcandole entrambe, l'una diventa il punto di osservazione normativa dell'altra nel quadro di una raffinata topologia etica: la salute offre uno scorcio valutativo sulla malattia, la malattia una prospettiva diagnostica sulla salute. La neutralizzazione previene, così, l'amalgama sciapa dei contrari affermandone invece la distanza; il tragico non collassa sul comico né il comico sul tragico. Alla psicotica oscillazione tra i due poli corrisponde l'abitazione patologica, il morbo di una vita tragica, prosciugata nell'intensità e fiaccata da un'esteriorità indomabile. Contraltare della volubilità, emblema di nolontà, che caratterizza i conformisti alla mercé degli accidenti, la volitività del serio, stemperando l'opposizione di pianto e riso nella loro equipollenza infinita, estrae l'essenza della comicità dalla tragedia purgando quest'ultima dal non-essere che la intride, cioè da ogni surrogato della scontentezza. A differenza della catarsi indotta nello spettatore medio, la purificazione cui va incontro il saggio non sublima la paura fomentando il coinvolgimento pietoso nella scena: il disincanto ironico soppianta l'empatia morale immunizzando da sventura e fortuna.

Socrate si abbandona al riso ridendo della risata e del pianto, della generazione e della corruzione. Ridendo persino nella morte non deride né irride di fatto qualcosa; ride anzi per ridere, ride di sé o di uno Stesso, praticando insomma l'autoironia. Se per Deleuze il ghigno socratico preannunciava il titanismo lirico dei romantici esercitando lo sbeffeggiamento denigratorio degli interlocutori dall'alto del cielo delle idee, empireo trascendente¹⁰³, per Plotino l'ironista, modello di serietà, non canzona le fatalità altrui nella vertigine di un universale disincarnato dileggiando il mondo visibile: «se anche Socrate scherza, scherza con il Socrate esteriore (παίζοι Σωκράτης, παίζει τῷ ἕξω Σωκράτει)»¹⁰⁴, cioè tra sé e sé. Epitteto, non diversamente, comparava la dissimulazione umoristica dell'ateniese a un «palleggio (σφαριζέειν)»¹⁰⁵ sul posto. Questa risata rimpallante, soltanto per omonimia associabile all'ilarità usualmente contrapposta alla mestizia, incornicia il volto del serio rivelando la saggezza stessa dell'universo: tra gli eccidi e i festeggiamenti, «nei cambi di ruoli e di costume, recite di episodi commoventi e di lacrime (μεταθέσεις πάντα καὶ μετασχηματίσεις καὶ θρήνων καὶ οἰμωγῶν ὑποκρίσεις)»¹⁰⁶, il cosmo sta continuamente ridendo. La vita, nella sua multiformità, è il rimbombo di una risata solitaria, il sussulto o il sobbalzo, l'eco di un Uno che trasalisce. L'Uno non può del

¹⁰¹ *Eth. Nic.*, IX 4, 1166a14-15.

¹⁰² Cfr. *Enn.*, III 2, 15; *Leg.*, I 644d6-645c6 e VI, 803c2-804c1; *SVF*, II, 1181. Il paragone riaffiora curiosamente con l'«infinito intrattenimento» di Blanchot, venendo poi trasmesse a una serie di intellettuali francesi (tra cui il Deleuze di *Logica del senso*).

¹⁰³ Cfr. G. Deleuze, *Logique du sens*, tr. it. cit., serie XIX, pp. 122-127.

¹⁰⁴ *Enn.*, III 2, 15, 58-59.

¹⁰⁵ Cfr. *Diat.*, II 5, 15-23.

¹⁰⁶ *Enn.*, III 2, 15, 46-47.

resto che ridere di sé non disponendo di un'alterità cui rivolgersi. Esso deflagra come una risata «prend[endo] distanza da sé restando presso di sé»¹⁰⁷, e nel fragore scatenato da quest'intrattenimento autoironico, immana rovesciando l'interno in esterno.

A giudizio dell'ultimo Lacan, l'ironista Socrate si fa portavoce, nel *Simposio*, del «sapere del godimento»¹⁰⁸ imitando la movenza di un Uno gioioso, paragonabile a una bisaccia forata o a un sacco che si svuota senza sosta¹⁰⁹, stracolmo, appunto, come il filosofo satollo del banchetto, il quale non cessa di riversare parole chiacchierando con i commensali ancora desti, finché anche costoro, spossati, cascano in preda al sonno. Allorché la posa del serio esemplifica questo Uno del godimento, la serietà si colora di un tono «umoresco», come arguisce Jankélévitch¹¹⁰, intercettando la comicità nella sua purezza: «il comico è questa pulsazione, questa trascendenza tutta immanente o questa immanenza che trascendendosi si inoltra in nient'altro che se stessa»¹¹¹. In tale divertimento dell'entrare e dell'uscire traspare un che di fanciullesco, come Plotino non manca di osservare: i bambini adorano la sorpresa, amano l'irruzione di qualcosa che d'improvviso si manifesta. Anche nel momento in cui scoppiano in lacrime, «piangono e singhiozzano per cose che non sono mali (παῖδες ἐπὶ οὐ κακοῖς καὶ δακρύουσι καὶ ὀδύρονται)»¹¹². La lacrima alla pari del riso attesta un'euforia gaia, un entusiasmo propulsivo. Nella sua spontaneità, il fanciullo non lascia niente d'intentato, fa quello deve fare, compie il suo destino, invera la sua natura. Costui è tra tutti il più serio.

Meraviglioso allora il paradosso, sorprendente non meno dello stupore ricercato, per cui la serietà si custodisce sempre e solo nell'innocenza del gioco¹¹³. Gli adulti, travolti di frequente da drammi, conducono ingessati una vita di pietra, un'esistenza seriosa, nient'affatto seria. Intrappolati nelle loro stesse finizioni, marionette manipolate dall'ideologia, dimenticano «che pur fra le lacrime, si tratta pur sempre di un gioco (ἐν δακρύοις ὅτι παίζων)»¹¹⁴; la frivolezza è grave e austera, la profondità ludica e leggera. Che lo si riconosca o meno, il corso delle cose fluisce al di là del bene e del male morali, oltre la facciata antropomorfa di comico e tragico. Non c'è spazio, nella provvidenza plotiniana, per una teodicea, se non nei termini di una cosmodicea: nell'ordine naturale non c'è niente di erroneo, nella concatenazione degli eventi niente di ingiusto. Tessute le lodi della rettitudine fanciullesca del cielo, se qualcosa non va, è la parte mortale dell'uomo, «esteriore», l'unica responsabile della disfatta, incapace di danzare sull'orbita astrale, dimentica del divertimento, giocata da tutto ciò che la circonda. Bisogna stare al gioco, il mondo sta ridendo; senza

¹⁰⁷ F. Leoni, *Jacques Lacan, una scienza di fantasmi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, p. 163.

¹⁰⁸ J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIX. ... ou pire (1971-1972)*, Éditions du Seuil, Paris 2011; tr. it. A. Di Ciaccia e L. Longato, *Il seminario. Libro XIX ... o peggio (1971-1972)*, Einaudi, Torino 2020, p. 165.

¹⁰⁹ Cfr. Ivi, pp. 142-143.

¹¹⁰ Al contrario di Deleuze, Jankélévitch, ispirato da Epitteto e Plotino circa la cifra autoironica di Socrate, non distingue tra umorismo e ironia (cfr. V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, tr. it. cit., p. 185).

¹¹¹ F. Leoni, *Jacques Lacan, una scienza di fantasmi*, cit., p. 164.

¹¹² *Enn.*, III 2, 15, 61-62.

¹¹³ Il già menzionato *incipit* del trattato 30 (*supra* §2.3 *Pregghiera*), nell'intreccio poliptotico di «παιδιά» e «σπουδή», esibisce persino a livello retorico l'indisgiungibilità di «gioco» e «serietà», come ha colto perfettamente R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, Adelphi, Milano 2016, pp. 299-300.

¹¹⁴ Ivi, III 2, 15, 52.

commuoversi né intristarsi, assecondando la dottissima idiozia del *ludus globi* di Socrate, quel che importa è palleggiare, cioè far risuonare, a proprio modo, questa risata universale.

Con la sua intrinseca virtù liberatoria, il riso ben esemplifica l'immanazione trasmettendo la più spregiudicata immagine della libertà. Tra Epitteto e Plotino, grazie alla mediazione dell'opera *Sul destino* di Alessandro di Afrodisia, probabilmente consultata prima di comporre il trattato 39 delle *Enneadi*, la filosofia tardo-antica ricorre al lemma «αὐτεξούσιον» per illuminare uno stato indipendenza affrancata da servitù, una condizione di autonomia e piena autodeterminazione¹¹⁵. Composto etimologicamente dalla crasi di «αὐτό» e «ἐξουσία», il vocabolo designa, alla lettera, «l'esser fuori (ἐξουσία) del dentro (αὐτό)», la sfrontatezza (ἐξουσία) del sé (αὐτό), la sua sporgenza o licenza¹¹⁶. Una «totalizzazione appassionata», spiega ancora Jankélévitch, per la quale «la serietà considerata nel senso dell'intensità e del fervore [...] è la virtù di un'anima globale che, come il mondo intelligibile di Plotino, esige di figurare tutt'intera in ognuna delle sue decisioni, di impegnarsi nella sua interezza in ognuna delle sue mosse, di gettarsi a capofitto in ognuno dei suoi sentimenti»¹¹⁷. Con ciò, l'αὐτεξούσιον, distinto dalla mera «ἐξουσία», termine che sin da Platone incapsulava una qualche spinta anarchica e il piacere perverso della sovversione¹¹⁸, rinvia a una sincerità parresiastica svincolata dalla declinazione masturbatoria, sostanzialmente anticomunitaria, dei cinici. L'autentica libertà, come la risata più spontanea, serba un tratto contagioso facendo ridere mentre ride. In ragione di questa effusività, la serietà umoresca guadagna la cifra della durata creatrice nelle sembianze di un «organismo organico all'infinito»¹¹⁹. «Σπουδή» infatti, nella sua significazione più comune, allude a una certa «precipitazione», indice di un effetto a cascata: la libertà si organizza, si temporalizza, perdura protraendo di continuo il gioco, quasi musicando un allegretto. Sia nel gesto emancipatorio, sia nella risata di gusto, risuona una specie di armonia, un tintinnio provvidenziale; per via di una qualche eterogenesi dei fini, l'ironia si rilancia invece di esaurirsi nel momento in cui ha luogo, la gioia si propaga invece di estinguersi. In questa inconcludenza della comicità si condensa l'indissociabile componente tragica, sottoforma, appunto, di ritorno e di disseminazione. La libertà in quanto tale, come l'Uno in quanto tale, non esiste; semmai insiste, esistendo, cioè, al modo della liberazione.

Una condotta seria sprigiona per questo una virtù politica assai peculiare ignorando l'esigenza di un fondamento normativo. Tutte le immagini del socratismo, compreso il platonismo, respingono del resto l'idea di una comunità sostanziale ammettendo l'inscrivibilità del bene, cioè la sua inoggettivabilità – «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» –, accanto all'anaclosi degli assetti costituzionali. Enfatizzando per primo la genuinità di questo

¹¹⁵ Cfr. *Diat.*, IV 1, 68, IV 7, 17, IV 12, 8; *Enn.*, VI 8, 5, 1-2; E. Eliasson, *The Notion of That Which Dependos on Us in Plotinus and Its Background*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 21-42 e 109-114.

¹¹⁶ Cfr. S. Bobzien, *Determinism, Freedom, and Moral Responsibility. Essays in Ancient Philosophy*, cit., p. 43 («Something is in my own power (*autexousion*) if I have power (*exousia*) over it in the sense that nothing can prevent me from doing it»).

¹¹⁷ V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, tr. it. cit, p. 166.

¹¹⁸ Cfr. *Crit.*, 51c8-e1; *Resp.*, II, 359c7 e VIII, 557b4-6; *Gorg.*, 461e1-3; *Pol.*, 298b6-d4; *Leg.*, 768b2.

¹¹⁹ V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, tr. it. cit, p. 166.

assunto, cardine del variegato eudemonismo ispirato da Socrate, Platone si preoccupava piuttosto di smascherare l'illazione cinica dell'anarchismo: l'impossibile reificazione del principio della vita associata non liceizza *ipso facto* la selvatichezza nomadica autorizzando impunemente ogni sorta di arbitrio o capriccio. A discapito dell'indole imperialistica spesso accordata all'ateniese ospite del tiranno di Siracusa, i libri centrali della *Repubblica* argomentano in favore della natura inattuale della filosofia, la quale né ambisce a realizzarsi in istituzioni, né reclama il proprio riconoscimento da parte dei poteri vigenti. Il sapere del filosofo luccica come un «paradigma in cielo (ἐν οὐρανῷ παράδειγμα)»¹²⁰, non in qualità di asintoto regolativo, e neppure come utopia chimera. L'esemplarità scaturisce «in concomitanza della divina sorte (ἔκ τινος μοίρας θείας)»¹²¹, indissociabile, cioè, dalla sua singolarizzazione: il paradigma, come Platone precisa, s'ingenera allorché l'uomo serio «vi insedia se stesso (ἑαυτὸν κατοικίζειν)»¹²². In tal senso la repubblica platonica si affratella sempre e solo attorno all'abitazione dell'evento, estraendo la destinalità (μοῖρα) dal presente vissuto. Comunità perciò «inconfessabile», restia alla normazione, pena l'interdizione del gioco, al cui sostentamento mira esplicitamente la pedagogia filosofica in qualità di educazione estetica¹²³.

Il modello della καλλίπολις è l'anipotetico che ogni costituzione (monarchia, oligarchia, oclocrazia...) vela attraverso la sua regolamentazione in un complesso di leggi scritte. Come si legge nel *Politico*, l'iscrizione che ricorre a un supporto estrinseco, a un «pro-memoria (ὑπόμνησις)», oblia perché ipotizza, presuppone invece di esporre¹²⁴. Ciascuna istituzione di governo si logora, andando incontro alla rovina, laddove cristallizza il processo della «colonizzazione (κατοικίζειν)» dello spazio pubblico impedendo lo scambio libero tra le parti tipico del gioco. Armandosi di menzogne, per quanto nobili, ammantava quindi la pretesa di una sovranità insinuando una gerarchia di ruoli. Platone scorgeva nella maieutica socratica un antidoto alle nefandezze politiche della sua epoca, non perché Socrate professasse la rinuncia alla scrittura in quanto tale, e così alla cittadinanza, come deducevano gli epigoni cinici. La filosofia scrive direttamente «nel cielo (ἐν οὐρανῷ)», cioè nell'anima, stimolando l'intrigo etico tramite la reminiscenza rinnovata della forma-evento da cui si origina la repubblica. Quella comunità che non si abbisogna di protesi mnestiche, affrancata da promemoria posticci, vive sulla pelle, in maniera parresiasica, la «comunione (συνουσία)» rigenerandola di continuo. La καλλίπολις non esiste al di fuori del suo esercizio, è puro gioco: «il filosofo non [dispone di] contenuti, principi, teoremi, [né] di valori morali enunciabili astrattamente. È piuttosto uno stile di vita, una comunione fatica nella quale si rinnova il senso di un'appartenenza e di un comune superiore destino, un modo di abitare il mondo e di stare nella relazione»¹²⁵.

¹²⁰ *Resp.*, IX, 592b1.

¹²¹ *Ep. VII*, 326b2-3; *Resp.*, VI, 493a1-2.

¹²² Ivi, IX, 592b. Sulla centralità decisiva di questa espressione si è soffermato M. Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, pp. 150-152.

¹²³ Cfr. *Resp.*, VII, 536ed4-537a2.

¹²⁴ Cfr. *Pol.*, 295b10-297e4.

¹²⁵ R. Ronchi, *Teoria critica della comunicazione. Dal modello veicolare al modello conversativo*, Mondadori, Milano 2003, p. 83.

Per Foucault, i cenacoli alessandrini, per esempio il gruppo dei Terapeuti di cui dà notizia Filone, rinverdiscono l'idea di una repubblica ascetica emancipata da un corpo sovrano, indifferente ai lignaggi di sangue e alla distribuzione delle ricchezze¹²⁶. A ben vedere, contrariamente alla tesi maturata da Droysen circa la spoliticizzazione delle πόλεις in seguito alla conquista macedone, né l'ellenismo né l'ultima stagione della filosofia pagana adombrano l'impoliticità del pensiero: mediante la lettura dei testi platonici consolidano, anzi, un accesso celeste e non carnale alla politica, preludio del comunismo dei beni nel progetto di una «Platonopoli»¹²⁷.

D'altra parte «Plotino», nella memoria di Porfirio, vista la sua prossimità all'imperatore Gordiano e la simpatia maturata con Gallieno, «si sforzò da sempre di frenare le sue ambizioni politiche (πολιτικάς ἀναστέλλειν ὁ Πλωτίνος ἐπειρᾶτο)»¹²⁸. Simmetricamente, nel trattato 46, il Licopolitano in persona attribuisce al serio «l'abdicazione a ogni potere (ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται)»¹²⁹. Ma entrambe le testimonianze, più che consegnare all'eremitaggio anacoretico, avvertono del pericolo dell'ideologizzazione, potenzialmente alimentato da un sogno positivistico insoddisfatto: finché la filosofia crede di dover realizzare un ideale predicando una dottrina della scienza non si libera della prigionia del corpo, e corrobora, anziché dissolvere, l'appannaggio di una classe dominante. Per quanto la celebre chiusa delle *Enneadi*, «fuga da solo a solo (φυγή μόνου πρὸς μόνον)», abbia suffragato ermeneutiche impolitiche, quantomeno sin da un contributo di Peterson intorno al poliptoto «μόνου μόνον», la divinizzazione auspicata dal neoplatonismo non promuove il raccoglimento isolato in una dimensione privata avulsa dalle esigenze della collettività¹³⁰. L'occorrenza della medesima locuzione volta al plurale, «soli a solo (μόνους πρὸς μόνον)»¹³¹, basta a smentire, secondo l'accorto rilievo di Brunner, la paranoia dell'ostracismo individuale¹³². La distorsione dell'anacoresi si origina dall'equivocazione della natura del solipsismo, che è metafisica e non psicologica: nella sua autoironia, l'Uno fugge a sé nel senso in cui ride di se stesso, «si sfoga tra sé e sé» non essendoci altro di cui ridere. Nella duplicazione sortita da questo rimbombo sonoro (μόνου πρὸς μόνον), l'irrelatezza si traduce in relazionalità infinita, in pura cosmicità; il cosmo non è altro che la propagazione di un'unica fragorosa risata. Così l'anima che si india, sola nel giaciglio con il dio, ridendo di sé come l'Uno, filtra in tutte le altre coscienze articolando, nel loro inanellamento, un immenso organismo, corpo sommo dallo sguardo aereo, astrale.

¹²⁶ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France 1981-1982*, tr. it. cit., pp. 81-82 e 89-91.

¹²⁷ Cfr. *VP*, 12.

¹²⁸ *VP*, 7, 21.

¹²⁹ *Enn.*, I 4, 14, 20.

¹³⁰ Si veda la polemica di Agamben contro Peterson (E. Peterson, *Herkunft und Bedeutung der Monos pros Monon-Formel bei Plotin*, «Philologus», 88 (1933), pp. 30-41) in G. Agamben, *Politica dell'esilio*, «DeriveApprodi», 16 (1998), pp. 25-27.

¹³¹ *Enn.*, V 1, 6, 11.

¹³² Cfr. F. Brunner, *Le premier traité de la cinquième Ennéade: Des trois hypostases principielles*, cit., p. 81.

La politica sottesa alla «vita degli dèi e degli uomini divini e felici (θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος)»¹³³ rassomiglia per questo a una *cosmopolitica*. Imitando il gesto platonico, Plotino, non avvezzo al settarismo, media l'ingresso nella storia nell'immanenza quotidiana della pratica filosofica ricorrendo alla virtù teologica della serietà, intrattenendo tutta una serie di rapporti civili con donne e uomini di varia estrazione, ciascuno documentato, non senza coloriture aneddotiche, da Porfirio¹³⁴. Il neoplatonismo, diversamente dall'intendimento agambeniano, non encomia segretamente l'apolidia, distintiva, semmai, di un certo elitismo gnostico¹³⁵. Lungi dal circoscrivere una società eccezionale ed esclusiva, l'autentica Platonopoli, risiedendo nell'anima, si situa ovunque; l'uomo serio è cittadino del mondo. Perciò la καλλίπολις, anziché indicare una comunità a venire, modella una differente maniera di vivere la consociazione all'interno delle istituzioni vigenti, sciogliendo i legami di sangue costituiti e affratellando tutti gli enti, umani e non umani.

Incoraggiando l'oblio delle genealogie accanto alla orfanizzazione della prole, Platone si sforzava di esautorare la sovranità edipica del debito, sofferto dai figli nei confronti dei padri, attentando alla classica gerarchia castale, immancabilmente paternalistica. Lo speciale comunismo della *Repubblica*, cancellando le discendenze famigliari e ostacolando il vizio nepotistico, riforgia i lignaggi nel sodalizio dell'amicizia: «la politica fondata sulla visione della giustizia "assoluta", in quanto dispositivo votato alla sospensione dell'appartenenza filiale e del debito insormontabile verso il corpo originario del clan, non può essere appunto una comunità verticale di padri e figli, ma una comunità orizzontale di amici»¹³⁶. Questo tiaso si ordina come un circolo di amanti all'insegna del motto pitagorico «κοινὰ τὰ φίλων, le cose degli amici sono in comune»¹³⁷. Inassimilabile a un'irenica concordia, «l'amicizia è questa identica distanza di tutti da un centro che nulla e nessun occupa o occuperà mai [...], il Bene-Uno perfettamente inessenziale o sovraessenziale di Platone»¹³⁸. Nella planimetria di questa comunità erotica, imperniata sul godimento, ogni cittadino «insedia (κατοικίζει)» a suo modo questo vuoto di potere, innalzandosi al rango di dio. Ciascuno figura come un dio per l'altro – *homo homini Deus* – attingendo direttamente al bene senza avvalersi della *rappresentanza*; non tollerando l'«ipotizzazione (ὑπόθεσις)» del potere, cioè la sua *rappresentazione*, non rimane spazio, in fondo, per degli organi politici mediali – c'è solo organismo, corpo senz'organi. In questo assetto comunistico ognuno è semplicemente ognuno, ognuno gode di ciò che è, perfettamente autarchico, come una monade ermetica, del tutto chiusa in sé, eppure apertissima, implicante tutte le altre. Poiché l'Uno non è un genere, non una «proprietà (οὐσία)» e neppure una «sostanza (οὐσία)» – «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» –

¹³³ *Enn.*, VI 9, 11, 49.

¹³⁴ Cfr. *VP*, 9.

¹³⁵ Nell'articolo sopraccitato, Agamben, se da un lato argomenta convincentemente circa la cifra politica della chiusa delle *Enneadi*, dall'altro conclude propendendo per una «politica dell'esilio», votata appunto all'apolidia, con un sentore gnostico incompatibile con Plotino (cfr. G. Agamben, *Politica dell'esilio*, cit.).

¹³⁶ F. Leoni, *Che cos'è la politica?*, in M. Bonazzi (a cura di), *L'inconscio è la politica*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 15-32, p. 29.

¹³⁷ *Resp.*, IV, 424a2.

¹³⁸ F. Leoni, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 29-30.

, ad accomunare i membri è la specificità inappropriabile di ciascuno. In questa repubblica di dèi, insomma, il particolare splende come universale, il paradigma come singolare.

In forza di un paradossale incontro di solitudini, la risata di uno si riverbera nella risata di tutti, e la libertà del singolo in quella della collettività intera. All'amicizia monadologica che scatena questo contagio compete una facoltà provvidenziale, quasi un ritorno armonico: gli amici cinti da intima complicità, così interni l'uno all'altro da essere ognuno esterno alla propria egoità, condividono una comicità tale da liquefare le bellicosità più testarde nella levità rasserenante del gioco, nella beatitudine schiettamente gioiosa, esente da invidia e mestizia, propria degli dèi.

D'altro canto, l'amicizia ospita altresì la distonia della meschinità, scadendo spesso in rapporti transitori di mera utilità o piacere, in relazioni d'opportunità interessate, destinate, a causa della loro contingenza, a non ritornare, a non risuonare. Nell'*Etica a Nicomaco*, come si accennava, specificamente in uno dei due libri consacrati alla *φιλία*, Aristotele torceva improvvisamente la serietà verso il faceto, allontanandola dalle contese dei mortali, dalle simpatie di facciata e dalle rivalità latenti in cui sguazzavano politicanti come Alcibiade. Il serio viene ora a identificare l'amico a patto di rinvenire in quest'ultimo un tratto immortale, disinteressato e contemplativo. Non stupisce, a tal proposito, che lo Stagirita, in ambo le *Etiche* anteponga una discussione preliminare intorno alla *φιλία* a preambolo della divinizzazione, la cosiddetta «τοῦ θεοῦ θεωρία»¹³⁹, a cui riserva sempre il libro conclusivo: l'«amicizia perfetta (τελεία φιλία)» consegna al dio, giacché «dio» non è che il nome per l'evento della vera amicizia.

Ci sono infatti amici che si amano nel dio, rimirando, come dice Aristotele, uno Stesso. Dio è lo Stesso che li condivide, fungendo, al contempo, da genere comune della congiunzione e da differenza specifica della disgiunzione. Motore immobile della reciproca attrazione, principio efficiente eppure autotelico: due o più amici per bene, amici nell'Uno e nel bene, si cercano l'uno nell'altro con un andamento sussultorio, muovendosi, cioè, per ritornare già lì dove sono, nell'atto immoto della loro *stessa* amicizia. Sono amici per il gusto di esserlo, senza secondi fini o scopi ulteriori. Parresiasti scevri da ipocrisia, costoro si generano reciprocamente, come due o più variazioni di uno Stesso, nella tautologia di una relazione solipsistica: solcati da un'unica intensità, ciascuno percepisce l'altro come una differenza immanente alla propria ipseità, ritrovandosi già in lui dislocato, quasi per debordamento. L'anamnesi erotica del φίλος non trasporta perciò verso un'estraneità, non verso un altro luogo, bensì verso lo stesso aver-luogo di sé, verso la propria forma o idea. Gli amici che né si amano alla luce di una qualità peculiare, somatica o morale, né si frequentano coattivamente sulla base di un'astratta regola, ricordano di continuo l'evento da cui è scaturita la simbiosi, ricreandosi di circostanza in circostanza. Amici nelle stelle; nelle «amicizie siderali»¹⁴⁰, come le appellava Nietzsche, comico e tragico ancora si equivalgono, nella gioia della durata creatrice, nel differimento giocoso di uno Stesso.

¹³⁹ *Eth. Eud.*, VIII 3, 1249b17.

¹⁴⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. cit., §279, p. 201.

Per Aristotele «l'uomo serio si comporta verso l'amico come si comporta verso di sé (πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον), dato che l'amico è un altro se stesso (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν)»¹⁴¹. Al riparo dalla perversione narcisistica (φιλαυτία), il buon amico non rimane vittima della proiezione fantasmatica del proprio ego proprio perché l'egoità non si costituisce all'infuori dell'alterità in cui l'io si sente custodito¹⁴². Poiché gli amici figurano come alterizzazioni di un'unica vibrazione, modificazioni di un'unica potenza, ciascuno conserva la propria intoccabile indipendenza, autonomo come un dio, grazie alla co-implicazione essenziale con l'altro. Contestando l'Uno onanistico dei cinici, la perfetta autarchia mai sfocia in quell'autismo sovversivo, nemico della relazione, ostile alla cittadinanza¹⁴³.

D'altro canto gli dèi, nella loro beata solitudine, non necessitano di amici. Forse che, allora, secondo l'antica aporia sollevata nel *Liside*, chi si rende il più possibile autosufficiente, congegnando, come il sofista Ippia, strategie mnemotecniche di sopravvivenza, tange meglio di tutti l'immortalità, dispensandosi persino dall'intrattenere rapporti d'amicizia?¹⁴⁴ A Euripide e alla sapienza popolare in genere Aristotele obietta che la πρώτη φιλία, l'amicizia in senso stretto, non satura un vuoto né ottura un tempo morto; la socializzazione virtuosa non si origina, insomma, per alienazione di una naturalità primigenia, incorrotta e divina, in risposta a una penuria di risorse, qualche sia la specie, fisica o morale¹⁴⁵. Con un mirabile slittamento semantico, lo Stagirita precisa che l'amico serio, pur insensibile al «bisogno (μηθενὸς ἐνδεῖς)», autarchico come il dio, «fruisce (ἀπολαμβάνειν)»¹⁴⁶ di tutto avendo evacuato il regime dell'esteriorità nell'autotelìa di una totalizzazione appassionata: ogni cosa gli appartiene, ogni ente è percepito come proprio. Gli amici «godono insieme l'uno dell'altro (συναπολαυσομένου)»¹⁴⁷ nutrendosi della reciproca presenza garantita dall'anamnesi continua, dalla «recherche (ζητοῦσι πάντες)»¹⁴⁸, senza l'ausilio dell'ingegneria mnestica. Così, come suggeriva il *Liside*, l'amico non è amico in vista dell'amico¹⁴⁹, nel quale già abita. Non s'inscrive nell'amico come su di un supporto né lo rappresenta, pena l'intromissione surrettizia di una finalità esterna: costui è amico dell'amicizia stessa, amico della forma, di uno «Stesso (αὐτό)»¹⁵⁰. Amico nel dio o nel bene. Ecco il limite in cui teologia ed etica, filosofia prima e amicizia prima si lambiscono divenendo indiscernibili.

¹⁴¹ *Eth. Nic.*, IX 9, 1170b5-6.

¹⁴² Cfr. J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Vrin, Paris 1994, pp. 217-226.

¹⁴³ Cfr. Ivi, pp. 238-245 e 266-279.

¹⁴⁴ *Lys.*, 214e2-215c1. L'aporia persiste da Aristotele fino a Seneca (cfr. *Eth. Eud.*, VII 12; *Eth. Nic.* IX 9; *Ep. ad Luc.*, I 9).

¹⁴⁵ L'intero nono capitolo del libro nono dell'*Etica nicomachea* azzarda una confutazione del verso 667 dell'*Oreste* «quand'un dio t'aiuta l'amico nulla muta (ὅταν ὁ δαίμων εἴ̃ διδῶ, τι δεῖ φίλων)».

¹⁴⁶ *Eth. Eud.*, VII 12, 1244b17-18. A questa sottile distinzione terminologica corrisponde la puntualizzazione senecana, esposta nella sopraccitata lettera, circa la differenza tra *egere* (avere bisogno) e *opus esse* (godere) (*supra* §2.10 *Fuoco*).

¹⁴⁷ Il verbo συναπολαμβάνειν, impiegato nel modo participio alla linea 1244b18, risulta difficilmente traducibile per via della doppia composizione: σύν (insieme) + ἀπό + λαμβάνειν, dove «ἀπό», oltre a svolgere una funzione intensiva, assicura, combinato con σύν, anche la repulsione locale (da), impedendo l'appiattimento identitario (συναπολαμβάνειν = godere insieme da ciascuna delle due posizioni).

¹⁴⁸ *Eth. Eud.*, VII 12, 1244b18.

¹⁴⁹ «φίλον οὐ φίλου τινὸς ἔνεκα φίλον ἐστίν» (*Lys.*, 220b4-5).

¹⁵⁰ Ivi, 220b1.

Per Aristotele siffatto rapporto di φιλία comunica del resto la cifra divina dell'essere, il quale, come l'amico siderale, scardina le maglie dell'identità e della differenza. Il buon amico è «buono (ἀγαθός)» al medesimo titolo di ciò che c'è: esente da «invidia (ἄφθονος)», egli si dona nell'illatenza di quel che è. Diviene ciò che è proprio perché si dona; chiuso in quanto aperto, a sé identico perché infinitamente differente. L'amicizia non è tale se non si effonde, se non si riorigina incessantemente come la vita, a cui con ragione si addice lo *status* della «attività più continua (ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα)»¹⁵¹. Come il vivere, attorcigliandosi su di sé, convoca per essenza il «convivere (συζῆν)» – la vita, vivendosi, convive con sé –, così il vissuto amicale si tramuta, dall'interno della privatezza estetica di ciascuno, in un «consentire (συναισθάνεσθαι)»¹⁵². La *politica dell'amicizia* sottesa all'esercizio della filosofia è altresì una politica *sinestetica*, in cui la dilatazione della percezione norma l'affiliazione: una sensazione cui non è possibile ac-con-sentire, giacché non ritorna, incapace di risuonare, non merita cittadinanza. «L'amicizia è comunità (κοινωνία γὰρ ἡ φιλία). E quello che vale per se stesso, deve valere altresì per l'amico (καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον)»¹⁵³.

Plotino, nel medesimo trattato in cui ammoniva del latente abbaglio imperialistico incubato dalla filosofia, esortava altresì, menzionando quasi alla lettera Aristotele, alla consociazione in amicizia. Dalla sfiducia maturata dall'uomo serio nel sistema verticistico di oneri e cariche pubbliche non si deduce la remissività apolide tipica di un temperamento scontroso e scorbutico: «non si pensi che costui sia sprovvisto di amici e di orientamento (ἄφιλος καὶ ἀγνώμων)»¹⁵⁴. Rispetto al nomadismo incivile dell'intrattabile Diogene, lo σπουδαῖος «manterrà lo stesso atteggiamento verso di sé anche fra i suoi (τοιούτος γὰρ καὶ περὶ αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ), cosicché ciò che riserva a sé lo riserva agli amici (ἀποδιδούς οὖν ὅσα αὐτῷ καὶ τοῖς φίλοις)»¹⁵⁵. In accordo con lo Stagirita, l'autarchia filosofica incentiva anziché proibire le relazioni amicali¹⁵⁶. Chi gode della sinestesia dello spirito si ritrova di necessità in una comunità orizzontale di amanti, diafana e traspirante: «l'essere amico consiste soprattutto nell'agire con intelligenza (φίλος ἂν εἶη μάλιστα μετὰ τοῦ νοῦν ἔχειν)»¹⁵⁷, dove «l'intelligenza (νοῦς)», l'*intus-legere*, indica appunto uno spirito d'amicizia, amicizia che è essa stessa «spirito (νοῦς)»; non ci può essere autentica filosofia senza amicizia, né autentica amicizia senza filosofia.

Come Plotino chiarisce altrove, a fondamento dell'attività filosofica non si situa infatti un «io penso», bensì un «si pensa», un intelletto agente che pensa esclusivamente uno Stesso – se stesso – nella rimodulazione continua offerta da ciascuno dei soggetti pensanti. A quella circolazione speculativa cui si è

¹⁵¹ *Eth. Nic.*, IX 9, 1170a7.

¹⁵² Ivi, IX 9, 1170b10. Sulla dimensione sinestetica dell'amicizia hanno insistito efficacemente J.-L. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, cit., pp. 238-245 e P. Rodrigo, *Synaisthanesthai: le point sensible de l'amitié parfaite chez Aristote*, «Philosophie», 12 (1986), pp. 35-51.

¹⁵³ *Eth. Nic.*, IX 12, 1171b-32-33.

¹⁵⁴ *Enn.*, I 4, 15, 21-22.

¹⁵⁵ Ivi, I 4, 15, 22-24.

¹⁵⁶ Cfr. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, cit., pp. 20-21.

¹⁵⁷ *Enn.*, I 4, 15, 24-25. A commento A. Pigler, *Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, cit., pp. 105-127.

dato il nome di «filosofia (φιλοσοφία)» appartiene per essenza l'amicizia quale componente erotica irrinunciabile, fattore moltiplicativo (φίλο-σοφία) del pensiero, il quale, pensandosi, si appassiona a sé aggregando a catena. Aristotele non dedicava forse le *Etiche* a dei destinatari, all'allievo Eudemo, al figlio Nicomaco, affinché il pensiero lì proposto potesse essere rilanciato e rivissuto, convissuto (συζηῖν)? «Comune è il pensare (ξυνὸν τὸ φρονεῖν)»¹⁵⁸, ribadisce Plotino invocando direttamente Eraclito e criptocitando Parmenide. La repubblica dei filosofi «freme (φρονεῖ)» costituendosi nel rinnovamento dell'«intesa (ξυνόν)» e nella sua iterata circuitazione: «il nostro caso assomiglia a quello delle assemblee e di un intero consesso in procinto di raggiungere un pensiero unanime (μιμῶνται δὲ καὶ ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος ὡς εἰς ἓν τὸ φρονεῖν)»¹⁵⁹. Pensiero che tuttavia mai s'impone come unico, poiché non è uno nel senso del numero né dell'identità. Qui «pur essendo insieme (ὁμοῦ ὄντες)», riconosce infatti Plotino, «non ci sembra di essere uguali (ἡμῖν οὐχ ὁμοῦ δοκοῦσιν εἶναι)»¹⁶⁰. Nella prassi celeste della filosofia una molteplicità di anime pizzica «una stessa corda (τὴν αὐτὴν χορδὴν) [...] quasi sfiorando con più di un dito lo stesso oggetto (οἷον εἴ τις πολλοῖς τοῖς δακτύλοις ἐφαπτόμενος τοῦ αὐτοῦ)»¹⁶¹, vibrando l'una nell'altra in un consenso armonico musicato con toni differenti.

A tale politica noetica pertiene un'economia della donazione non distributiva, sganciata dalla logica contrattuale dello scambio corrisposto (*do ut des*). I cittadini aderiscono a uno stesso bene «purché questo bene non piova giù dall'alto un po' a me, un po' a te (δέ μοι ρεύματος ἐκεῖθεν ἄλλου, σοὶ δὲ ἄλλου), come se il bene se ne stesse da qualche parte lassù, e quaggiù le cose che ne derivano (ὥστε τὸ μὲν εἶναι ποῦ ἄνω, τὰ δὲ παρ' αὐτοῦ ἐνταῦθα)»¹⁶². L'elargizione filosofica, custodita nell'orizzontalità dell'amicizia, non tollera la trascendenza di una patrimonializzazione verticale, inevitabile fonte di debito, scaturigine polemogena dell'impotenza. Là dove generosità e gratuità, parresia e spontaneità, si coagulano in un unico atto donativo, di modo che «il donatore dà al ricevente in maniera che questi riceva veramente (τὸ διδόν τοῖς λαμβάνουσιν, ἵνα ὄντως λαμβάνωσι), senza dare, cioè, a estranei, ma a qualcuno che sente come appartenergli (οὐ τοῖς ἄλλοτριῶν, ἀλλὰ τοῖς ἑαυτοῦ)»¹⁶³, chi dà dona per donare, insensibile al rendiconto di un interesse e alla richiesta di un rimborso. Affinché «il creare e il donare convergano in uno Stesso (εἰς αὐτὸ ἢ δόσις καὶ ἡ ποίησις)»¹⁶⁴, bisogna quindi respingere la stravaganza non-ellenica della discesa pentecostale: l'Uno non piove né lo spirito cala dal cielo come «annunciatore (ἄγγελος)»¹⁶⁵. L'amore noetico non evangelizza, non divulga né indottrina, pena l'intrusione di un fuori; poiché non messaggia nella distanza di una

¹⁵⁸ *Enn.*, VI 5, 10, 12 [DK B 113]. A questo «comune (ξυνόν)» rimanda altresì il frammento 5 del *Poema* parmenideo («ξυνὸν δὲ μοὶ ἐστίν...»).

¹⁵⁹ *Enn.*, VI 5, 10, 18-19.

¹⁶⁰ *Ivi*, VI 5, 10, 23-24.

¹⁶¹ *Ivi*, VI 5, 10, 24-26.

¹⁶² *Ivi*, VI 5, 10, 29-31.

¹⁶³ *Ivi*, VI 5, 10, 31-33.

¹⁶⁴ *Ivi*, VI 5, 10, 36.

¹⁶⁵ *Ivi*, V 3, 4, 45. In questa sede Plotino spiega come il νοῦς non annunci alla stregua di un «angelo (ἄγγελος)» piegando altrimenti verso il basso. Per chi sta in alto, non esiste del resto il basso.

corrispondenza nostalgica, esso disobbedisce al prestito e si sottrae al circolo necrotico della retribuzione di una vita offerta in sacrificio da un altro. L'ἔρωσ che lega i φίλοι semmai danza, freme e palleggia, rimbalza nell'intransitività ricorsiva della sua processione: l'amante ama per amare, ama e basta, pulsa immobile senza pretendere nulla in cambio. L'amico che non dona nulla se non se stesso esige unicamente che l'amore si riattizzi ancora, come espandendosi e potenziandosi. Al massimo dispendio equivale il sommo prestigio; è grazie a questo dono di dono, con-dono (dono sempre accompagnato da sé), per-dono (dono che si realizza attraverso se stesso), che la δόσις si risolve in ἐπίδοσις.

La maieutica corona questo atto amoroso di elargizione integrale, che regalando senza indebitare, estraе anziché riempire, esterna invece di celare. Sulla scorta del socratismo del *Simposio*, «la donazione noetica non implica trasferimento (οὐ πόμπιος ἢ νοηρὰ δόσις)»¹⁶⁶, presupposto, al contrario, da qualsiasi dinamica estraniante, ineluttabilmente verticistica. L'erotica filosofica, tra commedia e tragedia, esalta piuttosto uno speciale sfioro, un contatto poroso tra superfici. Platone, del resto, non accontentandosi del mero «ἄπτεσθαι», adottava il verbo «ἐφάπτεσθαι»¹⁶⁷, rigorosamente con diatesi media, alludendo a un incontro tattile ondulatorio, a uno sfregamento a metà tra l'«urto» e il «brivido (κρούου)»¹⁶⁸ a livello percettivo, secondo l'indizio di Plotino, affine a una percussione armonica. L'aptica spirituale che governa la coalizione sinestetica di amici introduce chi ne gode in un'esperienza immersiva di mutuo contagio, o più precisamente ancora, di annodamento: rispetto a ἄπτεσθαι, ἐφάπτεσθαι coinvolge, con l'aggiunta del prefisso ἐφ- (= in seguito, dopo), la prosecuzione ridondante dell'attività, l'effetto di rinculo provocato dall'impatto tattile. Ἐφάπτεσθαι vanta appunto, tra le prime traduzioni, «annodare», ed è verbo spesso impegnato da Plotino per designare il contatto deponente della cosa con la sua stessità¹⁶⁹: allorché l'anima tange il proprio principio, vi si annoda come rimbalzando, inspessendo una connessione.

All'unificazione corrisponde dunque la tessitura di un nodo, lasco, tuttavia, per quanto fibroso. La saldatura mai rimpiazza la nodatura: i lacci, stretti e avvinghiati, conservano parimenti una certa mollezza. Il «vincolo (ζυγόν)»¹⁷⁰ che aggioga gli amici, in accordo al vocabolo platonico, sinonimo di ξυνόν, ne preserva altresì la reciproca indipendenza. Nel consolidamento del legame la comicità sta all'unione come la tragicità alla disunione. E come la comunità sopravvive soltanto nel gioco ripetuto e nel perpetuo esercizio, così il

¹⁶⁶ Ivi, VI 5, 10, 33-34.

¹⁶⁷ Cfr. *Symp.*, 212a2-6.

¹⁶⁸ Ivi, VI 5, 10, 26.

¹⁶⁹ Oltre al luogo finora citato, cioè il paragrafo 10 dell'*Enneade* VI 5 (in cui ἐφάπτεσθαι compare ben quattro volte tra linee 25-28), significativo è l'uso in *Enn.*, V 3, 17, 34 in cui all'ἐφάψασθαι è associata la rifrazione della luce in se stessa, cioè l'intensificazione luminosa (luce a luce).

¹⁷⁰ *Resp.*, VI, 508a1. Prendendo sul serio la derivazione etimologica tracciata nel *Cratilo*, «ζυγόν» risulta da variazione consonantica di «δυογόν», con cui si allude a un «doppio legame (δύο + ἀγωγή)» (cfr. *Cratyl.*, 418d8-e3). Contrariamente alla lettura heideggeriana sulla «essenza della verità» platonica, al vocabolo «ζυγόν (giogo)», con cui Platone caratterizza la dinamica manifestativa del bene, non va attribuita alcuna connotazione morale subordinante l'essere a un valore (l'Uno non «aggioga» nel senso in cui «sottomette»). Lo ζυγόν interviene, piuttosto, come espediente atto a tematizzare lo sdoppiamento ontologico interno all'Uno (un «doppio (δύο) solco (ἀγωγή)», un «comune (ξυνόν)» che è duplice).

nodo sussiste infiorettando l'annodamento continuo; il nodo è sempre un divenir-nodo. Al fine di preservare questa doppia natura della legatura, rigida eppure distesa, Plotino ricorre all'icastica similitudine di «una rete da pesca immersa nell'acqua per mantenersi viva (ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτον τεγγόμενον ζῶη)»¹⁷¹. Nella sua libera fluttuazione, il tramaglio ricorda il ricamo dell'anima del mondo, la quale intelaia tutta una serie di congiunzioni, cioè di anime individuali, in unico movimento ondeggiante. Ciascuna maglia vibra della spinta impressa alla rete intera, flettendola a proprio modo.

In forza di questo riverbero olistico, l'anima si allarga fino ai confini dell'universo penetrando in ogni interstizio, insufflando qualsiasi ente, ognuno garbuglio in cui confluisce, ripiegato, il complesso di corde. La politica sinestetica dell'amicizia viene così a ordinare, tramite frattalizzazione, una città cosmica. Con una movenza riconducibile alla οἰκείωσις stoica, siccome «in ciò che è buono al massimo grado si constata l'appropriazione di sé (μᾶλλον οἰκείωσις πρὸς αὐτούς)»¹⁷², tanto più una cosa si accasa in se stessa, tanto più familiarizza con tutte le altre. L'uomo serio neutralizza la polarizzazione dicotomica di egoismo e altruismo, nella misura in cui, assecondando la propria tendenza egemonica, già assicura, in parallelo, la realizzazione del conato altrui, percependone l'intima connessione e l'inscindibile co-appartenenza.

La validazione dell'equazione perfetta tra particolarità e universalità attesta la risonanza cosmopolitica della serietà. In questa direzione va presumibilmente interpretato il monito rivolto da Plotino, ormai prossimo a spirare, al fidato amico Eustochio, medico e maestro di ginnastica: «sforzatevi di ricondurre il divino che è in noi al divino che è nell'universo (πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῷ)»¹⁷³, annodando, in uno Stesso, particolarità e universalità, singolarità e paradigma.

¹⁷¹ *Enn.*, IV 3, 10, 38.

¹⁷² Ivi, VI 7, 28, 18. Sulla riappropriazione plotiniana del tema stoico della οἰκείωσις si sono espressi efficacemente P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, tr. it. cit., pp. 254-256; D. Regnier, *Oikeiōsis in Plotinus*, «Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy», vol. 2, 4 (2018), pp. 28-32; R. Mortley, *Plotinus, Self and the World*, cit., pp. 94-109.

¹⁷³ *VP*, 2, 26-27 (citazione in *esergo* del secondo capitolo). Per una discussione filologica dell'enunciato, contemplante anche alcune possibili variazioni testuali, si veda J. Pépin, *La dernière parole de Plotin* (*VP* 2, 23-27), in *Porphyre. La vie de Plotin*, 2 voll., vol. 2, Vrin, Paris 1992, pp. 355-383. Sulla portata teorica del detto cfr. C. D'Ancona Costa, "To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All". Vita Plotini 2, 26-27 *Once Again*, in T. Kobusch und M. Erler (hrsg. von), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur der spätantiken Denkens*, Saur, München-Leipzig 2002, pp. 517-565 e A. Pigler, *Plotin, une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, cit., pp. 274-276, la quale contesta giustamente l'illecita assunzione di alcuni commentatori secondo cui l'anima individuale dovrebbe perire nel corpo per poter ricongiungersi all'anima del mondo.

Bibliografia

Le traduzioni dal greco e dal latino sono a opera dell'autore.

Edizioni italiane delle *Enneadi* consultate

Faggin G. (a cura di), *Plotino. Enneadi*, presentazione e iconografia plotiniana di Reale G., revisione finale dei testi, appendici e indici di Radice R., Rusconi, Milano 1992.

Radice R., *Plotino. Enneadi*, saggio introduttivo e note di commento di Reale G.; Girgenti G. (a cura di) *Porfirio, Vita di Plotino*, Mondadori, Milano 2012⁴.

La sigla VP adottate nelle note sta per *Vita Plotini*.

Lexicon

Sleeman J. H., Pollet G., *Lexicon Plotinianum*, Leuven University Press, Leiden-Leuven 1980.

Classici antichi citati ed edizioni di riferimento

Agostino, *La città di Dio* [tr. it. a cura di Alici L., Bompiani, Milano 2001].

Agostino, *Le confessioni* [tr. it. Vitali C., Rizzoli, Milano 1994⁵].

Albino, *Didascalico. Insegnamento delle dottrine di Platone* [tr. it. Vimercati E., in *Id.* (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015].

Aristotele, *Analitici posteriori* [tr. it. Medda R., in *Organon* (a cura di Migliori M.), Bompiani, Milano 2016].

Aristotele, *Categorie* [tr. it. a cura di Zanatta M., Rizzoli, Milano 2015⁷].

Aristotele, *Etica eudemia* [tr. it. a cura di Donini P., Laterza, Roma-Bari 2011³].

Aristotele, *Etica nicomachea* [tr. it. a cura di Natali C., Laterza, Roma-Bari 2007⁵].

Aristotele, *Fisica* [tr. it. Radice R., Bompiani, Milano 2011].

Aristotele, *I dialoghi* [tr. it. a cura di Zanatta M., Rizzoli, Milano 2014²].

Aristotele, *Il cielo* [tr. it. Jori A., Bompiani, Milano 2015²].

Aristotele, *L'anima* [tr. it. a cura di Movia G., Bompiani, Milano 2016⁸].

Aristotele, *La generazione e la corruzione* [tr. it. a cura di Migliori M. e Palpacelli L., Bompiani, Milano 2013²].

Aristotele, *Le parti degli animali* [tr. it. Lanza D. e Vegetti M., in *Id.*, *La vita*, Bompiani, Milano 2018].

Aristotele, *Metafisica* [tr. it. a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2014¹²].

Aristotele, *Politica* [tr. it. a cura di Viano C. A., Rizzoli, Milano 2008³].

Aristotele, *Topici* [tr. it. Fermani A., in *Organon* (a cura di Migliori M.), Bompiani, Milano 2016].

Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo* [tr. it. a cura di Azzali Bernardelli G., Città Nuova, Roma 1998].

Cicerone M. T., *Della divinazione* [tr. it. a cura di Timpanaro S., Garzanti, Milano 2006].

Cicerone M. T., *I termini estremi del bene e del male* [tr. it. Marinone N., in *Id.*, *Opere filosofiche*, vol. 2, UTET, Torino 1955].

Cicerone M. T., *Sul destino* [tr. it. a cura di Magris A., Mursia, Milano 1994].

Clemente di Alessandria, *Gli stromati. Note di vera filosofia* [tr. it. Pini G., Paoline Editoriale Libri, Roma 2006].

DK = Presocratici, *Frammenti*, nella raccolta di Diels. H. e Kranz W. [tr. it. A.A. V.V., *I Presocratici* (a cura di Reale G.), Bompiani, Milano 2006].

Epitteto, *Diatribes* [tr. it. Cassanmagnago C., in *Id.*, *Tutte le opere* (a cura di Reale G. e Cassanmagnago C.), Bompiani, Milano 2009].

Epitteto, *Manuale* [tr. it. Cassanmagnago C., in *Id.*, *Tutte le opere* (a cura di Reale G. e Cassanmagnago C.), Bompiani, Milano 2009].

Eriugena G. S., *Divisione della natura* [tr. it. Gorlani N., Bompiani, Milano 2013].

Euripide, *Oreste* [tr. it. Medda E., Rizzoli, Milano 2001].

Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* [tr. it. Borzì S. (Libri I-IV), Migliore F. (Libri V-VII), Lo Castro G. (Libro VIII-X), 2 voll., Città Nuova, Roma 2005²].

Filippo di Opunte (Platone?), *Epinomide* [tr. it. in Platone, *Opere complete*, a cura di Giannantoni G., Laterza, Roma-Bari 1982, vol. VII].

Filone di Alessandria, *La creazione del mondo* [tr. it. a cura di Radice R., in *Id.*, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2011²].

Lucrezio Caro T., *La natura delle cose* [tr. it. Canali L., Rizzoli, Milano 1994].

Marco Aurelio, *Pensieri. A se stesso* [tr. it. a cura di Maltese E. V., Garzanti, Milano 2014].

Numenio, *Frammenti* [tr. it. Vimercati E., in *Id.* (a cura di), *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, Bompiani, Milano 2015].

Omero, *Iliade* [tr. it. Cerri G., Rizzoli, Milano 1999].

Omero, *Odissea* [tr. it. Di Benedetto V. e Fabrini P., Rizzoli, Milano 2010].

Parmenide, *Poema. Sulla natura* [tr. it. Reale G., Bompiani, Milano 2017].

Platone(pseudo), *Lettera II* [tr. it. Innocenti P., in *Id.* (a cura di), *Lettere*, Rizzoli, Milano 2008⁷].

Platone, *Apologia di Socrate* [tr. it. a cura di Sassi M. M. (con *Critone*), Rizzoli, Milano 2013].

Platone, *Carmide* [tr. it. a cura di Centrone B. (con *Teage*, *Lachete* e *Liside*), Rizzoli, Milano 2009⁴].

Platone, *Cratilo* [tr. it. a cura di Aronadio F., Laterza, Roma-Bari 1996].

Platone, *Critone* [tr. it. a cura di Sassi M. M. (con *Apologia di Socrate*), Rizzoli, Milano 2013].

Platone, *Fedone* [tr. it. a cura di Tagliapietra A., Feltrinelli, Milan 2011⁷].

Platone, *Fedro* [tr. it. Velardi R., Rizzoli, Milano 2010³].

Platone, *Filebo* [tr. it. Migliori M., Rizzoli, Milano 2011³].

Platone, *Gorgia* [tr. it. a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2010³].

Platone, *Ippia maggiore* [tr. it. F. M. Petrucci, (con *Ippia minore, Ione e Menesseno* (a cura di Centrone B.)), Einaudi, Torino 2012].

Platone, *Leggi* [tr. it. F. Ferrari e Poli S., Rizzoli, Milano 2015³].

Platone, *Lettera VII* [tr. it. Innocenti P., in *Id.* (a cura di), *Lettere*, Rizzoli, Milano 2008⁷].

Platone, *Liside* [tr. it. a cura di Centrone B. (con *Teage, Lachete e Liside*), Rizzoli, Milano 2009⁴].

Platone, *Menone* [tr. it. a cura di Bonazzi M., Einaudi, Torino 2010].

Platone, *Parmenide* [tr. it. a cura di Ferrari F., Rizzoli, Milano 2007²].

Platone, *Politico* [tr. it. a cura di Giorgini G., Rizzoli, Milano 2014⁴].

Platone, *Protagora* [tr. it. Chiesara M. L., Rizzoli, Milano 2010].

Platone, *Repubblica* [tr. it. a cura di Vegetti M., Rizzoli, Milano 2010³].

Platone, *Simposio* [tr. it. Ferrari F., Rizzoli, Milano 2013²⁵].

Platone, *Sofista* [tr. it. a cura di Centrone B., Einaudi, Torino 2008].

Platone, *Teeteto* [tr. it. a cura di Ferrari F., Rizzoli, Milano 2011].

Platone, *Timeo* [tr. it. a cura di Fronterotta, Rizzoli, Milano 2014⁴].

Plutarco, *Questioni conviviali* [tr. it. Lelli E. e Pisani G., in *Id.*, *Tutti i Moralia*, Bompiani, Milano 2017].

Porfirio, *Commentario al Parmenide di Platone* [a cura di Hadot, P., tr. it. Girgenti G., Vita e Pensiero, Milano 1993].

Porfirio, *L'antro delle ninfe* [tr. it. a cura di Simonini L., Adelphi, Milano 2006].

Porfirio, *La Vie de Plotin* [a cura di Brisson L. et alii, 2 voll., Vrin, Paris 1992].

Proclo, *Commento alla Repubblica di Platone* [tr. it. a cura di Abbate M., Bompiani, Milano 2004].

Proclo, *In Parmenidem* [tr. it. Del Forno D., *La dialettica in Proclo. Il quinto libro dell'In Parmenidem tradotto e commentato*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014].

Proclo, *Teologia platonica* [tr. it. a cura di Abbate M., Bompiani, Milano 2019].

San Paolo, *Lettere* [tr. it. Barbaglio G., Rizzoli, Milano 2017⁴].

Seneca L. A., *L'ira* [tr. it. Ricci C., Rizzoli, Milano 1998].

Seneca L. A., *Lettere morali a Lucilio* [tr. it. Solinas F., Mondadori, Milano 1994].

Seneca L. A., *Questioni naturali* [tr. it. a cura di Mugellesi R., Rizzoli, Milano 2004].

Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros quatuor priores commentaria* [in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Reimer Verlag, Berlin 1882, vol. 9].

Sofocle, *Edipo a Colono* [tr. it. a cura di Ferrari F. (con *Antigone, Edipo Re*), Rizzoli, Milano 1982].

Sofocle, *Elettra* [tr. it. Pattoni M. P. (con *Aiace*), Rizzoli, Milano 1997].

Speusippo, *Frammenti* [tr. it. a cura di Isnardi Parente M., Bibliopolis, Napoli 1980].

SVF = *Stoicorum vetera fragmenta* [tr. it. a cura di Radice R., *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di von Arnim H., Bompiani, Milano 2002].

Tommaso D'Aquino, *La somma teologica* [tr. it. Centi T. S., Coggi R. e Barzagli G., 4 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014].

Letteratura secondaria

Abbate M., *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2010.

Abbate M., PARYPÓSTASIS. *Il concetto di male nella quarta dissertazione del Commento alla Repubblica di Proclo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 53, n. 1 (1998), pp. 109-115.

Adamson P., *Making a Virtue of Necessity: Anankē In Plato and Plotinus*, in «Études Platoniciennes», 8 (2011), pp. 9-30.

Agamben G., *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016.

Agamben G., *Gusto*, Quodlibet, Macerata 2015.

Agamben G., *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 2008³.

Agamben G., *L'immanenza assoluta*, in *Id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 377-404.

Agamben G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Milano 2001.

Agamben G., *La cosa stessa*, in Dalmaso G. (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, JacaBook, Milano 1985.

Agamben G., *La potenza del pensiero*, in *Id.*, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 273-287.

Agamben G., *Politica dell'esilio*, «DeriveApprodi», 16 (1998), pp. 25-27.

Agamben G., *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

Agamben G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Milano 2008.

Alliez É., *Aión*, in Cassin B. (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophes*, Seuil, Paris 2004, pp. 44-46.

Annas J. E., *Aristotle's Metaphysics, Book M and N, translated with Introduction and Notes*, Oxford University Press, Oxford 1976; tr. it. a cura di Cattanei E., *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

Ariemma T., *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne, Roma 2009.

Armogida G., *Infinito confine. Plotino e il pensiero dell'Uno*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

Armstrong A. H., *Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*, in Wallis R. T. and Bregman J. (ed. by), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 33-54.

Armstrong A. H., *Gnosis and Greek Philosophy*, in Aland B. (ed. by), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 87-124.

- Armstrong A. H., *Plotinus Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought*, in *Id.*, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London 1979, pp. 47-58.
- Armstrong A. H., *Plotinus, Ennead II*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London 1990³.
- Armstrong A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1940.
- Armstrong A. H., *The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect"*, in *Les Sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V. Vandœuvres-Genève 21-29 Août 1957, Genève 1960, pp. 393-425.
- Armstrong A. H., *The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus*, «The Classical Quarterly», 32, n. ¾ (1938), pp. 190-196.
- Arnou R., *Le désir du Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1967²; tr. it. Trotta A., *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Arnou R., *Praxis et Theoria. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Alcan, Paris 1921.
- Atkinson M., *Plotinus: Ennead V 1: On the Three Principal Hypostasis. A Commentary with Translation*, Oxford University Press, Oxford 1983.
- Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1963.
- Aubenque P., *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, in *Le Néoplatonisme (Royaumont 9-13 Juin 1969)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 101-109.
- Aubenque P., *Plotin philosophe de la temporalité*, «Diotima», 4 (1976), pp. 78-86.
- Aubry G., *Dieu sans puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et Plotin*, Vrin, Paris 2020.
- Badiou A., *Deleuze*; tr. it. Tarizzo D., *Deleuze*, Einaudi, Torino 2004.
- Badiou A., *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, introduzione e cura di Ariemma T. e Cremonesi L., Ombre Corte, Verona 2007.
- Beierwaltes W., *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980; tr. it. Saini S., *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- Beierwaltes W., *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972; tr. it. Marmioli E., *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Beierwaltes W., *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, tr. it. Peroli E., Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Beierwaltes W., *Plotins Metaphysik des Lichtes*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 15 (1961), pp. 334-362.
- Beierwaltes W., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1991; tr. it. Trotta A., *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

- Beierwaltes W., *Über Ewigkeit und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967; tr. it. Trotta A., *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Benveniste É., *Expression indo-européenne de l'éternité*, «Bulletin de la Société de linguistique française», 38 (1937), pp. 103-112.
- Benz E., *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart 1932.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Id.*, *Œuvres*, PUF, Paris 1959.
- Bergson H., *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, a cura di Riquier C., PUF, Paris 2016; tr. it. Guidi S., *Storia dell'idea di tempo. Corso al Collège de France 1902-1903*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- Bergson H., *Introduction à la métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale», 1903; tr. it. a cura di Ronchi R., *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012.
- Bergson H., *L'évolution créatrice* (1907); tr. it. Polidori F., *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- Bergson H., *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1938; tr. it. Sforza F., *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.
- Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*; tr. it. Vinciguerra M., *Le due fonti della morale e della religione* SE, Milano 2006.
- Bergson H., *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1959; tr. it. a cura di Pessina A., *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Bergson H., *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École normale supérieure*, tr. it. a cura di Longo A., Textus, L'Aquila 2019.
- Berti E., *L'uno e i molti nella Metafisica di Aristotele*, in Melchiorre V. (a cura di), *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 155-180.
- Blumenberg H., *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989; tr. it. Doni M., *Uscite dalla caverna*, medusa, Milano 2009.
- Blumenthal H. J., *Plotinus' Psychology. His Doctrines of Embodied Soul*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.
- Bobzien S., *Determinism, Freedom and Moral Responsibility. Essays on Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- Bodei R., *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2020⁶.
- Bodei R., *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Botz-Bornstein T. and Stamatellos G. (ed. by), *Plotinus and the Moving Image*, Brill, Leida 2017.
- Bréhier É., *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, «Les Études bergsoniennes», 2 (1949), pp. 107-128.

- Bréhier É., *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 26, n. 4 (1919), pp. 443-475.
- Bréhier É., *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 1968; tr. it. Migliori M., *La filosofia di Plotino*, Celuc libri, Milano 1972.
- Bréhier É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1997; tr. it. a cura di Fogliotti F., *La teoria degli incorporei nello stoicismo antico*, Cronopio, Napoli 2020.
- Bréhier É., *Plotin. Ennéades III*, Les Belles Lettres, Paris 1981⁴.
- Bréhier É., *Plotin. Ennéades V. Text établi et traduit par Émile Bréhier*, Les Belles Lettres, Paris 1991⁴.
- Bréhier É., *Plotin. Ennéades VI (2^e partie)*, Les Belles Lettres, Paris 1981⁴.
- Bréhier É., *Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin*, in Davy G. e Schuhl P. M. (éd. par), *Études de philosophie antique: par Émile Bréhier*, PUF, Paris 1955, pp. 218-224.
- Breton S., *Matière et dispersion*, Jérôme Millon, Grenoble 1993.
- Brisson L., *La notion de phthónos chez Platon*, in *Id.*, *Lectures de Platon*, Vrin, Paris 2000, pp. 219-234.
- Brisson L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998³.
- Brunner F., *Le premier traité de la cinquième Ennéade: Des trois hypostases principielles*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 23, n. 2 (1973), pp. 61-98
- Bruno G., *De immenso*, in Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*, 3 voll., Napoli 1879.
- Bruno G., *De la causa, principio et uno*, in *Id.*, *Opere italiane* (a cura di Aquilecchia G. e Ordine N.), UTET, Novara 2013.
- Brunschwig J., *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in Barnes J. e Mignucci M. (ed. by), *Matter and Metaphysics*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 19-127.
- Buriano-Aimonetto E., *Il passatempo del dio. Teoresi creatrice e teologia dell'immanenza*, in Sisto D. (a cura di), *Ritorno alla metafisica? Saggi in onore di Ugo Ugazio*, Aracne, Roma 2019, pp. 211-234.
- Bussanich J., *Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus*, in Adluri V. (ed. by), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 243-288.
- Cacciari M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2014.
- Calabi F., *Filone di Alessandria*, Carocci, Roma 2013.
- Calasso R., *Il cacciatore celeste*, Adelphi, Milano 2016.
- Calogero G., *Storia della logica antica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1967.
- Calogero G., *Studi sull'eleatismo*, La nuova Italia, Firenze 1977.
- Calogero G., *Studi sull'eleatismo*, La nuova Italia, Firenze 1977.
- Cambiano G., *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Loescher, Torino 1976.

- Caputo A., *L'origine resta futuro. La questione dell'affettività nel corso heideggeriano sui Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* (1924), «Bollettino Filosofico», 35 (2020), pp. 32-44.
- Carbonara C., *La filosofia di Plotino*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1954.
- Cardenas M. e Garofano A. (a cura di), *Il neoparmenidismo italiano: l'inafferrabilità del concetto di differenza. Intervista a Mauro Visentin*, in *Neoparmenidismi* (a cura di Id.), «Filosofia italiana», XIII (2018), 1, pp. 11-29.
- Cassin B. (sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophes. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004.
- Cassin B., *Parménide. Sur la nature our sur l'étant*, Seuil, Paris 1988.
- Cattanei E., *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in Platone, *La repubblica*, traduzione e commento a cura di Vegetti M., Bibliopolis, Napoli 1996-2007, vol. V, pp. 473-539.
- Charles-Saget A., *Apharesis et Gelassenheit. Heidegger et Plotin*, in Courtine J.-F. e Brague R. (éd. par), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, PUF, Paris 1990, pp. 323-344.
- Charles-Saget A., *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1982.
- Charrue J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978.
- Chiaradonna R., *Anima-entelechia e corpo animato: Plotino e la tradizione peripatetica*, in Horn Ch., Taormina P. e Walter D. (eds.), *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike – Corporeità nella filosofia tardoantica*, Academia Verlag, Baden Baden 2020, 43-63.
- Chiaradonna R., *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in Canone E. (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, 1, Olschki Editore, Firenze 2005, pp. 27-49.
- Chiaradonna R., *Plotino critico dell'analogia*, «Archivio di Filosofia», 84, n. 3 (2016), pp. 75-86.
- Chiaradonna R., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.
- Chiaradonna R., *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Cilento V., *Contemplazione*, in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 5-23.
- Cilento V., *Estasi e silenzio*, in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 263-298.
- Cilento V., *Fabulazione e mito*, in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 43-62.
- Cilento V., *Libertà divina e "discorso temerario"*, in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 97-122
- Cilento V., *Lirica o tragedia?*, in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 181-197.
- Cilento V., *Parmenide in Plotino*, in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 123-134.
- Cilento V., *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9. Introduzione e commento a cura di V. Cilento*, Le Monnier, Firenze 1971.
- Cilento V., *Tracce di dramma e di mimo*, in Id., *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973, pp. 241-253.
- Cilento V., *Trasposizioni dell'antico. Saggio su le forme della greicità al suo tramonto*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1961.
- Claghorn G. S., *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, Martinus Nijhoff, The Hague 1954.

- Cochez J., *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, «Mélanges Moeller», Louvain-Paris 1914.
- Cphoon Ch., *Extravagant Generosity: Plotinus, Nietzsche, Lévinas*, «Symposium», 23, n. 2 (2019), pp. 5-27.
- Collette B., *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Ousia, Bruxelles 2002.
- Cornea A., *Athroa epibolē. On an Epicurean Formula in Plotinus' Work*, in Longo A. and Taormina D. P. (ed. by), *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 177-188.
- Cornford F. M., *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*, Kegan Paul, Trench & Co., London 1939.
- Corriero E. C., *Il dono di Zarathustra. La 'lieta' novella di Nietzsche*, Rosenberg & Sellier, Torino 2019.
- Couloubaritsis L., *L'être et l'un chez Aristote*, «Revue de philosophie ancienne», 1, n. 2 (1983), pp. 143-195
- Cuozzo G., *Raffigurare l'invisibile. Cusano e l'arte del tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Curd P., *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004.
- Cusano N., *De visione Dei*; tr. it. a cura di Federici-Vescovini G., *La visione di Dio*, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1972.
- D'Ancona Costa C., *"To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All"*. Vita Plotini 2, 26-27 *Once Again*, in Kobusch T. und Erler M. (hrsg. von), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur der spätantiken Denkens*, Saur, München-Leipzig 2002, pp. 517-565.
- D'ancona Costa C., *Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle*, in Gerson L. P. (ed. by), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 356-385.
- Dalfen J., *«Dasselbe ist Denken und Sein» – Ist es dasselbe? Die Ontologie des Parmenides als philologisches Problem*, in Reiterer F. V. un Eder P. (hrsg. von), *Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie*, Otto Müller, Salzburg 1993, pp. 13-32.
- Dalmasso G., *La verità in effetti. La salvezza dell'esperienza nel neo-platonismo*, JacaBook, Milano 1996.
- Dattilo E., *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2021.
- De Corte M., *Aristote et Plotin*, Desclée De Brouwer & Cie, Paris 1935.
- De Corte M., *L'expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix*, «Etudes carmélitaines», 2 (1935), pp. 164-215.
- De Gandillac M., *Explicatio-Complicatio chez Nicolas de Cues*, in Piaia G. (ed.), *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santiniello*, Antenore, Padova 1993, pp. 77-106.
- De Gandillac M., *Plotin*, Ellipses, Paris 1999.
- De Santillana G., *Prologue to Parmenides*, in *Lectures in Memory of Louise Taft Semple*, Princeton University Press, Princeton 1964; tr. it. Passi A., *Prologo a Parmenide*, in *Id., Fato antico e fato moderno*, Adelphi, Milano 1985, pp. 79-153.

Deleuze G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. Guglielmi G., *Differenza e ripetizione*, Il Mulino 1971.

Deleuze G., F. Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. De Lorenzis A., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

Deleuze G., Guattari F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989; tr. it. Passerone G., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper&Castelvecchi, Roma 2003.

Deleuze G., *Le bergsonisme*, Presses universitaires de France, Paris 1966; tr. it. a cura di Rovatti P. A. e Borca D., *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.

Deleuze G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988; tr. it. a cura di Tarizzo D., *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

Deleuze G., *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. De Stefanis M., *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2019⁹.

Deleuze G., *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 1965; tr. it. Rella F., *Nietzsche*, SE, Milano 1997.

Deleuze G., *Qu'est-ce que peut un corps?*; tr. it. a cura di Pardi A., *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013³.

Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968; tr. it. Ansaldi S., *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2014⁴.

Derrida J., *La différance*, in *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. a cura di Iofrida M., *La différance*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

Derrida J., *La pharmacie de Platon*, ne *La dissémination*, Editions du Seuil, Paris 1972; tr. it. Balzarotti R., *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007².

Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre. Tome 2*, Éditions Galilée, Paris 1987-2003; tr. it. Balzarotti R., *Psyché. Invenzioni dell'altro. Volume 2*, JacaBook, Milano 2021².

Descartes R., *Opere*, a cura di Garin E., 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1967.

Desideri F., *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltrinelli, Milano 1998.

Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie François Maspero, Paris 1967; tr. it.

Fraschetti A., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1977.

Di Nunno P., *Riflettere Bergson. La filosofia come rovesciamento*, Trauben, Torino 2012.

Diano C., *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia 1993.

Dilthey W., *Lettera del 10 Marzo 1896*, in Yorck von Wartenburg P., Dilthey W., *Carteggio (1877-1897)*, a cura di Donadio F., Guida, Napoli 1983, pp. 314-316.

Dodds E. R., *Pagan and Christian in Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

Dodds E. R., *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-platonic 'One'*, «The Classical Quarterly», 22, n. 3 (1928), pp. 129-142.

- Donini P., *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria 2014.
- Donini P., *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, «Rivista di Storia della Filosofia», 57, n. 2 (2002), pp. 181-199.
- Dörrie H., *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in A.A.V.V., *Parusia Festschrift J. Hirschberger*, Frankfurt am Main 1965, pp. 119-141.
- Dörrie H., *Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen», 3 (1955), pp. 35-92.
- Doucet D., «Ne cesse pas de sculpter ta propre statue», Pleins Feux, Nantes 2005.
- Duhot J.-J., *Le stoïcisme: une métaphysique de l'information, ou: Le matérialisme impossible*, «Philosophie antique», 5 (2005), pp. 31-48.
- Dumézil G., «...Le moyne noir en gris dedans Varennes». *Sotie nostradamique suivie d'un Divertissement sur le dernières paroles de Socrate*, Éditions Gallimard, Paris 1984; tr. it. Zaganelli G., «...Il monaco nero in grigio dentro Varennes». *Sotie nostradamica seguita da: Divertimento sulle ultime parole di Socrate*, Adelphi, Milano 1987.
- Eckhart M., *Sermoni lusti vivent in aeternum e Qui audit me*, in *Die deuteschen Werke*, hrsg. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 4 voll., Stuttgart 1936.
- Eliasson E., *The Notion of That Which Dependos on Us in Plotinus and Its Background*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- Emilsson E. K., *Leibniz, Plato, Plotinus*, in Karfik F. e Song E. (ed. by), *Plato Revived: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 54-70.
- Emilsson E. K., *Plotinus on Intellect*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- Emilsson E. K., *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, New York 1988.
- Emilsson E. K., *Plotinus*, Routledge, London-New York 2017.
- Fattal M., *Logos et image chez Plotin*, Éditions L'Harmattan, Paris 1998.
- Ferrari F., *Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone*, in Radice R. e Tiengo G. (a cura di), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 219-232.
- Ferrari F., *La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di idee di individui in Plotino*, «Rivista di Storia della Filosofia», 52, n. 4 (1998), pp. 629-653.
- Ferrari F., *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, in Napolitano-Valditara L. M. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 147-172, specificamente pp. 156-163.
- Festugière A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1936.

Festugière A.-J., *L'ordre de lecture des dialogues de Platon au VI siècles*, in (Id.), *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971.

Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 2 voll., Librairie Lecoffre, Paris 1949-1950.

Fichte J. G., *Reden an die deutsche Nation*, a cura di Lauth R., Meiner, Hamburg 1978; tr. it. Rametta G., *Discorsi alla nazione tedesca*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Ficino M., *Sopra lo divino amore, ovvero Convito di Platone*, a cura di Rensi G., SE, Milano 2003.

Filorama G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Florenskij P., *Obratnaya perspektiva*; tr. it. a cura di Dell'Astra A., Adelphi, Milano 2020.

Florenskij P., *Smysl idealizma*; tr. it. Zupan R., rivista da Valentini N., *Il significato dell'idealismo*, Rusconi, Milano 1999.

Foucault M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Seuil / Gallimard, Paris 2001; tr. it. Bertani M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2016².

Fraisse J.-C., *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Vrin, Paris 1985.

Fraisse J.-C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Vrin, Paris 1994.

Frede M., Patzig G., *Aristoteles, Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar, Erster Band: Einleitung, Text und Übersetzung*, Verlag C. H. Beck, München 1988.

Frede M., *The Stoic Doctrine of the Affection of the Soul*, in Schofield M. and Striker G. (ed. by), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 93-110.

Gadamer H.-G., *Heidegger und die Griechen*; tr. it. Longare F., rived. dall'Autore, *Heidegger e i Greci*, «Verifiche», VIII 1 (1979).

Gadamer H.-G., *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, a cura di De Cesare V., Guerini e Associati, Milano 2000.

Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, 1960; tr. it. a cura di Vattimo G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000.

Gastaldi G., *Lo spoudaios aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», 1 (1987), pp. 63-104.

Gauthier R.-A., *La morale d'Aristote*, PUF, Paris 1958.

Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003.

Gerson L. P., *Plotinus*, Routledge, London-New York 1994.

Gigon O., *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, tr. it. Pensa A., Bibliopolis, Napoli 1986.

Goddard J.-C., *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris 2002.

Goethe J. W., *Briefe*, 4 voll., Verlag C. H. Beck, München 1976.

Goethe J. W., *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zürich 1949; tr. it. Zecchi S. (a cura di), *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma 1983.

- Goldschmidt V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, PUF, Paris 1947.
- Goldschmidt V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1969.
- Gritti E., *Salvezza dell'anima e 'ritorno in patria': Plotino e le metafore della σωτηρία*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 2005), Roma 2006, pp. 429-447.
- Guglielminetti E., *La commozione del bene. Una teoria dell'aggiungere*, JacaBook, Milano 2011.
- Guyot H., *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Alcan, Paris 1906.
- H. Dörrie H., *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt*, «Revue Internationale de Philosophie», 24, n. 92, 2 (1970), pp. 217-235.
- Hadot P., *Epistrophē et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, «Actes du le Congrès International de Philosophie», 12 (1953), pp. 31-36.
- Hadot P., *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Platon*, in *Les Sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», V. Vandœuvres-Genève 21-29 Août 1957, Genève 1960, pp. 107-157.
- Hadot P., *Être Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in A.A. V.V., *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève 1960, pp. 105-142.
- Hadot P., *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Éditions Gallimard, Paris 2004; tr. it. Tarizzo D., *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.
- Hadot P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Éditions Gallimard, Paris 1997; tr. it. Guerra M., *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999.
- Hadot P., *Plotin, Traité 9; VI 9. Introduction, traduction, commentaire et notes*, Éditions du Cerf, Paris 1994.
- Hadot P., *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Études Augustiniennes, Paris 1968; tr. it. Girgenti G., *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Hadot P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; tr. it. Giovanelli E., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010.
- Hadot P., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004; tr. it. Chitussi B., *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Halbfass W., *Plotins Interesse an Heraklit*, «Festschrift für Karl Deichgräber», Göttingen 1968, pp. 207-231.
- Halfwassen J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, K. G. Saur München, Leipzig 2006.
- Harder R., *Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes», 71 (1936), pp. 1-10.
- Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; tr. it. Croce B., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1978⁴.
- Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*; tr. it. Marini G., con le aggiunte di Gans E. tradotte da Henry B., Laterza, Roma-Bari 2012⁷.

Hegel G. W. F., *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, IX, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1980; tr. it. a cura di Garelli G., *Sistema della scienza, parte prima: la fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1825-1826); tr. it. a cura di Bordoli R., *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; tr. it. a cura di Bonacina G. e Sichirolo L., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2021⁵.

Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik*; tr. it. Moni A., riveduta da Cesa C., *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2011¹⁰.

Hegel, G. W. F. *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, IX, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; tr. it. a cura di Garelli G., *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.

Heidegger M., «...Dichterisch, wohnt der Mensch...», in *Vorträge und Aufsätze*; tr. it. a cura di Vattimo G., «...Poeticamente abita l'uomo...» in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 125-138.

Heidegger M., *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989; tr. it. a cura di Volpi F., *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2006⁸.

Heidegger M., *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske Pfullingen 1957; tr. it. Gurisatti G. e Volpi F., *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004².

Heidegger M., *Der Spruch des Anaximander*, in *Id., Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr. it. Chiodi P., *Il detto di Anassimandro*, in *Id., Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966; tr. it. Masi G., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

Heidegger M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik» (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/1938)*; tr. it. Ugazio U., *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1988.

Heidegger M., *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1957; tr. it. a cura di Gurisatti G., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.

Heidegger M., *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982; tr. it. a cura di Volpi F., *Parmenide*, Adelphi, Milano 2005².

Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995; tr. it. a cura di Gurisatti G., *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, GA, Band 2, Klostermann, Frankfurt am Main 2018; tr. it. Chiodi P., rivista da Volpi F., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2015⁸.

Heidegger M., *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; tr. it. Bonola M., *Zähringen 1973*, in *Seminari*, Adelphi, Milano 1992.

- Heidegger M., *Vier Seminare. Zürcher Seminar*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986; tr. it. Bonola M., *Seminario Le Thor 1968*, in *Seminari*, Adelphi, Milano 2003².
- Hölderlin F., *Brief Casimir Ulrich Böhlendorff (4/12/1801)*; tr. it. Bertocchini G., *Lettera a Casimir Ulrich Böhlendorff. Nürtingen presso Stoccarda, 4 dicembre 1801*, in «*Studia theodisca – Hölderliniana*», 2 (2016), pp. 17-19.
- Hölderlin F., *Urtheil und Seyn (1795?)*; tr. it. a cura di Ruschi R., *Giudizio e Essere*, in *Id.*, *Scritti di estetica*, SE, Milano 2004.
- Horn Ch., *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neoplatoniken*, Verlag, München 1998; tr. it. a cura di Spinelli E., *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma 2004.
- Horn Ch., *Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*, Teubner, Stuttgart 1995.
- Igal J., *The Gnostics and the Ancient Philosophy in Porphyry and Plotinus*, in Blumenthal H. J. and Markus R. A. (ed. by), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Variorum Publications, London 1981, pp. 138-152.
- Inge W. R., *The Philosophy of Plotinus*, 2 voll., Longmans, Green & Co, London 1929.
- Inwood B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- James W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green, and Co., New York 1902; ed. by Taylor E. and Carrette J., Routledge, London 2002.
- Jankélévitch V., *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Éditions Flammarion, Paris 1963; tr. it. Bonadies C. A., *L'avventura, la noia, la serietà*, Einaudi, Torino 2018.
- Jankélévitch V., *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.
- Jankélévitch V., *Plotin Ennéades I, 3: Sur la Dialectique*, Éditions du Cerf, Paris 1998.
- Jaspers K., *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen (März 1935)*, Piper, München 1995.
- Joly H., *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Vrin, Paris 1974.
- Jonas H., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, in Dempf A., Arendt H., Engel-Janosi F. (hrsg.c von), *Politische Ordnung und menschliche Existenz; Festgabe für E. Voegelin zum 60. Geburtstag*, Beck, München 1962, pp. 295-319.
- Jonas H., *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1972; tr. it. Riccati di Ceva M., *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991.
- Kalligas P., *Plotinus against the Gnostics*, «*Hermathena*», 169 (2000), pp. 115-128.
- Kalligas P., *The Enneads of Plotinus, Volume I. A Commentary*, tr. by Fowden E. K. and Pilavachi N., Princeton University Press, Princeton 2020.

- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. Gentile G. e Lombardo-Radice G., riveduta da Mathieu V., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Kierkegaard S., *Begrebet Angest*; tr. it. Fabro C., *Il concetto dell'angoscia*, in *Id.*, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013.
- Kierkegaard S., *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di Rocca E., Donzelli, Roma 1988.
- Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIX. ... ou pire (1971-1972)*, Éditions du Seuil, Paris 2011; tr. it. Di Ciaccia A. e Longato L., *Il seminario. Libro XIX ... o peggio (1971-1972)*, Einaudi, Torino 2020.
- Lacrosse J., *L'amour chez Plotin. Êrôs hénologique, noétique, psychique*, Ousia, Bruxelles 1994.
- Lacrosse J., *Temps et mythe chez Plotin*, «Revue Philosophique de Louvain», 101, n. 2 (2003), pp. 265-281.
- Lassègue M., *Le temps, image de l'éternité chez Plotin*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 172, n. 2 (1982), pp. 405-418.
- Lavaud L., *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 2008.
- Lavaud L., *Mystique et monde*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015.
- Lavecchia S. (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Lavecchia S., *Come improvviso accendersi. Istante ed esperienza dell'idea*, in *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone* (a cura di *Id.*), cit., pp. 55-80.
- Lavecchia S., *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitali, Milano 2015.
- Lavecchia S., *Il sé come immagine e improvviso. Appunti sulla vita noetica nella filosofia di Plotino*, «PEITHO», 10 (2019), pp. 103-112.
- Lavecchia S., *Il tempo come generatività dell'anima. Un orizzonte plotiniano*, «Mistica e Filosofia», 2 (2020), pp. 27-36.
- Lavecchia S., *Libertà da sé e da altro. Comprendere come vuoto dell'io, oltre Oriente e Occidente*, «Mistica e filosofia», 1 (2020), pp. 29-45.
- Lavecchia S., *Pelago di fango o divina icona? 'Materia' e 'spirito' nel Timeo*, in Napolitano-Valditara L.-M. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 207-244.
- Lavecchia S., *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- Lefebvre D., *Aristote, Théophraste, Straton et la "philosophie des êtres divins"*, in Baghdassarian F. et Guyomarc'h G. (éd. par), *Réceptions de la théologie aristotélicienne. D'Aristote à Michel d'Éphèse*, Peeters, Leuven 2017, pp. 59-88.
- Leibniz G. W., *Les principes de la philosophie ou la monadologie*; tr. it. a cura di Cariati S., *Mondaologia*, Bompiani, Milano 2017.

- Leibniz G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*; tr. it. Cecchi E., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Leoni F., *Che cos'è la politica?*, in Bonazzi M. (a cura di), *L'inconscio è la politica*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 15-32.
- Leoni F., *Descartes. Una teologia della tecnologia*, Et. Al., Milano 2013.
- Leoni F., *Henri Bergson*, Feltrinelli, Milano 2021.
- Leoni F., *Jacques Lacan, una scienza di fantasmi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.
- Leoni F., *L'automa. Leibniz, Bergson*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
- Leoni F., *Mistica dell'intensità e dispositivi di saturazione*, «Spazio filosofico», 6 (2012), pp. 335-340.
- Leopardi G., *Operette morali*, a cura di Ficara G., Mondadori, Milano 1988.
- Leroux G., *La trace et les signes. Aspects de la sémiotique de Plotin*, in Goulet-Cazé M. O., Madec G., O'Brien D. (éd. par), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. «Chercheurs de Sagesse». *Hommage à Jean Pépin*, Institut d'études augustiennes, Paris 1992, pp. 254-259.
- Leroux G., *Logique et dialectique chez Plotin*. Ennéade I 3 (20), «Phoenix», 28 (1974), pp. 180-192.
- Lettieri G., *Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici*, in Vitellaro Zuccarello P. (a cura di), *Gnosi. Nostalgia della luce*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 31-51.
- Lewin D., *The Middle Voice in Eckhart and Modern Continental Philosophy*, «Medieval Mystical Theology», 20 (2011), pp. 28-46.
- Lingua G., *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Medusa, Milano 2006.
- Lloyd A. C., *Neo-platonic Logic and Aristotelian Logic – II*, «Phronesis», 1, n. 2 (1956), pp. 146-160.
- Lloyd A. C., *Parypostasis in Proclus*, in Boss G. e Seel G., *Proclus et son influence*, Éditions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 145-157.
- Lloyd A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Lloyd A. C., *The Principle That the Cause is greater than its Effect*, «Phronesis», 21 (1976), pp. 146-156.
- Locke J., *Essay on Human Understanding*; tr. it. Pellizzi C., riveduta da Farina G., *Saggi sull'intelligenza umana*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1988.
- Longhi V., *Krisis ou la décision génératrice. Épopée, médecine hippocratique, Platon*, Presses Universitaires de Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2020.
- Longo A., *Il rapporto tra anima e corpo nel vivente. Alcuni spunti di riflessione tra Plotino e H. Bergson*, «Journal of Ancient Philosophy», 1 (2019), pp. 42-53.
- Longo A., *L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (Enn. V 8, cap. 7) "Sul bello intelligibile"*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 26 (2015), pp. 79-101.

- Lossky V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*; tr. it. Toschi Vespasiani N., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999.
- Lugarini L., *Aristotele e l'idea della filosofia*, II edizione riveduta, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- Maggi C., *Spunti per un'ontologia del virtuale in Plotino: la dynamis dell'Essere fra traccia dell'Uno e esplicazione del molteplice*, «Il Pensiero», 47 (2008), pp. 109-119.
- Magris A., *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2016².
- Magris A., *Invito al pensiero di Plotino*, Mursia, Milano 1986.
- Magris A., *Le invenzioni di Dio*, Morcelliana, Brescia 2019.
- Magris A., *Plotino e l'India*, «Annuario Filosofico», 6 (1990), pp. 105-162.
- Mamo P., *Is Plotinian Misticism Monistic?*, in Harris R. B. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, SUNY Press, New York 1976, pp. 199-215.
- Mansfeld J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen 1964.
- Marquet J.-F., *Singularité et événement*, Jérôme Millon, Grenoble 1995.
- Mathieu V., *Come leggere Plotino*, Bompiani, Milano 2004.
- Mathieu V., *Il profondo e la sua espressione*, Guida Editore, Napoli 1971.
- Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*, Editions du Seuil, Paris 2006; tr. it. a cura di Sandri M., *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Melandri E., *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014.
- Migliori M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Miller Jr. M. H., *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Montebello P., *Métaphysique cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015.
- Moreau J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, Paris 1970.
- Moreau J., *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Presses Universitaires de France, Paris 1951.
- Morrow G. R., *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*, in «*The Philosophical Review*», 59, n. 2 (1950), pp. 147-163.
- Mortley R., *Plotinus, Self and the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Mossé-Bastide R.-M., *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris 1959.
- Motte A., *De la bonté du démiurge (Platon, Timée, 29d6-e4)*, «*Revue de Philosophie Ancienne*», 15, n.1 (1997), pp. 3-13.
- Mourelatos A. P. D., *The Route of Parmenides*, revised and expanded edition, Parmenides Publishing, Las Vegas 2008.
- Mugler C., *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck, Paris 1953.

- Narbonne J.-M., *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin - Proclus - Heidegger)*, Les Belles Lettres, Paris 2001.
- Narbonne J.-M., *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris 1994.
- Narbonne J.-M., *La notion de puissance dans son rapport à la causa sui chez les stoïciens et dans la philosophie de Spinoza*, «Archives de Philosophie», 58, n. 1 (1995), pp. 35-53.
- Narbonne J.-M., *Plotin, Descartes et la notion de causa sui*, «Archives de Philosophie», 56, n. 2 (1993), pp. 177-195.
- Narbonne J.-M., *Plotin. Les deux matières [Ennéade II 4 (12)]. Introduction, texte grec, traduction et commentaire précédé d'un essai sur la problématique plotinienne*, Vrin, Paris 1993.
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, De Gruyter, Berlin; tr. it. Montinari M., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Id.*, *Opere complete* (a cura di Colli G. e Montinari M.), 6 voll., vol. I, Adelphi, Milano 1973².
- Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*; tr. it. Colli G. e Montinari M., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1977.
- Nietzsche F., *Ecce homo*; tr. it. C. Buttazzi, introduzione e cura di Pozzoli C., *Come si diventa ciò che si è. Ecce homo e altri scritti autobiografici*, Feltrinelli, Milano 2010³.
- Nygren A., *Eros och Agape*, 2 voll., Stockholm 1930-1936; tr. by Watson P. S., *Eros and Agape*, Westminster Press, London 1953.
- O'Brien D., *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- P. Godani P., *Traits. Une métaphysique du singulier*, Presses Universitaires de France/ Humensis, Paris 2020; tr. it. *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Milano 2020.
- Paci E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Giuseppe Principato, Milano-Messina 1938.
- Panero A., *Bergson*, Ellipses, Paris 2016.
- Panero A., *Introduction aux Énéades. L'ontologie subversive de Plotin*, L'Harmattan, Paris 2005.
- Pareyson L., *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di Tomatis F., Mursia, Milano 1998.
- Parise N. F., *Sacrificio e misura del valore nella Grecia antica*, «Studi Storici», 25, n. 4 (1984), pp. 913-923.
- Pascoët A., *Plotin, philosophie et mystique*, Les Éditions du Net, Paris 2018.
- Pépin J., *La dernière parole de Plotin (VP 2, 23-27)*, in *Porphyre. La vie de Plotin*, 2 voll., vol. 2, Vrin, Paris 1992, pp. 355-383.
- Pépin J., *La fortune du De Antro Nympharum de Porphyre en Occident*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 527-536.
- Pépin J., *Plotin et les mythes*, «Revue philosophique de Louvain», 37 (1955), pp. 5-27.
- Pépin J., *Porphyre Exégète d'Homère*, in «Porphyre, Entretiens Fondation Hardt», 12 (1996), Vandoeuvres-Genève, pp. 231- 266.

- Perl E. D., *The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's Timaeus*, «Ancient Philosophy», 18 (1998), pp. 81-92.
- Peterson E., *Herkunft und Bedeutung der Monos pros Monon-Formel bei Plotin*, «Philologus», 88 (1933), pp. 30-41.
- Petit A., *L'éternel retour, un paradoxe plotinien*, in Fattal M. (éd. par), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 75-86.
- Piantelli M., *L'India e Plotino*, «Annuario Filosofico», 6 (1990), pp. 163-192.
- Pigler A., *Plotin. Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Vrin, Paris 2002.
- Pinchard A., *Méthode des hypothèses et usage cosmologique des Formes dans le Parménide de Platon*, «Études platoniciennes [En ligne]», 15 (2019).
- Pinchard B., *Le principe d'individuation dans la tradition aristotélicienne*, in Mayaud P.-N. (éd. par), *Le problème de l'individuation*, Vrin, Paris 1991, pp. 27-50.
- Rametta G., *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2020.
- Ravaisson F., *De l'habitude*, Librairie Félix Alcan, Paris 1927.
- Regnier D., *Oikeiôsis in Plotinus*, «Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy», vol. 2, 4 (2018), pp. 28-32.
- Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1916.
- Ricciati C., *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliopolis, Napoli 1983.
- Rieth O., *Grundbegriffe der stoïschen Ethik. Eine traditionengeschichtliche Untersuchung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1933.
- Rist J. M., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origenes*, University of Toronto Press, Canada 1964.
- Rist J. M., *Plotinus and Moral Obligation*, in Harris R. B. (ed. by), *The Significance of Neoplatonism*, SUNY Press, New York 1976, pp. 217-233.
- Rist J. M., *Plotinus on Matter and Evil*, «Phronesis», 6 (1962), pp. 154-166.
- Rist J. M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press 1967; tr. it. Graffigna P., *Plotino. La via verso la realtà*, Il Melangolo, Genova 1995.
- Rist J. M., *Theos and One in Some Texts of Plotinus*, «Mediaeval Studies», 24 (1962), pp. 169-180.
- Robin L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.
- Robin L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Félix Alcan, Paris 1908.
- Rodier G., *Sur une des origines de la philosophie de Leibniz*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 10, n. 5 (1902), pp. 552-562.

- Rodrigo P., *Synaisthanesthai: le point sensible de l'amitié parfaite chez Aristote*, «Philosophie», 12 (1986), pp. 35-51.
- Rodrigo P., *The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 42, n.1 (2011), pp. 6-17.
- Ronchi R., *Atto. Teologia dell'immanenza. Parmenide Descartes Hegel*, in Panattoni R. e Ronchi R. (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 157-171.
- Ronchi R., *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e come teogonia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Ronchi R., *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Ronchi R., *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2001.
- Ronchi R., *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)*, «Noéma», 3 (2012), p. 42-56.
- Ronchi R., *L'Uno è perverso?*, in Campo A. (a cura di), *L'Uno perverso. L'uno senza l'Altro: una perversione?*, Textus Edizioni, L'Aquila 2017, pp. 251-265.
- Ronchi R., *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Jaca Book, Milano 1996.
- Ronchi R., *N=1. L'empirismo integrale di Gentile e Bergson*, «Il Pensiero», 53, n. 1/2 (2014), pp. 45-59.
- Ronchi R., *Teoria critica della comunicazione. Dal modello veicolare al modello conversativo*, Mondadori, Milano 2003.
- Rosenkranz K., *Hegels Leben*; tr. it. Bodei R., *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012.
- Ruggiu L., *L'essere e gli enti. Unità e molteplicità in Parmenide*, in A.A. V.V. *L'Uno e i molti* (a cura di Melchiorre V.), Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 83-112.
- Rutten C., *La Doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin*, «Revue philosophique», 46 (1956), pp. 100-106.
- Ruyer R., *Néo-finalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2012²; tr. it. Ugazio U., Vissio G., Cavedagna V., *Neofinalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Sayre K. M., *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1996.
- Schadewaldt W., *Der Got von Delphi und die Humanitätsidee*, Suhrkamp, Berlin 1975.
- Scheffer C., *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*, Schwabe AG, Basel 2001.
- Schelling F. W. J., *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (1839), tr. it. a cura di Bausola A., *Altra deduzione dei principi della filosofia positiva*, in *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002.
- Schelling F. W. J., *Erlanger Vorträge*; tr. it. a cura di Pareyson L., *Conferenze di Erlangen*, in *Id.* (a cura di), *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974.
- Schniewind A., *L'éthique du sage chez Plotin. La paradigme du spoudaios*, Vrin, Paris 2003.

- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*; tr. it. Savj-Lopez P. e De Lorenzo G., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2011¹⁵.
- Schröder F. M., *Synousia, Synaisthesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness*, in Haase W. (hrsg. von), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil 2, Band 36, 1, Berlin 1987, pp. 667-699.
- Schroeder F. M., *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1992.
- Schroeder F. M., *The Self in Ancient Religious Experience*, in Armstrong A. H. (ed. by), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian Greek Roman. World Spirituality 15*, Crossroads, New York 1986, pp. 336-359.
- Schulz D. J., *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bouvier, Bonn 1966.
- Schürmann R., *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Éditions Payot & Rivages, Paris 2005; tr. it. Sampaolo M., *Maestro Eckhart o la gioia errante. Sermoni tedeschi tradotti e commentati*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Schürmann R., *Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics*, «Research in Phenomenology», 13 (1983), pp. 25-41.
- Schwyzler H.-R., *Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins*, «Museum Helveticum», 1 (1944), pp. 87-99.
- Sertillanges A.-D., *Le Christianisme et les philosophies*, 2 voll., Aubier, Éditions Mouton, Paris 1939-1941.
- Šestov L., *L'eredità fatale: etica e ontologia in Plotino*, tr. it. a cura di Parisi V., Ananke, Torino 2005.
- Šestov L., *Parmenide incatenato. Le Fonti delle verità metafisiche*, tr. it. Caviglione G., Luni Editrice, Milano 2018.
- Severino E., *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Adelphi, Milano 1980.
- Severino E., *Ritornare a Parmenide*, in *Id.*, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 19-61.
- Simondon G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*; tr. it. a cura di Carrozzini G., *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Sini C., *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, in *Id.*, *Figure dell'enciclopedia filosofica. "Transito Verità"*, vol. I, Jaca Book, Milano 2004.
- Sini C., *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, CUEM, Milano 2001.
- Smith A., *Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus*, «Phronesis», 23, n. 3 (1978), pp. 292-302.
- Snell B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen Verlag, Hamburg 1946; tr. it. Degli Alberti V. e Solmi Marietti A., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.
- Sorabji R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* Duckworth, London 1983.
- Spinoza B., *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*; tr. it. a cura di Cristofolini P., *Etica*, Edizioni ETS, Pisa 2010.

- Stamatellos G., *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, State University of New York, New York 2007.
- Stamatellos G., *Virtue and Hexis in Plotinus*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», 9 (2015), pp. 129-145.
- Steinthal H., *μóγικ und ἐξάίφνης. Platon über die Grenzen der Erkennens*, in C. Neumeister C. (hrsg. von), *Antike Texte in Forschung und Schule*, Festschrift für W. Heilmann, Frankfurt am Main 1993, pp. 99-105.
- Stern-Gillet S., *Singularité et ressemblance: le portrait refusé*, dans Fattal M. (éd. par), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 13-45.
- Szlezák T. A., *Platons und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1979; tr. it. Trotta A., *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Tagliapietra A., *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina, Milano 2017.
- Tagliapietra A., *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.
- Taylor A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928.
- Tegtmeier E., *Parmenides' Problem of Becoming and its Solution*, «History of Philosophy and Logical Analysis», 2 (1999), pp. 51-65.
- Tegtmeier E., *Zeit und Existenz. Parmenideische Meditationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997.
- Theiler W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1930.
- Tomatis F., *Ipseitá, diversità e dia-ferenza*, «Theoria», 1 (2006), pp. 31-35.
- Tornau C., *Plotinus' Criticism of Aristotelian Entelechism in Enn IV 7 [2], 85, 25-50*, in Chiaradonna R. (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli 2005, pp. 149-179.
- Toth I., *Lo schiavo di Menone. Commento a Platone, Menone 82b-86c* (a cura di Cattanei E.), Vita e Pensiero, Milano 1998.
- Tresnie C., *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, OUSIA, Bruxelles 2019.
- Trotta A., *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Trouillard J., *La procession plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955.
- Trouillard J., *La purification plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955.
- Trouillard J., *Valeur critique de la mystique plotinienne*, «Revue Philosophique de Louvain», 63 (1961), pp. 431-444.
- Turner J. D., *The Gnostic Sethians and the Middle Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides*, «Vigiliae Christianae», 60 (2006), pp. 9-64.
- Ugazio U., *Heidegger e il neoplatonismo*, «Annuario Filosofico», 20 (2004), pp. 75-90.
- Untersteiner M., *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1958.
- Untersteiner M., *Zenone. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1963.
- Usener H., *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1887; tr. it. Ferrando M., *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Morcelliana, Brescia 2008.

- Vasilakis D. A., *Eros in Neoplatonism and its Reception in Christian Philosophy. Exploring Love in Plotinus, Proclus and Dionysius the Aeropagite*, Bloomsbury Publishing, London 2020.
- Vasilakis D. A., *Love and Myth in Plotinus* Enn. III 5, «Diotima», 43 (2015), pp. 68-75.
- Vasiliu A., *L'image divine et son reflet: quelques usages antiques du dédoublement*, in Mitalaitė K. e Vasiliu A. (éd. par), *L'icône dans la pensée et dans l'art. Constitutions, contestations, réinventions de la notion d'image divine en contexte chrétien*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 35-65.
- Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Vegetti M., «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009.
- Verra V., *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Visentin M., *Dire, negare, pensare la verità*, «Divus Thomas», 123, n. 3 (2020), pp. 54-77.
- Vitiello V., *Il colore delle cose*, «Nóema», 8-1 (2017), pp. 41-53.
- Vitiello V., *Incontro sul Parmenide e il Sofista* in Bianchetti M. e Storace E. S. (a cura di), *Platone e l'ontologia. Il Parmenide e il Sofista*, AlboVersorio, Milano 2004, pp. 107-113.
- Vitiello V., *La terza ipotesi*, in Id. (a cura di), *Il Parmenide di Platone. Atti del convegno del 27-28 Ottobre 1988*, Guida, Napoli 1992, pp. 87-112.
- Vitiello V., Φῶς φῶς ἄλλο ὄρῳ. *Plotino e Gentile*, «Il Pensiero», 38 (1999), pp. 29-40.
- Vizzardelli S., *immanenza/imminenza: una 'i' ci libera dall'uno*, in Campo A. (a cura di), *L'Uno perverso. L'Uno senza l'Altro: una perversione?*, Textus Edizioni, L'Aquila 2017, pp. 179-203.
- Von Fritz K., ΝΟΥΣ, *Noein and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras). Part I. From the Beginnings to Parmenides*, «Classical Philology», 40 (1945), pp. 223-242.
- W. Beierwaltes, *Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum*, in Schäfer P. (hrsg. von), *Wege mystischer Gotterfahrung. Judentum, Christentum und Islam*, Berlin, Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2009, pp. 81-96.
- Wahl J., *Étude sur le Parménide de Platon*, F. Rieder et C^{ie}, Paris 1926.
- Wahl J., *La malheur de la conscience dans la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1951; tr. it. Occhetto F., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Wallis R. T., *Soul and Nous in Plotinus, Numenius and Gnosticism*, in Wallis R. T. and Bregman J. (ed. by), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 461-482.
- Whitehead A. N., *The Concept of Nature*; tr. it. Meyer M., *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1948.
- Wilamowitz-Möllendorf U., *Der Glaube der Hellenen*, 2 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Berlin 1931.
- Witt R. E., *The Plotinian Logos and Its Stoics Basis*, «The Classical Quarterly», 25 (1931), pp. 103-111.
- Zanatta M., *Vicino alla follia. La filosofia eleatica al vaglio di Aristotele*, in Buriano-Aimonetto E. (a cura di), *Destino ed eredità dell'eleatismo. Un'indagine intorno al possibile e al reale*, «tróπος» XII, n. 2 (2019), pp. 135-154.

Zellini P., *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 2011⁸.

Zellini P., *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016.