



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche
LM-78

Tesi di Laurea

L'uomo di fronte al Principio: Confronto tra Plotino e Sant'Agostino

Relatore

Prof. Stefano Maso

Correlatore

Dott. Gian Pietro Soliani

Laureando

Tobia Sgnaolin

Matricola 875315

Anno Accademico

2022 / 2023

L'UOMO DI FRONTE AL PRINCIPIO:
CONFRONTO TRA PLOTINO E SANT'AGOSTINO

INDICE

FRONTESPIZIO	1
INDICE	3
INTRODUZIONE	5
1. IL PRINCIPIO PRIMO TRA IMPERSCRUTABILITÀ E INTELLIGIBILITÀ	7
1.1. PLOTINO: POSTULARE L'UNO	8
1.1.1 LA NOVITÀ DEL PENSIERO DI PLOTINO	8
1.1.2 LE RAGIONI PER POSTULARE L'UNO	9
1.1.3 IL PRINCIPIO DI ANTERIORITÀ DEL SEMPLICE	10
1.1.4 IL RAPPORTO DELL'UNO CON L'INTELLETTO	11
1.1.5 L'ESPERIENZA MISTICA DI PLOTINO	13
1.1.6 L'AUTORITÀ DEGLI ANTICHI	14
1.2. AGOSTINO: DIMOSTRARE DIO	17
1.2.1 IL PENSIERO DI AGOSTINO	17
1.2.2 LE RAGIONI CHE CONDUCONO A DIO	18
1.2.3 L'AUTORITÀ	18
1.2.4 L'ESERCIZIO DELLA RAGIONE	21
1.2.5 L'ESPERIENZA MISTICA	27
1.3. PLOTINO: TRATTEGGIARE I CARATTERI DELL'UNO	29
1.3.1 L'INEFFABILITÀ DELL'UNO	29
1.3.2 L'UNO COME NON STRUTTURA AUTORIFLESSIVA	31
1.3.3 UNO POTENZA INOPERANTE	32
1.3.4 UNO-BENE	33
1.3.5 LIBERTÀ E NECESSITÀ	34
1.3.6 DOPPIA ATTIVITÀ	35
1.3.7 TRASCENDENZA E IMMANENZA	36
1.3.8 NON NUMERO	36
1.3.9 USO DELLE METAFORE	37
1.4. AGOSTINO: GLI ATTRIBUTI DI DIO	39
1.4.1 TEOLOGIA NEGATIVA IN AGOSTINO?	39
1.4.2 SUPREMAZIA DI DIO	40
1.4.3 ATTRIBUTI DIVINI	41
1.4.4 DIO AUTORE DELL'ORDINE	42
1.4.5 TRINITÀ	43
1.4.6 IMMAGINI DELLA TRINITÀ	45

1.5.	CONFRONTO TRA UNO PLOTINIANO E DIO AGOSTINIANO	48
1.5.1.	IMPERSCRUTABILITÀ DEL PRINCIPIO	48
1.5.2.	RAPPORTO CON PLATONE E IL PLATONISMO	48
1.5.3.	GRADAZIONI DI TRASCENDENZA E TRACCE DEL PRINCIPIO	50
1.5.4.	PRINCIPIO DI AUTORITÀ, LINGUAGGIO E DESTINATARI	51
1.5.5.	PROCESSIONE, CREAZIONE E DEMIURGO GNOSTICO	52
1.5.6.	CARATTERI DEL PRINCIPIO	54
2.	L'ANIMA ALLA RICERCA DEL PRINCIPIO	57
2.1.	ASCESI IN PLOTINO	58
2.1.1.	ANTROPOLOGIA PLOTINIANA: LA MULTIDIMENSIONALITÀ DELL'ESSERE UMANO	58
2.1.2.	I DUE SÉ	61
2.1.3.	RISALITA VERSO L'INTELLIGIBILE	62
2.1.4.	INCONSCIO: UN DOPPIO PARADOSSO	63
2.1.5.	RIDISCESA NEL SENSIBILE: LE VIRTÙ	64
2.1.6.	DOTTRINA DELLA DISCESA DELL'ANIMA	67
2.1.7.	UNIONE MISTICA CON L'UNO	69
2.2.	ASCESI IN AGOSTINO	71
2.2.1.	PSICOLOGIA AGOSTINIANA: GRANDEZZA DELL'ANIMA	71
2.2.2.	IMMORTALITÀ DELL'ANIMA	73
2.2.3.	PURIFICAZIONE INTERIORE	76
2.2.4.	ELEVAZIONE GRADUALE	76
2.2.5.	PECCATO ORIGINALE	79
2.2.6.	GRAZIA	81
2.3.	CONFRONTO TRA L'ASCESI PLOTINIANA E AGOSTINIANA	84
2.3.1.	DUE FORME DI SPIRITUALITÀ	84
2.3.2.	ANIMA E CORPO	84
2.3.3.	ASCESA AL PRINCIPIO	87
2.3.4.	UNIONE CON IL PRINCIPIO	88
2.3.5.	RIDISCESA NEL MONDO E AZIONE PRATICA	88
2.3.6.	COLPA, PUNIZIONE, ESPIAZIONE E REINTEGRO NEL DIVINO	89
	CONCLUSIONE	90
	BIBLIOGRAFIA E SITOGRAFIA	93

INTRODUZIONE

Plotino e Sant'Agostino. Due modi di concepire il Principio di tutta la realtà, ma anche due modi di raccontare come l'anima può averne accesso. Tra i due filosofi si nota una certa continuità, ma anche differenze importanti.

Questa tesi intende indagare come l'eredità platonica sia stata innovata da Plotino e Agostino nell'età tardo-imperale e come sia stata integrata da altre correnti culturali e filosofiche. Il risultato principale è di aver posto il Principio imperscrutabile, ineffabile, in un certo qual modo al di là della ragione. Questo crea difficoltà nel momento in cui il filosofo si sente chiamato a parlare di qualcosa che per definizione sfugge a ogni tentativo di farsi racchiudere da parole e concetti. I «caratteri» dell'Uno plotiniano o del Dio agostiniano dovranno essere illustrati per via indiretta, sempre attraverso il linguaggio ma facendo deliberatamente subire al linguaggio una torsione. La conclusione vira in questa direzione: tutto ciò che propriamente si riesce a dire del Principio è ciò che esso non è, e non ciò che è. Plotino e Agostino devono ricorrere a metafore, a racconti di esperienze mistiche, a una sorta di «lessico dell'ineffabile» per forzare i limiti della comprensione umana senza mai avere la pretesa di aver presentato la trasparenza perfetta. Inoltre, questo sforzo comunicativo porta allo stesso tempo a riconoscere il dovere da parte dell'anima individuale di puntare all'accesso a quel Principio, per Plotino diventando l'Uno stesso e per Agostino predisponendosi alla contemplazione ultraterrena.

La motivazione personale che mi ha spinto a intraprendere questa ricerca è duplice: da un lato volevo capire i diversi procedimenti con i quali si può comunicare l'ineffabile e dall'altro lato volevo apprezzare la potente svolta introdotta dal Cristianesimo, ad esempio con il suo concetto di Dio-persona.

Nella prima sezione mi occuperò di stabilire su quali basi Plotino postula l'esistenza dell'Uno e con quali argomentazioni Agostino giunge a dimostrare l'esistenza di Dio, nonché di elencare quali siano i rispettivi caratteri del Principio. Nella seconda sezione, invece, cercherò di spiegare come viene intesa l'ascesa dell'anima verso il Principio nell'uno e nell'altro filosofo, spiegazione che va di pari passo con la teorizzazione di una caduta dell'anima da una condizione originaria segnata dall'unità con il Principio. Capire

come le sfumature etiche con le quali questa caduta viene giustificata serve a comprendere meglio la rivoluzione ideologica legata all'idea del Peccato Originale, irriducibile al suo precedente plotiniano.

In conclusione risulterà chiara la differenza che intercorre tra il saggio greco che opera in una spiritualità pagana e il nuovo fedele, consapevole di essere peccatore, che sta traghettando la cultura occidentale verso la spiritualità cristiana che dominerà nei secoli del Medioevo.

1

IL PRINCIPIO PRIMO,
TRA IMPERSCRUTABILITÀ E INTELLIGIBILITÀ

1.1. PLOTINO: POSTULARE L'UNO

1.1.1. LA NOVITÀ DEL PENSIERO DI PLOTINO

Plotino (203/205-270) è universalmente noto come il filosofo dell'Uno.

Vissuto nella tarda antichità, egli si colloca in una fase delicata della filosofia occidentale: da un lato le grandi correnti ellenistiche sono sistematizzate, dall'altro il Cristianesimo sta costruendo la propria identità dottrinale attraverso il lavoro dei primi Padri della Chiesa.

Plotino concepisce la propria filosofia come sviluppo del platonismo, ma questa autorappresentazione non deve trarre in inganno: a ben guardare, rivela invece una mente originale. Nonostante ammetta con trasparenza il suo debito nei confronti di Platone, ma anche di Aristotele e di alcuni Presocratici, la sua riflessione non si riduce alla semplice esegesi o alla riproposizione pedante di tesi già note¹. Per quanto riguarda le tematiche affrontate in questa sede, la concezione che Plotino ha del Principio primo supera senz'altro in astrazione quella di tutti i suoi predecessori e porta con sé un carico di innovazione.

Tutto il pensiero di Plotino è racchiuso nelle *Enneadi*, che sono sei raccolte di nove trattati ciascuna, edite dall'allievo Porfirio. In esse, Plotino descrive una gerarchia metafisica della realtà distribuita su tre ipostasi: Uno («Ἐν»), Intelletto («Νοῦς») e Anima («Ψυχή»), alle quali va aggiunto il gradino più basso, la natura materiale. Ciascun livello discende da quello che sta sopra ed è principio creatore e organizzatore di quello che sta sotto, tranne l'ultimo, la materia, che è priva di potenza produttrice. Questo atto di discesa verso il basso prende il nome di «processione», mentre l'ascesa verso l'alto si chiama «ritorno».

L'Uno è l'ipostasi suprema, il principio assolutamente primo; tutto il resto è intrinsecamente molteplice e dipende da Lui.

Ma è anche vero che non si può isolare il problema dell'Uno dal resto dei problemi della filosofia plotiniana. La ragione è la seguente: l'Uno è inconoscibile, ineffabile, e – in un qualche modo che cercheremo di chiarire più avanti – sembra trovarsi al di là dell'essere. Solo la molteplicità è conoscibile, ma dal momento che essa ha bisogno dell'Uno, è possibile riuscire a descrivere questa relazione tra i due. Più precisamente, tutto ciò che discende dall'Uno reca in sé

¹ CHIARADONNA 2009, p. 19.

una traccia dell'Uno stesso: la realtà, nelle sue varie configurazioni, non può che essere diretta a contemplare quel Principio supremo da cui discende. Essenziale, in prima battuta, è chiarire la natura dell'Uno attraverso il rapporto che Lui intrattiene con l'Intelletto, l'ipostasi immediatamente successiva.

Inoltre, bisogna indagare l'esigenza che guida Plotino a teorizzare un ulteriore principio al di là dell'Intelletto. L'Intelletto infatti non è sufficientemente primigenio: è ancora molteplice e per Plotino tutto va ricondotto all'unità, nella forma più radicale.

1.1.2. LE RAGIONI PER POSTULARE L'UNO

Nonostante l'Uno si posizioni al vertice della gerarchia metafisica di Plotino, questa sua primarietà non si rispecchia nell'ordine con cui le ipostasi vengono presentate, testualmente e filosoficamente. È utile vedere l'Uno più come punto di arrivo che come punto di partenza. Esso infatti gode della trattazione più approfondita soprattutto nelle ultime due *Enneadi*, V e VI.

Propongo qui in sintesi i tre capisaldi sui quali Plotino regge la sua postulazione dell'Uno:

- a) *Il Principio di Anteriorità del Semplice*: Plotino sente la necessità di portare alle debite conseguenze questo assioma, procedendo oltre l'Intelletto-Essere, caratterizzato ancora da un'irriducibile molteplicità;
- b) *L'esperienza mistica di Plotino*: egli valorizza il ricongiungimento con l'Uno sperimentato in alcuni episodi della sua vita personale, e di cui ci fornisce testimonianza Porfirio nella *Vita di Plotino*, lo scritto che fa da introduzione alle *Enneadi*;
- c) *L'autorità degli antichi*: in un'epoca come quella di Plotino in cui la filosofia si era legata a doppio filo con l'esegesi, e dove, più in generale, porsi nel solco di una tradizione è garanzia di valore, egli si richiama al pensiero di Platone, ma anche a quello di alcuni presocratici; inoltre rilegge i miti della religione greca come rappresentazioni simboliche delle verità eterne di cui sta trattando.

Queste sono le tre ragioni di fondo, di cui parlerò più diffusamente nei prossimi paragrafi, che convergono verso la postulazione dell'Uno. Non sono sempre ragioni dichiarate esplicitamente, ma sono un distillato teorico di tutto quello che si può ricavare dalle *Enneadi*, dalla vita personale dell'autore e dall'approccio esegetico tipico della filosofia dell'epoca di Plotino.

1.1.3. IL PRINCIPIO DI ANTERIORITÀ DEL SEMPLICE

D. O'Meara illustra l'assioma che sta alla base di tutto il discorso plotiniano, il cosiddetto «Principio di Anteriorità del Semplice»². Pur non essendo esclusivo di Plotino, ma piuttosto un tema ricorrente di tutta la filosofia e anche di una parte della scienza moderna, Plotino lo porta alle estreme conseguenze. Si possono individuare al suo interno due tesi: «[...] (1) la tesi che gli elementi costitutivi dei composti esistano anche indipendentemente da detti composti e siano differenti da quelli; e (2) la tesi che la suddivisione dei composti nei loro elementi alla fine rinvii a un elemento fondamentale, che è assolutamente semplice e indipendente da tutto ciò che discende da esso»³.

Dunque, gli elementi che sono in grado di produrre un tutto vivono una doppia esistenza: primo, come parti del tutto; secondo, come fuori dal tutto. L'universo concettuale plotiniano presuppone che il principio che sta più in alto sia allo stesso tempo immanente e trascendente rispetto a ciò che sta più in basso e che deriva da esso. Inoltre l'elemento superiore ha una funzione di unificazione: fornisce struttura al composto sottostante, elevandolo al di sopra della mera aggregazione destrutturata. Infatti «<senza l'Uno> i molti sarebbero dissociati gli uni dagli altri, e ogni cosa andrebbe a caso qua e là a unirsi con un'altra»⁴.

Più si scava nell'essenza profonda della realtà, più gli elementi si riducono in numero invece che accrescersi⁵, al contrario di quanto propone invece l'atomismo di Democrito e Leucippo, dove la scomposizione dei corpi comporta un moltiplicarsi di elementi.

Così, l'Anima conferisce ordine e vita al cosmo sensibile, ed è per questo sovra-sensibile e dotata di maggior compattezza e singolarità rispetto alla materia, perché coordina tra loro gli elementi inferiori.

L'Intelletto, a sua volta, conferisce ordine al pensiero discorsivo, temporalizzato e sequenziale dell'Anima, istituendo cause intelligibili ed eterne.

Infine, tutta la realtà, tutto l'Essere, va ricondotto a qualcosa di estremamente semplice, che sia esterno rispetto al tutto ma che contemporaneamente ne costituisca la trama essenziale. Questo «qualcosa» è l'Uno. Anche l'Intelletto infatti non sarebbe in grado da solo di pensare a un ente singolo se non avesse alle sue spalle l'Uno che unifica la molteplicità di cui è composto.

[...] chi enuncia, prima di enunciare l'unità di un'altra cosa, è già "uno", e anche ciò di cui esso parla è già "uno" prima che qualcuno parli o pensi di lui. Egli, infatti, è uno oppure più di uno, cioè molteplice; e

² O'MEARA 2010, p. 55.

³ O'MEARA 2010, pp. 56-57.

⁴ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 12, 14-15.

⁵ O'MEARA 2010, pp. 57-60.

se è molteplice, è necessario che, prima, egli sia uno. Anche se dice “molteplicità”, egli vuol dire “più di uno”; e se pensa “esercito”, lo pensa come molti, armati e coordinati in un’unità; e se anche si tratta di una molteplicità, il pensiero non le permette di restare molteplicità, e anche in questo caso rende evidente in qualche modo o le dona senz’altro quell’unità che la molteplicità non possiede, oppure, intuendo l’unità che deriva dall’ordinamento, unifica la natura del molteplice.⁶

In questo passo, Plotino illustra come sia possibile dire che l’Uno sta al di sopra dell’Essere e dell’Intelletto. Un esercito, per esempio, è composto di molti soldati, quindi da una molteplicità, da una dispersione di elementi. L’affermazione dell’unità dell’esercito precede la costituzione dell’esercito stesso sia come ente sia come concetto. L’Uno raccoglie la molteplicità dei soldati e rende l’esercito sia dotato di consistenza ontologica sia di intelligibilità. È l’Uno dunque quello che crea l’Essere delle cose e la loro pensabilità. È chiaro d’altronde che tutti gli enti possiedono l’unità ma in forma derivata e non in forma assoluta, perché quest’ultima è appannaggio dell’Uno.

Per R. Chiaradonna, il presupposto non dichiarato di questo ragionamento è che l’essere viene considerato alla stregua di qualsiasi altro predicato e non come il conferimento di uno statuto esistenziale. «Ciò fa emergere la necessità di postulare un principio eterogeneo e superiore all’essere (un principio per il quale non si possa dire che esso “è *essere*”) e che dia conto del fatto che il predicato “essere” sia attribuito a tutto ciò che dipende da esso»⁷.

1.1.4. RAPPORTO DELL’UNO CON L’INTELLETTO

Utile per chiarire come si arriva a postulare l’Uno è una trattazione più estesa del rapporto che intercorre con l’Intelletto, in particolare di come avviene il processo di derivazione e di ritorno.

In Plotino, l’Intelletto è filosoficamente un ibrido tra il mondo iperuranico di Platone e il Dio di Aristotele. È contemporaneamente la sede delle cause intelligibili e pensiero che pensa se stesso. Tuttavia c’è una differenza rispetto ai due maestri: l’Intelletto non è semplice, ma ha dentro di sé una duplice forma di molteplicità:

- a) Come pensiero di pensiero, esso si sdoppia in soggetto che pensa e oggetto pensato: anche se di fatto coincidono, da un punto di vista logico-relazionale sono due;

⁶ PLOTINO, *Enn.*, VI 6, 13, 14-23: «[...] πρὶν εἰπεῖν περὶ ἄλλου ἓν, ἐστὶν ἓν, καὶ περὶ οὗ λέγει, πρὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι τινα περὶ αὐτοῦ, ἐστὶν ἓν· ἢ γὰρ ἓν ἢ πλείω ἑνὸς καὶ πολλά· καὶ εἰ πολλά, ἀνάγκη προυπάρχειν ἓν. Ἐπεὶ καὶ ὅταν πλῆθος λέγῃ πλείω ἑνὸς λέγει· καὶ στρατὸν πολλοὺς ὀπλισμένους καὶ εἰς ἓν συντεταγμένους νοεῖ, καὶ πλῆθος ὄν οὐκ ἔῃ πλῆθος εἶναι· ἢ διάνοια δῆλόν που καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ ἢ διδοῦσα τὸ ἓν, ὃ μὴ ἔχει τὸ πλῆθος, ἢ ὀξέως τὸ ἓν τὸ ἐκ τῆς τάξεως ἰδοῦσα τὴν τοῦ πολλοῦ φύσιν συνήγαγεν εἰς ἓν.»

⁷ CHIARADONNA 2009, p. 119.

b) Come eredità platonica, le Forme che lo popolano sono plurali; il pensiero infatti è possibile solo se è rivolto a qualcosa di molteplice, divisibile⁸.

L'elemento di unità invece, che testimonia la sua superiorità rispetto all'Anima, è dato dal fatto che l'Anima pensa cose esterne a lei, mentre l'Intelletto è tutt'uno con i suoi oggetti e non esce da se stesso.

Rimane da spiegare come avvenga la generazione dell'Intelletto dall'Uno.

Egli infatti è perfetto perché nulla cerca e nulla possiede e di nulla ha bisogno; e perciò, diciamo così, trabocca e la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa. Ma l'Essere così generato si volge a Lui e tosto ne è riempito e, una volta nato, guarda a se stesso, e questa è l'Intelligenza. Il suo orientarsi verso l'Uno genera l'Essere; lo sguardo rivolto a se stesso genera l'Intelligenza. Ma poiché l'Intelligenza per contemplarsi deve persistere in se stessa, diviene insieme Intelligenza ed Essere.⁹

Questa spiegazione del processo di derivazione della seconda ipostasi dalla prima è piuttosto articolata e sembra svilupparsi come un racconto mitologico, che non va preso alla lettera ma interpretato come metafora.

Sono molte le cose che Plotino vuole comunicare e sono tutte concentrate. Innanzitutto si sottolinea che l'Uno è autosufficiente, non ha bisogno di nulla per completarsi: possiede tutto, ma in un modo così indifferenziato che a noi sembra non possedere nulla. In virtù di quanto detto, si potrebbe dire è l'Intelletto che compie l'azione di venir generato piuttosto che l'Uno a compiere l'azione di generare. A questo punto, il prodotto che emerge non è ancora l'Intelletto nella sua forma compiuta, ma una sorta di ipostasi allo stato grezzo, permeata di molteplicità, e che ha bisogno di rivolgere il suo sguardo all'Uno per dotarsi di una struttura che lo renda internamente coerente. Quest'atto di contemplazione (chiamata «conversione») fa sì che il prodotto venga riempito della potenza dell'Uno e che si trasformi nell'Essere. Successivamente, con un altro sguardo, rivolto questa volta verso se stesso, ecco che può prendere forma l'Intelletto come struttura autoriflessiva, in quanto esso pensa ciò che è ed è ciò che pensa¹⁰.

È essenziale soffermarsi su questo aspetto. Dal momento che l'Uno è ineffabile, rimane sempre alle nostre spalle, opaco, inattuabile, ma allo stesso tempo è della somma importanza perché anticipa tutto, Plotino può solo mostrare come la presenza dell'Uno sia necessaria a spiegare

⁸ O'MEARA 2010, pp. 60-62.

⁹ PLOTINO, *Enn.*, V 2, 1, 8-14: «ὄν γὰρ τέλειον τῶ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρῦη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. Καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. Ἐπεὶ οὖν ἔστι πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδη, ὁμοῦ νοῦς γίνεταί καὶ ὄν.»

¹⁰ CHIARADONNA 2009, pp. 130-131.

come le realtà sottostanti assumano certe conformazioni. Solo descrivendo il processo di derivazione dell'Intelletto dall'Uno si capisce il ruolo che l'Uno ha nel sistema dei livelli metafisici.

L'Uno possiede la stessa funzione del trascendentale kantiano: è impossibile risalire a Lui direttamente e per averne un'idea più chiara bisogna partire dai suoi effetti concreti su ciò che è da Lui condizionato.

1.1.5. L'ESPERIENZA MISTICA DI PLOTINO

Nella *Vita di Plotino*, redatta dal discepolo Porfirio, ci viene giustificata la saggezza di Plotino, sanzionata dagli dei, e si illustra l'esperienza mistica di cui è stato protagonista. Questa può essere quindi considerata come la ragione pratica della postulazione dell'Uno da parte dell'autore delle *Enneadi*. Non si tratta per Plotino di conoscere l'Uno, data la sua mancanza di intelligibilità, ma di diventarlo.

Porfirio ritiene che il suo maestro «aveva [...] sin dalla sua nascita una superiorità sugli altri uomini»¹¹: un sacerdote egizio testimonia che il suo demone fosse nientemeno che un dio. Dopo la morte di Plotino, l'Oracolo di Apollo, interrogato sul destino della sua anima, ne svela la condizione beata in cui versa¹².

A ulteriore conferma, sono le ripetute esperienze mistiche di cui Porfirio ci informa, dicendo che Plotino, in vita, di fatto «raggiunse questo fine [*scil.* l'unione con Dio] quattro volte con un atto ineffabile e non potenzialmente»¹³.

La vicenda biografica, per quanto sia parziale e di stampo celebrativo, fornisce utile materiale per caratterizzare meglio la postulazione dell'Uno da parte di Plotino. Se fino ad adesso abbiamo posto l'accento su assiomi, su esigenze logiche interne al sistema filosofico, in base alle quali l'Uno diventa necessario, non bisogna però dimenticare che la fonte esperienziale è altrettanto indispensabile. Plotino nelle *Enneadi* formula solo i presupposti necessari a portare il lettore alle soglie dell'Uno, ma l'intero discorso filosofico rimarrebbe un guscio vuoto se non intervenisse sul piano della vita concreta l'atto di unione con il principio¹⁴. È a partire poi da quest'ultimo che il saggio può ridiscendere nel mondo della molteplicità, della finitezza e degli strati più bassi dell'essere per poter guidare altre anime verso la stessa meta.

¹¹ PORFIRIO, *Vit. Plot.*, 10, 15.

¹² PORFIRIO, *Vit. Plot.*, 22.

¹³ PORFIRIO, *Vit. Plot.*, 23, 16-17.

¹⁴ CHIARADONNA 2009, pp. 172-175.

Significativa la frase «Chiunque abbia contemplato, sa ciò che io dico»¹⁵, che rinvia a un'intesa con l'uditorio di tipo iniziatico-misterico, necessario per illuminare le parole che si sta pronunciando.

C'è un'esplicita dichiarazione di fiducia da parte di Plotino che l'uomo possa arrivare a possedere l'Uno, a «trovarci press'a poco con lui»¹⁶. L'esperienza mistica è descritta con una metafora tattile, come un «semplice contatto interiore», durante il quale è giusto che si stia in silenzio in virtù dell'ineffabilità di quello che appare: «solo più tardi si potrà ragionarci sopra»¹⁷. Il valore allusivo delle parole usate nell'insegnamento serve solo a indicare una via.

Come d'altronde è molto comune nella comunicazione tra un'élite di iniziati, Plotino riserva la possibilità di sperimentare l'unione ad alcuni eletti, «che si sono preparati ad armonizzare e ad entrare in contatto con [l'Uno], in virtù di un'affinità e di una potenza insita in Lui»¹⁸.

1.1.6. L'AUTORITÀ DEGLI ANTICHI

Plotino, come era molto comune in antichità, non rivendica di essere originale nel suo pensiero. Attribuisce esplicitamente la paternità delle sue dottrine a Platone, dal momento che il richiamo alla tradizione e all'autorità di un maestro del passato è motivo per validare ciò che dice. Estranea è nella cultura di Plotino la superiorità dell'innovazione rispetto alla tradizione.

Per entrare nello spirito del tempo, ci serviamo della ricostruzione che M. Bonazzi fa della metamorfosi del platonismo nella prima età imperiale. Già nel I secolo a.C., dopo la devastazione dell'Academia ad opera delle truppe di Silla, Atene perde il suo ruolo di centro filosofico. Venendo meno il guardiano dell'ortodossia ed emergendo un decentramento geografico, nella prima età imperiale il platonismo vive una crisi di identità, a cui risponde con un ritorno alla lettura dei testi del maestro: sistemazione editoriale ed esegesi. Ci si convince che Platone sia stato colui che per primo aveva visto la verità e che, se interpretati correttamente, i dialoghi enunciano un sistema filosofico esaustivo, internamente coerente e perfetto. Questa esigenza di sistematicità nasce anche dalla competizione con i sistemi delle filosofie elleniste, ma si traduce spesso in una forzatura dei testi: laddove i dialoghi esibiscono aporie, passi criptici o dottrine assunte con una certa cautela, i platonici invitano ad andare oltre il significato letterale per giungere a quello nascosto. Il tentativo da parte dei platonici di far corrispondere e collimare i vari contenuti teoretici produce risultati in realtà creativi. Almeno due sono gli esiti di questo lavoro

¹⁵ PLOTINO, *Enn.*, V 9, 46-47.

¹⁶ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 14, 13-14.

¹⁷ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 17, 26-28.

¹⁸ PLOTINO, *Enn.*, VI 9, 4, 26-28.

esegetico: una decisa virata verso i temi teologici, con l'insistenza sulla trascendenza di Dio come culmine di tutta l'indagine filosofica, e una tendenza a voler vedere in Platone un persecutore delle dottrine pitagoriche¹⁹.

Plotino, inserendosi in questa temperie storica, dice:

E, su questo punto, anche Platone insegna tre gradi: Tutto, egli dice, s'aggira intorno al Re del tutto <e qui egli si riferisce al Primo>, il secondo è intorno al Secondo, e il terzo intorno al Terzo. Ma egli dice inoltre che la causa ha un Padre e chiama Intelligenza questa causa. Per lui infatti l'Intelligenza è Demiurgo. Egli afferma che il Demiurgo crea l'Anima in quel suo cratere, e il Padre della causa, cioè dell'Intelligenza, lo chiama il Bene, «ciò che è al di là dell'Intelligenza e al di là dell'Essere» e in parecchi luoghi chiama idea l'Essere e l'Intelligenza. Platone sa dunque che dal Bene proviene l'Intelligenza e dall'Intelligenza l'Anima. *Perciò le nostre teorie non sono nuove né di oggi, ma sono state pensate da molto tempo anche se non in maniera esplicita, e i nostri ragionamenti sono l'interpretazione di quegli antichi, la cui antichità ci è testimoniata dagli scritti di Platone.*²⁰

Plotino fa corrispondere dunque l'Uno al Bene di Platone, rappresentato dal Sole nell'allegoria della caverna (*Respublica* 514b-520a), al di là dell'essere, e l'Intelligenza viene identificata con il Demiurgo del *Timeo*.

Da notare che Plotino, all'inizio del passo, fa riferimento alla dottrina dei tre principi contenuta nella *Lettera II* (312 d-e). Questa lettera era attribuita a Platone, ma si tratta in realtà di un apocrifo probabilmente compilato da un neopitagorico della fine del II secolo o dell'inizio del I secolo a.C.. In essa, si parla infatti dei tre principi, chiamati semplicemente il Primo, il Secondo e il Terzo. La cosa particolare è che si nota una dissimmetria nella gerarchizzazione, in quanto il Secondo e il Terzo sono detti essere sovrani rispettivamente sulle cose di secondo e terzo ordine, mentre il primo è detto Re di tutte le cose e non solo delle cose di primo ordine²¹.

Plotino sostiene che sono d'accordo con lui anche i maggiori esponenti della filosofia presocratica. Le nozioni di cui si appropria sono: l'identificazione essere-pensare di Parmenide, l'idea di un Intelligenza separata di Anassagora, i principi dell'Amore e della Contesa di Empedocle, il dio come pensiero di pensiero di Aristotele²². Questi filosofi però non sarebbero stati

¹⁹ BONAZZI 2015, pp. 73-109.

²⁰ PLOTINO, *Enn.*, V 1, 8, 1-14, corsivo mio: «Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριτὰ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα – φησὶ γὰρ πρῶτα – καὶ δευτερον περὶ τὰ δευτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τάγαθον καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ιδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τάγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίαις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν.»

²¹ FATTAL 2008, pp. 82-96.

²² PLOTINO, *Enn.*, V 1, 8: «Prima di lui, anche Parmenide accennò a una dottrina simile, quando identificò Essere e Pensiero e ripose l'Essere non nelle cose sensibili, poiché "Pensare ed Essere sono la stessa cosa" [...]. Quando

abbastanza precisi, pertanto Plotino si qualifica come rigorizzatore della tradizione, come colui che porta alla luce ciò che era oscuro e implicito nelle affermazioni dei grandi esponenti della prima filosofia greca, ancora dominata dallo stile oracolare-sapienziale.

Inoltre Plotino usa i miti greci, pensandoli come simboli che, con il loro potere immaginifico, riescono a catturare le più alte strutture dell'essere. Con questa mossa, Plotino fonda la legittimazione del suo discorso su narrazioni importanti per la costruzione dell'identità greca, ma contemporaneamente si presenta come colui che le sa meglio interpretare, di nuovo estraendo il loro senso più proprio al di là della sequenza narrativa. Così Narciso e Ulisse vengono contrapposti, in quanto il primo non riesce ad ascendere all'Uno ma si innamora delle immagini che lo imitano e il secondo rifugge dalle tentazioni sensibili come Calipso per tornare in patria²³. Persino nell'etimologia stessa dei nomi degli dei greci è conservata una traccia simbolica legata alle ipostasi. Urano è l'Uno, Chronos (interpretato come «pensiero nella pienezza»: «νοῦς ἐν κόρῳ») è l'Intelletto, Zeus (interpretato come «vita»: «διὰ ὄν ζῆν») è l'Anima. Il mito viene chiaramente manipolato per conformarlo alla propria gerarchia metafisica²⁴.

però nei suoi scritti parla dell'Uno, egli si espone alla critica perché questo suo Uno finisce per essere “molteplice”. Invece il Parmenide di Platone parla con più esattezza perché distingue fra loro il primo Uno, l'Uno in senso proprio, il secondo che egli chiama «Uno-molti» e il terzo che è “Uno e molti”. E così anch'egli è d'accordo con la teoria delle tre nature.»; V 1, 9: «Anassagora poi, parlando di un'Intelligenza pura e non mescolata, ammette anche lui l'Uno come primo e separato, ma a causa della sua antichità non è stato abbastanza preciso. Anche Eraclito conobbe l'Uno eterno e intelligibile, [...], mentre per Empedocle la Contesa separa, ed è Uno l'Amore; e quest'Amore anch'egli lo concepisce incorporeo, [...]. Più tardi Aristotele pensò l'Uno separato e intelligibile, ma dicendo che Egli pensa se stesso, non lo fa primo nemmeno lui; ammettendo poi molti altri esseri intelligibili e, cioè, tanti quante sono le sfere celesti [...]. Fra gli antichi, dunque, coloro che seguirono le dottrine di Pitagora e dei suoi seguaci e di Ferecide accettarono questa essenza <l'Uno>; se non che gli uni ne trattarono il concetto nei loro scritti, l'altro vi accennò appena, non negli scritti, ma nelle lezioni non scritte, oppure lo trascurò del tutto.»

²³ BEIERWALTES 1992, pp. 109-110.

²⁴ BEIERWALTES 1992, p. 113.

1.2. AGOSTINO: DIMOSTRARE DIO

1.2.1. IL PENSIERO DI AGOSTINO

Sant'Agostino (354-430), Padre della Chiesa, vescovo di Ippona, è uno dei filosofi che maggiormente hanno segnato il pensiero cristiano, sia dal punto di vista teorico, con le sue riflessioni sulla natura divina e la sua esegesi biblica, sia dal punto di vista pratico, avendo lottato contro alcune delle prime eresie cristiane.

Nella sua filosofia si lavora per far convergere alcuni principi del platonismo, quali la necessità di pensare a una realtà incorporea e trascendente, con il Cristianesimo, la nuova religione che parla di un Dio incarnato e che esige l'esercizio della fede oltre che l'uso della mera ragione.

Le opere di Agostino sono molteplici e sono tutte successive alla sua conversione, avvenuta nel 386: noi ci focalizzeremo su alcuni dialoghi, tra cui il *De libero arbitrio*, i *Soliloquia* e il *De ordine*, alcuni trattati come il *De trinitate*, il *De vera religione*, il *De utilitate credendi*, il *De fide rerum invisibilium*, il *De doctrina christiana* e infine le *Confessioni* e la *Città di Dio*.

Lo sviluppo del pensiero teologico di Agostino è strettamente legato a una ricerca personale di Dio da parte dell'autore. La sua autobiografia, raccolta nelle *Confessioni*, ci aiuta a far luce su alcune tappe: egli ha saputo far tesoro del suo vissuto più intimo per le sue elaborazioni dottrinali. La sua adesione al Cristianesimo è debitrice dell'educazione ricevuta dalla madre fin dalla nascita ed è stata sancita definitivamente con la conversione, in età più avanzata, sotto l'influenza di Ambrogio; i travimenti giovanili lo hanno spinto a ricercare un sommo bene, eterno e infinito, in confronto ai quali i beni terreni sono da rigettare perché generano solo attaccamento e infelicità; la lettura dei libri platonici lo ha avviato alla scoperta delle realtà incorporee, solo intelligibili; il disincanto verso il credo manicheo, del quale si era infatuato, gli ha fatto ripensare radicalmente la natura di Dio e del male; il superamento della fase dominata dallo scetticismo di stampo accademico gli ha restituito fiducia nella capacità umana di accedere alla verità.

Centrale nel pensiero di Agostino è la ricerca di Dio, attorno alla quale ruota tutta una galassia di questioni epistemologiche ed etiche, come la via giusta per ottenere la vera felicità, il mistero della Trinità, la natura del male, l'immortalità dell'anima, il rapporto con il nostro libero arbitrio e con la grazia.

1.2.2. LE RAGIONI CHE CONDUCONO A DIO

Si possono distinguere in Agostino tre fonti che conducono a Dio, ciascuna delle quali deve essere usata in collaborazione con le altre:

- a) *L'autorità*: il punto di partenza per giungere a Dio è l'autorità, ossia l'insieme di tutte quelle testimonianze che la divina provvidenza ha seminato nel mondo al fine di condurre l'uomo verso il suo cammino di rinnovamento interiore: tra queste, le parole dei profeti, le dimostrazioni di fede dei martiri, il successo mondano della Chiesa. L'autorità suprema è Cristo. Dunque, corretta autorità e amore di Dio sono le premesse extra-cognitive per cominciare la ricerca su Dio.
- b) *L'esercizio della ragione*: la ragione umana, corrispondente alla parte migliore dell'anima, guardando dentro se stessa, può rinvenire l'esistenza di una luce che illumina le realtà intelligibili, luce che proviene da una fonte superiore alla ragione stessa. La dimostrazione dell'esistenza di Dio è legata intrinsecamente con altre dottrine come l'indefettibilità della verità, l'immortalità dell'anima, l'immediata certezza di esistere, vivere e comprendere, e l'irrinunciabilità etico-esistenziale di ricercare la felicità.
- c) *L'esperienza mistica*: Agostino ci parla dell'esperienza della conversione e della cosiddetta visione di Ostia nelle *Confessioni*. Si tratta di casi eccezionali per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, e resi possibili solo come conclusione di una lunga ricerca interiore, ma di certo sono quelli che restituiscono all'autore la presenza più piena della divinità in cui crede.

Per riassumere, Dio si comunica in tre modi: attraverso la sua parola contenuta nei libri sacri, la venuta nel mondo di Gesù Cristo e l'istituzione ecclesiastica; attraverso l'attività intellettuale, debitamente predisposta in seguito a una purificazione dalla materia; attraverso il contatto diretto in rari momenti della vita.

1.2.3. L'AUTORITÀ

Come dice J. Rist, in Agostino non si parla propriamente di rapporto tra fede e ragione ma del «rapporto tra autorità e ragione». Queste due facoltà devono collaborare, per il raggiungimento della conoscenza. I contenuti di fede sono il punto di partenza: non bisogna fare l'errore dei filosofi che al contrario partono dall'esercizio della ragione. Quest'ultima infatti è uno strumento che gira a vuoto a meno che non sia stato debitamente predisposto²⁵.

²⁵ RIST 2001, pp. 26-28.

Esiste, al fondo della filosofia agostiniana, la teorizzazione di una pluralità di metodi per arrivare alla conoscenza. Le verità astratte, come quelle della matematica, necessitano solo della ragione, mentre le verità storiche, esistenziali e teologiche, ossia quelle che ci guidano nei rapporti umani e nella ricerca di Dio, procedono inizialmente dall'autorità e vanno accettate per fede; poi il credente deve sperare di poterle meglio capire. I trattati principali in cui Agostino delinea la questione sono il *De vera religione*, *De utilitate credendi* e *De fide rerum invisibilium*.

Come ricorda C. Horn, è utile comprendere il «concetto razionalistico di autorità cui Agostino aderisce, secondo il quale la rivelazione e la fede non insegnano nulla che anche un filosofo non potrebbe conoscere (*util. cred.* 14, 32 [...]). La fede fornisce soltanto il fondamento euristico – certo, imprescindibile – della filosofia»²⁶.

Agostino introduce, nel *De utilitate credendi*, una distinzione tra tre atteggiamenti epistemologici: credere, sapere, opinare. «Credere» significa dare l'assenso a una verità che ancora non si conosce; «sapere» significa dare l'assenso a qualcosa che si conosce; «opinare» significa pretendere di sapere quello che non si sa²⁷.

L'autorità anticipa i contenuti che saranno poi meglio conosciuti dalla ragione e formano per così dire una base che l'uomo deve accettare umilmente senza poterne avere, al momento, accesso diretto. La fede risulta a seguito di una purificazione dell'animo, che gli stolti, ad esempio i manichei, non sono in grado di portare a termine, perché insuperbiti dalla pretesa di conoscere tutto. In questo senso, l'autorità non è principio di ignoranza ma di saggezza²⁸.

Per autorità, Agostino intende un complesso di testimonianze che spaziano dalle Scritture, alla Chiesa Cattolica, ai primi martiri. La divina provvidenza, infatti, per segnalare la retta via al genere umano e consegnargli la medicina dell'anima, ha usato «la storia e la profezia»²⁹. La storia è l'intrecciarsi dell'opera di Dio nelle vicende degli uomini, mentre la profezia è la declamazione della verità compiuta da parte di uomini illuminati da Dio. L'«autorità più salutare»,

²⁶ HORN 2005, p. 123.

²⁷ AGOSTINO, *Util. cred.*, XI, 25: «[...] negli animi degli uomini vi sono tre cose, quasi simili tra loro, che però è bene distinguere con chiarezza: il comprendere, il credere, l'opinare. Considerate per se stesse, la prima non è mai viziosa, la seconda lo è talvolta, la terza lo è sempre. Comprendere le cose grandi e nobili [...] è l'apice della felicità; comprendere le cose superflue, invece, non nuoce affatto [...]. Anche il comprendere cose che recano danno non è una sventura [...]. Quanto al credere, esso è riprovevole quando si crede qualcosa di indegno riguardo a Dio [...]. In tutti gli altri casi, se qualcuno crede qualcosa, sapendo di non saperla, non vi è colpa alcuna. [...] L'opinare, al contrario è assai turpe per queste due ragioni: perché chi si è convinto di sapere già, non può imparare [...] e perché l'avventatezza è già di per sé segno di un animo mal disposto.»

²⁸ AGOSTINO, *Util. cred.*, XII, 26-27. Ad esempio: «Quando si tratta di religione, ossia del culto e della conoscenza di Dio, si debbono seguire di meno coloro che ci vietano di credere, promettendo subito la ragione.» Agostino afferma inoltre che «certamente tutti gli stolti vivrebbero senza dubbio meglio se potessero essere servi dei sapienti», cioè se si affidassero all'autorità.

²⁹ AGOSTINO, *Vera rel.*, XXV, 46.

quella per eccellenza, è il Cristo, Sapienza di Dio³⁰, che è sceso sulla terra nel momento culminante della storia.

L'autorità, pur riferendosi a realtà invisibili, non viene interpretata da Agostino come cieco fideismo, ma al contrario si regge su segni visibili, chiamati indizi. Tra queste ci sono, l'incredibile diffusione che ha avuto nel mondo la religione cristiana e i miracoli visibili³¹, l'esistenza stessa dell'istituzione ecclesiastica, chiamata a custodire la storia e inverare le profezie bibliche³².

Contro chi afferma che la fede non è un atteggiamento ragionevole, Agostino fa notare che in realtà la fede governa gran parte dei nostri atteggiamenti quotidiani, nei confronti dei nostri amici e parenti, del passato storico e dell'eredità culturale. È il fondamento della nostra vita sociale. Nessuno di noi potrebbe interagire con gli altri senza nutrire una certa fiducia nel prossimo, ad esempio crediamo che nostro padre sia tale senza poterne avere la prova certa, oppure ci fidiamo di Cicerone per studiare i fatti relativi alla congiura di Catilina³³. Non si tratta quindi di un salto così estremo come si potrebbe pensare.

Commentando il *De Ordine*, un altro trattato nel quale la questione dell'autorità viene trattata, K. Flasch trae questa conclusione:

L'autorità ha il compito di rendersi superflua; essa si basa solo in base a circostanze psicologiche legate all'apprendimento. Di fatto l'autorità è indispensabile, proprio perché bisogna imparare a pensare autonomamente. Idealmente la ragione ha la precedenza; l'autorità, che precede nel tempo, ha il compito di preparare l'ingresso della ragione.³⁴

³⁰ AGOSTINO, *Util. cred.*, XVI, 34: «saluberrima auctoritas».

³¹ AGOSTINO, *Util. cred.*, XVI, 34: «[L'autorità di Dio], ora, messa da parte la ragione, che [...] è difficile per gli stolti capire nella sua purezza, ci muove in due modi: in parte con i miracoli, in parte con la moltitudine dei fedeli. [...] All'uomo che non è in grado di intuire il vero, viene, dunque, in aiuto l'autorità, affinché ne divenga capace e si lasci purificare. [...] Chiamo miracolo qualcosa che appare sommamente difficile o insolito, al di sopra dell'aspettativa o del potere di chi ne rimane sorpreso.»

³² AGOSTINO, *F. rer.* IV, 7: «Volgetevi a me – dice a voi la Chiesa – volgetevi a me, che vedete, anche se non volete vedere. [...] Tutte quelle cose che riguardo a Cristo sono state già fatte e sono passate, non le avete viste, ma non potete negare di vedere queste che sono presenti nella sua Chiesa.»; V, 8: «Ma come le intenzioni non viste degli amici vengono credute attraverso dei segni visibili, così la Chiesa, di tutte le realtà che non si vedono, ma sono indicate in quegli scritti ove anch'essa è preannunciata, è segno di quelle passate e annunciatrice di quelle future. [...] le profezie su Cristo e sulla Chiesa si sono susseguite in una serie ordinata.»

³³ AGOSTINO, *Util. cred.*, XII, 26: «Difatti, se non si deve credere a ciò che non si conosce, mi chiedo come i figli potrebbero stare sottomessi ai genitori e come potrebbero amare con reciproco affetto coloro che non credono essere i loro genitori. Il padre, infatti, non viene conosciuto con la ragione, ma è creduto tale per l'interposta autorità della madre.»; *F. rer.* II, 4: «Se questa fede fosse tolta via dalle vicende umane, chi non capisce quanto esse sarebbero turbate e che orrenda confusione seguirebbe? Se non debbo credere ciò che non vedo, chi, infatti, sarà amato con reciproco amore da un altro, dal momento che l'amore è invisibile? [...] Tralascio di dire quante cose della tradizione, della storia, o riguardo a luoghi ove non sono mai stati, credano coloro che ci criticano perché noi crediamo ciò che non vediamo, e come essi, a tal proposito, non dicano: "Non crediamo, perché non abbiamo visto".»

³⁴ FLASCH 1983, p. 85.

1.2.4. L'ESERCIZIO DELLA RAGIONE

Il primo passo di Agostino viene compiuto nel *Contra Academicos* e consiste nella confutazione delle dottrine scettiche che vogliono ridurre a zero le pretese conoscitive dell'essere umano. Questo serve per restituire fiducia nell'indagine sulla verità e garantire la base per un futuro discorso sull'esistenza e la natura di Dio. Arrivare alla verità si può e lo strumento della ragione è perfettamente adatto allo scopo, senza bisogno di ripiegare in una conoscenza solo probabile delle cose.

La ricerca della verità è insieme un atto teoretico ed etico, perché è la medicina che porta alla felicità dell'uomo. L'uomo non deve necessariamente possedere in forma compiuta questa verità, desiderio che potrebbe rivelarsi impossibile da soddisfare in questa vita, ma è sufficiente che si metta attivamente e tenacemente alla ricerca³⁵.

Il bersaglio teorico del dialogo sono gli esponenti della Nuova Accademia, in particolare gli scettici Carneade e Arcesilao. La loro dottrina fa propria la definizione di vero elaborata dallo stoico Zenone. Vero è ciò che può essere distinto dal falso sulla base di segni che il falso non potrebbe mai possedere. Questo vero è l'unico che merita l'assenso del sapiente, cioè quell'atto intellettuale con cui si attribuisce verità a una percezione sensibile o a un pensiero. Accettando questo presupposto, gli scettici ribaltano la questione sostenendo che un vero, così definito, non esiste. Non esiste alcun criterio che possa discriminare il vero dal falso. Quindi il sapiente non deve dare l'assenso a nulla. Tutto è incerto: nella terminologia accademica si dice «probabile» («*probabilis*»), o «verosimile» («*veri simile*»)³⁶. Il verosimile è «ciò che ci può stimolare ad agire senza meritare il nostro assenso». Il sapiente scettico si muove nel mondo senza conferire verità a nulla, ma basando il proprio agire sul verosimile³⁷.

Agostino procede a sollevare obiezioni contro gli Accademici. Innanzitutto se il verosimile è ciò che assomiglia al vero, ma non possiamo conoscere il vero, è come dire che noi vediamo qualcosa di simile a ciò che non conosciamo: il concetto stesso di verosimile implica una contraddizione interna³⁸. Inoltre persino gli Accademici non possono esimersi dal ritenere vere

³⁵ AGOSTINO, *C. Acad.*, I, iii, 9: «Ma quanto alla verità di cui parli, penso che la conosca soltanto Iddio, o forse l'anima dell'uomo dopo aver definitivamente abbandonato questo corpo, cioè quest'oscura prigioniera. [...] chiunque [...] per quanto è possibile e doveroso per l'uomo, si dà da fare per trovare la verità, è felice, anche se non la trova; fa infatti tutto ciò per fare il quale è nato.»

³⁶ AGOSTINO, *C. Acad.*, II, iv, 10 – vi, 14. In particolare, in v, 11: «[Gli Accademici] parevano però aver tratto il concetto che il vero non si può comprendere dalla famosa definizione dello stoico Zenone, il quale dice che [...] il vero può essere compreso in base a quei segni che ciò che è falso non può possedere. Gli Accademici spesero tutte le loro energie proprio per dimostrare che un vero come questo non può essere trovato.»

³⁷ AGOSTINO, *C. Acad.*, II, xi, 26.

³⁸ AGOSTINO, *C. Acad.*, II viii, 20: «[sono sciocchi] coloro che dicono: “Non conosciamo il vero, ma questo che vediamo è simile a ciò che non conosciamo”.»

alcune cose: ad esempio ritengono vero che il sapiente sa la sapienza, a prescindere poi da come intendano loro questa sapienza, e ritengono vera la definizione che Zenone dà della verità³⁹.

Agostino procede portando in luce alcune certezze che non possono in alcun modo essere messe in dubbio: le verità matematiche, gli enunciati disgiuntivi del tipo «il mondo o è uno solo o non è uno solo»⁴⁰, gli enunciati ipotetici del tipo «se i mondi sono uno più sei, è evidente che i mondi sono sette»⁴¹, gli enunciati che testimoniano l'apparire del mondo a un soggetto, a prescindere se esista o no un mondo esterno al di là della percezione⁴² e gli enunciati riguardanti il bene ultimo dell'uomo «o è inesistente oppure è nell'animo o nel corpo o in entrambi»⁴³.

Agostino fa notare che gli Accademici, sospendendo il giudizio commettono peccato: errare significa infatti non solo seguire una strada diversa da quella della verità ma anche rimanere fermi e non ricercare alcuna verità⁴⁴. Il dialogo si conclude con l'invito a far collaborare l'autorità, derivata dalle scritture, con la ragione, come ci è stato insegnato dai platonici⁴⁵.

Dopo aver ammesso la possibilità per l'uomo di coltivare legittimamente delle certezze, nei *Soliloquia* Agostino è pronto a indagare sulle due cose che desidera maggiormente conoscere: Dio e l'anima⁴⁶. Per quanto possa sembrare un interesse circoscritto, J. Rist fa notare che non è così: quest'indagine apre molte più porte di quanto inizialmente appaia⁴⁷. Agostino ribadisce nel dialogo *De Ordine* la sua idea della filosofia: «Il suo duplice problema è intorno all'anima e intorno a Dio. Il primo fa sì che conosciamo noi stessi, l'altro la nostra origine. L'uno è per noi più piacevole, l'altro più prezioso; quello ci rende degni di una vita felice, questo ci rende felici; il primo è per coloro che apprendono, il secondo per chi ha già appreso»⁴⁸.

Innanzitutto, chiariamo alcuni termini relativi alle realtà spirituali possedute dall'uomo:

³⁹ AGOSTINO, *C. Acad.*, v, 12: «Difatti come a me, così anche [agli Accademici] pare che il sapiente sappia la sapienza. Essi tuttavia ammoniscono che egli deve astenersi dall'assenso»; ix, 18-21, in particolare in ix, 21: «Infatti [scil. la definizione di Zenone] è o vera o falsa. Se è vera, allora capisco bene; se è falsa, allora è possibile che qualcosa sia conosciuto con certezza, anche se ha segni in comune con il falso. [...] Quindi Zenone ha dato una definizione assolutamente vera, e chiunque ha consentito con lui per lo meno su questo, non ha errato.»

⁴⁰ AGOSTINO, *C. Acad.*, III, x, 23.

⁴¹ AGOSTINO, *C. Acad.*, III, xi, 25.

⁴² AGOSTINO, *C. Acad.*, III, xi, 24: «Io pertanto chiamo "mondo" questo tutto, di qualunque natura esso sia, che ci contiene e ci nutre, questo, dico, che appare ai miei occhi e che io sento avere in sé la terra e il cielo, o ciò che appare come terra o come cielo. Se dici che a me non sembra nulla, allora non sarò mai in errore.»

⁴³ AGOSTINO, *C. Acad.*, III, xii, 27.

⁴⁴ AGOSTINO, *C. Acad.*, III, xv, 34.

⁴⁵ AGOSTINO, *C. Acad.*, III, xx, 43: «Ora, nessuno dubita che siamo spinti a imparare dal duplice peso dell'autorità e della ragione. Io ho dunque deciso di non separarmi proprio in nessun caso dall'autorità di Cristo; non ne trovo infatti una più valida. Quanto invece a ciò che dev'essere perseguito con la ragione più fine [...] ho fiducia di trovare per ora presso i Platonici ciò che non sia incompatibile con i nostri testi sacri.»

⁴⁶ AGOSTINO, *Sol. I*, ii, 7.

⁴⁷ RIST 2001, p. 30. Nell'originale inglese: «Augustine regularly claims to seek only knowledge of God and the soul – a range of interests less restricted than might at first appear.»

⁴⁸ AGOSTINO, *Ord.*, II, xviii, 47.

[...] la terminologia agostiniana, ha osservato una volta per tutte Marrou, è forse oscillante. Indicativamente si può dire che *anima* è il principio vivente, mentre *animus* è l'anima umana, talvolta identificata con la *mens* (*div. qu.* 7), che ne è il vertice spirituale (*trin.* 15,7,11), capace di innalzarsi all'intelligenza della verità (*intellectus, serm.* 43,3), frutto di illuminazione divina (*Io. ev. tr.* 15,19), secondo la tripartizione paolina della *Prima lettera ai Tessalonicesi* (5,23) di *corpus, anima e spiritus*.⁴⁹

La particolarità dei *Soliloquia* sta nel fatto che si tratta di un dialogo che Agostino intrattiene con la propria stessa ragione. Questa scelta è giustificata da, e in un certo senso anticipa, la conclusione filosofica dell'impianto discorsivo: l'anima non ha bisogno di cercare la verità fuori di sé, anzi questa operazione può portarla fuori strada, ma al contrario la trova solo scavando nella sua intimità.

Queste due realtà su cui Agostino vuole avviare la ricerca, Dio e anima, sono raggiungibili non con i sensi ma con l'intelletto⁵⁰.

Nei *Soliloquia* segue una disquisizione in cui ci si interroga se il modo in cui si può comprendere Dio è uguale al modo in cui si comprende la natura di un oggetto della geometria, ad esempio una linea o una sfera. Si conclude che, anche se è vero che, una volta apprese, sia la realtà di Dio sia quella delle discipline vengono conosciute con lo stesso grado di certezza, rimane però una differenza sostanziale⁵¹. Dio è intelligibile di per sé, mentre le verità delle discipline sono intelligibili perché illuminate dalla luce di Dio.

Come il sole è visibile attraverso i sensi, ma è superiore a tutte le cose sensibili perché con la luce che emana è causa della loro visibilità, così Dio è un oggetto intelligibile, ma è superiore a tutti gli altri perché è il principio di intelligibilità di questi ultimi⁵². Questa è la celebre teoria agostiniana dell'illuminazione.

Certamente, Dio è intelligibile, e intelligibili sono anche quelle dimostrazioni delle discipline; tuttavia essi differiscono moltissimo. [...] quelle nozioni trasmesse nelle discipline, che chiunque comprende non esita a riconoscere come verissime, non possono essere comprese se non vengono rischiarate da un altro principio, che sia come il loro sole.⁵³

Ma per poter conoscere Dio, c'è bisogno che l'anima sia stata sufficientemente guarita dai vizi. La visione della verità suprema in Agostino è legata a doppio filo con una trasformazione

⁴⁹ BETTETINI 2008, p. 63.

⁵⁰ AGOSTINO, *Sol.* I, ii, 7: «Desidero sapere Dio e l'anima»; I, iii, 8: «[...] codeste realtà che vuoi sapere sono di tal genere che vengono raggiunte dall'intelletto [...]»

⁵¹ AGOSTINO, *Sol.* I, v, 11: «Sia pure che ti rallegreresti della conoscenza di Dio di più, molto di più che di codesti oggetti [le verità della geometria], però ciò accadrebbe per la diversità delle cose, non della loro comprensione.»

⁵² AGOSTINO, *Sol.* I, vi, 12: «La Ragione, che sta parlando con te, promette infatti di mostrare Dio alla tua mente così come il sole si mostra agli occhi. Difatti le menti rappresentano per le anime, diciamo così, i loro "sensi"; ora, tutte le verità più certe appartenenti alle discipline sono analoghe alle cose che vengono rischiarate dal sole perché possano essere viste, come ad esempio la terra e tutto ciò che è terreno. Dio, invece, è proprio colui che rischiar.»

⁵³ AGOSTINO, *Sol.* I, viii, 15.

spirituale in direzione della salute. Fede, speranza e carità solo le tre virtù che possono guidare verso l'itinerario. Fede, perché l'anima deve confidare nell'efficacia dei poteri curativi, speranza perché l'anima deve credere di poter raggiungere la guarigione, carità perché l'anima deve amare quanto sta per apprendere. Nel mondo ultraterreno la visione beatifica di Dio renderà superflue fede e speranza, e rimarrà solo la carità ossia l'amore a tenere saldo il legame tra l'anima e ciò che viene contemplato⁵⁴. «La possibilità di vedere Dio [...] sembra essere ammessa dai *Soliloquia* già durante l'esistenza terrena; la Ragione tuttavia mostra ad Agostino, attraverso un esame delle sue paure e dei suoi desideri, che egli non è ancora pronto per tale visione, perché le cose di questo mondo esercitano su di lui ancora una certa attrattiva»⁵⁵.

Ad Agostino viene offerta però una scorciatoia per distogliere lo sguardo dalle tenebre dell'ignoranza con un esercizio solo moderato. Nel dialogo, infatti, a questo punto il focus si sposta sulla natura della verità e sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima. L'indagine sulla verità serve a precisarne il carattere di tramite: senza di essa non si potrebbero conoscere l'anima e Dio⁵⁶.

La verità ha perciò un primato sul vero. La verità infatti è indefettibile, mentre il vero può venir meno, allo stesso modo in cui la castità non muore, ma può morire il casto⁵⁷. Come ulteriore dimostrazione, Agostino propone una sorta di esperimento mentale: supponiamo che la verità non ci sia più, a questo punto sarebbe vera almeno una cosa e cioè che non esiste più la verità. Dunque la verità non può mai venire a mancare⁵⁸.

Il vero è «ciò che è»⁵⁹, mentre il falso, sulla base dell'ultima definizione che viene data, è «ciò che finge o cerca di essere ciò che non è»⁶⁰. Ad esempio l'immagine percettiva del ramo che sembra spezzato in acqua è falsa perché imita un'immagine reale ma non corrisponde a ciò che è. I giudizi falsi imitano quelli veri⁶¹; vale a dire: hanno la medesima struttura sintattico-linguistica ma nel contenuto dicono ciò che non è.

⁵⁴ AGOSTINO, *Sol.* I, vi, 12.

⁵⁵ CATAPANO 2020, p. 31.

⁵⁶ AGOSTINO, *Sol.* I, xiv, 26: «Ti prego, però, [...] di provare a guidarmi per qualche scorciatoia, affinché, per la vicinanza anche modesta con quella luce, che ormai posso sopportare se ho fatto qualche progresso, mi rincresca riportare gli occhi a quelle tenebre che ho abbandonato.»; I, xv, 27: «Concludiamo [...] questo primo libro per intraprendere ormai nel secondo una via che sia presentata come comoda. Questa tua disposizione affettiva non deve infatti desistere da un esercizio moderato.»

⁵⁷ AGOSTINO, *Sol.* I, xv, 27-28: «Dunque, quando perisce qualcosa che è vero, non perisce la verità. [...] come la castità non muore pur morendo il casto»

⁵⁸ AGOSTINO, *Sol.* II, ii, 2.

⁵⁹ AGOSTINO, *Sol.* II, v, 8.

⁶⁰ AGOSTINO, *Sol.* II, ix, 16.

⁶¹ AGOSTINO, *Sol.* II, xv, 29.

La teoria della verità si collega con la dimostrazione dell'immortalità dell'anima. La verità infatti è una disciplina, la disciplina del discutere che, come tale, rende vere tutte le discipline. Dal momento che la disciplina, vera ed eterna, trova la propria sede nell'anima in un modo che non è disaggregabile, anche l'anima deve essere immortale. Infatti il soggetto che accoglie in sé qualcosa di eterno deve essere anch'esso eterno⁶².

I *Soliloquia* implicitamente invitano il lettore a compiere un'analogia conversazione con la parte migliore della propria anima, ossia la ragione, al fine di rinvenire al proprio interno delle verità che sono eterne, non dipendenti da un essere finito come lui, e di cui fino ad ora era inconsapevole.

È nel libro II del *De libero arbitrio* che Agostino si inserisce nel solco tracciato nei *Soliloquia* e dimostra l'esistenza di Dio. La tesi di fondo segue nuovamente un percorso verso l'interiorità, alla scoperta di quale sia la parte migliore dell'anima per poi constatare che essa implica un oggetto di natura superiore al quale non può che rivolgere la sua contemplazione: Dio.

Il dialogo inizia con un'elencazione delle cose più evidenti che si possono scoprire. Queste sono la certezza di esistere, di vivere e di comprendere; tra le tre, la comprensione è la più eccellente perché, tra tutte le creature terrene è posseduta solo dall'uomo⁶³.

L'anima umana ha una pluralità di dimensioni al suo interno: sono le facoltà, con le quali conosce tipi diversi di oggetti; cioè i sensi, con i quali percepisce gli oggetti esterni; il senso interiore, con il quale sa distinguere gli oggetti che spettano all'uno o all'altro organo sensoriale, e infine la ragione, la facoltà più eccellente di tutte, con cui comprende l'esistenza dei sensi, del senso interiore e di se stessa⁶⁴.

La ragione umana però va oltre. Pur essendo intrinsecamente mutevole, perché a volte conosce a volte no, ha lo sguardo rivolto anche verso qualcosa di eterno e inalterabile, a lei superiore⁶⁵.

Esattamente come ciascuno ha il proprio organo della vista ma tutti vediamo gli stessi oggetti sensibili, ciascun individuo è dotato del proprio personale occhio della mente ma tutti possiamo

⁶² AGOSTINO, *Sol.* II, xii, 24: «In tutti i casi in cui una cosa che si trova in un soggetto dura sempre, è necessario che anche il soggetto stesso duri sempre. E ogni disciplina si trova in un soggetto: l'animo. È quindi necessario che l'animo duri sempre, se dura sempre la disciplina.»

⁶³ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, iii, 7.

⁶⁴ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, iii, 8 – v, 11. Una sintesi è fornita in II, iv, 10: «Evidenti sono infatti questi punti: che le cose corporee si sentono con il senso del corpo; che questo medesimo senso però non si può sentire con il senso medesimo; che invece con un senso interiore si sentono sia le cose corporee mediante il senso del corpo sia lo stesso senso del corpo; che inoltre grazie alla ragione sia tutte quelle cose sia la ragione stessa diventano note e sono contenute nella scienza.»

⁶⁵ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, vi, 14: «la ragione stessa, che ora si sforza ora non si sforza di giungere al vero e a volte vi giunge a volte non vi giunge, si dimostra essere sicuramente mutevole. Ed essa, se scorge qualcosa di eterno e inalterabile non con un organo corporeo adoperato allo scopo [...] bensì mediante se stessa, deve ammettere contemporaneamente sia che essa stessa è inferiore sia che quello è il suo Dio.»

vedere gli stessi oggetti intelligibili: le verità della matematica⁶⁶ e la sapienza, intesa come quella «verità nella quale si scorge e si possiede il sommo bene»⁶⁷. Ma entrambe queste cose sono due specie appartenenti a un medesimo genere, cioè alla verità, e questo lo sappiamo anche grazie al fatto che ce lo dicono le Scritture. La stessa verità si diffonde in tutta la realtà con la sua potenza, innervandola e rendendola intelligibile; l'unica differenza sta nel fatto che i corpi ne sono affetti attraverso i numeri, mentre le anime ragionevoli ne sono affetti attraverso la sapienza⁶⁸.

Perciò non negare in alcun modo che esista una verità inalterabile, contenente tutte queste cose che sono inalterabilmente vere, verità che non puoi dire tua o mia o di qualche uomo, ma che, come un *lume meravigliosamente nascosto e pubblico*, è a disposizione e si offre in comune a tutti coloro che scorgono gli inalterabili veri.⁶⁹

Resta da chiarire che rapporto intercorre tra la ragione e questa verità. Ogni facoltà psichica può esprimere giudizi riguardo gli oggetti che le competono, ma c'è una distinzione cruciale, secondo Agostino. Se gli oggetti sono inferiori alla facoltà, allora essa «giudica di» quegli oggetti: ad esempio se vediamo un corpo colorato di verde, possiamo dire che questo corpo è verde, ma anche che dovrebbe essere di un altro colore. Se gli oggetti sono superiori alla facoltà, allora essa «giudica secondo» quegli oggetti, ossia li usa come criteri inalterabili a cui adeguarsi ma su cui non può pronunciarsi: ad esempio se compiamo un'operazione matematica possiamo solo dire che il risultato è questo qui, ma non che dovrebbe essere quest'altro. La verità della ragione rientra chiaramente in questa seconda categoria⁷⁰.

Questa verità della ragione è Dio. L'anima può godere della verità, quindi di Dio, perché è la cosa più sicura e stabile, e così si rende libera⁷¹.

Agostino giunge quindi alla conclusione che la realtà di Dio è innegabile, essendo stata frutto di un ragionamento induttivo ineccepibile: «E questo ormai non solo lo manteniamo come

⁶⁶ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, viii, 20.

⁶⁷ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, ix, 26.

⁶⁸ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, x, 30: «Non c'è dubbio, però, che si tratti di una sola e medesima realtà. Tuttavia, poiché ciò nondimeno nei Libri divini si dice della sapienza che *si estende da un confine all'altro con forza e dispone ogni cosa con dolcezza*, quella potenza con cui si estende con forza da un confine all'altro si dice forse "numero", quella invece con cui dispone ogni cosa con dolcezza si dice ormai "sapienza" in senso proprio, pur appartenendo l'uno e l'altra a una sola e medesima sapienza.»

⁶⁹ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, xiii, 33.

⁷⁰ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, xii, 34.

⁷¹ AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, xiii, 36: «uno sguardo mentale resistente e vigoroso, quando avrà osservato in base ad una ragione certa molte cose vere e inalterabili, si dirigerà verso la verità stessa dalla quale tutte quante sono rese visibili, e stando unito ad essa dimentica, per così dire, tutto il resto e gode contemporaneamente di tutte le cose in quella.»; II, xiii, 37: «Questa è la nostra libertà quando ci sottomettiamo a tale verità. [...] Di nessuna cosa infatti l'anima gode con libertà se non di quella di cui gode con sicurezza.»

indubitabile per fede, penso, ma anche lo attingiamo con un tipo di conoscenza certo, per quanto ancora esilissimo»⁷².

Con le parole di G. Catapano, «L'esistenza di Dio appare così l'ultima implicazione del fatto autoevidente che noi siamo esseri intelligenti, e la scoperta razionale della sua esistenza è strettamente connessa, se non addirittura coincidente, con l'attingimento a livello ontologico della verità quale realtà immutabile»⁷³.

Il senso complessivo dei tre dialoghi che abbiamo analizzato sta nella ricerca di una verità che altro non è se non Dio. Affidandosi al desiderio e all'amore, la ricerca individuale dell'anima, attraverso un esercizio spirituale di distacco dalla materia, può razionalmente arrivare a concludere l'esistenza di Dio. Una volta raggiunta la meta, molte cose acquisiscono un senso più nitido: si comprende quale sia il principio di intelligibilità di tutte le cose, in che senso la verità sia indefettibile, si coglie il faro che illumina una vita felice.

1.2.5. L'ESPERIENZA MISTICA

Nonostante generalmente la visione pura di Dio sia rimandata a dopo la morte, nelle *Confessioni*, Agostino ammette di aver sperimentato in alcuni momenti della sua vita un contatto speciale con Dio. Il racconto della conversione e quello della visione di Ostia rappresentano due casi interessanti: nel primo egli sente la presenza divina sotto forma di voce di bambino, che lo rinnova nel profondo, nel secondo invece ha una vera e propria esperienza mistica.

La conversione segue questo schema. Agostino, durante una crisi esistenziale, attraverso la quale scorge la miseria di tutto il suo comportamento peccaminoso, invoca la pietà di Dio. Egli si trova in quel momento a Milano, nel 386, disteso sotto un albero di fico. Dio gli invia un segno, sotto forma di una voce di bambino che gli intima di prendere il Vangelo e leggere le prime parole che gli fossero capitate sotto mano («tolle, lege», ossia «prendi e leggi»). Il versetto individuato è tratto dalla *Lettera ai Romani* e parla di come raggiungere Cristo abbandonando i piaceri della carne. Non si tratta di una esperienza mistica, ma sicuramente di un evento che tocca nel profondo la dimensione spirituale di Agostino e attraverso la quale la certezza dell'esistenza di Dio si consolida⁷⁴. Occorre far presente che il racconto potrebbe non essere completamente veridico, sia per il fatto che ricalca storie di conversione di illustri precedenti sia per il fatto che dalle altre opere agostiniane sembra che la sua conversione sia stata più graduale⁷⁵.

⁷² AGOSTINO, *Lib. ar.*, II, xv, 39.

⁷³ CATAPANO 2020, p. 51.

⁷⁴ AGOSTINO, *Conf.* VIII, 12.

⁷⁵ HORN 2005, pp. 21-22.

La visione di Ostia è invece una vera e propria estasi. Agostino, mentre soggiorna nel 327 con la madre Monica nella città romana portuale di Ostia, pochi giorni prima della morte di lei, descrive il trascendimento della propria stessa anima e l'attingimento di una realtà più alta, l'«Ente in sé», attraverso un'ascesa progressiva. Assieme, Agostino e Monica percorrono tutte le opere di Dio: dalle creature materiali, fino al cielo, poi ripiegano verso l'interno, nel pensiero, e poi ancora oltre fino alla realtà eterna. A confronto di quest'ultima tutte le felicità materiali impallidiscono. Monica stessa ritiene dopo questa esperienza e, constatando che tutte le sue speranze si sono realizzate, che non abbia più senso vivere in questo mondo⁷⁶. Con le parole di Horn, «Le descrizioni agostiniane di esperienze mistiche non contengono [...] estasi emotive, visioni immaginifiche o stati di esaltazione [...]. Il concetto di mistico coincide qui con la nozione di un'ascesa razionale verso gli stessi fondamenti della razionalità, attraverso un progressivo annullamento concettuale di tutti i contenuti sensibili e intellettuali, caratterizzata dal metodo della “eliminazione (ἀφαίρεσις, *abstractio*)”»⁷⁷.

⁷⁶ AGOSTINO, *Conf.* IX, 10.

⁷⁷ HORN 2005, p. 149.

1.3. PLOTINO: TRATTEGGIARE I CARATTERI DELL'UNO

1.3.1. INEFFABILITÀ DELL'UNO

Plotino dell'Uno ne parla, per quanto lo voglia caratterizzare come ineffabile. Come si può tenere insieme questo paradosso?

Innanzitutto bisogna sempre tenere a mente che Plotino parla alla luce di un'esperienza mistica, a cui adesso si riferisce per cenni. Ma per coloro che invece non hanno ancora avuto il privilegio di Plotino, il discorso che utilità può avere?

Un passo delle *Enneadi* può aiutare a far luce:

Anche quando lo riconosciamo come causa, non vuol dire che noi gli attribuiamo un accidente: questo termine vale soltanto per noi, in quanto noi abbiamo qualcosa da Lui, mentre Egli è sempre in se stesso.

Chi parla esattamente non dovrebbe dire di Lui né «questo» né «quello»; eppure noi, quasi correndo intorno a Lui dall'esterno, cerchiamo di interpretare i sentimenti umani ed ora ci facciamo a Lui vicini, ed ora ce ne allontaniamo fra mille difficoltà.⁷⁸

La giustificazione fornita da Plotino è che quello che in realtà si sta facendo è parlare «a proposito dell'Uno», girarci attorno ma rimanendo sempre fuori dal suo perimetro e nel frattempo imparare qualcosa. Quello che realmente emerge è in realtà un discorso che verte su di noi, sul nostro dipendere dall'Uno, sul nostro carattere dipendente. È un modo che abbiamo per evidenziare il nostro debito nei suoi confronti. I caratteri dell'Uno sono deducibili a partire da come tutta la realtà è ad esso rivolta. Con le parole dell'autore, «diciamo di Lui partendo dalle cose che sono dopo di Lui; ma nulla ci impedisce di possederlo, anche se non ne parliamo»⁷⁹.

Da molti Plotino viene considerato «il fondatore della “teologia negativa”»⁸⁰, che avrà fortuna nel filone della mistica medievale, ad esempio con lo Pseudo-Dionigi Areopagita, ma anche nel Rinascimento con Nicolò Cusano. Del Principio, in quanto al di là della logica e della possibilità di essere definito, «noi diciamo infatti quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è»⁸¹,

⁷⁸ PLOTINO, *Enn.*, VI 9, 3, 49-55: «Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μηδὲ τὸ ἐκείνου μηδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθῃ ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις.»

⁷⁹ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 14, 8-7.

⁸⁰ CHIARADONNA 2009, p. 129.

⁸¹ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 14, 6-7.

«non c'è permesso attribuirgli alcun predicato»⁸², possiamo solo spogliarlo di tutte quelle qualificazioni che lo imbriglierebbero nel regno della finitezza e della molteplicità.

Persino il nome che gli attribuiamo non va preso per il suo valore semantico intrinseco: infatti Plotino dice: «Forse, anche il nome “Uno” non è altro che la negazione del molteplice [...] infatti, se l'Uno, sia come nome che come cosa significata, avesse un senso positivo, esso sarebbe meno chiaro che se non gli si desse alcun nome»⁸³.

Celebre inoltre la frase con cui si conclude la Enneade V: «Elimina ogni cosa»⁸⁴.

Anche laddove Plotino sembra usare espressioni denotative per riferirsi al fondamento della realtà, questo deve avvenire con riserve. Come spiega W. Beierwaltes, il linguaggio usato ha sempre una funzione allusiva ed ha un «effetto “antidogmatico”»: le affermazioni non conclusive e non fissabili sull'Uno-fondamento restano, nonostante gli sforzi concettuali, in un certo qual modo in sospeso ed invitano incessantemente ad una nuova ripresa meditativa e circolare del cammino»⁸⁵.

Plotino vuole dirci che il discorso sull'Uno non è mai compiuto. Sebbene l'uso di una sovrabbondanza di espedienti linguistici per qualificarlo possa avere un effetto disorientante, il vero proposito è quello di scongiurare una fissazione su di una determinazione concettuale, ma una volta posta sempre ridimensionarla.

Il linguaggio umano è infatti un luogo in cui regnano molteplicità e differenza: prova ne è ad esempio la struttura della proposizione, che si dispiega temporalmente e logicamente in soggetto, copula e predicato, per affermare l'unità dei tre. La lingua è solo un'immagine del pensiero atemporale dell'Intelletto, e lo è anche nella forma della dialettica negativa: negando un predicato dopo l'altro essa infatti ammette il proprio limite strutturale, la differenza radicale che lo separa dall'Uno, ma allo stesso tempo gli si avvicina massimamente.

Essa ha il suo *pendant* nella *metafora*: questa è difficilmente separabile, in riferimento al comune scopo, dalla negazione, malgrado la sua forma affermativa. [...] Anche nel senso grammaticale di “immagine” la metafora implica contemporaneamente l'ammissione della sua inadeguatezza [...] apre in modo protrettico un accesso all'incommensurabilità del Senza-immagine per se stesso.⁸⁶

⁸² PLOTINO, *Enn.*, VI 8, 11, 12-13.

⁸³ PLOTINO, *Enn.*, V 5, 6, 26-29: «Τάχα δὲ καὶ τὸ ἐν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. Ὅθεν καὶ Απόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. Εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἐν, τὸ τε ὄνομα τὸ τε δηλούμενον, ἀσαφέστερον ἂν γίνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ.»

⁸⁴ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 17, 40.

⁸⁵ BEIERWALTES 1993, p. 54.

⁸⁶ BEIERWALTES 1992, p. 99.

1.3.2. L'UNO COME NON STRUTTURA AUTORIFLESSIVA

C'è una ragione ben precisa se l'Uno è inconoscibile da parte della nostra anima individuale. E cioè che neppure l'Uno conosce se stesso.

Se poi il pensiero, che è primo, si rivolge all'interiorità, verso se stesso, è evidente che è molteplice. Ed anche se dica soltanto: «io sono l'essere», questa sarebbe una sua scoperta, e avrebbe ragione poiché l'essere è molteplice. [...] Se le cose stanno così, Colui che è, semplicissimo, al di sopra di tutto, non può avere il pensiero di sé, perché, se l'avesse, avrebbe la molteplicità. Perciò né Egli pensa se stesso, né è possibile pensarlo.⁸⁷

Quello che Plotino vuole argomentare è che se l'Uno pensasse se stesso produrrebbe una struttura autoriflessiva, quindi sarebbe molteplice. Pertanto l'Uno deve rimanere opaco a se stesso per conservare la propria unità. Anche se soggetto e oggetto coincidessero in questo pensiero di forma circolare, come una sorta di luce che illumina se stessa, come accade per l'Intelletto, si instaurerebbe pur sempre una dualità insopprimibile. Ulteriore indicazione che non si tratta, in fondo, di conoscere l'Uno ma di preparare discorsivamente un terreno adatto ad accompagnare l'Anima verso l'Uno.

A essere più precisi, Plotino cambia opinione in merito. All'inizio la tesi è che l'Uno è sempre rivolto a se stesso, è un Sopra-pensiero non ancora articolato immanentemente in una differenza, ma la struttura autoriflessiva con la quale sarà caratterizzato l'Intelletto è contenuta già in nuce implicitamente nell'Uno («una certa autocoscienza spirituale eternamente immobile, ma ben diversa dal pensiero dell'Intelligenza»⁸⁸). Dopodiché la tesi diventa che l'Uno non pensa affatto. Con le parole di Beierwaltes:

La prima dottrina dell'Uno che “pensa diversamente” sottolinea, in modo simile alla successiva, la differenza dell'Uno rispetto al Nous, mentre tenta di rendere più chiaro il passaggio mediante il “Pensiero” che è sempre nella differenza, ma che mette in Relazione; invece l'Uno senza Relazione, che non pensa, accentua la differenza tra Uno e Spirito.⁸⁹

La conoscenza, per Plotino, è essenzialmente un desiderio o l'esito è una ricerca desiderante. Dal momento che l'Uno non può essere mosso dal desiderio perché ciò implicherebbe una mancanza di autosufficienza, l'Uno non conosce se stesso. Ma questa condizione non va scambiata per ignoranza, perché Lui, essendo da solo, non ha nulla da conoscere ma nemmeno nulla da

⁸⁷ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 13, 23-37.

⁸⁸ PLOTINO, *Enn.*, V 4, 2, 18-19: «[...] συναισθήσει οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν.»

⁸⁹ BEIERWALTES 1992, p. 53.

ignorare⁹⁰. In altre parole, Plotino sembra suggerire che l'Uno trascende sia la conoscenza sia l'ignoranza.

Plotino indica che l'Uno può essere inteso solo come «νοητόν», ossia «oggetto di pensiero»⁹¹ (da parte dell'Intelletto, quindi come fine ultimo dell'attività contemplativa della seconda ipostasi), ma mai come soggetto di pensiero.

1.3.3. UNO COME POTENZA INOPERANTE

«L'Uno è unità, ma è anche la potenza di tutte le cose»⁹². Plotino giustifica così questa caratterizzazione della prima ipostasi: «la cosa è provata da tutti gli altri esseri, poiché non ce n'è alcuno, nemmeno fra gli inferiori, che non abbia potenza di generare»⁹³, quindi attraverso una deduzione a partire da dati biologici, come la riproduzione degli animali. L'Uno è investito della capacità di generare l'altro da sé. Plotino stesso però mette in guardia dal prendere alla lettera la parola «potenza», che, come categoria di pensiero aristotelica, appartiene propriamente solo alle realtà inferiori⁹⁴. La potenza di tutte le cose è «al di fuori del rapporto di *dynamis* ed *energheia*»: il concetto che qui si vuole esprimere è la «capacità di Unità che implica la propria esplicitazione»⁹⁵.

Inoltre, l'Uno è potenza nel senso che fornisce alle altre ipostasi la potenza di generare. L'Intelletto può creare l'Anima come riflesso del modo in cui l'Uno ha creato l'Intelletto. L'unica differenza sta nel fatto che «incapace di contenere la potenza che porta in sé, l'Intelligenza la frantuma e riduce l'unità a molteplicità»⁹⁶, mentre l'Uno riesce a rimanere saldo e unito in se stesso.

A essere più precisi ancora, questa potenza dell'Uno va coniugata in maniera paradossale con la sua assenza di azione: infatti Plotino dice «la loro esistenza [*scil.* delle altre ipostasi] dipende dal fatto che Egli è inoperante»⁹⁷. L'Uno infatti non può esercitare un movimento, ma al contrario deve permanere in se stesso, altrimenti perderebbe quella perfezione che le è propria. Dunque

⁹⁰ PLOTINO, *Enn.*, VI 9, 6, 45-50: «Perciò in Lui non ci sarà mai ignoranza, in quanto Egli non conosce né pensa se stesso: poiché l'ignoranza sussiste quando esiste un secondo essere e l'uno ignora l'altro. Ma Colui che è solo non conosce nulla, e nemmeno ha qualcosa da ignorare; invece, essendo uno e con se stesso, non ha bisogno di pensare se stesso.»

⁹¹ PLOTINO, *Enn.*, V 4, 2, 23.

⁹² PLOTINO, *Enn.*, V 1, 7, 9-10: «Ἦ καὶ ἐνταῦθα ἐν μέν, ἀλλὰ τὸ ἐν δύναμις πάντων.»

⁹³ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 16, 2-3.

⁹⁴ PLOTINO, *Enn.*, VI 8, 1, 10-14.

⁹⁵ BEIERWALTES 1992, p. 55.

⁹⁶ PLOTINO, *Enn.*, VI 7, 15, 20-22.

⁹⁷ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 12, 26-27: «ἄλλο γὰρ αὐτό, ἄλλο αἰ ἐνεργεῖται αἰ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι μὴ αὐτοῦ ἐνεργήσαντος.»

la genesi delle altre ipostasi avviene per «sovraabbondanza»: l'atto di nascita è totalmente fuori dall'Uno e grazie all'Uno, ma senza che si richieda un mutamento interno.

Interessante inoltre l'uso in un passo delle *Enneadi* di una semantica del dono: «Egli dona tutte queste cose, ma non è alcuna di esse»⁹⁸, con cui Plotino vuole enfatizzare il carattere gratuito della processione.

1.3.4. UNO-BENE

La qualificazione che più frequentemente viene attribuita all'Uno è quella di Bene, al punto che in certi trattati i due termini diventano intercambiabili. Plotino dimostra con questa scelta di onorare il lessico platonico, che fa del sole visibile al di fuori della caverna il Bene in quanto tale, che illumina le idee.

È da chiarire tuttavia in che senso si dice che l'Uno è Bene.

«Buono» è innanzitutto un termine relativo, il che significa che viene applicato al Principio solo in quanto tutto l'essere, manchevole e molteplice, ne ha bisogno e lo ricerca. Non è una caratteristica intrinseca, quanto piuttosto un'espressione linguistica che dice più su ciò che si relaziona all'Uno che sull'Uno stesso⁹⁹. Il Bene è considerato infatti come «oggetto di un'aspirazione innata, [...] presente anche in coloro che dormono»¹⁰⁰, cioè anche tra i non iniziati. Tutti sono orientati inconsciamente verso il Bene perché è la loro origine.

Bene è inteso come possesso di nulla, in quanto «ciò che Egli avesse in sé, lo dovrebbe avere o come bene, o come non-bene»¹⁰¹, ma nel primo caso l'Uno si duplicherebbe e nel secondo caso testimonierebbe una carenza. Estremizzando il concetto, Plotino arriva a dire che il Bene va inteso come non-essere, perché se fosse essere «cadrebbe dentro un unico medesimo genere insieme con tutte le cose»¹⁰², cioè dovrebbe poter essere descritto secondo i canoni della metafisica aristotelica di genere e differenza specifica.

In ultima analisi, va compresa la differenza tra il Bene e il piacere. Il Bene è raggiungimento di una pienezza e di una completezza nella quale ci si acquieta, mentre il piacere va continuamente rinnovato perché non si accontenta di fissarsi su una cosa¹⁰³.

⁹⁸ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 14, 20.

⁹⁹ O'MEARA 2010, p. 68.

¹⁰⁰ PLOTINO, *Enn.*, V 5, 12, 11-12.

¹⁰¹ PLOTINO, *Enn.*, V 5, 13, 2-3.

¹⁰² PLOTINO, *Enn.*, V 5, 13, 22-23.

¹⁰³ PLOTINO, *Enn.*, VI 7, 26, 11-17: «Che il Bene sia stato raggiunto è provato quando si diventa migliori e non si prova più alcun rimpianto, quando si è raggiunta la pienezza del Bene e si rimane con Lui e non si ricerca nient'altro. Ecco perché il piacere non basta a se stesso: esso infatti non ama sempre la medesima cosa, poiché non è la medesima cosa quella che rinnova il piacere: è sempre una cosa nuova quella che ci fa godere.»

1.3.5. LIBERTÀ E NECESSITÀ

L'Uno ha una complessa caratterizzazione per quanto concerne la relazione che intrattiene con se stesso. Su questo argomento, su cui Plotino si dilunga nel trattato *Volontà e Libertà dell'Uno* (VI 8), è necessario ancora di più prestare attenzione a non assegnare a parole e concetti quella determinazione priva di ambiguità tipica del linguaggio ordinario, perché spesso sono dati all'Uno caratteri fra loro apparentemente contraddittori.

L'Uno comporta un intreccio interessante e peculiare di libertà e necessità, ma allo stesso tempo trascende entrambi questi caratteri.

Si dice che «Egli non è ciò che è per caso [...] perché era necessario che così fosse. O meglio, [...] “È necessario” piuttosto che gli altri esseri siano in attesa per sapere come si presenterà ad essi il Re»¹⁰⁴. Plotino introduce quindi un concetto di necessità *sui generis*, perché l'Uno è la legge che governa ogni cosa, che conferisce il carattere della necessità a tutto l'Essere, facendosi contemplare da quest'ultimo.

All'interno dello stesso trattato, l'Uno è anche accostato a una costellazione di caratteri come la libertà e l'autocreazione.

Innanzitutto Plotino spiega che la libertà può essere predicata soltanto nell'ambito dell'immateriale, e quindi principalmente dell'Intelletto, in quanto non soggetto alla costrizione della materia ma rivolto verso l'Uno. Anche l'Anima può acquisire il libero arbitrio, ma solo a patto di esercitare la virtù, quindi orientandosi in direzione del Bene, attraverso la mediazione dell'Intelletto. Chiarito questo aspetto, l'Uno può essere definito libero nel senso che si è auto-creato e l'atto di auto-crearsi coincide con la sua volontà, infatti «la sua cosiddetta essenza è unita e come nata assieme con la sua attività sin dall'eternità: Egli crea se stesso dal suo essere e dal suo atto e appartiene a se stesso e a nessuno»¹⁰⁵.

L'Uno ha la libertà, ama se stesso, vuole se stesso, crea se stesso. Questo auto-fondarsi però va compreso nella sua specificità. L'Uno non è mai cominciato ad esistere e dunque nulla gli accade. Il suo libero auto-crearsi è solo un modo per dire che Lui è sempre stato così com'è e non dipende da altro.

¹⁰⁴ PLOTINO, *Enn.*, VI 8, 9, 16-19.

¹⁰⁵ PLOTINO, *Enn.*, VI 8, 7, 52-55. Nello stesso trattato, precedentemente, in 32-38: «E nemmeno è giusto dire che “Egli esiste per caso”, poiché il caso esiste soltanto nelle cose molteplici e secondarie; ma del Primo non possiamo dire né che esista per caso, né che non sia padrone del suo nascere, poiché Egli non è mai nato. Ed è assurdo dire che Egli non è libero perché crea conforme alla sua natura: è come sostenere che la libertà ci sia soltanto quando Dio crei o agisca contro natura.»

1.3.6. DOPPIA ATTIVITÀ

Le ipostasi sono caratterizzate da quella che viene chiamata la «dottrina della doppia attività». Esiste un'attività interna, in quanto permangono in se stesse e si muovono, e un'attività orientata verso l'esterno, che si traduce nella proiezione della loro potenza creatrice. Più l'ipostasi è vicina all'origine più la sua potenza cresce¹⁰⁶.

La materia non è un'ipostasi proprio perché arresta la sequenza della processione: non è capace di produrre qualcosa di inferiore a lei, è sterile. È quindi dotata solo di movimento interno.

Quindi, l'ipostasi genera qualcosa che è caratterizzato da inferiorità e indeterminatezza, da correggere attraverso un processo di definizione compiuta dall'ipostasi superiore, che dà una forma determinata¹⁰⁷.

Un irradiazione che si diffonde da Lui, da Lui che resta immobile, com'è nel sole la luce che gli splende tutt'intorno; un irradiazione che si rinnova eternamente, mentre Egli resta immobile. Tutti gli esseri, finché sussistono, producono necessariamente dal fondo della loro essenza, intorno a sé e fuori di sé, una certa esistenza, congiunta alla loro attuale virtù, che è come un'immagine degli archetipi dai quali è nata: il fuoco effonde da sé il suo calore, e la neve non conserva il freddo soltanto dentro di sé; un'ottima prova di ciò che stiamo dicendo la danno le sostanze odorose, dalle quali, finché sono efficienti, deriva qualcosa tutt'intorno, di cui gode chi gli sta vicino.

Tutti gli esseri, giunti a maturità, generano; ciò che è eternamente perfetto, genera sempre e in eterno; ma genera qualcosa di inferiore a sé.¹⁰⁸

L'Uno è un caso particolare di questa doppia attività. Lui infatti è perfetto già da sempre e quindi non deve aspettare prima di poter diventare prolifico. Molto problematica per Plotino però è la giustificazione dell'attività dell'Uno, perché per definizione l'azione implica molteplicità: un termine che agisce e un termine che subisce¹⁰⁹.

¹⁰⁶ CHIARADONNA 2009, pp. 76-79.

¹⁰⁷ PLOTINO, *Enn.*, V 1, 7, 37-42, anche se Plotino qui si riferisce solo all'Intelletto che genera l'Anima, la questione è generalizzabile: «Era necessario infatti che l'Intelligenza, perfetta com'è, generasse e che tale potenza non rimanesse sterile. Ma nemmeno in questo caso era possibile che il generato fosse superiore, ma doveva essere inferiore, essendo immagine di Lei; esso è inoltre indeterminato, e viene determinato e, diciamo così, informato dal suo genitore.»

¹⁰⁸ PLOTINO, *Enn.*, V 1 6, 29-39: «Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν ὡσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ αἰεὶ γεννώμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρουσίας δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπων ὧν ἐξέφυ· πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα· καὶ χιῶν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο· ἕως γάρ ἐστι, πρόεισί τι ἐξ αὐτῶν περὶ αὐτά, ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὁ πλησίον. Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾶ· τὸ δὲ αἰεὶ τέλειον αἰεὶ καὶ αἰδίων γεννᾶ· καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾶ.»

¹⁰⁹ PLOTINO, *Enn.*, V 3, 10, 18-22: «Dove c'è azione, si passa da una cosa a un'altra; se non si passa da una cosa a un'altra, come si agirà, o come si progredirà? Perciò è necessario che ciò che agisce, o agisca su una cosa diversa, o, qualora intenda agire su se stesso, sia molteplice.»

Le metafore usate sono quella del fuoco, della neve e delle sostanze odorose. Tutti questi oggetti naturali covano dentro di sé la loro potenza fisica, cioè il calore, il freddo e l'odore, e poi la emanano verso l'esterno.

1.3.7. TRASCENDENZA E IMMANENZA

L'Uno è contemporaneamente esterno all'essere, ma anche dovunque. Usando l'espressione felice di W. Beierwaltes, la realtà prodotta dall'Uno è una «Uni-totalità»¹¹⁰. Con questo nome si rende giustizia al particolare intreccio di immanenza e trascendenza dell'Uno negli strati dell'essere a Lui inferiori.

La frase paradigmatica che racchiude questo tema è la seguente: «L'Uno è tutte le cose e non è nessuna di esse: infatti il principio di tutto non è il Tutto; Egli è il tutto, in quanto il Tutto ritorna a Lui»¹¹¹. Si può dire dunque che l'Uno è tutto, ma anche niente. È una dimensione vuota verso cui la totalità andrà a confluire, con un movimento di risalita.

L'Uno è simultaneamente presente ovunque, in quanto modella la realtà impedendo che il molteplice si trasformi in pura dispersione disorganica, e al di sopra di tutto, da dove può condurre la sua azione unificatrice.

1.3.8. NON NUMERO

Non bisogna confondere l'Uno come Principio di tutte le cose («numero essenziale») con l'uno come ente matematico («numero del quanto»), che invece è una Forma contenuta e pensata dall'Intelletto. Si legge ad esempio che l'Uno «non è misurabile né numerabile»¹¹², perché ciò implicherebbe la sua circoscrizione entro limiti. L'unità è solo un'immagine dell'Uno principio, prova ne è che tutte le cose di cui predichiamo l'unità (un coro, un esercito, una nave, una casa) posseggono l'unità ciascuna a modo proprio, in forma derivata¹¹³.

L'argomentazione di Plotino qui è abbastanza raffinata e complessa e necessita di essere esplicitata. In altre parole, anche se possiamo dire che un esercito è «uno» e una casa è «una», è differente il modo in cui una molteplicità di soldati viene sintetizzata in un esercito e quello in

¹¹⁰ BEIERWALTES 1992, pp. 46 ss.

¹¹¹ PLOTINO, *Enn.*, V 2, 1, 1-2: «Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται.»

¹¹² PLOTINO, *Enn.*, V 5, 11, 3.

¹¹³ PLOTINO, *Enn.*, VI 2, 10, 1-6: «Come dunque ogni essere è uno? È perché è un certo uno e non l'Uno: e un certo uno è già molteplicità. Ciascuna delle specie è una ma in senso equivoco, poiché essa è molteplicità, come è uno, in questo caso, un esercito o un coro. Perciò non bisogna cercare l'Uno in queste cose, sicché l'Uno non è comune, né andrebbe considerato come identico nell'essere e nelle cose singole: cioè l'Uno non è genere.»

cui una molteplicità di materiali edilizi viene sintetizzata in una casa. Questo processo di sintesi è opera dell'Uno-principio e genera l'uno come proprietà matematica.

1.3.9. USO DELLE METAFORE

Analizziamo le metafore che Plotino usa per parlare dell'Uno e del suo rapporto con le altre ipostasi, tratte dalla sensibilità oppure da concetti geometrici. È anche vero che appartengono a un repertorio molto classico. Come fa notare P. Hadot, «[...] la maggior parte di queste immagini non sono spontanee: sono tradizionali, imposte dai testi da commentare o dagli argomenti da sviluppare. [...] non scaturiscono dall'intimo della sua persona»¹¹⁴.

- a) *Metafora della luce*¹¹⁵: l'Uno è come una sorta di punto di luce che effonde i suoi raggi e più questi si allontanano più si scende di livello ipostatico.
- b) *Metafora del cerchio*¹¹⁶: l'Uno è come il centro di più cerchi concentrici, che sono rispettivamente l'Intelletto e l'Anima. In questo caso come nel precedente, il vantaggio della metafora consiste nel mostrare che ciò che deriva dal centro è dotato di sussistenza e visibilità, ma il centro in quanto tale è un punto, privo di dimensione spaziale, un nulla.
- c) *Metafore della sorgente*¹¹⁷: l'Uno è come una fonte d'acqua da cui scaturiscono i fiumi, i quali per quanto le sottraggano acqua non la prosciugano mai. La metafora esprime bene il concetto di «sovrabbondanza»: l'Uno crea tutte le cose senza per questo venir meno a se stesso.
- d) *Metafora dell'albero*¹¹⁸: l'Uno è paragonato alle radici di un albero altissimo, le quali contengono il principio della vita che lo spinge a crescere in tutto il suo splendore pur rimanendo uno.

¹¹⁴ HADOT 1999, p. 4.

¹¹⁵ PLOTINO, *Enn.*, V 6, 4, 14-20: «Si può perciò paragonare l'Uno alla luce, il termine seguente al sole e il terzo alla luna che riceve la luce dal sole. L'Anima infatti ha soltanto un'intelligenza a prestito, la quale la illumina solo superficialmente quando essa è intelligente; l'Intelligenza invece la possiede come cosa tutta sua, ma non è luce pura, pur essendone illuminata nella sua essenza. Ma chi le fornisce la luce è un'altra luce, una luce purissima, che ad essa dà la possibilità di essere ciò che è.»

¹¹⁶ PLOTINO, *Enn.*, IV 4, 16, 20-31: «L'anima, così concepita, è qualcosa di venerando: simile a un cerchio che si addossa al centro e che, dopo il centro, è il cerchio più piccolo possibile, a una distanza che non ha estensione. Questo è dunque l'ordine dei singoli piani dell'essere: se si fa del Bene il centro, l'Intelligenza la si porrà come un cerchio immobile e l'anima come un cerchio mobile, mobile a causa del desiderio. L'Intelligenza ha il Bene di fronte e lo tiene abbracciato, l'anima, invece, aspira a ciò che è al di là E la sfera dell'universo, che ha in sé l'anima con quel suo andito al Bene, si muove conforme al suo desiderio naturale; ma, in quanto è corpo, l'universo aspira naturalmente a ciò da cui è fuori, cioè a stendersi tutt'intorno e a tornare a se stesso: cioè circolarmente.»

¹¹⁷ PLOTINO, *Enn.*, III 8, 10, 5-9: «Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano, e rimane sempre calma; i fiumi che escono da essa scorrono tutti assieme prima di dirigersi verso punti diversi, ma ciascuno sa già dove i flutti lo porteranno»

¹¹⁸ PLOTINO, *Enn.*, III 8, 10, 10-13: «[...] <s'immagini> la vita di un albero grandissimo, la quale trascorre in esso, mentre il suo principio rimane immobile senza disperdersi per tutto l'albero, poiché risiede nelle radici. Esso dà

e) *Metafora del corso di vita*¹¹⁹: l'Uno e le ipostasi successive sono come i momenti della vita, che pur essendo interconnessi, non vengono assorbiti in quelli successivi.

«Tutte le metafore che Plotino usa per il dispiegarsi dell'Uno (fonte, seme, radice, luce, cerchio) suggeriscono un Pre-Essere o un "avere", che "ha" in sé ciò che si è poi dispiegato come Non ancora dispiegato: [...] ossia il Molto dispiegato, come Differenza che non si manifesta in quanto tale, bensì come unità implicativa, che tende a dispiegarsi»¹²⁰.

alla pianta tutta la sua molteplice vita, ma, non essendo molteplice, anzi essendo principio della molteplicità, rimane immobile.»

¹¹⁹ PLOTINO, *Enn.*, V 2, 2, 24-29: «Tutti questi gradi sono Lui e non sono Lui; sono Lui perché procedono da Lui, non sono Lui perché Egli, rimanendo immobile in se stesso, ha dato. È come un corso di vita che si estende in lunghezza: ognuna delle sue parti è una cosa diversa, ma il tutto è connesso in se stesso e se pur ogni cosa si differenzia da un'altra, la prima non si perde tuttavia nella seguente.»

¹²⁰ BEIERWALTES 1992, p. 54.

1.4. AGOSTINO: GLI ATTRIBUTI DI DIO

1.4.1. TEOLOGIA NEGATIVA IN AGOSTINO?

La questione se si possa parlare di teologia negativa e di ineffabilità di Dio in Agostino è molto intricata. Come fa notare C. Horn, sono presenti passi in cui l'Ipponatte sembra dire che, paradossalmente, si può avere una più efficace conoscenza di Dio solo rinunciando a conoscerlo, concetto riassunto nell'espressione «*scitur melius nesciendo*»¹²¹. Ma ci sono elementi della teologia agostiniana che forse tendono in direzione contraria. Innanzitutto, a differenza di ciò che fa Plotino con l'Uno, Agostino non afferma l'assoluta trascendenza di Dio, ma anzi lo fa rientrare nell'Essere¹²². In secondo luogo, come abbiamo visto nei *Soliloquia*, Dio è principio di intelligibilità di tutte le cose coglibili con la mente, è luce che illumina le realtà eterne, il che significa che una certa intelligibilità la deve pur avere, per quanto *sui generis*. Infine, Dio si è rivelato all'uomo attraverso la sua Parola, custodita nei testi sacri (teofonia), e si è fatto carne in un momento storico preciso (teofania). In entrambi i casi si tratta di un disvelamento di sé parziale e problematico, ma pur sempre un disvelamento.

I. Sciuto afferma che «il problema del linguaggio teologico è innanzitutto, e fondamentale, espresso da una antinomia: Dio è ineffabile e tuttavia di Lui si parla e ci parla la Scrittura. [...] L'antinomia esprime [...] una difficoltà logica il cui fondamento è ontologico. Non si tratta di *risolverlo*, ma di *chiarirlo*. [...] La sua chiarificazione esige il *silentium*»¹²³. Questo silenzio mistico, in quanto apre a tutta l'eloquenza della contemplazione, ha il pregio di rendere presente l'indicibile.

Il linguaggio umano, puro *signum*, è inadeguato allo scopo di far luce sulle *res*, le verità teologiche, ma d'altro canto non si può nemmeno dire che sia inutilizzabile: Dio stesso ha voluto che tra Lui e la parola umana sussistesse un certo legame e quindi che ci fosse spazio per la costruzione di senso. «La parola [umana] vive nella situazione enigmatica: *umilitas* e *sublimitas* connotano ogni *res* [cosa] in quanto creatura e *nutus* [cenno] divino, quindi in primis il *verbum*, che è perciò rivelativo nel nascondimento»¹²⁴. In altre parole, ogni atto linguistico, in quanto

¹²¹ AGOSTINO, *Ord.*, II, 16, 44, trad. it. «è conosciuto meglio non conoscendolo».

¹²² HORN 2005, p. 144.

¹²³ SCIUTO 1984, pp. 51-52.

¹²⁴ SCIUTO 1984, p. 56.

creatura, dice qualcosa del suo creatore, per lo meno in un senso: facendo luce sull'infinita differenza ontologica che intercorre tra i due.

Nel *De doctrina christiana* la questione è espressa in questi termini:

[...] non dobbiamo dire neppure che Dio è ineffabile, perché, quando diciamo così, diciamo qualcosa, e allora abbiamo non so che contraddizione di termini, perché se è ineffabile ciò che non si può dire, non è ineffabile ciò che possiamo dire almeno ineffabile. È una contraddizione che va rispettata in silenzio piuttosto che risolta con la parola. D'altra parte Dio, anche se nulla si può dire degno di lui, ha accettato l'omaggio della parola dell'uomo e ha gradito che noi avessimo a godere delle parole che pronunciamo a sua lode.¹²⁵

1.4.2. SUPREMAZIA DI DIO

S. MacDonald sostiene che la visione intellettuale di Dio da parte di Agostino descritta in *Conf.* VII e, più in generale, nel contesto dell'opera, svela le tre influenze che hanno formato la sua comprensione di Dio. (Prima): le Scritture. Il Dio di Agostino, dopo il distacco dalla dottrina del Manicheismo, è il Dio cristiano che si può leggere nell'Antico e Nuovo Testamento. (Seconda): la tradizione platonica. Agostino ha fatto tesoro soprattutto dell'invito a rivolgere lo sguardo all'interno della propria anima per scorgervi la presenza di una realtà eterna, trascendente e pienamente essente. (Terza): la contrapposizione argomentata al Manicheismo. Agostino, in polemica con la setta di cui faceva precedentemente parte, caratterizza Dio come incorporeo, incorruttibile e unico, al contrario dei Manichei, che lo dipingevano come una massa luminosa, corruttibile e in competizione con un principio del male, dotato della stessa dignità ontologica¹²⁶.

Nel *De doctrina christiana* la caratterizzazione di Dio come l'ente eccellente, supremo e anteriore a tutte le nature, è vista come un dato universalmente accettato: non potrebbe essere altrimenti:

Quanti [...] cercano di comprendere con l'intelligenza che cosa sia Dio, lo antepongono a tutte le creature, sia visibili e corporee sia intelligibili e spirituali, che sono tutte mutevoli. Tutti comunque fanno a gare per affermare l'eccellenza di Dio, e non c'è uno che creda Dio tale che ci possa essere qualcosa migliore di lui. Tutti perciò sono d'accordo che Dio è ciò che essi antepongono a tutte le altre cose.¹²⁷

¹²⁵ AGOSTINO, *Doct. Chris.*, I, VI.

¹²⁶ MACDONALD 2001, pp. 72-73.

¹²⁷ AGOSTINO, *Doct. Chris.*, I, VII.

1.4.3. ATTRIBUTI DIVINI

Il *De trinitate* è il trattato di Sant'Agostino che più approfonditamente parla della natura divina. Come avvertenza, nel proemio del Libro V, Agostino avvisa il lettore che «quelle cose che si dicono della natura incommutabile, invisibile, sommamente vivente e bastante a se stessa, non devono essere valutate sulla base della familiarità con le cose visibili, mutevoli, mortali o manchevoli». Anche quando, dunque, si attribuiscono a Dio dei caratteri, essi vanno intesi solo in senso traslato¹²⁸.

Agostino chiarisce, in polemica soprattutto con l'eresia ariana che nega la consustanzialità di Padre e Figlio, come vada intesa la predicazione degli attributi di Dio. Innanzitutto, Dio è ciò che più propriamente può essere chiamato *essentia*, in quanto detiene l'essere nella forma più pura, quella dell'eternità. Dio dice di se stesso a Mosè nell'episodio del rovetto ardente, contenuto nell'*Esodo* 3,14: «*Ego sum qui sum*». Parlare di *substantia* è inappropriato perché con questo termine latino si indica un soggetto, qualcosa che sta sotto e accoglie degli attributi, come la bontà o la grandezza, nella stessa maniera in cui un corpo sta sotto e accoglie il colore di cui è tinto¹²⁹.

Ma data l'eternità e l'immutabilità di Dio, nulla si predica di Dio secondo l'accidente. Avere accidenti implicherebbe che essi possano transitare sull'essenza e quindi venir meno¹³⁰.

Infatti i dodici attributi che Agostino assegna a Dio sono tutti da intendersi secondo l'essenza e non seconda la qualità «Eterno, immortale, incorruttibile, immutabile, vivo, sapiente, potente, bello, giusto, buono, felice, spirito». Ciascuno di essi è tutt'uno con Dio stesso e con il suo essere, gli appartiene in maniera coestensiva. Quindi ad esempio «Dio non è grande per partecipazione della grandezza, ma è grande in virtù di se stesso come grande, dato che *lui stesso è la sua grandezza*»¹³¹. Un interessante corollario che discende da questa premessa è che ciascuno degli attributi significa l'essere stesso di Dio, e quindi ciascuno è sinonimo di tutti gli altri undici¹³².

¹²⁸ AGOSTINO, *Trin.* V, i, 1-2.

¹²⁹ AGOSTINO, *Trin.* VII, v, 10: «Il corpo infatti sussiste, e perciò è una sostanza; il colore e la forma, invece sono nel corpo che sussiste ed è il loro soggetto, ed essi non sono sostanze, ma sono nella sostanza. E perciò, se o quel colore o quella forma cessano di esistere non sottraggono al corpo l'essere corpo, poiché per esso essere non è lo stesso che conservare questa o quella forma o colore. Si dicono propriamente sostanze, dunque, realtà mutevoli e non semplici. [...] Ma è empio dire che Dio sussiste e sta-sotto alla sua bontà, e che quella bontà non è sostanza, o piuttosto essenza, e che Dio stesso non è la sua bontà, ma che essa è in lui come in un soggetto. Per cui è evidente che Dio è chiamato sostanza impropriamente, perché con un nome più consueto lo si intenda come essenza, termine che si dice di lui veramente e propriamente al punto che, forse, occorre dire essenza solo Dio.»

¹³⁰ AGOSTINO, *Trin.* V, iv, 5: «Di solito, poi, non si dice accidente se non ciò che può essere perso per un qualche mutamento nella cosa a cui esso accade. [...] Pertanto niente è accidente in Dio, perché in lui niente è mutevole o perdibile.»

¹³¹ AGOSTINO, *Trin.* V, x, 11, corsivo mio.

¹³² AGOSTINO, *Trin.* XV, v, 8; VI, vi, 8.

Un'osservazione va fatta per quanto riguarda il fattore di complicazione aggiunto dalla presenza della Trinità. Gli attributi divini, che sono predicabili sostanzialmente di ciascuna Persona, sono anche predicabili della Trinità collettivamente, ma al singolare¹³³. Così si deve dire che il Padre è grande, il Figlio è grande, lo Spirito Santo è grande, ma complessivamente il Dio della Trinità è «grande» e non «grandi».

Alcuni attributi meritano un'attenzione particolare.

Ad esempio, la vita: essa è posseduta da Dio perché è origine di tutte le cose e perché la vita è superiore alla non vita; questo è ribadito anche nel *De doctrina christiana*, laddove si dice che Dio è la vita stessa e non un semplice essere vivente¹³⁴. Inoltre, Dio è detto Spirito perché è inconcepibile a partire dalle cose corporee. Poi, in linea con la tradizione platonica, Dio è qualificato come il Bene stesso: Egli non è buono in virtù di qualcos'altro ma solo di se stesso, motivo per cui merita di essere amato sopra ogni cosa¹³⁵. «La gerarchia ontologica e la gerarchia assiologica coincidono: l'ente più grande è anche il bene più grande»¹³⁶. Infine, la semplicità. Dio è una natura spirituale, come le anime e gli angeli, ma è molto più semplice di queste ultime perché nell'anima avvengono dei mutamenti, ad esempio si può passare dall'ignoranza alla conoscenza, e ci sono cose diverse, ad esempio le passioni e gli atti cognitivi¹³⁷.

1.4.4. DIO AUTORE DELL'ORDINE

Nel *De ordine*, dialogo di Cassiciacum, Agostino caratterizza Dio come l'autore dell'ordine che governa ogni cosa su questo mondo. Si sta parlando dell'ordine causale, ossia della constatazione per cui nell'universo ogni accadimento è l'anello di una catena: esistono cause che lo precedono e lo determinano ed effetti che si dispiegano a partire da esso¹³⁸. «L'ordine è ciò per

¹³³ AGOSTINO, *Trin.* V, viii, 9.

¹³⁴ AGOSTINO, *Doct. Chris.*, I, VIII: «Tutti quelli che riflettono su Dio, pensano qualcosa di vivo, ma possono giudicare di lui in modo non assurdo e indegno soltanto quelli che pensano di lui come la vita stessa.»

¹³⁵ AGOSTINO, *Trin.* VIII, iii, 4: «Buono è questo e buono è quello. Togli via questo e quello e vedi il Bene stesso, se puoi; così vedrai Dio, che non è buono in virtù di un altro bene, ma è il Bene di tutti i beni.»

¹³⁶ MACDONALD 2001, p. 79.

¹³⁷ AGOSTINO, *Trin.* VI, vi, 8: «Anche una creatura spirituale, come è l'anima, è certamente più semplice in paragone al corpo; ma senza paragone con il corpo essa è molteplice, e anch'essa non è semplice. [...] anche nell'anima, poiché sono cose diverse l'essere esperto in una certa arte e l'essere inesperto, l'essere intuitivo e l'essere riflessivo, la brama e il timore, l'allegria e la tristezza, e, poiché nella natura dell'anima possono trovarsi innumerevoli cose e in maniera innumerabile sia le une senza le altre, sia le une di più e le altre di meno, è evidente che vi è una natura non semplice ma molteplice.»

¹³⁸ AGOSTINO, *Ord.*, I, iv, 11 – vi, 15. In particolare, in I, iv, 11: «non è nascosto all'animo, non so in che modo, che niente avviene senza una causa.»; I, v, 14: «Chi mai negherà, o gran Dio, che tu governi tutte le cose con ordine? Come concordano tutte le realtà! Come sono strette nei loro nodi da regolari successioni!»; I, vi, 15: «Ciò che fosse contrario all'ordine, sarebbe necessariamente al di fuori dell'ordine. E io non vedo che ci sia nulla al di fuori dell'ordine. Quindi si deve pensare che non ci sia niente di contrario all'ordine.»

cui sono condotte tutte le cose che Dio ha creato»¹³⁹; queste ultime infatti si realizzano seguendo una disposizione divina.

Anche il male è incluso nell'ordine, ma questo non implica né che esso debba essere perseguito né che Dio sia da ritenersi responsabile della sua esistenza. Infatti il male trova sì posto nell'ordine, ma come «non amato da Dio», al contrario del bene, che invece è presente come «amato da Dio»¹⁴⁰. La bellezza dell'ordine è costituita dall'antitesi dei due contrari, ma il rapporto che Dio ha con ciascuno è diverso.

Resta da stabilire se Dio, il principio che sta alla base dell'ordine, sia interno all'ordine oppure fuori di esso.

Il problema, impostato nel primo libro del dialogo, tende a risolversi all'inizio del secondo a favore di una *assoluta trascendenza di Dio*, che governa l'universo senza essere coinvolto nel suo ordine. L'argomentazione resta però sospesa, verrà ripresa e approfondita, ma mai completata: dall'insieme degli interventi si deduce che, secondo Agostino, Dio è al di sopra dell'ordine, poiché dove tutto è buono e non vi è distinzione non è necessario l'ordine.¹⁴¹

Dio è fuori dall'ordine che lui stesso ha creato e che ama. Non solo, è fuori dall'ordine anche tutto «ciò che è con Dio», ad esempio le anime dei sapienti. I sapienti, attraverso la dimensione spirituale di loro stessi con cui «comprendono intellettualmente Dio», sono presso Dio, e così facendo acquisiscono un animo immobile e la facoltà di essere esterni all'ordine dell'universo, pur rimanendo nel mondo con il loro corpo e con l'apparato sensoriale¹⁴².

1.4.5. TRINITÀ

Dopo essersi impegnato nei libri precedenti a giustificare, dal punto di vista scritturale, l'esistenza di tre Persone nella Trinità ma salvaguardando l'unicità di Dio, nei libri V-VIII del *De trinitate* Agostino torna a difendere questa unità; lo fa però attraverso argomenti razionali.

Resta da chiarire come mai allora si dice che il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio, ma non si può dire né che questi tre coincidano con la stessa essenza né che siano tre divinità distinte. La soluzione agostiniana consiste nell'introdurre una terza modalità di predicazione,

¹³⁹ AGOSTINO, *Ord.*, I, x, 28.

¹⁴⁰ AGOSTINO, *Ord.*, I, vii, 18.

¹⁴¹ BETTETINI 2008, p. 74, corsivo mio.

¹⁴² AGOSTINO, *Ord.*, II, i, 2 – ii, 5. In particolare in II, ii, 5: «infatti tutto ciò che [*scil.* il sapiente] conosce con codesto senso del corpo non è con Dio, ma lo è ciò che percepisce con l'animo.»

oltre a quella sostanziale e a quella accidentale, che consente quest'uso specifico in ambito teologico: la predicazione secondo il relativo¹⁴³.

Le Persone prendono forma all'interno della Trinità divina e si rendono intelligibili solo perché tra loro intercorrono dei rapporti. Padre e Figlio sono legati tra loro dal rapporto di generazione: il Padre si può distinguere dal Figlio, all'interno della medesima essenza, solo in quanto il Padre genera il Figlio e il Figlio è generato dal Padre. Esiste anche un'altra prospettiva considerata: entrambi sono sapienza, ma mentre il Padre è dicente, colui che pronuncia la Parola, il Figlio è Parola di Dio, o come dice anche Agostino, «sapienza nata»¹⁴⁴. Padre e Figlio, presi insieme, sono legati allo Spirito Santo da un rapporto di processione, ossia di donazione. Quindi, all'interno della medesima essenza, Padre e Figlio si distinguono dallo Spirito Santo in quanto i primi due donano al genere umano lo Spirito Santo e quest'ultimo è donato dai primi due. Sia generazione sia processione sono atti che avvengono eternamente e non in un momento puntuale del tempo.

Agostino spiega come intende tradurre la formula che esprime la Trinità in greco: «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις». E cioè «*una essentia, tres personae*»¹⁴⁵, anche se il termine «persona» in realtà sarebbe inadeguato. Infatti, così sembrerebbe che Padre, Figlio e Spirito Santo siano tre individui della specie persona, il che è inammissibile perché così si introdurrebbe la pluralità ontologica nell'unità divina e perché si ammetterebbe che fra i tre sussista qualcosa di comune. L'uso del termine «persona» risulta migliore di quello di «sostanza» solo perché meno compromesso filosoficamente; a ogni modo Agostino non dimentica mai di evidenziare che il linguaggio umano è troppo povero per esprimere una realtà così elevata come la struttura della Trinità e che quindi si è costretti a usare un certo lessico solo perché esso è comunque preferibile al tacere¹⁴⁶.

¹⁴³ AGOSTINO, *Trin.* V, v, 6 – V, vii, 8. In particolare, in V, v, 6: «Perciò in Dio niente si dice secondo l'accidente [...]; tuttavia non tutto ciò che si dice di lui si dice secondo la sostanza. [...] Si dice infatti in relazione a qualcosa, come il Padre in relazione al Figlio e il Figlio in relazione al Padre, il che non è accidente poiché l'uno è sempre Padre e l'altro è sempre Figlio; e "sempre" [...] per il fatto che il Figlio è nato da sempre e non ha mai cominciato ad essere Figlio. [...] [Padre e Figlio] non si dicono essere queste cose secondo la sostanza, ma si dicono essere queste cose reciprocamente e in relazione l'uno all'altro.»

¹⁴⁴ AGOSTINO, *Trin.* VII, ii, 3.

¹⁴⁵ AGOSTINO, *Trin.* V, ix, 10.

¹⁴⁶ AGOSTINO, *Trin.* VII, iv, 7 – iv, 9. In particolare, in VII, iv, 7: «Quando dunque ci si chiede che cosa siano queste tre cose o che cosa siano questi Tre, ci applichiamo a trovare qualche nome specifico o generico con cui abbracciare queste tre cose, e non si presenta all'animo poiché la suprema eccellenza della divinità supera la capacità del linguaggio abituale.»; VII, iv, 9: «Quindi che cosa resta? Forse di ammettere che questi termini sono stati partoriti per la necessità di parlare, essendoci bisogno di una ricca argomentazione contro le insidie o gli errori degli eretici? [...] L'umana povertà si è chiesta come chiamare queste tre realtà e le ha chiamate sostanze o Persone, nomi con i quali non ha voluto che fosse intesa una diversità, ma non ha voluto neanche che fosse intesa un'unità.»

1.4.6. IMMAGINI DELLA TRINITÀ

La struttura trinitaria della divinità è ineffabile. In questa vita può essere concepita solo parzialmente e per mezzo della fede, mentre nella vita eterna sarà possibile contemplare la verità del Dio uno e trino senza mediazioni e nella sua completezza¹⁴⁷. Al momento possiamo vedere l'immagine di Dio solo «*attraverso uno specchio, in enigma*»¹⁴⁸, dice Agostino citando San Paolo in 1 *Cor* 13, 12.

La mossa interessante che Agostino fa per cercare di comprendere il rapporto tra le tre Persone è quella di rintracciare un riflesso di questa struttura nello spirito, ossia la parte migliore dell'animo umano. Lo spirito ha «un rapporto essenziale con se stesso», «una funzione mediatrice universale per gli oggetti del sapere [...], condizione che rende possibili i singoli atti conoscitivi» e infine «si pone e si fonda nel suo pensarsi e comprendersi»¹⁴⁹.

Agostino con questa mossa rende onore della caratterizzazione che la Bibbia fa dell'essere umano come creato «a immagine e somiglianza di Dio» (*Gen.* 1, 26). Può soddisfare due vantaggi: da un lato, ribadisce ancora una volta l'eredità platonica per la quale bisogna cercare la verità dentro se stessi; dall'alto, traspone il tema della natura di un Dio, spogliato sempre più di intelligibilità (Agostino, estremizzando la dottrina della grazia, aveva reso la divinità un decisore imperscrutabile), a una dimensione molto più umana e comprensibile.

Il cammino speculativo dell'opera sulla Trinità finisce col togliere a Dio [...] quanta più intelligibilità è possibile. [...] Proprio perché il suo Dio aveva assunto i tratti della inconoscibilità, Agostino si sentiva stimolato ad una nuova ed originale analisi dello spirito dell'uomo, che assicurava all'essere divino sconosciuto [...] una comunanza di tratti sufficiente per poter dire che può amare un essere pensante.¹⁵⁰

Agostino si rivela in questo un maestro di introspezione psicologica.

La prima immagine della Trinità si gioca attorno agli elementi *mens-amor-notitia*.

Il punto di partenza è duplice. Da un lato, la mente ama se stessa: soggetto amante e oggetto amato coincidono, ma questo processo produce un secondo elemento: l'amore. Dall'altro lato, in forma analoga, la mente conosce se stessa, perché è solo lei che può avere accesso epistemico alle cose incorporee, categoria alla quale lei stessa appartiene: soggetto conoscente e oggetto conosciuto coincidono, ma ecco che nel processo si è generato qualcos'altro: la conoscenza. I tre elementi che si sono venuti a distinguere – mente, amore, conoscenza – sono la medesima realtà

¹⁴⁷ AGOSTINO, *Trin.* XIV, ii, 4: «[Dopo la morte] non esisterà più la fede, con cui si crede nelle cose che non si vedono, ma ci sarà la visione, con cui si vedono le cose in cui si credeva.»

¹⁴⁸ AGOSTINO, *Trin.* XV, viii, 14.

¹⁴⁹ FLASCH 1983, p. 333.

¹⁵⁰ FLASCH 1983, p. 321.

spirituale e si possono dire solo uno relativamente all'altro: l'amore si dice solo in relazione alla mente che è amante e amata, la conoscenza si dice solo in relazione alla mente che si conosce ed è conosciuta. Quando amore e conoscenza emergono nella mente, esse si diffondono e permeano tutta la sostanza spirituale, non solo una sua parte. Scendendo più in profondità, si svela un'analogia ulteriore molto forte con la Trinità divina: c'è infatti un rapporto di generazione (come tra Padre e Figlio) tra la mente e la conoscenza, e c'è un rapporto di processione (come tra Padre e Figlio, raggruppati assieme, e Spirito Santo) tra la mente giunta alla conoscenza di sé e l'amore. Ora, il desiderio di conoscersi già preesisteva alla conoscenza in atto, ma è solo una volta che la mente ha trovato ciò che cercava che il desiderio si trasforma pienamente in amore. Invece, una delle differenze tra la trinità divina e quella interiore è che la prima è immutabile mentre la seconda è una realtà soggetta ad alterazioni¹⁵¹.

La seconda immagine della Trinità riguarda lo studio dell'interdipendenza tra *memoria-intelligentia-voluntas*.

Ancora una volta, i tre elementi costituiscono un'unica sostanza, ossia la mente, ma si predicano ciascuno solo in relazione agli altri. Innanzitutto è da tenere presente che per Agostino «la memoria [...] è qualcosa di più della facoltà di richiamare alla mente i ricordi: è quell'istanza che assicura la disponibilità alla mente dell'intero mondo sensibile, emotivo e razionale, e che trasforma le esperienze pregresse in modo tale da consentirne un giudizio o una valutazione»¹⁵².

Agostino la sviluppa nel modo seguente. La memoria è una dote naturale, che permette di considerare che cosa una mente possa fare mediante memoria, intelligenza e volontà. L'intelligenza è la facoltà che permette di conoscere, ma non potrebbe esistere senza il serbatoio della memoria e senza la volontà che ha immesso nella memoria le cose apprese. Infine, la volontà è

¹⁵¹ AGOSTINO, *Trin.* IX, ii, 2 – xii, 18. In particolare, in IX, ii, 2: «Ecco, quando io che cerco questo amo qualcosa, ci sono tre cose: io, quello che amo, e l'amore stesso. [...] Ma che cosa accade se non amo che me stesso? [...] Ci sono dunque due cose quando uno ama sé: l'amore e ciò che è amato; allora infatti chi ama e ciò che è amato sono una cosa sola. [...] prendiamo in esame la mente sola. La mente quindi, quando ama se stessa, mostra due cose: la mente e l'amore. Ma che cos'è l'amarsi se non voler essere presenti a se stessi per godere di sé? E quando la mente vuole essere tanto quanto essa è, la volontà è pari alla mente e l'amore è uguale a chi ama. E se l'amore è una qualche sostanza, non è assolutamente corpo, ma spirito, e nemmeno la mente è corpo, ma spirito. E tuttavia l'amore e la mente non sono due spiriti, ma un solo spirito, né sono due essenze, ma una sola; e tuttavia due realtà sono una cosa sola [...]. E perciò, in quanto sono messi in relazione l'una all'altro, sono due realtà; per ciò invece che sono detti rispetto a se stessi, ciascuno è spirito, e tutti e due insieme sono un solo spirito, e ciascuno è mente e tutti e due insieme sono una sola mente.»; IX, iii, 3: «La mente infatti non può amare se stessa se anche non si conosce. Difatti, come può amare ciò che ignora? [...] Essa conosce dunque anche se stessa mediante se stessa, poiché è incorporea. Difatti se essa non si conosce, non si ama.»; IX, iv, 4: «Ma come ci sono due cose, la mente e il suo amore, quando la mente si ama, così ci sono due cose, la mente e la sua conoscenza¹⁸, quando essa si conosce. Quindi la mente stessa, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose, e queste tre cose sono una cosa sola, e quando sono perfette sono uguali.»; IX, iv, 7: «Quando invece la mente si conosce nella sua totalità, cioè si conosce in modo perfetto, la sua conoscenza pervade la totalità di essa, e quando la mente si ama in modo perfetto, si ama nella sua totalità e il suo amore pervade la totalità di essa.»

¹⁵² HORN 2005, p. 71.

l'uso che si fa del materiale contenuto nella memoria e nell'intelligenza. Tutti e tre gli elementi appartengono alla realtà dell'anima e si possono distinguere nelle caratteristiche loro proprie solo in riferimento reciproco. Qualsiasi cosa si predichi di ciascuna facoltà singolarmente si dice anche di tutte tre assieme, ma, daccapo, al singolare¹⁵³.

¹⁵³ AGOSTINO, *Trin.* X, xi, 17 – xii, 19. In particolare, in X, xi, 17: «prendiamo in esame queste tre considerate in modo particolare: la memoria, l'intelligenza, la volontà. [...] Quando dunque si parla di queste tre cose, [altresì dette] la dote naturale, la scienza, l'uso, la prima fra queste si considera in relazione a quelle tre, si considera cioè che cosa uno possa fare mediante la memoria, l'intelligenza, la volontà. La seconda di esse si considera in relazione a ciò che uno ha nella memoria e nell'intelligenza e a cui è pervenuto mediante una volontà appassionata. Il terzo poi, l'uso, riguarda la volontà che maneggia quelle cose che sono contenute nella memoria e nell'intelligenza, sia che le riferisca ad altro, sia che riposi in esse come fine diletandosene»; X, xi, 18: «Quindi queste tre cose: la memoria, l'intelligenza, la volontà, poiché non sono tre vite ma una sola vita, né tre menti ma una sola mente, di conseguenza non sono di sicuro tre sostanze, ma una sola sostanza. [...] e qualunque altra cosa si dica di ciascuna singolarmente rispetto a se stessa, si dice anche di tutte insieme, non al plurale ma al singolare. Di contro sono tre in quanto sono messe in relazione l'una all'altra reciprocamente [...] E infatti non soltanto ciascuna singolarmente è contenuta da ciascuna singolarmente, ma anche tutte quante sono contenute da ciascuna singolarmente. Io infatti ho memoria di avere memoria, intelligenza e volontà, e comprendo di comprendere, di volere e di avere memoria, e voglio volere, avere memoria e comprendere, e insieme ho memoria di tutta quanta la mia memoria, la mia intelligenza e la mia volontà.»

1.5. CONFRONTO TRA UNO PLOTINIANO E DIO AGOSTINIANO

1.5.1. IMPERSCRUTABILITÀ DEL PRINCIPIO

Plotino e Agostino sono protagonisti, secondo G. Catapano, di un cambiamento di prospettiva importante nella storia della filosofia. Mentre infatti tutto il pensiero greco, dalle meditazioni presocratiche fino alle correnti ellenistiche, aveva confidato nell'idea che il Principio dell'intera realtà («ἀρχή») fosse pienamente attingibile dalla mente umana, Plotino rompe con questa visione:

Questa fiducia nella capacità umana di decifrare il mondo carpendone il segreto più riposto accompagna e sostiene l'impresa filosofica sino all'ultima fase del pensiero antico, quella della tarda antichità. È allora che fa il suo ingresso nella storia della filosofia un concetto nuovo, apparentemente in contrasto e in contraddizione con la natura stessa della filosofia com'era stata sino ad allora concepita: l'idea dell'imperscrutabilità del principio.¹⁵⁴

Agostino prosegue su questa linea, ma è meno estremo: ritiene che il Principio sia dotato di una «imperscrutabilità temporanea»: in questa vita possiamo averne solo una concezione parziale e imperfetta, per altro in dipendenza di un lavoro di una purificazione interiore, mentre nella vita eterna potrà essere oggetto di una contemplazione diretta¹⁵⁵.

1.5.2. RAPPORTO CON PLATONE E IL PLATONISMO

I due filosofi che abbiamo considerato hanno un rapporto di interscambio dinamico con l'eredità platonica, di ricezione unita a una rielaborazione per altri fini. L'idea di fondo di cui entrambi fanno tesoro è la divisione della realtà in due piani: uno sensibile, l'altro intelligibile.

Il platonismo di Plotino non è più quello dialogico e, per certi versi, aporetico dell'autore originale, bensì è di stampo dogmatico. Platone ha assunto i caratteri di un maestro indiscutibile, nel quale tutte le dimensioni filosofiche – logica, fisica, etica, metafisica – sono coordinate tra loro a formare un sistema. Azzardo un interessante confronto con la Bibbia: mentre quest'ultima, per Agostino e i cristiani in generale, è sempre stata un libro sacro fin da principio – pur con tutti

¹⁵⁴ CATAPANO G., *Endoxa*, 24/01/2020: <https://endoxai.net/2020/01/24/allorigine-dellimperscrutabilita-del-principio-plotino-e-agostino/>:

¹⁵⁵ *Ibid.*

i dibattiti che si possono ricostruire attorno al processo di canonizzazione dei singoli testi –, i dialoghi di Platone non sono sempre stati ritenuti alla stregua di verità rivelata, ma l'autore antico ha subito una divinizzazione a posteriori più ci si allontanava nel tempo e più la sua città, Atene, perdeva di importanza come centro filosofico.

Plotino apporta al platonismo tuttavia anche la propria originalità: egli accentua alcune linee di pensiero, come ad esempio la rivendicazione dell'uso di categorie specifiche per parlare delle sostanze intelligibili; e ne ridimensiona altre, ad esempio il ruolo dell'anamnesi, sostituita con l'intuizione intellettuale. C'è inoltre da aggiungere che mentre per Platone il mondo intelligibile viene riprodotto nel sensibile attraverso la mediazione di quella speciale idea che è il demiurgo (una sorta di ente terzo), Plotino traccia una continuità ontologica tra l'Uno e tutte le ipostasi che vengono dopo di Lui: l'Uno esprime da sé tutta la propria pienezza.

Per quanto riguarda le altre fonti, Plotino si contrappone in modo ragionato ad Aristotele, lo stoicismo e lo gnosticismo. Egli ha una conoscenza approfondita di Aristotele, ma vuole dimostrare che le contraddizioni interne alla sua filosofia sarebbero risolvibili solo abbandonando questa e aderendo al paradigma platonico. In secondo luogo, critica lo stoicismo perché portatore di una fisica materialista. Infine, polemizza con gli gnostici perché questi concepiscono la cosmopoiesi divina in modo antropomorfo, cioè come il prodotto di una tecnica artigianale¹⁵⁶.

Passando ad Agostino, si può affermare che Platone gli ha aperto le porte alla ricezione del Cristianesimo. In *Conf.* VII Agostino non nasconde che sia stata la lettura dei «*platoniorum libri*» a trasformarlo radicalmente. L'idea di fondo che l'Ipponatte recupera da Platone è l'esistenza di un piano di realtà oltre quello sensibile (tendenzialmente negato da Plotino), che può essere colto con la ragione. Questo è il percorso in sintesi del *Contra Academicos*.

Per quanto riguarda il neoplatonismo, Agostino dimostra grande stima per Plotino di cui arriva a dire che fosse quasi un Platone «reincarnato»¹⁵⁷. Secondo C. Horn, però, Plotino gli era noto più probabilmente non per la lettura diretta delle *Enneadi*, ma per tramite di Porfirio, il suo allievo, che aveva uno stile più discorsivo ed era più facilmente traducibile in latino (Agostino non conosceva il greco)¹⁵⁸. Porfirio sarebbe inoltre un candidato migliore rispetto al maestro anche per ragioni legate ai suoi contenuti dottrinali: da un lato infatti vuole armonizzare Platone e Aristotele, al contrario di Plotino che li contrappone nettamente, e dall'altro fa coincidere l'Uno con l'Essere, in un modo che è più compatibile con la caratterizzazione di Dio nella Bibbia.

¹⁵⁶ CHIARADONNA 2009, pp. 9-32.

¹⁵⁷ AGOSTINO, *C. Acad.* III, 18, 41.

¹⁵⁸ HORN 2005, pp. 25-27.

Un punto di divergenza notevole tra Agostino e il pensiero greco che afferisce a Platone è la rivalutazione della materia e del corpo, che si manifesta in una duplice forma. Da un lato, tutto il creato, in quanto frutto di un atto divino, è bene, realizza qualcosa di positivo; dall'altro Dio stesso, in virtù dell'amore supremo che prova per le sue creature, si è fatto carne, ha sofferto ed è morto. Questi due pensieri sono alquanto rivoluzionari se confrontati con la tradizionale identificazione della materia con un principio negativo e con lo scandalo che l'idea dell'Incarnazione aveva suscitato nei pagani contemporanei di Agostino.

Interessante il fatto che sia Plotino sia Agostino rifuggono dall'idea gnostica che Dio è così assolutamente trascendente da non essere neppure responsabile della creazione del mondo, affidata a una divinità inferiore e malevola.

1.5.3. GRADAZIONI DI TRASCENDENZA E TRACCE DEL PRINCIPIO

La questione della trascendenza del Principio, a mio avviso, è centrale nella discussione ma non è così immediato il confronto tra i due filosofi. Ipotizzo che essi elaborino per i loro scopi due forme di trascendenza diverse, e almeno su un punto in contraddizione tra loro.

Evocare la trascendenza significa alludere a una separazione radicale tra (almeno) due livelli ontologici, di cui quello superiore è qualificato come causa, fondamento e principio di pensabilità di quello inferiore. Il livello superiore è al di fuori della conoscibilità oppure è conoscibile solo con una facoltà speciale, poco usata nella vita ordinaria, diversa da quella con cui avvertiamo la presenza e le caratteristiche del livello inferiore. Qualsiasi metafisica della trascendenza non può prescindere quindi dai concetti di «separazione» («χωρισμός») e «fondamento» («ἀρχή»). La questione è che Plotino e Agostino intendono la relazione tra questi due tratti in modo diverso.

Per Plotino, l'Uno è fuori dall'Essere-Pensiero. L'idea della separazione, dell'ulteriorità, apparirebbe quindi portata all'estremo, tuttavia questo è solo un lato della medaglia: «Non è, [quello di Plotino], un universo dove l'immanenza esclude la trascendenza. Plotino non accetterebbe una concezione che ci forzasse a scegliere tra un dio che fa parte del mondo e un dio che è separato da esso: dio è entrambe le cose insieme»¹⁵⁹. Il Principio è tanto immanente quanto trascendente: la separazione, quale concetto che abbiamo distillato precedentemente, è solo l'altra faccia dell'onnipresenza e non può che essere intesa assieme ad essa. L'Uno di Plotino non è né il Dio cristiano, che sta fuori del mondo, né il Dio di un panteismo spinoziano, che si identifica totalmente con il mondo.

¹⁵⁹ O'MEARA 2010, p. 57.

Tutte le ipostasi, dall'Intelletto all'Anima, financo il cosmo sensibile, sono tracce dell'Uno, immagini degradate del Principio, via via sempre più contaminate dalla molteplicità¹⁶⁰.

Agostino, a differenza di Plotino, fa rientrare Dio, il fondamento, pienamente nell'Essere, anzi lo caratterizza come l'*essentia* per definizione. Questo Dio riassume a volte i caratteri dell'Uno, come la semplicità, a volte quelli dell'Intelletto plotiniano, come il fatto che pensa se stesso e che ha in sé le ragioni seminali («λόγοι σπερματικοί»: *rationes seminales*), ossia le idee platoniche, con le quali crea il mondo. Il Principio agostiniano è separato, ma non anche immanente. Il mondo creato ha i caratteri opposti rispetto a quelli di Dio: è soggetto a corruzione, molteplice e diveniente¹⁶¹.

Per Agostino, il mondo è però anche *signum*: esattamente come le parole significano le cose (ad esempio la parola «fiore» rimanda al fiore come *res*), e le cose significano altre cose (ad esempio il fumo segnala la presenza del fuoco), il mondo creato significa il suo creatore, cioè rimanda a lui strutturalmente. Tutti gli enti recano una traccia di Colui che li ha prodotti. L'animo umano, più vicino alle realtà divine, è immagine migliore di Dio perché ne riflette la struttura trinitaria, come risulta chiaro dal *De trinitate*¹⁶².

1.5.4. PRINCIPIO DI AUTORITÀ, LINGUAGGIO E DESTINATARI

Entrambi i filosofi parlano in nome di un'autorità che li precede e a cui si richiamano davanti agli interlocutori, ma tra Plotino e Agostino la diversità è molto forte. Ciò condiziona anche lo stile linguistico utilizzato e il modo in cui sono trattati i destinatari delle loro opere.

L'autorità è Plotino stesso e la tradizione, ossia Platone e tutta una fila di presocratici che avevano intuito l'Uno. Date queste premesse, si comprende meglio perché Plotino nelle sue *Enneadi* faccia uso molto più facilmente di modalità comunicative enigmatiche e dia per assodate le realtà di cui si sta parlando: questo è tipico dell'atmosfera di una scuola di iniziati che condividono un percorso di ascesa spirituale¹⁶³.

Si tratta però una forma di elitismo che non pretende di fare proseliti, a differenza di una religione universale: non c'è alcun dovere o beneficio nel far conoscere a più persone possibili la maestà dell'Uno. Inoltre, sia dal fatto che Plotino ha cominciato a scrivere molto tardi sia dal fatto che le *Enneadi* siano state redatte in forma definitiva solo dall'allievo Porfirio, possiamo

¹⁶⁰ BEIERWALTES 1992, pp. 75 ss.

¹⁶¹ Cfr. *supra* 1.4.3.

¹⁶² Cfr. *supra* 1.4.6.

¹⁶³ Cfr. *supra* 1.1.5.

dedurre che il lascito ai posteri non fosse tra le sue priorità, ma che anzi prediligesse l'educazione della sua cerchia di iniziati, soprattutto in forma orale.

Per Agostino, la situazione è quasi opposta: l'autorità è Dio, la Parola ispirata, il Cristo incarnato: un'autorità che è un dato di rivelazione, storico-testuale¹⁶⁴. Il peso di quest'autorità esterna si fa sentire molto, per esempio quando Agostino si occupa della Trinità: che Dio sia uno e trino non è il risultato di una deduzione a partire da premesse logiche, ma una presa d'atto di una testimonianza delle Scritture, ed è l'uomo che è chiamato a trovare gli strumenti concettuali più idonei per capirla.

Agostino prende sul serio le pretese universalistiche della religione cristiana, salvo forse nel periodo più maturo in cui vedrà nella grazia, cioè il dono della fede e della salvezza, un «privilegio riservato a pochi eletti»¹⁶⁵. Agostino è interessato ad accompagnare il cristiano verso la conoscenza di Dio, motivo per cui il linguaggio usato è generalmente più lineare di quello di Plotino.

Si possono distinguere due fasi comunicative nella produzione letteraria di Agostino: prima i dialoghi, poi i trattati. Il dialogo è il simbolo della cooperazione tra individui alla pari finalizzato ad approssimarsi alla verità, una modalità comunicativa che «non ha alcuna parentela con il relativismo»¹⁶⁶: dà per assodata l'esistenza della *res* attorno alla quale si sta parlando; l'obbiettivo è stabilire come accedervi nella maniera migliore.

1.5.5. PROCESSIONE, CREAZIONE E DEMIURGO GNOSTICO

Essenzialmente diversa è la descrizione della modalità con cui il Principio dispiega la propria potenza, facendo derivare l'altro da sé. Curiosamente, sotto questo rispetto, entrambi i filosofi si discostano dal modello demiurgico del *Timeo* platonico, che, all'epoca in cui Plotino e Agostino conducono le loro riflessioni, era stato fatto proprio dagli gnostici.

Per Plotino, l'Uno genera le altre ipostasi per processione. Esso è talmente potente che per «sovrabbondanza» dà vita all'Intelletto, il quale poi prende forma definitiva voltandosi a contemplare l'Uno stesso. Questa processione è tutt'uno con un degradamento del Principio stesso verso forme sempre più basse¹⁶⁷.

Il modello della produzione artigianale, come si diceva, è estraneo sia a Plotino sia ad Agostino, che sono in polemica con gli gnostici. Lo gnosticismo concepisce Dio come assolutamente

¹⁶⁴ Cfr. *supra* 1.2.3.

¹⁶⁵ FLASH 1983, p. 181.

¹⁶⁶ SCIUTO 1984, p. 61.

¹⁶⁷ Cfr. *supra* 1.1.4.

trascendente e inoperante; il mondo della materia è stato fabbricato da un demiurgo malvagio per imprigionarvi le anime, che sono essenzialmente frammenti staccatisi dal mondo divino.

Un'analisi interessante è stata condotta nel merito da E. Samek Lodovici: il modello di cosmopoiesi degli gnostici non regge, secondo Plotino, per il fatto che concepisce in modo totalmente rovesciato il rapporto tra il tutto e le parti. Gli gnostici sostengono che una mente abbia giustapposto e assemblato parti estrinseche per formare delle strutture, mentre invece sono le strutture, ossia le Forme platoniche, che preesistono e solo dopo le parti che lo compongono sono spiegabili, come interdipendenti tra loro e funzionali all'insieme. Prima è dato il tutto, poi sono date le parti. L'Intelletto non ha dovuto ragionare come un artigiano, ma si è trattato di un «processo esplosivo, immediato, di irraggiamento simultaneo e imprevedibile del proprio contenuto interno. L'Intelligenza che contiene tutto dentro di sé attualizza di colpo, senza ricorrere a deliberazioni, a strumenti e a materiali preesistenti, la totalità degli esseri»¹⁶⁸. La concezione gnostica, opposta a questa appena espressa, riduce la creazione divina a produzione umana, che in linea di principio è conoscibile e riproducibile dall'uomo, perché totalmente trasparente alla nostra razionalità¹⁶⁹.

Agostino non può che rifarsi ai primi versetti della Genesi, dai quali deduce una dottrina della «*creatio ex nihilo*», e la difende contro il parere dei manichei, nel *De Genesi contra Manicheos*. Per quanto, per sua stessa ammissione, la creazione dal nulla sia un mistero e non qualcosa di autoevidente, tuttavia è ricca di implicazioni filosofiche che si possono studiare¹⁷⁰. Per questa ragione, Dio è totalmente altro dalle sue creature, perché le ha tratte fuori dal nulla, dal non-essere¹⁷¹. In particolare, il tempo, anch'esso prodotto dal Dio eterno, ha una direzione precisa che va dalla creazione all'apocalisse e ha anche un momento di intersezione con l'eternità stessa: l'Incarnazione. Al contrario, il tempo secondo Plotino prende forma solo a livello dell'Anima, non ha una direzione particolare ma è qualitativamente omogeneo; in qualsiasi momento un'anima può rivolgersi verso il Principio e unirsi a Lui.

Un'altra differenza interessante è che per Agostino Dio ama ciò che ha creato, mentre per Plotino l'Uno è solo oggetto di amore, da parte dell'Intelletto e dell'anima virtuosa, ma non è a sua volta soggetto di amore; al massimo Plotino dice che l'Uno «è [...] amore di sé»¹⁷², ma questa formulazione serve solo a ribadire che Lui è indipendente e non ha rapporti con ciò che è esterno.

¹⁶⁸ SAMEK LODOVICI 1991, p. 263.

¹⁶⁹ SAMEK LODOVICI 1991, pp. 255-275.

¹⁷⁰ CAVADINI 2018, p. 151.

¹⁷¹ AGOSTINO, *Civ. Dei*, XII, 16, 3: «se Dio è stato sempre Signore, sempre ha avuto una creatura sottomessa alla sua potestà; una creatura, beninteso, non generata da Lui, ma che Egli ha creato dal nulla e che non gli è coeterna; Egli la precede, non per una distanza che passa, ma nel permanere della sua eternità.»

¹⁷² PLOTINO, *Enn.* VI 8, 15, 1: «αὐτοῦ ἔρως».

1.5.6. CARATTERI DEL PRINCIPIO

L'Uno è ineffabile: di Lui possiamo parlare solo nella misura in cui partiamo da ciò che deriva da Lui; il Dio di Agostino invece ha un margine maggiore di esprimibilità: nei *Soliloquia* è qualificato come la luce che rende comprensibili le verità eterne¹⁷³, inoltre la Scrittura ci parla di Lui in quanto è la sua parola e l'animo umano reca un'immagine speculare della trinità divina. Dunque l'espressione «teologia negativa» è adatta per parlare della filosofia plotiniana, ma va usata con più cautela con Agostino¹⁷⁴.

Per Plotino, essenzialmente tutti i caratteri dell'Uno (come «potenza», «Bene», «infinito») sono da intendersi in senso traslato. A volte il Principio viene sovraccaricato di attributi, anche tra loro contraddittori, proprio per rompere l'abitudine della ragione discorsiva a fissarsi su una singola determinazione concettuale¹⁷⁵. Ad esempio talvolta Plotino dice che l'Uno esiste per libertà talvolta che esiste per necessità¹⁷⁶, intende dire che l'Uno è creatore della libertà e della necessità: entrambi questi aspetti sono presenti in Lui – come indifferenziati – proprio perché Lui non si identifica con nessuno dei due. La maggior parte dei caratteri sono dedotti dall'estremizzazione del Principio di anteriorità del semplice, *in primis* l'assenza di pensiero interno che altrimenti introdurrebbe dualità¹⁷⁷.

In Agostino, gli attributi di Dio sono esplicitati più chiaramente: alcuni sono testimoniati dalla Bibbia stessa, altri sono dedotti dall'assunto che egli è supremo, (ad esempio la vita perché è superiore alla non vita); tutti appartengono all'essere di Dio e non sono da intendersi come accidenti separabili dall'essenza¹⁷⁸. Importante lo sforzo di Agostino che, consapevole dei limiti della filosofia aristotelica ad operare in terreni così impervi come quelli della teologia, rielabora creativamente alcune categorie metafisiche: ad esempio, nel *De trinitate*, egli differenzia gli attributi da intendersi sostanzialmente da quelli da intendersi relativamente, per spiegare il rapporto che intercorre tra le persone divine:

In Dio [...] non tutto ciò che si dice si dice secondo la sostanza. Si dice infatti in relazione a qualcosa, come in Padre in relazione al Figlio e il Figlio al Padre, il che non è accidente poiché l'uno è sempre Padre e l'altro è sempre Figlio [...] per il fatto che il Figlio è nato sempre e non ha mai cominciato a essere Figlio. [...] [Padre e Figlio] non si dicono essere queste cose secondo la sostanza, poiché ciascuno di loro non si dice rispetto a se stesso, ma si dicono essere queste cose reciprocamente e in relazione l'uno all'altro.¹⁷⁹

¹⁷³ Cfr. *supra* 1.2.4.

¹⁷⁴ Cfr. *supra* 1.4.1.

¹⁷⁵ Cfr. *supra* 1.3.1.

¹⁷⁶ Cfr. *supra* 1.3.5.

¹⁷⁷ Cfr. *supra* 1.1.3.

¹⁷⁸ Cfr. *supra* 1.4.2.; 1.4.3.

¹⁷⁹ AGOSTINO, *Trin.* V, v, 6.

Sicuramente decisiva è la differenza tra l'Uno di Plotino, impersonale, e il Dio di Agostino, persona: forse potremmo dire che questa costituisce il maggiore stacco tra la filosofia tardoantica e il Cristianesimo. Il Dio di Agostino è un soggetto cosciente, che pensa se stesso e che ha una volontà, ama l'uomo. Al contrario l'Uno di Plotino è un Principio totalmente autocentrato e non ha una volontà in senso cristiano.

L'ultimo punto di divergenza che mi preme evidenziare è la questione del rapporto tra infinito e finito. L'Uno plotiniano è senza limiti, informe, indeterminato: possiede l'infinità in forma pura; il finito è frutto della molteplicità delle ipostasi inferiori e non gli appartiene. Per Agostino, così come per ogni cristiano, Dio è sì infinito, ma *si è anche reso finito* attraverso il miracolo dell'Incarnazione. Questo introduce un elemento di complessità concettuale, fin quasi di paradosalità, non facilmente accettabile da tutti: si veda infatti l'eresia ariana dei primi secoli, che faceva di Gesù una creatura di Dio – per quanto importante – e non una Persona divina.

2

L'ANIMA ALLA RICERCA DEL PRINCIPIO

2.1. ASCESI IN PLOTINO

2.1.1. ANTROPOLOGIA PLOTINIANA: LA MULTIDIMENSIONALITÀ DELL'ESSERE UMANO

Compito dell'anima, secondo Plotino, è quello di trascendere se stessa per fare ritorno alla propria origine, l'Intelletto, e poi, procedendo da questo, pervenire all'Uno. Va compiuta un'ascesa dal mondo sensibile, verso il quale noi siamo ordinariamente rivolti, a quello intelligibile.

Chiariamo innanzitutto la complessa antropologia di Plotino. L'essere umano attraversa ben tre livelli di realtà: quello materiale, quello psichico e quello intellettuale. Ogni dimensione opera su quella inferiore conferendole unità, possiede delle specifiche funzioni ed è dotata di specifiche facoltà.

A livello più basso troviamo il corpo, che da solo sarebbe un puro ammasso disarticolato di componenti anatomiche, soggette ad alterazione e corruzione. Quale parte del cosmo naturale, è inserito nell'ultimo stadio della metafisica plotiniana, quindi quello dominato dalla molteplicità per eccellenza.

I corpi umani vengono completati dall'apporto psichico, in modo da andare a costituire quel composto che Plotino chiama il «vivente» («ζῶον»)¹⁸⁰. Questo vivente sperimenta le percezioni, ossia riceve affezioni dal mondo circostante che lo rendono consapevole delle qualità sensibili¹⁸¹, e anche le passioni¹⁸². Il composto è responsabile dei mali che l'uomo compie, ed è la dimensione antropologica che patisce le punizioni divine corrispondenti¹⁸³.

¹⁸⁰ PLOTINO *Enn.* I 1, 4: «Poniamo dunque che [anima e corpo] siano mescolati. [...] L'anima non soffrirà le passioni del corpo, per il fatto d'esservi intrecciata, ma sarà nel corpo, come la forma è nella materia. Anzitutto, essendo sostanza, sarà una forma separata e sarà bene considerarla come <una natura> che si serve <del corpo>. [...] Difatti <Aristotele> afferma che è assurdo dire che l'anima tesse: altrettanto, dire che desidera e soffre: è piuttosto il vivente.»

¹⁸¹ PLOTINO *Enn.* I 1, 6: «Se la sensazione, che è un movimento che si compie attraverso il corpo, va a finire nell'anima, in che modo l'anima non sentirà? Essa sentirà per la presenza della facoltà sensitiva dell'anima. Chi dunque sente? Il composto. E se la facoltà <sensitiva> non viene mossa, come esisterà ancora un composto, se non si tien conto né dell'anima né delle sue facoltà?»

¹⁸² PLOTINO *Enn.* I 1, 4, cfr. *supra*.

¹⁸³ PLOTINO *Enn.* I 1, 9: «Dunque la natura di quest'anima non ha colpa dei mali che l'uomo commette o patisce, poiché essi si trovano nel vivente composto.»; I 1, 12: «è [il composto] che patisce, nel suo insieme, e pecca e subisce il castigo, ma non l'essere semplice.»

L'anima, come principio superiore nella scala gerarchica del reale, fornisce al corpo unità e struttura. La funzione è varia: tra le altre cose, impedisce, per un tempo pari alla durata della vita, che le varie parti materiali cessino di operare in sinergia; fa da centro unificatore di tutte le affezioni che il corpo riceve nello stesso momento; permette al vivente di essere cosciente di se stesso e di auto-concepirsi come sempre il medesimo individuo nonostante il passare del tempo¹⁸⁴.

Non è però l'anima in sé che si trova mescolata con il corpo, dal momento che la sua immaterialità gli impedisce di mescolarsi con la materia, bensì un suo riflesso¹⁸⁵. Questo riflesso, intermedio tra la natura sensibile e la natura psichica, è, nel vivente, quel lato effettivamente in grado di cogliere le qualità sensibili e di subire le passioni¹⁸⁶.

L'anima invece è impassibile, cioè non subisce modificazione ad opera del mondo esterno¹⁸⁷. Le uniche attività che la contraddistinguono provengono da lei stessa e non sono alterazioni, in virtù della sua natura incorruttibile¹⁸⁸. L'anima è la sede della razionalità ed è capace di pensiero discorsivo, di giudizio¹⁸⁹, immaginazione e memoria¹⁹⁰, tutte attività che prescindono dalla

¹⁸⁴ REMES 2007, pp. 92-124.

¹⁸⁵ PLOTINO *Enn.* I 1, 7: «Il composto esisterà dunque per la presenza dell'anima, che non si dà tale quale al composto o ad una delle sue parti, ma che del corpo vivente e di una specie di illuminazione, scaturiente da lei stessa, forma un termine nuovo, cioè la natura del vivente: a questa natura appartengono il sentire e le altre affezioni già dette.»

¹⁸⁶ CHIARADONNA 2009, p. 93.

¹⁸⁷ PLOTINO *Enn.* I 1, 9: «L'anima dunque rimarrà, malgrado tutto, immobile ed interiore a se stessa.»; I 1, 10: «Il noi designa dunque due cose: o la bestia aggiunta <all'anima> o ciò che è sopra la bestia: la bestia è il corpo vivente. Ben diverso è l'uomo vero e puro da queste <passioni bestiali>, possessore delle virtù intellettuali, che risiedono nell'anima stessa separata.»; III 6, 1: «[...] il giudizio si produce nell'anima e non è una passione [...] In generale, il nostro ragionamento e la nostra volontà non sottopongono l'anima nostra a mutazioni ed alterazioni simili ai riscaldamenti e ai raffreddamenti dei corpi [...] Ma se [l'anima] è un'essenza inestesa e se è necessario che ad essa appartenga l'incorruttibilità, bisogna che noi ci guardiamo bene dall'attribuirle tali affezioni.»

¹⁸⁸ PLOTINO *Enn.* III 6, 2: «In generale gli atti degli esseri immateriali si producono senza che questi vengano alterati, altrimenti si corromperebbero; essi dunque piuttosto permangono, mentre il patire nel passare all'atto appartiene agli esseri materiali.»

¹⁸⁹ PLOTINO *Enn.* I 1, 7: «Perciò la sensazione esterna è il riflesso di questa <propria dell'anima>, la quale è più vera e più reale di quella, essendo una contemplazione impassibile delle forme. Da queste forme, dalle quali l'anima riceve la potenza dominatrice, propria di lei sola, sul vivente, nascono riflessioni, opinioni e nozioni intellettuali: in cui consiste specialmente il nostro io.»

¹⁹⁰ PLOTINO *Enn.* IV 3, 26, 15-57: Riguardo la memoria: «[...] la memoria apparterebbe sempre all'anima. [...] Che bisogno avrebbe il pensiero di essere accompagnato da un corpo o da una qualità corporea? E poi, l'anima possiede necessariamente il ricordo delle sue commozioni, come, ad esempio, di ciò che desiderò e che non poté godere perché non giunse al corpo l'oggetto desiderato. Che potrebbe dire il corpo delle cose che non sono arrivate sino ad esso? E come l'anima può ricordare mediante il corpo ciò che il corpo non può affatto conoscere? Si deve dunque affermare che le impressioni che passano per il corpo finiscono nell'anima e che le altre appartengono all'anima sola, se vogliamo che l'anima sia qualcosa e possieda un proprio essere e una propria funzione. Se è così, essa ha sia il desiderio, sia il ricordo del desiderio, [...]. Se non fosse così, non potremmo attribuirle né senso interno, né consapevolezza, né alcun potere di sintesi, né intelligenza. [...] Se dunque il ricordarsi è un perseverare, l'essere corporeo che si muove e scorre sarà necessariamente causa di dimenticanza e non di memoria. [...] Questa funzione dunque va assegnata all'anima.»; IV 4, 13, 13-17: Riguardo l'immaginazione: «l'immaginazione è intermedia fra l'impronta della natura e il pensiero. La natura non ha percezione né coscienza di cosa alcuna, mentre l'immaginazione ha coscienza dell'impressione subita e dà a colui che immagina la conoscenza di questa impressione: il pensiero genera per se stesso e agisce in forza dell'attività stessa che ha agito.»

sensibilità. Infatti ci si può ricordare di qualcosa senza che esso sia presente in quel momento oppure si può fare un ragionamento logico, che per definizione trascende l'ambito empirico. I giudizi si formano grazie all'apporto delle Forme, proveniente dai piani della realtà superiore: in altre parole, l'anima, illuminata dalla conoscenza degli oggetti intelligibili è capace di classificare ciò che vede e di comprenderne l'essenza.

Dopo il corpo, il riflesso dell'anima nella materia e l'anima stessa, l'essere umano ha lo stadio più alto e cioè l'intelletto individuale, che si trova nell'Intelletto accanto alle Forme platoniche¹⁹¹. Questo intelletto individuale, che sarà chiamato anche anima non discesa, è completamente emancipato dalla sfera sensibile e si configura come attività di pura auto-intellezione.

Un accenno importante va fatto riguardo la dottrina plotiniana della reincarnazione. Ci sono diversi intelletti individuali, che rimangono sempre integrati nell'Intelletto, e rappresentano il fattore di continuità di un individuo lungo l'arco di tutte le sue reincarnazioni. Le anime invece che scendono nella materia cambiano ad ogni vita incarnata. In altre parole, mentre le anime sono tante quante i composti anatomico-psichici che sono apparsi sulla terra nella storia del mondo, gli intelletti individuali sono di numero inferiore e vanno riferiti a tutte le reincarnazioni di una stessa persona.

Alla luce di quanto abbiamo detto, va riconfermato che l'anima è una natura intermedia tra il sensibile – i corpi che sono divisibili – e l'intelligibile – la struttura del cosmo eidetico compatto e indivisibile. Quindi l'anima riesce a essere sia indivisibile, perché è fonte di unità, sia divisibile, perché le varie membra del corpo la accolgono ciascuna in ragione della parte che le spetta. Plotino però pone un'enfasi decisiva sull'unità dell'anima: il suo frammentarsi è dovuto solo all'essere in contratto con una realtà inferiore e rimane una condizione solo conveniente a quel livello. Così dice Plotino:

[L'anima] è divisa e, in altro senso, non è divisa, o, meglio, non è divisa in se stessa e non ammette divisione poiché rimane tutt'intera in se stessa: essa si divide nei corpi, poiché i corpi, per la loro intrinseca divisibilità, non possono accoglierla indivisibilmente. La divisione infatti è una affezione dei corpi, non dell'anima.

Se l'anima avesse, come i corpi, delle parti distinte, qualora una sua parte venisse affetta, non potrebbe un'altra parte arrivare ad aver coscienza di questa affezione [...]; sarebbero allora molte le anime che reggono ciascuno di noi. [...]

Se, invece, l'anima fosse assolutamente una, cioè completamente indivisibile e una in se stessa, e sfuggisse del tutto a qualsiasi molteplicità e divisione, nulla di ciò che l'anima abbraccia sarebbe animato

¹⁹¹ PLOTINO *Enn.* IV 3, 6: «Si può anche dire che l'Anima universale contempla l'Intelligenza universale, mentre le altre contemplano le intelligenze particolari che appartengono ad esse.»

tutt'intero; rimanendo collocata al centro del singolo corpo, lascerebbe inanimata tutta la massa dell'essere vivente.¹⁹²

Come si è visto, l'antropologia plotiniana è multi-stratificata, ciascun livello è caratterizzato da attività specifiche, rivolte verso oggetti diversi. In estrema sintesi: la percezione delle realtà sensibili è propria del vivente; l'immaginazione, la memoria e la ragione discorsiva è attuata dall'anima; la contemplazione delle Forme appartiene all'intelletto individuale.

Il vero sé si acquisisce con l'ultimo stadio. Rimane da capire come.

2.1.2. I DUE SÉ

Come illustra P. Remes nel suo lavoro monografico, Plotino fa propria una lunga tradizione del pensiero antico che concepisce l'essere umano come un soggetto che oscilla tra due sé, cioè che vive allo stesso tempo su due piani distinti. Dice infatti Plotino: «si hanno così le anime che necessariamente posseggono una duplice vita e vivono, in parte, della vita di lassù e, in parte della vita di quaggiù»¹⁹³. Distinguiamo tra:

- a) *Sé empirico*. L'identità individuale di livello inferiore è il composto di anima e corpo, quello che Plotino chiama il «vivente». Si dispiega nel tempo, è in un continuo flusso diveniente ed è legato in maniera dissolubile con le vicende del mondo sensibile. È quella parte che non possiede ancora la felicità, ma deve lottare per ottenerla, attraverso l'auto-realizzazione.
- b) *Sé ideale*. L'identità individuale di livello superiore è eterna, perfetta e non manca di nulla. Coincide con la visione delle Forme, ossia con l'intelletto che si auto-contempla, conoscendo la propria struttura e i propri contenuti. Remes lo definisce come un «paradigma normativo» a cui l'anima deve tendere, in quanto possiede la felicità in forma piena e non deve autorealizzarsi: è già completo così com'è¹⁹⁴.

Plotino non nasconde tuttavia a quale elemento vada data la priorità, anche nel caso del composto di anima e corpo: «l'anima è l'io», ed è quella che ci garantisce l'immortalità.

L'uomo non è affatto un essere semplice, ma c'è in lui un'anima ed egli ha un corpo [...]. Che il corpo, che è anch'esso un composto, non possa sussistere ce lo dice la ragione, ma anche il senso, che lo vede dissolversi e decomporsi e ricevere danni d'ogni sorta, [...] Se il corpo è dunque una parte di noi stessi, noi non siamo interamente immortali; se esso è un nostro strumento, essendoci stato dato solo per un certo tempo, è necessariamente temporale per natura. Ma l'altra parte è l'elemento principale, anzi è l'uomo

¹⁹² PLOTINO *Enn.* IV 1, 1, 72-76; IV 1, 2, 1-40.

¹⁹³ PLOTINO *Enn.* IV 8, 4, 33-34.

¹⁹⁴ REMES 2007, pp. 30-31; 57.

stesso; e se è tale, essa corrisponde alla forma rispetto alla materia, cioè il corpo, o all'artefice rispetto al suo strumento; in ambedue i sensi, *l'anima è l'io*.¹⁹⁵

2.1.3. RISALITA VERSO L'INTELLIGIBILE

Per Plotino, l'uomo saggio deve cercare di innalzarsi al sé ideale. La modalità dell'ascesi è però diversa da quella suggerita da Platone, ad esempio nel *Fedone*, anche se si tratta di una differenza molto sottile.

Nelle *Enneadi* I 3, Plotino delinea innanzitutto tre possibili risalite, ciascuna riferita a un tipo diverso di uomo. Il musicista, che apprezza la bellezza legata ai suoni, agli accordi, all'armonia, al ritmo, deve capire che ciò che lo incanta realmente non è ciò che sente con l'udito ma i rapporti matematici che legano tra loro le note. L'amante, che rimane affascinato dalle bellezze visibili dei corpi, deve fare lo sforzo di prescindere dalle singole manifestazioni empiriche e capire che dietro ciascuna di esse sta il Bello in sé, sempre uno e identico. Infine il filosofo, che è l'individuo più avvantaggiato di tutti, è già di natura separato dal sensibile, ma ha bisogno di una guida per spiccare l'ultimo salto verso l'intelligibile. Gli strumenti che ha a disposizione sono: la matematica, con la quale si abitua a trattare con nozioni astratte e incorporee; e la dialettica, «la parte più eccellente della filosofia» cioè la scienza che opera distinzioni e sintesi, che classifica gli oggetti rinvenendone similitudini e differenze, ma che in ultimo si acquieta nella contemplazione dell'intelligibile.

Come fa notare R. Chiaradonna, potrebbe sembrare che Plotino stia riproponendo pedissequamente la classica risalita platonica, ma non è così:

[...] l'ascesa si presenta come la semplice sottrazione dei corpi di ogni elemento sensibile, e non come la risalita all'intelligibile attraverso le perfezioni manifestate dai corpi. Non è dunque l'osservazione di ciò che è sensibile a condurre verso l'intelligibile. Piuttosto, è l'insegnamento di chi già conosce l'intelligibile a dirigere l'osservazione del sensibile permettendo di riconoscere in esso la presenza delle cause reali e *diverse* dal sensibile in cui si manifestano.¹⁹⁶

Questo movimento di risalita è chiamato *ἐπιστροφή*, «conversione»: ogni ipostasi può essere protagonista di una conversione nella misura in cui compie l'azione di rivolgersi verso ciò da cui proviene, ricevendo in cambio da parte dell'ipostasi superiore un maggior grado di unità e pienezza. Nel caso specifico dell'anima, che guarda all'intelletto, quello che si verifica è che l'uomo

¹⁹⁵ PLOTINO *Enn.* IV 7, 1, 4-25, corsivo mio.

¹⁹⁶ CHIARADONNA 2009, p. 82.

diventa virtuoso: non lascia che la propria identità si disperda nella molteplicità sensibile e non indirizza la propria volontà negli oggetti esterni¹⁹⁷.

2.1.4. INCONSCIO: UN DOPPIO PARADOSSO

È un fatto che del nostro sé ideale noi non siamo consapevoli nella nostra vita ordinaria. Questo apre le porte per Plotino a un'intuizione sorprendentemente moderna: la questione dell'inconscio. Plotino sostiene che l'anima sia come una sorta di specchio, pronto a ricevere i riflessi del mondo intelligibile, ma solo dopo che esso sia stato pulito e disposto nell'angolazione giusta:

Quando lo specchio c'è, si produce un'immagine; ma se non c'è oppure non è posto bene, l'oggetto che potrebbe riflettersi è tuttavia attuale: e così, se non è agitata quella parte dell'anima nostra in cui appaiono i riflessi della ragione e dell'Intelligenza, questi sono visibili e dell'azione dell'Intelligenza e della ragione si ha anche una certa conoscenza sensibile. Ma se quella parte è rotta per un turbamento sopravvenuto nell'armonia del corpo, la ragione e l'Intelligenza agiscono senza riflettersi in quella e v'ha allora un pensiero senza immagini.¹⁹⁸

Plotino osserva infatti che, anche nella vita dell'anima, le azioni più nobili spesso non sono accompagnate dalla coscienza, a dimostrazione del fatto che la dimensione dell'inconscio nasconde proprio la parte migliore di noi:

Molte attività, meditazioni e azioni si potrebbero trovare, e assai belle, anche nella veglia, pur non accompagnate da coscienza e proprio quando meditiamo o agiamo. Infatti non è necessario che colui che legge abbia coscienza di leggere, specialmente se legge attentamente; né colui che agisce coraggiosamente ha coscienza di agire con coraggio, finché agisce: e così mille altri casi simili. Cosicché la coscienza pare offuschi gli atti che essa rende consci, i quali, da soli, hanno più purezza, più forza, più vita; e in questo stato <d'incoscienza> più intensa è la vita degli uomini diventati saggi, poiché essa non si disperde nelle sensazioni, ma si raccoglie in se stessa in un punto solo.¹⁹⁹

Quando l'anima riesce a identificarsi con il proprio sé superiore, accade qualcosa di analogo ma speculare: dal momento che l'Intelletto non più è rivolto a nulla che sia inferiore, esso può

¹⁹⁷ CHIARADONNA 2009, p. 172.

¹⁹⁸ PLOTINO *Enn.* I 4, 10, 10-19: «Ὡς οὖν ἐν τοῖς τοιοῦτοις παρόντος μὲν τοῦ κατόπτρου ἐγένετο τὸ εἶδωλον, μὴ παρόντος δὲ ἢ μὴ οὕτως ἔχοντος ἐνεργεῖαι πάρεστιν οὐ τὸ εἶδωλον ἦν ἄν, οὕτω καὶ περὶ ψυχὴν ἡσυχίαν μὲν ἄγοντος τοῦ ἐν ἡμῖν τοιοῦτου, ᾧ ἐμφαίνεται τὰ τῆς διανοίας καὶ τοῦ νοῦ εἰκονίσματα, ἐνορᾶται ταῦτα καὶ οἷον αἰσθητῶς γινώσκειται μετὰ τῆς προτέρας γνώσεως, ὅτι ὁ νοῦς καὶ ἡ διάνοια ἐνεργεῖ. Συγκλασθέντος δὲ τούτου διὰ τὴν τοῦ σώματος ταραττομένην ἁρμονίαν ἄνευ εἰδώλου ἢ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ ἄνευ φαντασίας ἢ νόησις τότε.»

¹⁹⁹ PLOTINO *Enn.* I 4, 10, 21-33: «Πολλὰς δ' ἂν τις εὖροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πράξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν, τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅτι ἀναγινώσκει καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκοι· οὐδὲ ὁ ἀνδριζόμενος ὅτι ἀνδρίζεται καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ ὅσῳ ἐνεργεῖ· καὶ ἄλλα μυρία· ὥστε τὰς παρακολουθῆσαι κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας αἷς παρακολουθοῦσι ποιεῖν, μόνας δὲ αὐτὰς οὐσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ πάθει τῶν σπουδαίων γενομένων μᾶλλον τὸ ζῆν εἶναι, οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον.»

solo contemplare se stesso, e così l'individuo umano perde memoria di sé. Nello stato fugace della contemplazione intelligibile, l'anima «nulla [...] ricorda delle cose terrene, nemmeno, per esempio, di aver studiato filosofia né di aver contemplato, stando quaggiù, gli Intelligibili. [...] Così non è possibile che colui che si trovi in stato di purezza nel mondo intelligibile abbia ricordo delle cose che gli sono accadute una volta quaggiù»²⁰⁰; «Neppure di se stessi ci si ricorderà, nemmeno uno – per esempio Socrate – si ricorderà di esser lui che contempla, e nemmeno ci si ricorderà di essere intelligenza o anima»²⁰¹.

Quando l'anima ritorna nel sé empirico, di certo conserva un ricordo della visione delle Forme, ma si tratta appunto di qualcosa che è conservato nella memoria a posteriori, perché nell'istante stesso della contemplazione non si può essere presenti. Inoltre si tratta di un ricordo sbiadito.

Mi preme evidenziare in questa sede quello che si potrebbe definire un autentico doppio paradosso: il sé empirico è di norma inconsapevole del sé ideale – perché quest'ultimo è una struttura solo autoreferenziale – e il sé ideale, quando viene raggiunto, annulla la percezione del sé empirico, per lo stesso motivo di prima. Quindi tra le due istanze metafisiche non c'è comunicazione, ma un *salto qualitativo tra due soggettività*. Non cambia solo l'oggetto dello sguardo – cioè si passa da contemplare il mondo materiale al mondo delle forme – ma cambia anche il soggetto stesso dello sguardo. Siamo di fronte a un paradosso a due facce, perché la più alta forma di coscienza coincide con una perdita della coscienza del livello ordinario, e la forma più bassa di coscienza subentra in coincidenza con una perdita della forma più elevata di coscienza.

2.1.5. RIDISCESA NEL SENSIBILE: LE VIRTÙ

L'anima talvolta già in questa vita è in grado di raggiungere la conoscenza dell'intelligibile e quindi di ricongiungersi al suo sé ideale. Plotino dice esplicitamente di aver sperimentato in prima persona un'esperienza di questo tipo²⁰². Tuttavia essa non è duratura, perché il richiamo della materia è troppo forte e trascina l'anima nuovamente verso il basso. Plotino inscena infatti una sorta di conflitto interno all'anima tra il ricordo di due mondi diversi: «Essa ha sì ancora il ricordo degli Intelligibili che le impedisce di cadere, ma il ricordo delle cose terrene la sospinge

²⁰⁰ PLOTINO *Enn.* IV 4, 1, 4-12.

²⁰¹ PLOTINO *Enn.* IV 4, 2, 2-4.

²⁰² PLOTINO *Enn.* IV 8, 1, 1-7: «Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino; realizzando una vita migliore, unificato col Divino e fondato su di esso, io arrivo ad esercitare un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere spirituale.»

quaggiù, mentre quello delle cose celesti la trattiene lassù: in generale l'anima è e diventa ciò di cui si ricorda»²⁰³.

A questo punto, per Plotino, a seguito della discesa «si tratta di imparare a vivere, dopo la contemplazione, una vita che ci disponga alla contemplazione. [...] Bisogna distaccarsi dalla vita terrena quanto basta perché la contemplazione possa diventare una condizione continua. E si deve anche imparare a sopportare la vita quotidiana; meglio ancora, a illuminarla con lo splendore»²⁰⁴ di ciò che si è visto lassù.

Questo compito è riservato alle virtù.

Plotino ne distingue di due tipi. Le virtù sociali sono «prudenza, giustizia, forza e temperanza», sono finalizzate a moderare le passioni del corpo e a rendere migliore la convivenza interpersonale. Le virtù purificatrici sono quelle che aiutano a distaccarsi dal corpo al fine di potersi rivolgere totalmente a Dio²⁰⁵.

P. Remes si è dimostrata molto interessata a capire l'aspetto pratico di questo impianto teorico sulla virtù. Si è chiesta esattamente che tipo di azione etica è richiesta al saggio («σπουδαῖος»): è abbastanza facile capire ciò che deve fare nei confronti di se stesso – purificarsi e assimilarsi a Dio –, molto meno se e come dovrebbe contribuire al benessere della sua comunità politica.

Il percorso virtuoso si compone di due fasi: la prima fase mira a conseguire la libertà negativa, ossia l'anima razionale deve allontanare da sé tutto ciò che la tiene attaccata al mondo esterno, *in primis* le emozioni; la seconda fase mira a sviluppare la libertà positiva, ossia l'anima da soggetto passivo qual era fino a prima può finalmente acquisire un ruolo attivo che fa capo solo a se stesso. Il passaggio è da essere preda di ciò che non dipende da noi («τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν») a avere potere e agire sulla base di ciò che dipende da noi («τὰ ἐφ' ἡμῖν»).

Il fine della virtù è la felicità e la libertà, quest'ultima intesa come «fondata sulla conoscenza del bene universale e dei principi intelligibili che governano l'universo»²⁰⁶.

Il mondo esterno porta sulla strada sbagliata l'anima razionale soprattutto attraverso le emozioni. Le emozioni sono propriamente delle modificazioni che avvengono a livello del corpo fisico, mentre ciò che succede nell'anima è un'attività parallela corrispondente: ad esempio una situazione imbarazzante produce a livello fisiologico una sensazione di vergogna, l'arrossimento in viso, mentre l'anima opera attivamente producendo l'idea di vergogna²⁰⁷. In questa dualità

²⁰³ PLOTINO *Enn.* IV 4, 3, 4-7.

²⁰⁴ HADOT 1999, p. 61.

²⁰⁵ HADOT 1999, p. 65.

²⁰⁶ REMES 2007, p. 183, traduzione mia. Nell'originale: «Freedom is based on knowledge of universal good and intelligible principles that govern the universe.»

²⁰⁷ PLOTINO *Enn.* III 6, 3, 11-21: «La vergogna è nell'anima quando sorge in lei il pensiero di qualcosa di turpe; ma poiché il corpo [...] è vicino all'anima e non è inanimato, esso viene modificato dal sangue che è molto mobile.

Plotino salvaguarda l'impossibilità per l'anima di essere affetta da qualcosa di metafisicamente inferiore.

Ora, per Plotino, tutte le emozioni sono potenzialmente problematiche perché hanno un lato irrazionale e hanno la capacità di schiavizzare l'anima. La purificazione passa da una fase di *μετριοπάθεια*, che è possibile raggiungere con le virtù civili, nella quale si trova un accordo tra affezioni e ragione, a una fase di *ἀπάθεια*, cioè di distacco totale ed estirpazione delle passioni, propria delle virtù superiori.

È probabile pensare che in questo stadio finale l'essere umano continui a sperimentare emozioni a livello del composto biologico, ma che queste siano così addomesticate da non permettere alla ragione di formarsi opinioni false o agire in modo erroneo²⁰⁸.

Dopo aver eliminato tutto ciò che non dipende da noi, rimane il sé razionale che raggiunge il livello del pensiero paradigmatico, quello noetico. In esso, c'è propriamente libertà, perché l'attività dell'intelletto proviene ed è direzionata solo dall'intelletto stesso, caratteristica che le conferisce oltretutto unità e stabilità. Il problema, secondo P. Remes, è che «Plotino ha ristretto talmente tanto la nozione di libertà che rimane da chiedersi se il suo ideale irrealizzabile abbia qualcosa a che fare con l'azione pratica per come la intendiamo noi». In effetti, pare che «solo le azioni che non accadono nel regno delle azioni dipendono completamente da noi»²⁰⁹.

La tesi difesa dalla studiosa è che, dal momento che l'azione virtuosa è un conseguimento intellettuale, «la trasformazione interiore che Plotino propone produrrà una comprensione distaccata e spassionata dell'intero universo [...]. Questa visione è accompagnata dalla realizzazione che la propria felicità consiste nel funzionare come parti di un tutto e nel contribuire alla perfezione dell'universo»²¹⁰.

Nel concreto, il saggio neoplatonico è in possesso del bene e pertanto tutte le sue azioni, a prescindere che possano apparire morali o immorali dall'esterno, sono virtuose. Quella di Plotino è un'etica che basa il suo criterio di giudizio non sulle conseguenze delle azioni, ma sulla qualità psichica del soggetto agente. Per il fatto che egli agisce guidato da un principio superiore, è

Il principio del cosiddetto timore è nell'anima, ma il pallore deriva dal sangue che affluisce dentro <il corpo>. La manifestazione del piacere attraverso ciò che può essere percepito è nel corpo; ma ciò che è nell'anima non è più passione. Lo stesso si dica del dolore. Ed anche del desiderio il principio è nell'anima e sfugge al senso, ma i suoi effetti sono conosciuti dalla sensazione.»

²⁰⁸ REMES 2007, pp. 191-197.

²⁰⁹ REMES 2007, p. 208. Nell'originale: «Plotinus has narrowed down freedom to such an extent that one might wonder if his unrealisable ideal has anything to do with agency as we understand it.»; «only actions that do not happen in the realm of action at all are up to us.»

²¹⁰ REMES 2007, p. 216. Nell'originale: «the inner reformation Plotinus proposes will yield a detached and dispassionate understanding of the whole universe [...]. This view is accompanied by a realisation that one's happiness lies in functioning as a part of the whole and in contributing to the perfection of the universe.»

impossibile che compia il male; le azioni virtuose sono solo una manifestazione esteriore di un'anima purificata²¹¹.

2.1.6. DOTTRINA DELLA DISCESA DELL'ANIMA

Plotino deve spiegare per quale motivo l'anima non sia rimasta nella condizione ideale di cui godeva nel mondo intelligibile, ma si sia ritrovata a mescolarsi con le cose corporee, rendendosi responsabile della propria degradazione. Quella che espone può essere chiamata la dottrina della discesa dell'anima.

L'anima del singolo individuo è scissa in due: una parte, ossia l'intelletto individuale o anima non discesa – comune a una serie di reincarnazioni –, rimane nella realtà superiore, assieme alle Forme; un'altra parte, ossia la cosiddetta anima incarnata – diversa per ogni reincarnazione – si è staccata ed è andata incontro a un suo destino in una regione metafisica inferiore. Ad ogni morte, definita da Plotino come una «tregua provvisoria» assegnata dal Dio come una sorta di concessione misericordiosa, l'anima incarnata si ricongiunge alla sua gemella intelligibile, per poi incarnarsi in un corpo diverso. Plotino descrive questo con un linguaggio mitologico molto suggestivo:

Le anime degli uomini, [...] avendo visto le loro stesse immagini, per così dire, nello specchio di Dioniso, balzarono laggiù dalle regioni superiori; [...]. Esse non discesero insieme con l'Intelligenza e tuttavia, mentre arrivano a terra, «la loro testa rimane fissa al di sopra del cielo». Però è accaduto ad esse di scendere troppo, poiché la loro parte mediana fu costretta a prendersi cura del corpo [...]. Ma il padre Zeus, avendo pietà della loro fatica, rende mortali quelle loro catene per le quali si affaticano e concede loro delle tregue provvisorie liberandole dai corpi affinché possano anch'esse elevarsi lassù dove l'Anima dell'universo sussiste eternamente senza volgersi mai alle cose terrene.²¹²

Un altro passo fa da complemento:

Per loro il principio del male fu la temerarietà e il nascere e l'alterità originaria e il desiderio di appartenere a se stesse. In tal modo soddisfatte di quella loro manifesta decisione, dopo aver abusato del loro movimento e aver corso in senso contrario, una volta allontanatesi di molto, ignorarono finalmente se stesse

²¹¹ REMES 2007, pp. 219-220.

²¹² PLOTINO *Enn.* IV 3, 12, 1-14: «Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἶδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὐταὶ τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρᾳ δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ. Πλέον δὲ αὐταῖς κατελθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη, φροντίδος δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἔφθασαν, φροντίσαι. Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλεήσας πονουμένας θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν, περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις ποιῶν σωμάτων ἐλευθέρως, ἵν' ἔχοιεν ἐκεῖ καὶ αὐταὶ γίνεσθαι, οὐπὲρ ἢ τοῦ παντὸς ψυχῆ ἀεὶ οὐδὲν τὰ τῆδε ἐπιστρεφομένη.»

e il loro luogo d'origine: simili a fanciulli che, troppo presto rapiti ai loro genitori e allevati per molto tempo lontani da loro, non riconoscono più né se stessi né i genitori.²¹³

La degenerazione della sostanza psichica non è legata di per sé alla discesa, ma al fatto che le anime si siano dimenticate della loro origine, a causa della grande cura che ora riservano al corpo.

La discesa è presentata come il risultato di uno «slancio istintivo, come quando si è portati da un naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, ma non per riflessione»²¹⁴.

Due sono i motivi che spingono l'anima in questa direzione: il primo è che, avendo contemplato il mondo intelligibile, essa ha il desiderio di uscire da sé e riprodurre un ordine analogo a quello che ha imparato a conoscere; il secondo è che essa è «bramosa di governare da sola [...] un frammento», quindi di prendere il controllo di un corpo materiale, staccato dal resto del mondo²¹⁵. Quindi Plotino sembra addurre come ragioni qualcosa di nobile da un lato, ossia il desiderio di realizzare una copia della realtà superiore, e qualcosa di potenzialmente negativo dall'altro, ossia la volontà di particolarizzarsi, di diventare autonoma e separata dall'unità più primigenia.

Questa oscillazione tra una valutazione più positiva e una più negativa dell'atto di discendere riemerge anche altrove e Plotino la ascrive a Platone. Da un lato, si stigmatizza la caduta in quanto tale, dall'altro la si considera uno sviluppo naturale che è stato voluto e realizzato da Dio allo scopo di raggiungere la perfezione dell'universo, cioè per duplicare il mondo intelligibile in un mondo sensibile²¹⁶.

Questa discesa è involontaria come tutto ciò che va verso il peggio, e riceve il male come castigo. Plotino parla specificatamente di «due colpe» – usando una parola moralmente molto carica –, entrambe meritevoli di una punizione. La prima colpa consiste nella discesa stessa, che ha come castigo la condizione in cui l'anima finisce per ritrovarsi; la seconda colpa sono le cattive azioni che l'anima compie una volta che assume una vita terrena, in conseguenza delle quali si attua una sorta di karma. Anche in questo caso, però, Plotino chiama in causa un piano

²¹³ PLOTINO *Enn.* V 1, 1, 4-10: «Ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδὴ περ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῶ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεκημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημένοι, ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκεῖθεν εἶναι ὡσπερ παῖδες εὐθὺς ἀποσπασθέντες ἀπὸ πατέρων καὶ πολὺν χρόνον πόρρω τραφέντες ἀγνοοῦσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ πατέρας»

²¹⁴ PLOTINO *Enn.* IV 3, 13, 18-21.

²¹⁵ PLOTINO *Enn.* IV 7, 13, 11.

²¹⁶ PLOTINO *Enn.* IV 8, 1: «Platone condanna la discesa dell'anima nel corpo; ma nel *Timeo*, parlando di questo universo, fa l'elogio del cosmo e afferma che esso è un dio beato: l'Anima è stata donata dalla bontà del Demiurgo affinché infondesse intelligenza all'universo, poiché era necessario che esso fosse dotato di intelligenza, ma senza un'anima ciò non era possibile. L'Anima è stata dunque infusa dal dio nell'universo ed anche in ciascuno di noi, perché il tutto fosse perfetto.»

divino per cui le cose dovevano necessariamente andare così: è come se l'anima dovesse scendere apposta per attualizzare la propria potenza.

E così l'anima, benché sia un essere divino e venga dagli spazi superiori, discende nell'interno del corpo; [...] per esercitare la sua potenza e porre ordine in ciò che si trova dopo di essa; [...] e rivela le sue azioni e le sue operazioni, le quali sarebbero inutili nel mondo corporeo perché rimarrebbero sempre inattuate: l'anima stessa non saprebbe di possederle se esse non si manifestassero e non si estrinsecassero.²¹⁷

Per esprimere questo concetto, P. Remes parla, recuperandolo da A. Lovejoy, di «*Principle of Plenitude*», secondo cui tutto ciò che può esplicitarsi deve prima o poi esplicitarsi²¹⁸, come un seme che deve per forza dare dei frutti. Dunque, se l'anima aveva in sé la forza creativa di generare la materia, prima o poi dovrà generarla. Si tratta del completamento della dottrina della doppia attività²¹⁹, per cui ogni ipostasi dirige la propria attività all'esterno, attività che a questo punto deve necessariamente trasformarsi in produzione di qualcosa di metafisicamente inferiore.

Ma Plotino si spinge anche oltre. Sembra alludere alla necessità di fare l'esperienza del male al fine avere una «conoscenza più precisa del Bene in quegli individui nei quali la potenza è troppo debole per poter conoscere il male con pura scienza ancora prima di provarlo»²²⁰. Il passo è criptico e non specifica perché soltanto alcune persone dovrebbero essere legate a questa necessità e non tutti, ma rimane interessante per il fatto di aver abbozzato una sorta di teodicea che relativizza il male e lo rende funzionale al miglior apprezzamento del Bene.

Per concludere, la dottrina della discesa dell'anima è molto chiara nella spiegazione di *cosa* succede, ma più ondivaga nello spiegare *perché* succede. A tratti Plotino sembra attribuire l'iniziativa all'anima stessa, colpevole di volersi staccare dall'unità originaria per soddisfare un desiderio meschino, altre volte tutta la descrizione dell'evento sembra far parte di un inesorabile piano divino atto a completare il mosaico dell'universo.

2.1.7. UNIONE MISTICA CON L'UNO

Rimane solo il passo finale.

Finora abbiamo delineato il percorso dell'ἔκστασις, il ritorno dell'anima nella condizione pre-*reflessiva* dell'Intelletto. Ma per Plotino l'itinerario filosofico-spirituale non si arresta qui. Anche il pensiero deve trascendere se stesso, semplificarsi, eliminare la differenziazione interna che

²¹⁷ PLOTINO *Enn.* IV 8, 5, 24-33.

²¹⁸ REMES 2007, p. 82.

²¹⁹ Cfr. *infra*, 1.3.6.

²²⁰ PLOTINO *Enn.* IV 8, 7, 15-18: «Γνωσις γὰρ ἐναργεστέρα τὰγαθοῦ ἢ τοῦ κακοῦ πείρα οἷς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα, ἢ ὥστε ἐπιστήμη τὸ κακὸν πρὸ πείρας γινῶναι.»

contrappone soggetto e oggetto, e abbracciare l'Uno. Questa operazione prende il nome di ἔνωσις.

R. Chiaradonna evidenzia però la difficoltà di concepire come sia possibile questa esperienza per almeno due ragioni: la prima è che «non vi è, né può esservi, una parte dell'anima posta sul piano dell'Uno» in modo analogo all'anima non discesa che rimane appesa all'Intelletto, «giacché l'Uno eccede ogni realtà e ogni forma di conoscenza e pensiero»²²¹; la seconda è che «l'Uno non può essere conosciuto da noi perché non è neanche conoscibile in sé e da sé stesso, e non è conoscibile perché, se lo fosse, sarebbe necessariamente molteplice, non potendo così assolvere la sua funzione di primo principio assolutamente semplice»²²².

P. Remes è preoccupata dal fatto che entrambe le esperienze mistiche, sia quella di assimilazione all'Intelletto sia quella di unione con l'Uno, mettono a serio rischio l'identità del sé. L'anima, abbandonandosi al Principio, perde infatti i propri limiti, ma i limiti sono proprio ciò che serve a essere ciò che si è. La studiosa preferisce concepire l'ineffabile esperienza mistica di ricongiungimento con l'Uno senza richiamarsi ai caratteri di assorbimento e assimilazione. È pur sempre qualcuno quello che percepisce di star «toccando l'Uno»²²³.

Anche W. Beierwaltes sarebbe concorde con la Remes, salvo precisare che il problema sollevato «deriva piuttosto da una coscienza moderna di individualità e personalità, che assegna per lo più la priorità alla conservazione di ciò che è personale rispetto ad una unione di ciò che è personale con qualcosa di comune sovraindividuale». In ogni caso conclude che non crede che «Plotino intenda un simile “annullamento” del sé individuale o personale»²²⁴.

Per M. Fattal, al contrario, la «fusione del sé nell'infinito implicanti la perdita di identità»²²⁵ è la chiave per comprendere la specificità del misticismo plotiniano, in contrapposizione ad esempio ad Agostino, per cui invece l'ascesa a Dio non comporta annullamento in Lui ma un mantenimento della relazione creatore-creatura come due soggetti distinti.

²²¹ CHIARADONNA 2009, p. 173.

²²² CHIARADONNA 2009, p. 174.

²²³ REMES 2007, pp. 246-253.

²²⁴ BEIERWALTES 1992, p. 132.

²²⁵ FATTAL 2008, p. 26.

2.2. ASCESI IN AGOSTINO

2.2.1. PSICOLOGIA AGOSTINIANA: GRANDEZZA DELL'ANIMA

Per Agostino, come già abbiamo avuto modo di constatare, tutta la filosofia ruota attorno alla conoscenza di Dio e alla conoscenza dell'anima. Nella psicologia agostiniana, l'anima non può che essere immortale: si tratta di una delle creature più vicine a Dio in termini di qualità ontologica, nonché la sede della ragione e delle discipline. Attraverso una purificazione interiore realizzata con il supporto vitale delle tre virtù cardinali, essa può predisporre alla visione di Dio. Questa ascesa mistica si sviluppa gradatamente attraverso sette passi ben determinati, che corrispondono a sette funzioni.

L'anima sarebbe spontaneamente rivolta al suo Creatore e lo comprenderebbe alla perfezione se si fosse mantenuta nello stato precedente alla cacciata dal Paradiso terrestre. Il Peccato Originale è la chiave di volta, desunta dalla narrazione biblica, per capire perché l'anima è ora troppo debole per accedere alle realtà superiori. Essendosi voluta rendere autonoma rispetto a Dio, deve farsi umile e, rinunciando alle pretese della ragione, abbandonarsi almeno in un primo momento alla fede. Avendo rotto l'unione con Dio, l'anima umana non ha da sola le forze sufficienti per riuscire ad arrivare a Lui, il che significa che il movimento di ascesa è preceduto da un movimento contrario di discesa di Dio all'uomo, nella forma del Cristo.

Con queste premesse, diventa centrale il concetto di grazia, il dono elargito per benevolenza da Dio agli uomini e che sola può renderli partecipi della salvezza. Come vedremo, su questo tema Agostino subirà una torsione importante, soprattutto per quanto riguarda le implicazioni sull'autonomia morale dell'uomo.

Ma veniamo alle caratteristiche dell'anima. Il *De quantitate animae* è un dialogo del primo Agostino, in cui viene sviluppata la sua psicologia, imprescindibile per un'interpretazione cristiana della vita interiore.

Il dialogo si sviluppa per «questioni». Le prime due questioni vengono risolte abbastanza velocemente. La prima riguarda la derivazione e si articola in due tesi: l'anima è stata creata da Dio; l'anima è una sostanza elementare, che non può essere scomposta in qualcosa di più

primitivo²²⁶. La seconda questione riguarda la qualità ontologica: l'anima è stata creata a immagine Dio, e quindi ne ha ereditato l'immortalità²²⁷.

Alla terza questione viene dedicata la maggior parte del dialogo: la domanda di partenza è come possiamo definire un'anima «grande». È chiaro infatti che l'anima non può avere estensione spaziale come i corpi; d'altronde la cosa non dovrebbe suscitare molto stupore in quanto esistono cose, come la giustizia, che appunto sono prive di estensione eppure sono di grande importanza²²⁸. Ci sono ragioni che puntano a corroborare questa tesi: se l'anima avesse una natura spaziale/estesa, non potrebbe archiviare in memoria immagini di oggetti più grandi di lei²²⁹ e non potrebbe astrarre dai corpi le tre dimensioni della lunghezza, della larghezza e della profondità, né concepire le nozioni di base della geometria, come il punto e la linea²³⁰.

Quando Agostino vuole analizzare il rapporto tra corpo e anima, decide di tracciare un'analogia con il rapporto tra la circonferenza e il suo centro. Il centro infatti è un punto, ed è migliore della circonferenza: non ha dimensioni spaziali, non è divisibile eppure è l'origine geometrica della circonferenza; allo stesso modo l'anima è migliore del corpo in ragione della sua inestensione eppure è il punto di condensazione di tutta la forza che governa il movimento delle membra²³¹. A riprova di ciò, Agostino fa notare che la dimensione di un organo di senso non ha a volte importanza nel determinare la potenza della sensazione, anzi a volte le due cose sono inversamente proporzionali: ad esempio l'occhio dell'aquila è più piccolo del nostro eppure vede più lontano²³².

²²⁶ AGOSTINO, *Quant. an.* i, 2.

²²⁷ AGOSTINO, *Quant. an.* ii, 3.

²²⁸ AGOSTINO, *Quant. an.* iii, 4 – iv, 5. In particolare, in iii, 4: «Non bisogna infatti immaginarla in alcun modo né lunga né larga né per così dire vigorosa: queste sono dimensioni corporee, a mio giudizio, e noi le cerchiamo nell'anima a causa della nostra consuetudine con i corpi.»; iv, 5: «ormai non mi pare più che l'anima sia un nulla per il fatto che non è né lunga né larga né robusta; sai però che non hai ancora detto se sia davvero così. È infatti possibile che molte cose che sono prive di queste proprietà debbano essere stimate di gran valore.»

²²⁹ AGOSTINO, *Quant. an.* v, 7-9. In particolare, in v, 9: «Perché allora, se l'anima è di una dimensione così piccola quanto lo è il suo corpo, possono prodursi in essa immagini così grandi, quali le città, l'ampiezza dei territori, e qualunque altra realtà enorme sia possibile figurarsi con l'immaginazione? Voglio infatti che tu consideri con un po' più di attenzione quanto siano grandi e numerose le cose che la nostra memoria contiene. [...] l'anima può immaginarsi innumerevoli mondi di questo tipo e di questa grandezza, ma non posso figurarmi in quale spazio essa contenga tali immagini.»

²³⁰ AGOSTINO, *Quant. an.* xii, 22: «Hai mai visto, quindi, con questi tuoi occhi corporei, un centro, una linea o una larghezza del genere? [...] Ora, se le cose corporee si scorgono con occhi corporei, in base ad una mirabile "parentela" tra cose, occorre che l'animo, con cui vediamo quegli oggetti incorporei, non sia corpo o corporeo.»

²³¹ AGOSTINO, *Quant. an.* xiv, 23: «è necessario che ogni realtà migliore della linea sia priva d'estensione e non possa assolutamente essere divisa né secata. Mi pare quindi inutile affaticarci a trovare una grandezza dell'animo che non esiste, visto che ammettiamo che esso è migliore della linea. E se la migliore tra tutte le figure piane è quella raffigurata dal cerchio, nella quale il ragionamento ha insegnato che nulla v'è di migliore e di più potente del centro, il quale è indubbiamente privo di parti, che c'è di strano se l'anima non è corporea né minimamente protesa in lunghezza o estesa in larghezza o consolidata in profondità, e tuttavia ha nel corpo un'importanza così grande che presso di lei sta il governo di tutte le membra e, nell'agire, quasi una sorta di perno di tutti quanti i movimenti corporali?»

²³² AGOSTINO, *Quant. an.* xiv, 24.

È vero d'altronde che si dice che l'anima «cresce» con l'età, ma non bisogna far l'errore di concepire questa crescita come se aumentasse di dimensione: essa progredisce verso la virtù, cioè viene sempre di più a trovarsi in accordo con la ragione, e in questo è facilitata dal trascorrere degli anni e dall'accumularsi di esperienze di vita. Tornando a un'analogia geometrica: come la circonferenza è la migliore di tutte le figure perché ogni punto di essa è equidistante dal centro, così la virtù umana si realizza quando tutte le parti dell'anima si accordano con la ragione²³³.

Ecco che Agostino giunge a chiarire finalmente perché e in che senso di possa parlare di «grandezza d'animo»: con questa espressione si intende il valore, la potenza: l'animo è grande quanto più riesce a disprezzare le cose terrene e a rivolgersi in maniera esclusiva a Dio²³⁴, e quante più cose impara, le quali accrescono la sua forza d'azione²³⁵.

La psicologia agostiniana, a questo stadio di sviluppo, che si basa sull'asserzione che l'anima come creata da Dio, lascia tuttavia irrisolte, secondo C. Horn, alcune questioni. Nel racconto della *Genesi* infatti non è chiaro se l'anima «fu [...] creata solo nel momento in cui fu insufflata nel corpo, o esisteva, come immagine di Dio, già prima di questa *insufflatio*». Quel che è certo è che «nelle opere della tarda maturità l'Ipponate respinge in termini espliciti il modello della preesistenza, è però oggetto di dibattito tra gli studiosi se lo avesse davvero mai abbracciato»²³⁶.

2.2.2. IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Nel *De immortalitate animae*, Agostino è nuovamente interessato a dimostrare che l'animo è immortale, ma anche che produce mutamenti nei corpi senza necessariamente mutare a sua volta, che anche quando subisce mutamenti essi non sono mai tali da fargli cambiare essenza, e infine che può subire una diminuzione di sé allontanandosi dalla sua parte razionale, senza però mai annientarsi.

La prima parte del dialogo è incentrata su una dimostrazione dell'immortalità dell'animo a partire dalla premessa che esso è sede della disciplina. Il ragionamento segue queste linee: gli

²³³ AGOSTINO, *Quant. an.* xv 26 - xvi, 28. Sulla metafora, si veda in xvi, 27: «Vedi dunque ora se non ti sembra che la virtù sia una sorta d'eguaglianza di una vita che è sotto tutti gli aspetti in accordo con la ragione. Difatti, se nella vita una cosa non è coerente con un'altra, ne siamo più disgustati che se una qualche parte del cerchio distasse dal centro in misura maggiore o minore delle altre parti. [...] colui la cui vita concorda in tutto con la verità è sicuramente quello che, unico o perlomeno più di tutti, vive in maniera buona e nobile; e chi si trova in tale disposizione dev'essere giudicato il solo a possedere la virtù e a vivere conformemente ad essa.»

²³⁴ AGOSTINO, *Quant. an.* xvii, 30: «Quella poi che tra le virtù prende il nome di "grandezza d'animo", si comprende correttamente se riferita non all'estensione, bensì ad una certa forza, cioè al potere e alla potenza dell'animo, una virtù tanto più apprezzabile quanto più numerose sono le cose che disprezza.»

²³⁵ AGOSTINO, *Quant. an.* xix, 33.

²³⁶ HORN 2005, pp. 141-142.

oggetti del sapere sono immutabili, e per il semplice fatto che esistono devono trovarsi in qualche luogo; pare inoltre chiaro che debbano trovarsi in una realtà vivente, perché solo chi vive impara: il nostro animo. Siccome però nessuna cosa eterna può sradicarsi dal soggetto nel quale esiste, il soggetto deve essere a sua volta eterno. In conclusione l'animo è immortale²³⁷. Più avanti Agostino affermerà che l'arte, che è un sapere immortale, esiste nell'animo dell'artista anche quando lui non ci pensa; quindi, il fatto di non esserne consapevole non implica l'annullamento delle nozioni conosciute, che anzi possono essere recuperate attraverso il ricordo²³⁸.

Secondo C. Horn, questa argomentazione non è molto convincente in quanto «gravata di molti presupposti e per nulla ovvia: anzitutto non appare affatto chiaro per quale ragione colui che conosce debba possedere le medesime qualità di ciò che conosce. Non da ultimo, si potrebbe obiettare che l'intero argomento si basa sulla duplicità di significato della parola latina *ratio*, che può designare tanto la facoltà della ragione quanto un suo contenuto»²³⁹.

Agostino a questo punto si sofferma sul tema del rapporto con il corpo. Parte dalla constatazione che deve esistere, nell'economia della realtà, qualcosa che sia causa efficiente del movimento ma senza mutare a sua volta, ed è logico che questo qualcosa debba essere una sostanza vivente: l'animo. Questo è ciò che avviene quando compiamo un'azione: l'animo del soggetto agente ha in sé un'intenzione, che non muta per tutto il tempo, eppure mette in moto il corpo, che muta quindi posizione momento per momento, sulla base della spinta psichica alle spalle²⁴⁰.

²³⁷ AGOSTINO, *Imm. an.* i, 1: «Se la disciplina sta in qualche luogo, se non può stare se non in una realtà che vive, se esiste sempre e se nulla, in cui stia qualcosa che esiste sempre, può non esistere sempre, allora ciò in cui sta la disciplina vive sempre. Se siamo noi, cioè il nostro animo, a ragionare, e se non si può ragionare correttamente senza disciplina, né può esistere un animo senza disciplina, tranne quello in cui la disciplina non stia, la disciplina sta nell'animo dell'uomo. Ora, la disciplina sta in qualche luogo; difatti esiste, e nessuna cosa che esista può stare in nessun luogo. Allo stesso modo, la disciplina non può stare se non in una realtà che vive. Nessuna realtà non-vivente, infatti, impara qualcosa, [...]. Allo stesso modo, la disciplina esiste sempre. Difatti, è necessario che ciò che esiste ed è immutabile, esista sempre. [...] nulla, in cui stia qualcosa che esiste sempre, può non esistere sempre. Nessuna cosa, infatti, che esista sempre, tollera che le sia talvolta sottratto ciò in cui essa esiste sempre. [...] Tutto ciò che sa, invece, l'animo lo possiede in se stesso, e la scienza non abbraccia se non oggetti che siano di pertinenza di qualche disciplina. La disciplina, infatti, è scienza di qualunque tipo di oggetti. L'animo umano, quindi, vive sempre.»

²³⁸ AGOSTINO, *Imm. an.* iv, 5 – 6. In particolare in iv, 5: «Chi infatti oserebbe dire [...] che l'arte non è nell'artista anche quando egli non l'esercita; o che esiste in una parte di lui diversa dall'animo [...]?»; iv, 6: «Ora, l'animo sente di possedere una nozione, solo se essa affiora al suo pensiero. Quindi nell'animo può esservi qualcosa che l'animo stesso non avverte in sé. [...] Ma poiché, quando ragioniamo tra noi o quando siamo interrogati sapientemente da un altro a proposito di qualche arte liberale, le nozioni che troviamo, non le troviamo in nessun altro luogo che nel nostro animo (e trovare non è la stessa cosa che creare o generare [...]), è evidente, ancora una volta, che l'animo umano è immortale, e che tutti i veri principi razionali esistono nei suoi recessi, per quanto esso sembri non possederli o averli perduti a causa dell'ignoranza o della dimenticanza.»

²³⁹ HORN 2005, pp. 140-141.

²⁴⁰ AGOSTINO, *Imm. an.* iii, 3 – 4. In particolare, in iii, 3: «Ora, non v'è movimento senza una sostanza, ogni sostanza o vive o non vive [...]. Ciò che muove senza mutare, quindi, non può essere che una sostanza viva. E ogni sostanza di questo genere muove, con qualsivoglia gradualità, un corpo. Quindi non tutto ciò che muove un corpo, è mutevole. Ora, il corpo non è mosso se non secondo il tempo; a ciò si riferisce, infatti, il muoversi più lentamente o più velocemente. Se ne deduce che esiste qualcosa che muove nel tempo e tuttavia non muta. [...] In azioni di questo tipo, poi, c'è bisogno di attesa per poterle condurre a termine, e di memoria per poterle comprendere, nella misura

I mutamenti propri dell'animo, che pure esistono, ad esempio il desiderare e il temere, non sono sufficienti ad alterare l'essenza stessa dell'animo e quindi non possono portare alla sua distruzione, allo stesso modo in cui una cera passa dallo stato solido a uno liquefatto ma non per questo smette di essere cera²⁴¹.

Infine, Agostino dimostra che la ragione è sempre congiunta con l'animo. Questa congiunzione esiste in virtù dell'impensabilità che qualche forza, corporea o incorporea, possa avere un potere tale da separarli²⁴². Interessante è evidenziare che la ragione viene definita in tre modi: «[...] è lo sguardo dell'animo, con il quale esso fissa il vero tramite se stesso e non tramite il corpo; oppure è la contemplazione stessa del vero, senza il tramite del corpo; o ancora è il vero stesso che viene contemplato»²⁴³.

Quando la stoltezza si impadronisce dell'animo, quello che succede è che ragione e animo si allontanano reciprocamente, e ciò dà luogo a una diminuzione dell'essere. Parlando in questi termini potrebbe sembrare che tale decremento, se portato agli estremi, sfoci nel nulla. Non è possibile però un allontanamento totale che porti a un annientamento vero e proprio dell'animo, esattamente come un segmento diviso a metà più volte tende all'infinitesimamente piccolo senza però smettere di esistere come segmento²⁴⁴.

del possibile. E l'attesa riguarda gli eventi futuri, la memoria quelli passati.»; iii, 4: «Da ciò ricaviamo ormai la conclusione che può esistere qualcosa che, pur muovendo cose mutevoli, non muta. Se infatti non muta l'intenzione, da parte di chi muove, di far arrivare al fine voluto il corpo mosso, e quel corpo, a cui accade qualcosa, muta momento per momento a causa di quel medesimo movimento, e inoltre quell'intenzione [...] muove sia le membra dell'artigiano sia il legno o la pietra a lui sottoposti, chi potrebbe dubitare della consequenzialità di quanto s'è detto?»

²⁴¹ AGOSTINO, *Imm. an.* v, 7 – 9. In particolare, in v, 8: «Si deve vedere, però, se [questi mutamenti] per caso non siano in contrasto con il nostro ragionamento, con il quale s'è affermato che, se muta il soggetto, muta necessariamente anche tutto ciò che si trova in esso. In realtà essi non lo sono. Difatti, quel ragionamento si riferisce a un tipo di mutamento del soggetto che costringe a cambiare completamente il nome di quest'ultimo. Ad esempio: se la cera, da bianca che era, a contatto con qualche cosa prende un colore nero, non per questo è meno cera [...]. Queste proprietà esistono in un soggetto, e tale soggetto è la cera. [...] Quindi si può verificare un mutamento delle proprietà esistenti in un soggetto, senza che questo muti quanto al fatto d'essere, e d'esser detto, appunto questo soggetto.»; v, 9: «nessuno dei mutamenti che si producono nell'anima, tramite il corpo o tramite se stessa [...], è tale da rendere l'anima non-anima.»

²⁴² AGOSTINO, *Imm. an.* vi, 11.

²⁴³ AGOSTINO, *Imm. an.* vi, 10: «*Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur, aut ipsa veri contemplatio, non per corpus, aut ipsum verum, quod contemplatur.*»

²⁴⁴ AGOSTINO, *Imm. an.* vii, 12: «Se infatti l'animo “è” in misura maggiore quando è rivolto alla Ragione e ad essa unito, per il motivo che è unito ad una realtà inalterabile, che è la Verità [...], allora, quando s'è allontanato da essa, possiede in misura minore l'“essere” stesso; e questo è appunto il “decretere”. Ora, ogni decremento tende al nulla [...]. Ed è ben difficile spiegare perché tale distruzione non abbia luogo in un animo in cui ha luogo il decremento. [...] [Ecco una dimostrazione basata sull'analogia con un'estensione]. Difatti, anche sottraendo a questi spazi delimitati ad esempio la metà, e a ciò che resta sempre la metà, la distanza diminuisce e s'avvicina alla fine, alla quale tuttavia non giunge in alcun modo. Tanto meno bisogna temere ciò riguardo al corpo.»

2.2.3. PURIFICAZIONE INTERIORE

In *Soliloquia* I è sviluppato il tema della fede, della speranza e della carità – le tre virtù teologali – come condizioni affinché lo sguardo dell’anima possa predisporre alla visione di Dio.

L’anima, in partenza, è corrotta dal vizio, che annebbia la sua possibilità di vedere. Per uscire da questa condizione, che Agostino paragona a una malattia, ha bisogno di una medicina. La medicina è Dio stesso e assicurerà la vita felice. Ecco che si delinea il ruolo di ciascuna virtù in questo processo di guarigione. La fede è quella fiducia che la medicina proposta dall’autorità sia dotata di effettiva efficacia. La speranza serve a proiettare nel futuro la possibilità di guarigione. Infine, la carità è l’amore che l’anima deve necessariamente provare per quella medicina che le promette la salvezza, e in contrasto disprezzare le tenebre nelle quali ora si trova e a cui rischia di affezionarsi per forza dell’abitudine²⁴⁵.

In *Conf.* III, 4 Agostino racconta di come abbia riorientato la sua attrazione per i piaceri della carne verso qualcosa di superiore, ossia l’amore per la ricerca della saggezza e di Dio. Ad averlo spinto a questo cambiamento fu la lettura dell’*Hortensius*, un dialogo di Cicerone che si proponeva di educare i romani alla filosofia. Chiaramente la Sapienza che Agostino avrebbe cercato non poteva più essere pagana e doveva arricchirsi dell’esperienza storica del Cristo.

2.2.4. ELEVAZIONE GRADUALE

Nel *De quantitate animae*, Agostino delinea i sette gradi di attività dell’anima: più in alto si sale, più cresce il valore di quest’ultima, cioè la potenza di quello che è in grado di fare e più si avvicina a Dio.

Il primo stadio corrisponde alla funzione vegetativa («animazione»), il secondo alla funzione sensitiva («sensazione»), il terzo alla memoria e alla ragione («arte»). Queste sono le funzioni classiche, riconducibili già ad Aristotele e sono legate in qualche modo al corpo.

²⁴⁵ AGOSTINO, *Sol.* i, vi, 12: «L’anima ha dunque bisogno di tre cose distinte: di avere occhi da poter utilizzare già bene, di guardare, di vedere. Gli occhi sani sono costituiti da una mente priva di ogni difetto “fisico”, cioè ormai allontanata e purificata dalla bramosia di cose mortali. E ciò, in un primo momento, non può essere garantito all’anima che dalla fede. Se infatti non crede che altrimenti non vedrà ciò che ancora non può esserle mostrato, finché è macchiata e ammalata di vizi (giacché non può vedere se non è sana), l’anima non si dà da fare per la sua salute. Ma che cosa accade se, pur credendo che la cosa stia come si è detto e che vedrà se avrà acquisito la capacità di vedere, essa dispera di poter essere guarita? Non è forse vero che si avvilisce e si trascura completamente, e non osserva le prescrizioni del medico? [...] Dunque alla fede bisogna aggiungere la speranza. [...] E che cosa succede, se l’anima, anche credendo che le cose stiano tutte così e anche sperando di poter essere guarita, non ama tuttavia proprio la luce che viene promessa, non ne avverte il desiderio, e ritiene di doversi accontentare nel frattempo delle proprie tenebre, che ormai le sono gradite a causa della consuetudine? Non è forse vero che respinge il medico, per nulla meno di prima? [...] Dunque è necessaria, come terza, la carità. [...] Senza queste tre cose, quindi, nessuna anima viene guarita, affinché possa vedere, cioè comprendere, il suo Dio.»

Il nucleo di interesse emerge con i successivi quattro gradi, che sono invece relativi all'anima in quanto si rapporta a se stessa o in quanto si auto-trascede. Il quarto grado («virtù») è la condizione dell'anima che ha preso coscienza di doversi mettere a distanza dal corpo e da tutti i beni materiali di questo mondo. Si tratta della fase di purificazione interiore, ma allo stesso tempo continua ad esserci la paura della morte²⁴⁶. Giunta al quinto grado («serenità»), l'anima possiede la purezza acquisita in modo definitivo: non tollererebbe di regredire verso una condizione inferiore²⁴⁷. Il sesto grado («ingresso») si esplica nell'attività dell'anima che finalmente direziona il proprio sguardo verso la Verità²⁴⁸. Il settimo grado («contemplazione»), infine, si realizza quando quest'anima riesce a sostare nella contemplazione di Dio e comporta uno stato di serenità. Da tale vetta del pensiero, tutte le creature, considerate in se stesse, appaiono insignificanti rispetto all'Essere in persona («*Vanitas vanitatum*», inganno), a meno che non le si intenda alla luce della loro origine divina, per cui diventano belle. La morte, che prima veniva temuta, ora è considerata il dono più grande²⁴⁹. Per Agostino, l'ascesa dell'anima attraverso questa serie di passaggi è opera della fede nella vera religione: è quest'ultima che guida, purifica, trasforma e nutre la sua creatura²⁵⁰. Secondo G. Catapano è «possibile che questa teoria dei sette gradi di

²⁴⁶ AGOSTINO, *Quant. an.* xxxiii, 73: «Alza quindi lo sguardo e balza al quarto grado, da cui comincia la bontà e ogni autentico motivo d'elogio. A partire da qui, infatti, l'anima ha il coraggio di anteporsi non solo al suo corpo, se governa una qualche parte dell'universo, ma anche a tutto lo stesso universo corporeo, e di non ritenere i beni di quest'ultimo beni suoi, anzi, paragonatili alla sua potenza e alla sua bellezza, di tenerli separati e disdegnarli, e quindi, quanto più trova piacere in se stessa, tanto più osa liberarsi dalle turpitudini [...] A questa attività così nobile dell'anima ineriscono ancora la fatica e una grande e violentissima lotta contro i fastidi e le lusinghe di questo mondo. Sotto lo stesso sforzo di purificazione, infatti, si nasconde il timore della morte.»

²⁴⁷ AGOSTINO, *Quant. an.* xxxiii, 74: «Quando ciò giungerà a compimento, cioè quando l'anima sarà libera da ogni corruzione e lavata dalle macchie, ecco che allora l'anima finalmente si manterrà con grandissima gioia in se stessa, e non temerà assolutamente nulla per sé né si angustierà minimamente per il suo bene. Questo è dunque il quinto grado; una cosa infatti è produrre la purezza, un'altra è possederla, e l'atto con cui l'anima ripristina il suo essere contaminato è completamente di verso da quello con cui non tollera d'essere nuovamente contaminata. In questo grado essa capisce sotto tutti gli aspetti quanto sia grande; e quando l'ha capito, si dirige con una fiducia davvero enorme e incredibile verso Dio, cioè verso la contemplazione stessa della Verità.»

²⁴⁸ AGOSTINO, *Quant. an.* xxxiii, 75: «Ma quest'atto, cioè il desiderio di cogliere con l'intelletto le realtà che sono veramente e in sommo grado, è lo sguardo supremo dell'anima, il più perfetto, il più prezioso e il più retto che essa possieda. Questo sarà dunque il sesto grado di attività; una cosa infatti è il purificarsi dell'occhio stesso dell'anima, affinché non guardi invano e avventatamente e veda male; un'altra è conservare e rafforzare la salute stessa, un'altra ancora dirigere lo sguardo ormai limpido e retto a ciò che bisogna vedere.»

²⁴⁹ AGOSTINO, *Quant. an.* xxxiii, 76: «Finalmente, nella stessa visione e contemplazione della Verità, che è il settimo e ultimo passo dell'anima (anzi non più un passo, ma una specie di sosta cui si perviene con i passi descritti), quali siano le gioie, quale il godimento del sommo e vero Bene, quale la serenità e l'eternità di cui si sente l'afflato, come potrei dirlo io? [...] arriveremo, mediante la Potenza e Sapienza di Dio, a quella Causa suprema o Autore supremo o Principio supremo di tutte le cose, [...] e una volta contemplatolo con l'intelletto, vedremo veramente come tutte le cose sotto il sole siano *vanitas vanitatum*. *Vanitas* è infatti l'inganno, mentre per *vanitates* s'intendono coloro che sono ingannati o che ingannano, o entrambi. È permesso tuttavia distinguere quanta differenza vi sia tra queste cose e quelle che veramente sono, e come tuttavia anche le prime siano state create da un autore come Dio, e pur non avendo alcun valore in confronto alle altre, siano meravigliose e belle se considerate per se stesse.»

²⁵⁰ AGOSTINO, *Quant. an.* xxxvii, 80.

attività dell'anima risenta in qualche misura dello schema neoplatonico dei gradi di virtù», tuttavia il passo che abbiamo analizzato è uno dei più ricchi di riferimenti alla fede cristiana dell'intero corpus agostiniano²⁵¹.

Nelle *Confessioni*, Agostino percorre gli stessi gradi descritti nel *De quantitate animae* in forma di visione mistica:

E così, gradatamente, dal corpo passai all'anima che sente per mezzo del corpo, e, più su, a quell'interiore facoltà a cui i sensi trasmettono le impressioni esterne – percezioni raggiungibili anche dagli animali -; e di qui ancora più su, alla forza raziozinante, cui appartiene il potere di trarre un giudizio da ciò che è fornito dai sensi: potere che riconoscendosi in me soggetto a mutazione, si elevò fino all'intelligenza di se stesso, strappò via dal pensiero le consuetudinarie prevenzioni, liberandosi dalla folla di fantasmi contraddicentisi, per giungere a scoprire quale lume la avvolgesse quando affermava con tutta certezza che l'immutabile deve essere anteposto al mutabile; e donde traesse la conoscenza dell'immutabile [...], e giunse così all'Essere per se stesso esistente, nel lampo di una trepidante visione. Allora intravvidi e capii le tue *perfezioni invisibili attraverso le creature*.²⁵²

Come constata M. Fattal, «conoscenza di sé e conoscenza di Dio si rivelano indissociabili nelle *Confessiones* come nel *De trinitate*, perché l'uomo, essendo creato ad immagine di Dio, deve poter risalire al modello che lo ha creato, cioè realizzare una [ἀναγωγή], una risalita o una ascesa verso la sua origine»²⁵³.

Nella visione di Ostia (*Conf.* IX, 10), invece, l'ascesa dell'anima è di ordine cosmologico e non di ordine gnoseologico. Mentre nel precedente caso si tratta di una risalita verso una conoscenza sempre più pura e vicina alla verità; in questo caso invece si risale verso gli elementi del cosmo sempre più alti e vicini al cielo, per poi virare verso un trascendimento dell'anima. Significativo è il fatto che Agostino e Monica parlino dell'esperienza condivisa di contemplazione mentre la stanno compiendo e non solo dopo essere ridiscesi e aver recuperato il pensiero discorsivo; per cui in questo caso non si può parlare strettamente di ineffabilità²⁵⁴.

In *Conf.* VII, 10 Agostino racconta invece della sua prima esperienza mistica, stimolata dalle letture in particolare del *Vangelo di Giovanni* e delle *Lettere di Paolo*. A seguito di un'attività introspettiva, l'autore si sente come inondato da una luce soprannaturale. I due tratti caratteristici di questo racconto sono da un lato l'aspetto fulmineo («Tu folgorasti su di me il tuo raggio

²⁵¹ CATAPANO 2006, p. 47.

²⁵² AGOSTINO, *Conf.* VII, 17 (corsivo mio).

²⁵³ FATTAL 2008, p. 27.

²⁵⁴ FATTAL 2008, p. 53-54.

potente») e dall'altro l'inaccessibilità di Dio («mi sentii lontano lontano da Te, in un'atmosfera di incomprendimento»)²⁵⁵.

Fattal sostiene, contro il parere dello studioso O. du Roy, che in Agostino non si possa parlare di due tipi di slanci mistici, uno che parte per iniziativa divina e che solleva l'anima al suo Creatore e uno che parte per iniziativa dell'uomo stesso che si eleva con le proprie forze, bensì tutto l'itinerario di ascesa è sempre guidato preliminarmente dalla grazia divina²⁵⁶.

Prima o poi deve però arrivare il momento in cui l'anima, beatasi della visione di Dio, ridiscende nella sua condizione ordinaria, la qual cosa «comporta il rimpianto e una forma di autoinganno»²⁵⁷. È la debolezza intrinseca dell'anima stessa che non le consente di fissarsi a lungo sul suo Creatore.

2.2.5. PECCATO ORIGINALE

Nella *Città di Dio*, XIII Agostino affronta il tema del Peccato Originale. L'anima dell'uomo si trovava all'inizio intimamente in unione con il suo creatore e solo in un secondo momento è subentrata la rottura, la Caduta. L'unione originaria va intesa non in senso ontologico, ma assiologico, perché per Agostino la separazione tra creatore e creatura quanto all'essere non è annullabile.

Il Peccato Originale compiuto da Adamo ha avuto come conseguenza due forme di morte: la «prima morte», cioè l'allontanamento dell'anima dal corpo; e la «seconda morte», cioè l'allontanamento dell'anima da Dio. Entrambe sono punizioni divine per l'atto di superbia compiuto nel mangiare il frutto proibito, anche se hanno un valore diverso. La morte corporale, inevitabile

²⁵⁵ AGOSTINO, *Conf.* VII, 10: «Portato da quelle letture a rientrare in me stesso, mi raccolsi nel mio intimo dietro la tua guida, e, poiché Tu eri fatto mio sostegno, ci riuscii. Entrai in me, e con l'occhio della mia anima, quale che si fosse, vidi, al di là di quell'occhio della mia anima, al di là della mia mente, la immutabile luce: non questa, comune e visibile ai nostri sensi, o una più intensa, ma della stessa natura, come se risplendesse molto, molto più chiara e si estendesse dilagante per tutto lo spazio. No, no, non quella; altra cosa, ben diversa da tutte le altre. E non stesa sulla mia mente come olio su acqua o come il cielo sulla terra, ma essa al di sopra avendomi creato, ed io al di sotto, come sua creatura. Chi conosce la verità la conosce e che la conosce, conosce l'eternità: la conosce l'Amore! O eterna verità, o amore vero, o amata eternità! Tu lo sei, o mio Dio; giorno e notte a Te sospiro! Non appena io ti conobbi, mi sollevasti per farmi accorto della visione che m'attendeva e quanto poco vi fossi preparato. Ma Tu folgorasti su me il tuo raggio potente e ne riverberasti la mia debole pupilla: tremai d'amore e di terrore. E mi sentii lontano lontano da Te, in un'atmosfera d'incomprensione, come udissi la tua voce dall'alto: "Sono cibo di adulti; cresci e potrai mangiare di me. Non tu mi trasmuterai in te come il cibo del corpo, ma tu ti trasmuterai in me". Ed ho compreso che "Tu hai ammaestrato l'uomo a causa della sua iniquità e consunto la mia anima come una ragnatela"; e dissi: "Non esiste forse la verità per il fatto che essa non si stende in uno spazio finito o infinito?". E da lontano sonò la tua voce: "Anzi, sono io colui che è!". L'ascoltai, come si ascolta con il cuore; non potevo più dubitarne, ed avrei piuttosto dubitato di essere in vita che non dell'esistenza della verità, che si vede e s'intende attraverso l'opera della creazione.»

²⁵⁶ FATTAL 2008, p. 59. Il parere di Du Roy citato da Fattal è contenuto nel saggio di O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de la sa Théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966, p. 88.

²⁵⁷ FATTAL 2008, p. 64.

per chiunque, colpisce indiscriminatamente buoni e cattivi, ma può essere rivalutata positivamente, ad esempio nel caso del martirio: a quel punto, infatti, essa diventa una forma di riscatto, attraverso il quale ci si libera dalla necessità di peccare in questo mondo, e quindi si trasforma in strumento di giustizia. Al contrario, la seconda morte colpisce solo i cattivi e può essere contrastata solo per mezzo dell'attività salvifica di Cristo.

La prima coppia era stata creata in modo tale che, se non avesse peccato, avrebbe continuato a vivere indefinitamente nel corpo fisico, grazie al nutrimento dell'Albero della Vita, ma in seguito al Peccato il corpo è diventato soggetto a invecchiamento. Non solo: da quando la natura umana si è corrotta, la carne (intesa come «anima» assoggettata all'esteriorità, e opposta a «spirito», secondo il lessico paolino) ha estrema difficoltà a resistere agli impulsi della concupiscenza, segnatamente quelli della sessualità²⁵⁸.

La causa del Peccato, tanto quello di Adamo quanto quello degli angeli ribelli, è stata la corruzione della volontà.

La volontà infatti diventa cattiva quando abbandona ciò che le è superiore per volgersi verso l'inferiore, e non perché ciò verso cui si rivolge è cattivo, ma per il carattere di perversione che assume questo suo rivolgersi. Dunque non è stata una cosa inferiore a produrre una volontà cattiva, ma essa stessa è divenuta cattiva in quanto ha desiderato in modo disordinato e abietto una cosa inferiore.²⁵⁹

Con le parole di Agostino, essendo il male una forma di privazione, di non-essere, non si deve tentar di trovare una «causa efficiente» della volontà che si orienta al male, ma solo una «causa deficiente»²⁶⁰.

²⁵⁸ AGOSTINO, *Civ. dei XIII*, 1-13. In particolare, in XIII, 2: «La morte dell'anima avviene, perciò, quando Dio l'abbandona, così come la morte del corpo avviene quando l'abbandona l'anima. Si ha poi la morte del corpo e dell'anima, cioè dell'uomo intero, quando l'anima, abbandonata da Dio, abbandona a sua volta il corpo. In questo modo infatti l'anima non vive di Dio, né il corpo vive dell'anima. Questa morte che riguarda tutto l'uomo è seguita da quella che l'autorità divina chiama seconda morte. [...] si può dire che la prima morte del corpo è buona per i buoni e cattiva per i cattivi; la seconda indubbiamente, poiché non riguarda nessuno dei buoni, non è buona per nessuno.»; XIII, 3: «i primi uomini erano stati creati in modo che, se non avessero peccato, non avrebbero sperimentato nessun genere di morte [...] in quanto la sua natura umana [quella del primo uomo] si corruppe e mutò, subì nelle sue membra la ribellione violenta della concupiscenza e fu vincolato alla necessità della morte.»; XIII, 4: «Ora però, [con il sacrificio dei martiri] grazie alla più grande e più mirabile grazia del Salvatore, la pena del peccato è stata trasformata in strumento di giustizia.. una volta infatti si disse all'uomo: se tu peccerai, morrai; ora al martire si dice: muori, per non peccare. [...] Così, per mezzo della ineffabile misericordia di Dio, la stessa pena del vizio si trasforma in arma della virtù ed anche il tormento del peccatore diviene merito dell'uomo giusto.»; XIII, 13: «dopo la trasgressione del comandamento, i primi uomini, immediatamente abbandonati dalla grazia di Dio, restarono turbato della nudità dei loro corpi. [...] Avvertirono dunque un nuovo impulso di ribellione nella propria carne. [...] Ormai l'anima [...] veniva privata dell'originaria sottomissione del corpo. [...] Da allora la carne cominciò ad avere desideri contrari allo spirito.»; San Paolo usa il termine σάρξ, «carne», in particolare nella *Lettera ai Galati* e nella *Lettera ai Romani*.

²⁵⁹ AGOSTINO, *Civ. dei XII*, 6.

²⁶⁰ AGOSTINO, *Civ. dei XII*, 7.

Agostino contesta i Platonici in quanto negano che la seconda morte sia una punizione di Dio: l'allontanamento dal Principio dipende, secondo questi ultimi, dal fatto che la nostra anima si trova, sua malgrado, inserita in un corpo corruttibile, che la trattiene a terra e le impedisce di spiccare il volo verso le realtà celesti. Agostino obietta ai Platonici che la corruttibilità di questo corpo è *a sua volta* un prodotto del Peccato Originale.

Inoltre Agostino tiene a ribadire fermamente che il racconto della Caduta e della cacciata dal Paradiso terrestre, per quanto sia interpretabile spiritualmente, va creduto anche come avvenimento storico.

Un ingrediente essenziale nella dottrina del Peccato Originale agostiniana è l'ereditarietà dello stesso: dal momento che tutti gli uomini sono precontenuti in Adamo come ragioni seminali, la corruzione del Peccato si trasmette attraverso l'atto sessuale ai discendenti, i quali sono pertanto colpevoli già solo nascendo²⁶¹. Questa idea secondo cui le anime degli uomini escono dall'anima di Adamo e non vengono create *ex novo* da Dio al momento del concepimento va sotto il nome di «traducianesimo»²⁶²: non è una credenza attualmente accettata dalla Chiesa cattolica.

Agostino si scontra, ai suoi tempi, contro l'eresia pelagiana sulla questione della modalità di trasmissione del Peccato Originale: il vescovo Pelagio sostiene infatti che ogni discendente di Adamo nasce con una volontà incorrotta e pecca imitando il progenitore. La dottrina pelagiana è inaccettabile innanzitutto perché disconosce il ruolo salvifico del battesimo per i neonati: al contrario per Agostino esso è funzionale perché cancella la punibilità della concupiscenza; in secondo luogo è insidiosa perché implica che l'uomo può redimersi con le sue sole forze: dato questo quadro antropologico, però, Cristo sarebbe morto invano e la grazia, come dono soprannaturale immeritato, non giocherebbe alcuna parte²⁶³.

2.2.6. GRAZIA

La grazia è il dono di Dio che, di fronte al Peccato dell'uomo e alla sua corruzione morale e alla sua condizione decaduta, ha liberamente scelto, in virtù del suo infinito amore, di scendere

²⁶¹ AGOSTINO, *Civ. dei* XII, 14-23. In particolare, in XIII, 14: «Tutti noi infatti fummo presenti in quell'unico uomo, quando fummo quell'unico uomo che cadde nella colpa per opera della donna. [...] era già presente la natura seminale, dalla quale tutti noi ci saremmo propagati.»; XIII, 16: «I filosofi, però, [...] credono di irridere sapientemente al nostra affermazione che la separazione dell'anima dal corpo si deve annoverare fra le pene inflitte da Dio. Evidentemente essi ritengono che la perfetta felicità dell'anima si possa conseguire quando, ormai spogliatasi completamente di tutto il corpo, è ritornata a Dio semplice, sola e, per così dire, nuda.»; XIII, 21: «Taluni interpretano in senso spirituale tutta la vicenda del Paradiso terrestre [...] Nessuno impedisce di avanzare queste ed altre interpretazioni, più plausibili in senso spirituale, del paradiso, purché però si creda alla verità di quella storia che si fonda sulla narrazione, assolutamente degna di fede, degli avvenimenti.»

²⁶² HORN 2005, p. 33.

²⁶³ CATAPANO 2006, pp. 217-230.

tra le sue creature e indicare agli uomini la via per tornare all'unità con Lui e ottenere la salvezza dalla «seconda morte». Come il Peccato è venuto al mondo a causa di un uomo, Adamo, così Cristo lo ha sconfitto.

Agostino cambia opinione in merito al rapporto tra grazia e libero arbitrio. Inizialmente, come esposto nella *Expositio quarundam propositionum*, Agostino crede che la grazia sia un dono elargito a tutti, che ciascun uomo può per libero arbitrio accettare o rifiutare. In seguito all'accettazione si palesano le «opere buone e meritorie», come le chiama San Paolo nella *Lettera ai Romani*. In questa fase del pensiero agostiniano, c'è spazio per l'iniziativa dell'uomo e per l'universalismo del messaggio cristiano²⁶⁴.

Dal 396 la prospettiva cambia e assume un tono più «elitario». Questa dottrina matura della grazia è rinvenibile, ad esempio, nel *Ad Simplicianum*. Dio onnipotente chiama solo alcune anime ed è certo che queste accoglieranno la chiamata perché Egli ha donato loro il desiderio stesso per la realtà spirituale: la *concupiscentia bona*. In altre parole, la volontà umana agisce solo sulla base di qualcosa che la muove, ossia di una carica di attrazione che sta esternamente a lei e su cui non ha potere. Se è mossa dal sommo Bene, allora l'anima sarà salva, altrimenti sarà dannata²⁶⁵.

Flasch, analizzando il tardo Agostino, non esita a ritenere inumana e problematica questa dottrina. Inumana perché con essa Dio «assume i tratti dell'arbitrio personale e diventa sempre più simile ad un imperatore dell'età tardo antica. [...] diventa un mostro»²⁶⁶. Problematica – sul fronte della teodicea – perché viene spontaneo chiedersi: «Perché egli non salva tutti dalla rovina? Agostino risponde: la grazia di Dio deve manifestarsi nel mondo tanto chiaramente quanto la sua giustizia. La sua giustizia si rivela nei condannati, la sua misericordia in coloro che sono salvati. Le «pene predisposte» dei condannati servono agli eletti. Ciò significa che Dio usa le persone come strumenti per i suoi scopi dimostrativi»²⁶⁷.

A ogni modo, questo mutamento dottrinale va inquadrato anche alla luce delle vicende biografiche: da un lato Agostino, ordinato sacerdote nel 391, chiede al proprio vescovo un ritiro spirituale da dedicare allo studio della Scrittura, durante il quale approfondisce l'esegesi della *Lettera ai Romani*, dall'altro, diventato vescovo nel 395, in polemica con donatismo e pelagianesimo, è chiamato a imporre le sue posizioni teologiche con maggiore asprezza e a evidenziare il ruolo imprescindibile dei sacramenti della Chiesa. È anche vero, però, che, come dice C. Horn, le due

²⁶⁴ CATAPANO 2006, pp. 92-93.

²⁶⁵ FLASCH 1983, pp. 181-183.

²⁶⁶ FLASCH 1983, p. 202.

²⁶⁷ FLASCH 1983, p. 205.

dottrine possono essere viste alla luce di uno sviluppo organico piuttosto che di una rottura; inoltre l'approdo finale di Agostino non è nulla di inaudito rispetto alle concezioni che già circolano nella Chiesa in quell'epoca²⁶⁸.

²⁶⁸ HORN 2005, p. 28-29.

2.3. CONFRONTO TRA L'ASCESI PLOTINIANA E AGOSTINIANA

2.3.1. DUE FORME DI SPIRITUALITÀ

Alla luce di quanto detto finora, è possibile mettere in luce le analogie e le differenze tra l'ascesa al Principio proposta da Plotino e quella proposta da Agostino. Ciò che salta immediatamente agli occhi è che si tratta di commisurare l'ultima grande espressione della spiritualità pagana con una delle prime forme sistematiche di spiritualità cristiana.

Sebbene entrambi i filosofi abbiano trascorso parte della loro vita in un qualche modo cercando il distacco dal mondo, in entrambi i casi siamo ben lontani dal parlare di monachesimo come sarà realizzato nel VI secolo San Benedetto da Norcia. Ad essere più precisi, Plotino si stabilisce a Roma dal 244, dove fonda il suo circolo intellettuale, e cerca invano di fondare una città in Campania chiamata Platonopoli, retta da un regime governativo ispirato alla *Repubblica*²⁶⁹. Agostino viaggia molto nella sua vita e quando entra a far parte del clero, come sacerdote e poi come vescovo, prende parte alle occupazioni mondane della Chiesa e alle lotte per il potere. Le vite di Plotino e Agostino testimoniano non l'anelito per un'ascesi monacale, ma una forma di ricerca spirituale tipica di personaggi storici ben integrati nel loro mondo.

Inoltre, la loro spiritualità, intesa come il tentativo di condurre una vita il più possibile in accordo con il Principio, è tutt'altro che sentimentale, anche quando sfocia in esperienze mistiche. Sebbene l'approdo finale dell'ascesa dell'anima – e, nel caso di Agostino, anche la fede di partenza – sia extra-razionale, tutto l'itinerario è intriso di razionalità: si tratta di andare ai fondamenti della conoscenza fino ad attingere a qualcosa di più primitivo che trascende ma allo stesso fonda la razionalità dianoetica stessa.

2.3.2. ANIMA E CORPO

Plotino e Agostino hanno due visioni dell'anima molto simili: in entrambi i casi, l'istanza psichica è sede della ragione, ha la capacità di contemplare le idee e le verità eterne – a patto di riuscire a emanciparsi dalla materia – ed è immortale.

²⁶⁹ CHIARADONNA 2009, pp. 10-11.

L'immortalità in questione assume però due forme diverse, segno del grande discrimine tra la soteriologia di un paganesimo esoterico e quella del Cristianesimo. La divergenza è a sua volta legata a una diversa concezione del tempo: ciclica in un caso, lineare nell'altro.

Plotino delinea una metempsicosi in stile pitagorico-platonica, seppure adattata ai presupposti del suo sistema metafisico. L'anima si incarna staccandosi dall'Intelletto e scendendo nella materia, ma mantenendo a livello dell'Intelletto una parte di sé. A ogni morte, essa si libera dalla materia, si ricongiunge alla sua controparte superiore, per poi reincarnarsi in un nuovo corpo, più o meno in basso a seconda delle colpe commesse nelle vite precedenti²⁷⁰. Agostino invece assegna all'anima un'immortalità che le consente di sperimentare una sola esistenza terrena e poi, in caso di salvezza, una nuova esistenza segnata dal possesso indefettibile e beato della Verità. Il distacco dell'anima dal corpo è una necessità ineludibile, la «prima morte», mentre il distacco dell'anima da Dio, la «seconda morte», cioè la condizione di base dell'essere umano nato in questo mondo, è superabile con la fede, la virtù, la ragione e la grazia²⁷¹.

Plotino è ancora legato infatti alla concezione del tempo ciclico della greicità, per cui se è vero che le idee esistono su un piano eterno, l'anima vive in un tempo mobile che non ha un inizio e una fine, che è «immagine dell'eternità»²⁷². Come si evince dal *De Civitate Dei*, Agostino abbraccia la visione lineare del tempo, che ha un inizio – la Creazione – e una fine – il Giudizio universale – e ospita nel mezzo il dramma dell'uomo, dalla sua caduta alla sua redenzione²⁷³. L'eternità di Dio è anche *meta-storica*, nel senso di testimoniare la fine della storia: l'anima che si è salvata non si reincarna, ma gode stabilmente della contemplazione di Dio.

L'immortalità dell'anima ha anche una rilevanza sul piano gnoseologico. Nel caso di Plotino l'anima è l'Intelletto decaduto in una forma metafisicamente inferiore, ma le sue azioni, come i giudizi razionali, hanno senso perché retro-illuminate dalle idee archetipiche che le guidano²⁷⁴. Anche per Agostino, l'anima è indissolubilmente legata alla ragione, la sua parte più elevata²⁷⁵.

²⁷⁰ Cfr. *supra* 2.1.6.

²⁷¹ Cfr. *supra* 2.2.5.; 2.2.6.

²⁷² PLOTINO, *Enn.* III, 7, 11.

²⁷³ AGOSTINO, *Civ. dei*, XII, 18. Tutto questo capitolo è dedicato alla critica della visione ciclica del tempo. Per esempio, Agostino dice: «Sono anche sicuro che prima della creazione del primo uomo non esisteva nessun altro uomo, e che questo stesso uomo non fu riprodotto non so quante volte e non so per quali cicli [...]. Sarebbe quindi necessario, secondo [certi filosofi], che si ripeta sempre il medesimo e ritorni sempre la ripetizione del medesimo, sia nel caso di un mondo che permane nella sua mutabilità [...] sia nel caso che si siano ripetuti e debbano ripetersi sempre in quei cicli il suo sorgere e il suo morire. Questo evidentemente per non far credere, dicendo che l'opera di Dio ha avuto un inizio, che Egli in un certo senso abbia disapprovato la sua precedente inattività [...] come inerte e accidiosa.»

²⁷⁴ Cfr. *supra* 2.1.1.

²⁷⁵ Cfr. *supra* 2.2.2.

L'anima è in grado di subire dei mutamenti, ma non sono mai mutamenti tali da distruggerla. Per Plotino, essa può fare ragionamenti, evocare ricordi e immaginare²⁷⁶; per Agostino, essa fa tutte le cose precedenti e in aggiunta sperimenta le passioni.

Il soggiorno dell'anima in questo mondo sensibile è sempre visto come una transizione, dato che l'evidenza empirica dimostra che la realtà sotto i nostri occhi è contingente e transeunte.

La questione del legame dell'anima con il corpo, invece, è molto più sfaccettata. Per Plotino il corpo è il motivo principale per cui non riusciamo ad accedere alle realtà superiori, ma allo stesso tempo è il prodotto dell'Anima (del Tutto) che si è esplicitata: la condizione di schiavitù in cui l'anima individuale si ritrova rispetto al mondo esterno è dovuta non al mero possesso del corpo, ma al fatto che ad esso sia dedicata un'eccessiva cura: questo produce la dimenticanza dell'origine e quindi la condizione decaduta²⁷⁷. Per il cristiano Agostino, prima della Caduta, il corpo non solo non era una male ma non era neppure corruttibile. Comincia a diventare corruttibile e a tenere soggiogata l'anima con la concupiscenza solo dopo il Peccato, che è un atto compiuto per scelta, quindi per una deficienza della volontà²⁷⁸. Inoltre dopo il giudizio universale le anime si riuniranno ai corpi.

Per tutti questi motivi, possiamo dire che c'è in Plotino una svalutazione del corpo fisico maggiore rispetto a quella che troviamo in Agostino.

Per quanto riguarda la funzione sensitiva, rileviamo delle differenze sostanziali. Per Plotino, le percezioni sensoriali sono affezioni che modificano il vivente e che non intaccano mai l'anima, ma solo il riflesso dell'anima che si è intrecciato con il corpo²⁷⁹. Per Agostino «è unicamente la dimensione psichica ad agire su quella fisica: è l'anima che si serve del corpo per poter percepire il mondo esterno. [...] Non sono [...] le affezioni esterne ad agire direttamente sull'anima, ma è l'anima, piuttosto, che le seleziona attivamente»²⁸⁰.

Infine, le passioni: come il piacere e il dolore, per Plotino, hanno sede sempre nel composto mentre nell'anima sorgono parallelamente le idee corrispondenti di piacere e dolore; invece in Agostino hanno sede direttamente nell'anima.

²⁷⁶ Cfr. *supra* 2.1.1.

²⁷⁷ Cfr. *supra* 2.1.6.

²⁷⁸ Cfr. *supra* 2.2.5.

²⁷⁹ Cfr. *supra* 2.1.1.

²⁸⁰ HORN 2005, p. 60.

2.3.2. ASCESA AL PRINCIPIO

Entrambi i filosofi che abbiano analizzato ripongono il fine della loro ricerca nell'interiorità. È scavando nelle profondità del proprio sé che si risale al vero sé, al di là di quello che sperimentiamo nella coscienza ordinaria. Lo scopo ultimo della filosofia è, coerentemente con la tradizionale etica greca, la felicità (εὐδαιμονία o «beatitudo»).

Abbiamo inoltre visto che per Plotino vale lo schema antropologico dei due sé, uno empirico e uno ideale. Solo in quest'ultimo risiede la perfezione, l'autorealizzazione, l'eterna contemplazione delle idee. Ogni essere umano vive due vite allo stesso tempo, senza che una sia consapevole dell'altra²⁸¹.

Agostino è molto esplicito quando dice, riferendosi a Dio: «Tu, intimo del mio intimo, vertice del mio vertice»²⁸². La divinità è da ricercarsi dentro di sé, per poi scoprire che è una realtà al di sopra di sé. In Agostino, la divaricazione è tra il sé peccatore e il sé riconciliato con Dio, che abbia ristabilito la condizione idilliaca precedente alla Caduta (sarebbe interessante chiedersi se l'Adamo prima della Caduta e l'anima che ha finalmente raggiunto lo stato di beatitudine siano però effettivamente uguali, visto che la seconda ha subito un hegeliano «travaglio del negativo»).

La risalita avviene per Plotino attraverso la sottrazione del sensibile, in modo più radicale che in Platone. Infine l'anima deve negare se stessa e diventare qualcos'altro. Due tappe sono distinguibili nella mistica plotiniana: una che porta dall'anima all'Intelletto e un'altra che porta dall'Intelletto all'Uno. Tre sono i modi che Plotino descrive: quello del musicista, dell'amante, del filosofo²⁸³. Un modo di spiegare questa ascesa è riferirsi al concetto di «semplificazione»: l'anima deve progressivamente risolvere la molteplicità accedendo al fondamento unitario che l'ha prodotta. Questa ascesa del saggio, dello σπουδαῖος, avviene per mezzo delle proprie forze. Anzi, ad essere più precisi, sembra chiaro che ci si deve servire di una guida – qualcuno che ha più esperienza all'interno della comunità iniziatico-esoterica – che, avendo già raggiunto la conoscenza dell'intelligibile, è in grado di direzionare il nostro sguardo verso ciò che più conta.

In Agostino lo strumento di liberazione è sempre configurato come distacco dal sensibile, ma il percorso è forse più chiaro attraverso la descrizione delle sette attività dell'anima riportate nel *De quantitate animae*²⁸⁴. Inoltre, il realizzarsi della purificazione interiore è spiegato nei *Soliloquia* per mezzo delle virtù di fede, speranza e carità²⁸⁵. L'anima non nega mai se stessa, cambia

²⁸¹ Cfr. *supra* 2.1.2.

²⁸² AGOSTINO, *Conf.* III, 6: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.»

²⁸³ Cfr. *supra* 2.1.3.

²⁸⁴ Cfr. *supra* 2.2.4.

²⁸⁵ Cfr. *supra* 2.2.3.

la direzionalità dello sguardo e questo la mobilita in tutto il suo essere ma senza annientare la sua essenza. L'ascesa avviene guidati non da un maestro di quella medesima setta iniziatica che ha già raggiunto certe vette, bensì guidati da Dio stesso, quindi dalla fede, da una previa rinuncia a capire. Rispetto a Plotino, infine, la conversione di Agostino è descritta in modo personale, nelle *Confessiones* per cui il cristiano può immedesimarsi meglio nei travagli interiori e capire il limite costituito dall'attaccamento alle cose del mondo.

2.3.3. UNIONE CON IL PRINCIPIO

Per Plotino l'assimilazione all'Intelletto o all'Uno coincide con una perdita di memoria di sé. Inoltre non si tratta mai di esperienze stabili, ma fugaci. Sono momenti in cui si sospende il tempo e si accede all'eternità. Non è chiaro se l'anima potrà a un certo punto smettere di reincarnarsi e quindi godere in maniera definitiva della contemplazione eidetica oppure se ricada ogni volta nella materia, in una visione ciclica del tempo²⁸⁶.

Agostino, per parte sua, mantiene sempre netta la separazione Creatore-creatura – la creatura è stata tratta fuori dal nulla e non è un'emanazione di Dio – anche nei momenti di estasi mistica o nella condizione di beatitudine del Paradiso. L'unione con il Principio può verificarsi autenticamente e stabilmente solo dopo la morte: nel frattempo ci si deve accontentare di esperienze fugaci. Il reintegro di tutte le anime che si sono salvate nel divino risolve la storia del mondo. In questo emerge la visione lineare del tempo, contrapposta alla visione ciclica pagana.

2.3.4. RIDISCESA NEL MONDO E AZIONE PRATICA

Dopo l'esperienza mistica, che dura poco perché il richiamo della materia è troppo forte, per Plotino la vita deve valorizzare ciò che ha visto attraverso l'esercizio delle virtù, divise in virtù civili e virtù contemplative. La ricaduta nella condizione ordinaria per Agostino è segnata dalla nostalgia, ed è causata da una costitutiva debolezza dello sguardo²⁸⁷.

Per quanto riguarda l'azione pratica da svolgere nel mondo per chi ha vissuto e fatto tesoro dell'esperienza spirituale, la differenza tra i due filosofi è enorme: nel caso di Plotino è difficile capire come ci si debba comportare, come è ben sottolineato da P. Remes²⁸⁸, mentre Agostino

²⁸⁶ Cfr. *supra* 2.1.4.

²⁸⁷ AGOSTINO *Conf.* VII, 17: «non avevo stabilità nel gioire del mio Dio: appena ero estasiato dalla tua bellezza e tosto ne ero strappato dal mio peso e mi lasciavo travolgere piangendo dalle cose di quaggiù: ed era il peso delle abitudini dei sensi. [...] il corpo preda della corruzione appesantisce l'anima, e il vivere terra terra deprime lo spirito che va disperdendosi in mille pensieri. [...] non fui da tanto di figgervi addentro [*scil.* dentro le perfezioni invisibili] lo sguardo; risospinto dalla mia debolezza, tornai nel mio solito stato.»

²⁸⁸ Cfr. *supra* 2.1.5.

può servirsi di precetti chiari e codificati della vita cristiana, e quando diventa membro del clero può far coincidere l'azione pratica con il suo servizio per il bene della Chiesa.

2.3.5. COLPA, PUNIZIONE, ESPIAZIONE E REINTEGRO NEL DIVINO

L'anima è in una condizione decaduta. Non potrebbe essere altrimenti: se fosse già in partenza in accordo con il Principio, vivrebbe felice, ma la felicità è una ricerca non qualcosa di dato. Significa che c'è stato un «tempo» in cui l'anima era in sintonia con la Verità ma poi qualcosa si è rotto e la conseguenza è una «caduta» verso il basso che ha creato la vita che conosciamo, con la presenza del male.

I due filosofi hanno delle affinità forti nella caratterizzazione di questa discesa, ma c'è in Agostino l'irriducibilità della novità cristiana, con la componente costituita dalla «colpa».

In Plotino, la discesa dell'anima è ambivalente sul piano etico. È vero che si usano termini come colpa e punizione, ma d'altro canto tutto sembra rientrare in un dramma cosmico che ha i caratteri della necessità e del piano divino. È vero che l'anima resta intrappolata nella materia ma ci sono due cose da tenere in considerazione: primo, non era necessario che il congiungimento con il corpo producesse dimenticanza dell'origine; secondo, il corpo, come tutta la materia, è esplicitazione dell'anima stessa – ovviamente non della singola anima, ma dell'Anima del Tutto – e quindi è manifestazione della sua potenza, non come in Agostino dove sia anima sia corpo sono creature di Dio. Inoltre qui la punizione sembra più neutra: non va vista come un giudice che condanna, ma allo stesso modo di una legge fisica, dove a una determinata causa segue la conseguenza prestabilita. La risalita è qualcosa che va nell'interesse dell'anima stessa ma non viene letta come espiazione²⁸⁹.

In Agostino il «peccato» che ha prodotto la caduta dell'anima è moralmente molto grave. Il Peccato Originale è la colpa per eccellenza, la rottura del legame con Dio. A questa colpa segue una punizione – costituita dalla morte e dall'irresistibilità della concupiscenza – e da una espiazione, costituita dallo sforzo di ricucire l'unità originaria. Le modalità dell'espiazione sono state comunicate all'uomo da Dio stesso che si è fatto uomo: l'uomo non può scegliersi da sé, altrimenti sarebbe arrogante e ancora colpevole di aver rifiutato l'aiuto di Dio. Agostino, su questo tema, diventa radicale soprattutto verso la fine della sua vita, laddove sembra echeggiare un'idea di predestinazione: la grazia divina sarebbe concessa solo ad alcuni, visto che la volontà dell'uomo è ora intesa solo come volontà di male, incapace di redimersi da sola²⁹⁰.

²⁸⁹ Cfr. *supra* 2.1.6.

²⁹⁰ Cfr. *supra* 2.2.5.; 2.2.6.

CONCLUSIONE

È un'epoca, quella tardo imperiale, in cui, almeno per un certo periodo, coesistono spiritualità pagana e spiritualità cristiana. Il confronto tra Plotino e Agostino che ho voluto sviluppare ha messo in luce un passaggio chiave che storicamente ha fatto traghettare la cultura occidentale verso una nuova visione del mondo dell'uomo.

Ripercorrendo i risultati raggiunti, abbiamo visto come il Principio abbia assunto, in Plotino, i tratti di un'imperscrutabilità assoluta, mentre in Agostino quelli di un'imperscrutabilità temporanea. Il platonismo è stato recuperato e sviluppato in modo diverso dai due filosofi: Plotino ha concepito il suo maestro dogmaticamente, seppur di fatto innovandolo; per Agostino, Platone è una porta di ingresso utile ad acquisire un apparato concettuale da contrapporre al Manicheismo per capire il divino.

L'Uno e Dio sono entrambi connotati dalla semplicità, con la differenza che dell'Uno si può dire solo ciò che non è, mentre di Dio si possono elencare degli attributi positivi ma essi coincidono con l'essenza stessa, ad eccezione di quelli predicabili secondo il relativo, ossia le Persone della Trinità. Il mondo è stato generato o per processione, ossia per progressiva degradazione del Principio, o per creazione, ossia per introduzione *ex abrupto* di una discontinuità ontologica.

I destinatari delle riflessioni di Plotino e Agostino sono in un caso un gruppo di iniziati, nell'altro potenzialmente l'umanità intera. Anche il richiamo all'autorità è diverso: o una sorta di *philosophia perennis* che ha il suo culmine in Plotino o Dio stesso che si è rivelato, nei testi sacri e nella storia.

Veniamo infine all'itinerario spirituale. L'anima, per ambedue i filosofi, ha una parte più nobile, cioè la ragione, capace di prendere le distanze dalla sensibilità, che è la porta di accesso al Principio: scendere nella propria intimità coincide anche con un trascendimento di sé. La differenza sta nella modalità di unione con il Principio: per Plotino è un'assimilazione che rompe con la coscienza ordinaria della propria identità individuale, mentre per Agostino è un ricongiungimento che mantiene intatta l'alterità tra l'anima peccatrice e Dio. L'ascesa al Principio avviene sempre per distacco dal sensibile: ma mentre per Plotino l'anima deve semplificarsi ed eliminare la molteplicità, in Agostino si tratta di una mobilitazione distinta per fasi, sotto la guida di Dio, che non sfocia mai nella auto-negazione. Interessante, inoltre, è la diversa spiegazione di come è avvenuto il decadimento dell'anima dall'originaria unità: il filosofo pagano è moralmente

ambiguo, oscilla tra il parlare di colpa e il parlare di piano divino ineluttabile, mentre con Agostino siamo entrati definitivamente nella filosofia del Peccato Originale: un'antropologia che ha al centro la colpa e la pratica dell'espiazione.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

AGOSTINO (1989), *Il filosofo e la fede. Soliloqui, la vera religione, l'utilità del credere, la fede nelle cose che non si vedono*, traduzione di O. Grassi, Rusconi, Milano.

AGOSTINO (1994), *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Arnoldo Mondadori Editore, Verona.

AGOSTINO (1994), *Le confessioni, la via interiore per arrivare a Dio*, traduzione di C. Vitali, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.

AGOSTINO (2001), *Città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano.

AGOSTINO (2006), *Tutti i Dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano.

AGOSTINO (2012), *Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano.

PLOTINO (1992), *Enneadi*, traduzione di G. Faggin, Rusconi Libri, Milano.

LETTERATURA SECONDARIA

ANDERSON G. A., BOCKMUEHL M. (eds) (2018), *Creation ex nihilo. Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

BEIERWALTES W. (1992), *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano.

BEIERWALTES W. (1993), *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano.

BEIERWALTES W. (1995), *Agostino e il Neoplatonismo Cristiano*, Vita e Pensiero, Milano.

BETTINI M. (2008), *Introduzione a Agostino*, Editori Laterza, Bari.

BONAZZI M. (2015), *Il platonismo*, Giulio Einaudi Editore, Torino.

- CATAPANO G. (2020), *Agostino*, Carocci Editore, Roma.
- CAVADINI J. C., *Creatio ex nihilo in the Thought of Saint Augustine*, in ANDERSON G. A., BOCKMUEHL M. (eds) (2018), pp. 151-171.
- CHIARADONNA R. (2009), *Plotino*, Carocci Editore, Roma.
- FATTAL M. (2008), *Plotino, gli Gnostici e Agostino*, Loffredo, Napoli.
- FLASCH K. (1983), *Agostino di Ippona*, Il Mulino, Bologna.
- HADOT P. (1999), *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Giulio Einaudi Editore, Torino.
- HORN C. (2005), *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna.
- MACDONALD S., *The divine nature*, in STUMP E., KRETZMANN N. (eds) (2001), pp. 71-90.
- O'MEARA D. J. (2010), *Plotino. Introduzione alle Enneadi*, Edizioni di Pagina, Bari.
- REMES P. (2007), *Plotinus on Self. The Philosophy of 'We'*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RIST J., *Faith and reason*, in STUMP E., KRETZMANN N. (eds) (2001), pp. 26-39.
- SAMEK LODOVICI E. (1991), *Metamorfosi della Gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares Edizioni, Milano.
- SCIUTO I. (1984), *Dire l'indicibile. Comprensione e situazione in S. Agostino*, Francisci, Padova.
- STUMP E., KRETZMANN N. (eds) (2001), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press.

SITOGRAFIA

<https://endoxai.net/2020/01/24/allorigine-dellimperscrutabilita-del-principio-plotino-e-agostino/>