

PLOTINO. LA MENTE NICHILISTICA

di
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Inquieti, nascosti e imprevedibili sono i percorsi delle idee umane. Molte delle concezioni più note e più feconde della modernità e del presente affondano le loro radici nelle *Enneadi*, in questo testo sconfinato e complesso, nei cinquantaquattro trattati che Porfirio ordinò avendo come guida la bellezza e la perfezione di due numeri, il 6 e il 9. Sei parti, quindi, composte ciascuna di nove capitoli. La prima *Enneade* raccoglie i trattati di argomento morale; la seconda e la terza quelli di carattere fisico-cosmologico, nei quali è pervasiva la presenza del *Timeo*, il dialogo platonico forse più citato in tutta l'opera; la quarta affronta le questioni relative alla *ψυχή*; la quinta analizza il *νοῦς*, l'Intelligenza; l'ultima si cimenta da solo a solo con la struttura suprema e unitaria di tutto ciò che è, l'*εἷς*, l'Uno.

Dell'Autore si sa soprattutto ciò che Porfirio ci ha riferito. Originario dell'Egitto ellenistico-romano, vissuto tra il 205 e il 270, era stato allievo di Ammonio Sacca e si era stabilito a Roma fondandovi una scuola. Soltanto a partire dal 254 inizia a scrivere i suoi trattati, ottenendo un prestigio tale da fargli sperare di dar finalmente vita alla città disegnata da Platone. Un progetto che però non si realizzerà, nonostante il favore imperiale. Scritta dunque negli ultimi decenni della potenza pagana, quest'opera fatta di migliaia di parole non nomina neppure una volta il cristianesimo, che pure era ben presente all'orizzonte di Plotino ed era sempre più vincente. Vengono invece nominati e criticati in un intero capitolo -il II, 9- gli Gnostici, ritenuti tanto più pericolosi in quanto essi «hanno tolto alcuni spunti da Platone, ma tutte le novità che essi aggiungono allo scopo di creare una filosofia originale sono un ritrovato fuori della verità.

Da Platone infatti derivano i giudizi, i fiumi dell'Adè e le migrazioni di corpo in corpo» (II, 9, 6). Ed è proprio all'intersezione tra il mito -il racconto pagano del mondo-, i futuri sviluppi cristiani e la radicalità gnostica che le *Enneadi* dispiegano la loro potenza e tutto intero il limite che le attraversa. La fedeltà al «divino Platone» (ὁ θεῖος Πλάτων IV, 8, 1) è esplicita e programmatica. Plotino intende soltanto commentare le opere del Maestro e approfondire il loro significato. Queste le intenzioni, il risultato però è una radicalizzazione non più classica ma orfica e orientale del rifiuto della materia, del corpo, del tempo.

La materia ha un destino infelice dal quale non può riscattarsi, essa è «povertà di saggezza, povertà di virtù, di bellezza, di figura, di forma, di qualità» (II, 4, 16). Di materia sono fatti i corpi. Del proprio corpo Plotino si vergognava -racconta Porfirio- sino a proibirne il ritratto e a tacere della propria origine, dei parenti, del luogo dove nacque. Perché i corpi nascono ma l'essenziale per lui non nasce e non muore. I corpi invece sono destinati a morire perché son fatti di molteplicità discordi e sempre in movimento, sono sottoposti a un desiderio profondo e incessante di qualcosa di diverso da sé -cibo, altri corpi-, sempre rinnovato e mai raggiungibile. I corpi vengono anche contrapposti alla memoria e giudicati la causa dell'oblio:

se dunque il ricordarsi è un perseverare, l'essere corporeo che si muove e scorre sarà necessariamente causa di dimenticanza e non di memoria. Perciò il fiume dell'oblio potrebbe essere interpretato in questo senso. Questa funzione dunque va assegnata alla mente. (IV, 3, 26)

E tuttavia *σῶμα* è una delle parole chiave che percorre dappertutto le *Enneadi*. È costante il riferimento al problema della percezione poiché è «sicuro che la mente percepisce

nel corpo e per mezzo di un corpo» (IV, 4, 23) ed è pertanto «falso dire che il saggio sia un'anima e che il suo corpo non conti per nulla nel suo essere» (I, 4, 5). La sintesi sta forse in un'efficace metafora ripetuta due volte: il corpo è come una determinata lira per un musicista, è uno strumento che può senz'altro servire ma «che non è così accordata da poter accogliere l'esatta armonia e produrre suoni musicali» (II, 3, 13). Uno strumento da utilizzare dunque

finché essa gli può servire; se no, ne prende un'altra oppure cessa di servirsene e si astiene dal suonarla; poiché egli ha un'altra opera <da fare> senza lira, la lascia a terra, la guarda con disprezzo e canta senza lo strumento. Non invano gli fu regalato quello strumento, in principio: difatti egli se n'è servito spesso. (I, 4, 16)

Strumento appare a Plotino anche il tempo. Non solo, come scrisse Platone, «un'immagine mobile dell'eternità [...] che procede secondo il numero» (*Timeo*, 37 d) ma enigma di dissoluzione e di apparenza. Il tempo infatti è stato prodotto dalla «potenza inquieta» (*δύναμις ούχην ἡσυχῆος* alla lettera "potenza non tranquilla, non ferma") della *ψυχή*

che voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intelligibile e non sopportava che l'essere intelligibile le fosse presente tutto insieme. [...] E poiché l'eternità è una vita nella quiete e nell'identità, vita identica a se stessa ed infinita, necessariamente il tempo è immagine dell'eternità e sta ad essa come il mondo sensibile sta a quello intelligibile. In luogo della vita intelligibile bisogna dunque affermare un'altra vita, propria di quella potenza, cioè dell'Anima, e che è detta vita solo per omonimia; in luogo del movimento dell'intelligenza il movimento di una parte dell'Anima; in luogo dell'identità, dell'immutabilità e della permanenza, il cangiamento e l'attività, sempre nuova; in luogo dell'indivisibilità e dell'unità, un'immagine dell'unità, l'uno nel continuo; in luogo dell'infinito attuale e della totalità, un processo incessante verso l'infinito; in luogo di ciò che è tutt'intero insieme, un tutto che sarà tale solo parzialmente e che sempre deve diventare tale. [...] Ma non dobbiamo prendere il tempo al di fuori della mente, come <non si deve prendere> l'eternità al di fuori dell'essere; esso non accompagna <la mente>, né le è posteriore, come non

è tale l'eternità <rispetto all'essere>; ma si manifesta in essa, è in essa e con essa, come l'eternità nell'essere intelligibile. (III, 7, 11)

Pagina densa ed errata, questa, nella quale convergono e poi si dipartono modi e stilemi della riflessione sul tempo che hanno percorso due millenni. A cominciare da Agostino, le cui più celebri definizioni è da qui che in realtà sgorgano. Plotino inizia infatti il capitolo dedicato alla tematica del tempo -il settimo della terza *Enneade*- affermando che dell'eternità e del tempo tutti sembriamo avere «una certa subitanea intuizione [...] una chiara impressione di queste due cose, e ne parliamo sempre e li nominiamo ad ogni occasione. Quando poi tentiamo di procedere a un loro esame e di avvicinarci di più ad essi, siamo a nostra volta imbarazzati dalle nostre opinioni» (III, 7, 1). Per Plotino, come per Agostino, tempo e cosmo sono coeterni ma il tempo non è movimento -quest'ultimo può essere intermittente o cessare senza che il tempo ne venga alterato-, il tempo non è misura -esso esiste anche quando non lo si misura, la rivoluzione del Sole lo manifesta sì ma non lo genera-, il tempo è *distensio animi*, una «distensione della vita <della mente> (*μῆκος βίου*) che si svolge in mutamenti uniformi, simili <tra loro> e procedenti in silenzio, e che possiede un atto continuo» (III, 7, 12). Nel silenzio della mente si genera il tempo, la cui natura è insieme costante e mutevole. La continuità è data dal primato del presente eterno, la mutevolezza si genera dall'andare verso ciò che nel mondo sensibile è stato e verso ciò che in tale mondo sarà. L'essere, infatti, «è solo nel presente (*εἶναι τὸ εἶναι ἐν τῷ παρόντι*)» (I, 5, 2); «i veri esseri sono nell'eternità e non nel tempo (*τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα, οὐ χρόνον ἔχόντων*)» (II, 5, 3). L'eternità coincide con l'essere e ciò che non è eterno semplicemente non è. Essere, infatti, per Plotino significa Identità, non Differenza. È qui che si tocca il nucleo ontologico del neoplatonismo e, con esso, dell'intero Occidente cristiano: «l'eterno resta identico a se stesso (*τοῦ δ'αἰῶνος ἐν τῷ αὐτῷ μένοντος*) e domina il tempo e con la sua infinita potenza vale di più del tempo che sembra correre senza tregua» (VI, 5, 11). Il tempo che percepiamo è per Plotino

un'illusione mentale. Il tempo vero è invece l'essere stabile che nessun avvenire modifica e nessun passato ha mai cambiato, il tempo vero è una vita che sempre persiste in se stessa, che ha di fronte a sé e dentro di sé in ogni istante il tutto, per la quale non si danno in realtà istanti ma da un centro immobile si dipartono raggi altrettanto fermi e che solo alla psiche umana sembrano in moto: «*Ἀντὶ δὲ χρόνον αἰών* ma qui, invece del tempo, v'è l'eternità» (V, 9, 10).

Di contro alla concezione ebraica e cristiana, il mondo per Plotino non ha mai avuto inizio; da qui la certezza che esso dunque mai finirà. La sua perfezione consiste esattamente nel suo essere eterno, il suo limite sta nella struttura temporale che si genera mano a mano che ci si allontana dal centro luminoso che sta dappertutto, che è il tutto ma che da se stesso genera l'altro. Tra i gradi che così si formano, tra le differenze, è necessario porre un termine ultimo, dal quale nient'altro possa derivare. Questo termine è il male. La questione del tempo è pertanto profondamente legata alla questione dell'essere. L'essere è Identità, il tempo è Differenza. Ma la Differenza esiste solo in relazione all'Identità, come suo frutto molteplice e dunque sbiadito. Questo colore più pallido delle cose gli umani lo chiamano "male". Esso non ha dunque autonomia ontologica, consistendo -ancora una volta Agostino ha preso da qui- in una privazione, in una mancanza, nella smisuratezza, nell'informe, nel costituire una semplice copia (*εἰκων*), nell'ignoranza del bene. Il male è «in certo modo la forma del non-essere (*τι τοῦ μὴ ὄντος*), poiché esso è nelle cose mescolate di non-essere e partecipanti del non-essere» (I, 8, 3). Proprio perché forma del non essere, il male non può costituire un assoluto, non può avere autonomia. Il male non esiste se non al modo di «un prigioniero coperto di catene d'oro» (I, 8, 15).

Emerge qui in tutta la sua chiarezza l'ossessiva volontà di ottimismo che pervade il pensare neoplatonico e che si esprime in molte, anche assai belle, pagine delle *Enneadi*:

Chi biasima la natura del mondo non sa ciò che fa, né sin dove arriva la sua audacia. Questo avviene perché essi [gli gnostici, in particolare, n.d.r.]

ignorano l'ordine regolare delle cose, dalle prime alle seconde alle terze e così via sino alle ultime, e non sanno che non bisogna biasimare degli esseri perché sono inferiori ai primi, ma accettare benevolmente la natura di tutti gli esseri risalendo ai primi. (II, 9, 13)

Quant'è meraviglioso l'universo nella sua potenza e nel suo ordine! Tutti gli eventi si svolgono, per silenzioso cammino, secondo giustizia, e ad essa nessuno può sfuggire. (IV, 4, 45)

Il mondo appare come una commistione di Intelligenza (*νοῦς*) e di Necessità (*ἀνάγκη*), commistione tra un ordine consapevole e un ordine cieco, entrambi potentissimi ma con una prevalenza sempre certa dell'Intelligenza. Essa è la seconda ipostasi, direttamente legata all'Uno ineffabile che la sovrasta e alla *psyché* sulla quale domina. Per chiarire i rapporti che intercorrono fra le tre ipostasi, Plotino enuncia una similitudine molto semplice e un concetto assai complesso, quello di irradiazione o emanazione (*περίλαμψιν*). La similitudine è questa:

Si può perciò paragonare l'Uno alla luce, il termine seguente al sole e il terzo alla luna che riceve la luce dal sole. La *psyché* 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. (V, 6, 4)

L'irradiazione - *περίλαμψιν* - è la dinamica ontologica più profonda e universale, per la quale «le potenze derivate dall'Essere superiore sono differenti e diventano inferiori e più oscure, come una luce che, emanando da un'altra luce, si affievolisce (*οἷον εἰ φῶς ἐκ φωτός ἀμυδρόν ἐκ φανοτέρου*)» (VI, 4, 9). I termini vanno intesi non al modo di una "discesa" dall'alto verso il basso ma, assai diversamente, come un entrare del termine inferiore in quello superiore, dal quale è derivato in un processo non temporale ma immediato ed eterno, partecipando alla sua struttura, funzione, potenza.

Luce, interiorità, bellezza, diventano in Plotino le parole stesse di un'ontologia

nella quale la presenza di Aristotele -della *Metafisica* in particolare- è pervasiva come quella di Platone, con la differenza che nei confronti di Aristotele Plotino esprime delle riserve e formula delle critiche.

Il neoplatonismo scaturisce dalla luce; in esso la centralità della visione -carattere costante del pensiero greco- diventa la fonte della conoscenza e dell'essere poiché «la sua essenza [dell'Intelligenza] è visione» (V, 3, 10) «ma la visione riempie i suoi occhi di luce e non fa vedere nient'altro attraverso di essa, perché la sua visione è proprio la luce» (VI, 7, 36).

La scoperta da parte di Plotino dell'interiorità -alla quale ancora una volta Agostino saprà attingere- consiste anche nell'aver preso alla lettera la concezione aristotelica per la quale «la mente è molte, anzi tutte le cose, sia le superiori che le inferiori, e si estende sino ai confini della vita» (III, 4, 3). È partendo da questo panteismo della *ψυχή* che Plotino apre il mondo dell'interiorità che riflette su di sé prima che su ogni altro ente che dal sé passa e che il sé attraversa, senza che però la centralità della *ψυχή* si faccia fonte stessa dell'essere, come accade invece nella modernità cartesiana. Per Plotino infatti, come per tutti i Greci, «è necessario pensare l'Essere prima del pensiero» (V, 9, 8) e se tutto sembra ruotare intorno alla mente umana è per fedeltà all'indicazione apollineo-socratica: «se vogliamo cercare e trovare ogni altra cosa, è giusto che ricerchiamo chi è colui che ricerca» (IV, 3, 1). Anche Plotino, come Descartes, dice a volte "io" ma la sua identità si scioglie subito nel tutto:

Spesso, dandomi 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. (IV, 8, 1)

Contemplare significa cogliere la bellezza che il mondo attraversa, una bellezza che sta soprattutto in colui che guarda -come poi Kant ribadirà-, sta nel conoscersi e nell'appartenersi, sta nella forma, la quale

«non c'era prima nella materia, ma era nella mente dell'artista ancor prima di entrare nel marmo» (V, 8, 1), sta non soltanto nella integrità degli enti e nella loro simmetria ma abita soprattutto «nello splendore che brilla nella simmetria, ed è questo che ci affascina» (VI, 7, 22). Da qui, dunque, Tommaso d'Aquino trasse la sua triade di *integritas, simmetria, claritas* (*Summa theol.*, I, 39, 8).

L'interiorità, la luce, la bellezza sono espressioni e articolazioni del problema metafisico fondamentale di Plotino, il rapporto tra l'unità e la molteplicità, tra Identità e Differenza. Il politeismo da cui proveniva si stempera infatti sempre più in una tensione verso l'unità che diventa una vera e propria ossessione per la quale la *ψυχή* «fugge dal molteplice e conduce il molteplice ad unità, abbandonando l'indeterminato» (IV, 3, 32), tanto che Plotino -concordando con i Pitagorici- interpreta il nome di Apollo come *l'a-pollon*, il non molteplice. Il filosofo appare combattuto: la molteplicità è necessaria affinché non rimanga solo il silenzio, essa sembra far parte del divino stesso (V, 1, 5) ma come forma inferiore di un «mondo ordinato [che] contiene la forma in stato di divisione: qui un uomo, là un sole; ma l'"Altro" racchiude tutte le cose nella sua unità» (V, 9, 9). Nelle *Enneadi* si squaderna una vera e propria dialettica dell'Uno e dei molti, dell'Identità e della Differenza, il cuore stesso dell'ontologia.

A cercare di dire tale dinamica soccorre ancora una volta la luce, come metafora e come realtà. Il molteplice, infatti, deriva dall'Uno come la luminosità deriva da una fonte di luce, toccando ogni cosa ma permanendo unitaria. «Allo stesso modo la luce che ha origine da un unico punto luminoso, immobile in se stesso, si diffonde nello spazio: la luce così diffusa è solo un'immagine di quella sorgente che è la Luce vera; e tuttavia la luce diffusa non è di altra specie» (VI, 8, 18). Nell'universo domina un'unica armonia che nasce però dai contrari, dalla coniugazione dell'Intelligenza e dell'Essere, del pensante e del pensato: «infatti non ci sarebbe il pensare se non ci fossero l'alterità e l'identità (*ἐτερότητα καὶ ταυτότης*)» (V, 1, 4), «il pensiero implica sempre un'alterità e, necessariamente, anche un'identità» (V, 3,

10). E tuttavia prima della molteplicità esiste l'Uno dal quale la molteplicità deriva, prima della Differenza esiste l'Identità dalla quale la Differenza sorge. L'Essere va dunque inteso «come “uno” e “molti” insieme, come un qualcosa di unitario nella varietà che contiene nell'unità il molteplice» (VI, 2, 2). Si tratta di un vero e proprio trionfo dell'Identità e dell'Uno, del presupposto che condurrà il mondo antico all'accettazione e all'affermazione del cristianesimo. Il concetto che media molteplicità e unità tra paganesimo e fede cristiana è certamente il dogma trinitario, al quale -ancora una volta non a caso- Agostino dedicò una delle sue opere più dense. Dai neoplatonici, tuttavia, la Differenza viene riconosciuta sino alla fine -«l'Essere, poi, possiede anche vita e intelligenza, poiché non è una cosa morta: esso è dunque molteplicità» (VI, 9, 2). In Plotino la relazione tra Identità e Differenza sta in un equilibrio che probabilmente nessun ulteriore sviluppo avrebbe potuto mantenere.

L'Essere non deve possedere un'unica vita ma una vita infinita e insieme unica; e questa unica vita dev'essere una così da comprendere insieme tutte le vite, non gettate in un solo ammasso, ma procedenti da un unico punto e stabili là donde hanno il loro principio: o meglio, esse non ebbero alcun principio, ma sono state così eternamente; poiché lassù non c'è divenire, e perciò nulla che si divida; soltanto a chi lo riceve sembra che si divida. (VI, 4, 14)

Il concetto che meglio racchiude, per quanto possibile, tale complessità è forse il panteismo. Se il mondo sensibile sta in un luogo soltanto, quello intelligibile è ovunque. L'Universo è il Tutto, al quale nulla può mancare, essendo la pienezza di ciò che è.

Anzitutto si deve ammettere che questo universo è un vivente unitario (*Πρῶτον τοῖνον θετέον ζῶον ὄν πά ντα*) che contiene tutti gli esseri viventi che sono in esso e possiede un'anima unica che si diffonde in tutte le sue parti, essendo ogni cosa una sua parte: ogni cosa è, col suo corpo, assolutamente parte dell'universo sensibile; ma in quanto essa partecipa anche dell'Anima dell'universo, per questo è parte dell'Anima. (IV, 4, 32)

L'obiettivo di tale edificio di concetti, di

visioni, di ragionamenti è il medesimo di tutta la filosofia ellenistica e romana: l'autarchia dell'uomo divenuto finalmente saggio, di colui che nel geroglifico degli innumerevoli segni sa intravedere un percorso di salvezza per sé, «tutto è pieno di segni ed è sapiente chi da una cosa ne conosce un'altra» (II, 3, 7); di colui che «vive bastando a se stesso, τῷ οὐτως ζῶην ἔχοντι» (I, 4, 4); di colui che vorrebbe certamente che ogni umano fosse felice ma che rimane ugualmente felice anche se questo non accade; di colui che «per la stoltezza degli altri o dei parenti, non si renderà infelice né si legherà alla fortuna buona o cattiva degli altri» (I, 4, 7); di colui che è del tutto consapevole della transitorietà sia degli uomini sia delle collettività. Il saggio

potrà considerare grande cosa la caduta di un regno e la rovina della sua città? E se stimasse ciò un gran male o semplicemente un male, ridicola sarebbe la sua opinione, né egli sarebbe saggio, ove considerasse grandi cose del legno, dei marmi e, per Zeus, la morte di esseri mortali. (I, 4, 7)

Racconta Possidio che furono proprio queste le parole pronunciate da Agostino sul letto di morte (*Vita*, 28.11). Scelta comprensibile e significativa, ma anche contraddittoria poiché per Plotino la somiglianza con il dio non è la partecipazione alla sua sofferenza su una croce -concetto inaudito e totalmente insensato per un pagano- ma consiste in uno stato di «Intelligenza impassibile, immobile e pura, αἰ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεί τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ» (V, 8, 3), in un esistere quindi *δυσκίνητον καὶ δυσπαθῆ*, immutabile e impassibile (I, 4, 8). Il saggio sa l'essenziale, sa che «se il fuoco che è in te si spegne, non si spegne tuttavia il fuoco dell'universo» (II, 9, 7).

Per liberarsi dall'«incanto magico delle cose» (II, 3, 15), Plotino intraprese dunque il suo lungo itinerario dentro la vita e la sapienza dei Greci, piegandone la struttura razionale a un pensare mistico che rappresenta la specifica cifra del suo metodo, il territorio semantico nel quale diventa possibile dire e cogliere il Sacro, tendere il linguaggio sino ai confini del comprensibile. Come accade in questa pagina, per molti versi riepilogativa dell'intera sua filosofia:

Per chiarire le nostre idee ci siamo serviti dell'immagine di molti raggi che partono da un unico centro e in tal modo abbiamo fatto capire come nasca la molteplicità. Dobbiamo però ricordarci che questa molteplicità è sorta tutta insieme, poiché anche lì, nell'esempio del cerchio, non è possibile concepire raggi che siano separati. [...] Noi dunque abbiamo paragonato tutti gli esseri intelligibili ai molti centri, che coincidono e si uniscono in un unico centro ma appaiono molteplici a causa dei raggi, i quali non li generano ma li evidenziano soltanto: l'esempio dei raggi ci serva, per ora, a rappresentarci analogicamente quelle cose che, toccate dalla natura intelligibile, fanno sì che essa appaia molteplice e in molti luoghi. (VI, 5, 5)

Se così importante è il linguaggio in Plotino, come lo è per ogni filosofo, non si può tradurre l'operare del divino nel mondo, il suo agire e fare, τῷ ποιήματι, il ποιέω, con il termine italiano “creare” e con tutto il plesso semantico che alla creazione è legato. Fare questo significa cancellare una delle specificità irriducibili del pensiero pagano rispetto a quello biblico: l'assenza e il rifiuto di qualunque concezione creazionistica. Così come non ci sono in Plotino, ovviamente, termini quali “soggetto” e “oggetto” ma “colui che conosce” -τῷ γινώσκοντι- e “ciò che viene conosciuto” -τῷ γνωσθησομένῳ- (IV, 4, 23). Non è facile restituire i molti strati, riferimenti, strumenti retorici che fanno delle *Enneadi* il grande libro che è, ma non si può cristianizzare a forza Plotino. Nulla, alla fine, v'è qui di cristiano, nulla. La salvezza non è un dato etico, il saggio non intende essere una “persona per bene” -ὄν πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθός- ma un dio (I, 2, 7). Egli quindi non si aspetta alcun aiuto né da una divinità che si faccia uomo -non saprebbe neppure che cosa significano parole simili, al di là di una pura metafora-, né da una rivelazione dogmatica data per sempre. Piuttosto, come dicono le parole con cui l'opera si chiude,

Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

Questa è la vita degli dei e degli uomini divini e beati: distacco dalle restanti cose di quaggiù, vita che non si compiace più delle cose terrene, fuga di solo a solo, VI, 9, 11).

Nessun possibile accostamento al cristianesimo e tuttavia un distacco talmente radicale dall'immanenza da dar ragione a Nietzsche quando imputava al mondo antico la genesi della degenerazione cristiana: «il cristianesimo vinse, come vince un vino forte; l'antichità si ubriacò, perché non si sentiva più forte e lieta, e si era abituata alle grandi eccitazioni»², si era abituata alla ricerca di un altrove, si era abituata a una fuga che sarebbe stata assai più facilmente offerta dalla semplicità dogmatica dei nazareni che non dalla raffinata complessità dei neoplatonici, dalla loro distinzione tra ciò che è generato -e quindi effimero- e ciò che non è generato e dunque esiste per sempre. Un sempre che infine coincide con il niente: «non c'era in lui alcun movimento; né collera né desiderio erano in lui, una volta salito a quell'altezza, e nemmeno c'era ragione o pensiero; non c'era nemmeno lui stesso (οὐδ' ὄλωσ ἀντός), insomma, se proprio dobbiamo dir così [...], essendo ormai assolutamente fermo, identico alla stessa immobilità» (VI, 9, 11). In questa immobilità fuori dal tempo e quindi coincidente con il nulla, la mente neoplatonica si illude di cogliere l'ineffabile, la non figura -οὐδὲ σχῆμα-, colui che non è -οὐδὲ τὸ “ἔστιν”-. E piomba in tal modo nel nichilismo.

NOTE

1 L'edizione utilizzata è Plotino, *Enneadi* (con testo a fronte), a cura di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano 2010, pagine XXXVI-1603. Ho apportato alcune modifiche alla traduzione, in particolare per quanto riguarda il termine *ψυχή*.

2 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, in «Opere», Adelphi, Milano 1964 ss., vol. V/1, 4[251], p.396.