

ANGELA LONGO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'AQUILA

NOTE SULLA TESI DI PLOTINO
DELL'ANIMA NON DISCESA:
L'APPROCCIO DIALETTICO E L'APPORTO DELLA
'REPUBBLICA' DI PLATONE

1. *Introduzione*

La questione della discesa dell'anima è uno dei punti critici della tradizione platonica tardo-antica, in quanto su di essa si registra una polemica, particolarmente accesa, tra gli stessi filosofi platonici. Noi crediamo che essa sia proprio una di quelle questioni che porteranno poi a distinguere due correnti maggiori nel platonismo: da una parte la corrente razionalista, di cui Plotino (sostenitore dell'anima non discesa) sarebbe l'esponente principale, e dall'altra una corrente teurgica, di cui Giamblico (sostenitore di una discesa dell'anima senza residui) sarebbe il paladino¹. Infatti chi, come Plotino, crede che l'anima umana, incarnandosi in un corpo, non perda un legame diretto con l'Intelletto e conservi intatta la propria capa-

¹ Damascio presenterà Plotino e Porfirio come coloro che attribuirono il primato alla filosofia, mentre Giamblico, e in seguito Siriano e Proclo sono descritti come coloro che attribuirono il primato piuttosto alle pratiche dell' *ἱερατική τέχνη*, cfr. *The Greek Commentaries on Plato's 'Phaedo'* I. Edited by L. G. WESTERINK, Amsterdam 1976, 172, 1-3; I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, pp. 70-71; H. S. SCHIBLI, *Hierocles of Alexandria*, Oxford 2002, pp. 108-109.

cità di intellesione, ritiene anche che tale anima abbia sempre accesso alla conoscenza degli intelligibili e a quella pace e felicità che ne derivano, senza dover ricorrere alla mediazione dei riti teurgici. Mentre chi, come Giamblico, crede a una caduta totale dell'anima nel corpo, ritiene insufficiente l'esercizio umano della filosofia e necessario il ricorso a un aiuto divino che viene concesso dall'alto proprio grazie alla pratica della teurgia. Diciamo subito che questa contrapposizione è probabilmente troppo schematica e che in realtà Giamblico e poi Siriano e Proclo, pur nell'accentuare chiaramente rispetto a Plotino la componente teurgica della salvezza, non rinunciarono affatto a praticare anche l'esercizio umano della ragione e della riflessione filosofica². Tuttavia è un dato di fatto che Plotino fu esplicitamente contestato dai platonici posteriori proprio in relazione alla sua tesi dell'anima non discesa e alla conseguente affermazione, ritenuta eccessiva e addirittura arrogante dai Platonici stessi, di una natura consustanziale dell'anima umana a ciò che è divino³.

2. *La tesi e i suoi corollari*

Premessa necessaria per la tesi plotiniana è infatti la concezione per cui l'anima (qualsiasi anima) è una sostanza immateriale, intelligibile, completamente separabile dal corpo che vi-

² Molto illuminante in tal senso lo studio di D. P. Taormina *Giamblico e Plotino sull'anima individuale*, in *I frammenti delle Epistole di Giamblico*. Introduzione, testo, traduzione e note a cura di D. P. TAORMINA e R. M. PICCIONE, cap. IV, Napoli (in corso di stampa). Altrettanto utile anche il recente studio di E. Gritti che mostra come Proclo, pur sostenitore – sulla scia di Giamblico – della discesa totale dell'anima umana in un corpo, non aveva affatto abdicato all'uso della ragione e degli strumenti filosofici umani anche al fine di rendere l'anima umana sufficientemente pura per ricevere l'aiuto divino sollecitato dalla teurgia, cfr. E. GRITTI, *Proclo. Dialettica Anima Esegese*, Milano 2008, pp. 67-89.

³ Sulla tesi rimandiamo in generale alla recente messa a punto di R. CHIARADONNA, *L'antropologia e l'anima non discesa*, in ID., *Plotino*, Roma 2009, pp. 81-115.

vifica, rispetto al quale essa non è nemmeno da considerarsi come forma inseparabile (alla maniera aristotelica) o come armonia (alla maniera pitagorica)⁴.

La *tesi* poi consiste nel dire che anche l'anima umana, al pari delle anime divine e superiori, non abbandona completamente il regno dell'intelligibile quando va ad animare una porzione di sensibile, ovvero un corpo umano individuale⁵.

Da tale tesi derivano molteplici ed importanti *corollari* che possiamo schematizzare così:

a) Corollario antropologico:

la vera identità (l'io autentico) di ciascun essere umano (composto di anima e corpo) non è semplicemente la sua anima, ma più propriamente la "parte non discesa" nel sensibile della sua anima, cioè la sua facoltà di pensiero che non cessa mai di conoscere gli intelligibili⁶.

b) Corollario psicologico:

gli esseri umani possiedono una sorta di "inconscio superiore"⁷, di cui nella maggior parte dei casi e del tempo essi non si rendono conto, ma che è presente in essi come facoltà della

⁴ Ci siamo dilungati in modo dettagliato su questa concezione plotiniana dell'anima in Plotin, *Traité 2 (IV, 7): Sur l'immortalité de l'âme*. Introduction, traduction, commentaire et notes par A. LONGO, Paris 2009, a cui ci permettiamo di rimandare.

⁵ Cfr. PLOT. *enn.* IV 8 [6], cap. 8, 1-3. Cfr. sull'intero trattato: Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi (enn. IV 8 [6]). Plotiniana arabica (Pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; Detti del sapiente greco)* a cura di C. D'ANCONA COSTA, Padova 2003; e della stessa autrice: *To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All*. Vita Plotini 2, 26-27 *Once Again*, in T. KOBUSCH-M. ERLER (a cura di), *Metaphysik und Religion zur Signatur der spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg, München-Leipzig 2002, pp. 517-565; Plotino: *memoria di eventi e anamnesi di intelligibili*, in M. M. SASSI (a cura di), *Tracce nella mente: teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa 2007, pp. 67-98.

⁶ Cfr. ad esempio PLOT. *enn.* IV 8 [6], *Sulla discesa dell'anima nel corpo*, cap. 8, 1-9/22-23 e *enn.* I 1 [53], *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'essere umano*, cap. 11, 1-8.

⁷ Così W. BEIERWALTES in Plotino e Ficino. *L'autorelazione del pensiero*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXXXIV (1992) pp. 293-324.

loro anima sempre attiva in qualità di pensiero rivolto verso gli oggetti intelligibili di lassù. Tale inconscio sarebbe l'opposto dell'inconscio emotivo (desideri, sogni, ecc.) che si situa al di sotto, e non al di sopra, della facoltà razionale discorsiva.

c) Corollario epistemico:

gli esseri umani hanno sempre accesso alla conoscenza del mondo intelligibile, poiché la loro anima non abbandona mai tale mondo e la loro facoltà di pensiero più alta non cessa mai di contemplare gli intelligibili. La conoscenza di sé poi risulta essere la presa di coscienza di questa attività incessante e la scoperta della propria origine intellettuale/intelligibile⁸.

d) Corollario etico:

la facoltà pensante superiore dell'anima umana non è intaccata dalle passioni, dai desideri, dalla corruzione morale, essa resta pura nel suo contatto ininterrotto con l'intelligibile, il quale è anche bello e buono⁹. L'anima umana è dunque qualcosa di molto prezioso, e non vi è bisogno di pratiche teurgiche per salvarsi, dato che un esercizio sano della ragione, aperta all'Intelletto e all'Uno, è sufficiente a tal fine¹⁰.

È proprio su tali corollari che si appunteranno le critiche dei Platonici posteriori con l'intento argomentativo di negare la loro validità – sulla base per lo più di una constatazione empi-

⁸ Cfr., tra gli altri, il passo di PLOT. *enn.* IV 7 [2], *Sull'immortalità dell'anima*, cap.13, 8-13. Sulla conoscenza di sé in Plotino rimandiamo inoltre a W. BEIERWALTES, *Le vrai soi. Rétractations d'un élément de pensée par rapport à l'Ennéade V 3 et remarques sur la signification philosophique de ce traité dans son ensemble*, in M. DIXSAUT (a cura di), *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, Paris 2002, pp. 11-40, a P. REMES, *Human Being and the Self*, in *Neoplatonism*, Stocksfield 2008, pp. 99-133, e a W. KÜHN, *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris 2009.

⁹ Cfr. A. LINGUITI, *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in A. BRANCACCI (a cura di), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Firenze 2002, pp. 213-236, e H. S. SCHIBLI, *Apprehending Our Happiness. Antilepsis and the Middle Soul in Plotinus, Ennead I, 4. 10*, «Phronesis», XXXIV.2 (1989) pp. 205-219.

¹⁰ Cfr. come passi emblematici PLOT. *enn.* IV 7 [2], *Sull'immortalità dell'anima*, 10, 27-40 e *enn.* II 9 [33], *Contro gli Gnostici*, cap. 2, 4-10.

rica – al fine di negare la verità della tesi stessa dell'anima non discesa, da cui essi appunto derivano. Al contrario l'approccio plotiniano sembra quello di un'analisi *a priori* dell'essenza e delle funzioni di un'anima. Ma su questo punto torneremo tra breve parlando del suo approccio dialettico alla questione.

3. *Origini della tesi secondo i differenti interpreti e approccio dialettico plotiniano*

Secondo gli interpreti contemporanei Plotino avrebbe concepito tale tesi (originale anche per una sensibilità platonica) dell'anima umana non discesa sulla base di:

a) le proprie esperienze mistiche di ritorno all'interiorità dell'anima e di risalita verso l'Intelletto e l'Uno, fino a fondersi con quest'ultimo (A. H. Armstrong)¹¹;

b) la propria esegesi dei testi di Platone, dettata dall'esigenza di imprimere della coerenza e uno sviluppo sensato alla questione dell'anima e della sua discesa in un corpo a fronte di testi tra loro alquanto eterogenei e poco chiari, quali, principalmente, il *Fedro* (248 A 1 sgg., immagine dell'auriga), il *Ti-meo* (43 C 7-d 4, il cerchio del Medesimo che, nell'anima discesa, è impedito, e quello dell'Altro, che è spostato), la *Repubblica* (X 611 A 10-612 A 6, il dio Glauco) (T. A. Szlezák)¹²;

¹¹ In realtà la posizione di Armstrong è più sfumata, come anche il titolo del suo contributo mostra, tuttavia è la componente mistica che egli mette in maggior rilievo: A. H. ARMSTRONG, *Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*. Atti del convegno internazionale, Roma, 5-9 ottobre 1970, Roma 1974, pp. 171-194, cfr. anche J. DILLON, *Iamblichus' Criticism of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli 2005, pp. 337-351. Non-dimeno su un ridimensionamento del senso mistico dell'esperienza plotiniana, vista piuttosto nel suo aspetto intellettuale, cfr. D. J. O'MEARA, *À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin* (enn. IV 8 [6], 1. 1-11), «Mnemosyne», XXVII (1984) pp. 238-244.

¹² T. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslebre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979 (trad. it. di A. Trotta, Milano 1997), e T. A. SZLEZÁK,

c) la sua elaborazione personale della noetica d'Aristotele, tramite la mediazione di Alessandro d'Afrodisia, in particolare rispetto alla questione dell'intelletto agente (produttivo) e dell'intelletto passivo. L'anima umana avrebbe un intelletto doppio: da una parte un intelletto in potenza capace per natura di pensare - secondo le modalità dell'intellezione - gli enti incorporei, e dall'altra un intelletto in atto, che di fatto esercita tale capacità e pensa gli enti incorporei. Nell'essere umano il passaggio del proprio intelletto dalla potenza all'atto sarebbe permesso da un intelletto esterno produttivo sempre in atto di pensare (P. Merlan)¹³.

Personalmente, pur riconoscendo la validità delle suddette spiegazioni, e preferendo cumularle piuttosto che selezionarne una a scapito di altre, convinti come siamo che più cause possono concorrere a spiegare l'elaborazione della tesi plotiniana dell'anima non discesa, tuttavia riteniamo che vada messo in evidenza e maggiormente valorizzato l'approccio dialettico di Plotino. A tal fine proponiamo:

d) che la tesi della discesa parziale dell'anima umana sia una conseguenza inevitabile per Plotino della sua concezione della natura stessa di tale anima, ovvero del suo essere una realtà intelligibile in sé, priva di qualsiasi corpo o materia, dato che il corpo costituisce solamente un'aggiunta esterna, e per di più temporanea, rispetto all'anima. Quest'ultima, essendo presentata da Plotino come consustanziale (cfr. τὸ ὁμοούσιον, *enn.* IV 7, cap. 10, 19) a ciò che è divino, non può essere completamente snaturata dalla sua missione di governare un corpo, e la sua discesa in esso non può essere che parziale. È questo approccio dialettico, consistente nell'identificare l'essenza di una cosa e nel derivarne le proprietà necessarie, che noi inten-

L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXXIV (1992) pp. 325-339 (= *L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme*, in M. FATTAL (a cura di), *Études sur Plotin*, Paris-Montréal 2000, pp. 173-191).

¹³ Cfr. ARISTOT. *De anima*, Γ 5 e P. MERLAN, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague 1963.

diamo sottolineare nel caso della tesi dell'anima non discesa e che, a nostro avviso, trova dei paralleli significativi anche nel trattato 2 (*enn.* IV 7) sull'immortalità dell'anima. Anche in tale testo, infatti, Plotino ricava che l'immortalità sia una proprietà che l'anima umana possiede necessariamente, sulla base proprio della sua essenza intelligibile¹⁴. E non è un caso che, in seguito, Proclo indichi in modo esplicito il legame che esiste tra la tesi plotiniana dell'anima non discesa e la tesi, sempre plotiniana, dell'immortalità dell'anima umana come di una proprietà che deriva necessariamente ad essa dalla sua stessa essenza, e non come un dono esterno da parte di un demiurgo benevolo (Proclo, in *Timaeum*, III, 231, 6-19 Diehl).

4. Presenza della 'Repubblica' di Platone

Vorrei a questo punto attirare l'attenzione su un fenomeno macroscopico, benché – a mia conoscenza – ancora inesplorato, ovvero sull'uso originale da parte di Plotino, nella sua concezione dell'anima non discesa, delle tre immagini che costituiscono la parte centrale della *Repubblica* di Platone, mi riferisco all'analogia sole-Bene e alla linea divisa nel libro VI, nonché alla caverna nel libro VII.

Se prendiamo in considerazione l'analogia platonica tra il sole e il Bene, la quale presuppone a sua volta un'analogia tra mondo sensibile da una parte e mondo intelligibile dall'altra, possiamo osservare che tale analogia non ambisce tanto a descrivere la natura del Bene a partire da quell'oggetto a noi più familiare che è il sole (visto che la natura del Bene resta al di fuori del discorso socratico in quanto oggetto inaccessibile alla comprensione ammessa dal contesto dialogico), quanto a delineare per sommi capi alcune funzioni del Bene rispetto al mondo intelligibile. In tale prospettiva e attraverso la metafora della luce (il Bene svolgendo per il mondo intelligibile le

¹⁴ Cfr. A. LONGO, *Plotin, Traité 2 (IV, 7): Sur l'immortalité de l'âme*, cit., pp. 207-239.

funzioni che il sole svolge per quello sensibile), Platone esprime un rapporto causale per cui il Bene è causa di quella verità che illumina il mondo intelligibile nel suo insieme (*rep.* VI 507 D 11-509 A 5). Se ora ci volgiamo a Plotino possiamo constatare come egli esprima in modo condensato ciò che in Platone era descritto con più dovizia di particolari e soprattutto:

a) che egli traspone dal Bene all'Intelletto la facoltà di illuminare tramite l'elargizione della verità;

b) che per lui il mondo illuminato non è il mondo intelligibile in generale, ma la facoltà pensante dell'anima umana e, attraverso questa, l'anima tutta intera e la vita del filosofo.

Plotino opera così un cambiamento importante di prospettiva che valorizza l'interiorità umana, e dalla prospettiva olistica di Platone (l'insieme del reale nella sua articolazione tra sensibile e intelligibile) si sposta a una prospettiva piuttosto antropologica, visto che è l'anima umana, e in particolare quella del pensante (del filosofo), a costituire il centro d'interesse delle immagini e della riflessione plotiniane¹⁵. Un'anima illuminata dalla luce di verità dell'Intelletto conserva con quest'ultimo un legame tale che le consente un accesso ininterrotto alla conoscenza degli intelligibili, quale si accorda con la tesi dell'anima non discesa e con il suo corollario epistemico.

A sua volta crediamo che anche l'immagine della linea divisa (sempre del libro VI della *Repubblica*¹⁶) abbia avuto un ruolo importante nell'elaborazione plotiniana della concezione per cui l'anima umana è capace non solo di pensiero discorsivo (*dianoia*), ma anche d'intellezione (*noesis, nous*) delle

¹⁵ Abbiamo in Plotino in modo ellittico ciò che nella *Repubblica* di Platone era descritto con più abbondanza di particolari (*rep.* VI 507 D 11-509 A 5). Nel secondo trattato (*enn.* IV 7) Plotino menziona l'anima umana che diventa un cosmo intelligibile e luminoso (cap. 10, 32-37). Si veda inoltre in questa stessa prospettiva PLOT. *enn.* 9 [VI 9], cap. 9, 55-60 (utile la traduzione con spiegazione di questo passo in H. D. SAFFREY, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?*, in Porphyre, *Vie de Plotin* II, par L. BRISSON *et alii*, Paris 1992, pp. 31-64, in particolare p. 62).

¹⁶ Cfr. J. M. RIST, *Integration and the Undescended Soul in Plotinus*, «American Journal of Philology», LXXXVIII (1967) pp. 410-422; T. A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, (trad. it. di A. TROTTA, cit., p. 247 e nota 593).

Idee intelligibili. Infatti nel passo in questione Platone traccia, com'è noto, un parallelismo riassuntivo tra i tipi di oggetti che esistono e le facoltà dell'anima che li afferrano, all'interno di una prospettiva correspondentista della verità per cui ogni facoltà umana può conoscere il tipo di oggetti che le corrisponde. Si viene così a delineare una facoltà che è diversa e superiore rispetto a quella del mero pensiero discorsivo e che è piuttosto un'intellezione¹⁷. Ora è proprio questa facoltà superiore d'intellezione che in Plotino diverrà la parte non discesa dell'anima umana.

Il passo platonico recita (*resp.* 511 D 6- E 3):

Ἰκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥσπερ ἐφ' οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν.

«Hai capito perfettamente, dissi io [Socrate]. E ora facciamo corrispondere ai quattro segmenti questi quattro atteggiamenti dell'anima: al più elevato il pensiero puro (νόησις), il pensiero discorsivo (διάνοια) al secondo, al terzo attribuisce la credenza e all'ultimo l'immaginazione; disponili poi proporzionalmente, con la convinzione che quanta è la verità di cui i loro oggetti partecipano, tanta è la certezza di cui partecipano questi atteggiamenti dell'anima»¹⁸.

¹⁷ Se il tipo di oggetti della *dianoia* e della *noesis* siano gli stessi o diversi non è chiaro, comunque nel primo caso sugli stessi oggetti la *dianoia* si applicherebbe per tappe, mentre l'intellezione si applicherebbe come una presa simultanea; nel secondo caso, invece, alla diversità di approccio (per tappe o simultanea) si accompagnerebbe anche una differenza di oggetto, la *dianoia* volgendosi agli oggetti matematici e la *noesis* alle vere e proprie Idee intelligibili, al di sopra degli oggetti matematici, cfr. sul tema il quadro della situazione e la bibliografia, tra gli altri, in F. FRANCO REPELLINI, *La linea e la caverna*, in Platone, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, vol. V, Napoli 2003, pp. 355-403.

¹⁸ Traduzione tratta da Platone, *La Repubblica V*. Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, cit., p. 95.

Infine specialmente interessante ci appare, per un riuso plotiniano, il dato che emerge nel contesto dell'immagine della caverna platonica (libro VII). In essa infatti si descrive la risalita alla superficie terrestre di un prigioniero che, liberato delle sue catene, dall'antro sotterraneo risale all'esterno, e si osserva che è proprio la facoltà di pensare a rappresentare negli esseri umani la scintilla di divino e a non perdere mai la sua capacità. Non solo dunque è confermata la posizione alta (dall'aura divina) della capacità di pensare nell'essere umano, ma si afferma che essa non è mai completamente persa o alterata nonostante le eventuali circostanze sfavorevoli, quali quelle appunto dei prigionieri nella caverna. Ciò ha contribuito, secondo noi, a ispirare in Plotino la nozione di una parte sublime dell'anima umana, che consiste appunto nel pensare e che non perde mai, nonostante tutto (ovvero nonostante l'incarnazione in un corpo), tale capacità.

Il testo platonico recita (*resp.* 518 E 2-4) :

ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὐσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν...

«Ma la virtù dell'intelligenza sembra avere, più di ogni altra, un elemento divino, che mai perde la propria facoltà»¹⁹.

Sarebbe dunque opportuno prendere nella dovuta considerazione l'interpretazione personale di Plotino di queste tre immagini (sole-Bene, linea divisa e caverna) della *Repubblica* di Platone al fine di chiarire, a fianco degli altri passi platonici già messi in luce dagli interpreti (tratti soprattutto dal *Timeo* e dal *Fedro*) la genesi e la formulazione della tesi plotiniana dell'anima non discesa e della sua applicazione.

5. Reazioni platoniche alla tesi di Plotino

Ci sembra utile a questo punto ricordare brevemente le reazioni che la tesi plotiniana non discesa suscitò tra i platonici

¹⁹ Trad. cit., p. 105, leggermente modificata.

ci posteriori presso i quali ci sembra rivestire un ruolo importante un'attitudine piuttosto empirica (ovvero di constatazione della situazione poco brillante dell'anima umana in un corpo) proprio per sottolineare per contrasto la forza dell'approccio analitico di Plotino, che, pur lungi dall'essere cieco circa lo stato poco lusinghiero dell'anima della maggior parte degli esseri umani, tuttavia non per questo era meno convinto della preziosità dell'anima e di certi suoi attributi necessari come la sua discesa parziale in un corpo o la sua immortalità per natura²⁰.

A quanto pare, tranne Teodoro di Asine, la maggior parte dei filosofi platonici posteriori a Plotino ha rifiutato la tesi di una discesa soltanto parziale dell'anima umana, giudicandola eccessiva, così Giamblico²², Ermia²³, Proclo, Damascio²⁴.

Le critiche formulate da Proclo (il più sistematico, come spesso) sono essenzialmente le seguenti:

a) l'anima non è divina in senso proprio e assoluto, poiché non si dà il caso che essa non sia mescolata ad altro (il corpo)

²⁰ Significativo a tal proposito l'atteggiamento mostrato da Plotino in *enm.* IV 7, cap. 10, 24-30: «Ma ora, vedendo l'anima che nella maggior parte delle persone è spesso oltraggiata, gli esseri umani non pensano ad essa né come a una cosa divina né come a una cosa immortale. Nondimeno bisogna esaminare la natura di ciascuna cosa volgendo lo sguardo su ciò che di essa è puro, poiché precisamente ciò che è stato aggiunto diventa sempre un ostacolo alla conoscenza di ciò a cui è stato aggiunto» (traduzione mia).

²¹ Nondimeno cfr. E. GRITTI, *Proclo. Dialettica Anima Esegese*, cit., p. 70 e nota 7.

²² Cfr. D. P. TAORMINA, *Giamblico e Plotino sull'anima individuale*, cit.

²³ Ricordiamo che Ermia nei suoi scoli riporta l'insegnamento orale del maestro Siriano sul *Fedro*, e che è oggetto tuttora di dibattito quanto margine personale si sia concesso Ermia nel riportare tale insegnamento. Per una trattazione molto approfondita di questa come di altre questioni legate alla figura e all'opera di Ermia rimandiamo a C. MORESCHINI, *Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del neoplatonismo*, in A. LONGO (a cura di), *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*. Actes du Colloque international, Université de Genève, 29 septembre-1^{er} octobre 2006, Napoli 2009, pp. 515-578.

²⁴ Cfr. C. STEEL, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978, dove si trova un'utile rassegna dei passi pertinenti nei vari Platonici.

e che ella sia sempre pensante. L'anima non è neppure immortale in senso proprio, in quanto essa entra nel mondo della generazione e la sua immortalità è piuttosto un dono benevolo del Demiurgo²⁵;

b) l'anima pecca anche attraverso la sua facoltà superiore di giudizio e di scelta;

c) l'anima non è felice, cosa che dovrebbe essere invece il caso se la sua parte superiore fosse sempre impegnata a pensare l'intelligibile;

d) una corretta esegesi dei testi platonici (*Fedro* e *Timeo*) mostra che Platone non ha mai sostenuto la tesi che Plotino gli attribuisce. Al contrario, per Proclo, quanto il Maestro ha insegnato va piuttosto nel senso di una discesa (e caduta) totale, benché temporanea, dell'anima nel sensibile (per i punti b-d cfr. Proclo, in *Timaeum*, III, 333, 28-334, 28)²⁶.

Vale la pena a questo punto segnalare che la questione dell'autentica posizione di Giamblico sulla discesa dell'anima umana in un corpo resta altamente problematica. Infatti recentemente si è sostenuto che la posizione di Giamblico non fosse tanto netta quanto Proclo ce la trasmette, e che Giamblico avrebbe ammesso che, nel caso di anime umane eccezionali, l'anima non abbandonerebbe l'intelligibile durante il suo governo di un corpo umano. Per l'identificazione di tali anime umane speciali si è pensato alle anime di Pitagora e di Platone²⁷. D'altro canto, c'è anche chi sostiene, per un verso, che non ci sia una categoria speciale di anime in Giamblico che non conosca una caduta totale nel corpo, per un altro verso, che qualunque anima umana possenga la potenzialità di risalire temporaneamente (già durante la vita terrena) all'intelligibile, grazie all'esercizio filosofico e alla pratica teurgica²⁸.

²⁵ Cfr. PROCLUS, in *Timaeum*, III, 231, 6-26.

²⁶ Cfr. anche PROCLUS, *El. theol.*, prop. 211.

²⁷ Cfr. C. STEEL, *Appendice. Dopo trent'anni... uno sguardo retrospettivo*, in C. STEEL, *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo*, trad. it. di L. I. MARTONE, Bari 2006, pp. 261-285, che si riferisce al seguente passo di Damascio, che riporta la posizione di Giamblico: in *Parmentidem* IV, p. 24, 1-7 Westerink-Combès, con le note *ad locum*.

²⁸ Cfr. D. P. TAORMINA, *Giamblico e Plotino sull'anima individuale*, cit.

6. Conclusioni

Concludiamo dicendo che la tesi plotiniana dell'anima non discesa è una tesi metafisica originale di Plotino e che presenta delle implicazioni importanti in tutti gli ambiti della filosofia: dall'epistemologia all'etica. Essa sembra avere un carattere molto forte, addirittura eccessivo e provocatorio, che ha spinto i Platonici posteriori a reagire.

Tale tesi metafisica, così importante, merita, a nostro avviso, di essere meglio compresa alla luce della parte centrale della *Repubblica* di Platone, utilizzata (come tutti i testi platonici del resto) in modo personale da Plotino, in particolare per quanto riguarda l'interiorizzazione della luce intelligibile del Bene nell'anima umana, per il riconoscimento che la facoltà razionale di quest'ultima è capace non solo di un pensiero discorsivo ma anche di un'intellezione degli intelligibili separati, e per l'idea che sia proprio la suddetta facoltà d'intellezione a costituire la scintilla divina nell'essere umano, quella che gli permette di non perdere mai il suo legame con l'intelligibile.

Inoltre l'approccio generale che ci sembra mostrare Plotino nel sostenere la tesi dell'anima non discesa è quello di un metafisico che si interroga sui rapporti tra le tre realtà in sé da lui poste, l'Anima, l'Intelletto, l'Uno, e che ritiene che qualunque anima razionale, ivi compresa quella umana, non cessi di essere dotata di una facoltà intellettuale essenziale e che la sua missione propria di governo del sensibile (nel nostro caso un corpo umano individuale) non ne cambi la natura. Lo strumento argomentativo usato per articolare ciò è quello di una dialettica che, una volta identificata l'essenza intelligibile dell'anima, ne deriva per necessità che essa conservi un accesso diretto al mondo intelligibile, ciò che, metaforicamente, si esprime appunto con l'immagine di un *piéd-à-terre* dell'anima lassù.