



Plotino
Enneadi

Rusconi, Milano 1992
Pagg. 1604

08 maggio 2024

Finalmente siamo arrivati all'inizio del nostro progetto, dopo che Aristotele ci ha fornito poderosi strumenti per procedere. La lettura che abbiamo fatto di Aristotele è sicuramente il migliore antidoto al pensare per ipostasi. Come, invece, avrebbe voluto Plotino, il quale poi ci è riuscito. Plotino ha compiuto una operazione incredibile, è riuscito a imporre, in pratica, la sottomissione all'uno, cosa non da poco. L'uno, cioè l'universale, cioè ancora il principio di ragione. Ricordate Leibniz? *Nihil est sine ratione*, non c'è nulla che non abbia una ragione. È un motto si potrebbe anche modificare, forse in modo più appropriato: *omnia ab uno descendunt*, tutte le cose procedono dall'uno. Quella cosa che chiamiamo dimostrazione è questo: il procedere dall'uno con una serie di considerazioni e, poi, tornare all'uno, era proprio così. *Quod demonstrandum erat*. Ora, ciò che interessa in tutto ciò è cogliere e vedere come in effetti Plotino abbia imposta questa sottomissione all'uno, una sottomissione che deve essere volontaria, perché l'uno è il bene: gli umani desiderano il bene? Una sottomissione volontaria, raccontata poi anche da La Boétie nel suo *La servitù volontaria*. Qui c'è la base, il fondamento. Il pensare per ipostasi. In effetti, si pensa oggi per ipostasi. In un certo qual modo, si è sempre pensato così, ma il lavoro che fa Plotino è di stabilire che pensare per ipostasi è il bene, cosa che prima non c'era. Il bene, l'ipostasi, cioè l'universale, è il bene, è l'uno. Ma Aristotele ci ha spiegato per benino che cos'è questo universale, di che cosa è fatto: è fatto di analogia, di *δόξα*. Come dire che l'uno di Plotino per Aristotele è la *δόξα*, l'opinione corrente. La lettura che faremo di Plotino, e poi di altri, è fondamentale per intendere perché oggi pensiamo nel modo in cui pensiamo, e perché ci appare normale, naturale, pensare per ipostasi. C'è sempre come un riferimento al bene, all'uno, a qualcosa che trascende. Non c'era prima. Pensate agli antichi greci: Eraclito, Parmenide, i sofisti, Gorgia, Ippia, Protagora, Eutidemo. Tutto è cambiato con Plotino, che ha sancito il monoteismo. Non si potrebbe teoricamente parlare di monoteismo in Plotino perché non c'era ancora la questione monoteistica, ma ha posto sicuramente le basi, le condizioni per poter pensare il monoteismo, quindi per poterlo creare. E, infatti, che succede? Succede che arriva Agostino e la sua teologia trinitaria, che riprende pari pari da Plotino, e fonda il monoteismo, il cristianesimo. Sette secoli dopo viene fondato l'altro monoteismo, l'islamismo. Quell'altro, l'ebraismo, era già presente, e, infatti, lo chiamano anche il monoteismo prefilosofico. Anche l'ebraismo ha preso tantissimo dal

neoplatonismo. Il neoplatonismo ha dato una configurazione al pensiero che prima non aveva. Vedremo qui man mano una serie di figure, che crea Plotino, e che sono quelle che a tutt'oggi vengono utilizzate da tutti, continuamente. Siamo a pag. 65. *L'anima, dice Platone, è fatta di un'essenza indivisibile che vien dall'alto e di una che si divide nei corpi...* Chiaramente il neo platonismo ha Platone come riferimento. *...e si deve interpretare quel "si divide nei corpi" nel senso che essa si diffonda per tutto il corpo, secondo la grandezza del singolo vivente, così che nell'universo intero c'è un'anima sola: oppure, immaginando che essa sia presente ai corpi in quanto li illumina...* vedete già da subito che c'è l'idea di un qualche cosa di un uno che illumina, che si infonde negli altri corpi. A pag. 67. Parla del bene, perché chiaramente deve fondare il bene. E quindi anche il male. *Il male noi lo facciamo, perché dominati dalla parte peggiore di noi stessi: difatti noi siamo molte cose...* Molte cose, i molti: i molti per Plotino sono la maledizione di Dio. *...cioè il desiderio, collera, immaginazione perversa; il preteso ragionamento falso, poi, è un'immagine che non ha aspettato il giudizio della riflessione...* Perché la riflessione guarda all'uno. *...e che noi abbiamo fatto nostra, cedendo agli elementi peggiori; e così, prima che la sensazione sia sottoposta al criterio della riflessione, ci accade di avere, col senso comune, delle illusioni visive. E l'Intelligenza o ci aveva toccato, oppure no, così da rimanere impeccabile. Oppure dobbiamo dire che noi tocchiamo o no l'intelligibile, che è nell'Intelligenza, o piuttosto in noi: perché è possibile possedere l'intelligibile, ma non averlo attualmente a nostra disposizione. Così noi abbiamo distinto fatti comuni e fatti propri dell'anima: gli uni, corporei o esistenti almeno non senza corpo, gli altri, propri dell'anima, che non hanno bisogno del corpo per essere in atto, come il pensiero discorsivo, che sottomette alla critica le immagini derivanti dalle sensazioni, contempla già delle idee e le contempla come nella sua autocoscienza; voglio dire il pensiero discorsivo in senso proprio, appartenente all'anima vera; questo pensiero discorsivo vero è l'atto delle intellezioni ed è spesso l'assimilazione e il legame tra l'esterno e le idee interne.* Leggo queste cose per dare un'idea di come pone lui la questione dell'anima, che viene da Platone, ovviamente, però lui fa delle modifiche qua e là. Ancora dice a pag. 71. *Chi fa queste ricerche, siamo noi o l'anima? Siamo noi mediante l'anima. E come mediante l'anima?* Qui si fa le domande e si risponde, fa tutto da solo. *Forse per il fatto solo di possederla noi facciamo queste ricerche? No, perché noi stessi siamo l'anima. Non sarà dunque mossa in questo caso? Certo, bisogna darle un movimento, che non è quello dei corpi, ma quello della sua vita propria. L'atto di intelligenza è nostro, poiché l'anima è intelligente e l'atto di intelligenza è la sua vita migliore; esso ha luogo, quando l'anima pensa e quando l'Intelligenza agisce su di noi:, infatti è una parte di noi stessi e un essere superiore al quale tendiamo.* C'è già in Plotino questa idea di tendere sempre verso l'uno, questa tensione continua verso l'uno, che lui dà per acquisita, naturalmente. Siamo a pag. 75. *Dunque le virtù civili, di cui abbiamo detto sopra, instaurano veramente un ordine in noi e ci fanno migliori, poiché impongono limite e misura ai nostri desideri e a tutte le passioni e ci liberano dagli errori: un essere infatti diventa migliore perché, sottomesso alla misura, esce dal dominio dell'indefinito dell'illimitato.* Deve essere sottomesso all'uno. Per questo dicevo prima che Plotino inaugura e instaura la sottomissione all'uno, cioè, al principio di ragione. *Le virtù, in quanto sono misure per l'anima considerata come materia, si conformano alla misura ideale che è in loro e posseggono la traccia della perfezione superiore. Difatti, ciò che è del tutto privo di misura è la materia che in nessun modo diventa simile a Dio; ma più un essere partecipa della forma, più assomiglia l'essere divino che è senza forma. Gli essere vicini a Dio partecipano di più; l'anima, più vicina a lui che il corpo, e ogni altro essere dello stesso genere che essa, vi partecipano più del corpo...* La partecipazione. È come se tutte queste cose, in fondo, avessero – ma poi lo dirà – nostalgia dell'uno, sempre, come se volessero sempre tornare all'uno, perché lì è la loro origine: è il principio di ragione. In fondo, anche una dimostrazione agisce alla stessa maniera, cioè mostra come un qualche cosa, come ciò che viene dimostrato, in qualche modo vuole tornare all'uno, al *quod quid erat esse*, ciò che l'essere era. Siamo a pag. 79. Si chiede se basta la purificazione per accedere all'uno. *Certo essa basterà, e il bene sarà ciò che rimane, ma non la purificazione. Ora noi dobbiamo cercare cos'è ciò che rimane. Non è certo il bene quella natura che*

rimane, perché allora non sarebbe caduta nel male. Diremo che ha la forma del bene? Essa non è capace di rimanere attaccata al bene vero, poiché naturalmente inclina verso il bene e il male. Il suo bene consiste nell'unione con ciò che le è affine, il male con ciò che è contrario. L'unione dunque richiede la purificazione: l'anima si unirà al bene volgendosi a lui. E si converte dopo la purificazione? No, ma è già convertita. La virtù consiste dunque in questa conversione? No, ma in ciò che risulta all'anima dalla conversione. Cos'è dunque? È la contemplazione e l'impronta dell'oggetto intelligibile contemplato, posta in atto nell'anima, come la visione rispetto all'oggetto visibile. Non possedeva forse quegli oggetti, ma senza ricordarsene? Sì, li possedeva, ma non in atto, bensì deposti in una oscura regione. Per rischiararli e conoscere di possederli in sé, è necessario che essa si rivolga verso una luce illuminante. Essa non possedeva gli oggetti, ma le loro impronte: è necessario che conformi l'impronta alle realtà di cui è impronta. Che essa li protegga significa che l'Intelligenza non è estranea all'anima, e non le è estranea specialmente quando guarda verso di lei: se no, benché presente, le è estranea. Come dire che noi possediamo già, in fondo, questa idea dell'uno, cioè il bene. Possiamo allontanarcene, ma la possediamo; perché non si sa, ma la possediamo. A pag. 81. ...la rettitudine appartiene già all'uomo; e il suo sforzo non tende ad essere fuori da ogni errore, ma ad essere Dio. E qui c'è la reminiscenza di Numenio gnostico, di Apamea, ridente paesino della Siria. Finché si produce ancora qualche movimento involontario, egli è ancora un dio o un demone, poiché egli è duplice; o meglio egli ha in sé un essere diverso da sé, possessore di una virtù differente. Se non c'è più nessun movimento, egli è semplicemente un dio, uno di quelli che vengono il Primo. Se non c'è più nessun movimento: qui Aristotele avrebbe detto se non c'è movimento, non c'è nemmeno parola, perché il movimento non è altro che movimento tra il dire e il detto. Egli difatti è in se stesso quello che è venuto di lassù... Tenete conto che non stiamo leggendo un testo del cristianesimo, ma un testo che precede il cristianesimo, un testo che ha consentito l'esistenza del cristianesimo. ...ma se, una volta, disceso quaggiù, si unisce ad altro, egli farà simile a sé anche questo, per quanto può, in modo da non subire più, se possibile, i colpi esteriori, né compiere più azioni che spiacciono al dio suo padrone. Vi risulta che per Aristotele dio fosse padrone di qualcosa? A pag. 83. In verità, la giustizia in sé è, allora, nel rapporto di questo essere a se stesso, in cui non ci sono parti. La giustizia, cioè il vero, ecc., è dove non ci sono parti. I molti devono essere eliminati. A pag. 89. Che cos'è questa dialettica che bisogna insegnare anche ai precedenti? È una scienza che dà la possibilità di dire razionalmente ciò che è ogni oggetto, in che differisce dagli altri e in che si accomuna, tra quali oggetti si trova e in quale classe, e quale cosa sia essere e quale invece sia non-essere, diverso dall'essere. Essa considera anche il bene e il suo contrario e le loro stesse subordinate, definisce l'eterno e il suo contrario, procedendo in ogni caso scientificamente e non con l'opinione. Lui temeva l'opinione. Aveva probabilmente letto Aristotele, magari aveva anche capito qualche cosa. Ma l'opinione è la catastrofe per Plotino, perché forse si è reso conto che Aristotele ha messo l'opinione al posto dell'uno. Dove Porfirio mette l'uno, Aristotele ha messo l'opinione, cioè l'universale è fatto di analogie, è fatto di δόξα, quindi, di opinione. Dopo aver arrestato il suo errare per le cose sensibili, si fissa nell'intelligibile e qui conclude la sua attività, allontanando la menzogna e nutrendo l'anima nostra, come dice Platone, nella "pianura della verità"... La pianura della verità. Sì, certo, Platone cercava la verità, ma quando i sofisti l'hanno messo in difficoltà, lui dove si ripara? Si ripara in questo: sì, voi demolite tutto perché si rende conto che i sofisti non hanno torto, possono demolire qualunque cosa. Quindi, sì, siete capaci di demolire tutto, ma cosa proponete? Cioè la domanda è questa in Platone: qual è l'uno che proponete? Voi dite che ci sono i molti; va bene, ma l'uno qual è? E i sofisti saggiamente rispondono che non c'è, se non nei molti. ...usa del metodo platonico di divisione per il discernimento della specie, per dire quello che esse sono, e per arrivare ai generi primi; unisce nel pensiero ciò che ne deriva, fino a che abbia percorso tutto il dominio intelligibile, indi, procedendo inversamente con l'analisi ritorna al principio. La dimostrazione è questo. Qui essa è in riposo e rimane in riposo, finché essa è qui nel mondo intelligibile senza più fare nessuna ulteriore ricerca, ma, raccogliendosi in unità, abbandona ad un'altra arte la cosiddetta logica che verte sulle

premesse e sui sillogismi, come ad altri si lascia l'arte di scrivere... A pag. 91. Ma donde questa scienza (la dialettica) trae i suoi principi? L'Intelligenza dà principi evidenti, purché con l'anima si possa riceverli;... Capite che non parla mai di argomentazioni, ma di una sorta di emanazione. ...di qui le sue operazioni: essa sintetizza, combina, divide, finché arriva l'Intelligenza perfetta. La dialettica, dice Platone, è la cosa più pura dell'Intelligenza e della prudenza. Necessariamente essa, essendo la nostra facoltà più preziosa, si riporta all'essere e alla realtà più preziosa: come prudenza all'Essere, come Intelligenza a ciò che al di là dell'Essere. Solo accidentalmente conosce l'errore e il sofisma e li riconosce come cosa estranea quando uno li commette e conosce l'errore mediante la verità che è in lei, se qualcuno le presenti ciò che è contrario alla regola del vero. Essa non sa nulla delle proposizioni – che sono per lei come le lettere rispetto alla parola – ma siccome conosce la verità sa ciò che si chiama proposizione e in modo generale conosce le operazioni dell'anima: la proposizione affermativa e la negativa e la regola che dice che, se si nega il conseguente, si pone il suo contrario ed altre regole simili, sa se i termini sono differenti o identici, ma conosce le cose immediatamente come la sensazione percepisce gli oggetti e lascia a chi ne abbia il desiderio lo studio diligente di questi argomenti. Sa. Ma perché sa? Perché viene dall'uno. C'è l'uno, l'intelletto e l'anima. Quindi, l'anima è qualcosa che, procedendo all'uno, si ricorda dell'uno, quindi ha in sé tutto. Pertanto, non ha bisogno di argomentare, come faceva Aristotele, non si fa domande, perché sa già. La dialettica è dunque la parte eccellente della filosofia; ma la filosofia ne altre ancora: essa studia infatti la natura con l'aiuto della dialettica, così come le altre arti si servono della matematica e quindi essa si accompagna più da presso alla dialettica; studia la morale partendo ancora di là, aggiungendovi le buone abitudini e gli esercizi dai quali quelle procedono. Le abitudini razionali traggono da quella il loro carattere proprio, benché siano, per la maggior parte, in relazione con la materia. Se le altre virtù applicano il ragionamento a passioni e ad azioni particolari in ciascuna, la prudenza, invece, è un certo ragionamento rivolto piuttosto al generale, che si chiede, c'è un atto è conseguente, se, in questo caso, è necessario astenersene, o compierlo, o se ce n'è uno migliore. Ma la dialettica e la saggezza, che sono assolutamente universali e immateriali, forniscono alla prudenza tutto ciò che le occorre per il suo uso. Dicendo che, in fondo, la conoscenza è già presente – questo è il suo fondamento – ci sta dicendo che ciascuno conosce già, e conosce rivolgendosi all'uno, cioè guardando là da dove ogni cosa procede. A pag. 109. È necessario allora che ci sia un atto prima dell'impressione, poiché per l'Intelligenza è la stessa cosa pensare ed essere. Qui cita Parmenide. È necessario – questo dice Plotino – che ci sia un atto prima dell'impressione, cioè prima del pensiero. Ma non è quello che dice Parmenide; per Parmenide è lo stesso essere e pensare, non c'è l'atto prima del pensiero, sono due momenti dello stesso. Plotino, invece, che fa? Li divide, divide ciò che Parmenide ha detto essere la stessa cosa. Tutto ciò è significativo. A pag. 113. È necessario che esso (il corpo), come tirato in senso opposto, verso il Bene, da un contrappeso, diminuisca e indebolisca il suo corpo, così da mostrare che l'uomo vero è ben diverso dalle cose esteriori. Dunque, per andare verso il Bene occorre indebolire il corpo, essere deboli. È la prima abbozzata formulazione dell'anima bella: essere fragili, essere deboli; sì, fragile e debole, ma sa che cos'è il bene assoluto. L'uomo di quaggiù, sia pure bello e grande e ricco signore di tutti gli uomini, appartiene pur sempre a questo luogo inferiore, e non gli si devono invidiare i suoi piaceri ingannatori. Ma il saggio, che forse non possederà affatto queste cose, le diminuirà se verranno, perché ha cura di sé. Vedete che c'è un vago preludere a ciò che poi Hegel esplorerà come l'anima bella, che deve diminuirsi, quasi schernirsi. Ma perché lo fa? Per un eccesso di arroganza: io posso anche sminuirmi perché tanto so che cos'è il bene assoluto, so da che parte stare, dalla parte del giusto. A pag. 119. Se si dirà che noi desideriamo sempre vivere ed essere in atto e che essere felici vorrebbe dire raggiungere questo fine, ne risulterebbe, anzitutto, che la felicità di domani sarebbe più grande di quella di oggi, e quella che segue di quella che precede e la felicità non si misurerebbe con la virtù. E poi, anche gli dei sarebbero più felici adesso che nel momento precedente: la loro felicità non sarebbe mai perfetta, né lo diventerebbe mai. E poi, il desiderio raggiunge il suo scopo nel presente e solo e sempre nel presente, e chiede di possedere la felicità sino a che essa è.

*Desiderio di vita è desiderio di essere e desiderio di una cosa presente, perché l'essere è solo nel presente. E se si desidera ciò che non è ancora e ha da venire, in realtà si desidera ciò che si ha ed è già, non ciò che è passato o futuro; si vuole essere ciò che si è già e non esserlo per l'avvenire, e si vuole che ciò che è attualmente presente sia attualmente presente. Nietzsche: diventa quello che sei. Questo enunciato è un enunciato neoplatonico; si presume che quella persona sia già una serie di cose che lui ancora ignora, ma lo è già. Basterebbe una domandina facile, facile: come lo sai? A pag. 131. Qui una frasetta che è emblematica. *Così il corpo diventa bello perché partecipa di una idea venuta dagli dei.* Si partecipa di questa idea che è degli dei, quindi è l'uno: partecipando a quest'idea si diventa belli perché il bene è il bello. Questione poi elaborata dalla scuola di Chartres, però la questione è quella: il bello è anche vero. A pag. 133. *Bisogna anche sapere quali sono gli effetti dell'amore per le cose non sensibili che vi fanno provare le belle occupazioni, i bei caratteri, i costumi temperanti e, in generale, le azioni e le disposizioni virtuose e la bellezza dell'anima? E più provate quando vi vedete interiormente belli? E perché voi folleggiate e siete emozionati e bramate d'essere con voi stessi raccogliendovi fuori del corpo? Questo, infatti, provano i veri amorosi.* Si raccolgono fuori il corpo attraverso l'amato o l'amata. *Per quale cosa lo provano? Non per una forma, per un colore, per una grandezza... /.../ ...lo provate quando vedete in voi stessi o contemplate in altri la grandezza dello spirito, un carattere giusto, la purezza dei sentimenti, il coraggio su un viso nobile, la gravità, quel rispetto di sé che si diffonde in un'anima calma, serena ed impassibile e soprattutto l'irraggiar dell'Intelligenza di essenza divina. In che modo, dunque, amando e desiderando queste cose, le diciamo belle? Poiché esse lo sono manifestamente e chiunque le veda dirà che esse sono realtà vere. Ma che sono questa realtà? Belle, certamente. Ma la ragione desidera ancora sapere quello che esse sono per rendere amabile l'anima; che cosa brilla dunque sopra di tutte, sopra tutte le virtù, come una luce? Vorremo, considerando i loro contrari, cioè le bruttezze dell'anima, porle per l'opposizione? Sarà forse utile alla nostra questione sapere cos'è la bruttezza e perché si manifesta. Sia dunque un'anima brutta, intemperante e ingiusta, piena di numerosi desideri e del massimo turbamento, timorosa per debolezza, invidiosa per meschinità, che pensa sì, ma solo a oggetti mortali e vili, sempre falsa, amica dei piaceri impuri, vivente solo della vita delle passioni corporee, così da trovare il suo piacere nella turpitudine. E non diremo noi che questa bruttezza è sopraggiunta in lei come un male estrinseco che la sporca, la rende impura e la mescola grandi mali, in modo che la sua vita e le sue sensazioni non sono più pure? Non sono più pure perché è pura. Vedete, anche qui si annuncia il cristianesimo; c'è il paradiso terrestre e ha sporcato l'anima. Da quel momento in poi l'anima, che è nata pura... perché questa è l'idea che poi è passata in cristianesimo naturalmente, che l'anima nasca pura. Da qui l'idea che i bambini siano innocenti, letteralmente non nuocciono e non nuocciono perché non sono ancora in grado di farlo, ma non se lo fossero... Diremmo dunque giustamente che la bruttezza dell'anima viene da questo mescolamento, da questa fusione, da questa inclinazione verso il corpo e la materia. Qui c'è tutto il discorso che poi saranno Origene, Tertulliano, circa il corpo come qualche cosa da abbandonare, qualcosa di sporco, di immondo, per sollevarsi verso l'intelletto. Qui c'è tutto Platone, naturalmente. Che è una cosa che non c'è in Aristotele, non c'è questa idea di sollevarsi. C'è l'idea, certo, del pensiero, ma per lui dio è un pensiero che pensa. È questo il punto da raggiungere: il pensiero che pensa. E cosa fa il pensiero che pensa? Non contempla la propria mente, ma domanda, interroga; è un pensiero che pensando se stesso interroga; non contempla il suo pensiero, ma lo interroga. Qui invece no, l'interrogazione è scomparsa, c'è la contemplazione, che poi è diventata nel cristianesimo... Pensate a Dante che arriva vicino alla vetta e che cosa ha fatto? Contempla questa luce. Quindi, direi che per definizione non può essere interrogato, è messo lì in quella maniera proprio perché non ci sia interrogazione, perché uno domanderebbe immediatamente: perché c'è l'uno? Da dove arriva? Chi l'ha messo e chi lo dice che c'è? Quindi, deve assolutamente evitare ogni domanda. Anche Platone interrogava; sapete che andava in giro a rompere le scatole a tutti quanti, e domandava: che cos'è questo? E l'altro diceva delle cose, cioè raccontava, ma giustamente in fondo, le risposte che davano a Socrate erano più che legittime: tu**

mi chiedi una cosa e io ti racconto di questa cosa, non ti dico che cos'è. Lui invece voleva che l'altro dicesse esattamente cos'è, cioè rispondesse: l'uno è questo, l'essenza è questo. Chiaramente quando poi si è trovato con i sofisti, che hanno che questo uno, che questa essenza non c'è da nessuna parte, ma ci sono solo i molti. Chiaramente, a questo punto i sofisti hanno fatto una cosa tremenda per Socrate: gli hanno detto, praticamente, che andava in giro a perdere tempo, perché tutto quello che faceva non serviva assolutamente a nulla, perché non avrebbe mai ottenuto la risposta che lui voleva, perché non esiste, non c'è da nessuna parte. E lui andava in giro a rompere le scatole a tutti per niente. A pag. 137. *Bisogna dunque risalire verso il Bene, cui ogni anima aspira.* Tenete sempre conto che qui non siamo ancora nel cristianesimo, siamo prima. Siamo con Plotino che ha posto le basi per potere costruire, edificare il cristianesimo; è stato costruito su questo, e poi su Porfirio, Proclo, Agostino, ecc. *Come Bene, esso è desiderato e il desiderio tende a lui; ma lo raggiungono solo coloro che salgono verso l'alto, ritornano a lui e si spogliano delle vesti indossate nella discesa; come coloro che salgono al sacrario dei templi devono purificarsi, abbandonare le vesti di prima e procedere spogli, fino a che, dopo aver abbandonato, nella salita, tutto ciò che è estraneo a Dio, vedano, soli a solo, nel suo isolamento e nella sua semplicità e purezza, l'essere da cui tutte le cose dipendono e a cui guardano e per cui sono, vivono e pensano: egli è infatti causa della vita, dell'intelligenza, dell'essere.* Io sono la via, la vita, la verità stessa cosa. Qui c'è proprio la creazione del cristianesimo. A pag. 141. *Ma come si può vedere la bellezza dell'anima buona? Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello fa come lo scultore di una statua che deve diventare bella. Egli toglie, raschia liscia, ripulisce finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua, finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù e non veda la temperanza sedere su un trono sacro. Se tu sei diventato ciò, se tu vedi tutto questo, se sarà pure la tua interiorità, e tu non avrai alcun ostacolo alla tua unificazione e nulla che sia mescolato interiormente con te stesso, se tu sei diventato completamente una luce vera, non una luce di grandezza o di forma misurabile che può diminuire o aumentare indefinitamente, ma una luce del tutto senza misura, perché superiore a ogni misura e a ogni qualità, se ti vedi in questo modo, tu sei diventato ormai una potenza veggente e puoi confidare in te stesso. Anche rimanendo quaggiù tu sei salito né più hai bisogno di chi ti guidi; fissa lo sguardo e guarda: questo soltanto è l'occhio che vede la grande bellezza.* Volontà di potenza assoluta, ormai senza limiti. Eh, ormai una Cosenza vendente. E Questo è uno dei motivi, sicuramente non l'ultimo, per cui il neoplatonismo ha vinto su tutti, ha sgominato tutti gli altri pensieri. Ha detto: Tu, Cesare, sei onnipotente, devi solo accorgertene, per accorgertene devi, come diceva prima, togliere tutte quelle cose che ti impediscono di vederti e di essere onnipotente, ma tu sei onnipotente. Ma sei onnipotente da sempre, tu non te ne accorgi, ma lo sei. E questa cosa è rimasta ancora oggi in grandissima misura, nella psicologia, per esempio. A pag.143. *Ognuno dunque diventi anzitutto deiforme, se vuole contemplare Dio e la Bellezza. Salendo, egli arriverà dapprima presso l'Intelligenza e saprà che colà tutte le Idee sono belle e dirà che quella è la bellezza – cioè le Idee: per queste, infatti, che sono il prodotto e l'essere dell'Intelligenza, esistono tutte le bellezze –. Ciò che è al di là della bellezza è detto la natura del Bene e la Bellezza le sta innanzi tutt'intorno. Così con una formula sintetica diremmo che la Bellezza è l'essere primo; ma chi voglia distinguere gli intelligibili, chiamerà il Bello intellegibile luogo delle idee, e il Bene che al di là lo dirà sorgente e principio del Bello. Altrimenti, si dovrebbe identificare anzitutto bello e bene: comunque, il Bello è lassù nell'intelligibile. È l'idea di Platone: Il bello è lassù, nell'Iperuranio. A pag.147. Allora la vita è un bene, non perché sia unione di anima e corpo, ma perché con la virtù tiene lontano il male; e la morte è piuttosto un bene. Oppure bisogna dire che la vita nel corpo è un male di per sé, ma che l'anima si trova nel bene per la virtù, poiché non vive con un essere composto, ma vive in continua separazione del corpo.* L'unificazione è tornare all'uno e l'uno è il Bene. Il cristianesimo nasce da lì, naturalmente. Lo vedremo poi bene quando leggeremo il De Trinitate di Agostino, ma ci sono già tutte le premesse, c'è già tutto il cristianesimo.

15 maggio 2024

Plotino, *Enneadi*. A pag. 157. *Dobbiamo esaminare ancora in che senso Platone dice che i mali non cesseranno, ma che esistono necessariamente, che essi non sono negli dei, ma che si aggirano sempre intorno alla natura umana e a questo luogo terreno.* E questa cosa a Plotino non sta bene. *Forse in questo senso è stato detto che il cielo è puro da ogni male, poiché procede sempre con ordine e si muove secondo una legge né c'è in esso alcuna ingiustizia e nessun altro vizio, dato che i corpi celesti per il movimento ordinato, non si offendono l'un l'altro, mentre sulla terra esisterebbero l'ingiustizia e il disordine? Questa è la natura mortale e questa è la sua sede. Ma ciò che segue in Platone: bisogna fuggir di qui non deve essere riferito alle cose della terra.* Qui è Plotino che interpreta Platone. *Questa fuga, egli dice, non consiste nell'abbandonare la terra, ma nel restarci e nel viverci nella giustizia e nella santità accompagnate da prudenza. E come dice, cita di nuovo Platone, si deve fuggire la cattiveria, perché per lui il male consiste nella cattiveria e in ciò che ne deriva.* Perché per Platone il male sono i molti. Però Plotino legge Platone e chiaramente torna utile. *E quando l'interlocutore Socrate gli dice che il male sarà tolto via, se persuaderà gli uomini di ciò che dice, egli risponde che ciò non può avvenire perché il male esiste necessariamente, essendo necessario un contrario al bene.* Quindi, per Platone, in effetti, il male è "necessario". Il problema per Plotino, invece, che questo male non deve essere necessario, sennò tutta la sua dottrina della salvezza va... E, quindi, lui deve, come dire?, preservare il male. Dice, sì, certo, c'è il male, ma chi fa il male è perché si è allontanato dal bene, ma può ritornarci, anzi, deve ritornarci. Questa cosa era assente in Platone, in Platone il male era necessario, se c'è il bene c'è anche il male. A pag. 159. *Ed essere presso gli dei significa essere presso gli esseri intelligibili.* Gli essere intelligibili sono i pensieri. *Questi, infatti, sono immortali. Riguardo la questione della necessità del male, si può rispondere anche così: siccome il Bene non esiste solo, è necessario che nella serie delle cose che provengono da lui o, se così si vuol dire, ne discendono e se ne allontanano, vi sia un ultimo termine e che dopo questo nulla possa più derivare, e questo è il male.* Cioè, la massima distanza da allontanamento dal bene. A pag. 171. *La rappresentazione è l'urto di un oggetto esterno sulla parte irrazionale dell'anima, che lo riceve perché essa non è indivisibile. L'opinione falsa ha luogo perché l'anima esce dalla verità, e ne esce perché non è pura. Il desiderio che ci rivolge all'Intelligenza è altra cosa. Necessariamente, infatti, l'anima si unisce all'intelligenza e ad essa sola vi si stabilisce e non declina più verso la realtà inferiore.* Quindi, se l'anima guarda l'intelligenza, che è la seconda ipotesi, allora si salva. C'è sempre la possibilità di salvarsi in Plotino. Cosa ripresa naturalmente dal cristianesimo, che nasce qui. Plotino ha insegnato al mondo a pensare per ipotesi. Cosa significa pensare per ipotesi? Significa non interrogare ciò che si afferma, si afferma e basta, è così. Da qui il famoso enunciato del teorema del Grillo, che è un enunciato neoplatonico: "Io so' io" è un'ipotesi. A pag. 215. *Pensiamo dunque che gli astri siano come lettere che scrivano ad ogni istante nel cielo, o meglio, già scritte e moventisi, le quali, pur compiendo un'altra funzione, abbiano anche la facoltà di significare alcunché: e così, nel mondo, come un vivente retto da un solo principio, si può da una parte conoscerne un'altra.* Solo principio, quindi, da lì si conosce tutto. Ecco il pensare per ipotesi. *Similmente, chi guarda gli occhi di un uomo dall'altra parte del corpo può conoscere il suo carattere e leggervi un segno di pericolo di salvezza. Ora, gli astri sono parte del mondo ed anche noi siamo parte dell'universo, perciò da una parte conosciamo le altre.* Se conosciamo il principio, conosciamo tutto. *Tutto è pieno di segni, ed è sapiente che da una cosa ne conosce un'altra. Così, di molti avvenimenti abituali tutti hanno conoscenza.* A pag. 217. *Noi, da parte nostra, compiamo quelle azioni che sono naturalmente proprie dell'anima...* Ricordiamo sempre che l'anima è la terza ipotesi. *...finché non erriamo in mezzo alla molteplicità dell'universo, e se erriamo troviamo il castigo nell'errore stesso e nel cattivo destino che ci attende.* Sta cercando di convincere tutti quanti che allontanarsi dal bene, cioè dall'uno, sia la causa di tutti i mali. *Nel Timeo il Demiurgo fornisce il principio dell'anima e gli dei mobili nel cielo gli danno poi le passioni terribili quanto necessarie, gli impulsi generosi, i desideri, i piaceri, i dolori*

e l'altra parte dell'anima, donde provengono quelle passioni. Simili teorie ci legano agli astri, dai quali riceviamo l'anima nostra, e ci sottomettono così alla necessità non appena arriviamo quaggiù. Da essi deriva il nostro carattere dal carattere le azioni da una disposizione passiva le passioni. È una questione che è presente ancora oggi, in quella che si chiama astrologia, che gli astri ci influenzano, per cui, a seconda di come si muovono gli astri, ecco che divento di buon umore o di cattivo umore, le cose vanno bene o vanno male, ecc. È, comunque, una questione molto più antica di Plotino. A pag. 219. *La natura di questo mondo è mista e se gli si togliesse l'Anima universale separata, rimarrebbe poca cosa. È un dio il mondo, se teniamo conto di quell'Anima; nel resto esso è soltanto un grande demone, dice Platone, che ha demoniache passioni.* Quindi, non possiamo togliere l'anima, perché l'anima è quella che ci preserva da ogni male. A pag. 227. *Essa (l'anima) unisce strettamente gli antecedenti ai conseguenti e a questi poi i successivi antecedenti, secondo le possibilità del presente; e perciò forse conclude che le cose che verranno saranno peggiori: per esempio, che gli uomini di una volta erano diversi da quelli di adesso, poiché le ragioni seminali, nell'intervallo, necessariamente cedono sempre più alle affezioni della materia.* Cioè, si deteriorano. Però, è interessante qui il fatto che sia l'anima a garantire la successione dall'antecedente al conseguente. Pensate ad Aristotele: cos'è che garantisce che una cosa inserisca un'altra? Uso una parola, *ύμάρχειν*: io ho deciso che è così. Perché A è B perché? Perché sì. Qui, con Plotino invece non è più un'argomentazione. Lui, senza rendersene conto, ci mostra in atto come si pensa per ipostasi: è l'anima che decide che questo è il conseguente di quell'antecedente. La cosa interessante qui è cogliere come lui stia costruendo un modo di pensare per ipostasi, dove non c'è più la necessità di argomentare.

Intervento: Come se fosse già tutto determinato.

Sì, dall'uno. Certo, è già tutto determinato. Che, poi, è diventato tutto determinato da Dio.

Intervento: Quindi, si tratta solo di conoscere.

Più che conoscerla – di fatto, non è conoscibile – si tratta di sottomettersi e, infatti, la parola sottomissione interviene spesso. A pag. 237. *L'Alterità intelligibile produce eternamente la materia; essa infatti è il principio della materia e il movimento primo; perciò anche il movimento è detto alterità; poiché movimento e alterità sono nati insieme: ora il movimento e l'alterità provengono dal Primo, sono cose indeterminate e di quello hanno bisogno per determinarsi; e si determinano quando si rivolgono verso di quello; prima, la materia è l'indefinito e l'altro, non ancora buona, ma priva della luce del Primo.* Il movimento. Ricordate cosa dice Aristotele nella Fisica? Il movimento avviene tra *δύναμις* e *ένέργεια*, è l'entelechia: questo è il movimento, mentre qui il movimento viene dal primo. Questa alterità viene, come dire, composta dal primo. Adesso vediamo bene in che modo viene composta, perché è interessante. Anzi, io direi di andare proprio a leggere subito, poi magari torniamo indietro, dove parla della potenza e dell'atto. A pag. 257. Qui fate bene attenzione, perché c'è non soltanto la differenza abissale tra Plotino e Aristotele, ma anche il modo in cui Plotino risolve il problema dell'entelechia. Chiaramente, qui parla di potenza e atto, quindi, di *δύναμις* e *ένέργεια*. Una cosa che salta agli occhi grazie al testo greco è che non interviene mai la parola greca *έντελέχεια*, ma soltanto *δύναμις* e *ένέργεια*. Perché possiamo chiederci? Lo vediamo subito. *Si dice che qualcosa è in atto o in potenza; si dice anche che c'è atto negli esseri. Bisogna dunque cercare che cosa sia potenziale e attuale. Essere in atto è identico all'atto, e ciò che è atto è anche in atto? Oppure ognuno dei due è diverso e non è necessario che l'essere in atto sia diverso dall'atto? Che il potenziale si trovi negli esseri sensibili e chiaro; bisogna ricercare se esso sia anche negli esseri intelligibili; ora, in questi non c'è che attualità;...* Le cosa pensate, in quanto pensate, sono in atto. *...se ci fosse in essi un potenziale, questo rimarrebbe eternamente soltanto potenziale e se anche fosse eterno, non passerebbe mai all'atto, poiché in essi nulla si effettua nel tempo. Anzitutto, diciamo cos'è l'essere in potenza; ora, il termine "potenziale" non va preso in senso assoluto, perché non si può essere in potenza di nulla.* Ci sta dicendo che ciò che è in potenza non necessariamente è in atto, è anche in atto, anche se lui dice prima che. Lui dice essere in atto è identico all'atto, non sta parlando di potenza. Poi, dice rispetto all'intelligenza, cioè al pensiero: se ci fosse un potenziale, questo

rimarrebbe eternamente soltanto in potenza, e se fosse eterno, ecc. Cosa gli sfugge della lettura di Aristotele? Che la potenza non è una cosa separabile dall'atto. Non è casuale che non intervenga mai la parola greca *ἐντελέχεια*. A pag. 259. *Ed ora si deve ricercare se la materia, potenziale rispetto alla cosa che è formata, sia inoltre un essere in atto o no; in generale, se gli altri esseri che diciamo potenziali, quando hanno ricevuto la forma e persistono così, divengono anch'essi attuali; o se essere in atto si dica soltanto della statua, e se soltanto la statua attuale sia in opposizione alla statua in potenza, ma non si predichi l'attualità della cosa che era detta statua potenziale.* Il tentativo disperato che fa Plotino è quello di mantenere, come dicevo prima, separati la potenza e l'atto. La statua, sì, diventa statua, ma prima è in potenza; ma se è in potenza non è statua. Mentre in Aristotele potenza e atto non sono scindibili, non sono separabili. E prosegue. *Se è così, l'essere in potenza non diventa essere in atto, ma dall'essere in potenza che è prima, è venuto poi l'essere in atto.* L'essere in potenza è prima, dopo c'è l'essere in atto. Vi ricordate di Aristotele? L'essere in atto, con l'entelechia, è ciò che rende l'essere in potenza quello che è. Quindi, domandarsi, rispetto all'entelechia, se c'è prima la potenza o l'atto non ha nessun senso, perché sono simultanei.

Intervento: Oltretutto si può ricavare solo retroattivamente.

Esattamente. In Plotino assolutamente no. E ancora. A pag. 261. *E se lassù non c'è materia, nella quale consiste la potenza, se nulla può nascere che non sia già, se nulla, o trasformandosi in altro o sussistendo in sé, genera un'altra cosa o lascia il suo posto a un'altra uscendo dall'esistenza, non c'è lassù nulla in cui ci sia un potenziale, poiché i veri esseri sono nell'eternità e non nel tempo.* Qui è la sua soluzione al problema: nell'uno non c'è qualcosa che sia in potenza. L'essere impotenza è qualcosa di inferiore rispetto all'essere in atto, che quindi sono assolutamente separati. E lassù non c'è nulla che sia in potenza, perché tutto è già in atto, è già tutto presente. *No, l'anima non è in potenza queste cose, ma è la potenza produttrice di tutte queste cose. E come essere in atto, si dice dell'intelligibile? Allo stesso modo che la statua, unione di materia e di forma, è un essere in atto, e perché ogni intelligibile ha ricevuto una forma? /.../ L'Intelligenza non passa dalla potenza, che sarebbe la sua capacità di pensare, a un pensare effettivo – perché sarebbe allora necessaria prima di quella un'altra Intelligenza che non fosse proceduta dalla potenza –, ma in lei è il tutto.* Cioè, l'Intelligenza non passa dalla potenza, che sarebbe la capacità di pensare ma ancora non realizzata. Ma la capacità di pensare non ancora realizzata è già pensiero. È questo che dice Aristotele: sto già pensando. *L'essere in potenza desidera essere condotto all'atto quando intervenga un altro termine, per diventare un essere in atto;... Vedete come in Plotino la cosa procede progressivamente. ...ma quel modo di essere che esso trae da sé e conserva eternamente è già in atto;... Cioè, l'uno, a cui si riferisce. Dunque, tutti gli esseri primi sono in atto, poiché possiedono da se stessi e sempre ciò che devono possedere. Altrettanto è dell'anima che non è nella materia, ma nell'intelligibile. Anche l'anima che è nella materia, diventa un'altra in atto, ad esempio vegetativa: anch'essa infatti è in atto quello che è.* Qui l'atto, oltre a essere sempre *ἐνέργεια*, è ciò che segue alla potenza, semplicemente. La potenza è qualcosa che prelude e l'atto è il suo compimento. A pag. 263. *Tutte le altre cose che sono in potenza possiedono anche l'esistenza in atto sotto un altro rapporto; e queste che già sono si dicono poi in potenza rispetto a un'altra cosa. Ma come possiamo dire che anche la materia, che vien detta esistente e della quale diciamo che è in potenza tutte le cose, sia un essere in atto? Se fosse così, essa non sarebbe tutti gli esseri in potenza. E se essa non è alcuno di questi esseri, necessariamente essa è un non-essere.* Nel *De generatione et corruptione*, dove Aristotele parla del sinolo, *σύν* «con» e *ὅλος* «tutto», tutto assieme, letteralmente, per cui la forma e l'atto sono inscindibili, non può distinguere la forma dalla materia; è impossibile, perché la materia senza la forma non c'è, e la forma senza la materia è nulla. Ora, si potrebbe dire: ma, allora, se non possiamo cogliere la forma senza la materia, quando parliamo di materia, di che cosa parliamo? Domanda legittima, perché la materia la cogliamo soltanto attraverso la forma, non c'è un altro modo, è sempre una materia formata, *materia signata*, dicevano i medievali. Quindi la materia non c'è. Sì, ma se non c'è la materia, non c'è neanche la forma. E, allora, come la mettiamo? Aristotele non risolve il problema, perché non ha,

in effetti, soluzione; perché, parlando di singolo, lui evoca la questione dell'entelechia; cioè, non posso parlare di potenza se non parlo di atto. Ma, allora, non posso parlare di potenza se non c'è l'atto. È vero. Così come non posso parlare di materia se non c'è la forma, è vero anche questo; e non posso parlare di forma se non c'è la materia. Queste due cose sono due facce dello stesso, due momenti dello stesso. È chiaro che quando parla di materia si rivolge, sì, a ciò che è comunemente si intende, al famoso bronzo della statua, ma questo bronzo della statua, quando la statua è compiuta, permane? Certo che permane, ma permane in quella forma. La materia, cioè il bronzo in quanto tale, io lo vedo? No, perché per quanto sia deforme, sformato, comunque ha una forma e allora posso dire questo è bronzo, lo sento, lo tocco, lo do in testa a qualcuno. Ma dire esattamente che cos'è il bronzo, o qualunque altra cosa, è impossibile. Ad esempio, il tavolo, certo che posso definirlo: definisco il tavolo sì, come qualunque cosa, ma, definendolo, io attribuisco a una certa cosa delle determinazioni. E siamo sempre alla questione dell'uno e dei molti. Perché l'uno si divide in due? Perché l'uno, per poter essere tale, deve poterlo determinare in quanto uno, almeno. Ma ciò che lo determina questo uno è altro, sono i molti, cioè il due. Ecco che compare il due. Quindi l'uno è due, necessariamente, perché il due è ciò che lo determina, e senza questo due, che lo determina in quanto uno, non è uno. Al tempo stesso, il due è uno, perché non è altro che la determinazione dell'uno. E allora ecco, riprendiamo la domanda di Plotino: c'è prima l'uno o prima il due? Si coappartengono, che significa che sono simultanei, cioè che non è possibile prendere uno prima dell'altro, perché se lo prendo prima l'altro non c'è e allora non c'è neanche questo qua, non c'è nessuno dei due. La stessa cosa vale per la forma e per la materia. La materia, qualunque cosa io intenda con materia, non c'è senza la forma, e viceversa: è il problema dell'uno e dei molti. Tu dici che siamo andati molto lontani, ma invece siamo rimasti esattamente all'uno e ai molti, perché non ha soluzione. Perché l'uno io lo determino per poter dire che è l'uno, lo determina come? Con i molti, cioè con il due. Quindi, il due è l'uno, perché è la sua determinazione e l'uno è in due, e il due è l'uno, e l'uno è il due, e così via. Ecco perché l'uno è altro da sé, è altro da sé perché per determinarlo devo determinarlo attraverso il due, cioè attraverso i molti, che sono il motivo dell'alterità. Ecco perché per Platone i molti sono il male, perché impediscono all'uno di essere quello che è, o meglio, quello che lui voleva che fosse. Plotino va oltre, va oltre. E, allora i molti, che per Platone sono il male, non devono essere messi da parte in quanto necessari al bene; no, perché il bene non ha la necessità del male per esistere, perché l'uno esiste per conto suo, per virtù propria, non ha bisogno di nessuno. Invece, in Plotino succede che i molti vengono recuperati – lo dicevamo già altre volte – come ciò che procede dalle ipostasi, quindi dall'uno, dall'Intelletto e dall'Anima, e poi a scendere tutto quanto. Plotino li vuole recuperare, e dopo dirà anche perché deve recuperarli. Soprattutto, questo impeto salvifico di Plotino è ciò che poi ha costituito il fondamento della Chiesa, per cui l'altro deve essere salvato, a tutti i costi. Perché? In base a che cosa? Deve essere salvato perché io so qual è il bene, perché posso salvarlo solo se so qual è il bene, se non lo so, come faccio a salvarlo, da che? Quindi, occorre la necessità che ci sia l'uno, sotto tutte le forme possibili e immaginabili, che è quella cosa che mi dà la certezza assoluta e incrollabile di essere dalla parte giusta, dalla parte giusta della storia. Solo l'uno mi dà questa certezza, di sicuro Aristotele non gliela può fornire, dicendo che non c'è verità epistemica fa crollare anche questa ultima illusione; che, poi, in fondo, è quello che sostenevano i sofisti, tutto sommato; non è che dicessero cose molto differenti. E qui Plotino ancora prosegue. Ecco, qui Plotino giunge anche considerare che la materia... lui l'accosta al non essere. A pag. 263. *Dunque essa materia, in quanto è già in potenza, non è ancora ciò che poi diventerà.* Ciò che diventerà, ma non lo è, quindi è possibile la potenza senza l'atto, lo dà per acquisito, è un'ipostasi anche questo. *Ma il suo essere è soltanto l'essere futuro che in lei si annunzia: così, il suo essere si riduce a ciò che sarà. Essa non è potenzialmente nulla di particolare, ma è potenzialmente tutte le cose; e poiché in sé essa è nulla, ma è in quanto è materia, essa non è in atto.* La materia sarebbe pura potenza; dimenticando ciò che dice Aristotele, che non esiste la forma senza la materia, e viceversa, cioè la

materia che non ha forma non c'è, per i motivi che abbiamo detti prima. *Se fosse qualcosa in atto, quello che essa fosse attualmente non sarebbe più materia...* Ma se abbiamo appena detto, ricordando Aristotele, che la materia non esiste senza la forma? E come, come può dirci qua: *se fosse qualcosa in atto, quello che essa fosse attualmente non sarebbe più materia.* No, è proprio perché è in atto che è materia, perché senza l'atto non c'è la materia; la materia è indissolubile dalla sua forma. Anche il bronzo? No, anche il bronzo. Non è ancora la statua. Il bronzo che non ha una forma non è niente. Non posso neanche pensare al bronzo senza forma; se lo penso gli do una forma, qualunque forma sia non importa. Ora, dunque, lui accolta la materia al non essere. A pag. 263. *Fin da principio essa (materia) non era qualcosa in atto poiché era lontana da tutti gli esseri...* Gli esseri hanno una forma. *...né è diventata poi tale; voleva immergersi in essi ma non può nemmeno ricevere da essi un riflesso, e mentre è in relazione con una cosa, è già in potenza quella che viene dopo, apparendo dove sono cessati gli esseri intelligibili; posseduta dagli esseri che vengono dopo di essa, rimane fissa al loro limite inferiore.* Cioè, la materia rimane fissata al suo limite inferiore, la materia è il punto più basso. Ci sono le ipostasi, l'uno, l'intelletto e l'anima, poi tutto quanto, e alla fine c'è la materia. *Occupata dunque da due generi di esseri, essa non è in atto né l'uno né l'altro, ma solo lei concesso di essere in potenza come un fantasma fragile e vago, incapace d'essere formato.* Questo è ciò che Plotino intende con materia. *Essa è dunque un fantasma in atto, e quindi una menzogna in atto, cioè una vera menzogna, o meglio, il reale non-essere. Se dunque è non-essere in atto, a maggior ragione è un non-essere e perciò veramente non-essere. Sicché non è certamente possibile che una cosa, che ha la sua verità nel non-essere, sia un essere in atto. Se essa deve essere, non deve essere in atto, affinché sia fuori di ogni essere vero...* Perché l'essere in atto è l'essere vero, ma per essere "essere" deve essere in atto. E, invece, lui ha detto che la materia è in potenza: qualunque cosa, quindi, è sempre solo potenza. *...se agli esseri ingannevoli tu togli la loro menzogna, togli loro nello stesso tempo la loro essenza, e se introduci l'attualità in una cosa che abbia in potenza l'essere e l'essenza, le togli il principio stesso della sua realtà, che consisteva nell'essere in potenza. Se necessariamente la materia si conserva senza perire, è necessario si conservi come materia; e perciò, si deve dire che essa è soltanto in potenza per essere ciò che; altrimenti dovremmo rigettare tali argomenti.* Cosa che invece facciamo, perché non ha nessun senso quello che sta dicendo. Ma si può capire perché lo dica, e cioè perché la materia è ciò da cui bisogna prendere massimamente le distanze, perché posta, sempre come ipostasi, la materia come ciò che è più distante dall'uno, allora è chiaro che questa materia è ciò da cui dobbiamo prendere quanto più possiamo le distanze se vogliamo avvicinarci all'uno, dobbiamo abbandonarla necessariamente da qui. La purificazione è l'ascesa. Ora, invece, a fronte della materia, che è soltanto in potenza e non potrà mai essere in atto, perché se fosse in atto, come invece dice Aristotele, che è già in atto in quanto forma necessariamente. Se, come dice Plotino, la materia rimane sempre in potenza, lui dice materia è in potenza, non è mai in atto, rimane in potenza e, quindi, è un non-essere. Da qui derivano anche molte considerazioni fatte poi dai padri della Chiesa, dai filosofi medievali: il peccato come allontanamento dall'essere, quindi andare verso il non-essere; il peccato è non-essere, è la negazione dell'essere. È ovvio, a questo punto, che essere e non-essere non possono in nessun modo, per nessun motivo, essere due facce dello stesso. Questo appare evidente, sennò crolla tutto. A pag. 267. *L'essere è diverso dalla sostanza?* E qui intervengono le categorie; lui non ne parla, naturalmente. *L'essere è ciò che è separato dalle altre cose, e la sostanza è l'essere insieme con le altre cose, col movimento e il riposo, l'identità e la differenza? E sono questi gli elementi della sostanza? La sostanza è perciò un tutto, mentre di quelle di quelle parti una è l'essere, una il movimento, ecc. Dunque il movimento è un essere per accidente, ma è anche sostanza per accidente, oppure è un complemento della sostanza? No, in se stesso esso è sostanza; lassù nel mondo intelligibile tutto è sostanza.* Lassù tutto è sostanza, il che significa Immediatamente che non ha bisogno delle categorie per determinarsi. Le categorie le abbiamo eliminate. *Perché non è così anche in quello sensibile? Perché nel primo tutti gli esseri sono un essere solo, mentre nel secondo ci sono solo le loro immagini separate e diverse l'una dall'altra: così nel seme*

tutte le parti sono riunite ciascuna è tutte le altre, la mano non è separata dalla testa... Ecco, qui lui vuole distinguere le qualità della sostanza, quelle che sono proprie e quelle che invece sarebbero le categorie. A pag. 267, 25. *Ma forse si devono distinguere le qualità: quelle sostanziali che sono proprietà della sostanza e quelle che sono soltanto qualità e qualificano la sostanza, ma non portano mutamenti nella sostanza e non derivano dalla sostanza stessa;...* Sarebbero le categorie di Aristotele. Le categorie, secondo Plotino, badate bene, non modificano la sostanza, mentre per Aristotele sì, non solo la modificano ma la fanno esistere. Vedete come si allontana, sempre di più. ...in una sostanza già esistente e compiuta, esse introducono una maniera d'essere solo esteriore, una semplice aggiunta alla sostanza dell'essere, sia che ciò avvenga a un'anima o a un corpo. Quindi cosa fanno le categorie? Sono una semplice aggiunta alla sostanza. Cosa dice, invece, Aristotele? Che le categorie sono la sostanza, perché della sostanza possiamo dirne solo le categorie, possiamo solo predicarne, appunto dirne: se non diciamo niente non c'è neanche la sostanza. A pag. 269. *Riguardo alle cose sensibili ciò è naturale: infatti nulla in esse è sostanza...* Perché? Perché la sostanza è lassù. ...*ma solo affezioni della sostanza.* Sta cercando in tutti i modi di separare la sostanza dalle categorie in tutte le maniere, e allora mette la sostanza e le categorie quaggiù, tra i sensibili. *Da qui sorge la domanda, come da cose che non sono sostanze sorga la sostanza. Si è già detto che ciò che diviene non può necessariamente essere identico a ciò da cui deriva.* Ecco la sua selezione: ciò che diviene non è identico a ciò che deriva; tutto deriva dall'uno, ma ciò che ne deriva non è identico all'uno. C'è una differenza tra ciò che il produttore e il prodotto. In questo modo lui vorrebbe mantenere questa netta separazione tra la sostanza che sta lassù e le categorie che stanno quaggiù. *Noi diremo che nel mondo intelligibile la sostanza possiede l'essere più genuino e più puro e che essa è veramente sostanza, per quanto è possibile, tra le differenze di quella realtà, o meglio, che essa è detta sostanza solo con l'aggiunta dei suoi atti.* Per il fatto che agisce, che produce cose; infatti, dall'uno procedono tutte le cose. *Essa sembra essere il compimento di Quello, cioè dell'Uno, ma per quell'aggiunta e per quella sua non totale semplicità è inferiore e già si allontana dall'Uno.*

22 maggio 2024

Questa sera volevo darvi un'idea dell'incidenza del neoplatonismo nel pensiero contemporaneo e per questo motivo volevo leggersi una brevissima cosa di Vittorio Mathieu, che ha insegnato qui a Torino per qualche anno. È una presentazione del professor Werner Beierwaltes, filosofo tedesco, uno studioso di Plotino. Infatti, dovremmo leggere più avanti *Identità e differenza* di Beierwaltes, che è un po' il percorso del neoplatonismo nella filosofia dalle origini fino ad oggi, oltre, soprattutto, al testo su Agostino e il neoplatonismo cristiano, che ci interesserà ancora di più. Dunque, Vittorio Mathieu in questa presentazione di una conferenza di Beierwaltes dice: *Beierwaltes ordinario nell'università di Monaco di Baviera, uno tra i più noti studiosi della filosofia neoplatonica di Plotino, in particolare. Sotto la parola neoplatonismo corrono molte dottrine disperate, tutta un'intera tradizione, ma il professor Beierwaltes ha enucleato la dottrina essenziale originaria del neoplatonismo e su questo ha pubblicato alcune opere. Mostrerò come oggi la filosofia di Plotino sia particolarmente importante oggi, e non solo oggi, in realtà si può dire dal '600, ma oggi è ritornato questo problema, cioè, per la filosofia il problema della propria identità scientifica, della propria identità culturale, essendo sorta una scienza sperimentale della natura che fruisce senza dubbio rispetto alla filosofia di certi vantaggi. Un'antica tradizione, per esempio, induce a parlare ancora oggi in Inghilterra di filosofia naturale o filosofia della natura per indicare cattedre di filosofia, a volte addirittura di fisica sperimentale. Ma è chiaro che se la filosofia fosse questo ci sarebbe destinata ad essere sostituita prima o poi dalla scienza, cioè, continuerebbe ad occuparsi soltanto di quei problemi che la scienza non è giunta ancora ad aggredire con i suoi metodi sperimentali. Questi, intendiamoci bene, oggi sono in grandissima crisi teoretica. La funzione della ragione nella scienza è stata contestata, però, con tutto ciò è chiaro che la scienza fruisce di una capacità di indagine progressiva di risultati*

*acquisiti, non per sempre, nel senso di essere immodificabili, ma di essere modificati soltanto perché ricollocati in una visione più ampia, più approfondita, più precisa, che, tuttavia, in qualche modo rimangono validi, come rimane valida la meccanica di Galilei e dopo la meccanica di Einstein, e così via. Questo in filosofia non accade, i filosofi si sono spesso domandati “che ci stiamo a fare? Siamo degli scienziati mancati? Ci occupiamo solo di quegli argomenti di cui lo scienziato non si è ancora impadronito o abbiamo una nostra ragione d’essere intrinseca? Questa ragione d’essere c’è e non riguarda l’oggetto conoscibile nella sua estensione, riguarda il modo di conoscere qualsiasi oggetto. Non ci sono oggetti della scienza da una parte e oggetti della filosofia dell’altra, ma un diverso modo di conoscere e di affrontare il problema, e questa diversità si può mettere in evidenza proprio facendo leva sul concetto di uno, un concetto tradizionale nella storia del platonismo da Parmenide in poi, ma un concetto che non ha perso oggi nulla della sua importanza, per la seguente ragione: come fa la scienza a studiare i propri oggetti, a sperimentare sulla realtà? La scienza verifica o falsifica, come volete, comunque controlla le proprie affermazioni sulla realtà mediante operazioni; possono essere operazioni mentali, possono essere operazioni fisiche, sono in ogni caso operazioni da noi progettate e applicate all’oggetto da conoscere. Ora, il nostro modo di operare non ha intrinsecamente se non una possibilità, quella di accostare o di scostare elementi, che provvisoriamente rimangono invariabili. E, se si vuole, l’interpretazione che già gli antichi atomisti davano di tutta la realtà essere modellata sul modo in cui noi possiamo operare su una realtà; non possiamo crearla possiamo solo trasformarla, e questa trasformazione, o direttamente o più spesso indirettamente, si riduce a un comporre e scomporre. Allora, quando si parla dell’uno, dell’uno in senso forte, cioè, dell’uno come individuo, come indivisibile, questo modo di aggredire la realtà non gioca più, perché l’uno definito così è precisamente ciò che non si può comporre e non si può scomporre, ciò che non è il risultato di una composizione... Vedete qui la distanza infinita da Aristotele. Leggeremo poi il brano di Aristotele dove confuta. ...e che non può essere, quindi, interpretato attraverso i metodi della scienza. Questo non lo diciamo noi oggi, lo sapeva già Vico nel *De antiquissima sapientia*, laddove si fermava su questo problema degli indivisibili e osservava con grande pertinenza che la scienza è in grado di affrontare della realtà soltanto un aspetto e dava anche un’immagine metaforica, molto calzante, di questa situazione, dicendo che la scienza galileiana studia come una superficie rispetto al corpo. Dunque, rimane precisamente quell’aspetto che fra tutti forse i filosofi mai comparsi sulla faccia della terra, Plotino ha messo in evidenza con la massima efficacia, cioè, precisamente l’aspetto dell’unità dell’uno, non come composto bensì dell’uno come impronta, come impronta della stessa unità originaria, in quanto si specifica senza dividersi al livello del *voûc*... A livello dell’intelletto. ...tutte le determinazioni concrete della realtà non sono altro che il punto d’arrivo di un movimento, di un movimento in questo caso non preordinato, non deliberato, ma di un movimento metafisico, diciamo automatico che, partendo dall’intelletto, si cala attraverso l’anima nelle cose e la determina, per cui dice Plotino: la nostra anima viene di lì e di lì proviene la nostra unità non componibile; noi siamo individui, cioè, siamo una unità non componibile e non scomponibile; e questo si dice comunemente dicendo che abbiamo un’anima. Ora, la nostra anima è per Plotino non una parte dell’intelletto, bensì una prospezione particolare dell’intelletto... Cioè, un modo particolare di vederlo. Ma dice Plotino, anche il nostro naso, anche il nostro volto, tutto ciò che abbiamo di determinato di specifico nel senso di species, tutto questo ha un’origine non meccanica, deriva soltanto per un aspetto da un’origine meccanica; in fondo, il mio corpo è un insieme di molecole che si sono unite insieme e questo è l’aspetto che studia la scienza, ma non potrei spiegare tutti gli aspetti della mia realtà vivente se non tenessi conto di quell’origine non meccanica bensì unitaria dell’individualità specifica... Questa impronta è il sigillo, diciamo così, che indirettamente l’uno pone sulle cose, ed è precisamente, a mio parere, l’aspetto che la scienza non può aggredire, non perché trovi dei limiti quantitativi ma perché se trova dei limiti qualitativi, cioè perché il suo stesso modo di procedere di sperimentare non è adatto a mettere in luce questo aspetto della realtà, che è completamente con l’altro. In generale, in tutta la realtà c’è questa impronta dell’uno che, peraltro, è impressa in che cosa? In una materia dispersa, estesa, diffusa; quindi, non c’è mai questa unità assoluta, c’è sempre*

*una unità caduta nella dispersione. Perché l'unità rimane in ciascun individuo, l'unità indivisibile e, quindi, totale e rimane l'unità negli altri individui che entra in contrasto con la prima? Di qui quella strana ma molto profonda teoria plotiniana della provvidenza, di una provvidenza tragica, in cui non c'è affatto tutto va bene, c'è un ordinamento ma non è altro che un ordinamento non pianificato, non deliberato, ma in qualche modo automatico, che deriva dal fatto che tutta la realtà ha questa origine unitaria, che, quindi, bisogna presupporre. Infatti, si parla di ipostasi. Di qui, poi, anche la teoria schopenhaueriana dell'inevitabile contrasto tra le individuazioni dell'indivisibile volontà. Questo per mostrare come queste antiche teorie siano rivissute, spesso inconsapevolmente, da filosofi moderni, come Schopenhauer. Il caso di Bergson è analogo, con la differenza che Bergson si accorse a un certo momento che stava quasi ripetendo alla lettera delle dottrine plotiniane. Ecco perché, conclude, questi studi di del professor Beierwaltes non sono studi semplicemente eruditi, cioè che mirino a chiarire la dottrina, ecc., ma in particolare della tradizione antica originaria, alla quale ancora oggi è in grado di chiarire di determinare questi concetti altrettanto bene, forse meglio di quel che si possa fare oggi rispetto a una situazione apparentemente così mutata. Questo accadeva nel 1989, allora si pensava e si pensa ancora oggi che, dopotutto, il platonismo abbia ancora tantissimo da dire e che sia, in fondo, il modo più appropriato di approcciare la realtà. Ora, ecco qui Beierwaltes, proprio le ultime proposizioni, quando se la prende con Heidegger. Dice: Quali altri sviluppi avrebbe avuto il tentativo di ripensare l'essere nella sua differenza rispetto all'ente, se il suo promotore Martin Heidegger avesse avuto una conoscenza approfondita del neoplatonismo? Se egli non avesse potuto nascondere o allontanare da sé pretestuosamente la cosa pensata in questo pensiero sulla base di concezioni assolutamente stereotipe? Se egli avesse effettivamente messo a confronto con il pensiero neoplatonico dell'uno la sua costruzione della storia dell'essere, del destino metafisico dell'essere, che altri riadattano di continuo in modo acritico? Quel pensiero ha, infatti, posto al centro proprio quella differenza (ndr. La differenza ontologica) che, a quel che si dice, la metafisica non sarebbe stata capace di pensare che Heidegger stesso non fu in grado di scoprirvi. Con ciò con ciò esso ha liberato lo sguardo verso l'incommensurabile, quella differenza della ragione cercata da entrambi. Se pensare alla differenza può rappresentare una meta, la scala di cui necessariamente ci si deve servire è il pensiero neoplatonico dell'uno. Quei due pensieri non possono evidentemente venire costretti in una pseudo identità e, tuttavia, una consapevolezza profonda della teoria neoplatonica dell'uno, dell'essere del pensiero, rende più difficile un autoritratto della filosofia contemporanea, nel caso in cui si voglia seguire l'interpretazione di Heidegger. Questo per darvi un'idea di quanto sia ancora fortemente presente la dottrina plotiniana nel pensiero contemporaneo. La teoria plotiniana ha un aspetto particolare, che adesso vado a leggervi, di tratto dalla *Paideia antignostica* di Vincenzo Cilento. Se alcuno pensi e rifletta a lungo sulle ragioni per cui essi fecero ciò... Sta parlando degli antichi, del fatto che usavano figure per rappresentare gli dèi, ecc. ...e come raggiunsero tali intenti, egli li ammirerebbe e li loderebbe insieme con la giustizia delle loro vedute. Se costoro sono degni di lode perché modellarono le cose intellettuali e ci dissero delle ragioni con le quali raggiunsero le cose sublimi della mente,... Qui è Plotino che parla. ...e quindi le modellarono in rozza materia e innalzarono figure come segni, benché vi fossero libri che avrebbero potuto essere letti e compresi, allora a fortiori noi dovremmo ammirare la prima sapienza che origina le sostanze al massimo della perfezione senza riflettere sulle cause e ammirarla poi per il modo con cui ciascuna cosa è originata da loro deve riuscire perfetta e bella appunto, perché se toccano il massimo di sapienza e virtù e bellezza per il semplice fatto di esistere. Ciò fu perché il creatore diede origine alle cose e le fece perfette e belle senza riflessione o ricerca delle cause di purezza e beltà. Le cose che uno fa per via di riflessione e ricerca delle cause di purezza e beltà non saranno pure belle come le cose che derivano dal primo fattore senza riflessione o ricerca delle cause di esistenza e purezza e beltà. Chi non ammirerebbe il potere di quella nobile e sublime sostanza per il fatto che essa originò cose senza riflessione o ricerca delle loro cause, ma semmai originò col semplice fatto del suo essere; il suo essere è la causa delle cause, e per tale ragione il suo essere non ha bisogno nell'originale le cose di investigare le loro cause o di abilità nel trarle all'esistenza e perfezione, perché*

essa è la causa delle cause, come sopra dicemmo, essendo autosufficiente senza aver bisogno di alcuna causa o contemplazione o ricerca. Dunque, non c'è bisogno della ricerca è già tutto dato. Vedrete ora una differenza abissale con Aristotele. Qui siamo nel *De generatione et corruptione*, Primo libro, capitolo 5, 320 B, 12. *È preferibile, perciò, ritenere che in ogni tipo di cambiamento la materia non sia separabile dai corpi, nel senso che essa è identica e una per numero ma non per definizione. Né d'altra parte la materia di un corpo deve essere concepita solamente come sua estremità e non può mai esistere senza possedere una qualità affettiva e una forma.* 320 B, 23. *...e poiché c'è anche una materia da cui si genera la sostanza corporea e che è materia di un corpo già determinato (non esiste in realtà alcun corpo in sé) essa è identica come materia tanto di una grandezza quanto di una qualità affettiva e può essere separata solo per definizione.* Noi possiamo separare la forma della materia solo per definizione, ma di fatto non possiamo separarle, cosa che invece fa Plotino. 329a, 23. *Noi affermiamo che una materia dei corpi sensibili c'è, ma non ha esistenza separata, bensì è sempre accompagnata da una contrarietà e che da essa si genera generano i cosiddetti elementi.* Da questa contrarietà si generano gli elementi, non dall'uno identico. Libro secondo, 334b, 8. *...tanto il caldo quanto il freddo possono avere un'intensità maggiore o minore, si avrà che, quando uno dei due esiste in entelechia allo stato assoluto, l'altro esisterà in potenza; quando, invece, nessuno dei due esiste in modo completo, ma c'è un caldo che, come caldo è freddo, e un freddo che, come freddo, è caldo, allora sia si avrà che né la materia né alcuno dei suoi contrari esisterà entelechia allo stato assoluto.* Il che significa che ciascuno si genera in quanto c'è il contrario, cioè, l'opposto, il negativo. 337b, 22 *...quest'ultima necessita non dipende dalla necessità dell'anteriore, bensì dal fatto che noi abbiamo assunto come necessaria la futura esistenza del posteriore.* Noi l'abbiamo stabilita. Per esempio, a proposito della logica, dell'inferenza, se A allora B. Perché segue B? Non c'è nessuna necessità, ma noi abbiamo stabilito ciò che segue. Qui siamo nel *De anima*, dove dice che non esiste un metodo di ricerca, un metodo unico. Libro primo, 406b, 23. *Da parte nostra noi chiederemo se gli stessi atomi produrranno anche la quiete:...* Per Democrito sono gli atomi che determinano il movimento. *...come faranno è difficile o addirittura impossibile spiegare. Insomma non in tal modo, pare, l'anima muove l'animale, ma per mezzo di una scelta e di un pensiero.* Cioè, è il pensiero che muove. 410a, 13. *...l'essere si predica in vari modi – significa l'essere individuale concreto, la quantità, la qualità o un'altra delle categorie distinte: l'anima sarà allora composta di tutte le categorie o no?* Quell'anima che Plotino pone come ipostasi. Libro secondo, 412a. *Basti questo per quel che concerne le opinioni tramandateci dei nostri predecessori sull'anima. /.../ C'è un genere di cose esistenti che chiamiamo sostanza. La sostanza è, in un primo senso, la materia e cioè quel che non è, per se stesso, una cosa determinata;...* Non è per se stesso una cosa determinata, lo è in seguito alle sue determinazioni, cioè, le categorie. *...in un secondo, è la figura e la forma, secondo la quale la materia è già detta questa cosa determinata; in un terzo, poi, è il composto di materia e forma.* Sarebbe il sinodo per Aristotele. *La materia e potenza, la forma entelechia...* Cioè, il suo compimento. *...quest'ultima può aversi in due modi: o come la scienza o come l'esercizio attuale della scienza. Ma principalmente si ritengono sostanze i corpi e, in particolare, i corpi naturali: questi sono i principi degli altri. Dei corpi naturali altri hanno vita, altri no: per vita intendo il fatto di nutrirsi da sé,...* Per ciò ogni corpo naturale che partecipa della vita sarà sostanza e precisamente sostanza nel senso di sostanza composta. Libro terzo, 429, 18. *Di qui è necessario che l'intelletto, poiché pensa tutte le cose, sia non mescolato, come dice Anassagora, per dominare e cioè per conoscere...* In questa riga Aristotele pone l'equazione fra conoscenza e dominio, conoscere è dominare, né più né meno. 430a, 20. *Ora, la scienza in atto è identica al suo oggetto: la scienza in potenza è anteriore nel tempo in un individuo, ma, assolutamente parlando, non è anteriore nel tempo: pertanto, non si può credere che questo intelletto talora pensi, talora non pensi.* Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno. Perché Aristotele si rifaceva agli dei... Potremmo dirla così, in modo più interessante: il pensiero non è anteriore al pensato, né il pensato è anteriore al pensiero, ma si può coappartengono. Poco dopo una cosa più interessante, perché sembra detto contro Plotino. 430b, 5. *In ogni modo l'errore o il*

vero non concernono soltanto l'affermazione che Cleone è bianco, bensì anche che fu o sarà bianco. E quel che riduce all'unità ciascuna di queste composizioni è l'intelletto. L'intelletto è una produzione, è una costruzione nostra, del nostro intelletto; non viene da Dio, noi lo costruiamo. 431a. È lo stesso la scienza è in atto e l'oggetto: quella in potenza, per rispetto al tempo, è nell'individuo anteriore e, tuttavia, non lo è neppure per rispetto al tempo, giacché dall'essere in entelechia proviene tutto quanto diviene. Dall'essere in entelechia proviene tutto quanto diviene: l'entelechia è la causa di tutto. Ora, è evidente che l'oggetto sensibile fa passare in atto la facoltà sensitiva che era in potenza, perché la facoltà non patisce né alterata. Di conseguenza, questa è un'altra specie di movimento: infatti il movimento è l'atto di ciò che è imperfetto, mentre l'atto in senso assoluto, l'atto di ciò che è perfettamente compiuto, è differente. Perché c'è l'atto? Perché è imperfetto, ed è imperfetto perché ancora non è in atto. Ma quando è in atto? Qui devo rifarvi l'esempio dell'uno e dei molti: dell'uno, che posso determinarlo in quanto uno soltanto attraverso delle determinazioni, cioè attraverso molti. Quindi, determinò qualche cosa attraverso il due, ma il due non è l'uno, pertanto determino l'uno attraverso qualche cosa che l'uno non è. E, d'altra parte, il due che cos'è? È l'uno, perché è il suo significato, direbbe la linguistica. Quindi, l'uno è il due, ma il due è l'uno. 431b, 16. Così pure gli oggetti matematici, sebbene non siano separati dalla materia, li pensa come se fossero separati. In generale, l'intelletto, quando è in atto, è i suoi oggetti. Se poi è possibile o no che l'intelletto pensi qualcuna delle cose separate, sarà da considerare più avanti. 431b, 20. Ora, ricapitolando quanto si è detto sull'anima, diciamo di nuovo che l'anima è in qualche maniera tutte le cose. In realtà le cose sono sensibili o intellegibili e la scienza è in certo modo gli oggetti del sapere, la sensazione gli oggetti del senso. 432a, 5. Ora, poiché nessuna cosa, come sembra, esiste separata dalle grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intellegibili e quelli che si dicono per astrazione e quanti sono qualità e proprietà di sensibili. Per questo chi non avesse sensazione alcuna, non apprenderebbe né comprenderebbe niente, e quando l'uomo pensa a una cosa, di necessità pensa insieme una qualche immagine, perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano di materia. È perché c'è il sensibile che io penso, cioè, perché ricevo delle sensazioni. Ma perché posso ricevere sensazioni? È qui la questione. Posso ricevere delle sensazioni perché, per via del fatto che parlo, qualche cosa incomincia ad essere qualcosa; quindi, posso avere la sensazione da parte di qualche cosa perché è un qualche cosa che mi dà una sensazione, sennò non c'è questo qualche cosa. E questo qualche cosa da dove? Arriva – l'ho detto prima – dall'entelechia. L'entelechia è la simultaneità, la coappartenenza di uno e molti, dell'uno e del due, che vivono insieme incessantemente. Ora, qui si pone la questione interessante del fatto che per Aristotele non solo non c'è l'uno, o meglio, c'è sì l'uno, ma l'uno è il prodotto dei molti. Per Aristotele ci sono i molti e poi c'è l'uno: sono i molti che determinano l'uno, sono i molti che determinano quella cosa bizzarra, l'universale – l'uno di Plotino è l'universale –; ma questo universale per Aristotele è fatto di molti, sono i molti che lo producono. Lui stesso lo diceva nella logica: come costruisco l'universale, la premessa maggiore? Dai molti, cioè, per induzione traggo la premessa universale. Quindi, questo universale non c'è senza i molti. E questi molti a dove vengono? Dalle sensazioni, senza le quali sensazioni non posso pensare. E queste sensazioni da dove vengono? Dal primo movimento che esiste, cioè dall'entelechia. Da qui si capisce il senso anche di quel famosissimo quadro di Raffaello, l'Accademia di Atene, dove ci sono Platone, che col dito indice punta verso l'alto, verso le idee, e Aristotele, che invece con la mano aperta guarda verso il basso, cioè, verso le sensazioni, perché senza sensazioni – lo diceva prima – io non posso pensare niente, perché non mi viene niente da pensare, occorrono le sensazioni, cioè che qualche cosa diventi qualcosa, che qualcosa sia qualcosa: solo a questa condizione posso cominciare a pensare; il che è come dire in altri termini che soltanto se c'è il linguaggio posso pensare. È come se Aristotele, ponendo la questione dell'entelechia, avesse colto, senza avvertirne tutta la potenza, il nucleo stesso del linguaggio, e, ponendo e cogliendo il nucleo del linguaggio, trova poi il nucleo di qualunque cosa, perché qualunque cosa esiste in quanto ne parliamo.

Intervento: Tempo fa si parlava del pathos...

Sì, il pathos, è il sentire qualcosa. Il pathos non è altro che un discorso che procede da una sensazione, dall'emozione, e questo innesca il pensiero, certo, per cui si comincia a parlare, a dire. E da qui sorge naturalmente nel momento in cui c'è la entelechia c'è la volontà di potenza, perché senza entelechia non c'è volontà di potenza. La volontà di potenza non è altro che la constatazione, la maledizione per cui per determinare l'uno necessita dei molti. Ma questi molti quanti sono? Due, tre, quattro, cinque? Sono infiniti, non li controllo. Ecco la maledizione della volontà di potenza: non posso controllare i molti e, quindi, devo fare dei molti uno. Ma, tuttavia e purtroppo, questo uno risulta comunque una produzione dei molti, sempre, inesorabilmente. Quindi, o l'uno voglio determinarlo, e quindi lo determino attraverso i molti, ma questi molti non li controllo e, quindi, è come se dovessi di nuovo ricondurre questi molti a un altro uno, che a questo punto dovrebbe darmi l'opportunità di determinare il primo, ma non me la darà mai perché si innesca un processo all'infinito. Ecco la maledizione della volontà di potenza, che vuole determinare ma per determinare deve usare l'indeterminato, per cui non determinerà mai. Da qui il super potenziamento di cui parla Nietzsche, ma che più che super potenziamento è un continuo potenziamento, una continua rincorsa dietro a questa impossibilità di determinare l'uno se non attraverso i molti, perché l'uno è i molti. Determinando l'uno, ciò con cui lo determino è i molti, quindi, questi molti sono l'uno e l'uno è i molti; da cui la volontà di potenza, come direbbe Nietzsche, digrigna i denti perché non può afferrare, perché per poter afferrare è come se dovesse lasciare andare inesorabilmente, e non può fare altrimenti. Quindi, ecco il tentativo di Plotino è anche in fondo il suo successo, perché Plotino ha avuto un successo strepitoso, anche perché dice che non bisogna interrogare. Difatti, nelle *Enneadi* accosta l'interrogare le ipostasi all'empietà, come dire che chi pensa, chi domanda è empio. Ora, qui, il libro *Paideia antignostica* spiega bene il pensiero di Plotino. *Al di là di questa trasposizione o trasfigurazione mitica...* Sta parlando dei miti che Plotino riprende dal *Fedro* di Platone. *...è espressa una specie di esperienza interna della realtà intelligibile, corrispondente al luogo sovraceleste del Fedro platonico. È l'esperienza mistica che sola risolve tutte le antinomie della ragione.* L'esperienza mistica: questa risolve le antinomie della ragione. S dovrebbe sentire cosa ne avrebbe detto Protagora, il quale ha scritto un libro che si chiama proprio *Le antilogie*. *... nel cosmo intelligibile l'oggetto è come assorbito nell'atmosfera luminosa che lo cinge e l'intride, come nella valle del Nilo si vedono per le colline del deserto egiziano, tinte di un rosso dorato dalla luce mediterranea, gli uomini che vi camminano formando con la terra una sola massa luminosa. Non c'è visione vera se non quando l'oggetto immane nell'intimità di noi stessi, proprio come se uno posseduto dal dio, invaso da Febo o da qualche musa, provochi in sé la visione del dio, qualora abbia la capacità di guardare il dio dentro di sé.* Qui era Marsilio Ficino nella *Teologia platonica*. Ecco, questo vi dà l'idea, non solo della distanza immensa tra il neoplatonismo e Aristotele, ma anche di come il neoplatonismo si sia ammantato di questo misticismo. Infatti, Plotino era un egiziano e pare che avesse avuto molti contatti anche col misticismo persiano o comunque orientale, con i riti e i miti orientali. Dunque, un successo, il successo di colui che dice che, sì, certo, – nel frattempo c'erano stati presocratici, ci sono stati i sofisti, Aristotele naturalmente – l'uno devo determinarlo attraverso i molti, ma che cosa dice Plotino? Sì, voi non potete determinarlo, ma c'è qualcuno che lo può fare, sempre indicando col ditino che punta verso l'alto – mentre Aristotele dice “rimani piedi per terra, è dalle sensazioni che noi cominciamo a pensare”, e queste sensazioni, certo, lui non poteva arrivarci del tutto, però pone la questione: queste sensazioni esistono perché c'è entelechia, c'è questo primo movimento tra l'uno e i molti che si coappartengono, e da questo movimento è possibile la nascita di qualunque cosa; è possibile la nascita di qualunque cosa perché incomincia a esistere qualcosa, se non non esiste niente. Ma dicevo del successo di Plotino, perché allude al fatto che questo uno in effetti sia quel luogo dove i molti non ci sono più, sono scomparsi, ma c'è soltanto più l'uno. Ma come fa l'uno a esserci senza i molti? Non puoi saperlo razionalmente ma soltanto attraverso questa identità mistica con l'uno.

Ecco, questo è il neoplatonismo che, come abbiamo visto anche prima, affascina ancora oggi molti pensatori. Mathieu era un credente, addirittura correva voce che facesse parte dell'Opus Dei. E poi Reale è anche lui un grande ammiratore di Plotino, anche lui era un fervente cristiano. Ma, al di là di questo, il neoplatonismo non è soltanto appannaggio dei credenti, naturalmente. Da quando Baruch Spinoza pose questa vicinanza, deus sive natura, Dio o natura, poi trasformata in equazione dall'illuminismo: la natura è Dio, o, più propriamente, Dio non è altro che la natura. Ciò che tutto è stato pensato di Dio in realtà era la natura, che si comporta proprio come il Dio degli ebrei, il quale è vendicativo, terribile. La natura ha preso il suo posto: voi offendete la natura e la natura vi distruggerà. Prima suonava così: voi offendete il Dio ed ecco che il Dio vi manda l'olocausto, vi manda Eichmann e compagnia bella, perché l'avete offesa in qualche modo; loro non sanno che cosa hanno fatto, non hanno fatto niente, naturalmente, però l'idea è questa: se Dio ci punisce è perché abbiamo mancato in qualche cosa nei suoi confronti. È la stessa cosa oggi è per la natura, Deus sive natura: offendiamo la natura e la natura ci punisce mandandoci le piogge, per cui, ecco, vedete queste piogge che insistono, sono la punizione della natura.

Intervento: La ragione nel periodo dell'illuminismo...

La ragione sorge con Cartesio, ma anche Cartesio con il suo dubbio lui si purifica. Lui stesso dice che con il dubbio si libera di tutte le cose che impediscono di pensare correttamente: è una sorta di purificatio, in fondo; perché come sa che le cose di cui vuole sbarazzarsi non siano invece proprio quelle che gli consentono di pensare le cose migliori, per esempio? E, invece, no, lui punta alla purificazione. Anche lui, in fondo, se lo vediamo bene, vuole purificarsi per aggiungere l'uno, cioè la verità. Quando sarà il momento leggeremo anche Ficino nella sua Teologia platonica, che è lo stesso titolo che ha dato anche Proclo a un suo saggio. Teologia allora indicava propriamente la metafisica, e cioè quella cosa che per Aristotele era la filosofia prima. Questa era la teologia, poi dopo è diventata un'altra cosa.

Intervento: Sempre sulla questione della ragione. È come se la ragione unificasse, mentre l'irrazionale fosse i molti.

Esattamente. È per questo che la ragione non riesce a unificare: perché ci sono molti, c'è il nemico. È qualche cosa che va contro quello che dovrebbe essere l'uno, l'ordine, la legge naturale. Infatti, l'idea di legge naturale sorge con l'illuminismo, poi ripresa dopo come diritti naturali, civili, ecc. Si è cominciato a pensare ai diritti civili perché si è cominciato a pensare a un diritto naturale: è naturale che gli uomini debbano essere considerati in un certo modo, è la natura che lo vuole, oppure Deus vult, che è la stessa cosa, in fondo.

29 maggio 2024

Che differenza c'è tra Platone e Plotino? Ce n'è una che forse potremmo considerare. A partire da che cosa Platone costruisce tutte le sue argomentazioni? Se si leggono i dialoghi si vede subito da dove parte: la sapienza degli antichi, i sapientissimi, i grandi scrittori, gli dèi, la tradizione, la nonna. Questi sono tutti i molti che costituiscono il suo universale; una volta stabilito un universale, allora parte con tutte le sue argomentazioni per dimostrare che l'altro non sa quello che fa e che deve sapere. Ma come lo dimostra? A partire dalla doxa. Quindi, anche le sue conclusioni non significano niente. Plotino, invece, non parte dalla costruzione dei molti, perché non potrebbe farlo con la sua idea dell'uno che non è determinabile, non è conoscibile, non è semovente; non potrebbe costruire un'argomentazione a partire dai molti per arrivare all'uno, è dall'uno che si arriva ai molti. Ma come so dell'uno? Per esperienza interiore. Infatti, non c'è in Plotino un'altra ragione per sostenere l'uno, perché lo sente, perché si mette a contemplare e a un certo punto si trova in presa diretta con Dio. Questa è la differenza fondamentale tra Platone e Plotino: Platone nelle sue argomentazioni costruisce l'universale a partire da tutto quello che trova; Plotino no, perché l'uno non può essere il prodotto di molti, per niente al mondo.

*Intervento: Questa importanza del sentimento mi ha fatto pensare al fatto che potrebbe essere neoplatonico un enunciato che si sente spesso, e cioè quello che dice che qualcosa è vero perché lo sento. Sì. Plotino dice esattamente la stessa cosa. Certo, ancora oggi è presente. Non so se vi ricordate quando eravate piccoli, il catechismo. Dicevano: perché Dio ci ha creati? Ci ha creati per servirlo, adorarlo, ecc. Sono vaghissimi ricordi di quando ero bambino. Ora, questa cosa non è propriamente neoplatonica ma è gnostica. Sono gli gnostici che affermavano una cosa del genere, e cioè: Dio ha creato gli umani per essere adorato da loro. Infatti, lo stesso Plotino ha qualche perplessità, perché verrebbe fuori un personaggio vanesio, un Dio che ha la necessità di creare qualcuno per essere adorato. E perché mai? Ma non doveva essere lui sufficiente di tutto, avere tutto, ecc.? Perché ha bisogno di qualcuno che lo preghi, che lo adori, ecc. Però, è vera questa cosa qui, che diceva Sandro, lo sento, me lo sento dentro: questo è schiettamente neoplatonica. Siamo a pag. 269. *Ma bisogna indagare che cosa sia in generale la qualità...* Che per Aristotele nelle categorie. *...forse la conoscenza della sua natura distruggerà maggiormente le difficoltà. Anzitutto bisogna ricercare se una stessa cosa possa essere considerata ora come semplice qualità ora come complemento di una sostanza, e allora non ci stupiremo se essa è il complemento di una sostanza, anzi di una sostanza qualificata. Ora in una sostanza qualificata la sostanza e cioè la sua quiddità deve essere prima della qualità. Non vi fa venire in mente immediatamente le categorie? E cioè, la quiddità, la sostanza deve essere prima della qualità. No, dice Aristotele, non è che sia prima, non è né prima né dopo, si coappartengono: se io non ho la qualità, non ho neanche la sostanza, ma senza la sostanza chiaramente non c'è la qualità. Lui vuole separare per bene le qualità dalla sostanza: è questo il suo obiettivo. *...ed invece sia qualità un altro senso, quando sia pensato in un'altra cosa e isolato dal fuoco: esso allora non è più la forma di una sostanza, ma una traccia, un'ombra, un'immagine che ha abbandonato la sostanza propria di cui era l'atto: esso è allora qualità.* Capite l'abisso che c'è tra quello che sta dicendo Plotino e Aristotele: parla di ombre, di cose strane. Niente di tutto ciò c'è in Aristotele. Ora andiamo alla *Paideia Antignostica*, al trattato numero 9 della seconda enneade, a pag. 287. *La natura del Bene ci è dunque apparsa semplice e prima... Il Bene è semplice, non può essere composto di altre cose. Poiché ciò che non è primo non è mai semplice; nulla essa contiene in sé, ma è una realtà una e la natura del cosiddetto Uno è identica a se stessa. Esso non è prima un'altra cosa e poi uno; nemmeno è prima una cosa e Bene soltanto in seguito.* Per Plotino l'Uno e il Bene sono la stessa cosa. *...dire che essa è una, non è attribuirle un predicato ma un renderla chiara a noi stessi per quanto è possibile.* Ora, c'è la preoccupazione di Plotino che questa cosa possa apparire un predicato, cioè una categoria perché, se appare come predicato, allora l'uno è quantomeno in relazione ai suoi predicati. E invece no, dice, non è un predicato ma è qualcosa che serve a renderla chiara a noi stessi, per quanto è possibile; non è un predicato ma qualcosa che serve a rendercela più chiara, come se il rendercela chiara non passasse attraverso predicati. *Essa è perciò il Primo, perché è semplicissima. È ciò che basta a se stesso, poiché non consiste di diverse cose, perché allora dipenderebbe dagli elementi di cui è formata; è ciò che non è in altro, poiché ciò che è in altro deriva sempre da altro.* Questa è la sua preoccupazione fondamentale: che l'uno sia irrelato. *Se dunque il Bene non deriva da altro, né è in altro, né è combinazione, necessariamente non ci sarà nulla sopra di lui. Non bisogna dunque risalire ad altri principi, ma bisogna mettere anzitutto il Bene, in secondo luogo l'Intelligenza e l'Intelligente primitivo e, dopo l'Intelligenza, l'Anima.* Sono le tre ipostasi. *Questo è l'ordine conforme a natura,...* Sarebbe da chiedere come lo sa. Perché è conforme alla natura? Eppure, su queste cose abbiamo costruito duemila anni di pensiero. Ma andiamo avanti. *Questo è l'ordine conforme a natura; né c'è da porre null'altro, né di più né di meno, nella realtà intelligibile.* Per tutta la filosofia intelligibile è tutto ciò che non è sensibile. L'idea di bene, per esempio, non è sensibile, non la vedo, non la tocco, quindi, è un intelligibile. *Quali altre nature ci potrebbero essere oltre quelle? Se il Principio di tutte le cose è come l'abbiamo descritto, nessuno potrebbe affermare una natura più semplice e più elevata di esso. Non si parlerà qui di potenza e di atto perché sarebbe ridicolo introdurre in realtà attuali e senza materia***

questa distinzione di potenza e di atto e moltiplicare così le realtà. Qui atto è sempre *ἐνέργεια*. Ma questa distinzione non si può fare nemmeno nelle realtà che vengono dopo l'Uno, né si deve pensare che ci sia un'Intelligenza in riposo e una in movimento. Che cosa sarebbero per l'Intelligenza il riposo, il movimento e il processo? Plotino ama moltissimo farsi domande, domande retoriche, ma se ne fa tantissime. Che sarebbe l'inattività dell'una e l'attività dell'altra? L'Intelligenza è sempre come è ed è stabile e identica nel suo atto. È ufficio dell'anima muoversi verso di lei e intorno a lei; e la ragione che viene all'Anima, dall'Intelligenza, rende intelligente l'Anima, non un'altra natura intermedia tra l'Intelligenza e l'Anima. Non c'è nessun intermedio, c'è una processione, viene naturalmente. Nemmeno si ammettano più Intelligenze, di cui l'una pensi e l'altra pensi di pensare. Anche se pensare e pensare di pensare fossero nel mondo intelligibile due cose diverse, l'Intelligenza, nondimeno è un'intuizione unica che percepisce i suoi propri atti; ed è ridicolo ammettere tale differenza nell'intelligenza vera, quella che pensa di pensare è assolutamente quella che pensa; se no, esisterebbe un'Intelligenza che pensa e un'altra che pensa che la prima pensa, diversa da questa e non identica a quella pensata. Qui la posizione di Plotino è evitare assolutamente che ci siano i molti, e cioè che l'unità si frammenti nei molti. Pensare di pensare è una cosa normalissima, anche se non così comune. Aristotele l'attribuisce a Dio, è lui che pensa il suo stesso pensiero. Ma, pensando il pensiero, è come se questa intelligenza prendesse la distanza da sé e, prendendo la distanza da sé, pone come due intelligenze. Il che non è vero, ma questa eventualità spaventa tantissimo Plotino: l'intelligenza è una, così come l'anima e così come l'uno. Ma se diranno che la distinzione è soltanto logica, essi abbandoneranno anzitutto la molteplicità delle ipostasi. E poi bisogna vedere se anche con una semplice distinzione logica si possa ammettere un'Intelligenza soltanto pensante e sprovvista della coscienza di pensare. Se in noi, che abbiamo sempre abbastanza saggezza per dirigere tendenze e riflessioni, una simile divisione fosse possibile, saremmo tacciati di pazzia. La divisione, la separazione: questa è una cosa che a Plotino faceva andare fuori di matto. Dunque, la vera Intelligenza che nei suoi pensieri pensa se stessa e non pensa un'intelligibile esteriore ma è essa stessa il proprio oggetto di pensiero, necessariamente pensando si possiede e vede se stessa, e vedendo se stessa non si vede priva di pensiero, ma pensante. Cosicché, nell'atto primitivo di pensiero c'è il pensare di pensare, ed è un atto solo... È questo che importa a lui, e cioè che sia un atto solo e che non ci sia una divisione, una separazione. ...perciò la duplicazione nel mondo intelligibile non è possibile nemmeno logicamente. Anzi, non deve essere possibile. Andiamo a pag. 291. Essi (gli gnostici) diranno che l'Anima ha creato perdendo le sue ali... Questo era il mito di Platone, del Fedro: nel racconto che fa Platone, ci sono le anime che vanno su in alto sul loro carro alato e poi, per fare a gara chi sale di più per vedere la luce, Dio, ecc., cozzano fra loro e accade che ogni tanto qualcuna perda le ali, cada giù e si trasformi in umano. ...ma l'Anima dell'universo non prova questa iattura. E se diranno che essa crea dopo essere caduta, ci dicano essi la causa di questa caduta. Quando è caduta? Se è caduta ab aeterno, essa rimane, per il loro stesso ragionamento, un'Anima caduta. E se la caduta ha avuto un inizio, perché non è caduta prima? Noi diciamo che la causa produttrice non è l'inclinazione dell'Anima, anzi proprio la non-inclinazione. Quello che lui chiama inclinazione, per Aristotele è il pathos, l'emozione. Essa infatti inclinerebbe, evidentemente per aver dimenticato gli intelligibili; ma se li avesse dimenticati, come formerebbe il mondo? Su quale base produce il mondo, se non su ciò che è contemplato lassù. Questa è la posizione vera e propria di Plotino: il mondo è stato creato perché queste anime hanno visto lassù tutto e quindi hanno la possibilità di produrlo, attraverso l'Intelligenza, che comunque procede sempre dall'Uno, e poi l'Anima, che produce le cose. Ma può produrre perché le ha viste lassù. Qui già qualcuno potrebbe chiedere: ma, allora, questa processione a che cosa serve? Se le ho già viste, non è che procede, le ho viste e le riproduco, ho visto come com'è e, quindi, lo rifaccio uguale. Non ci sarebbe, quindi, bisogno della processione. Se ricordandosene lo produce, essa non è inclinata del tutto; perché se ne ha soltanto un ricordo oscuro, a maggior ragione inclina verso il mondo intelligibile, per non vedere più oscuramente. E perché non avrebbe volontà di ritornare, se ne ha un ricordo? Tutti questi punti di domanda appesantiscono in

modo incredibile la lettura del testo. *Quali riflessioni farebbe sull'opera sua? È ridicolo che essa produca il mondo per essere onorata e che la si debba paragonare ai nostri fabbricatori di statue. Qui ce l'ha sempre con gli gnostici. Se essa lo producesse con un pensiero riflesso, se l'atto e il potere produttivo non appartenessero alla sua natura, come avrebbero avrebbe prodotto questo mondo? E quando lo distruggerà? E se si pente di averlo prodotto, che attende? Se finora non ha cambiato pensiero, certamente non lo cambierà più /.../ Nemmeno bisogna affermare che questo mondo sia un'opera cattiva... Questo è ciò che sostengono gli gnostici. ...perché ci sono in esso molte cose spiacevoli: gli attribuirebbe un valore troppo grande chi credesse che esso sia identico al mondo intelligibile, e non alla sua immagine. E quale altra immagine potrebbe essere più bella di quello? Quale altro fuoco più del nostro potrebbe essere migliore immagine del fuoco intelligibile? E c'è un'altra terra superiore alla nostra, dopo quella intelligibile? C'è una sfera più perfetta e di un movimento più regolare, dopo l'intima organicità del mondo intelligibile? C'è un altro sole superiore al sole visibile al di là del Sole intelligibile.* Questa cosa è schiettamente platonica. L'idea di Platone qual è? Io vedo le cose belle, i sensibili, ma c'è qualcosa in sé, che è il più bello di tutti in assoluto? Se ciascuno vuole pensare al bello, chiaramente lo vede nei sensibili, però è indotto a pensare che ci sia un bello superiore che rende questa cosa bella. Questa è l'idea di Platone. Da qui l'idea che ci sia un bello trascendente, un bello ultrasensibile, al quale naturalmente si tende, perché tutti vogliono il bello, e se questo è il bello più bello di tutti, ecco che lo voglio. *Ma costoro (gnostici), che pure hanno un corpo come quello degli altri uomini ed hanno desideri, dolori e collera, non disprezzano il loro potere e pretendono di arrivare al contatto dell'intelligibile... Lo vogliono avere questo intelligibile. ...e negano che il sole abbia un potere più puro da passioni, più conforme all'ordine, meno soggetto all'alterazione del nostro; nemmeno l'intelligenza avrebbe questo astro, che è superiore, che siamo appena nati e siamo ostacolati da tante illusioni ad arrivare sino alla verità. Essi dicono che la loro anima e anche quella degli uomini più malvagi è immortale e divina, ma che il cielo e i suoi astri non hanno alcun rapporto con un'anima immortale; mentre constano invece di cose più belle e più pure dei nostri corpi; essi ne vedono l'ordine, la bella disposizione e la regolarità e accusano con insistenza il disordine delle cose terrestri; come se l'anima è immortale preferisse il luogo inferiore e volesse cedere il suo luogo superiore a un'anima mortale.* Questa disposizione, questo ordine, che gli gnostici vedono, è esattamente quello che manca al mondo; quindi, il mondo non può essere una produzione degli dèi, semmai dei demoni. A pag. 295. *Essi (gnostici) disprezzano il mondo creato e questa terra, dicono che c'è per loro una terra nuova... Avete presente la dottrina del New Age? Eccola: la terra nuova, la terra promessa. ...nella quale essi se ne andranno di qui: e dicono che questa sia la ragione del mondo.* Cioè, il mondo ci sarebbe solo perché loro possano a un certo punto andarsene e arrivare e andare verso la terra nuova, la terra promessa. Questa cosa è stata poi ripresa dal cristianesimo, pensate al paradiso terrestre. *Ma che ci sarà per loro nel modello di un mondo, che essi odiano? Dove viene questo modello? Per essi il Creatore lo produce, dopo essersi piegato verso le cose inferiori. Se dunque il Creatore ha avuto tanta cura di produrre un altro mondo dopo quello intelligibile che egli possiede, perché ne aveva bisogno? E se ha creato il modello prima di questo mondo, a quale scopo? A mettere in guardia le anime? Ma esse non si sono messe al sicuro, sicché il modello è stato inutile. E se egli ha creato il modello dopo questo mondo, prendendo la forma dal mondo dopo averlo spogliato della materia, questa prova doveva bastare alle anime già provate per metterle al sicuro. E se essi pensano che le anime abbiano accolto in sé la forma del mondo, perché questa novità di linguaggio? Dunque, la questione qui, la domanda fondamentale, in fondo, è questa: perché questo Dio avrebbe creato il mondo? Che è il problema anche di Plotino: se ha creato il mondo evidentemente, come dice il catechismo, vuol dire che lui non era bastato a se stesso, aveva bisogno di altro. Cosa che Plotino nega assolutamente, perché l'Uno non ha bisogno di niente. Da qui si inventa la processione, non è un desiderio dell'Uno creare le cose, le cose accadono, avvengono; e neanche in Plotino è molto chiaro come avvenga questa processione; d'altra parte, come potrebbe? Però, è quella tesi che ha avuto poi più successo, ripresa da Agostino e da tutta la teologia medievale: padre, figlio, spirito,*

uno, intelletto, anima. *In generale costoro sempre il mio 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'Ade e le migrazioni di corpo in corpo. Quanto alla pluralità degli Intelligibili, all'Essere, all'Intelligenza e al Demiurgo diverso dall'anima, essi attingono a quel passo di Platone, nel Timeo, ove si dice: "Come l'Intelligenza vede le idee che sono nel vivente in sé, il Creatore ha riflettuto che altrettante ne dovrebbe contenere il mondo". Ma essi non comprendono ciò, distinguono un'Intelligenza in riposo che ha in sé tutti gli esseri, un'altra che li contempla è un'altra ancora che riflette – spesso al posto dell'Intelligenza che riflette pongono un'anima creatrice –; essi credono che per Platone questa Intelligenza sia lo stesso Demiurgo, mostrando così di non sapere che cosa sia il Demiurgo. Il Demiurgo è quello che doveva fare da tramite tra gli dèi e gli umani. In generale, essi si ingannano nel concepire la creazione e in molte altre cose e prendono nel senso peggiore le dottrine di Platone, come se avessero essi investigato la natura intelligibile, e non Platone e gli altri uomini divini. Platone ha detto come stanno le cose. Enumerando, molti intelligibili, pensano di essere ritenuti scopritori dell'esatto ordine delle cose, mentre proprio per questa molteplicità essi rendono simile la natura intelligibile a quella sensibile. I sensibili sono tanti, gli intellegibili no, perché di tutti i sensibili faccio un intelligibile: l'idea del bello, del buono, ecc., è una. ...nell'intelligibile bisogna ammettere il numero più piccolo possibile e, attribuendo tutti gli esseri all'intelligenza che viene dopo il primo, liberarsi così del numero. In fondo, anche arrivare all'Uno è liberarsi del numero, perché c'è solo più l'Uno. ...questa Intelligenza è tutte le cose, la prima Intelligenza, l'essenza: tutto ciò che c'è di bello dopo la Prima natura. L'essenza come la prima Intelligenza. Sappiamo che per Aristotele l'essenza è fatta di ciò che se ne dice. Invece, qui assolutamente no, l'Intelligenza viene direttamente dall'Uno; passa poi il testimone all'Anima, la quale Anima con l'Intelligenza produrrà tutte le cose. Terza viene la forma dell'anima; le differenze tra le anime vanno ricercate nelle loro passioni e nella loro natura; e non offendiamo gli uomini divini (Platone), ma riceviamo benevolmente le loro idee, poiché essi sono più vecchi di noi... A pag. 299. Chiedere perché il mondo sia stato fatto lo stesso che domandare perché ci sia un'anima o perché il Demiurgo abbia creato; vuol dire anzitutto ammettere un inizio di ciò che è sempre stato... Io mi chiedo perché il mondo sia stato fatto, ammetto che c'è sempre un qualche cosa che lo ha prodotto, naturalmente, è che questo qualcosa sia eterno. ...e poi essi credono che Egli (l'Uno) sia diventato la causa della sua opera, dopo aver subito cambiamenti e modificazioni. Bisogna dunque, se essi accetteranno con benevolenza le nostre parole, insegnar loro la natura delle cose, affinché cessino dall'offendere con tanta facilità cose degne di venerazione e ne parlino con dovuto rispetto. Intanto, alla domanda, che lui stesso si era posto, non ha fornito nessuna risposta. Perché il mondo è stato fatto? Lui, Plotino, non sa rispondere a questa domanda, se non attraverso la processione. Ma giustificare questa processione, non lo può fare, tranne che facendo ricorso a ciò che lui sente interiormente: io ho visto l'uno; tra l'altro non è neanche visibile, ma l'ho percepito, diciamola così, quindi ho avuto la verità, e quindi so come stanno le cose.*

Intervento: Tutto ciò mi fa pensare al pathos di Aristotele.

Sì, certo. Aristotele diceva che è da lì che si incomincia a parlare.

Intervento: È da lì che si comincia a parlare, ma è da lì che si crea anche l'universale.

Esattamente. Sì, certo, perché il pathos viene dai sensibili, questo lo dice Aristotele nel De anima. Ma il sensibile da dove viene? Come so che qualcosa è qualcosa? È da lì che si parte perché, se non c'è il qualcosa... Per un animale non c'è il qualcosa da cui si distingue; questo perché non c'è la parola, è la parola che avvia questa separazione, questa co-appartenenza del dire con il detto. *Ecco la terra tutta coi suoi viventi diversi e immortali, ecco l'universo pieno di viventi sino al cielo: e perché gli astri, siano essi nelle sfere inferiori o nelle più eccelse, non sarebbero dei, essi che si muovono con tale ordine e girano così armoniosamente? Perché essi non possederebbero la virtù? Che cosa impedirebbe loro tale possesso? Lassù, infatti, non ci sono quelle cose che rendono cattivi gli esseri di quaggiù, non c'è la difettosa corporeità che turba ed è turbata.* Sulla questione della corporeità si è

impiantato buona parte del proto-cristianesimo, il primo cristianesimo, Origene, Tertulliano, ecc.: l'idea che il corpo sia la sede del male, e quindi è da mortificare, purificare, ecc. Poi, facevano di tutto, ma l'idea era quella. *E perché nella loro calma non comprenderebbero sempre e non accoglierebbero nel loro spirito il Dio supremo e gli altri dèi intelligibili? Perché noi avremmo una saggezza migliore della loro? Chi direbbe cose simili se non fosse mentecatto? Se le anime sono state costrette dall'Anima dell'universo a discendere, come potrebbero essere superiori, se sono state costrette? Nelle anime, quella che comanda è l'Anima superiore. Quella direttamente in contatto con l'intelletto, che è direttamente in contatto con loro: questa è la gerarchia. Se esse sono discese volontariamente, perché biasimate un mondo nel quale siete venuti per vostra volontà e che vi permette anche di abbandonarlo se non vi piaccia? Ma se questo universo è tale da permettere a chi sia in esso di possedere la saggezza e di vivere quaggiù conforme agli Intelligibili, ciò non prova che esso dipende dagli intelligibili?* Per rispondere alla sua domanda, no. Che, *se questo universo è tale da permettere a chi è in esso di possedere la saggezza e di vivere quaggiù conforme agli intelligibili*, questo lo dice lui. Per lui è una prova del fatto che noi dipendiamo dagli Intelligibili: dipendiamo dagli intelligibili perché siamo provvisti di intelligenza e questa intelligenza platonicamente deve essere debitrice di una intelligenza straordinaria, oltre che metafisica, un'intelligenza che trascende l'intelligenza che hanno gli umani. Se tutti gli umani hanno un'intelligenza, allora tutte queste intelligenze sono tali perché c'è una intelligenza superiore che la garantisce. Questa è l'idea di Platone, solo che in Platone questa intelligenza è prodotta da argomentazioni che, appunto, vengono dai sapientissimi, vengono dagli dèi, vengono dai grandi scrittori antichi, Omero, Esiodo, ecc. A pag. 303. *Non ridurre il Divino a un solo essere, ma mostrarlo moltiplicato così come Esso si è manifestato significa conoscere la potenza di Dio, che, pur rimanendo ciò che è, produce i molteplici dei che a Lui si riferiscono e sono per Lui e da Lui.* Anche qui non è chiarito il meccanismo, propriamente il meccanismo fisico di elaborazione. *Anche questo mondo è per Lui ed a Lui guarda, e così è di tutti gli dèi, ciascuno dei quali è nunzio dell'Uno agli uomini e con oracoli dice quello che a Lui è caro. È secondo l'ordine del mondo che essi non siano ciò che Esso è. Ma se tu vuoi disprezzarli ed esalti te stesso come se tu non fossi inferiore, sappi anzitutto che più si è buoni, più si è benevoli verso tutti gli esseri e verso gli uomini; e poi bisogna essere equilibrati nello stimare se stessi ed elevarsi senza sfrontatezza solo quanto ci consente la nostra natura, e pensare che c'è posto anche per altri presso Dio...* Questo è proprio contro gli gnostici, i quali pensavano di essere gli unici, gli eletti da Dio, un po' come gli ebrei pensano di sé, di essere gli unici eletti da dio ... *né bisogna mettere solo noi nel suo seguito e, volando a Lui come in sogno, privarsi di diventare, per quanto è possibile a un'anima umana, simile a Dio. L'anima lo può fino a quando l'Intelligenza la conduce: sorpassare l'intelligenza significa cadere fuori di essa. L'anima è sempre sotto il controllo del dominio assoluto dell'Intelligenza, la quale è sotto l'uno. Gli uomini insensati si lasciano persuadere quando odono ad un tratto simili parole: "Tu sarai superiore a tutti, non solo agli uomini, ma anche agli dèi". Grande è la presunzione degli uomini, fossero anche dapprima umili, modesti e semplici, quando odono: "Tu sei figlio di Dio; gli altri, che tu ammiravi non lo sono, nemmeno gli astri che i padri hanno onorato; tu, senza fare alcuna fatica, sei superiore allo stesso cielo". Gli altri intanto applaudono. Avviene come se un uomo che non sa contare in mezzo a gente che ne sa quanto lui, sentisse dire che è alto mille cubiti; non crederebbe allora davvero di essere mille cubiti? Sentendo che gli altri sono cinque cubiti immaginerebbe il numero mille solo come un numero molto grande. E se Dio provvede a voi, perché trascurerebbe la totalità del mondo nel quale voi siete? Se questo avviene, perché Egli non ha tempo di guardare ad esso, nemmeno dovrebbe guardare in basso, fuori di sé. Qui è sempre la polemica antignostica. A pag. 307. Essi (gnostici) dicono che l'anima e una certa Sofia (sapienza) hanno piegato verso il basso, sia che l'anima abbia piegato per prima, sia che la Sofia sia stata la causa di tale inclinazione, sia che l'una sia identica all'altra; dicono poi che le altre anime siano discese insieme e che, membri di Sofia, abbiano assunto un corpo, ad esempio quello umano, mentre quella che è la ragione dell'inclinazione delle altre non sia discesa e cioè non inclini, ma illumini soltanto le tenebre: da questa illuminazione sarebbe nata*

un'immagine della materia. Alcune di queste anime si sono trasformate in uomini, altre invece illuminano la materia, le cose che si vedono, ecc. *Immaginano, inoltre, un'immagine dell'immagine che attraversi ciò che chiamano materia o materialità o altra cosa; essi, infatti, adoperano ora l'uno ora l'altro termine e di molti altri nomi si servono per rendere oscuro il loro pensiero; fanno sorgere così l'essere da loro chiamato Demiurgo e narrano che Egli si allontani dalla madre e che da Lui proceda il mondo sino all'ultimo riflesso del riflesso: e così chi scrisse queste cose ha modo di biasimare aspramente.* In effetti, molte cose dello gnosticismo le sappiamo da Plotino.

5 giugno 2024

Proseguiamo dunque con le Enneadi di Plotino. Ci sono delle questioni interessanti che si stanno ponendo. Perché Plotino ce l'ha tanto con gli gnostici? Perché non si sottomettono all'Uno. Plotino vuole che tutti quanti si sottomettano all'Uno, perché l'Uno è il Bene assoluto; al di là dell'Uno non c'è niente, è necessario che tutti lo riconoscano. Gli gnostici, invece, anziché sottomettersi all'Uno, con arroganza vogliono metterci al suo posto. È per questo che Plotino non li sopporta. Mettersi al posto di Dio; infatti, come abbiamo evocato varie volte, il motto degli gnostici è proprio questo: sarete come dei. L'ira di Plotino nei confronti degli gnostici è a causa di quella che lui ritiene essere la loro blasfemia, cioè, pensare di mettersi al posto di Dio è da blasfemi, significa non avere rispetto di Dio, e un Dio va rispettato. Però, sempre a proposito del neoplatonismo e dello gnosticismo, verrebbe quasi da pensare che siano due facce della stessa cosa. Entrambi, ovviamente, credono fortemente che esista un Dio: Plotino, perché al Dio, all'Uno, bisogna sottomettersi; agli altri, invece, occorre un Dio per potere mettersi al suo posto. Questa cosa dà da pensare al fatto che nel percorso che gli umani hanno fatto da Plotino in poi si è passati dall'Uno a Dio, alla natura, alla ragione. Ma in questo passaggio dall'Uno alla natura, quindi alla ragione – ragione che deve dominare la natura – si rimane in ambito plotiniano, perché l'intelletto procede direttamente dall'Uno. Nel caso del Rinascimento, invece, così come gli gnostici, si è pensato che attraverso l'intelletto, la ragione, fosse possibile accedere all'Uno, cioè alla natura. La natura si rivelerà a noi attraverso le sue leggi e le sue storie, come se l'idea fosse quella di sapere finalmente che cosa la natura vuole da noi. Tutta la scienza, in fondo, anche quella attuale, riprende il discorso di Platone nel Fedro, forse ancor più gli gnostici, e cioè l'idea che sia possibile, attraverso la ragione, comprendere, quindi dominare Dio stesso, attraverso meccanismi in fondo molto simili. Questo significa primariamente che dal neoplatonismo in poi, ma quasi potremmo dire da Aristotele in poi, tutto il pensiero filosofico, quindi anche scientifico, sia stato una sorta di teologia platonica. Ora, teologia qui è da intendere perché ancora in Proclo, per esempio, quando scrive il suo libro sulla Teologia platonica, la teologia è intesa come la metafisica, cioè quella cosa che per Aristotele era la filosofia prima. Una teologia platonica, dove ci sono degli dei o l'uno, secondo le circostanze, dei che occorre conoscere. Cosa presente anche in Platone, attraverso le idee che ci vengono da Dio: attraverso l'intelletto noi possiamo avvicinarci sempre di più. Ora, ci sono due posizioni: l'una, quella di Plotino, che dice che ci si avvicina a Dio, ma non lo si raggiunge mai, è impossibile arrivare all'Uno. È una posizione sostenuta anche da Tommaso fino a Popper, e cioè il pensiero, la ragione, si può avvicinare alla verità, ma senza raggiungerla mai. L'altro pensiero, quello che possiamo chiamare illuminista o rinascimentale, che invece pensa che attraverso la ragione sia possibile arrivare a Dio, conoscerlo, conoscerlo attraverso la natura; dopo Spinoza, Deus sive natura, la natura e Dio sono la stessa cosa. Questo per dire come in effetti il neoplatonismo e lo gnosticismo abbiano compiuto un percorso, potremmo dire, parallelo, da sempre, attraverso queste due forme: la sottomissione o la ribellione. Non a caso, proprio nel periodo dell'Illuminismo ci fu una corrente nota come libertinismo, che era una ribellione. L'idea è proprio questa, la sottomissione o la ribellione. Per ribellarsi occorre essere sottomessi, ma quando si è sottomessi, se accade di interrogare la cosa, immediatamente compare la ribellione,

perché io non voglio essere sottomesso a lui, ma voglio che lui si sottometta a me. Quindi, tutto questo ci induce a pensare che, in effetti, questi due momenti, cioè il neoplatonismo e lo gnosticismo, non solo siano andati di pari passo, ma anche lo gnosticismo sia fortemente presente a tutt'oggi nel pensiero, addirittura nel catechismo, come dicevamo forse l'altra volta. Anche l'idea che, se si prega Dio, si ottiene qualche cosa, in Plotino non c'è assolutamente, perché lui non crede che basti recitare qualche cosa, qualche litania, per piegare la volontà di un Dio. Se è Dio non gli può importare di meno delle litanie, oltre al fatto che, come dicevamo, sarebbe veramente un Dio di poco conto quello che si lascia persuadere dalle lusinghe, sarebbe un Dio vanesio, vanitoso, che ha bisogno che qualcuno lo preghi.

Intervento: Per Plotino l'Uno non ha volontà.

No, non ha niente. Per gli gnostici invece sì, questi dei sono impuri, sono qualcosa che... L'idea di essere gli eletti; il popolo viene visto sempre dall'alto verso il basso, il popolo è roba da niente, siamo solo noi che sappiamo come stanno veramente le cose.

Intervento: Sarebbe interessante vedere anche l'evoluzione del protestantesimo...

Sì, anche se penso che comunque il protestantesimo non si sia molto discostato dal neoplatonismo.

Intervento: C'è in effetti un ritorno al purismo...

Sì, il purismo. Ci sono sempre queste correnti puriste, così come anche nello stesso Islam c'è una corrente, i sufi, che sono la parte mistica dell'Islam. C'è sempre una parte mistica, quella che pensa di essere in diretto contatto con Dio: Dio mi ha parlato, mi ha detto che... C'è sempre quello che è in contatto con Dio. È una cosa importante perché, in fondo, anche questa idea viene da Plotino: sono in contatto con Dio perché, plotinamente, io sono un'emanazione di Dio, una processione di Dio, senza Dio io non esisterei. Quindi, si mantiene sempre un contatto, per cui non è impossibile che io possa parlare con Dio, anche se con Plotino è qualcosa di già più complicato, più che con Dio magari con l'intelletto, perché l'Uno appunto non parla, non pensa, non fa niente, è. E, allora, si tratta di vedere come hanno sempre giocato anche queste due posizioni e come giochino in fondo spesso simultaneamente.

Intervento: La visione negativa del mondo nello gnosticismo...

Ripresa poi dal proto cristianesimo, Origene, Tertulliano. Per Plotino no, il mondo è tutto una meraviglia. Ciò che ci sta mostrando Plotino, insieme con gli gnostici, perché questo trattato contro gli gnostici, in effetti, non fa altro che, più che sottolineare le distanze, mettere invece in evidenza le vicinanze tra lui e gli gnostici. Entrambi credono fortissimamente alle ipostasi: l'uno vuole sottomettersi, l'altro vuole ribellarsi, tutto qui. E, infatti, Plotino li accusa di questo, di essere superbi, oltre che lussuriosi, ecc. Addirittura, nella scuola di Plotino c'era questa contaminazione, perché alcuni venivano sedotti dalle teorie gnostiche e, infatti, lui si rivolge spesso, non tanto alle persone irrecuperabili, ma ai suoi amici prima che siano contaminati dallo gnosticismo, perché lo gnosticismo ha il suo fascino, visto che dice "sarete come dei". Plotino, invece, dice: "sottomettetevi". Sottomissione che poi è passata, un po' di secoli dopo, direttamente nell'Islam, che esige la sottomissione ad Allah; ciò che importa non è tanto la fede, anche sì, ma soprattutto la sottomissione. Questa cosa è tipicamente plotiniana. Diceva bene Sandro, Plotino non considera il mondo come un male. A pag. 309. Ma anche dimenticando che questa immagine è una finzione, come avviene la produzione degli esseri? Qui si interroga su come si producono gli esseri. Essi dicono che c'è anzitutto un essere e poi un altro, ma lo dicono in modo arbitrario. Perché il fuoco è il primo essere? Sono argomentazioni che lasciano il tempo che trovano, però sono quelle di Plotino. E come questo pensiero, appena nato, si accinge a creare? Ricordandosi di ciò che ha veduto. Eppure, esso non era là dove avrebbe potuto vedere, e nemmeno la madre che gli attribuiscono. E poi essi stessi non sono riflessi di anime, ma anime vere venute in questo mondo; di essi solo uno o due possono con fatica sfuggire al mondo ed arrivare alla reminiscenza e avere un ricordo degli esseri visti prima; come non meravigliarsi, allora, che questo riflesso, appena nato, abbia un pensiero, sia pure oscuro come essi dicono, degli

esseri intelligibili? Che la madre sua, che è un riflesso materiale, non soltanto abbia questi stessi pensieri e tratta dal mondo intelligibile l'idea del mondo sensibile, ma conosca anche gli elementi di cui questo mondo, può formarsi? Infatti, gli gnostici vogliono tornare là da dove sono venuti; hanno visto la luce, hanno visto gli dei, quindi sanno, e vogliono tornare là, ma per tornare là devono sbarazzarsi del mondo, del corpo e di tutte queste pesantezze. A pag. 311. Infatti, perché l'anima dovrebbe illuminare le tenebre, se questa per lei non fosse una necessità? Necessariamente questa illuminazione o è conforme o è contrario alla natura. Se è conforme è sempre stata, se è contraria ci sarà anche nell'intelligibile qualcosa di contrario alla natura... Cosa che Plotino non può ammettere. ...allora i mali sono anteriori a questo mondo e il mondo non è causa dei mali, ma ne causa l'Intelligibile. Il male non deriverebbe all'anima dal mondo, ma al mondo dall'anima, e così il ragionamento concluderà innalzando il mondo sino ai principi primi. E se è così del mondo sarà così anche della materia da cui il mondo ha avuto origine. L'anima, infatti, piegando verso il basso ha visto ed illuminato un'oscurità, che, secondo essi, esisteva già. L'idea che il male preesista è un'idea gnostica, contro la quale combatte Plotino, per il quale il male... è poi l'idea di Agostino: il male non è altro che una maggiore o minore lontananza dall'Uno: tanto più ci si allontana dall'Uno, tanto più ci si avvicina al male; allontanandoci da male ci si riavvicina all'Uno, al Bene. A pag. 313. Essi (gli gnostici) ammettono anche in altro modo che gli esseri superiori non siano puri. Quando essi compongono magie da indirizzare a loro e non soltanto all'anima, ma agli esseri ad essa superiori, essi non fanno che impiegare parole per incantarli, affascinarli, commuoverli; forse credono che essi obbediscono alla loro voce e ne siano attratti, purché si conosca un po' l'arte di cantare in un certo modo, di gridare, di aspirare, di soffiare, si conoscano, insomma, tutte le pratiche... Sarebbe la teurgia. ...di cui è scritto che hanno potere magico nel mondo superiore. Se essi non vogliono affermare tutto questo, come allora esseri incorpori obbedirebbero a delle parole? E così, proprio con quelle teorie con cui vorrebbero rendere più autorevoli i loro discorsi, tolgono agli esseri superiori ogni valore, senza che essi se ne accorgano. Se basta una preghiera per fare in modo che il Dio si pieghi al mio volere, vuol dire che faccio fare a Dio quello che voglio io. Quando poi pretendono di liberarsi delle malattie, avrebbero ragione se lo volessero fare mediante la temperanza e un regime regolare di vita, come fanno i filosofi; essi invece considerano le malattie come esseri demoniaci e si vantano di poterli cacciare con formule e come tali si esibiscono, credendo di essere così più autorevoli presso il volgo, che rimane sempre estatico di fronte alle potenze magiche... A pag. 315. L'etica degli Gnostici è inferiore a quella di Epicuro. Questo è il titolo. L'etica di Epicuro è l'etica del piacere. Ci sono due dottrine riguardanti il conseguimento del fine: l'una pone il fine del piacere del corpo, l'altra preferisce l'onestà e la virtù; il desiderio che sentiamo viene da Dio e ci riunisce a Lui; altrove, vedremo come Epicuro, negando la provvidenza, consiglia di ricercare il nostro soddisfacimento nel piacere, unica cosa che ci rimanga. Ma la dottrina di costoro (gli gnostici) è ancora più temeraria poiché offende il Signore della provvidenza e la provvidenza stessa e oltraggia tutte le leggi del nostro universo, getta il ridicolo sulla virtù della temperanza da tanto tempo onorata, e per non lasciare al nostro universo nessuna cosa bella, elimina la temperanza e insieme la giustizia innata nelle anime e perfettibile mediante la ragione e l'esercizio... Le anime sono perfette. Questa posizione verso Dio è sempre perfettibile tramite l'esercizio, la preghiera, la contemplazione. In fondo, l'accusa nei confronti degli gnostici è quella di temerarietà, cioè di non temere gli dei, anzi, appunto, come dicevo prima, di volerli scalzare e mettersi al loro posto. È chiaro che, se uno pensa una cosa del genere, in un certo qual modo ridicolizza l'Uno, perché l'Uno a questo punto è un qualche cosa che possiamo facilmente maneggiare, anzi, addirittura possiamo metterci al suo posto. E quindi qual è il problema per Plotino? Che perde tutto il suo potere, che è dato dal fatto che lui conosce la verità, cioè, l'Uno. Ne è prova il fatto (della loro temerarietà) che essi non hanno mai formulato una dottrina della virtù, ma l'hanno del tutto trascurata; non dicono. Né ciò che essa è, né quante sono le sue parti, ignorano quanto di bello hanno scritto su ciò gli antichi (sottointeso Platone),

non dicono come la virtù si acquisti e si possenga... A pag. 319. Chi tra questi insensati, che si proclamano superiori alla saggezza, è così ordinato e saggio come l'universo? Simile avvicinamento è ridicolo e fuori luogo e, quando non lo si faccia per un bisogno polemico, non esente da empietà, anzi è empio solo il porre il problema, proprio di chi è cieco e non ha né senso né intelligenza, ma è molto lontano dal contemplare il mondo intelligibile... La questione dell'empietà connessa con il pensiero, con l'interrogazione. Come dire che, se qualcuno si interroga, è segno che non è sottomesso, e se non è sottomesso diventa un problema perché potrebbe fare venire in mente ad altri – in fondo questo è uno dei timori di Plotino – che si possa, come dicevano gli gnostici, diventare Dio, non sottomettersi a lui ma diventare lui. A pag. 321. Se essi (gli gnostici) sono stati spinti a odiare la natura corporea, perché hanno udito spesso Platone rimproverare al corpo di essere un ostacolo per l'anima e dire che ogni corpo è una cosa inferiore, essi dovrebbero privare col pensiero l'universo del suo corpo e vedere che rimane: una sfera intelligibile che contiene in sé la forma del mondo, le anime che le danno, fuori di ogni corporeità, una grandezza proporzionata e la estendono nello spazio conforme al modello intelligibile, così che il mondo prodotto si eguaglia per grandezza alla potenza inestesa del suo modello, poiché la grandezza intelligibile consiste nella potenza, quella sensibile nell'estensione. /.../ Quando essi affermano di disprezzare la bellezza terrena, essi farebbero bene se disprezzassero quella dei fanciulli e delle donne, così da non abbandonarsi all'incontinenza. Come dire: parlano tanto e poi.... A pag. 325. Se essi pretendono di essere soli nel poter contemplare, non acquistano con ciò una visione più ampia, nemmeno se dicono di uscire dai corpi dopo la morte, mentre non usciranno le anime degli astri, che governano il mondo per sempre. Infatti, essi non sanno che significhi "esser fuori del corpo"... Avete presente i dervisci? Sono vestiti in genere di bianco con un gonnellone e stanno fermi su un unico posto e girano, ruotano per ore e ore, provocando così la trance. Si può dunque non amare il corpo, essere puri, disprezzare la morte, conoscere gli esseri superiori e cercarli, senza odiare insieme gli altri esseri che possono cercarli ed eternamente li ricercano, senza dire che ne sono incapaci e senza cadere nell'errore di coloro che credono nell'immobilità degli astri, poiché la percezione li mostra tali. Ci sono questi due aspetti: lo gnostico, che in un certo qual modo è solipsista, pensa di bastare se stesso, lui diventa Dio e non vuole sentire ragione; invece, l'altro, Plotino, dice che ci sono anche gli altri da aiutare, non a raggiungere ma avvicinarsi all'Uno, per gli gnostici facciano quello che vogliono, tanto non arriveranno mai a capire; per Plotino no, dobbiamo andare incontro e aiutarli a comprendere. Con questo abbiamo concluso la seconda enneade. Nella terza parla del destino. E qui dice una cosa che è importante. A pag. 335. Delle cose eterne, non è possibile ricondurre le prime ad altre che ne siano cause, appunto perché sono prime, ma quelle che dipendono dalle prime traggono da quelle il loro essere. Esiste un principio primo, il principio di ragione, dal quale è possibile trarre tutto ciò che è, cioè tutto ciò che discende dal principio di ragione. Il principio di ragione rimane l'Uno naturalmente, quello che dà il motivo di tutto, e questo sia in Plotino sia negli gnostici: il principio di ragione è sempre Dio, al quale o sottomettersi o ribellarsi. Ma, come dicevamo, per ribellarsi occorre appunto sottomettersi. Qui il principio dell'universo, dell'ordine che c'è nell'universo. Il concetto è questo, fondamentale: l'universo è ordinato, ma, se l'universo è ordinato, allora qualcuno lo ha ordinato, un qualcuno che è sopra l'universo ovviamente, che ha potere sull'universo. Si parte, quindi, da quest'idea che l'universo abbia un ordine, e se l'universo è ordine, allora anche tutte le cose devono avere un ordine. Questo ordine dell'universo è esattamente ciò che ancora oggi in fondo la scienza tenta di trovare: se conosco qual è l'ordine del cosmo allora lo domino perché so dove va, cosa fa, perché lo fa. Se, invece, come dice Democrito, le cose accadono nell'assoluta casualità, si combinano tra loro e non sappiamo né come né perché, allora non conosceremo mai il cosmo, non possiamo dire che il cosmo è ordinato, quindi non possiamo porre nessun ordine trascendente e da qui, poi, fare procedere un ordine immanente, che deve esserci. E questa è stata in fondo la rivoluzione, chiamiamola così, nel Rinascimento,

momento, come sappiamo, di grande ripresa del neoplatonismo, con Ficino, Campanella, Pico della Mirandola, Cusano. Incominciava a vacillare questa idea che esista un ordine retto da un Dio, mentre si è incominciato a pensare a un cosmo retto da un ordine naturale. E, allora, non c'è più un Dio che ordina l'universo, ma una ragione, cioè, l'universo ha una ragione. Oggi generalmente si parla di leggi più che di ragione, anche se poi in fondo sono la stessa cosa; leggi che noi possiamo conoscere attraverso la matematica. Ma per potere fare tutto questo occorre presupporre che questo ordine ci sia. E cosa lo fa pensare? In realtà nulla, però, è sempre quella idea che necessariamente, se c'è qualcosa, questo qualcosa ha una causa. Questa è una delle idee più antiche; infatti, lo stesso Aristotele cercava la causa prima, poi trova altro, ma l'idea di partenza era quella: la causa prima, ciò da cui tutto procede e che ordina ogni cosa.

Intervento: Se tutto ha una causa, anch'io ho una causa, non sono qui per nulla.

Ho una causa, quindi, ho una direzione, un progetto e, soprattutto, non sono solo. Perché, se c'è qualche cosa che è causa di me, vuol dire che qualcuno si è preso la briga di farmi esistere – a parte i genitori, che è un fatto accidentale – c'è una ragione perché io sono qui così. Se c'è una ragione per ogni cosa, c'è una ragione anche per il fatto che io sia qui. E questa idea è molto potente a tutt'oggi: essere al mondo per un motivo. Si potrebbe domandare: perché? Potrebbe, non è obbligatorio. Ma, se incomincia a domandarselo, allora lo cerca questo motivo, magari incominciando dal domandarsi che cosa intende con motivo, per esempio; sarebbe un buon modo di incominciare. Ma tutto questo ha come presupposto che ci sia appunto, come dicevo, un ordine, quindi una ragione nelle cose. Un principio di ragione da cui ogni cosa procede. Dicevamo la volta scorsa, l'Uno di Plotino è il principio di ragione, è ciò per cui esistono l'intelletto, l'anima e poi tutto quanto; senza l'Uno non esisterebbe nulla. Dunque, è ciò da cui ogni cosa procede e, quindi, è ciò che ordina tutte le cose. Cosa fa la volontà di potenza in tutto ciò? Perché la volontà di potenza può anche accettare di sottomettersi, ma a condizione che si sottomettano anche gli altri. Devono essere tutti sottomessi a questo ordine superiore. Tutti devono essere sottomessi, quindi è necessario che riconoscano l'Uno. Quindi, la volontà di potenza è fortemente soddisfatta, cioè io conosco, sono al corrente di quella cosa alla quale tutti devono sottomettersi e si sottometteranno prima o poi.

Intervento: L'anima bella.

Sì, io conosco la verità, io so come stanno le cose. Nell'Illuminismo, invece, c'è stato questo viraggio, che poi è un viraggio molto limitato, in effetti: ha semplicemente sostituito l'Uno, cioè Dio, con la natura e con la ragione, ma rimangono tutte le ipostasi plotiniane: la ragione diventa l'intelletto, che deve conoscere la natura, cioè l'Uno; e poi l'anima, quella sensitiva, che ha portato poi, come sua frangia, al romanticismo, alle emozioni, alle sensazioni, ecc. A pag. 341. ...forse la circolazione del cielo e il movimento degli astri reggono e determinano ogni cosa, secondo la loro posizione nel passaggio al meridiano, al loro nascere al tramonto e secondo le loro congiunzioni. Infatti, da queste cose gli indovini predicono i singoli futuri avvenimenti dell'universo e sanno quali saranno la sorte e i pensieri di ciascuno. /.../ ...anche questa teoria, a suo modo, attribuisce agli astri ciò che è nostro, volontà e passione, vizi ed impulsi, e non riconoscendoci nulla ci lascia come pietre soggette al movimento e non come uomini che agiscono di per sé e secondo la loro propria natura. Ma bisogna riconoscere a noi ciò che è nostro; sino a ciò che è nostro e al nostro essere giungono sì gli effetti dell'universo, ma bisogna distinguere ciò che facciamo noi da ciò che subiamo necessariamente, e non attribuire tutto agli astri. Dalle regioni del cielo e dalle variazioni dell'atmosfera scendono in noi riscaldamenti raffreddamenti nella mescolanza che ci compone; altre influenze però vengono dai genitori... È chiaro che Plotino vuole mantenere assolutamente quella cosa che poi i cristiani chiameranno il libero arbitrio: gli uomini non devono tendere o non tendono all'Uno per necessità, ma per volontà; il che significa che riconoscono nell'Uno il Bene Assoluto. Se lo facessero per necessità, non avrebbero bisogno di riconoscere niente; ma se, invece, è una scelta, vuol dire che si riconosce il Bene Assoluto, Dio o chi per lui. A pag.347. Quando

l'anima, cangiata dalle cose esterne, agisce come sotto l'impulso di un movimento cieco, né l'azione né la disposizione sua si devono chiamare volontarie... Ecco, qui è un elemento importante per comprendere la distanza tra Plotino e gli gnostici. L'uomo non può volere il male, non è una sua volontà e se lo fa è per una serie di contingenze, ma l'uomo vuole il bene, perché sa che l'Uno è il Bene Assoluto, lo sa perché viene da lì e, quindi, non può volere il male; può volerlo se è malconsigliato, se accade qualche cosa che lo svia dalla diritta via; ma se non accadono questi fenomeni contingenti, lui naturalmente va verso l'Uno, cioè torna là da dove arriva, va verso ciò che sa essere il Bene Assoluto. Questo è importante: che l'uomo sappia che quello è il Bene Assoluto. Ma quando essa l'anima, nel suo impulso, prende come guida la sua propria ragione pura e impassibile, soltanto allora si deve dire che quell'impulso dipende da noi... Cioè, quando è secondo l'Uno. ...che è volontario ed è opera nostra. È volontario perché voglio ciò che Plotino vuole, poi in fondo, e cioè che si tende all'Uno come Bene. ...che esso non viene da altro luogo se non dall'interno dell'anima pura, dal principio primo dominatore e signore, non da un'anima sviata dall'ignoranza, prostrata dalla violenza dei desideri che sopraggiungendo la conducono, la trascinano e non permettono più che noi ci siano azioni, ma passioni. Quindi, è importante che sia qualcosa di volontario. Ma cosa significa che è volontario? Significa che io riconosco che quello è il Bene. È questo che importa: che ci sia da parte mia il riconoscimento che quello è il Bene. A pag. 351. Ma poiché noi affermiamo che il mondo esiste sempre e non v'è momento in cui esso non esista, dobbiamo giustamente concludere che c'è una provvidenza universale... L'ordine universale. ...e che essa è la conformità dell'universo all'Intelligenza; che l'Intelligenza gli è anteriore, non cronologicamente, ma in quanto esso deriva dall'intelligenza. La ragione. ...la quale gli è anteriore per natura, ne è la causa, l'archetipo e modello, di cui il mondo è immagine, esistente e sussistente per opera dell'Intelligenza, in questo modo. È attraverso la ragione che noi comprendiamo l'ordine dell'universo. Ma cosa garantisce questa ragione? Pochi si sono fatti questa domanda: questa ragione come sappiamo che dice qualcosa di qualche interesse? Lo sappiamo perché la ragione viene dall'Uno, viene dalla natura. Dio è l'Uno, e sappiamo che Dio non mente; quindi, la natura non mente, e la ragione viene dalla natura. Dunque, la ragione non ci mente, ma se noi la usiamo correttamente ci mostra immediatamente qual è la diretta via: questo è il pensiero di Plotino. La natura dell'Intelligenza e dell'Essere costituiscono il mondo vero e primo, che non esce fuori di sé stesso, e non perde la sua forza per divisione, né diventa incompleto in nessuna delle sue parti, poiché ciascuna di esse non è separata dal Tutto, ma ogni sua vita ed intelligenza vive e intende insieme in una unità... Questo è il concetto di processione. ...così che ogni parte diventa un tutto ed è unita a se stessa senza essere separata da un'altra... Eh sì, perché se viene separata dall'altra vuol dire che all'Uno, a un certo punto, incominciano a mancare delle cose, ... Ovunque una è completa, l'Intelligenza è immobile... Non deve muoversi, perché se si altera, ovviamente. ...e non accoglie nessuna alterazione, poiché nessuna parte agisce sull'altra. E perché dovrebbe agire, se non ha difetti? Perché la Ragione produrrebbe una ragione, e l'Intelligenza un'altra Intelligenza? Il potere di produrre da sé non è affatto degli esseri perfetti, poiché il produrre e il muoversi sono in proporzione della propria imperfezione. È quando qualcosa è imperfetto che si adopera per produrre qualcosa. E, infatti, l'intelligenza e l'anima non sono prodotti dall'Uno, sono emanazioni, procedono dall'Uno. Per gli esseri del tutto beati basta essere immobili in se stessi ed essere quello che sono. Fa effettivamente di tutto per mostrare che l'Uno è sempre esattamente lo stesso, non muta. Che significa questo? Che la natura non mente: se è naturale, è vero. La natura non mente, e questa idea della natura, posta in questi termini, è stata inventata da Platone, non esisteva prima. Pensate al concetto di φύσις degli antichi. Ecco, la natura così come la pensiamo oggi, cioè come la pensava Plotino, non c'entra assolutamente niente. Noi abbiamo a tutt'oggi il neoplatonismo e lo gnosticismo sotto gli occhi quotidianamente. Ogni volta che incontriamo qualcuno, questo qualcuno a modo suo riproduce questi modelli che, d'altra parte, dopo più di duemila anni, si sono ben radicati. Duemila anni di insistenza e alla fine

ce l'abbiamo fatta. Alla fine, tutti quanti credono che la natura, in fondo, sia Dio, che abbia un'anima o che comunque produca delle anime, e che abbia una sua volontà, una sua intelligenza, che bisogna conoscere. Se ne occupano i fisici per sapere che cosa questa natura vuole da noi. È la stessa domanda che si pongono forse ancora oggi gli ebrei, quando gli arrivavano gli olocausti, che sono stati di un certo numero nel corso della storia: perché Dio ci manda questa maledizione? Cosa abbiamo fatto? Che cosa vuole da noi? Che cosa vuole la natura da noi? L'importante è che voglia qualcosa o, meglio, che io possa pensare che lo voglia da me. E, allora, non sono più solo, sono importante. Vedete come la volontà di potenza fa da filo conduttore di tutto quanto.

12 giugno 2024

Per Plotino l'Uno è ciò che dà ordine alle cose, e dall'Uno procedono le altre due ipostasi, l'Intelletto e l'Anima. La questione dell'ordine è una questione molto importante e penso che in parte abbia contribuito al successo di Plotino. L'ordine dell'universo, del cosmo, di tutto quanto, è ciò che garantisce la loro consequenzialità: c'è un ordine, quindi, a un antecedente segue un conseguente. Aristotele, invece, che dell'Uno non sapeva bene cosa farsene, ci dice che non c'è nulla, in realtà, che garantisca questa consequenzialità.

Intervento: Anzi, diceva esplicitamente che bisognava crearselo l'uno con l'induzione.

Sì, e infatti usa la parola *ὑπάρχειν*, perché il fatto che una cosa inerisca un'altra non è provabile. Così come non è provabile il fatto che all'1 segue il 2, ma è un comando. Mentre in Plotino questa consequenzialità, questo inerire di una cosa all'altra, diventa un fatto naturale. Anche in quel caso, naturalmente, non c'è nessuna prova, però cerca di imporre l'idea che questa consequenzialità ci sia, che comunque ci sia un ordine nelle cose e che, dunque, sia possibile costruire una teoria. Senza la presupposizione di un ordine naturale delle cose, la teoria non ha nessun senso, perché la teoria, qualunque teoria, non è altro che l'esibire una serie di conseguenze naturali delle cose: questo, quindi quest'altro, quindi quest'altro, ecc., *quod demonstrandum erat*. Il che potrebbe non essere così semplice. L'Uno di Plotino – lo vedremo man mano, anche perché è una questione complessa – è in un certo senso ciò che consente la costruzione di ciascuna teoria. Naturalmente, la cosa si può estendere alla costruzione di qualunque affermazione: è come se qualunque affermazione presupponesse un ordine, sennò non posso affermare niente. Ciascuna parola è quella che è in virtù di altre parole, quindi è quelle altre parole. Non c'è qui un ordine, non c'è nessuna consequenzialità, ma una co-appartenenza. Non è che ci sia prima uno e poi l'altro, questo lo diceva già Aristotele: nell'entelechia i due termini si co-appartengono, non c'è prima uno e poi l'altro, non c'è prima la *δύναμις* e poi l'*ἐνέργεια*. Ora, si pone una questione, e cioè questa idea che esista un ordine nelle cose è ciò che fa da supporto a qualunque teoria e, quindi, a qualunque affermazione. Però, è possibile procedere senza costruire teorie? Definiamo la teoria. Nella sua accezione più comune la teoria è una sequenza di proposizioni, connesse tra loro da una relazione di consequenzialità, tale per cui l'ultima affermazione è quella che mostra uno stato di cose. Questo nell'accezione più ampia. A questo punto appare difficile non costruire una teoria, una *Weltanschauung*, una visione del mondo. La costruzione di teorie appare inevitabile se voglio affermare una qualunque cosa su qualche cosa, perché questa cosa, che affermo su un'altra cosa, è quella cosa che mostra come è quell'altra cosa. La teoria fa questo: mostra come una certa cosa debba accadere date certe condizioni. Se accetto l'aritmetica con le sue regole, allora 2+2 fa 4. Ecco, allora, la portata del lavoro di Plotino. Lui è come se avesse detto che per pensare, per costruire cose, occorre Dio, cioè, occorre l'Uno, occorre che ci sia un ordine naturale, sennò non è possibile la consequenzialità, l'inferenza. È come se Plotino avesse mostrato che si pensa teologicamente, cioè, ogni pensiero è fondamentalmente teologico. Questo ci aveva portato, l'altra volta, a dire che in fondo tutto il pensiero, da Aristotele in poi, fino ad oggi che parliamo, tutto il pensiero è sempre stato inesorabilmente teologico, cioè, si è sempre fondato su

Dio come garanzia, come garanzia che le cose siano in un certo modo. Ma questa garanzia è data dall'ordine naturale delle cose. C'è un ordine, Dio non gioca ai dadi. Così, invece, con Plotino sorge il concetto di causa, il principio di ragione. Non che non esistesse prima, ma lui lo santifica, lo pone come qualcosa che viene da Dio. Ora, che cosa comporta o comporterebbe una cosa del genere? Perché da ciò che sto dicendo, ogni dire, ogni affermare, ogni discorso presupponga un Dio, lo presupponga se e soltanto se ciò che io affermo deve essere necessariamente vero; solo allora necessita di un Dio, sennò è un racconto al pari di qualunque altro; può essere più interessante, meno interessante, ma rimane nell'ambito di una sorta di mito, ma non nell'accezione negativa, anzi, assolutamente positiva. *Mũθος* in greco antico è il racconto, non è altro che questo, un racconto. La parola *μũθος* non comporta né il vero, né il falso, né il reale, è un racconto. Quindi, da qui anche tutte le questioni della verità, della necessità, sorgono, neoplatonicamente, cioè da Plotino, diciamola così in modo un po' buffo, come attrezzi del pensiero teologico. La verità assoluta, la verità epistemica, che, sappiamo bene, non esiste, così come non esiste Dio, naturalmente, per lo stesso motivo, nella stessa maniera: è un'invenzione, appunto, come Dio, e serve alla stessa funzione, da garanzia, cioè, serve a imporre ciò che affermo. Sappiamo che della verità importa assolutamente niente a nessuno, ma importa quando io voglio imporla; se dico la verità è per imporla, cioè per modificare qualcuno, quindi, modificare un ente, se vogliamo dirla tutta, a mio piacimento, naturalmente. Tutto ciò che ha a che fare con l'assoluto, con il necessario, con la verità epistemica, tutte queste cose necessitano di un Dio. Anche l'assoluto, con il necessario. Se qualcosa è necessario, significa che non può essere altrimenti da come è, quindi deve essere identico a sé, e per essere identico a sé non deve essere in relazione ad altro, perché sennò la relazione lo modifica. Quindi, è irrelato, e irrelato significa che è fuori del linguaggio; il linguaggio è relazione e, pertanto, se è irrelato non è linguaggio.

Intervento: Però ne parliamo.

Sì, perché parlandone lo inseriamo immediatamente in una relazione, cioè lo significhiamo, lo determiniamo; determiniamo qualcosa che noi diciamo non essere determinato, ma per poterlo dire dobbiamo determinarlo. È per questo che non esiste l'indeterminato in quanto tale. Questo per dire come, in effetti, tutto il discorso di Plotino punta a costruire un qualche cosa, a introdurre un ordine naturale delle cose, che è quello che consente poi di costruire qualunque teoria, quindi, qualunque discorso; consente di costruirlo sempre nell'accezione che dicevamo prima, cioè come necessario, come vero, vero inteso in senso epistemico e non come un racconto. Basterebbe già quello che diceva Aristotele dell'implicazione, dell'inerenza: non è provabile, per cui devo imporla. E questo rovina totalmente la teoria di Plotino, il quale diceva di avere letto Aristotele, come non si sa... senz'altro attraverso emendamenti. La consequenzialità, c'è nel senso che la usiamo, ma è un arbitrio, un abuso. C'è una parola in retorica che indica l'abuso nel dire: catacresi. Si parla delle gambe del tavolo, ma è un abuso, perché il tavolo non ha gambe propriamente, ha dei supporti. Quindi, dicevo, questo distrugge tutta le Enneadi di Plotino perché, togliendo la consequenzialità, dice che non c'è nessun modo per cui dall'Uno si passi all'Intelletto e all'Anima, salvo *ἡύπαρχειν*, il comando. Questa processione, che avverrebbe naturalmente, per cui l'Uno a un certo punto deborda e produce tutte queste altre cose. È come se Plotino avesse stabilito la necessità dell'Uno per potere affermare delle cose; se non c'è l'Uno, non c'è un ordine, ma senza un ordine come compio le mie inferenze? Non lo posso fare. Però, come vi dicevo, avremo modo di esplorare ulteriormente la cosa. Ma vediamo se Plotino ci dice qui qualche cosa di utile. A pag. 353. *Da quel mondo vero ed uno trae infatti la sua esistenza questo mondo che non è veramente uno; questo è multiplo e diviso in molte parti separate ed estranee tra loro; e più non regna sola l'amicizia, ma anche l'odio in causa della separazione spaziale...* Si sono allontanati dall'Uno, sono diventati molti: questo è Platone. ...e così ogni cosa, perché imperfetta, è necessariamente nemica di ogni altra. È imperfetta perché allontanandosi dall'uno... È poi la teoria cristiana: il male non è altro che l'allontanamento da Dio, quindi, dal Bene. *Ogni parte, infatti, non basta a se stessa, ma, pur*

abbisognando di essere conservata da un'altra, è poi nemica di quella da cui è conservata; questo mondo non è sorto per un atto di riflessione dell'Intelligenza sulla necessità di crearlo... No, perché per Plotino non c'è nessuna necessità, sennò non è un Dio, non è l'Uno. ...ma deriva dalla necessità della seconda natura... Cioè, dell'Intelletto, non dell'Uno. ...poiché quel mondo intelligibile non era tale da essere l'ultimo degli esseri. Infatti, esso è il primo ed ha molta potenza, anzi tutta: possiede dunque la potenza di produrre un altro essere senza lo sforzo di produrlo. Se facesse uno sforzo, non da se stesso né dalla sua essenza trarrebbe tale potere, ma sarebbe simile a un artigiano che non ha da sé il potere di produrre, ma lo acquista ottenendolo da un apprendimento. L'Intelligenza dando qualcosa di se stessa alla materia... L'Intelligenza sarebbe la seconda ipostasi. ...produce tutte le cose serenamente e immobilmente: e ciò che essa dà è la ragione che procede dall'Intelligenza. La ragione, l'ordine.

Intervento: È soprattutto da rimarcare questo "immobilmente".

Sì. In effetti, il movimento è un grosso problema. Ricordiamoci delle parole di Aristotele nel De anima: ogni cosa procede dall'entelechia, tutto procede dal movimento tra un elemento e la sua negazione. Dall'Intelligenza, infatti, procede la ragione e sempre procede fino a che l'Intelligenza sia presente negli esseri. /.../ Questo universo non è, come quello intelligibile, Intelligenza e ragione, ma partecipa di Intelligenza e di ragione. Esso ha bisogno di armonia perché vi concorrono l'Intelligenza e la necessità; questa lo trae verso il male e lo porta verso l'irrazionalità, essendo essa stessa irrazionale; però, l'Intelligenza domina sulla necessità. Il mondo intelligibile è soltanto ragione e non potrebbe nascere un altro che fosse soltanto ragione; se nasce un'altra cosa, questa sarà necessariamente inferiore e non pure ragione. /.../ Nessuno può, se non ha torto, disprezzare questo mondo... Qui ce l'ha con gli gnostici, naturalmente. ...quasi non sia bello e il migliore degli esseri corporei, ed accusare chi è causa della sua esistenza. Questa è la posizione degli gnostici: questi dei hanno creato questo mondo infame e, quindi, che razza di dei sono? Anzitutto, esso (mondo) esiste necessariamente e non deriva da un atto di riflessione, ma da un essere superiore che genera per natura, un essere simile a se stesso; e se anche fosse stata prodotta per un atto di riflessione, chi l'ha prodotta non avrebbe da vergognarsene: poiché il tutto che egli ha prodotto è bello e sufficiente a se stesso, unito a sé e a tutte le sue parti, grandi e piccole, in modo ugualmente conveniente. Se tutto procede dall'Uno, e l'Uno è il Bene, ciò che procede all'Uno non può essere male. Per Plotino, lo aveva già detto, è impossibile pensare una cosa del genere. Se c'è il male è perché gli umani, per motivi che stanno in loro, si allontanano dal bene, perdono la diritta via, o perché sviati da qualche cosa o distratti da questo o da quello, o mal consigliati. Insomma, è sempre colpa di qualcuno, perché gli umani tendenzialmente optano per il bene. A pag. 357. Il movimento deve venire dall'immobilità, dalla vita che è in sé stessa una vita diversa, una specie di soffio infaticabile che è come il respiro della vita immobile. Tra i viventi sono necessari i conflitti e le distruzioni, poiché essi sono nati e non sono eterni. E sono nati poiché la ragione occupa tutta la materia e tutti li contiene in sé, essendo essi lassù nel cielo intelligibile: donde verrebbero se non fossero là? I torti che gli uomini si fanno reciprocamente hanno la loro causa nel desiderio del bene; ma per incapacità di raggiungerlo essi escono di cammino e si urtano l'un l'altro. Coloro che agiscono male hanno il loro castigo poiché le loro anime vengono danneggiate dalle loro cattive azioni e poste in un luogo inferiore, perché nulla sfugge all'ordine scritto nella legge dell'universo. /.../ L'ordine non nasce dal disordine... Questo è un punto importante. ...né la legge dall'illegalità... Come pensa qualcuno. ...cosicché le cose migliori nascano dalle peggiori e per queste vengano all'esistenza, ma per l'ordine che vi è stato introdotto. Il disordine c'è perché c'è l'ordine, perché c'è la legge e la ragione c'è l'illegalità e l'irragionevolezza, ma perché le cose desiderano possedere il meglio producano le peggiori, ma perché le cose che desiderano possedere il meglio non possono riceverlo o per la loro natura o per varie circostanze o per altri ostacoli. Quindi il movimento deve, lui lo precisa, deve venire dall'immobilità. Questo è fondamentale. La posizione di Aristotele, per cui ogni cosa viene dal movimento, mostrando di fatto in cosa consiste questo movimento, viene cancellata. Per lui potenza e atto si co-appartengono, e questa co-appartenenza

è quella che genera il movimento; potremmo dire più appropriatamente, il movimento che c'è tra il dire e il detto. Ciascuna parola, per essere una parola, deve essere determinata, da altre parole, quindi, quella parola è quella parola in quanto è altre parole: ecco il movimento, questa sorta di "oscillazione", tra virgolette perché non è che oscilli propriamente. È questo il movimento, per Aristotele è questo, non ce ne sono altri, è a partire da qui che sorge tutto, in quanto sorge la possibilità stessa di parlare e, quindi, tutto quanto a cascata. Quindi da una parte Plotino e l'Uno, che deve essere immobile e da lì crea il movimento, come lo crea non è dato da sapere; dall'altra, Aristotele, per il quale il movimento è il movimento che c'è parlando, che c'è nell'atto di parola tra un elemento e la sua determinazione, che è la sua negazione, perché la sua determinazione non è la parola precedente. Ed è questo il motivo per cui, almeno in parte sicuramente, Plotino è costretto quasi a dire che il movimento "deve" venire dall'immobilità; non dice che il movimento viene dall'immobilità, no, deve venire dall'immobilità, solo a questa condizione riesce a mantenere intatto l'Uno. Altrimenti, l'Uno procederebbe anche lui dal movimento, quindi, avrebbe una causa e non sarebbe più l'incausato, l'incorruttibile, l'indicibile, l'ineffabile. A pag. 359. *Se dunque le anime possono essere felici anche in questo mondo e se alcuni non sono felici, non bisogna accusare il luogo, ma la loro incapacità a combattere valorosamente dove sono proposti i premi alla virtù.* Qui è sempre contro gli gnostici, che sono il suo obiettivo preferenziale. *Infatti, come la Ragione del mondo si serve degli esseri che si corrompono per la generazione di altri...* Però, non è spiegato perché questa ragione dovrebbe generare altre cose, che se ne fa? È un po' come Dio, che crea gli umani per essere adorato. Perché? *Infatti, nulla sfugge al suo dominio – così anche quando il corpo ha un malanno e l'anima che ne soffre viene indebolita, ciò che è colpito dalle malattie e dal male è subordinato ad un altro concatenamento e da un altro ordine.* Nulla sfugge all'ordine, che poi è diventato cristianesimo: ogni cosa che accade è nella volontà di Dio, quindi, non è male; se noi lo consideriamo male è perché non riusciamo a vedere il disegno di Dio. A pag. 361. *...rispetto al bene ci sono degli esseri inferiori gli uni agli altri, ed essi, pur avendo nel bene, da cui differiscono la causa della loro esistenza, divengono ciò che sono allontanandosi da lui.* Ecco il concetto, che poi diventa, nella trilogia trinitaria medioevale, un concetto fondamentale, e cioè il male – da dove viene il male? –, è la teodicea, la giustizia divina. Se Dio è giusto perché c'è il male? È nel suo disegno, noi non lo vediamo, non lo percepiamo, ma è nel suo disegno, e anche questo ha un ordine. Dire che ha un ordine o ha una causa, un principio, è la stessa cosa. Poco più avanti. *Se dunque noi affermiamo che questo universo dipende da una Intelligenza il cui potere penetra ovunque, bisogna cercare di mostrare come ogni cosa sia come deve.* C'è un ordine cosmico, tu non lo vedi ma c'è. Come l'Uno; nessuno lo vede ma c'è. A pag. 363. *Resta da cercare come queste cose siano ben ordinate e come partecipino dell'ordine o, altrimenti, come queste cose siano un male. In ogni essere vivente le parti superiori, il viso e la testa, sono le più belle, ma non sono tali le parti mediane e inferiori. Gli uomini sono nella regione media e inferiore del mondo, in alto sono il cielo e gli dei che esso contiene; gli dei e il cielo che circonda il mondo formano la maggior parte del mondo, la terra sta al centro e non è che un astro qualunque. Ci stupiamo che negli uomini ci sia l'ingiustizia, poiché giudichiamo che l'uomo sia la cosa più preziosa dell'universo e l'essere più saggio di tutti. Invece, egli sta in mezzo tra gli dei e le bestie, e inclina verso gli uni e verso le altre; alcuni assomigliano agli dei, altri alle bestie, la maggioranza sta nel mezzo.* E poi conclude qui a pag. 365. *I cattivi comandano per la viltà dei loro sudditi: ed è giusto così, non il contrario.* Anche questo rientra nell'ordine delle cose. Si parte dall'idea, dalla presupposizione che esista un ordine: ogni cosa trova il suo principio di ragione, che è l'Uno, o Dio. A pag. 369. *Sì, gli uomini sono cattivi involontariamente...* Non può ammettere che si possa desiderare il male, non è possibile. *...Poiché l'errore è involontario, ma ciò non impedisce che essi siano esseri che agiscono da se stessi: di conseguenza, siccome agiscono di per sé, anche per ciò errano e non errerebbero affatto se non fossero loro ad agire.* Ecco il libero arbitrio. Il libero arbitrio è già posto da Plotino in termini abbastanza precisi. Perché gli uomini possono fare il male? Perché, se non lo potessero fare, allora sarebbero sottomessi a una necessità, a un volere che non

è in loro e quindi non agirebbero liberamente, non sarebbero liberi. Sono liberi, quindi, possono agire anche per il male. Agiscono per il male, però, quando qualche cosa li fa deviare dalla diritta via, ché sennò naturalmente tendono al bene, proprio per questo ordine universale, perché c'è un ordine universale che governa anche le persone che fanno il male, dopo tutto. A pag. 365. *Ma c'è nell'universo una vita multiforme che produce tutti gli esseri e li foggia nelle loro varie forme di vita e non cessa mai di produrre questi belli e graziosi giocattoli viventi. Gli uomini si armano gli uni contro gli altri perché sono mortali; e i loro ordinati combattimenti, che assomigliano a danze pirriche, ci mostrano che gli affari degli uomini sono semplicemente dei giochi e che la morte non è nulla di terribile; che morire nelle guerre, nei combattimenti è anticipare un po' il termine della vecchiezza, e partire più presto per ritornare poi nuovamente. Ma se rimanendo vivi perdono i loro beni, conosceranno così che quei beni non appartenevano a loro e che è risibile un possesso per gli stessi ladri quello che può essere tolto anche a loro da altri; ed anche per coloro che non ne vengono spogliati, il possesso diventa peggiore della spogliazione.* Curiosamente, vedete che qui, in effetti, sta riprendendo delle questioni gnostiche, e cioè la terra, il mondo, tutte queste cose qui sono risibili; che è quello che dicevano gli gnostici: sono risibili per gli gnostici a fronte della divinità che loro devono raggiungere, devono essere; per Plotino risibili rispetto all'Uno, al Bene assoluto. Però, di fatto, dice la stessa cosa: questo mondo è risibile, è una sciocchezza. A pag. 377. *Diciamo dunque di nuovo e con maggiore chiarezza che cosa è la Ragione e come è giusto che essa sia tale. Questa Ragione – si abbia audacia, perché così forse arriveremo allo scopo – non è la pura Intelligenza o Intelligenza in sé (la seconda ipostasi), nemmeno è l'anima pura, ma ne dipende ed è come un raggio luminoso uscito dall'una e dall'altra: l'Intelligenza e l'anima che si conforma all'Intelligenza generano questa Ragione che è una vita, la quale possiede segretamente una ragione.* Questa è la definizione di ragione secondo Plotino: una luce che si effonde dall'intelletto e dall'anima. *Dunque, questa Ragione procedente dall'Intelligenza...* Per Plotino la Ragione non è un'ipostasi a sé stante, ma procede dall'Intelligenza, cioè della seconda ipotesi. *Dunque, questa Ragione procedente dall'Intelligenza una e dalla Vita una, ambedue perfette, non è in sé una Vita una né una Intelligenza, una, non è del tutto perfetta né si dà tutta intera alle cose alle quali si dà. Ma opponendo tra loro le parti, e creandole perciò difettose, produce un motivo e un principio di guerra e di lotta; e così essa è un tutt'uno pur non essendo un'unità indivisibile.* Qui è la ripresa di Platone: i molti sono il male; dove ci sono i molti c'è conflitto, e dove c'è conflitto c'è male. Plotino cerca di dare una ragione, di trovare un principio di ragione alle cose; quindi, anche al fatto che ci sia il male: il male c'è perché ci sono i molti. Ora, le domande che verrebbero da fare a Plotino sono innumerevoli. A pag. 379. *...e l'universo è d'accordo con se stesso, anche se le parti sono spesso in lotta tra loro, poiché l'universo è secondo Ragione; ed è necessario poi che quest'unità della Ragione derivi dai contrari, poiché questa contrarietà dà ad essa la sua consistenza e quasi l'essere suo.* Qui è ambigua la cosa: Plotino ammette il molteplice, lo ammette tranne che nell'Uno. È soltanto l'Uno che è esente dalle lotte intestine causate dai molti. Dove ci sono i molti c'è lotta, c'è conflittualità, perché ciascuno è sempre in difetto rispetto all'Uno, ed essendo in difetto rispetto all'Uno, si irrita di questa cosa e questa irritazione va a scapito del vicino, perché è colpa sua. A pag. 387. *Tutto deriva da un'unità e tutto, per una necessità naturale, vi ritorna, cosicché anche cose diverse e persino contrarie, qualora derivino da un'unità, sono tratte insieme verso un ordine unico.* Vedete come insiste la questione dell'ordine e come quest'ordine sia strettissimamente connesso all'Uno. Se c'è l'Uno c'è ordine, se non c'è l'Uno non c'è ordine. Senza l'Uno il disordine, il caos, c'è Democrito: la casualità totale, cioè l'assenza totale di ogni principio di ragione. Se non c'è il principio di ragione allora non posso costruire nessun discorso che sia vero, cioè non posso costruire un discorso da imporre sugli altri, non posso farlo accettare da altri perché, per essere accettato da altri, occorre che questi altri in un certo qual modo partecipino di quell'ordine, cioè, ammettano quest'ordine. E perché lo ammettono con tanta facilità? Perché ciascuno, per potere affermare quello che afferma, ha bisogno di quest'ordine, di questa consequenzialità, delle implicazioni, delle inferenze. Se mangi

la marmellata allora la mamma muore. Questa inferenza molto semplice, molto stupida, che però mostra, in effetti, quasi l'ineluttabilità della consequenzialità e ne mostra in modo evidente, in questo caso, la assoluta arbitrarietà: difficile dimostrare la consequenzialità di questi due eventi. Ma è altrettanto difficile, anzi, impossibile dimostrare questa consequenzialità tra qualunque elemento e il suo conseguente. È impossibile, Aristotele lo sapeva bene e, infatti, usa la parola *ὑπάρχειν*, perché non c'è un altro modo. A pag. 391. Comincia con una domanda. *Se dunque non è in tutti, è forse perché non è il solo principio? E perché non è solo? In alcuni esso è solo e la loro vita è conforme ad esso, mentre le altre parti persistono quanto è necessario. La causa di ciò va ricercata sia nella organizzazione corporea, che fa cadere nell'impurità, sia nel dominio dei desideri; insomma, la causa va necessariamente ricercata nel substrato corporeo. E allora sembra che questa causa non sia più quella nella ragione seminale, ma piuttosto nella materia; e in tal modo non la ragione domina, ma la materia e poi il substrato, così come è stato conformato.* La materia, cioè il non-essere per Plotino, il punto più basso della gerarchia. Quella materia che per essere il punto più basso ed essere così disprezzata da Plotino, deve passare attraverso una delle infinite emendazioni del testo di Aristotele: per Aristotele non esiste materia senza forma, non c'è, non si dà; per Plotino sì, la materia esiste di per sé ed è il non-essere. Per Aristotele, la materia è la forma e la forma è la materia. Lo chiamava sinolo, appunto, tutto assieme. Non è possibile separare le cose, e questo è importante e fondamentale in Aristotele; ed è la cosa che è stata probabilmente emendata più fortissimamente di qualunque altra: la co-appartenenza di due elementi, sempre, se c'è uno c'è altro. È la concretezza di Aristotele, per lui tutto procede dal movimento. Ciò di cui deve occuparsi il fisico è il movimento, ma questo movimento, che non è determinabile in alcun modo, da dove scappa fuori? L'unico movimento di cui da cui possiamo partire è il movimento tra potenza e atto, dalla co-appartenenza di potenza e atto, dal dire e ciò che il dire dice. Da lì nasce tutto. Questa sua frase nel *De anima* è fondamentale perché dice che da lì nasce tutto, ha origine tutto. Come abbiamo visto, invece in Plotino il movimento procede dall'immobile, dall'Uno, che deve essere immobile, perché, se fosse in movimento, sarebbe relazione, mentre è irrelato. Questo passaggio è fondamentale: per Aristotele l'Uno non è possibile, proprio per questo motivo, perché l'Uno per Aristotele è l'entelechia, e l'entelechia è relazione fra due elementi, non è irrelato, anzi, è proprio relazione.

19 giugno 2024

Plotino fa una cosa principalmente lungo tutte le *Enneadi*: tiene separati l'uno dai molti. Questione importante perché dopo di lui non si è fatto nient'altro che questo, cioè continuare a tenere separati l'uno dai molti. Le tre ipostasi: l'Uno, l'Intelletto e l'Anima. L'Anima è letteralmente ciò che anima, ciò che dà vita, per esempio, agli umani, alle cose, ecc. L'Intelletto è la ragione che connette l'Anima all'Uno. La ragione, quindi, la logica. E poi c'è l'Uno, ineffabile, che garantisce tutto. E come fa a garantirlo? Semplicemente non essendo dicibile, perché se lo fosse allora rientrerebbe all'interno di un sistema logico, argomentativo, mostrerebbe, cioè, di che cosa è fatto e, quindi, sarebbe sottoponibile, si direbbe oggi con la logica, a un criterio vero-funzionale. L'Uno, dio, o quello che vi pare, cioè l'ineffabile, sarebbe ciò che consente di parlare; senza questo ineffabile, in effetti, non c'è nessuna garanzia. Prendete la matematica. Ha ragione Einstein: dobbiamo presumere che Dio non giochi ai dadi perché, se così fosse, salterebbe tutto; e, dunque, bisogna presupporre che ci sia un ordine e che le cose siano quelle che sono. Solo presupponendo questo è possibile fare matematica, cioè, credendo in Dio. Ma a questo punto si può estendere la cosa: ne abbiamo bisogno anche per parlare? Cioè, abbiamo bisogno di una garanzia, di un qualche cosa, di questa cosa che il cristianesimo ha chiamato Dio, che garantisce che le cose che dico siano quelle che sono e, soprattutto, che permangano, e cioè che ciò che dico non si dissolva in un attimo in un'infinità di altre parole, ma rimanga quella che è. E chi lo

garantisce? Ecco che allora ci troviamo in questa bizzarra situazione in cui ciò che garantisce il dire, quindi non solo la matematica ma il dire in generale, è qualcosa che non può essere detto, perché se lo dicessi allora mi ci potrei confrontare, potrei interrogarlo, potrei vedere di che cosa è fatto. Se, invece, è ineffabile, immobile, ecc., allora posso dormire sonni tranquilli, perché non sarà mai messo in discussione, perché non si può, perché è un'ipostasi e, come tale, non può essere giudicata, valutata, perché non c'è, perché è nulla. Però, è un nulla che c'è e garantisce tutto. Come lo garantisce? Questo Uno è il Bene, e cioè il meglio possibile e immaginabile, che è autosufficiente, quindi non ha bisogno di qualcuno che lo garantisca; se, invece, fosse un atto di parola, anche in questo caso avrebbe bisogno di qualcuno o qualcosa che lo garantisse per essere quello che è. Quindi, la questione che a noi interessa è che il neoplatonismo, da Plotino in poi, ha istituito un sistema basato sull'ineffabile come condizione del dire. Questa garanzia che, dicevo prima, garantisce che quello che dico sia quello che è, che permanga, questa garanzia non può essere qualcosa di ascrivibile all'umano, alla ragione. Per essere una garanzia assoluta, totale, una garanzia che non deve essere messa in discussione, con la quale non ci si può confrontare, ma si può solo sentire interiormente. Altra cosa importante: la teologia Trinitaria, il tre. Cosa fa il tre, perché c'è bisogno del tre, che ce ne facciamo? Il tre ha questa virtù: se c'è il tre, ci sono anche l'uno e due, individuati, e ciascuno è quello che. È per questo che serve il tre: il tre è esattamente funzionale all'individuazione dell'uno e del due come ipostasi; individuati, separati, identificati come uno e come due. Cosa significa mantenere l'uno e il due individuati? Significa cancellare l'entelechia: l'uno non è il due e il due non è l'uno; sono simultanei, compresenti, ma ciascuno è individuato separatamente, non sono lo stesso, non sono in entelechia, direbbe Aristotele. Così tutta la semiotica, a partire da Peirce, lui aveva posto per primo, nella semiotica chiaramente, questa terna – Primità, Secondità e Terzietà – dove riproduce la tripartizione cristiana. C'è un primo elemento, che trae il suo significato dal secondo; quindi, è il secondo che determina il primo, ma c'è il terzo che garantisce tutto, che dà un senso a tutto. Per Peirce, curiosamente, è la chiacchiera, anche se non dice proprio così, ma è il pensiero comune. Ma c'è qualche cosa che comunque garantisce che l'uno e il due siano separati, che si mantengono individuati. Con l'entelechia non è possibile più individuare l'uno e il due, perché sono lo stesso. Facevamo un esempio l'altra volta: l'uno, per poterlo determinare in quanto uno, ha bisogno del due, del significato; quindi, l'uno è il suo significato, cioè il due; ma d'altra parte in due non è altro che ciò che è l'uno, perché è ciò che lo determina; quindi, l'uno è il due. Non c'è più, quindi, quello che i medievali chiamavano principium individuationis, la possibilità di individuare. Cancellata questa coappartenenza dei due, allora si può costruire la religione, mentre con l'entelechia non è possibile. Non è possibile perché non è possibile gerarchizzare, e la religione necessita di una gerarchia: bene e male, l'uno è il bene, i molti sono il male. Questo è Platone. Quindi, tutta l'opera di Plotino, tutte le Enneadi sono un tentativo, molto bene articolato, di mantenere, di stabilire, di istituire questa distanza, e, infatti, lui pone l'essere, l'Uno – L'Uno non è proprio l'essere, l'Uno sta sopra anche l'essere –, e dalla parte opposta il non-essere, la materia come non-essere. Materia che per Aristotele, ad esempio, era inscindibile dalla forma: forma e materia sono due facce dello stesso, lui lo chiamava sinolo, non si possono separare. Invece, Plotino la isola come non-essere. E questo è importante perché consente a questo punto di porre le basi della teologia cristiana, e cioè il male non è altro che la maggiore distanza da Dio, dall'Uno. Quindi, la materia è il male assoluto: più ci avviciniamo alla materia, più ci avviciniamo al male; più ci allontaniamo dalla materia, più ci avviciniamo al bene. Mantenere dunque separati uno e molti: questo è il neoplatonismo. Cosa che non c'era prima o, meglio, non in questi termini. Ricordate Eraclito: l'uno è tutte le cose; non un uno che rimanda a tutte le cose, che produce tutte le cose, no, l'uno è tutte le cose: *ἐν πάντα εἶναι*. E poi Aristotele, naturalmente, per il quale non c'è una verità epistemica. Quindi non posso affermare nulla con certezza, l'unica verità è quella della *δόξα*. Quindi, questo Uno non è sostenibile da niente. A parte il fatto che poi per Aristotele l'uno e l'essere sono la stessa cosa, non

c'è differenza, perché per Aristotele l'uno non è nulla, è un numero. Ma, posta la questione così come l'ha posta il neoplatonismo, si intende bene perché sia necessario l'uno: perché è l'unica cosa che garantisce il mio dire, altrimenti non ho nessuna garanzia, vago nel nulla e non posso affermare nulla con assoluta certezza. Posso affermare quello che mi pare, ma non posso affermare nulla con assoluta certezza; non c'è la verità, quindi, non c'è il bene, non ho più nemici. E adesso, se non ho nemici, che faccio se non c'è il male da aggredire, da attaccare, perché io possa sentirmi buono e dalla parte del giusto? Quindi, per parlare c'è bisogno di Dio. Naturalmente, c'è bisogno di Dio a condizione che io esiga che la mia parola sia vera, sennò non me ne faccio niente. Allora potremmo dire che tutto il discorso occidentale, tutto il discorso filosofico, da Plotino in poi, è sempre stato necessariamente una teologia platonica: teologia perché ha bisogno di Dio come l'unico garante che si dicano cose vere; platonica perché questa storia è stata inventata da Platone. Quindi, tutto il discorso occidentale è una teologia platonica o, se volete, neoplatonismo, cioè, ha bisogno di Dio o di una qualunque cosa che si metta al posto di Dio. Oggi è la scienza che tende a essere messa al posto di Dio: lo dice la scienza, quindi è vero. Prima era la parola di Dio: lo dice Dio. Quindi, qualcosa che garantisca che sia possibile parlare, cioè, sia possibile dire la verità. Perché parlare senza avere alle spalle una verità, una qualunque verità, significa esporsi alla disseminazione di parole, una disseminazione senza fine, dove non posso più stabilire niente. Sì, certo, c'è la verità, quella della $\delta\acute{o}\xi\alpha$, perché da qualche parte, diceva bene Aristotele, bisogna pure partire: si parte da ciò che diceva la nonna, e va bene, e poi ci costruiamo su tutte le nostre storie, ma si parte sempre da un qualche cosa che non ha nessun fondamento, non ce l'ha e non lo può avere. Questo, diceva Aristotele nei Secondi analitici: non c'è la possibilità di stabilire nessun fondamento: come lo stabilisco? Il fondamento deve essere universale, e l'universale come lo stabilisco? Lo costruisco con l'induzione, ma è un costrutto, l'ho costruito io, a partire da un certo numero di particolari, quelli che mi fanno comodo... È così che funziona. Plotino ha formalizzato in un certo qual modo quella teologia platonica, cioè quella religione che a tutt'oggi è dominante. È dominante perché ciascuno, parlando, vuole che quello che dice sia riconosciuto come vero. Per potere fare questo occorre che alle spalle ci sia una verità da qualche parte, un qualche cosa, che sia Dio o chi per lui, non importa, ma ci vuole una garanzia. Senza questa garanzia si è perduti. Come dicevo prima, chi mi garantisce che tutto sia quello che è, che permanga quello che è. Posso provare che si mantiene per quello che è? Come? Posso "provarlo" soltanto distruggendolo, cioè, mostrando che quello che dico è altro da quello che volevo dire, per esempio. Teologia platonica è anche il titolo di un testo di Proclo e anche di Ficino. Beierwaltes è neoplatonico, a lui piace il neoplatonismo, pensa che ci sia qualche cosa di profondo, di vero, nel neoplatonismo. Ma al di là di queste sue considerazioni, invece, è interessante che mostra che tutto il pensiero, da Plotino in poi, ha seguito quella via indicata da Plotino e che da lì non ci si è mai più mossi. È questo che Beierwaltes dice, lui per sostenere la validità dell'opera di Plotino, perché lui è il meglio e quindi chiaramente tutti quanti l'hanno seguito. Per noi il discorso è un po' differente, non è tanto che Plotino sia il migliore in assoluto, ma quello che ha stabilito un modo di pensare religioso che a tutt'oggi è funzionante; lui ci mostra i passaggi, almeno i più importanti nel neoplatonismo, poi nel proto-cristianesimo, Origene, Tertulliano, Dionigi Areopagita, e poi altri fino a Cusano. La teologia negativa è un'invenzione di Plotino. Cosa vuole dire teologia negativa? Che si può dire soltanto ciò che Dio, l'Uno, non è; non si può dire che cosa sia, si può solo dire ciò che non è. Dice che non è questo, poi che non è questo, e alla fine si arriva al nulla, cioè a ciò che non è identificabile, a ciò che non è quantificabile, a ciò che non è misurabile, a ciò che non è neanche pensabile: si arriva all'Uno. Poi c'è il mistico che ci arriva perché lo sente dentro: Santa Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, altro Mistico. Ma noi non siamo mistici, abbiamo uno scarsissimo interesse per il misticismo. In questo percorso Beierwaltes arriva fino all'idealismo tedesco, fino a Schelling, a Hegel, arriva fino a Heidegger, rilevando, perché è questo che lo interessa, come il neoplatonismo, quindi il pensiero di Plotino, sia ancora presente in questi pensatori. Ed è vero in

un certo senso, ma non perché Plotino sia il massimo del pensiero, ma perché alla fine è riuscito, attraverso questo artificio retorico, a stabilire che per accertare la verità, per potere utilizzare la verità, occorre che questa verità abbia alle spalle qualcosa di ineffabile, perché, se non è ineffabile, allora è discutibile e, pertanto, non è più la verità. Deve essere ineffabile e, infatti, l'Uno non si può dire. Beierwaltes non aveva neanche tutti i torti anche rispetto a Heidegger che diceva che l'essere non si può dire, si può dire solo l'ente, l'essere in quanto tale non posso dirlo, se lo dico, dico l'ente. E qui non ha torto Beierwaltes: questo è neoplatonismo. Con tutto il lavoro che ha fatto Heidegger, che è stato straordinario e per noi indispensabile, soprattutto per quanto riguarda gli antichi, dove, secondo il mio parere, Heidegger dà meglio di sé. Tuttavia, questa idea, che l'essere non possa dirsi e che possa dirsi solamente l'ente, è neoplatonica. L'Uno non può dirsi, ciò che io dico sono quelle cose che procedono dallo spirito, dall'anima, da ciò che letteralmente, in quanto anima, anima le cose, cioè le vivifica. Quindi, questo excursus di Beierwaltes è interessante, anche se non per i motivi che voleva lui, perché il neoplatonismo ha veramente devastato il pensiero, ha impedito di potere pensare. Ponendo alla radice l'ineffabile, l'indicibile, è come se avesse messo un blocco al pensiero: oltre non vai, oltre non puoi andare, non puoi interrogarti oltre. Cosa che aveva intuito Platone, ma anche Aristotele, anche se Aristotele la poneva in altri termini: non puoi interrogarti oltre perché si trova solo la *δόξα*, e interrogarsi sulla *δόξα* significa trovare altra *δόξα*. Per Platone no, per lui non si deve andare oltre perché oltre all'idea non c'è niente. Il che è già un modo per accennare a ciò che sarà dopo con Plotino: non puoi andare oltre l'idea. C'è una differenza enorme con Aristotele: c'è solo la *δόξα*, per Platone no, c'è l'idea e oltre l'idea non c'è niente, perché l'idea è nell'iperuranio. L'Uno assolve questa funzione di essere quel limite oltre il quale non c'è più niente. È l'indistinto, ma al tempo stesso è la distinzione: è l'indistinto perché non c'è il modo di distinguerlo, non ha parti, non ha elementi distinguibili, determinabili, ma è anche la distinzione perché si distingue da ogni altra cosa. *Unum est aliud*, l'Uno è altro, è sempre altro comunque. È la differenza, differenza che però non ha in sé, perché non è differente, è indifferente, non ha differenza ma è ciò che la permette, la permette perché ciò che non è l'uno è altro dall'uno, quindi è differenza. Su queste basi si è costruito, soprattutto con Agostino, il cristianesimo con la fatidica domanda sulla creazione: creatio ex nihilo, la creazione del nulla, come è possibile? Se non c'è niente chi crea? Plotino gli ha risolto il problema: la processione. Essendo l'Uno il Bene assoluto, dall'Uno questo Bene deborda, trabocca. E che cosa produce? La ragione, cioè la logica, l'intelletto. E questa ragione cosa produce? Dà vita alle cose. Questo è molto presente in Agostino, lo vedremo nel De Trinitate: è la parola, in principio era il verbo, cioè Dio parlando ha creato le cose, le ha create parlando, illuminandole, nominandole le crea: questa è la tesi di Agostino. Tesi interessante: il fatto che Dio, cioè l'ineffabile, attraverso la parola, crei le cose. Ci vuole un ineffabile per creare le cose, perché solo così le cose hanno una loro identità, sono identificabili, perché c'è qualcuno o qualcosa che le garantisce; sennò, Dio avrebbe creato così, a caso. Questo è in poche parole il modo in cui si è configurato il pensiero in cui oggi ci troviamo: la necessità, dicevamo la volta scorsa, che ci sia comunque un qualche cosa, una verità, un Dio, un qualche cosa, non importa, ma qualcosa deve esserci, perché c'è un ordine e deve esserci. Se non c'è l'ordine non posso parlare, perché ciò che dico non è più garantito da nessun ordine, e quindi dico e basta, ma ciò che dico non ha nessuna possibilità di imporsi, e la volontà di potenza, parafrasando Nietzsche, digrigna i denti di fronte a una cosa del genere. Separare l'uno dai molti, il bene dal male: questo è il lavoro che fa Plotino nelle Enneadi. Fa solo questo in realtà, ma lo fa bene, tant'è che da duemila anni funziona. Non solo grazie a lui, certo, ma il cristianesimo senza Plotino avrebbe avuto qualche difficoltà a istituirsi. A questo punto vediamo qualche cosa di Plotino, perché dobbiamo leggerlo. Ecco, qui sta dicendo che le persone non vogliono fare il male. Perché non vogliono farlo? Il motivo è semplice: è dall'Uno che tutto procede e l'Uno è il Bene assoluto; allora anche l'uomo, che procede dall'Uno, non può non volere il bene, non può non volere tornare al bene, all'Uno; quindi, se

commette il male è perché si distrae, perché ci sono le cattive compagnie, ecc. E, infatti, dice a pag. 395, *L'azione compiuta dall'intemperante non è né opera della provvidenza né è secondo provvidenza; anche l'azione dell'uomo saggio non è compiuta dalla provvidenza, ma da lui stesso, però, è conforme alla provvidenza, poiché si accorda con la ragione; nello stesso modo chi segue le pratiche dell'igiene, agisce egli stesso...* Siamo alla terza enneade, a pag. 403. Qui ce l'ha con il demone. Il demone è una cosa che Plotino prende da Platone. *Chi dunque diventa demone? Chi era tale anche quaggiù. E chi diventa Dio? Forse chi era Dio quaggiù? Infatti, ciascuno è condotto da quella facoltà agente, che lo ha diretto anche quaggiù. Questa facoltà è dunque il demone che ha avuto in sorte l'essere vivente? No, questo demone è prima di quella facoltà; esso infatti domina senza agire, mentre agisce il principio inferiore. Se in noi agisce la facoltà sensitiva, il demone è un principio razionale... Se ci dominano i sensi, il demone dice: pensaci bene prima, usa la testa. ...se noi viviamo secondo la ragione, il demone è un principio superiore alla ragione; ed esso domina senza agire e le permette di essere attiva. Perciò si dice giustamente che noi sceglieremo il nostro demone. Infatti, noi scegliamo quel demone che durante la vita ci domina. E perché, dunque, egli ci conduce? Egli non può condurre chi abbia già finito la sua vita, bensì può condurlo prima, durante la sua vita; ma, quando la sua vita sia finita, egli obbedisce a un altro demone poiché è morto alla vita e all'attività. /.../ E così anche il cattivo viene sospinto verso un grado inferiore e vive una vita che assomiglia alla parte che agisce in lui, cioè una vita bestiale. Ma se il demone può seguire l'altro demone che è sopra di lui, egli eleva se stesso vivendo conforme ad esso e pone come dominatrice la parte migliore...* Quindi, l'uomo tendenzialmente aspira al bene perché aspira a tornare all'Uno, da cui lui stesso procede; è stata una produzione dell'anima e l'anima, sappiamo che è un'ipostasi che procede dalla ragione. Siamo a pag. 413. *Riguardo alla passione che noi attribuiamo all'amore, nessuno davvero ignora che essa sorge nelle anime desiderose di unirsi alle cose belle, e che questo desiderio o nasce in uomini temperanti che hanno familiarità con la bellezza stessa o tende a un'azione vergognosa. Donde le due forme traggono origine conviene esaminare filosoficamente partendo di qui. Se si ammette come principio una originaria tendenza dell'anima al bello... Bisogna ammetterla come principio, è un'ipostasi. ...una conoscenza e un'affinità con esso e un irrazionale sentimento di questa parentela, si afferma, io credo, la vera causa dell'amore. La vera causa dell'amore è questo principio per cui ciascuno tende al bello: questa è la causa dell'amore. Il brutto è contrario alla natura e alla divinità. Infatti, la natura produce contemplando ciò che è bello. Come la ragione si mantiene vicina all'Uno? Contemplandolo, ed è contemplandolo che si produce l'anima che vivifica tutto. L'Indeterminato, invece, è brutto e appartiene all'ordine opposto. L'indeterminato, i molti, τὰ ἀπείρων, l'infinito. La natura ha la sua origine lassù, cioè nel bene e nel bello. Quando si ama un essere e si ha affinità con lui, si prova anche per le sue immagini un sentimento di simpatia. A pag. 415. Dunque, gli uni amano i bei corpi anche con desiderio sessuale, ma perché sono corpi belli, gli altri, invece, posseggono l'amore cosiddetto misto, desiderano cioè la donna, anche per assicurare la perpetuità della specie; se la donna non è bella, essi deviano un po', mentre gli altri sono migliori; onesti però sono gli uni e gli altri. Gli uni onorano la bellezza terrena e se ne acconsentano, gli altri onorano quella di lassù in quanto ne hanno un ricordo, ma non disprezzano questa, che è di quella un effetto e una rappresentazione. Costoro si accostano alla bellezza senza cadere turpitudini; gli altri, invece, a motivo della bellezza, cadono in cose turpi; così il desiderio del bene produce spesso una caduta nel male. E questo è l'amore come passione dell'anima. Il desiderio del bene c'è sempre, però può anche produrre una caduta nel male, pur essendo comunque un desiderio del bene, perché non può non essere altro che desiderio del bene, in quanto viene dall'Uno. Ora dobbiamo parlare filosoficamente dell'amore che non il popolo soltanto, ma anche i teologi chiamano dio, e che Platone in molti luoghi chiama Eros, figlio di Afrodite, al quale attribuisce il compito di guardiano dei bei fanciulli, di colui che muove le loro anime verso la superiore bellezza o rafforza l'aspirazione già esistente in loro verso quella. A pag. 417. Guidata da Kronos o, se si vuole, da Uranos padre di Kronos, essa (Afrodite) dirige i suoi atti verso di lui e se ne innamora ed amandolo genera Eros e con lui guarda verso Kronos: questo atto di contemplazione produce un'ipostasi e*

un'essenza... L'atto della contemplazione, questa per Plotino è fondamentale. La contemplazione per i greci sarebbe la teoria, ma la contemplazione per Plotino è il non potere non rivolgersi verso il Bene assoluto, è il modo in cui ciascun elemento ricorda da dove viene, cioè dal Bene assoluto. ...*Eros è un'ipostasi eternamente diretta verso un'altra bellezza e compie la funzione di intermediario tra il desiderante e il desiderato; egli è l'occhio del desiderio che all'amante permette di vedere l'oggetto desiderato, correndo egli stesso dinanzi per primo e riempiendosi di questa visione ancor prima di avere dato all'amante la facoltà di vedere col suo organo; esso però non vede come l'amante, poiché nell'amante l'oggetto della visione penetra stabilmente, ma gode dello spettacolo del bello che passando lo sfiora.* Ecco il bello, la contemplazione del bello. A pag. 425. *L'amore, se naturale e innato, è bello; l'amore di un'anima inferiore è inferiore per dignità e potenza, gli altri invece sono superiori;...* Questa idea di inferiore o di superiore è stata poi ripresa da Hegel rispetto alla figura dell'anima bella: l'anima bella è superiore, tutti gli altri sono inferiori. ...*però tutti si devono considerare essenze; invece l'amore contro natura delle anime aberranti è soltanto una passione e non un'essenza o un'ipostasi, non è generato dall'anima, ma si accompagna semplicemente al vizio dell'anima che produce qualcosa di simile a se stessa nelle sue disposizioni e abitudini. In generale sembra che i beni veri e conformi a natura, propri di un'anima che agisce entro i suoi limiti siano sostanziali, mentre gli altri che non dipendono da un atto suo proprio non sono che affezioni. Quindi, la sostanza, ciò che importa, è ciò che si dirige al bene, il resto sono affezioni, sono malanni, accidenti. Similmente, i pensieri falsi non si riferiscono affatto a sostanze, mentre i pensieri realmente veri, eterni e definiti includono un atto del pensiero, l'oggetto intelligibile e la esistenza di quest'ultimo, non soltanto quando si tratti del pensiero in generale, ma anche quando si tratta di un pensiero determinato, relativo all'intelligibile all'Intelligenza, incluso in ciascuna specie; anche in ciascuno di noi bisogna porre un'intellezione e un'intelligibile puri e separati da ogni altro, e questo è ciò che è di semplice in noi. Il fatto di intelligenza è separato perché deve cogliere la cosa con me. Non può essere contaminato dal suo contrario. Di qui il nostro amore per gli oggetti, nella loro semplice essenza. Ci sono quegli oggetti individuati, identificati. Questo atto di intelligenza è separato, perché deve cogliere la cosa così com'è, non può essere contaminato dal suo contrario. Di qui il nostro amore per gli oggetti nella loro semplice essenza...* Quindi, sono degli sempre degli oggetti individuati, identificati: l'uno senza il due. ...*poiché così è anche il nostro pensiero; se, infatti, si pensa qualcosa di particolare, è per accidente; così ad esempio si vede che in un triangolo la somma degli angoli è uguale a due retti solo in quanto è un triangolo. O viceversa. Ma se vogliamo tenere le cose separate, uno solo dei due deve avere accesso, l'altro no. Tutto ciò che si affaccia verso il bene deve essere sempre separato dal male, cioè dai molti. A pag. 429. Sua madre è Penia, poiché il desiderio è sempre in chi è bisognoso. Penia è la materia, poiché la materia è bisognosa in tutto e poiché l'indeterminatezza che è nel desiderio del bene – infatti in chi desidera il bene non c'è forma né Ragione – rende simile alla materia l'essere che desidera in quanto desidera. Il bene invece rispetto al desiderante non è che forma che permane in se stessa... Il bene è forma che permane in se stessa, è la parola che rimane quella che è; ma solo se c'è l'Uno che la garantisce, è l'Uno che garantisce che la forma permanga in se stessa, sennò si dissolve in una miriade di forme. Così come la parola, se non è garantita da un Dio, si dissolve in una infinità di altre parole. A pag. 435. Obbedire alla ragione è come un vedere, in cui non si riceve una forma, ma si vede e si è in atto ciò che si vede. Si diventa ciò che si vede. E come la visione, in potenza o in atto, è sostanzialmente la stessa e il suo atto non è un'alterazione ma è visione e conoscenza impassibile, allorché si accosta a ciò che ha una essenza; così è la parte razionale in relazione con l'Intelligenza; essa vede, ed è questo il potere di pensare, senza che vi si formi dentro l'impronta, ma possiede ciò che vede ed insieme non lo possiede; lo possiede perché conosce, non lo possiede poiché non discende in lei dalla visione qualcosa come la forma nella cera. Lo possiede perché lo conosce, lo comprende, ma non lo possiede perché comunque non dipende da lei; dipende sempre dall'Uno. Bisogna ricordare che i ricordi, come si disse, non sono nell'anima a causa di impressioni depositate in lei, ma perché l'anima risveglia in sé il suo potere, sicché essa possiede anche ciò che non possiede. Come? Prima di*

ricordarsi non era essa diversa da ciò che dopo, quando si ricorda? Diversa, se si vuole, ma non alterata, purché non si chiami alterazione il passaggio dalla potenza all'atto; nulla, infatti, si è introdotto in lei, ma essa agisce secondo la sua natura. Quindi, non si altera, rimane quella che è. È necessario che qualche cosa rimanga quello che è; ma come facciamo a fare in modo che qualcosa rimanga quello che? Attraverso l'Uno, attraverso il Dio che lo garantisce. Non c'è altro modo, diceva bene Occam: c'è solo un Dio che può garantire che quella cosa lì sia quella cosa lì. A pag. 441. *A una forma necessariamente non appartiene alcuna agitazione o passione, ma il restare immobile; è la sua materia che prova le passioni, (non essere, cioè i molti, il male) allorché esse si producono per la presenza di quella forma che le muove. Infatti, la potenza vegetativa, quando fa vegetare le piante, non vegeta essa stessa, né, quando fa crescere, cresce essa stessa, né in generale, quando muove, si muove dello stesso movimento che produce; anzi, o non si muove del tutto oppure diverso è il modo del suo movimento e del suo atto. La natura della forma deve essere dunque un atto che produce con la sua sola presenza, così come un rapporto armonico muove da sé le corde della lira.* Ogni cosa è quella che è, stabile, ferma, fissa, immobile. È un po' come la questione del movimento, cioè il movimento nasce dall'immobile, il dire nasce dall'ineffabile, le cose nascono dal nulla, questo è Anassimandro. Sì, ma questo nulla è, non è il nulla di Anassimandro, non è ἄπειρον, è l'Uno. A questo punto ἄπειρον di Anassimandro ha preso forma, è diventato un qualche cosa, con una sua volontà in un certo senso, anche se Plotino non la chiama volontà, anche perché, se avesse volontà, non sarebbe quello che è.

Intervento: Il principio di ragione c'è perché c'è.

È un'ipostasi, è così.

Intervento: Quella splendida operazione retorica del sentire, quello è stato un colpo di genio.

Sì, in effetti, l'Uno non si può vedere, non si può toccare, non si può pensare, non si può niente, ma lo si può sentire. Infatti, la fede esclude, almeno per Agostino, esclude la ragione, non ne ha bisogno: se ho fede, mi basta la mia fede. È stato poi Tommaso che ha voluto inserire la logica, anche se come dono di Dio, per conoscerlo meglio.

26 giugno 2024

Ciò che stiamo leggendo di Plotino ci sta aprendo degli scenari fino a qualche tempo fa inimmaginabili. Pone, però, anche dei problemi che questa sera vedremo di affrontare. Innanzitutto, rispetto a questi scenari di cui accennavo prima, al fatto, cioè, che il neoplatonismo sia presente a tutt'oggi anche nel pensiero filosofico, ho trovato in questo libro di Pierre Hadot che, insieme con Puech, Jonas, Beierwaltes, e Reale, sono considerati fra i più attenti e precisi studiosi del neoplatonismo. Dice una cosa interessante, e cioè che *una delle grandi lezioni della filosofia di Merleau Ponty, è senza dubbio l'aver dimostrato che è la percezione, ovvero l'esperienza vissuta nel pieno senso del termine, a conferire alla rappresentazione scientifica il suo significato.* Quindi, esperienza vissuta nel pieno senso del termine. *Significa però ammettere implicitamente che l'esistenza umana trae significato dall'indicibile. Wittgenstein ha osservato acutamente: quella parte di indicibile nel seno stesso del linguaggio scientifico e del linguaggio quotidiano, (prop. 4.121), ciò che nel linguaggio esprime sé noi non lo possiamo esprimere mediante il linguaggio, ma v'è dell'ineffabile, esso mostra sé e il mistico.* Siamo in pieno neoplatonismo. Ma non solo Hadot, anche Beierwaltes dice una cosa interessante perché, nell'intenzione di mostrare che il neoplatonismo è quanto di meglio il pensiero abbia mai prodotto fa una notazione interessante su Hegel, accostando il pensiero di Hegel a quello di Cusano, Niccolò da Cusa, XV secolo. Cusano, che è dichiaratamente un neoplatonico, pone gli opposti, essere e non-essere, come coincidenti; infatti, lui parla di *coincidentia oppositorum*, la coincidenza degli opposti: questa coincidenza viene superata dall'Uno, in cui questi opposti si risolvono. Ora, il discorso che fa Beierwaltes, rispetto a Hegel, è questo: in Hegel l'in sé e il per sé sono opposti, nel senso che il per sé sarebbe il negativo;

la dialettica consisterebbe nel ritorno del per sé sull'in sé, perché solo a questo punto c'è l'Aufhebung, il superamento, solo a questo punto l'in sé è autenticamente in sé, è Uno. Ora, Beierwaltes non ha tutti i torti: in effetti, anche in Hegel, nonostante sia stato l'unico o quasi l'unico che abbia tentato di uscire dalla metafisica classica, cionondimeno, Beierwaltes nota che la sua dialettica... In sé, per sé, che torna sull'in sé, ma a questo punto l'in sé diventa il vero e proprio in sé; questo non è che cancella il per sé, naturalmente, ma il per sé viene superato e rimane solo l'in sé, l'Uno. Questo dove ci porta? Non soltanto a considerare il fatto che questo neoplatonismo ha pervaso, invaso tutto il pensiero fino ad oggi, come abbiamo visto anche in Wittgenstein, i suoi enunciati sono neoplatonici; non solo lui ma anche altri, si potrebbero fare molti esempi. Ma cosa abbiamo noi da opporre a questo? Usiamo i termini di Hegel. Hegel, attraverso questa dialettica, giunge all'Uno, che poi per Hegel è lo Spirito assoluto, il pensiero assoluto, e cioè l'Uno in fondo, anche se lui a differenza di Plotino o di Cusano, che Beierwaltes accostava a Hegel... Per Cusano questo Uno che supera la contraddizione, che permane, viene però superata da Dio; per Hegel no, per Hegel è il pensiero e rimane pensiero (lo spirito è il pensiero). E qui sta la differenza sostanziale tra Hegel e Cusano, l'impianto del pensiero hegeliano non a torto Beierwaltes lo accosta al neoplatonismo. Anche Hegel usa questa triade (tesi, antitesi, sintesi): la sintesi sarebbe il superamento della tesi e dell'antitesi, che vengono superate dalla sintesi, che per Hegel è lo Spirito assoluto, qualcosa di abbastanza simile a ciò che diceva Aristotele rispetto al pensiero che pensa a se stesso, o più recentemente Gentile e il pensiero pensante. Tutto questo, dicevo, muove comunque sempre dalla tripartizione tesi, antitesi, sintesi. Ora, verrebbe da domandarsi, e io me lo sono domandato anche se non ho trovato una risposta così immediata, circa la tripartizione, che poi è una tripartizione un po' particolare, proposta da Aristotele: *δύναμις, ἐνέργεια* e *ἐντελέχεια*. Dove c'è tripartizione sorge un problema: perché il tre? A che cosa serve? Si potrebbe in teoria dire che non serve a niente, ma il tre pone l'uno e il due come individuabili e individuati, li istituisce. Come ipostasi? Forse, ma li pone come elementi perfettamente individuati. Ma se noi ponessimo invece una struttura differente, che non necessita più del tre, e non necessita più del tre perché l'uno e il due non sono più individuati, né individuabili; allora il tre non serve più a niente, se non eventualmente a garantire che siano individuati. Ma questo è un altro discorso che vedremo dopo. Prendete una qualunque parola, possiamo usare anche i termini che usava Hegel: l'in sé è determinato dal per sé, quindi il per sé è il significato dell'in sé, ciò che l'in sé, è: l'in sé è questa cosa che lui chiama per sé; quindi, l'in sé è il per sé, perché non è altro che il significato dell'in sé, è ciò che l'in sé è. È come dire che per determinare l'uno occorrono i molti, perché la determinazione è fatta di vari elementi, quindi sono molti. Quindi, quando dico che l'uno è questa cosa sto dicendo che l'uno è i molti. Ma questi molti che cosa sono? Sono l'uno, perché ho appena detto che sono l'uno. L'uno è i molti, esattamente come aveva stabilito Eraclito: *ἐν πάντα εἶναι*. A questo punto, del terzo elemento che cosa ce ne facciamo? Se nessuno dei due elementi è individuabile, perché ciascuno è l'altro simultaneamente, il tre cosa ci rappresenta? Ci rappresenta il tentativo di un'ipostasi, messa al di sopra di tutto, che è quella che garantisce che invece l'uno e il due siano individuabili perché, se c'è il tre, ci sono necessariamente l'uno e il due; mentre ciò che stiamo dicendo è che non ci sono né l'uno né il due, perché l'uno è il due e il due è l'uno. Ora, a questo punto, ciò che appare immediatamente è l'impossibilità del linguaggio: il linguaggio è impossibile, non si può parlare; tuttavia, noi parliamo, come facciamo? Qui la risposta ce l'ha fornita Aristotele su un piatto d'argento: certo che parliamo, perché il fatto che l'uno sia il due e che il due sia l'uno cancella totalmente la fantasia, l'illusione di una verità epistemica, ma c'è la verità della *δόξα* o, più propriamente ancora, il *δοξάζειν*, il credere di sapere. È questo che risolve il problema: non so, non posso sapere perché non c'è la verità epistemica, ma credo di sapere.

Intervento: Faccio come se...

Sì, faccio finta di sapere...

Intervento: Tra l'altro conferma anche quello che dicevamo circa l'uno come principio di ragione... la premessa maggiore...

Esattamente. Sì, il principio di ragione come quella ipostasi che dovrebbe garantire tutto quanto, mentre per Aristotele questa garanzia non c'è, non può esserci perché siamo nella *δόξα*; infatti, Aristotele pone la *δόξα* come principio di ragione. Chiaro che non può servire come dimostrazione.

Intervento: Ciò che stiamo dicendo implica anche il fatto che non ci sia più calcolabilità. A questo punto, però, interviene anche un'altra questione, quella del tempo. Noi percepiamo il tempo perché calcoliamo, il tempo è la calcolabilità per eccellenza. In questo caso c'è una percezione del tempo in tutt'altro modo.

Sì e no, perché se praticassimo il linguaggio attenendoci all'impossibilità di praticarlo, allora effettivamente il tempo si dissolverebbe. Ma, siccome ci affidiamo alla *δόξα* per parlare, ecco che anche il tempo è quello della *δόξα*, è quello che ci serve, cioè, il tempo è definito in quanto quello che ci serve per le cose che dobbiamo fare.

*Intervento: Senza contare che poi la *δόξα* cambia...*

Sì, è vero, ma forse c'è qualche cosa che permane nella *δόξα*, e cioè l'idea che debba esserci un ordine nelle cose, perché questo ordine delle cose da dove lo traggo? Hadot, Beierwaltes, ecc., sono plotiniani, credono effettivamente, ma perché credono una cosa del genere? Il discorso che fanno è questo, quello che a tutt'oggi supporta il neoplatonismo: c'è un ordine. Cosa lo prova? Non lo posso dimostrare, ma lo provo a posteriori, e cioè per il fatto che parlo e, se parlo, parlando c'è un ordine: soltanto se c'è un ordine posso parlare. C'è una consequenzialità nelle parole, quindi, posso costruire un discorso, se le parole costruiscono un discorso vuole dire che c'è un ordine. Posso dimostrare questo ordine? No, perché per dimostrarlo debbo già metterlo in atto e quindi faccio una sorta di *petitio principii*...

Intervento: Ma lo sento...

Non lo posso dimostrare, però, non posso neppure affermare che non c'è perché, se non ci fosse, non potrei parlare. Il discorso di Wittgenstein, citato da Hadot, che il linguaggio non può dire se stesso, è falso. Il linguaggio dice solo se stesso, non può fare altro, così come aveva intuito benissimo Gentile: io posso pensare soltanto il pensiero, non ho altro, e così il linguaggio non può che dire il linguaggio, non può che fare che questo. Non c'è nessun enigma, il linguaggio non fa altro che dire se stesso, ininterrottamente. Ciò a cui alludevo prima, al fatto che l'uno è il due e il due è l'uno, non comporta nessun mistero, nessun enigma, nessun abisso. Non è altro che ciò che ci consente di procedere parlando perché, se l'uno fosse assolutamente l'uno, non ci sarebbe il movimento verso il due. In questo Aristotele nel *De anima* aveva ragione: è l'*έντελέχεια* che consente il movimento e che, quindi, è alla base di tutto: questo movimento è il fondamento di tutto. Così come l'ho posta prima, certo, questo movimento è come se si autoannullasse, ma si autoannulla nel momento in cui io tendo verso una verità epistemica, cioè, pretendo di bloccare uno dei due, e, allora, mi scontro con il fatto che quello che voglio bloccare, in realtà, è un'altra cosa.

Intervento: È sempre il paradosso di Zenone: si tratta di vedere il movimento fermandolo.

Proprio così. E, allora, in assenza di verità epistemica c'è la verità doxastica, cioè la verità della *δόξα*, il credere di sapere. Non posso fare altro che raccontare dei miti, cioè, raccontare cose, non posso provare niente. Anche Wittgenstein lo aveva inteso: non posso provare, con che cosa lo provo? Con la dimostrazione? E la dimostrazione la provo con che? È un racconto, un racconto che in fondo gira intorno all'origine, è una cosmogonia; ogni mito, in fondo, è una cosmogonia, è un racconto intorno alle origini e, quindi, dove andiamo, chi siamo, che facciamo. Dunque, questi scenari, di cui parlavo prima, sono il pensiero attuale, anche quello filosofico. Diceva prima Sandro di una conferenza di Cacciari, un filosofo contemporaneo, che ancora parla di qualcosa di indicibile, di misterioso, di mitico, a fondamento naturalmente di qualcosa che non si può dire. Sì, non posso dire l'uno se non dicendo il due e non posso dire il due se non dicendo l'uno, ma non c'è

nessun mistero in tutto ciò, non c'è nessuna enigma, non c'è nessun Dio nascosto in tutto ciò, è tutto assolutamente palese e alla luce del sole; dice soltanto che la verità dell'epistème non c'è e, quindi, non posso che raccontare; qualunque cosa non è altro che un racconto. Il mito è un racconto delle origini, cioè all'origine c'è questo o quest'altro. Se so cosa c'è all'origine allora effettivamente c'è un ordine, tutto segue consequenzialmente da quel punto di origine e, quindi, è ordinato, oltre che ordinabile e, in fondo, matematizzabile. Quindi, tutto ciò che si racconta è un racconto intorno all'origine, a ciò che si crede necessario, fino al discorso più banale, cioè, le cose stanno così perché magari..., non so se stanno proprio così o cosà, però, in un modo devono stare, per forza. Quindi, questo ordine c'è: noi parliamo = c'è un ordine. Ora, tutto questo, porta facilmente al misticismo, perché si tratta di trovarsi di fronte al fatto che questo ordine non può essere provato, quindi deve essere creduto. Ma il fatto è che in tutte queste disquisizioni io utilizzo parole, utilizzando parole ecco che immediatamente ciascuna di queste parole è quella che è a condizione di non esserlo. Quindi, anche affermando che deve esserci necessariamente un ordine, io non sto affermando niente, sto affermando una fantasia, qualche cosa che io credo che sia; infatti, per esempio, Democrito affermava tranquillamente il contrario, per lui non c'è nessun ordine. L'ordine serve unicamente a mantenere intatta la fantasia di onnipotenza: io devo pensare che ci sia un ordine perché, se non c'è un ordine, io non ho più potere su niente E non mi basta a questo punto la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, perché la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ è l'opinione, è quello che dice la nonna; come posso mettere questo a fondamento universale? L'universale deve essere dimostrato, oltre che dimostrabile, ma sappiamo già con Aristotele che questo tentativo è fallimentare, perché l'universale non è altro che un insieme di particolari, quelli che servono a me per dimostrare di volta in volta quello che mi pare. Volevo tornare alla questione di prima, degli scenari che si spalancano di fronte a noi in questa lettura, perché a questo punto ciò che stiamo dicendo condiziona necessariamente, almeno in parte, la lettura che continueremo a fare di Plotino, nel senso che ci costringerà a fermare l'attenzione su alcuni dettagli, perché quello che ha detto Plotino appare sempre più presente in tutto ciò che si dice, non solo a livello filosofico o scientifico ma universalmente: ciascuno parlando ha la necessità di credere che ci sia un ordine. Questo viene da Plotino, mentre non era una necessità ai tempi di Eraclito o di Parmenide o dei sofisti, i quali non avevano questa necessità di stabilire un ordine; in effetti, l'abilità retorica dei sofisti consisteva anche in questo, e cioè nel mostrare che qualunque affermazione non era fondabile e, quindi, non era certa; dunque, tutto il discorso che si muoveva da quella certa cosa, non era sostenibile in nessun modo. Però, questo lo ritroviamo nella necessità di qualunque discorso di fondarsi a questo punto su un mito, su un mito dell'origine: tutto quanto ha un ordine, quindi all'origine di tutto c'è un ordine. Chi lo stabilisce? Ecco Plotino: è dall'Uno che procedono tutte quante le cose. L'Uno è dimostrabile? No, questo indimostrabile è ancora presente, lo abbiamo visto in Merleau Ponty, in Wittgenstein e in moltissimi altri, in parte anche in Hegel, perché Beierwaltes ci ha fatto notare che anche la dialettica hegeliana non è poi così lontana dal neoplatonismo. E non ha neanche tutti i torti: tesi, antitesi e sintesi, il per sé che torna sull'in sé, facendo diventare l'in sé autentico in sé, quindi l'uno. Mentre il discorso che abbiamo fatto prima non necessita del terzo elemento, non lo necessita in quanto ciascuno dei due elementi non è individuabile; quindi, se non posso individuare né l'uno né il due, il tre scompare anche lui, non ha nessuna funzione. L'uno e il due non sono individuabili, non c'è verità epistemica, c'è solo la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, c'è il racconto, un racconto che a questo punto potremmo dire che è fine a se stesso, alla messa in atto del linguaggio, al praticare il linguaggio, niente più di questo. Vedete, dunque, Plotino e poi tutto ciò che gli ha fatto seguito, ma già nel protocristianesimo, così come poi nei primi padri della Chiesa, da Gregorio di Nissa ad Agostino naturalmente. Cosa ha fatto Plotino? Di fronte all'eventualità che l'uno non sia determinabile se non come due, ha preso questi due aspetti... che è poi il lavoro che ha fatto tutto il medioevo: trovare quel terzo elemento che governi l'uno e il due e li faccia essere quello che io voglio che siano, cioè, determinabili, cioè, dominabili. Solo con un terzo elemento che sta di sopra,

epi-stème, allora l'uno e il due, questa coincidentia oppositorium trova, come in Cusano, la sua *Aufhebung*, direbbe Beierwaltes, cioè il suo superamento, perché il terzo elemento è quello che è, quello dal quale – questo è in Cusano – procedono sia l'uno che il due; è quello che consente – è questo di “colpo di genio” – l'opposizione, la contraddizione. È l'Uno, è Dio che ha in sé tutto, perché se è tutto non può mancare di qualche cosa, dunque, ha in sé anche la contraddizione. È falso, quindi, dire che Dio non può contraddirsi, può farlo, perché in sé ha anche la contraddizione: questo dice Cusano. Quindi, ha tutto e, pertanto, avendo tutto, poi per riflessione – non si sa bene cosa sia, ma non importa – ecco che tutto quello che ha in sé si manifesta, a seconda delle circostanze, delle vicissitudini, dell'umore, ecc. Ma c'è tutto, quindi, anche la contraddizione; quindi, anche la contraddizione appartiene all'Uno, appartiene a Dio, ed è lui che la consente, perché è nella sua mente. Questo è il modo in cui il cristianesimo ha piegato Plotino alle esigenze del cristianesimo. Poi, lo vedremo bene in Agostino, che è precedente a Cusano. Quindi, dicevo che questo terzo elemento è quello che fa da epistème, che sta sopra e consente quindi il superamento della contraddizione, cioè dell'uno che è due e del due che è uno; ignorando questo dettaglio, e cioè che per costruire questa idea dell'uno, che sta come epistème, ha utilizzato questo sistema, che chiamiamo comunemente linguaggio, nel quale l'uno è il due e il due è l'uno, per cui non c'è nulla di determinabile, per cui nessuna parola che viene utilizzata per costruire un pensiero, in nessun modo può enunciare una verità epistemica. È una fantasia, un racconto, *δοξάζειν*, di ciò che si crede essere vero, ma non lo si può esibire come tale, non è possibile, perché le parole che utilizzo per poterlo definire come tale hanno questa proprietà: per dirsi, per determinare una parola, devo determinarla attraverso altro. Quindi, affermo qualcosa letteralmente negandolo: dicendo che l'Uno è questo, il questo è già il due, è già una determinazione; quindi l'uno è il due, cioè, l'uno, affermandosi, per potere affermarsi si nega inesorabilmente. E questo è un dettaglio che tutta la filosofia medievale ha ignorato, ma anche a tutt'oggi viene ignorata totalmente. Si pensa, invece, più facilmente che esista qualche cosa, che esista un indicibile, il mistero, l'enigma, che offre d'altra parte una serie di vantaggi.

Intervento: Il primo è doverlo sentire interiormente.

Esatto. Infatti, questa è la risposta che dà Plotino: come sai che c'è l'Uno? Non puoi dedurlo. E qui sta la differenza sostanziale da Hegel: per Hegel il pensiero assoluto è un risultato, cosa che in parte era ancora in Anselmo; mentre per Cusano no, non è un risultato, neanche per Plotino lo è; se fosse un risultato sarebbe il prodotto di un calcolo e, pertanto, inesorabilmente confutabile; quindi deve porlo al di sopra, sia della affermabilità che della confutabilità. Da qui la teologia negativa o apofatica, come si diceva una volta, e cioè di Dio possiamo possiamo soltanto dire ciò che non è, fino a ridurlo appunto al nulla. Plotino stesso lo enuncia spesso come nulla, pur essendo questo nulla la causa di tutto. Perché è la causa di tutto? Perché da questo nulla procede l'ordine che è necessario per qualunque cosa; ordine che è dato, per Plotino, dalla processione: Uno, intelletto, anima, e poi a seguire tutto quanto. Diciamo che tutto il pensiero, dopo Plotino, è stato letto, percepito neoplatonicamente, tutto, dai protocristiani ai padri della Chiesa, ai teologi, fino ad arrivare a Leibniz, a Cusano, a Spinoza, a Cartesio, a tutti quanti, fino ad arrivare a Wittgenstein: neoplatonici in tutto e per tutto. Se qualcuno avesse voglia di andare a rileggersi tutta la filosofia, da Agostino in poi, fino a oggi, è sicuro che troverebbe in tutti quanti l'impronta del neoplatonismo, e cioè tutto quanto sorge da un qualche cosa che non può dirsi, che non si vede, che però è la causa di tutto: Dio. In fondo, quando Wittgenstein dice che non possiamo interrogare il linguaggio perché il linguaggio non dice se stesso, il che è un falso perché il linguaggio non fa altro che questo, è un po' come se facesse il verso agli illuministi, alla ragione. C'è la ragione, ma da dove arrivi questa ragione, cosa la sostenga, non si sa bene, ma la ragione c'è, e attraverso la ragione eritis sicut dii, che è un detto gnostico – lo gnosticismo e il neoplatonismo sono sempre andati a braccetto. Anche l'Illuminismo e poi, di fatto, la scienza, fino a Popper: possiamo avvicinarci alla verità sempre di più; ma questo è Plotino: ci avviciniamo all'Uno attraverso

l'estasi. C'è poi tutto un discorso da fare ancora, perché Plotino ha avuto moltissime donne nel suo ambito. Lui parla di aprirsi a Dio e così Dio entra dentro di te. Ora, una fantasia erotica del genere non può passare inosservata, soprattutto per le donne: un qualcosa, che non è qualcuno, che però entra dentro e ti pervade e fa trascendere fa andare verso... D'altra parte, sappiamo bene come sia stato il cristianesimo, in fondo, a inventarsi il femminismo, cominciando a dare importanza alle donne. E sappiamo anche perché: perché ha proibito l'omosessualità. Già ancora in Plotino c'è questa idea che con i fanciulli ci si diverte mentre con le donne ci si riproduce; l'importanza delle donne, quindi, è limitata, perché il piacere, il godimento, ecc., non è monopolio delle donne; è stato il cristianesimo a dare alle donne questo monopolio, questo potere immenso che prima non avevano. Poi, Plotino ci aggiunge che entra dentro il Dio... In fondo, è quello che dice lui: aprirsi a Dio e lasciare che Dio entri dentro di me. È una bella fantasia erotica.

Intervento: Il quadro del Bernini con l'estasi di Santa Teresa...

Sì, era Lacan che diceva: è palese, si vede, proprio dall'espressione di Santa Teresa, che sta godendo, col puttino, con la freccia che la penetra. Tutte queste cose non sono irrilevanti, hanno contribuito all'enorme successo che il neoplatonismo ha avuto attraverso il femminismo, che è neoplatonico.

Intervento: È la sua forza retorica. Non solo arriva questo uno deve essere sentito, ma sentirlo porta un ampio beneficio.

È essere pieni del bene assoluto, di una luce assoluta. Questa della luce era presente anche negli gnostici, ma sono tante le cose presenti in entrambi. Non so se avete mai letto la Pistis Sofia. È un testo in un rotolo trovato, insieme ad altri a Nag Hammadi nella metà del secolo scorso, reperito nel deserto dentro degli orci; uno di questi rotoli, perfettamente conservati, di tantissimi testi gnostici è Pistis Sofia, dove la questione della luce è presente continuamente, luce che poi diventerà la voce di Dio, la luce che illumina. Ma anche questa è una reminiscenza degli gnostici nei confronti di Platone e il suo mito della caverna nella Repubblica. È lì che Platone aveva imposto questa ideologia della luce, della rinascita o della nascita, cioè, dell'essere tratti fuori dall'oscurità dell'ignoranza. Tenete sempre conto che tutto il testo di Plotino è stato costruito su Platone, lui lo cita sempre come la fonte assoluta, il sapere assoluto, da cui ogni tanto se ne discosta, però, non tantissimo perché è meglio non allontanarsi dalla diritta via, che è stata segnata da Platone. Quindi, è vero, Platone ha dato veramente l'impronta al pensiero occidentale e attraverso il neoplatonismo ha trovato la sua istituzionalizzazione, e poi naturalmente con il cristianesimo: c'è un ordine necessariamente e se c'è un ordine vuole dire che ci si deve attenere a quest'ordine, che non può essere provato, non può essere visto, non può essere dimostrato, ma c'è.

Intervento: C'è un ordine, ma questo ordine è trascendente. Questa idea è sorta con Socrate, poi con Platone, ovviamente. Questa idea di ordine ha dato poi tutto lo slancio al pensiero morale Socrate. Socrate era un moralista.

Socrate è stato, in fondo, il prototipo dell'anima bella. Lui mostra a tutti quanti non sanno, non perché lui sappia, ma perché c'è un sapere che lo trascende; c'è questo sapere, lui non può saperlo, anzi, lui sa di non sapere, ma ciò che dice alle persone è che sbagliano a pensare di possedere la verità perché non la posseggono, non la possiede nemmeno lui, ma c'è, da qualche parte c'è, perché c'è questo ordine. Socrate è la prima figura – che poi è Platone, in quanto non abbiamo niente di Socrate – è la prima figura che pone una verità trascendente, una verità come epistème, che non può essere conosciuta, non può essere vista, non può essere provata. Soprattutto Aristotele ci ha provato, abbiamo visto con quali risultati: il marasma più totale. Questa idea del trascendente, poi, Platone lo pone e lo impone, perché ci piazza gli dei, che non sono più gli dei giocherelloni dei greci, stanno lassù e governano tutto, e sono soprattutto invisibili, indicibili, ineffabili ecc.

Intervento: Questo ordine è anche il fondamento della politica... L'organizzazione della società, il porre le leggi, le regole, che devono rispondere a un ordine trascendente per essere valide, perché non possono rispondere solo a chi le ha date...

Intervento: Socrate Platone e arrivano nel momento di debolezza del sistema delle polis e delle guerre continue... Servono per creare lo stato sociale e, quindi, verrebbe anche quasi da pensare che le altre società umane, non avendo avuto i presocratici e i sofisti che posero le questioni... fossero rimaste al mito e all'esercizio del potere...

Sì, alla gestione del mito. Quando Platone scrive la Repubblica, descrivendo la città ideale, dà delle regole ben precise e le pone perché a suo parere sono quelle che fanno funzionare al meglio la città ma non dà nessuna spiegazione di questa regole, nessuna ragione propriamente, se non che a suo parere le cose vanno meglio così. È il primo ordinamento politico: così pare che le cose vadano meglio, pare, poi chissà... e, difatti, è andato a catafascio tutto, come sempre. Perché tutte le cose vanno a catafascio?

Intervento: Parlavamo, se si ricorda, della differenza tra socialdemocrazia e socialismo reale, dell'utopia e del tener conto, invece, dell'esistente. La socialdemocrazia risponde al fatto che non ci sia un ordine trascendente si lavora con quel che c'è.

Questo ordine non c'è ma bisogna fare in modo che ciascuno creda che ci sia, perché è fondamentale che tutti quanti credano che esista un ordine naturale, che poi può essere il diritto naturale, può essere quello che si vuole, ma questo ordine deve esserci: le cose possono essere così o al contrario, ma in un modo devono essere. Questo è il criterio fondante.

3 luglio 2024

La lettura di Plotino sta aprendo il vaso di Pandora. Plotino sta dicendo come si deve pensare, sulla scorta di Platone, naturalmente, il quale Platone aveva detto a chiare lettere che perché qualcosa possa essere identico a sé, immutabile, deve essere fuori del linguaggio, deve essere lassù: questa è la condizione perché sia possibile pensare a qualcosa di assoluto. Ora, una questione immediatamente: come è accaduto che sia stato il pensiero greco a avviare tutto ciò che conosciamo oggi come scienza, come tecnica, ecc.? Alexander Koyrè fornisce una risposta insufficiente, insoddisfacente: lui dice che è perché i greci hanno inventato la metafisica, e questa è stata l'opportunità per inventare la scienza, la tecnica, ecc. È vero in parte, ma teniamo conto che ciò che noi oggi chiamiamo metafisica, ai tempi di Aristotele era ancora teologia. Infatti, Aristotele non parla di metafisica, termine che fu coniato dopo di lui, ma di teologia, di filosofia prima, di teologia essenzialmente; non c'è differenza tra teologia e metafisica. Sappiamo che Platone è stato il primo a porre l'assoluto, cioè una verità assoluta che, come dicevo prima, ha dovuto mettere lassù. Ma questa idea di assoluto c'era prima di lui? Proviamo a ripercorrere in pochi secondi il pensiero presocratico. Chi parlava di assoluto, di verità assoluta? Democrito? Anassimandro? No, per lui ogni cosa sorge dall'indeterminato, dall'ἀπείρων. Eraclito? Non se ne parla proprio. Parmenide? No, lui certamente no, e neanche il suo discepolo Zenone. Empedocle? Anassagora? No. Empedocle aveva un'idea dell'uno che ora vi leggo, sono poche righe ma significative, anche per fare intendere come si ponevano allora le questioni. Dice: *In tale modo, in quanto l'uno ha imparato a generarsi da più, e poi risultano di nuovo più quando l'uno germina, perciò sono in divenire e non è stabile la loro eterna vita, in quanto questi non finiscono mai mutandosi di continuo, perciò in eterno sono questi esseri inamovibili dentro il ciclo.* Ecco, tanto per dirvi come pensava lui l'uno, e cioè come qualcosa che è generato dai molti, che poi tornano a essere molti, e non solo questo ma anche il modo in cui lo dice: è come un racconto, come un mito. Pare che prima di Platone non ci sia la verità assoluta. Poi, Aristotele, certo, era un discepolo di Platone, almeno inizialmente, e infatti lui ci prova, con i risultati che sappiamo. Ma, se non c'è questa idea della verità assoluta, ecco allora che per compiere quel passo, che sfugge a Koyrè, in questo suo scritto che si chiama *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, come si arriva all'universo della precisione? Attraverso il calcolo, naturalmente. Il calcolo è importante, ma non basta. Occorreva un'idea, occorreva Plotino: l'assoluto, l'Uno è il Bene assoluto, dunque, è anche verità

assoluta; quindi, la verità assoluta da qualche parte c'è. Cosa che per i presocratici non c'era, non parliamo poi dei sofisti. Plotino ha reso pensabile l'idea di una verità assoluta, quindi, possibile. A questo punto, Plotino ha detto, sì, la verità assoluta c'è e se c'è, naturalmente, è garanzia di qualunque altra cosa; mentre, se non c'è una verità assoluta, come presso i presocratici, questo universo della precisione non è costruibile, non è neanche pensabile. Occorre l'idea del Bene assoluto, dell'Uno. Naturalmente, questo Uno deve essere messo al riparo, come le idee di Platone, al riparo dal linguaggio. In tutte queste pagine Plotino non fa altro che dire quanto sia importante mantenere separata la materia, cioè il non-essere, dall'essere. E, infatti, li pone agli antipodi: da una parte l'essere e laggiù negli inferi il non-essere. A questo punto si legge molto più facilmente Plotino, perché si sa che cosa sta dicendo e perché lo dice. Ma, dicevamo della questione della precisione. La precisione sorge nel momento in cui incomincia a essere pensabile che ci sia una verità assoluta e l'idea della precisione è questa: il calcolo che giunge a una verità assoluta, perché è quella, perché i numeri non mentono. Ma non solo questo, c'è anche da pensare al fatto che con Plotino, e poi il cristianesimo che sorge da Agostino in poi, tutta la precisione rimane come sopita per quasi mille anni, rimane sopita proprio per via di Agostino, per il quale la logica, la ragione, non è necessaria alla conoscenza di Dio. Dopo, con Anselmo, ecco che allora interviene la logica, quindi, il calcolo, quindi, la necessità della precisione. Pensate al ritorno poderoso del neoplatonismo con Cusano, Ficino, siamo XV secolo; poi, Giordano Bruno, nel XVI secolo; Spinoza, XVII secolo e l'illuminismo nel XVIII. Questo percorso, sì, lungo, certamente lento, è un percorso che porta all'Illuminismo, cioè, porta alla ragione come strumento della precisione. Si pensa che si sia incominciato a usare il calcolo con precisione dal momento in cui è intervenuto l'apporto delle cifre arabe, anche perché calcolare con i numeri romani diventava impegnativo. Si è incominciato a utilizzare le cifre arabe in Occidente nel XII-XIII secolo, ma possiamo dire che si conoscevano già intorno al IX secolo, perché venivano sicuramente utilizzate per il commercio, per varie cose, e anche perché sono molto pratiche, questa è stata la loro fortuna. Dicevo che a un certo punto sorge la necessità della precisione, certamente coadiuvata dall'intervento delle cifre arabe, ma questa precisione era già cercata prima attraverso il ragionamento, attraverso la logica, che non utilizza le cifre arabe. Ma ciò che ha reso pensabile la precisione è l'idea che ci sia una verità da raggiungere, che ci sia questa verità assoluta. Se togliamo questo, tutto il calcolo proposizionale crolla. E chi ha creato questa idea che esista una verità assoluta? Plotino, prima, come abbiamo visto, non c'era. Perché se così come appare – certo occorrerebbero argomentazioni un po' più ricche – ma se è così come ci appare, quello che Koyrè chiama l'universo della precisione è diventato pensabile con Plotino, perché è lui che ha inventato l'assoluto. L'idea di verità assoluta, che naturalmente procede dal Bene assoluto, perché l'Uno è il Bene assoluto, quindi, verità assoluta, ovviamente, non può essere altrimenti. Quindi, c'è per ipostasi, ma c'è. E, allora, è stato possibile cominciare a pensare che con la ragione, con l'anima, per usare il termine di Plotino, quindi, attraverso la ragione, quindi, attraverso l'intelletto, sia possibile avvicinarsi alla verità, che è nell'Uno. L'altra volta parlavamo di un ordine. In effetti, è la stessa cosa: la verità è ordine, perché dice che questo è così e, quindi, quest'altro no. E se fosse stato proprio Plotino a rendere pensabile l'idea della precisione, con l'idea dell'Uno, dell'assoluto? L'idea di una verità assoluta prima non c'era. Io non ho mai trovato nei presocratici un discorso, un'argomentazione che portasse all'interno l'idea di una verità assoluta. Plotino quando legge gli antichi, come hanno fatto anche i cristiani, avverte un tendere verso l'Uno, ma che non trovano perché non erano ancora abbastanza bravi. Convergere verso l'Uno, tutto tende verso l'Uno, cioè verso l'assoluto, verso la verità assoluta, che quindi c'è. Se c'è, ecco allora la logica. L'operazione che ha tentato Aristotele andava in questa direzione: trovare attraverso la logica una verità assoluta. Prima compila il suo programma eseguibile, ma il problema sorge quando vuole trasferire il programma in una ontologia, cioè dire di che cosa propriamente è fatto: lì incontra problemi insormontabili. Ma se fosse così, e cioè che l'idea di Plotino dell'assoluto abbia reso pensabile una verità assoluta

e, quindi, la precisione del calcolo, prima proposizionale e poi aritmetico, allora tutto questo, e cioè tutto il percorso logico nel Medioevo, soprattutto nel basso Medioevo, sino ad arrivare alla scienza, ecc., tutto questo non è altro che teologia, letteralmente. Nell'accezione ancora aristotelica, cioè di metafisica. Tutta la logica ha bisogno di pensare che ci sia una verità da qualche parte, da raggiungere. La matematica ha bisogno di una verità assoluta per potere muoversi, per potere fare quello che fa; e se si accorge che questa verità vacilla, trova subito il rimedio per continuare a pensare che ci sia comunque. Come dicevamo mercoledì scorso, il pensiero è che una verità, cioè un ordine, debba esserci necessariamente. Quelle cose possono stare così o così, non importa, ma in un modo devono stare. È questa idea è un'idea teologica. Solo Dio la garantisce, come aveva intuito Ockham: è Dio, in fondo, che garantisce che io veda questa cosa per quella che è, perché io non ho nessuna garanzia. E Ockham era un logico, gli scritti suoi più importanti sono di logica. E, allora, ha reso pensabile, sì, la verità assoluta, quindi la logica, la matematica, quindi tutto ciò di cui è fatto questo percorso di pensiero che attraversa duemila anni. In fondo, potremmo anche dire, anche se detta così appare un po' bizzarro, che Plotino ha reso pensabile il capitalismo, lo ha reso pensabile attraverso questa idea che le cose stanno in un certo modo, devono stare in un certo modo. Duemila anni di cristianesimo hanno addestrato le persone a pensare questo, che un Dio ci deve essere, e se non è Dio è qualche altra cosa, ma qualcosa ci deve essere, perché un ordine ci deve essere. La verità c'è, non è la mia, non è la sua, ma una verità c'è. Duemila anni di cristianesimo hanno addestrato le persone a pensare in modo neoplatonico, e cioè che una verità debba esistere, che un ordine debba necessariamente esserci. I presocratici quest'ordine lo immaginavano, ma come un mito. Abbiamo visto Empedocle, ma anche tutti gli altri, sì, cercavano comunque di unificare. Queste idee del fuoco, dell'acqua, della terra, ecc., erano modi per dire che ci deve essere da qualche parte un qualche cosa che unifica e che è quindi la causa, ecc., senza trovarla, naturalmente. Anche Anassagora, poi, ci mette dentro il ν o $\nu\varsigma$, il pensiero. Però, questa idea della precisione non esisteva, e non esisteva perché non c'era ancora stata l'idea dell'assoluto, della verità assoluta, del Bene assoluto: questa è un'invenzione di Plotino, su cui poi la Chiesa ha costruito tutto quanto; però, l'ha inventata lui questa cosa, non c'era prima. Platone gli ha aperto la strada, dicendo che le idee, essendo lassù, non possono essere contaminate. Da lì gli è venuta idea: l'Uno, devo metterlo lassù anch'io, perché se lo metto quaggiù è un disastro, perché poi si argomenta, si confuta, si controconfuta; se, invece, lo metto lassù, chi lo tocca? E diciamo che è un'ipostasi. Un'ipostasi rimane intoccabile, invisibile, ineffabile, ecc., però, c'è. Ancora oggi nessuno sa esattamente qual è la verità, però c'è. E come fa a dirlo, in base a che cosa? La verità assoluta, quella epistemica, è un'invenzione, esattamente come Dio, e ha in fondo la stessa funzione di garanzia, anche se non può garantire niente. Sono illuminanti le pagine di Aristotele negli Analitici secondi, in parte anche nei Topici. Quindi, come leggiamo Plotino? Cercando queste cose, per esempio, vedendo la necessità che ha di tenere assolutamente separata la materia dall'Uno, cioè, il non-essere dall'essere, la forma dalla materia. Per lui ciò che dice Aristotele è assolutamente inammissibile, che non ci sia materia senza forma e viceversa; quella cosa che Aristotele chiamava sinolo non è pensabile, perché non può essere la materia, deve essere una cosa che è separata da tutto, così come l'Uno è separato da tutto. L'Uno è l'assolutamente identico a sé ed è l'assolutamente differente da qualunque altra cosa. Su questo hanno lavorato parecchi teologi perché sorge un problema: è identico ma anche differente. Ecco, allora, Cusano, Ficino, Dionigi Areopagita, ecc., a lavorare per risolvere questo problema, perché detta così come la pone Plotino sembra che comunque questo Uno sia Uno ma sia anche molti. E, invece, no. Non è che abbiano trovato chissà quali escamotages, è difficile dimostrare una cosa del genere; l'unica cosa sulla quale insistono è che l'Uno comunque è al di sopra di qualunque opposizione; le contraddizioni ci sono, sì, certo, impossibile non vederle, ma sono al di sotto, c'è una complementarità, una simultaneità tra un elemento e il suo contrario, certo che ci sono; ma c'è un Uno al di sopra che garantisce la possibilità di unificare questa contraddizione, cioè, di

risolverla. Non siamo più nelle mani di Eraclito che diceva: l'uno è tutte le cose. No, tutte le cose sono sotto l'Uno, l'Uno le unifica in lui, perché tutte le cose, anche i contrari, se esistono è perché c'è un Uno che li fa esistere. Certo, non è un granché come spiegazione, però, tutti i teologi medievali vanno in questa direzione. Quindi, la assoluta necessità, torno a dire, perché questo è fondamentale, che la materia, cioè il non-essere, non contamini mai, per nessun motivo, l'essere. E, infatti, cosa ci dice Plotino qui, a pag. 453: *Se si dicesse che essa (materia) in quanto materia non si altera, non si potrebbe dire anzitutto in che cosa sia alterata, e poi si riconoscerebbe così che essa non è alterata in se stessa. Difatti, agli altri esseri che sono idee non appartiene l'alterazione dell'essenza, poiché l'essenza persiste nell'alterazione, e così, poiché l'essenza della materia è di essere materia, essa non può venire alterata in quanto è materia, ma sussiste.* La materia non è alterata da niente, la materia per Plotino è qualcosa di assolutamente inerte, è qualcosa che deve essere formato, ma, di fatto, è nulla, da cui però procedono le cose. È la stessa cosa dell'Uno; infatti, c'è una sinistra comunanza tra l'Uno e la materia: entrambi sono nulla, ma entrambi producono ogni cosa. *E come lassù la forma rimane immutabile, così anche qui la materia rimane inalterata.* La materia non deve alterarsi perché alterandosi diventa altro, quindi non è più materia, non è più quel nulla e, quindi, non possiamo più controllarla. È una cosa fondamentale, deve essere controllata perché deve rimanere laggiù. A pag. 463. *Non è possibile che ciò che al di fuori dell'essere non partecipi affatto dell'essere... Se qualcosa è fuori dell'essere, in qualche modo, comunque, deve partecipare all'essere, perché è in ogni caso. ...la natura dell'essere è di produrre degli esseri. Però l'assoluto non-essere non può unirsi all'essere; ne deriva questo fatto strano: che esso, pur non partecipando dell'essere, ne partecipa e trae ogni cosa come dalla sua vicinanza ad esso, benché per la sua natura non possa, per così dire, amalgamarsi con esso.* Si parla della materia chiaramente. *Ciò che la materia ha ricevuto fugge via come da una natura estranea.* La materia non può trattenere niente, è come se fosse il puro nulla, il *nihil absolutum*; cosa che non può essere naturalmente. Vedete come ai due capi ci sono da una parte l'Uno e dall'altra la materia: entrambi sono nulla. Perché? Per via della teologia negativa, non si può attribuire nulla all'Uno, perché qualunque cosa gli si attribuisca è uno sminuirlo, cioè dargli delle proprietà. La stessa cosa per la materia: la materia è nulla, è non-essere, nient'altro che questo. A pag. 467. *Nemmeno la materia è la grandezza stessa. Infatti, la grandezza è una forma, non un ricettacolo, ed è la grandezza in sé, non grandezza determinata. Ma poiché la forma posta nell'Intelligenza o nell'anima, vuole essere grande...* Qui nessuno gli ha chiesto: perché deve essere grande? Cos'è questa fantasia di onnipotenza che dovrebbe avere un intelletto e, quindi, l'Uno, visto che l'intelletto procede direttamente dall'Uno? *...essa ha concesso a quegli esseri che, per il loro desiderio e movimento verso di lei, desiderano imitarla, di rivelare la loro disposizione in altra cosa, cioè nella materia.* La materia è un qualche cosa che è nulla, che però viene utilizzata per creare delle forme. Ma è nulla, non ha neanche grandezza, non ha niente. Qui parla dell'eternità, del tempo. Siamo a pag. 475. *Anzitutto bisogna esaminare che cosa sia l'eternità e che cosa pensino di essa coloro che la affermano diversa dal tempo; infatti, una volta conosciuta l'eternità immobile del modello, forse diventerà più chiara anche l'idea della sua immagine, che si dice essere il tempo...* Ecco che cos'è il tempo per Plotino: l'immagine dell'eternità. A pag. 477. *Qual è questo carattere, per il quale noi diciamo che tutto il mondo intelligibile è eterno e perfetto? Il mondo intelligibile sarebbero le idee di Platone. E che cos'è la perpetuità? È identica all'eternità, oppure l'eternità viene dopo di essa? Bisogna concepire il mondo intelligibile secondo unità; se non che la sua nozione è composta di molte cose, anche se una natura unica accompagna gli esseri intelligibili o unendosi ad essi o aparendo in essi; tutti questi esseri intelligibili formano quell'unica natura, la quale però ha molte potenze ed è molte cose. Perciò chi avrà considerato la pienezza di questa potenza la chiamerà sostanza, in quanto essa è come un substrato; movimento, in quanto vede la sua vita; quiete, in quanto essa rimane sempre nello stesso modo; alterità e anche identità...* Questo lo avevamo già trovato ed è il modo in cui Plotino risolve il problema posto da Aristotele nelle Categorie. Vi ricordate che Aristotele parla della sostanza come di ciò che è determinato dalle categorie: senza

le categorie non c'è neanche la sostanza. Allora, Plotino che cosa si inventa? È difficile togliere di mezzo questa cosa, la sostanza come risultato di categorie, e allora si inventa un'altra sostanza. C'è la sostanza di cui parla Aristotele, ma ce n'è un'altra che invece rimane sostanza imm modificabile, inalterata. Uno potrebbe chiedergli: perché? A pag. 479. *Riunendo poi, inversamente, in unità queste potenze, così che una vita unica sia nel loro insieme, collegando l'alterità, l'atto incessante, cioè il movimento, l'identità indifferenziata, il pensiero e la vita che non passano da una ad altra cosa: insomma ciò che rimane identico e indivisibile, e guardando a tutte queste cose, egli vede l'eternità come una vita che persiste in se stessa e possiede sempre presente il tutto, che non è ora questo ora quello, ma tutte le cose insieme, che non è ora una cosa ora un'altra, ma una perfezione indivisibile, simile a un punto, in cui si riuniscono tutte le linee senza mai uscirne fuori; ma essa persiste in se stessa nella sua identità, giammai modificata, ed è sempre nel presente, sicché di essa nulla è passato o verrà, ma è sempre ciò che è ed è sempre tale.* Ecco perché possono convivere gli opposti e i molti: perché c'è un uno che sta sopra e li unifica, li domina, per dirla tutta. Quindi ci sono, sì, le zuffe, le baruffe, come diceva anche lo stesso Empedocle, φιλία e νεῖκος, amore e odio, disputa, ecc. Sì, però c'è qualcuno, qualcosa al di sopra di tutto, che domina e veglia su di tutti. A pag. 481. *Ma negli esseri primi e beati non c'è aspirazione al futuro; essi sono già il tutto ed hanno la vita totale che in qualche modo è dovuta a loro; sicché essi non ricercano nulla, poiché per essi non c'è né il futuro né il tempo, di cui il futuro fa parte.* Questa sembra essere un'affermazione gnostica, se proprio dovessimo dirla tutta, come dire: se sei beato hai già tutto. E beato è chi guarda, chi contempla l'Uno. *Dunque la sostanza dell'essere è intera e totale, non soltanto quella che è nelle sue parti, ma anche quella a cui nulla manca e a cui non potrebbe aggiungersi alcunché di non-essere.* Ci risiamo: non può aggiungersi alcunché di non-essere e, quindi, la materia deve stare laggiù negli inferi. *Non soltanto è necessario che tutti gli esseri appartengano all'essere intero e totale, ma anche che nessuno non essere sia in quello: questo suo modo di essere e questa sua caratteristica è l'eternità. Infatti eternità deriva da essere sempre.* A pag. 483. *Perciò l'eternità è venerabile e la riflessione ci dice che essa è identica a Dio. E giustamente si può dire che l'eternità è Dio stesso che si mostra e si manifesta qual è, cioè come l'Essere, immutabile, identico a sé e perciò stabile nella sua vita.* Quindi, ha una vita. Ma non aveva detto che non aveva niente di tutto ciò che...? *E se diciamo che questo Essere consta di parecchi, non bisogna meravigliarsene: infatti ciascun essere intelligibile è molteplice, perché esso è infinito per potenza; ed è infinito perché non manca di cosa alcuna ed è quello che è nel senso vero e proprio, perché non perde nulla di sé.* Qui già parla del della processione: per esempio, l'intelletto procede dall'Uno, ma senza che l'Uno perda nulla di sé, altrimenti diventerebbe mancante di qualcosa. Non perde nulla in questa processione, perché è un'emanazione. *Se si dicesse dunque che l'eternità è vita infinita perché completa, e che essa non perde nulla di sé poiché non ha né passato né futuro, perché altrimenti non sarebbe completa, si sarebbe vicini a una sua definizione. Infatti ciò che segue: "è una vita completa e non perde nulla" è una spiegazione della sua infinità.* A pag. 495. *E poiché questi esseri rimangono in sé stessi in una quiete assoluta, per sapere come mai sia sorto il tempo non si possono invocare le Muse, poiché esse ancora non esistevano....* Come facesse a saperlo con tanta precisione, non è dato sapere. ...*forse si potrebbe, se allora fossero già esistite; si può chiedere piuttosto al tempo stesso come è apparso e come è nato. Esso direbbe di se stesso così...* Adesso è Plotino che interpreta il tempo. ...*prima che avesse generato l'anteriorità e, legato ad essa, avesse bisogno della posteriorità, esso riposava nell'essere; non era il tempo, ma conservava la sua immobilità nell'essere.* È un altro modo per dirci che, in effetti, ciò che è nell'Uno è in potenza tutte le cose, quindi è già in potenza e anche in atto, perché se è in potenza è anche in atto. *Se non che, la natura irrequieta, volendo essere padrona di sé...* Di nuovo fa riferimento alla volontà di potenza; perché dovrebbe volere essere padrone di sé? A che scopo? ...*ed appartenere a se stessa e decidendo di ricercare uno stato migliore del presente, si mosse e con lei si mosse anche il tempo, diretti così verso un avvenire sempre nuovo, non identico al passato, ma diverso e continuamente diverso, e dopo essere avanzate ancora un po', noi abbiamo fatto il tempo che è un'immagine dell'eternità.* Questo è secondo

lui il modo in cui si è creato in tempo. *C'era infatti nell'Anima una potenza inquieta che voleva sempre far passare in altro ciò che aveva contemplato nel mondo intellegibile, e non sopportava che l'essere intelligibile le fosse presente tutto insieme.* Perché non è dato sapere. *E come da un germe immobile esce la ragione spermatica, sviluppandosi a poco a poco, come si pensa, verso il molteplice, manifestando nella divisione la sua molteplicità e invece di conservare in sé la sua unità, la diffonde all'esterno e diventa, procedendo, sempre più debole; così l'Anima produce il mondo sensibile ad immagine di quello intelligibile e lo fa mobile, non del movimento intellegibile, ma di uno che è simile a quello e che aspira a esserne immagine e temporalizza anzitutto se stessa producendo il tempo in luogo dell'eternità; poi pone il mondo da lei generato alle dipendenze del tempo e lo pone tutt'intero nel tempo racchiudendo in esso tutti i movimenti.* Questi sono i problemi su cui poi, un certo numero di secoli dopo, si sono parecchio indaffarati i teologi cristiani per risolverli. Uno era questo: l'Uno, che è assolutamente identico ed è assolutamente differente, come fa a essere le due cose simultaneamente? Questi concetti di identità e differenza vengono dall'Intelletto, ma l'Uno in quanto tale è al di sopra dell'Intelletto e, quindi, è la condizione dell'esistenza dell'identità e della differenza, ma non ne è viziato. A pag. 509. *La ragione, si dirà, è immobile, mentre la natura differisce dalla ragione e si muove. Se si dice che essa si muove tutta intera, anche la ragione si muoverà; e se una sua parte è immobile, questa dovrebbe essere proprio la ragione. La natura infatti deve essere forma e non un composto di materia e forma...* Ritorna spessissimo questa questione. *...forse che essa ha bisogno di una materia calda o fredda? La materia che è il substrato sul quale essa lavora arreca ad essa queste qualità; oppure la materia che non ha alcuna qualità diventa calda o fredda sotto l'influsso della ragione. Invero non è necessario che si accosti il fuoco, perché la materia diventi fuoco, ma è una ragione; e questa è una prova non piccola che negli animali e nelle piante vi sono ragioni operanti e che la natura è una ragione che produce un'altra ragione come sua creatura, la quale la quale dà qualcosa di sé al substrato, pur rimanendo immobile. La ragione, dunque, che si manifesta nelle forme invisibili, è ultima, senza vita, incapace ormai di generarne un'altra; ma la ragione superiore, dotata di vita, è affratellata a quella che produce la forma; essa possiede la stessa potenza e produce la forma nell'essere generato.* Perché procede dall'Uno. Quindi, insiste su quest'altro aspetto, ma c'è comunque una ragione, una ragione che rende conto del perché le cose accadono così come accadono, e non accadono casualmente, accadono per una ragione e accadono nel modo migliore in cui possono accadere. Questa è un'altra questione su cui lavoreranno i teologi medievali, Cusano in particolare: le cose stanno così come devono essere, e devono essere così perché sono le migliori possibili, meglio non si può, perché le ha fatte Dio. A pag. 509. *Essa (la natura) non possiede la contemplazione che deriva dal pensiero discorsivo, da quel pensiero cioè che esamina ciò che contiene in sé. E se essa è vita, perché non è anche ragione e potenza operante? Forse perché ricercare vuol dire non possedere ancora? Ora, poiché la natura possiede, essa, in quanto possiede, anche agisce. Per lei, essere ciò che è, è lo stesso che agire: essa è contemplazione e oggetto di contemplazione, poiché è ragione. Ed in quanto è contemplazione, oggetto di contemplazione e ragione, e soltanto per questo, essa produce. E così abbiamo dimostrato che la produzione è contemplazione.* Perché l'idea di Plotino è che le cose che si generano sono già tutte nell'Uno, perché l'Uno non può aumentare di alcunché, perché sarebbe comunque un ente al di fuori, mentre l'Intelletto non è fuori dell'Uno, è qualcosa che procede per emanazione, ma fa parte dell'Uno, un pochino meno perché se ne è distanziato, ma fa parte dell'Uno e l'Uno non ha perso qualcosa in questo allontanarsi dell'Intelletto, che è rimasto sempre integro, sempre identico a sé. *Se qualcuno le chiedesse (alla natura) perché produce, essa, qualora volesse ascoltare quella domanda e parlare, direbbe così: "Meglio sarebbe non interrogare, ma comprendere e tacere, come faccio io che non ho l'abitudine di parlare. Comprendere che cosa? Che l'essere generato è oggetto da me contemplato ed oggetto naturale della mia contemplazione; ed io stessa, che sono nata da una simile contemplazione ho una naturale tendenza alla contemplazione..."* La contemplazione è un concetto fondamentale in Plotino: l'Uno che contempla. Cosa vuole dire che contempla? La parola usata qui è *θεωρεῖν*,

teoria, nell'etimo sarebbe l'assistere a uno spettacolo. Le cose esistono perché l'Uno le contempla, cioè, le pensa; lo stesso atto di pensarle le fa esistere. Non è proprio così esplicitamente in Plotino, questo è già Cusano. Per Cusano non è neanche più il pensiero, ma è la parola, è la parola di Dio: dicendo la cosa, non è che la fa esistere perché parla, ma dicendola esiste, il dirla è la sua esistenza, è la parola di Dio la sua esistenza. Non è la parola di Dio che la fa esistere, ex nihilo; no, la parola di Dio è l'esistenza stessa di quella cosa. Tutto nella mente di Dio, o nell'Uno; quindi, c'è già tutto, in potenza, naturalmente. È in potenza, ma non può non essere anche in atto, anche nell'Uno, perché la potenza e l'atto sono due facce della stessa cosa, anche in Plotino. Ciò che è in potenza in Dio è già in atto, quindi, se può pensarlo vuole dire che lo ha pensato, e se lo ha pensato esiste: il suo pensarla è la sua esistenza. A pag. 511. *La natura, contemplando il suo oggetto, resta in riposo, e quell'oggetto è nato in lei, perché essa rimane in sé e con sé ed è oggetto di contemplazione: essa è una contemplazione silenziosa, ma anche un po' oscura.* La contemplazione, cioè, il riflettere su qualche cosa, il pensare qualche cosa, lo fa esistere, nel senso che ne è l'esistenza, letteralmente. Era molto lontano dal pensare che le cose esistono perché sono nel linguaggio, ovviamente, non perché si metta il linguaggio al posto di Dio, ma perché Dio è stato sempre messo al posto del linguaggio, cioè di quella cosa per cui, dicendo, effettivamente le cose esistono nel momento in cui si dicono. Cusano non aveva neanche tutti torti: è la parola la vera esistenza delle cose; solo che lui attribuisce a Dio questa parola.

10 luglio 2024

Plotino continua a fare la stessa cosa, ormai lo si vede con estrema facilità. deve mantenere separate le cose, in modo che l'Uno non sia contaminato da nulla. L'Uno serve a giustificare qualunque cosa, perché nell'Uno c'è la verità, c'è l'ordine, quindi c'è la possibilità di parlare. Tutto procede dall'Uno, procede per processione, per cui non è dedotto dall'Uno né indotto dall'Uno, ma, procedendo dall'Uno, lascia l'Uno esattamente così com'è, immobile, identico a sé, inamovibile. In fondo, quello che sta dicendo Plotino è che l'Uno consente di parlare, perché parlando c'è la necessità di unificare. Unificare attraverso l'induzione, come sappiamo è quella che unifica, e cioè costruisce l'universale. Questo universale è quello che serve per parlare, lo diceva Aristotele chiarissimamente. Quindi, unificare significa che c'è un universale, quindi c'è una verità, quindi possiamo parlare. E possiamo parlare perché affermando cose noi ci richiamiamo naturalmente a un qualche cosa, che non si vede, che non c'è, ma che tuttavia consente di affermare ciò che si afferma. In assenza di quello le cose si dissolvono all'istante mentre si parla e, quindi, non si può parlare, occorre qualcuno, qualcosa che le fermi. Quindi, ciò che sta dicendo Plotino è che per pensare, per parlare, ecc., è necessario l'Uno. Ora però c'è una differenza tra l'Uno come ipostasi e l'universale, di cui ci ha parlato Aristotele negli Analitici secondi. Questa differenza è determinante, ed è quella cosa che distingue, o meglio, diciamola così, che dà la possibilità di imporre una verità, nel caso dell'ipostasi, oppure non dà questa possibilità, nel caso di Aristotele, perché, come sappiamo, l'universale è fatto di credenze, di ciò che si pensa, di ciò che si immagina, ecc. Quindi, potremmo anche dire così, che questo tendere, questo volere tornare all'Uno, di cui parla continuamente Plotino, è la necessità, parlando, di unificare per potere parlare. Potremmo anche aggiungere che unificare è volontà di potenza. La volontà di potenza consiste nel voler unificare, nell'unificare. Non riesce naturalmente, ecco quindi immediatamente il depotenziamento, diceva Nietzsche, per cui occorre subito darsi da fare e trovare un altro ente da dominare. Cosa che gli umani fanno ininterrottamente. Unificare, cioè ricondurre a Uno, perché lì – questo è Plotino – sta la verità assoluta, e le cose naturalmente vogliono tornare all'Uno perché lì c'è il Bene assoluto. È come se dicesse che le cose vogliono tornare alla verità assoluta, vogliono che ci sia questa verità assoluta per potersi affermare. E questo ha contribuito in buona parte al successo di Plotino: le persone vogliono che ci sia questa verità assoluta, lo vogliono

fortissimamente. Ma perché sia una verità assoluta, questo lo insegnava già Platone, non deve essere una verità di quaggiù, deve essere una verità che sta lassù. Solo allora può rimanere immutata e identica a sé e, quindi, offrirsi a questa funzione di essere il riferimento di tutti. Dicevamo l'altra volta: le cose possono essere in un modo o in un altro, non importa, ma in un modo devono essere. Da qui la necessità di Plotino di mantenere l'Uno, ma poi di tutta la teologia, perché qui con Plotino stiamo facendo teologia, né più né meno, nell'accezione antica del termine, cioè di metafisica. Ci occuperemo dei teologi, perché i teologi si sono occupati del pensiero. Occuparsi di teologia, in questa accezione, significa occuparsi del pensiero, né più né meno, perché il pensiero, direbbe Plotino, procede, sì, dall'Uno, ma in ogni caso possiamo dire che ha bisogno di un riferimento a una verità per potere affermarsi, sennò non può affermarsi. Sta qui l'ambiguità che ha consentito ai teologi medievali di fare quel lavoro enorme che hanno fatto, dai primi fino ad arrivare a Ficino, Cusano, ecc. Ma perché questa cosa funzioni, è necessario mantenere separate le cose, separato l'Uno da qualunque cosa. L'Uno è identico a sé, ma differente da qualsiasi altra cosa. Ma, allora, è identico e anche differente? Questo non deve accadere. Ma, dicevano, l'Uno è al di sopra, è sempre e comunque al di sopra di qualunque opposizione. Uno potrebbe chiedere: perché? Perché l'Uno è sempre al di sopra di tutto? Perché altrimenti non sarebbe l'Uno, non sarebbe Dio. Cioè, noi diamo la definizione di Dio, dopodiché, in base a questa definizione, traiamo tutte le deduzioni, senza naturalmente mettere più in discussione il punto di partenza, la premessa maggiore. Quindi, la processione, che sarebbe quella cosa che si è inventata Plotino perché non poteva dire che l'intelletto è dedotto o indotto dall'Uno, perché sennò non sarebbe più identico a sé, ma sarebbe in relazione a..., mentre l'uno è irrelato, totalmente. C'è, quindi, la necessità di tenerlo separato da ogni cosa, è questo che fa Plotino. La processione è una sorta di contemplazione: l'Uno, contemplandosi, rende realtà i propri pensieri. Questo lo diranno poi i teologi medievali: perché le cose sono? Sono perché Dio le pensa, queste cose non sono altro che il pensiero di Dio che si attua; pensando questa cosa, questa cosa è; non "c'è" ma "è". Attraverso questa contemplazione l'Uno, contemplandosi, produce tutto, produce l'Intelletto, produce l'Anima, la quale Anima poi produrrà tutte le cose che ci sono nel mondo, attraverso l'Intelletto, attraverso una ragione, perché non può essere senza ragione. Quindi, la ragione c'è, anzi, l'Uno è il principio di ragione in assoluto, è la ragione di ogni cosa, che sta al di sopra di ogni cosa. L'Anima è un'altra questione importante in Plotino, perché l'Anima è quella cosa che genera tutti gli esseri; questa Anima partecipa di tutte le cose, quindi è in tutte le cose, e quest'Anima è una, deve essere una perché procede dall'Uno e anche l'Anima procede dall'Uno. Ma se va in tutte le cose, poi si frammenta. Di nuovo, come vedete, è sempre lo stesso identico problema dell'uno e dei molti, che c'è nell'Uno, c'è nell'Intelletto, c'è nell'Anima. Come risolvere la cosa? Così come l'ha risolta rispetto alla sostanza. C'è una sostanza, di cui parla Aristotele, che era una sostanza fatta, sì, dalle categorie, ecc., ma c'è un'altra sostanza che sta lassù e che, invece, non è modificata dalle categorie.

Intervento: la sostanza di Spinoza...

È una cosa che hanno ripreso un po' tutti quanti da Plotino in poi; sulle Enneadi di Plotino hanno costruito tutti i sistemi filosofici. A pag. 519. *Poiché la contemplazione procede dalla natura all'anima e dall'anima all'intelligenza...* Dalle cose, le quali contemplanò che cosa? La loro origine, perché è un processo ascensionale, e diventa sempre più affine ed unita al contemplante, poiché nell'anima virtuosa l'oggetto conosciuto diventa identico al soggetto in quanto essa aspira all'Intelligenza, è evidente che nell'Intelligenza soggetto e oggetto sono una cosa sola, non per un'affinità acquisita, come nelle anime migliori, ma essenzialmente in quanto "essere e pensare, sono la stessa cosa". Riprende il detto famoso di Parmenide, sempre a modo suo, a seconda di come gli conviene. Essere e pensare sono la stessa cosa, certo, per l'Uno, per il Dio, ed è questo che hanno sempre sostenuto i teologi: Dio pensa e ciò che pensa è, diventa qualcosa, è reale. A pag. 521. *Perché l'Intelligenza non contempla un unico oggetto. Infatti, anche quando contempla l'Uno, non lo*

contempla come uno; altrimenti l'Intelligenza non sarebbe generata. Quindi, non lo contempla come Uno. Ma cominciando come una, non rimane come ha cominciato, ma diventa inconsciamente multipla, come gravata dal sonno, e dispiega se stessa per il desiderio di possedere tutto... Perché dovrebbe desiderare di possedere tutto? Perché, Plotino ce lo ha spiegato, ogni cosa, procedendo dall'Uno, tende a tornare all'Uno. Ecco, quindi, che desidera tornare là da dove arriva. ... meglio sarebbe stato però per lei non volere ciò, poiché in questo modo essa è diventata il secondo principio —, simile a un cerchio, che dispiegandosi diventa una figura, una superficie, una circonferenza, un centro dei raggi, un alto e un basso; migliore è il luogo donde partono i raggi, peggiore quello a cui tendono. Perché si allontanano dal centro, quindi dall'Uno. Infatti, il centro non equivale al centro e alla circonferenza insieme, e centro è circonferenza non equivalgono al centro da solo. In altre parole, l'Intelligenza non è Intelligenza di una cosa sola, ma è Intelligenza universale e quindi anche di tutte le cose. Perché procedendo dal centro si irradia. Tale è l'Intelligenza. Per questo motivo essa non è al primo posto, ma è necessario che al di là di essa ci sia una realtà, sulla quale si sono svolti i precedenti discorsi. Cioè, l'Intelligenza ha bisogno di una realtà superiore che la garantisca. Come se uno dicesse: io sono intelligente. Sì, va bene, ma in base a che cosa? C'è sempre bisogno di una garanzia perché ciò che si afferma sia vero, perché possa essere affermato. Il problema è che se questo qualcosa ha a che fare con la doxa, non lo posso imporre, come diceva Aristotele. Se, invece, sta lassù e io riesco a convincere tutti quanti che questa cosa che sta lassù è meravigliosa, è il Bene assoluto, ecc., ecco che il gioco diventa più semplice. Questa è l'Intelligenza e l'intelligibile insieme e perciò sono due. Sarebbe quella cosa che diceva prima: soggetto e oggetto, Intelligenza e intelligibile, diventano una cosa sola. E poiché sono due è necessario che ci sia un principio anteriore alla dualità. Questa è la cosa che compare ininterrottamente: se c'è un due, necessariamente deve esserci un uno che li domina, che li governa; perché i due, da soli, posso costituire un problema. Ma se questi due non vengono ricondotti a uno, allora uno e due rimangono in opposizione, permane un'opposizione. Questa opposizione deve essere ricomposta, ricondotta all'uno. Che è poi quello che fa anche il pensiero quando si pensa una qualunque cosa, anche quando ci troviamo di fronte a un dilemma, tendiamo a sceglierne uno. Dunque, dice che occorre che ci sia un principio. Quale principio? La pura Intelligenza? No, all'Intelligenza è sempre congiunto, l'oggetto intelligibile... Quindi, l'Intelligenza non è già più come l'Uno. L'intelligenza si sdoppia fra l'Intelligenza e l'intelligibile, cioè, il suo oggetto. ...ma si dovesse eliminare questo oggetto, l'Intelligenza non sarebbe più tale. Se dunque non è Intelligenza ma è al di sopra della dualità, necessariamente sarà un termine anteriore alla dualità e al di là dell'Intelligenza. A pag. 523. Infatti, poiché la conoscenza delle cose al luogo mediante l'Intelligenza e mediante l'Intelligenza si può conoscere un essere pensante, con quale immediata intuizione si può afferrare ciò che è al di là della natura dell'Intelligenza? Sono sempre domande che si fa lui. Bisogna rivelarlo per quanto sia possibile: e lo faremo mediante ciò che in noi assomiglia a questo principio. Secondo lui tutti quanti veniamo dall'Uno e, quindi, c'è comunque un qualche cosa dell'Uno in noi. Infatti, anche in noi c'è qualcosa di esso; e non c'è cosa in cui esso non sia e che non ne partecipi. E poiché è ovunque, ciò che la può accogliere, accostandosi a lui in qualsiasi luogo lo accoglie. Il famoso accoglimento nell'Uno. Così, quando un suono riempie lo spazio, ogni uomo che si trovi in un punto qualunque dello spazio riceverà interamente il suono, benché tutto veramente non lo riceva. Questi sono gli esempi che fa lui per supportare. Se si suppone che l'Uno sia tutte le cose, o esso sarà tutte le cose prese una per una, o sarà tutte le cose insieme. Se è tutte le cose riunite insieme, esso sarà posteriore ad esse; se è anteriore ad esse, differirà ad esse; ma se è assieme ed eguale a tutte le cose, non sarà principio? Dunque questo sarebbe la confutazione del detto di Eraclito. È necessario che esso sia principio e sia anteriore a tutte le cose, affinché tutto venga dopo di esso. Lui decide che tutto quanto deve venire dopo di l'Uno, dopodiché trova tutte le giustificazioni. Se fosse ogni cosa singolarmente, ogni cosa sarebbe identica a qualsiasi altra, poiché tutte le cose sarebbero confuse insieme e nulla le distinguerebbe. Perciò l'Uno non è alcuno degli esseri, ma è anteriore a tutti. Che cos'è dunque? L'Uno è la potenza di tutte le cose; se esso non fosse nulla

esisterebbe, né l'Intelligenza, né la Vita prima, né la Vita universale. Ciò che è al di sopra della vita è causa della vita; l'attività della vita, che è tutte le cose, non è la prima, ma scaturisce da esso come da una sorgente. /.../ Perciò si risale sempre a un'unità. E per ogni cosa c'è un'unità a cui bisogna risalire... Qui lui gioca sul fatto che – cosa che gli umani hanno sempre pensato, in fondo – per prendere una decisione devono unificare: per conoscere qualche cosa devono unificare e, quindi, ha soddisfatto questa esigenza, che esisteva da molto prima di lui, naturalmente. La differenza tra Plotino e tutti gli altri è che lui pone questa unificazione come il desiderio di tutte le cose, che sono state processate dall'Uno, di ritornare all'Uno. ...*e ogni essere si conduce all'unità che è prima di esso, ma che non è ancora l'Uno assoluto, finché poi si arrivi all'Uno assoluto; ma questo non rimanda più a nessun altro.* E come se pensasse di avere risolto il problema di Aristotele della *Metafisica*, il principio primo. C'è una causa, sì, ma che cosa produce questa causa? Questa altra causa è quella a cui si risale, ma fino a che punto? Aristotele si accorge a un certo punto che è inutile andare oltre, perché si tratta soltanto di *doxa*; mentre Plotino, no, non vuole assolutamente che sia così: si risale e il fatto di risalire, secondo lui, è la “dimostrazione” dell'esistenza dell'Uno, perché si tende, ciascuno tende naturalmente a unificare, a risalire nelle cause alla prima causa, quindi ci deve essere una causa prima. Questa è la sua argomentazione: c'è una causa, un Uno al di sopra di tutto. *E ancora: poiché l'Intelligenza è visione e visione veggente, essa è potenza che è passata all'atto. Avrà dunque una materia e una forma, poiché una visione in atto le implica ambedue; prima di vedere in atto essa era uno. L'uno poi è diventato due e i due sono uno. Alla visione del senso la perfezione e il compimento derivano dall'oggetto sensibile, alla visione dell'Intelligenza il compimento deriva dal Bene.* Qui ha sfiorato la cosa che più lo spaventa. Dice: l'uno poi è diventato due, e poi il due che diventa uno. È una tragedia inimmaginabile. E allora, ecco, subito corre ai ripari, perché lui pensando incontra certi problemi. Anche Aristotele li incontra, solo che, mentre Aristotele questi problemi li mette a tema, li problematizza, e si accorge che non hanno soluzione, invece Plotino li incontra ma li risolve immediatamente attraverso l'Uno, che risolve sempre tutto, è il *deus ex machina*. Quindi, di nuovo due visioni. Plotino, che deve sempre ricondurre all'Uno, si trova sempre di fronte al due, quindi di fronte alla necessità di stabilire che questo due, in realtà, è tale per via dell'Uno che li domina tutti e due; ma questo due lo incontra continuamente. Di nuovo, qui la visione sensibile è quella dei molti; poi, c'è un'altra visione, che invece è la visione che sta lassù, che invece è una. La stessa cosa, come abbiamo visto prima rispetto all'Intelligenza e prima ancora rispetto alla sostanza: ce ne sono due, perché non riesce a togliere questa opposizione, in nessun modo; la ritrova ovunque. Lui vede questa opposizione, dice che questa opposizione c'è grazie all'Uno, perché è lui che la fa esistere. Come diranno poi i teologi nel Medioevo: ci sono le contraddizioni, le opposizioni, certo che ci sono, ma è Dio che le vuole, perché in Dio queste opposizioni non ci sono; lui le fa esistere, ma in lui non ci sono. A pag. 527. *Il Bene ha dato una traccia di sé all'Intelligenza veggente. Perciò nell'Intelligenza c'è un desiderio ed essa sempre lo sempre desidera e sempre ottiene, mentre il Bene nulla desidera. L'Uno non può desiderare, se desidera vuol dire che gli manca qualcosa, ma questo non è previsto. Infatti, che cosa desidererebbe? E nemmeno ottiene alcunché, poiché nulla ha desiderato. L'Uno non desidera niente. E come chi contempla il cielo e vede gli astri brillare pensa e cerca il loro Creatore, così chi ha contemplato, veduto e ammirato il mondo intelligibile, deve ricercarne il creatore e chiedersi chi abbia fatto esistere questo mondo e dove e come sia Colui che ha generato un figlio come l'Intelligenza, bello e perfetto, che ha tratto la sua pienezza dal Padre.* Dice che chi ha visto il creato deve domandarsi chi l'ha fatto. E non come fa Democrito che pone il tutto così per caso, no, deve esserci una ragione. Ogni cosa è perfetta, perché Dio l'ha voluta così e quindi è perfetta, quindi ciascuno non può, osservando tale perfezione, non pensare a un Dio creatore; anzi, deve pensarlo. *Questi (il Padre) non è né l'Intelligenza né la pienezza, ma è anteriore all'Intelligenza e alla pienezza; ambedue sono dopo di lui, bisognosi di saziarsi e di pensare. Sono vicine a lui che di nulla abbisogna, nemmeno di pensare. Forse stupido amore come. Sono vicini a lui, che di uno ha bisogno e hanno la vera pienezza*

e hanno la vera pienezza e il vero pensiero poiché lo posseggono in modo immediato. Possedere in modo immediato significa sentire la cosa; quindi, non acquisirla per argomentazioni, per deduzioni, induzioni, ecc., ma sentirla immediatamente dentro di sé, non mediata, quindi non mediata dal linguaggio, non mediata, appunto come dicevo, da argomentazioni. Le argomentazioni si possono discutere, se invece lo sento dentro, è vera. Prima di loro c'era il Principio che né abbisogna né possiede; altrimenti non sarebbe il Bene. A pag. 533. E perché egli (l'Uno) non soltanto è ovunque, ma anche non è in nessun luogo? Perché sappiamo che l'Uno è dappertutto, ma non possiamo dargli un luogo. Perché necessario che l'uno sia prima del Tutto. È necessario che egli riempi e produca tutto, ma non sia il Tutto che egli produce. Ecco, questa è la "forma" che lui dà, forma tra virgolette perché lui l'Uno non ha forma naturalmente. Enneade numero 4. Qui Plotino parla dell'Anima. L'Anima è importante, perché l'Anima è quella che produce tutto, tutti gli esseri viventi, i materiali, ecc. È l'Anima che produce, non è l'Uno, cioè, l'Uno produce indirettamente, in quanto produce l'Intelligenza, la quale intelligenza, poi, sempre per processione, produce l'Anima. Cioè, c'è un Uno che è l'assoluto; questo Uno assoluto ha un'Intelligenza; questa Intelligenza non è altro che ordine, ordine nelle cose, è lui che dà questo ordine. Questo Uno e questa Intelligenza, sempre per la processione, producono l'Anima, che è quella che letteralmente anima le cose, dà vita alle cose, perché l'Uno e l'Intelligenza non danno vita alle cose, ci vuole l'Anima; infatti, l'animale si chiama così perché ha l'anima, perché è animato. Quando noi facemmo le nostre indagini sull'essenza dell'anima, abbiamo mostrato che essa non è un corpo e che, fra gli esseri incorporei, non è nemmeno armonia; abbiamo rifiutato il concetto di entelechia, poiché nel senso in cui è presentato, non è vero e nemmeno apporta chiarezza sull'essenza dell'anima;... Non era questo che intendeva Aristotele quando parlava di entelechia, era tutt'altra cosa. Però, il fatto che si senta in dovere di affermare che rifiuta il concetto di entelechia non è del tutto marginale, come dire: lui rigetta l'eventualità che un elemento coesista con l'altro, si co-appartenga con quell'altro, senza un Uno che li unifichi. ...quando dicemmo che essa è di essenza intelligibile e appartiene a una sorta divina, abbiamo detto forse qualcosa di esatto sulla sua essenza. È tuttavia necessario procedere oltre. Noi abbiamo distinto allora la realtà in sensibile e intelligibile... Sensibili sono le cose, intelligibili sono i pensieri. ...abbiamo assegnato l'anima a quella intelligibile. Quindi, l'Anima non è sensibile, non è una cosa. Sia dunque assodato che essa appartiene alla realtà intelligibile... Cioè: abbiamo deciso che appartiene all'intelligibile. Come assodato? Ha appena detto che l'ha deciso lui ...e, per un altro cammino, indagiamo su ciò che è veramente intimo alla sua natura. A pag. 549. ...questa natura che è insieme divisibile e indivisibile... L'Anima è in tutti i corpi, quindi, è come se si frammentasse in tanti corpi, ma al tempo stesso deve essere una. È sempre preso da questo problema dell'uno e dei molti, che si risolve sempre esattamente alla stessa maniera. C'è un'Anima che sta lassù e che è una, e una che sta quaggiù, che invece è quella che va un po' di qua, un po' di là. Non ha trovato un'altra soluzione. Naturalmente, queste due, sia quella che è una, sia quell'altra, molteplice, sono tutte dipendenti dall'Uno che unifica ogni cosa. ...non è una com'è uno il continuo, che ha una parte dopo l'altra; essa è divisibile perché è in tutte le parti del corpo in cui si trova, ma è indivisibile perché è tutta in tutte le parti e in ciascuna di esse è intera. L'esempio che sia prima della musica, del suono: il suono è dappertutto, quindi è uno, ma ciascuno lo sente, quindi è in ciascuno. Il fatto che teoricamente le sue argomentazioni siano risibili non ha impedito che siano state dominanti da venti secoli. A pag. 555. L'essere vero è nel mondo intelligibile; l'Intelligenza ne è il valore più alto. Ma anche le anime sono lassù, poiché di là esse vennero quaggiù. Quel mondo ha in sé le anime senza corpi; ma il mondo sensibile contiene le anime che sono nei corpi e sono divise nei corpi. È sempre il problema dell'uno e dei molti. Lassù l'Intelligenza è tutta insieme, né divisa né separata; tutte le anime sono insieme in quel mondo unitario senza distanza spaziale. L'Intelligenza è dunque eternamente indivisa e inseparata; e anche l'anima è lassù indivisa e inseparata; ma appartiene alla sua natura di essere divisa. Bisognerebbe domandare: perché? La sua divisione consiste nell'allontanarsi da lassù e nel venire in un corpo. Questo sposta

solo la questione: perché è venuta quaggiù, se stava così bene lassù? Nel mito di Platone accadeva che queste anime, che sono tante, vogliono tutte quante raggiungere il Dio col loro cocchio, e a un certo punto il traffico è intenso, si scontrano e alcune, scontrandosi, perdono le ali e cascano giù. Questo era nel mito di Platone, ma appunto è un mito; lui stesso, Platone, lo racconta come mito, non dice che le cose stanno così. Invece, Plotino qui dice che appartiene alla sua natura di essere divisa; almeno Platone ci ha costruito su un racconto, un mito, anche divertente. E invece per Plotino è nella sua natura. *La sua divisione consiste nell'allontanarsi da lassù e nel venire in un corpo. Si dice giustamente che essa "è divisa nei corpi", poiché in tal modo essa si allontana e si divide. Come dunque può rimanere anche indivisa? È perché non si è allontanata tutta intera, ma c'è una sua parte che non è venuta quaggiù, non avendo la natura di essere divisa.* Cioè, l'anima ha una natura, che la porta a essere divisa e un'altra natura che invece vuole rimanere indivisa. Ricordatevi sempre che quello che dice è diventata legge per i venti secoli successivi fino ad oggi, non proprio con queste parole, con questi termini, con qualche piccola variante, piccola, piccola. *Che essa sia composta di un'essenza indivisibile e di una essenza divisibile nei corpi vuol dire dunque che consiste di un'essenza che resta in alto e di una che viene quaggiù e che dipende da quella e che procede sin qui come un raggio dal centro. Discesa quaggiù, essa contempla con quella stessa parte con la quale conserva la sua essenza totale. È venuta quaggiù, però c'è una parte che comunque aspira a tornare lassù. Poiché anche quaggiù essa non è soltanto divisa, ma anche indivisibile: ciò che di essa si divide, si divide infatti senza dividersi in parti. Essa si dà infatti a tutto il corpo: in quanto si dà tutta a tutto il corpo è indivisa; ma poiché è in ogni parte del corpo è divisa.* Questo è il massimo della sua elaborazione. D'altra parte, come si faceva a tirarsi fuori da un problema del genere? Dal problema dell'uno e dei molti come se ne viene fuori? Non se ne viene fuori a meno che si pensi a un Uno, a una verità, a una realtà, se preferite questo termine, che unifichi tutto. Si sente spesso dire quando facciamo le conferenze: sì, tutte queste cose vanno bene, sono interessanti, però, poi, la realtà è un'altra. Ecco, questo è un enunciato neoplatonico; come dire: c'è questa realtà, che non è quella che dici tu, non è neanche quella che dico io, ma c'è ed è comunque un'altra cosa. Andiamo a pagina 569. Qui riconferma quello che diceva prima. *C'è poi il fatto che siamo nati nell'interno del mondo. Però, anche nel grembo della madre noi affermiamo che l'anima che penetra nel figlio non è quella della madre, ma un'anima diversa.* A pag. 573. *Ed ecco la verità: se non ci fosse corpo, l'anima non si farebbe avanti, poiché la dov'essa è naturalmente non c'è luogo alcuno. Se deve farsi avanti, deve creare a se stessa un luogo e perciò un corpo.* Questa è la sua ontogenesi, diciamola così, cioè, l'anima scende giù, ma siccome la natura vuole così, che una parte dell'anima debba andare giù, dice che l'anima, se deve andare giù, ci vuole un posto dove stare; quindi, deve trovare un corpo. Ma i corpi non ci sono ancora e, quindi, devo produrlo per potere poi entrare nel corpo. *E come il suo stabile fondarsi su se stessa si si rafforzò, per così dire, sul suo stesso fondamento, ne scaturì una grande luce, la quale, giunta agli ultimi confini del fuoco, si tramutò in oscurità; l'anima la vide e ad essa, una volta sorta, diede una forma: poiché non era giusto che ciò che è vicino all'anima non partecipasse della ragione, di quanta ne poteva accogliere ciò che è detto oscuro nell'oscuro, cioè nel generato.* Non è giusto che l'oscurità resti tale, quindi un pochino di luce anche a lei; quindi, ecco che sorgono le cose, perché l'anima ha bisogno di un luogo dove stare, cioè di un corpo deve immettersi e quindi ne produce uno. Da che cosa? Dall'oscurità, e sappiamo che per Plotino l'oscurità è la materia. E, quindi, si presuppone che la materia preesista. È un problema questo che Plotino però non affronta. A pag. 579. *L'universo, che essa (l'anima) rinserra in sé, è e sarà sempre sufficiente a se stesso: esso si svolge in periodi secondo proporzioni stabilite e torna perennemente allo stesso stato conforme a cicli di vite predeterminate; armonizza le cose di quaggiù con quelle di lassù... L'idea è che ci sia un ordine lassù, che deve essere riprodotto quaggiù, ma l'ordine c'è. ...e le fa corrispondere a quelle; e mentre ciò si compie, tutte le cose vengono ordinate secondo un piano unitario sia nelle discese delle anime sia nei loro ritorni come in tutti gli altri eventi. Ne è testimonianza l'accordo delle anime con l'ordine dell'universo.* Quindi, c'è questo ordine,

necessariamente. E l'ordine di quaggiù non fa altro che rispecchiare l'ordine di lassù. Questa idea è poi rimasta in tutto il Medioevo e in tutto l'illuminismo. Fino al Medioevo era Dio che stabiliva quest'ordine, poi è la ragione. Questa ragione universale, che ha preso il posto di Dio, dice di un ordine, perché la ragione è ordine, la ragione ordina le cose, è una sequenzialità inferenziale: se questo allora quest'altro. A pag. 581. *L'inevitabile e la giustizia risiedono così in una natura che comanda alla singola anima di muoversi, secondo il suo rango, verso quel corpo particolare che ebbe la sua origine quale immagine di una scelta e di una disposizione ideale; ogni specie di anima è vicina a questo corpo ideale verso il quale è portata dalla sua intima disposizione; quando viene il momento, non c'è bisogno che uno la avvii e la guidi affinché essa entri al momento giusto e in un corpo determinato; venuto il momento, automaticamente, per così dire, essa discende ed entra nel corpo destinato.* Continua a dirci di questa discesa nel corpo, in questa oscurità, come diceva prima, e come questa oscurità debba già esserci, perché sennò da dove arriva questa oscurità che l'anima illumina? *Sicché si è persino portati a immaginare che tale movimento e tale corsa avvengano per una forza magica che per certi invincibili attrazioni; anche un singolo essere si compie, così, la sistemazione del vivente. Al momento giusto, la natura muove e genera ogni cosa, fa spuntare, per esempio, peli e corna e orienta gli istinti verso certe direzioni, fa sbocciare fioriture che prima non esistevano e regge la vita delle piante che crescono entro scadenze prefissate. Le anime dunque vanno non per la loro volontà, o perché siano mandate; o almeno la loro volontà non è come una scelta, ma è simile a uno slancio istintivo, come quando si è portati da naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, ma non per riflessione: sempre su un determinato individuo incombe un certo destino, ora sull'uno ora sull'altro. Anche l'Intelligenza, che pur trascende il mondo, ha il suo destino, che è di rimanere lassù nella sua totalità e di donare; e il singolo, in quanto cade sotto l'universale, è mandato secondo una legge: l'universale, infatti, è nell'intimo di ciascun individuo, e la legge non trae dal di fuori la forza per il suo compimento, ma le è dato di sussistere in coloro che la utilizzano e la portano ovunque; e quando viene il momento, allora si avvera ciò che la legge vuole per opera di coloro che la possiedono in sé, sicché sono essi che la eseguono in quanto la portano con sé, ed essa si attua perché ha provato in loro la sua dimora e pesa, per così dire, su di loro suscitando l'angoscioso desiderio di andare là dove essa dice nel loro intimo di andare.* Gli umani sono naturalmente portati alla giustizia perché sono naturalmente portati a ritornare là da dove arrivano, cioè, al Bene assoluto, che è verità assoluta, giustizia assoluta. E, quindi, se una persona è retta, se soprattutto dà retta al suo impulso, al suo desiderio di ritornare all'Uno, ecco che non può che sottostare a queste leggi, che sono quelle che impone l'ordine dell'Uno. Quindi, segue naturalmente queste leggi, questo ordine, perché sono le leggi stabilite dall'Uno; anzi, più che stabilite dall'Uno, sono l'Uno.

17 luglio 2024

Le Enneadi appaiono essere uno dei testi più importanti di tutta la civiltà. Le metterei al pari della Bibbia, cioè, in pratica, uno di quei testi che cambiano radicalmente il modo di pensare del pianeta intero. Potremmo dire che Plotino ha inventato il monoteismo, quantomeno lo ha istituzionalizzato. Inventando il monoteismo ha dato alla religione un aspetto nuovo; la religione esiste da sempre, ma, per esempio, quella dei greci era tutt'altra cosa da quella di Plotino. Il lavoro che fa Plotino è di costruire, passo dopo passo, il giusto modo di pensare, e cioè quel modo di pensare che può garantire a ciascuno di trovarsi nel giusto modo di pensare. D'altra parte, se Plotino ha inventato il cristianesimo, che dura da più di duemila anni, ci sarà il suo motivo. Come mai ha avuto tanto successo? Domanda che ci poniamo spesso, ma a questo punto forse è il caso di dare una risposta. Plotino ha, sì, certo, inventato il cristianesimo e quindi, con il cristianesimo ha inventato anche la società civile, ha inventato la scienza – l'ha resa pensabile, non l'ha inventata lui. Ha inventato, cioè, quel modo di pensare che si sostiene su qualche cosa di ineffabile, su qualcosa che non c'è; qualche cosa di ineffabile ma che regge tutto. L'esempio più

evidente è l'aritmetica: I numeri in aritmetica sono fondamentali, su cosa si reggono? Non si sa, però, si suppone che ci sia un qualche cosa che regge tutto quanto: nessuno sa che cos'è, ma c'è. Questa è l'idea portante in tutto il neoplatonismo, quindi nel cristianesimo e, quindi, nel pensiero comune. Ma, oltre a queste invenzioni, che altro ha inventato? Plotino ha resa possibile quella che poi Hegel chiamerà "anima bella", l'ha resa possibile, l'ha resa pensabile proprio grazie all'assoluto. Ha dato, cioè, alle persone l'opportunità di pensare di essere meglio degli altri. Non il migliore, badate bene, perché l'anima bella non oserebbe mai tanto, ma meglio degli altri. Perché? Perché conosce la verità, perché quello che pensa è la verità assoluta, anche se non è posta così, però, funziona in effetti come la verità assoluta. Ora, è proprio questo l'elemento che ha fatto sì che Plotino abbia avuto un successo strepitoso. Perché è così importante questa cosa dell'anima bella? Curioso poi che prima di Hegel nessuno abbia mai posta la questione, neanche dopo a dire il vero. Plotino ha offerto alle persone su un piatto d'argento l'opportunità di sentirsi migliore di altri; quindi, ha offerto l'opportunità di redarguire il prossimo perché non sa, perché non si rende conto. Ha fornito, attraverso il suo discorso, un'arma straordinaria alla volontà di potenza, perché ha detto: tu – è la volontà di potenza che parla – hai a disposizione la verità assoluta, che nessuno può mettere in discussione perché non è dimostrabile, ma ce l'hai, e questo ti autorizza a sentirti migliore di chiunque. Quindi, ha reso possibile alle persone di pensare di trovarsi in quella posizione di forza, di superiorità, di sentirsi superiori, migliori di tutti. Ora, tenuto conto che la volontà di potenza aspira esattamente a questo, ad avere potere, a godere di questa posizione di superiorità, di forza, ciò che ha offerto Plotino è stato determinante e, potremmo dirla così molto semplicemente, da quel momento non c'è più stato bisogno di altro: ha fornito tutto, tutto ciò che era necessario. Questo ha fatto sì che il neoplatonismo, quindi cristianesimo, abbia potuto avere tutto il successo che ha avuto. In fondo, risponde alla domanda famosa Nietzsche: duemila anni e nessun nuovo Dio. No, non ce n'è bisogno perché quello che c'è è più che sufficiente, nel senso che offre ciò di cui ciascuno ha bisogno: sentirsi più importanti degli altri. Una volta ottenuto questo, di che altro può avere bisogno qualcuno? Se io sono, se mi sento il meglio, che altro posso volere? Ho tutto ciò di cui ho bisogno. Ecco perché non è servito nessun nuovo dio: perché quello che c'era forniva tutto il necessario, cioè, la possibilità di sentirsi migliore. È questo che fa Plotino, è questa la cosa straordinaria e incredibile, perché leggendo Plotino, le finezze teoretiche, il problematizzare delle questioni importanti, tutto ciò non esiste, non c'è niente di tutto ciò. C'è questa necessità, al di sopra di tutto, di sottomissione. Che poi è questo che, in fondo, l'anima bella vuole, che ciascuno si sottometta a questo assoluto, che lei conosce, naturalmente. Sottomissione, che poi è diventata una legge per esempio nell'islam, sette secoli dopo il cristianesimo. In Plotino la sottomissione è sempre presente, ne parla continuamente nelle prime Enneadi: sottomettersi all'Uno, di fronte all'Uno ci si può solo sottomettere. Ora, se io conosco l'Uno, so che procedo dall'Uno, so che tutti procedono dall'Uno, per cui tutti devono sottomettersi, con le buone o con le cattive. Quindi, questi sono gli elementi importanti: l'assoluto, indimostrabile, perché, se fosse dimostrabile, sarebbe sottoponibile a un criterio verofunzionale, cioè, qualcuno potrebbe controargomentare, mentre di fronte all'assoluto è impossibile controargomentare. Quindi, un assoluto non argomentabile né argomentato, naturalmente: infatti, non lo argomenta, dice che c'è e basta, perché c'è l'Uno, perché pensando tutti quanti cercano di unificare i pensieri e, quindi, c'è l'idea – che poi è di Platone – che ci sia un uno al di sopra di tutto, che è quello che unifica tutte le cose. È questa la sostanza dell'argomentazione di Plotino per giustificare l'Uno, non è che sia chissà che cosa. Poi, questo Uno, che non è argomentato né argomentabile, diventa un'ipostasi; se non è argomentabile è un'ipostasi. Questa ipostasi è quella cosa che esige la sottomissione, perché non c'è qualcuno che possa opporsi all'Uno, quindi, io sono autorizzato, se conosco l'Uno, a imporlo; anche se in Plotino non c'è proprio questa imposizione, che verrà dopo con il cristianesimo e, soprattutto, con l'islam, sono autorizzato a imporre la sottomissione. Ed ecco il terzo elemento, la volontà di potenza: io,

conoscendo questo, ho il potere di “imporre” a tutti quello che io penso, perché quello che io penso è, se viene dall’Uno, dall’assoluto, è necessariamente vero. Quarto elemento è l’utilizzo fatto dalla volontà di potenza, che vive di questo, vive dell’idea del pensiero di essere migliore, per il solo fatto di essere a conoscenza, in un modo o nell’altro, di questo assoluto. Mi vengono alla mente certi programmi televisivi, come *Lascia o raddoppia*, dove si deve rispondere a delle domande molto stupide, ma dove ciascuno ha l’opportunità, se sa rispondere alle domande, di sentirsi importante. Senza sapere, senza volere, ignorando totalmente Plotino, hanno utilizzato il suo stesso criterio: fare sentire qualcuno importante, perché ha una conoscenza che altri non hanno.

Intervento: C’è un aspetto gnostico in tutto questo.

La gnosi, in effetti, potremmo dire che è il contrappunto del neoplatonismo, come dire che inserisce nella melodia del neoplatonismo un’altra melodia che la richiama; tuttavia, quest’altra melodia è fatta di un qualche cosa che per Plotino era un’eresia assoluta, perché l’idea di potere diventare l’Uno lo mandava fuori di matto. Però, per gli gnostici era questa la scommessa: diventare Dio. È ciò che poi, in effetti, è accaduto storicamente con l’Illuminismo, con la ragione. La ragione è stata in un certo qual modo sottratta a Dio. Se ce l’ha lui devo avercela anch’Io, perché mai deve avercela solo lui? Lo stesso Galilei: l’universo è scritto in caratteri matematici, per cui se noi conosciamo la matematica siamo come dio. Possiamo essere Dio. Con l’Illuminismo la ragione ha preso il sopravvento sulla religione, si è sostituita a partire già da Spinoza, che ha aperto la strada: la natura e Dio sono la stessa cosa, la natura è ragione e ordine, chiaramente. Ecco, dunque, con queste quattro mosse, che vi ho elencate, Plotino ha vinto, ha sbaragliato il resto del mondo; non solo, ma ha costruito un pensiero che è diventato necessariamente dominante, perché non c’è un altro pensiero che fornisca la stessa soddisfazione alla volontà di potenza, di dire a chiunque “tu non sai, io so”. Non che questa cosa non esistesse in Platone, certo che c’era, ma con Plotino è istituzionalizzata, ha avuto le sue ragioni. Così come la religione, come sappiamo, è sempre esistita da quando c’è traccia degli umani, ma una religione pensata a questa maniera, che fornisce, cioè, al singolo individuo la possibilità di essere direttamente a contatto con l’Uno, con Dio, questo non c’era prima, l’ha inventata Plotino. In fondo, la differenza tra neoplatonismo e gnosticismo si può anche ridurre a questo: gli gnostici dicono “sarete come dei”; per il neoplatonismo, no, non sarete come Dio, perché Dio è irraggiungibile, ma ci andrete molto vicino se fate le cose giuste, se vi comportate ammodo, Dio vi sarà vicino e potrete eventualmente godere del Bene assoluto. In fondo, la differenza è questa. Siamo a pag. 585. Qui Plotino cerca di giustificare alcune cose. Per esempio, l’ingiustizia: se c’è l’Uno, come è possibile l’ingiustizia? È un problema sollevato in seguito anche dai teologi medioevali. *Se le cose devono accadere secondo cause e conseguenze naturali e secondo la ragione e un ordine unico, bisogna credere che anche i più piccoli particolari siano ordinati e coordinati. Tutto viene dall’uno, quindi. Certamente, l’ingiustizia che un uomo commette verso un altro è sempre un’ingiustizia da parte di chi la commise e il suo autore non sfugge al castigo; ma poiché è inserita nell’ordine universale, non è ingiustizia in esso, neppure per colui che l’ha subita: perché così era necessario. Se colui che la subisce è buono, anche l’ingiustizia conduce per lui a un bene.* Quindi, sottomettetevi, è per il vostro bene. Prima non sarebbe stato proponibile un discorso del genere; pensate all’eroe greco, non si sottomette neanche per idea. *Non si pensi però che questo ordinamento sia empio o ingiusto: esso assegna con rigore a ciascuno ciò che gli spetta, ma le sue ragioni sono occulte e a chi le ignora offrono motivi di biasimo.* Ci sono le buone ragioni, ma sono occulte. È sempre per il vostro bene, perché è tutto all’interno dell’Uno e, quindi, del Bene assoluto: voi non lo vedete ancora, ma è per il vostro bene. A pag. 589. *E nemmeno c’è da credere – penso – che le anime si servano del linguaggio finché sono nel mondo intelligibile o, con il loro corpo, nel cielo. Tutto ciò che per bisogno o per incertezza ci induce quaggiù a parlare, lassù non ha luogo; le anime, agendo sempre nell’ordine a seconda natura, non hanno bisogno né di comandare né di consigliarsi, ma possano conoscersi, nei loro rapporti reciproci, con un atto intuitivo. Anche quaggiù noi riusciamo a comprendere spesso persino chi tace, da un semplice sguardo; ma lassù il corpo è tutto*

puro e ciascuno è come un occhio, nulla è nascosto o simulato; e prima che si parli ad un altro, costui ha già visto e compreso. Lassù non c'è il linguaggio, non serve il linguaggio, perché è già tutto compreso all'interno dell'Uno. Quindi, non essendoci linguaggio, non c'è neanche nulla da obiettare. Riprende Platone, naturalmente, e cioè il fatto che le Idee, che stanno lassù, non hanno bisogno di nulla. A pag. 609. O forse sarà la parola che accompagna l'atto intellettuale, quella che viene accolta nell'immaginazione. L'atto intellettuale, infatti, è senza parti e finché non è uscito, per così dire, al di fuori, ci sfugge; ma la parola, esplicando il pensiero e facendolo passare dall'ambito intellettuale a quello immaginativo, ne mostra l'atto come in uno specchio, e così il pensiero è colto, persiste ed è ricordato. Ecco, questa è la funzione del linguaggio: ricordare le cose e in qualche modo rappresentarsele, è l'immaginazione. A pag. 613. Essa (l'anima) fugge dal molteplice e conduce il molteplice ad unità... Badate bene: fugge il molteplice come il male. ...abbandonando l'indeterminato. Qualcuno potrebbe dire: ma non abbiamo detto che l'Uno è indeterminato? Ci sono contraddizioni continue, un disastro totale... ma non importa, perché anche le contraddizioni, se ci sono e ci sono, sono gestite dall'Uno. Questo poi lo diranno i teologi medievali, Cusano in prima istanza: tutte le contraddizioni che ci sono convergono verso l'Uno, sono per così dire annullate nell'Uno, il quale non solo le gestisce, ma le ha anche prodotte, perché l'Uno ha in sé tutto, anche la contraddizione. Solo così essa non ha più in sé con sé il molteplice, ma è leggera e sola con se stessa: infatti, anche quaggiù, allorché desidera essere lassù, pur rimanendo sulla terra, abbandona qualsiasi altra cosa: poche infatti sono le cose che di qui essa porta lassù: anzi, nella sua dimora celeste il più lo lascia perdere. A pag. 615. ...che cosa dirà? quali ricordi conserverà un'anima che sia entrata nel mondo intelligibile, vicino alla realtà suprema? È logico affermare che essa contempli ed operi fra quelli esseri in mezzo ai quali si trova, oppure essa non è affatto lassù. Nulla essa ricorda delle cose terrene, nemmeno, per esempio, di aver studiato filosofia né di aver contemplato, stando quaggiù, gli Intelligibili. Si dimentica tutto perché non ha più bisogno di niente. Poco dopo. E poi, se – com'è plausibile – ogni pensiero è senza tempo, perché le cose di lassù non sono nel tempo ma nell'eternità, non è possibile lassù il ricordo, non sono delle cose di quaggiù, ma di una cosa qualsiasi. Se è eterno, non c'è né presente, né passato, né futuro. Anzi, lì ogni cosa è presente... Ecco, almeno uno c'è, il presente. ...poiché non c'è né un discorso né un passaggio da cosa a cosa. Ma come? Non c'è divisione, dall'alto, in categorie, e un salire, dal basso, all'universale e al superiore? Non c'è questa cosa, quindi, non c'è induzione né deduzione. Si neghi pur questo all'Intelligenza che è tutta in atto; ma perché ciò non varrebbe per l'anima, che si trova lassù? Che cosa impedisce che anch'essa diventi l'intuizione subitanea di cose intuite tutte insieme? Forse è come l'intuizione di una cosa singola colta tutta quanta? No, ma come se gli atti di pensiero, tutti insieme, abbracciassero molte cose. Poiché, come la cosa vista è variata, così si fa variato e molteplice anche l'atto del pensiero; e molti sono i pensieri come sono molte le sensazioni nella percezione di un volto, essendo visti nello stesso tempo gli occhi e il naso dalle altre parti. Arriva quindi al dunque. Ma se l'anima divide e dispiega qualcosa di unitario? Nell'Intelligenza la divisione è già fatta, e un simile atto e per essa piuttosto un punto d'appoggio; nei generi il prima e il poi non hanno a che fare col tempo; perciò, anche il pensiero del prima e del dopo non ha nulla di temporale, ma ha soltanto un rapporto con l'ordine... Ecco, qui deve risolvere di nuovo il problema dell'uno e dei molti: se c'è l'uno e i molti vuol dire che prima c'è l'uno poi l'altro; no, perché se c'è l'eternità c'è l'infinito, quindi, non ce né un prima né un dopo; quindi non ci sono i molti, c'è soltanto l'uno. A pag. 617. L'uomo, dunque, è in atto se stesso solo quando non pensa nulla? Certamente: se l'uomo resta se stesso, allora egli è vuoto dell'universo, perché non lo pensa. Ma se questo io è tale da essere il tutto, allora, se pensa se stesso, pensa insieme il tutto: sicché un tale essere, guardando a se stesso, vede sé in atto e insieme abbraccia tutte le cose e contemplando tutte le cose, abbraccia insieme se stesso. Questa è la sua idea di come l'individuo si rapporti all'Uno: vedendo le cose, lui vede l'Uno, perché vede ciò che le ha prodotte e, quindi, abbracciando le cose, abbraccia l'Uno. Ma l'anima, quando è nel mondo intelligibile, sperimenta ciò come qualcosa di diverso quando pensa prima se stessa e poi gli Intelligibili? No, se essa è in stato di purezza nel mondo intelligibile,

possiede anch'essa l'inalterabilità. Essa è allora ciò che sono gli oggetti del suo pensiero. Poiché, quand'essa si ritrova in quel luogo, deve necessariamente arrivare a unificarsi con l'Intelligenza, una volta che gli si sia rivolta; e, rivolta che gli si sia, non ha alcun termine intermedio e, arrivata all'Intelligenza, si accorda con lei senza tuttavia perdere se stessa; ambedue sono unità e insieme dualità. Quindi ambedue, l'Anima e l'Intelligenza, sono unità e insieme dualità. Finché l'anima si conserva così, non può alterarsi, ma è in rapporto immutabile col pensiero e rimane, nello stesso tempo, cosciente di sé, poiché è diventata una sola e identica cosa con il pensiero intelligibile. C'è questa dualità, l'Anima e l'Intelligenza, ma quando l'Anima diventa coscienza di sé, diventa una sola identica cosa con l'intelletto: di nuovo si riunisce dall'Uno, come dovevasi dimostrare. A pag. 621. E che dunque? È proprio questa potenza, con cui si ha il ricordo, che realizza in noi gli Intelligibili? No, noi non li vediamo in loro stessi quando le ricordiamo, ma se li vediamo in loro stessi, li vediamo con quel potere con cui le vedevamo lassù. Questo potere si ridesta contemporaneamente agli oggetti che lo destano, ed è questo potere che vede nei casi di cui si è parlato. Per svelarli non è necessario infatti ricorrere né a congetture né a sillogismi, che traggono altrove le loro premesse; ma è possibile parlare degli Intelligibili, come ho asserito, anche a coloro che sono quaggiù per mezzo di quello stesso potere che ha la funzione di contemplare le entità superiori;... Quindi, è meglio lasciare perdere i sillogismi, perché i sillogismi traggono le loro premesse da altrove, e poi non si sa bene queste premesse di cosa siano fatte: è meglio un rapporto diretto con l'Uno. Se io percepisco l'Uno dentro di me, non ho bisogno di argomentazioni. Come vi dicevo all'inizio, teoreticamente è assolutamente irrilevante tutto ciò, ovviamente, però, c'è questo altro aspetto, chiamiamolo, emotivo. A pag. 629. Del Principio ordinatore noi parliamo in due sensi: ora come "Demiurgo", ora come "Anima del mondo"; e quando parliamo di Zeus, ora ci riferiamo al "Demiurgo", ora al Principio che regge l'universo. Ma adesso, riguardo al Demiurgo, dobbiamo eliminare assolutamente ogni "prima" e ogni "dopo" e attribuirgli una vita immutabile e atemporale. Ma la vita dell'universo, che implica in sé il Principio reggente, richiede un discorso più lungo. Certamente, l'Anima del mondo non trascorre la sua vita nel calcolare e nel ricercare quello che deve fare! Poiché ciò che egli deve fare è già ideato e ordinato, non però ordinato a un certo momento, perché le cose fatte a un certo momento erano degli accadimenti, ma il principio creatore è l'ordinamento stesso, cioè l'attività dell'anima, la quale dipende da quella immobile saggezza la cui immagine è l'ordine interiore dell'anima stessa. Ecco, qui c'è un ordine interiore. Come sappiamo che deve esserci un ordine assoluto? Lo sappiamo perché c'è un ordine interiore: io lo sento. Proprio perché questa saggezza non subisce mutamenti, necessariamente non può mutare nemmeno l'anima: infatti non ci sono momenti in cui essa guardi lassù e momenti in cui non guardi (in tal caso rimarrebbe nell'incertezza). L'incertezza? Lassù è il bene assoluto, come fa a esserci incertezza? L'anima è una e una è la sua opera: anche il Principio reggente è sempre uno, e mai accade che una volta domini e una volta sia dominato: da dove infatti sorgerebbe quella molteplicità che potrebbe generare il contrasto e l'incertezza? Ecco, la molteplicità è sempre causa, sempre foriera di malanni, di contratti e di incertezze. I molti sono il male, lo diceva Platone, l'Uno il Bene assoluto; quindi, si tratta sempre di far convergere i molti verso l'Uno. Eppure, anche se, rimanendo una, mutasse le cose, non rimarrebbe tuttavia nell'incertezza: perché, se pur vi sono nel mondo tante forme e parti e tanti contrasti fra le parti, non per questo l'anima sarà incerta sul come disporle: essa non comincia dalle cose ultime e dalle parti, ma dalle cose prime e, partendo da ciò che è primo, procede senza ostacoli sul suo cammino verso tutte le altre e dà loro ordinamento e il suo dominio è possibile perché essa persevera in un'opera unitaria e identica e rimane sempre la stessa. Questo è importante, è una "critica" ad Aristotele. Sta dicendo che se si partisse dal basso, cioè dai molti, per arrivare all'Uno – come diceva Aristotele, per induzione costruisce la premessa maggiore, cioè l'universale – questo non andrebbe bene perché allora rimarrebbe incerta. Cosa vuol dire che rimane incerta? Che non riesce a stabilire l'assoluto, così come non riesce a farlo ovviamente Aristotele. Per potere permanere l'assoluto bisogna partire dall'assoluto, cioè da qualcosa che non esiste, e poi da lì dedurre una serie di implicazioni necessarie; ma partendo sempre da qualcosa

che non esiste, cioè da questo assoluto che non esiste per Aristotele: non c'è, la verità epistemica è una fantasia, un'idea, così come un'altra. Per questo è importantissimo che questo assoluto sia fuori dal linguaggio: questa è una condizione assoluta, la condizione assoluta dell'assoluto, cioè che non sia il risultato di un'argomentazione, cioè che non provenga dai molti, perché il risultato di argomentazione è il risultato di molti che a un certo punto forniscono questo risultato; ma questo non può avvenire, perché tutto ciò non fornisce nessuna certezza, nessuna sicurezza. A pag. 631. *Quale calcolo, quale numerazione o quale ricordo saranno necessari qui dove una saggezza, eternamente presente e operante, domina governa sempre uguale a se stessa? Se c'è questa saggezza eternamente operante ed eternamente presente, a cosa serve calcolare? Abbiamo già tutta la certezza che ci serve. E poiché le cose che accadono sono varie e differenziate, non c'è bisogno di pensare che il loro Creatore ne segua i mutamenti, anzi, quanto più i fenomeni sono differenti, tanto più il Principio creatore permane inalterabile.* Non si cura dei dettagli, dei particolari, delle cose che accadono quaggiù, e non se ne cura non tanto perché ha altro da fare, quanto perché, in realtà, non ha niente da fare. Essendo tutto, la conoscenza, la verità, il Bene assoluto, non ha nulla da fare perché non gli manca niente. Se si occupasse dei particolari sarebbe perché ha bisogno di qualche cosa, di occuparsi di quella cosa lì, e, invece, no. Questo poi è il credo dalla Chiesa: Dio non è che si occupa dei problemi. Certo, dovete pregarlo perché fa bene, anche alla salute, ma non potete pretendere che Dio si occupi dei vostri problemi, come quello che prega per vincere al totocalcio. Dio non si occupa di queste cose, ha altro a cui pensare, cioè nulla, perché è nulla, in effetti. Qui si apre la questione enorme, di nuovo ripresa dai teologi medievali; il fatto che questo Uno... lo stesso Plotino dice a un certo punto che è nulla, è nulla di tutto; da qui la teologia negativa, per cui Dio non è questo, non è quest'altro, quindi, è nulla. Sì, ma questo nulla è ciò su cui si costruisce tutto, che rende possibile tutto. Come dicevo, è stato uno dei grossi problemi della teologia medievale, perché è tutto ma è anche nulla, cioè, è simultaneamente l'uno e i molti. E, allora, come si risolve il problema? È al di sopra, è al di sopra di queste contraddizioni, anzi, è lui che le crea; e queste contraddizioni sono in lui perché in lui è tutto.

Intervento: Ma perché avrebbe bisogno di creare contraddizioni?

Le contraddizioni ci sono perché noi le rileviamo, quindi, se ci sono perché noi le rileviamo, vuol dire che in qualche modo si sono costruite. Ma chi le ha costruite? L'unica risposta possibile è che l'abbia costruite l'Uno, perché solo lui può costruire le cose, e se le ha costruite c'è un motivo superiore, occulto, ma c'è.

Intervento: Per gli gnostici il male che c'è sulla terra è stato creato dal Demiurgo....

Per Plotino non c'è creazione del male, non esiste il male, non può esistere perché Dio è il Bene assoluto e, quindi, non può creare il male. A pag. 633. *Le difficoltà si incontrano – così sembra – quando ci si dedica a opere estranee, di cui cioè non si ha il dominio. Ma in quelle cose, di cui uno ha l'esclusivo dominio, di che cosa costui avrà bisogno se non di se stesso e del suo volere? Vale a dire, del suo pensiero razionale: poiché, per un essere come lui, il volere non è che pensiero. Di nulla dunque Egli ha bisogno per creare, dato che anche il pensiero non gli è estraneo. Egli non adopera nulla di acquisito, né riflessione, né memoria, poiché queste sono cose acquisite.* Lui non ha acquisito nulla, lui pensa e ciò che pensa è, nel momento in cui la pensa quella cosa è. A pag. 635. *Ma in che cosa differisce il pensiero, come l'abbiamo descritto, dalla cosiddetta natura? Il pensiero è qualcosa di primo, la natura invece è qualcosa di ultimo. La natura infatti è un'immagine del pensiero e, essendo l'ultima frangia dell'anima, possiede anche l'ultima parte della ragione che irraggia in essa: come quando in uno strato di c'era un'impronta penetra in profondità... /.../ Perciò, la natura non conosce ma crea soltanto.* La natura, sì, crea, ma senza conoscere, la conoscenza non le appartiene. ...cioè, essa crea dando tutto ciò che possiede, involontariamente, a ciò che dopo di essa, al corporeo, al materiale; così come un corpo riscaldato trasmette la forma del calore... Quindi, in qualche modo risolve la questione della natura: la natura crea, utilizza la materia, che, come abbiamo visto, pare a questo punto dover essere precedente, ma il fatto di creare non è sicuramente la creazione da parte dell'Uno.

L'Uno procede attraverso l'Intelletto, poi attraverso l'Anima, dopo c'è la natura e tutto il resto. Quindi, la natura può creare, sì, ma entro i suoi limiti, per così dire. A pag. 641. Qui si fa una domanda. È sempre la questione dell'uno e dei molti, cioè, le molte opinioni che sono molte anziché una sola. *Ma anche la parte migliore di noi stessi cambia di opinione?* La parte migliore di noi stessi è quella che è rivolta verso l'Uno, e se cambia opinioni che si fa? Non si sottomette più all'Uno? *No, il dubitare e il cambiare d'opinione dipendono dallo scontrarsi delle nostre facoltà: la retta ragione, che proviene dalla parte superiore dell'anima immersa, com'è nel complesso delle facoltà, perde il suo vigore, non per se stessa ma perché si trova nella mescolanza...* Sono sempre i molti a creare problemi. *...allo stesso modo, nel vasto tumulto dell'assemblea, non è il migliore dei consiglieri che si imponga con la sua parola, ma i peggiori fra quelli che urlano e schiamazzano; quello invece siede tranquillo e non può nulla, travolto dal baccano degli individui peggiori. Anche nell'uomo malvagio, il complesso delle facoltà – di cui l'uomo risulta è simile a uno Stato male organizzato...* Sono tutte cose che lui vuole dire per affermare che il male non c'è, non è naturale, perché se non dovremmo ammettere che viene dall'Uno, cioè, da Dio; sarebbe lui che crea il male e questo non è neanche pensabile, perché Dio è il Bene assoluto. *Nell'uomo mediocrementemente buono è come in una città in cui domina un buon elemento, essendo il governo democratico piuttosto temperato; nell'uomo migliore, la vita è simile a un governo aristocratico, poiché qui l'uomo rifugge dal complesso delle facoltà e si affida a quanto c'è di migliore in lui; nell'ottimo che si distacca, è unica la potenza dominante e da essa deriva l'ordine di tutte le altre cose, come in ordinamento statale che si divide in un elemento superiore e in molti di inferiori, ordinati in funzione di quello superiore. Che nell'Anima dell'universo ci siano dunque unità, identità e uniformità e che nelle altre anime sia diversamente, e per quali ragioni, l'abbiamo detto. E perciò basti così.* Qui pone un problema, che già Aristotele poneva; Plotino, però, non lo problematizza. A pag. 651. *Non bastano dunque queste due cose sole (l'Anima e la forma), l'oggetto esterno e l'anima, soprattutto perché l'anima non soggiace ad impressioni, ma occorre un terzo elemento che soggiaccia alle impressioni, cioè che possa ricevere la forma. Questo deve avere un sentire comune con colui che percepisce ed essere della stessa materia. Esso subisce l'impressione e l'anima conosce; e l'affezione poi deve essere dare da conservare qualcosa di colui che la produce.* È il problema del terzo uomo, di cui parla Aristotele, che non ha soluzione: vedo Cesare, ma il fatto di vedere Cesare comporta il fatto che io abbia un'idea di Cesare, che fa da terzo – terzo uomo –, cioè, l'idea di Cesare attraverso la quale io vedo Cesare. Poi, questa idea, a sua volta, deve essere in contatto con Cesare, ma come? Attraverso un'altra idea. E, quindi, si va avanti all'infinito. È il problema, se ci pensate bene, di Aristotele dell'inerenza: che cosa garantisce che una cosa inerisca a un'altra, che all'uno segua il due? Niente. È *l'ύμάρχειν*, cioè, un comando: dico che è così e tanto basta, non si discute. Perché, in effetti, non c'è nessuna dimostrazione possibile, cioè, l'inferenza, che serve per le dimostrazioni, non è dimostrabile, se non ricorrendo, lo dirà più avanti Plotino, alla simpatia, per cui il conseguente sarebbe simpatico all'antecedente, e allora ci sarebbe una connessione tra i due. Eccola qui la simpatia. A pag. 657. *Perché è necessario, avendo essa un'anima, che i movimenti importanti non le sfuggano. E poi nulla impedisce che la terra abbia la facoltà percettiva proprio allo scopo di ordinar bene le cose umane, finché le cose umane sono in rapporto con essa, ma le può ordinare bene solo mediante la simpatia; e può ascoltare coloro che pregano ed esaudire le loro suppliche, ma non alla maniera nostra...* Ecco come risolve il problema delle inferenze: con la simpatia. Per Aristotele l'inferenza non può essere dimostrata, non è dimostrabile ciò che utilizziamo per dimostrarlo, così come ciò che usiamo per calcolare. Plotino come la risolve? Con la simpatia; il conseguente è simpatico all'antecedente, e bell'è fatto.

24 luglio 2024

La volontà di potenza necessita di una garanzia. Se voglio imporre qualche cosa occorre che in qualche modo garantisca questo qualche cosa. Possiamo intanto dire questo: la necessità che ci

sia un qualche cosa di trascendente nel dire ha strettamente a che fare con la necessità di imporlo. Quando si afferma qualche cosa, ciò di cui ci si accorge è che questa cosa che si sta affermando non sta ferma, anche se la affermo non sta ferma, produce altre cose, altri aspetti. È una cosa che si rileva facilmente in alcune situazioni. Quando qualcuno vuole spiegare qualche cosa non riesce mai a spiegare bene, manca sempre qualche cosa e, allora, aggiunge, aggiunge, aggiunge, aggiunge. È il modo in cui gli umani avvertono il problema del linguaggio, cioè, non si riesce mai a concludere una cosa, a dire che è così, perché poi viene in mente un'altra cosa, poi un'altra. Ciascuna volta si rileva che c'è sempre qualche cosa di inadeguato, non si riesce a dire tutto. Questo è il modo in cui gli umani avvertono il problema del linguaggio; non sanno nulla del problema del linguaggio, ma lo avvertono in questo modo. Anche molto banalmente, in una riunione di affari, uno deve convincere quell'altro della bontà del suo prodotto, del suo operato, anche in quel caso, dopo, sicuramente penserà: forse avrei fatto meglio a dire così, forse avrei fatto meglio a non dire questo, ecc.; cioè, questo discorso che lui ha avviato è come se non finisse mai, perché potrebbe andare avanti all'infinito. Questo è il modo, dicevo, in cui gli umani avvertono, senza saperne nulla pur avvertendolo, il problema del linguaggio, cioè di un qualche cosa che non si arresta mai. Si vorrebbe arrestarlo perché arrestare il linguaggio significherebbe finalmente affermare con assoluta certezza come stanno le cose, quindi, avere trovato la verità epistemica e, quindi, poterla imporre su tutti, esattamente come Dio. Ecco che incominciamo a avvicinarci al problema che lei ha posto, cioè a che cosa serve questo Dio, questa garanzia. Serve, lungo questa fantasia, ad assicurare la possibilità di chiudere il discorso. Lo dicevo forse la volta scorsa, è un esempio molto semplice ma abbastanza significativo, e cioè: non so come stanno le cose esattamente, non so se stanno così o se stanno cosà, ma in un modo devono stare. Uno potrebbe chiedere: perché? Perché devono stare in un modo? In effetti, non è stato sempre così. Questo modo di pensare è stato inventato; prima, presso i greci, non c'era questa esigenza – basti pensare a Eraclito, a Parmenide, ad Anassagora, ad Anassimandro –, non pare che ci sia mai la necessità di un assoluto; compare a un certo punto con Platone. Platone ha posto la questione, poi Plotino l'ha istituzionalizzata: la necessità che ci sia un qualche cosa, un riferimento ultimo. In fondo, il discorso di Platone è questo: le cose che vediamo, i sensibili, mutano, cambiano continuamente, non sono mai la stessa cosa, e questo lo si riscontra continuamente; dunque, non abbiamo nessuna garanzia che le cose stiano così, perché cambiano ininterrottamente. Quindi, per potere affermare qualche cosa con certezza, perché lui cercava questa certezza, tanti altri la cercavano, lui ha avuto quest'idea: l'unico modo per affermare qualcosa con certezza è che questa cosa non sia un sensibile, perché, se è un sensibile, è soggetto a qualunque cosa e cambia continuamente. Dunque, non dev'essere un sensibile, deve essere trascendente, qualcosa che va al di là del sensibile. Deve esserci, perché se tutte queste cose cambiano continuamente, un qualche cosa permane. Per esempio, il libro: possono essercene miliardi, e di fatto ci sono, diversi per la forma, per il contenuto, per la copertina, per quello che c'è scritto dentro, però l'idea di libro, quella permane. Quindi, dice Platone, da qualche parte questa idea c'è, ed è quella che consente di riconoscere questo aggeglio qui come libro, perché c'è l'idea del libro. Qualcuno potrebbe chiedere da dove viene questa idea, come te la sei fatta? Platone risponde: questa idea non appartiene agli umani, ma sta lassù, nell'iperuranio. Come dire che, a questo punto, sappiamo che i sensibili cambiano continuamente, quindi non possiamo affidarci ai sensibili, e allora dobbiamo necessariamente affidarci a qualcosa di trascendente. Che è quello che poi consente l'esistenza dei sensibili. Per Platone, le cose che vediamo, i sensibili, ecc., sono delle cose di second'ordine perché, appunto, mutevoli, transeunti, di second'ordine rispetto all'idea che è lassù e che, invece, è immutabile. Ed è immutabile perché non è un sensibile; potremmo dire, è immutabile perché fuori del linguaggio. Solo così è possibile pensare a qualcosa di immutabile, perché se è nel linguaggio è necessariamente in relazione a qualche cosa e, quindi, già è mutato. Ecco, allora, che incomincia la necessità di avere un qualche cosa di immobile, di identico a sé, che non cambia mai. L'idea del libro è l'idea

del libro, che non cambia, l'idea quella è e quella rimane. Come dire in altri termini ancora, che la verità non può appartenere ai sensibili, perché sappiamo che si modificano incessantemente; quindi, se c'è una verità, e c'è perché tutti la cercano, quindi vuole dire che hanno l'idea della verità, questa verità deve esserci da qualche parte, immutabile, eterna. Lassù è l'unico luogo dove la verità può starsene tranquilla, senza essere offesa dall'alterità, da modificazioni. Ora, questa idea che è venuta a Platone e a nessun altro prima di lui, almeno non in questi termini, ha dato l'avvio a un pensiero che, torno a dire, non esisteva prima di Platone, quantomeno non in quel modo, che una verità debba esserci necessariamente, ma non può appartenere a questo mondo. Deve esserci, perché tutti la cercano e tutti si riferiscono a questa verità, che è un'idea, ma non è di questo mondo, perché tutto ciò che in questo mondo è sensibile e, quindi, è in continua modificazione, si altera. Se, invece, è lassù, rimane identico a sé. Questa è la prima cosa che si richiede a un'ipostasi: di essere identica a sé.

Intervento: Come si può credere a una cosa del genere?

Il discorso che fa Platone è per un verso molto semplice, perché alla domanda “come faccio a crederci?” lui obietterebbe “come faccio a non crederci?”, tutti pensano alla verità, tutti utilizzano la verità, nessuno sa che cos'è esattamente, perché ciascuno la attribuisce a un sensibile, ma questa idea tutti ce l'hanno, quindi da qualche parte ci deve essere.

Intervento: Non è detto.

No, ma il discorso che fa lui è questo: da qualche parte ci deve essere, perché se non avessi l'idea del libro io non riconoscerei questo aggeggio qui come libro, non saprei che cos'è. Come faccio a dire che è un libro? Perché c'è un'idea di libro. E quest'idea da dove mi viene? Wittgenstein risponderebbe: l'ho imparato. Certo, è il modo più semplice, ma per Platone la posta in gioco era più alta, ed era più alta perché lui pensava, attraverso la dialettica, di cogliere l'ente per quello che è. Naturalmente, cogliere l'ente per quello che è significa riferire questo ente a un'idea, perché sennò, se è un sensibile, non lo coglierò mai per quello che è, perché cambia interrottamente. Però, dice Platone, qualche cosa di fermo, di sicuro, ci deve essere, sennò non riusciremmo neanche a parlare, perché ogni cosa cambierebbe continuamente, non avremmo mai nessun riferimento fisso, stabile. Poi, su questo grosso modo verteva anche la sua disputa con i sofisti, che invece negavano questo, ovviamente. Infatti, lui non riesce a vincere i sofisti, perché i sofisti comunque gli mettono di fronte sempre l'alterità. Però, il successo del platonismo, e poi del neoplatonismo, risiede in buona parte nell'aver lasciato intendere la possibilità che ci sia un riferimento fisso, stabile, a cui potersi richiamare quando si afferma qualcosa. Per i sofisti questo non c'era e, infatti, loro giocavano con il linguaggio, ma non potevano affermare nulla con certezza; loro stessi negavano la possibilità di fare questo. È come se Platone, anche senza saperlo, perché non poteva sapere della volontà di potenza, avesse intuito, avvertito che è questo che gli umani vogliono, cercano: l'idea che ci sia una garanzia a quello che si dice, per cui se affermo una certa cosa, questa cosa è vera, o magari è falsa, ma se è falsa è perché un'altra è vera. C'è la verità. Se c'è la verità, allora posso pensare di possederla e quindi di imporla. Ecco il marchingegno che ha fatto sì che il platonismo, trasformatosi poi in neoplatonismo, abbia avuto e abbia ancora oggi così tanto successo. Tutti, parlando, è come se facessero sempre riferimento a una verità, sempre, necessariamente. Ora, potremmo anche dire che questo è inevitabile. Che cosa è inevitabile? Che parlando si utilizzino degli universali. Questo Aristotele ce l'ha spiegato per benino nei *Secondi Analitici*. Parliamo attraverso universali, perché l'universale è quella cosa che sta al posto di Dio, in fondo, è quello che è identico a sé e non muta, ed è eterno perché è sempre così. L'universale è quella affermazione che rimane la stessa, rimane sempre vera. Tutti gli animali sono mortali: sì, per quanto ne sappiamo, è sempre stata vera. Chiaramente, il problema che Aristotele solleva è che questo universale, che è posto necessariamente come una verità epistemica, è costruito attraverso l'induzione, cioè, attraverso l'analogia, è quindi costruito da tanti particolari. E questi tanti particolari quanti sono? E, poi, quali scelgo? Perché scelgo questi e non quegli altri? Come

dire che questo universale è un costrutto, è una mia invenzione: non è un'ipostasi. E questo è importantissimo in Aristotele. Questa è la differenza abissale che c'è tra il discorso di Aristotele e quello di Platone e, soprattutto, poi, di Plotino. Plotino compie questa operazione, che era già in nuce in Platone, ma Plotino trasforma l'universale in ipostasi. Che cos'è l'ipostasi? È quell'elemento che è pensato fuori del linguaggio. Come fa Plotino a compiere questa operazione? Intanto, bisogna dire che ponendo l'universale come ipostasi si offre ai parlanti quella certezza che andavano cercando e che Platone ha incominciato a porre: c'è una verità lassù, non si sa bene quale ma c'è. Plotino costruisce una cosa formidabile per mostrare che cosa? Che esiste l'Uno, cioè, esiste il Bene assoluto, cioè la verità assoluta, dalla quale poi procedono tutte le altre cose, ma questa verità c'è necessariamente. Qual è il discorso che fa Plotino rispetto a Platone? Mentre Platone sostiene le cose che dice, un po' utilizzando i miti, un po' imponendole, così come racconti, un po' come quando racconta dei miti, delle anime che vanno su col cocchio, e poi si scontrano, si rompono le ali e cascano di sotto. La differenza tra Platone e Plotino è che comunque Platone non pone come un'ipostasi quest'idea, questa verità che sta lassù; quindi, è qualche cosa ancora di argomentato, di argomentabile, insomma, non è così certo; anche se lui vuole farla passare come certezza, però, se si basa sui miti, lui stesso si accorge che, insomma, sì, dovrebbe essere così, però, vediamo. Invece, Plotino fa il passo successivo e dice: tutte le cose tendono a unificarsi e lo vediamo con la conoscenza, perché per conoscere qualche cosa dobbiamo unificare. Cos'è questo unificare? Tendere verso il bene – bene nella accezione più ampia – cioè, tendere verso qualche cosa che è superiore. Se unifico, l'unità che ottengo è superiore ai particolari, dice Plotino. È un po' come l'idea dell'universale rispetto al particolare: l'universale sarebbe superiore a tutti i particolari. Quindi, questo processo di unificazione è qualche cosa che tende verso il bene, nel senso che tende a un qualche cosa che è migliore di tutti i particolari che l'hanno costruito. Ma questo bene – e qui riprende Platone, naturalmente – questo bene è un'idea. Ma questa idea da dove arriva? Perché abbiamo questa idea? Abbiamo questa idea perché noi veniamo da questo Uno: noi, per processione siamo stati pensati dall'Uno ed esistiamo perché questo Uno ci ha fatti esistere. Come sappiamo questo? Lo sappiamo perché tendiamo sempre a unificare, tendiamo sempre all'uno senza raggiungerlo, ma vi tendiamo sempre. Noi possiamo conoscere le cose sempre unificandole, sennò non le conosciamo e, quindi, questo unificare è bene perché ci consente la conoscenza. Ma questo bene allude a un bene ancora superiore, un bene che non è modificato né modificabile da altro, perché se fosse modificato o modificabile non sarebbe propriamente un bene, sarebbe un bene passeggero. Ma se questo bene, invece, lo pongo come ipostasi, cioè come qualcosa che è quello che è per virtù propria, ecco che allora questo uno diventa quell'elemento, secondo Plotino, che è sempre mancato agli umani. Hanno sempre teso verso questo uno, in fondo, la verità, il bene, sono sempre stati indirizzati verso il bene. E lui giustifica anche questa cosa e si chiede: perché? Perché se veniamo dall'uno è rimasto il ricordo del bene assoluto, della verità assoluta, alla quale cosa si vuole di nuovo tornare. Per qualche motivo l'abbiamo abbandonata, ma vogliamo tornare, perché lì è il bene assoluto, che poi è diventato il paradiso per i cristiani. La questione della garanzia? Qui la garanzia diventa un problema, nel senso che è difficile provarla, dimostrarla. Certo, è utilissima la garanzia, perché è quella cosa che consente di pensarmi sempre dalla parte del bene, del giusto. Ma come lo dimostro? Come lo trovo? Qui Plotino compie un'operazione che poi si protrarrà per tutto il Medioevo e arrivata fino ad oggi: non lo posso dimostrare. Su questo si baserà anche Agostino: non lo posso dimostrare, lo devo sentire. In questo modo lui ha aggirato tutto il problema dell'argomentazione, della dimostrazione, anzi, se io chiedo una dimostrazione è perché, Agostino direbbe, Dio non mi ha dato la grazia. Plotino direbbe perché non mi apro al pensiero dell'Uno, quindi non posso sentirlo perché, di volta in volta, sono distratto dai sensibili. Ecco il modo in cui Plotino “dimostra”, tra virgolette perché non è una dimostrazione, ovviamente; ma è il modo che lui utilizza per cercare di convincere le persone che l'Uno è ciò che gli umani hanno sempre cercato, senza trovarlo, perché non si può trovare, perché

non possiamo diventare Dio, ci possiamo avvicinare. Qui intervengono gli gnostici, i quali, invece, non erano tanto soddisfatti da questa cosa. Possiamo avvicinarci, ma senza mai diventare Dio, diceva Plotino; no, gli gnostici dicono “io voglio diventare Dio, io sono Dio” e, quindi, hanno posto la conoscenza al di sopra di ogni cosa, come il percorso per arrivare a essere Dio. Nel 1945-'46 a Nag Hammadi nel deserto, dentro una grotta sono stati trovati alcuni testi scritti in lingua copta; tra questi ce n'era uno in buono stato di conservazione, noto come Pistis Sophia. Pistis è la fede, Sophia è la conoscenza, quindi, una fede nella conoscenza. È esattamente la stessa cosa ripresa dall'Illuminismo: togliamo di mezzo Dio, perché Dio richiede una fede assoluta che non vogliamo concedere; e, allora, a che cosa diamo la nostra fiducia? Alla ragione, alla Sophia, quindi, una fede nella ragione. E, in effetti, l'Illuminismo sorge nel momento in cui, dopo il Rinascimento, quindi, dopo Ficino, Campanella, Cusano, c'è un forte ritorno del neoplatonismo. Questo neoplatonismo si porta con sé il rifiuto della fede in Dio, però trasformandosi immediatamente in gnosticismo. Ricordate il motto degli gnostici: sarete come dèi. Questa cosa non c'è nel neoplatonismo perché non sarete mai come dèi, perché non sarete mai l'Uno, l'Uno non potete neanche pensarlo. L'Uno, infatti, non si può né pensare né immaginare né concepire, non si può fare niente. Questa era la teologia negativa o apofatica, come la chiamavano: di Dio non si può dire qualcosa di positivo, perché qualunque attributo io gli fornisca lo sminuisce, perché attribuisco qualche cosa di umano, di sensibile, a un'entità che invece è al di sopra di tutto; quindi, posso avvicinarmi a lui soltanto dicendo ciò che lui non è. Il problema è che dicendo che non è questo, non è questo, alla fine non rimane nulla. E, infatti, hanno accostato Dio al nulla. Lo stesso Plotino lo dice rispetto all'Uno: è nulla, ma ciò nonostante è tutto. Ecco, quindi, il motivo del grande successo del neoplatonismo, che fornisce la possibilità di dire la verità assoluta, immaginando che ci sia, che esista la verità epistemica, quella che Aristotele negli Analitici Secondi giunge a considerare che non esiste, non è mai esistita e non potrà esistere mai, perché qualunque universale è fatto di induzione, è fatto di doxa. E, quindi, la verità epistemica non esiste, così come non esiste Dio per lo stesso motivo, allo stesso modo; è un'invenzione che, però, è straordinariamente funzionale alla volontà di potenza. C'è una verità assoluta perché c'è, come dice Plotino. Non posso dimostrarlo, ma posso sentirlo: se mi avvicino all'Uno, a Dio, lo sento; quindi, percepisco questa verità assoluta, percepisco soprattutto che c'è. È questa la cosa importante: sapere e potere affermare che c'è, non sapere che cosa è, ma sapere che c'è. Che è esattamente ciò che negavano i sofisti. È per questo che Platone ce l'aveva con i sofisti. Se c'è, allora è possibile affermarla e, quindi, è possibile dominare. Con i discorsi che facevano i sofisti non era possibile dominare niente, anzi, mettevano in evidenza l'impossibilità del linguaggio di affermare qualcosa con certezza; e per dominare io devo esibire una certezza, sennò non convinco nessuno. Ecco perché ha avuto tanto successo, mentre i presocratici no, non hanno avuto nessun successo, i sofisti meno che mai, perché quello che affermavano era proprio l'opposto dell'ipostasi: se ogni cosa è nel linguaggio non può essere ipostatizzata, perché se è ipostasi è fuori dal linguaggio e fuori dal linguaggio non sappiamo niente. Ecco, quindi, per rispondere alla sua questione, che è importante perché su questo verte in fondo tutto il pensiero occidentale. Ciò che stiamo facendo ultimamente è raccontare questa storia incredibile del pensiero occidentale, da Platone in poi, e di come questo pensiero, che oggi ci appare naturale e scontato, non è né naturale né ovvio né scontato, è stato inventato da Platone prima e da Plotino dopo, è un'invenzione. Così come dire “una verità ci deve essere”.

Intervento: Non possiamo farne a meno...

No, non possiamo farne a meno, per due motivi, almeno. Il primo riguarda la volontà di potenza, perché senza la verità io non posso dominare nessuno; il secondo, invece, è un motivo diciamo teoretico, e cioè per conoscere qualunque cosa, e quindi per dominare, perché la conoscenza è dominio, devo comunque unificare, devo cioè riportare i particolari all'universale, sapendo tuttavia che questo universale non può essere una verità epistemica in nessun modo. Ma non posso

non utilizzarlo, così come non posso non affermare delle cose mentre parlo, come sto facendo in questo istante: affermo cose, non posso non farlo se parlo. E qui, però, sta la differenza: sapere ciò che si sta facendo oppure no. Cambia tutto, perché noi, certo, utilizziamo gli universali, ma non come ipostasi. Certo, come forma sono delle ipostasi, nel senso che sono poste in quel modo, immaginate per quello che sono: quando dico qualche cosa io immagino, voglio che quella cosa che affermo sia la stessa anche dopo cinque minuti. Devo pensare che permanga come una ipostasi, pur sapendo che non lo è. Cos'è che cambia a questo punto? Cambia radicalmente l'approccio alle cose, alle questioni, quindi alle cose, quindi alle parole. Io mi approccio alle cose, quindi alle parole, sapendo che questo approccio avrà come risultato la produzione di altre parole; mentre nel luogo comune o nel pensiero religioso questo approccio ha come obiettivo lo stabilire come stanno le cose, invece, nel caso in cui noi ci troviamo questo approccio alle cose, quindi alle parole, è soltanto l'occasione per produrre altre parole, quindi altre cose da pensare, altre cose su cui riflettere, su cui lavorare.

Intervento: Però, anche noi l'abbiamo ancora questa necessità.

Questa necessità è una necessità posta dal linguaggio stesso. Proviamo a precisare questa cosa che lei sta dicendo, che è importantissima. In ambito teoretico noi rileviamo che ciascun atto di parola si dice; dicendosi, si porta appresso il significato, sennò non sarebbe una parola, sarebbe un rumore. Dico Cesare, ma detto così non è che significhi granché, perché posso intendere con Cesare lei che è qui di fronte, posso intendere il conquistatore delle Gallie o qualcuno che ha conosciuto trent'anni fa. Cesare da solo, cioè come uno, non sta, nel senso che, se io dico Cesare, questo dire Cesare ha un senso, ha un significato. Il senso possiamo intenderlo letteralmente come la direzione verso il rinvio. A cosa mi rinvia questa parola Cesare? Perché deve avere un rinvio, sennò non significa niente. Quindi, Cesare, per me, è una serie di determinazioni: un amico, un uomo che sta qui di fronte, che ha fatto con me un percorso, tante cose, tante determinazioni. Ora, queste determinazioni per me sono Cesare, perché Cesare in quanto tale, senza determinazioni, è nulla. Cesare è l'uno, i molti sono le sue determinazioni. Quindi, ci troviamo di fronte all'uno, che non possiamo evitare, perché dicendo, ciò che accade immediatamente è la presenza dell'uno, del significante, il quale però non esiste senza significato, senza determinazioni. Quindi, c'è l'uno nel dire, c'è necessariamente; sarebbe l'in sé per Hegel, mentre i molti sarebbero il per sé, cioè, la determinazione dell'uno fa diventare l'uno, cioè l'in sé, effettivamente in sé, lo riconduce all'uno. Questo è il motivo per cui Beierwaltes attribuisce ancora ad Hegel una sorta di neoplatonismo e, come ho forse già detto, non ha neanche tutti i torti. Questo non toglie nulla al merito di Hegel, naturalmente, però, pone una questione che merita di essere considerata. Ma al di là di questo, dunque, parlando c'è uno, il significante, la parola che si dice, "Cesare", che è quella. Ma questo uno non è niente senza le determinazioni. E quando io dico Cesare, dicendo Cesare, molte di queste determinazioni appaiono simultaneamente, perché sono quelle cose che chiamiamo fantasie, sono la mia idea di Cesare, che non sta lassù, naturalmente; l'idea di Cesare è fatta di determinazioni, ma queste determinazioni per me sono Cesare. Però, questo comporta un problema, come dire che i molti, cioè le determinazioni, sono l'uno. Eraclito lo aveva inteso: *ἐν πάντα εἶναι*, l'uno è tutte le cose. Aristotele nelle *Categorie* riprende la questione: la sostanza, l'uno, è ciò che se ne dice, cioè, è tutte queste altre cose, l'uno è i molti. Ora, detto questo, abbiamo detto una cosa importante, cioè che l'uno è necessariamente i molti, perché le determinazioni di Cesare per me sono Cesare. Se mi chiedessero che cos'è Cesare, io direi tutte le determinazioni, non posso fare altro. Quindi c'è l'uno, cioè Cesare, ma questo uno non può andare in nessun modo senza le sue determinazioni, che sono l'uno, cioè, i molti sono l'uno. Questi molti non ci sono senza l'uno, perché questi molti sono la determinazione di Cesare. Ecco, allora, che in ciascun atto di parola c'è un uno ma ci sono anche molti. E qui sta il problema grandissimo, perché da allora, dai presocratici in poi, e in buona parte – lo vedremo poi leggendo Porfirio – con Aristotele, tutto il pensiero non ha fatto altro che tentare disperatamente di separare l'uno dai molti, perché se l'uno

è i molti accadono problemi devastanti: non c'è più la possibilità dell'inferenza; cioè, c'è l'inferenza, ovviamente, ma non può più garantire niente; perché se io dico "se A allora B", se questo A non è A ma anche non-A, e B non è solo B ma è anche non-B necessariamente, allora dire che "se A allora B" significa molto poco, e soprattutto non c'è nessuna garanzia che questa appartenenza, questa inerenza, sia valida, vera. Capisce che, se mettiamo in discussione la validità stessa dell'inferenza, diventa un problema parlare: che cosa stiamo dicendo, cosa affermiamo? Aristotele lo aveva intuito, quando introduce quella parola greca, *ύμάρχειν*, che, se si va a vedere l'etimo, il significato più antico è proprio comando. Non c'è nessuna possibilità di stabilire una connessione, una inerenza, una appartenenza, non c'è, devo imporla: tu A sarai B. Perché? Perché ho deciso così. L'unica "validità" tra virgolette a questo punto che è una validità particolare, che può avere l'inferenza è il fatto che io imponga che questa inferenza sia quella che è, cioè, che sia vera, sennò non c'è. La stessa cosa avviene ed è avvenuta e continua ad avvenire in ambito scientifico, matematico soprattutto. Abbiamo parlato spesso della teoria dei limiti. Se io dico che qualcosa tende a qualche cos'altro, come nella teoria dei limiti... per esempio posso dire che nel limite per x che tende a 1, x diventa 1. Come diventa 1? Perché? Se tende a 1 non è mai 1. Ma io faccio come se fosse 1, compiendo un inganno, naturalmente. Quindi, potremmo dire tranquillamente che tutta la matematica è fondata su un inganno. Ma anche tutto il pensiero è fondato sullo stesso inganno, e cioè sulla fiducia, sulla fede nel sapere, di un sapere che è come se fosse autogarantito. È la ragione. Nella iconografia rinascimentale compare ogni tanto la dea ragione. È una dea perché è stata messa al posto di Dio, e ha la stessa funzione di garantire che ci sia la verità, e cioè che l'inferenza dica la verità. Se A allora B vuole dire che se c'è una A allora c'è una B. Per Aristotele non era proprio così. Sì, lo dico, certo, ma è perché lo impongo io. In effetti, tutto sta in questo aspetto particolare, teoretico, dell'uno e dei molti. Cesare è uno ma non esiste senza i molti, senza i molti non c'è nessun Cesare. Quindi, l'uno è i molti, come esattamente diceva Eraclito. I molti sono l'uno per forza, perché sono il significato dell'uno, che non può stare senza di loro. Ciascuno dei due si co-appartiene, direbbe Heidegger, cioè, se tolgo uno tolgo anche l'altro, se tolgo l'uno scompaiono i molti, se tolgo i molti scompare uno. E questo, in effetti, è ciò che chiamiamo il problema del linguaggio, che non ha una soluzione, perché non esiste una soluzione, perché il linguaggio è così per potere funzionare. Perché qualcosa mi appaia in quanto qualcosa, occorre che ci sia questa distanza tra l'uno e i molti, cioè che ci sia l'uno e che ci siano i molti, sennò non mi appare niente, sarei come un bruco, al quale non appare il prato, non gli appare niente, perché non può apparire. Perché qualcosa possa apparire – su questo Heidegger ha insistito molto e aveva ragione – perché qualcosa sia qualcosa, occorre questa distanza, distanza tra l'uno e i molti, o tra l'uno e il due, è la stessa cosa. È questa la storia che dovremmo raccontare, una storia incredibile, straordinaria, una storia che mostra come ciò che riteniamo normale, naturale, ecc., sia un'invenzione, un'invenzione avvenuta più o meno venti secoli fa.

31 luglio 2024

Come siamo giunti a leggere e parlare di Plotino e di neoplatonismo? È stato Heidegger, che ci ha mostrato, leggendo Aristotele, che Aristotele non è proprio esattamente quell'autore che ci hanno insegnato a scuola. Aristotele, nella lettura fatta da Heidegger, appariva straordinariamente interessante. E, allora, ecco che abbiamo incominciato a leggere Aristotele, a rileggerlo, ma più propriamente direi leggerlo, perché in questo modo non l'avevamo mai fatto. Quindi, abbiamo letto la *Metafisica*, la *Fisica* e l'*Organon* e, in effetti, ci siamo accorti che le cose che dice Aristotele sono straordinarie, devastanti anche per il modo di pensare. E, allora, ci siamo domandati: ma come è stato possibile che nessuno si sia accorto che Aristotele dice queste cose, perché le dice palesemente. A questo punto, leggendo varie cose, ci siamo resi conto che la lettura di Aristotele è stata fatta dai neoplatonici. È stato Reale anche a suggerire questa cosa, lui la dava per

scontata. In effetti, è il neoplatonismo ciò attraverso cui è passato Aristotele. Questo ci ha fatto rendere conto del fatto che Aristotele, ma non solo Aristotele a questo punto, e tutto il pensiero presocratico, potremmo dire, in fondo ci è stato tramandato in buona parte attraverso il neoplatonismo, attraverso cioè l'idea che ci debba essere una verità da qualche parte – cosa che in Aristotele viene assolutamente demolita – una verità assoluta, un riferimento assoluto. Poi, Beierwaltes, lo stesso Hadot, hanno suggerito, soprattutto Beierwaltes, che il neoplatonismo non abbia soltanto devastato il testo di Aristotele, ma il neoplatonismo ha costruito un modo di pensare che si è protratto attraverso il cristianesimo per duemila anni, addestrando le persone, quindi anche i filosofi, a pensare in un certo modo, cioè a pensare che ci sia una verità assoluta o, come dicevamo forse l'altra volta, che non si sa bene come stanno le cose, magari stanno così o stanno cosà, ma in un modo devono stare. Questa idea è quella che ha avuto successo perché fornisce la possibilità a ciascuno di pensare di avere ragione. Io ho ragione soltanto se le cose stanno in un certo modo, che è quello che dico io, e quindi dà l'opportunità alle persone di pensare di avere ragione. Non che questo non esistesse prima, ma col neoplatonismo è diventato una religione. E se io non posso avere ragione, perché non esiste la ragione, è una tragedia assoluta, cioè, ciascuno a questo punto non ha più nessun motivo per esistere. Questo in base anche alla volontà di potenza: se non posso esibire la mia verità, il mio sapere, tutte queste belle cose, cosa faccio, per che cosa esisto? Esisto per esibirmi, per fare tutte queste cose, per mostrare una verità, soprattutto a chi non la possiede, ai miseri che non sanno. Com'è che diceva Gesù Cristo? Perdona loro perché non sanno quello che fanno. E, invece, loro lo sapevano benissimo, solo che muovevano da altre premesse, e alla fine l'hanno ammazzato. Avere ragione. Dicevo l'altra volta: se ciascuna parola è quella che è in quanto altra da sé, come posso avere ragione? La ragione segue naturalmente a un percorso inferenziale, ma se in questa inferenza, ad esempio "se A allora B", la A è A in quanto non-A e la B è B in quanto non-B, come posso sostenere questa inferenza? Certo, la uso, chiaramente, la uso all'interno della doxa, va benissimo, ma in che modo posso utilizzarla per pensare di avere ragione? Nessuno. Dunque, se non ho ragione, se non posso avere ragione, allora che me ne faccio della mia vita? È un problema. E, poi, se non ho ragione non posso neanche avere dei nemici. Come si fa a vivere senza nemici? È impossibile. Ecco, dunque, quello che ci mancava, quell'elemento che ci ha condotti a leggere Plotino e poi a leggere altri neoplatonici, quando cioè ci siamo accorti che la verità epistemica non esiste, è un'invenzione, come Dio, è la stessa cosa, ma che questa verità epistemica è il fondamento della civiltà, della società e della civiltà. E, allora, ecco che siamo andati a vedere che cosa ci racconta Plotino. Ci racconta che questo Uno c'è perché lo sento. E abbiamo anche, così un po' per gioco, messo a fianco le argomentazioni di Plotino a quelle di Aristotele. Cioè, Plotino su cosa si basa? Sul fatto che io sento che c'è l'Uno, che c'è il Bene assoluto. E se non lo sento? Se non lo sento è perché non mi sono aperto a lui. Rimane però che queste argomentazioni hanno avuto una fortuna straordinaria, ne parlavamo prima. Per esempio, i diritti umani. I diritti umani vertono sull'umanità, naturalmente, e l'umanità di che cosa è fatta? È un'entità astratta, però c'è, e noi difendiamo l'umanità. Nessuno sa bene cosa sia, però c'è, come l'Uno di Plotino. C'è e naturalmente è al di sopra di tutto e di tutti, quindi nessuno può metterla in discussione, come l'Uno di Plotino. Non è possibile perché l'Uno è al di sopra di tutto, anche delle contraddizioni, di qualunque cosa.

Intervento: Pensavo al senso di superiorità da parte della civiltà occidentale... questa idea di superiorità su che cosa si appoggia?

Sull'idea di possedere il Bene assoluto, cioè la verità. Noi sappiamo come stanno davvero le cose, gli altri non lo sanno, quindi dobbiamo insegnarglielo. Questo è un pensiero tipico degli americani, per esempio, quello di esportare la loro democrazia. E, quindi, ecco che è un'operazione umanitaria a vantaggio dell'umanità. Ma il neoplatonismo lo si ritrova anche nelle cose più banali, appunto nella volontà di avere ragione, che è la cosa più banale, più comune. La volontà di avere ragione: lì trovate il neoplatonismo, perché se io ho ragione vuole dire che alle mie spalle c'è una

verità, che io conosco in qualche modo e che gli altri invece non sanno. Va bene, però adesso andiamo un po' avanti, sennò qua non finiamo mai più. Siamo a pag. 671. *Tutta questa unità, che è anche vivente, è un tutto congiunto insieme da simpatia: qui il lontano è vicino, così come, in un singolo individuo, artigli e corna e dita sono vicini ad altre parti che non sono adiacenti... /.../ Le parti simili infatti non sono l'una accanto all'altra, ma sono distanziate da parti diverse, e tuttavia simpatizzano per la loro somiglianza.* Tutto quanto, questa unità, è tenuta insieme dalla simpatia. Questo a proposito delle argomentazioni di Plotino. A pag. 673. *L'universo non si presenta soltanto come un vivente unitario, ma anche come un essere molteplice: perciò, ogni essere singolo, in quanto è unità, è conservato per la sua connessione al tutto; ma in quanto è anche molteplicità, le singole parti, incontrandosi l'una con l'altra, si danneggiano in molti modi per il fatto che si differenziano fra loro, si danneggiano contro e si danneggiano; e l'una danneggia l'altra anche per la propria utilità...* Cioè, queste parti hanno anche una loro utilità, anche se non si capisce da dove arrivi. ...anzi, un individuo si pasce di un altro che gli è affine e insieme diverso; e ciascuno, secondo la legge del proprio essere, mira soltanto a se stesso e si appropria dell'altrui, di ciò che può diventare suo e distrugge, per egoismo, tutto ciò che gli si oppone. Ma perché dovrebbe fare tutte queste cose? Ma questa unità è giustificata e retta da che cosa? Provate a immaginare Aristotele: lui pensava all'unità sì, ma all'unità nel sillogismo, l'universale. Ma questa unità dell'universale non è tenuta insieme dalla simpatia, non è altro che un insieme di particolari. A pag. 675. *Ma poiché le stelle si muovono conforme a ragione...* C'è una ragione sempre che muove ogni cosa. ...e la diversità delle configurazioni avviene in un vivente; e poiché anche quaggiù le nostre cose avvengono in comunione simpatetica con le cose celesti: è ragionevole ricercare se queste cose nostre, nel loro seguire il corso delle stelle, debbano essere considerate come una semplice coincidenza, ovvero se le figure astrali possiedano le forze che agiscono sulle nostre azioni, e se queste forze abbiano queste figure in quanto tali, o in quanto figure di questi astri. È l'astrologia di oggi. A pag. 687. *Ma come spiegare le forze magiche? Mediante la simpatia: fra le cose affini regna naturalmente un accordo e fra le dissimili un contrasto; eppure nella loro varietà le molteplici potenze contribuiscono all'unità dell'organismo universale. E, infatti, anche senza alcuna pratica magica, molte cose nascono come per magico incanto, poiché nell'universo la vera magia sono l'amore e la contesa.* Qui riprende da Empedocle. *L'amore è il primo mago e stregone, che gli uomini conoscono bene e ricorrono nei loro rapporti ai suoi filtri e ai suoi incantesimi. E poiché amano per natura e i materiali che suscitano l'amore sono efficaci nelle loro relazioni, così è sorta l'arte di provocare l'amore con la magia, applicando per contatto a diverse persone materiali diversi, che hanno il potere di attrarre una persona verso l'altra... /.../ E poi è proprio dell'anima essere attirata dalla melodia di un incantesimo e da certe formule e dalla figura dell'incantatore: cose di questo genere, come figure e suoni commoventi, hanno una forza d'attrazione, ma la volontà e il pensiero non vengono affascinati, bensì soltanto l'anima irrazionale; e allora un tale incantesimo non ci meraviglia; e tuttavia ci lasciamo volentieri attrarre da esso, anche se non è questo che si esige da chi esegue una certa musica.* Si intende subito la stretta prossimità tra il discorso di Plotino e tutta la magia. L'idea stessa che esista un Uno, il Bene assoluto, è magica: perché esiste? Perché sì. A pag. 695. *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.* Primo concetto di diritto naturale: c'è l'ordine, che segue il suo silenzioso cammino secondo giustizia, e a esso nessuno può sfuggire. A pag. 701. *E finalmente coloro che spiegano la visione mediante la simpatia, diranno che si vede meno quando ci fosse un mezzo, poiché questo ostacolo impedisce e affievolisce la simpatia; meglio sarebbe dire che anche il mezzo affine la affievolisce in qualsiasi caso, poiché anch'esso ne sarebbe affetto; e così, se un corpo, molto denso nel suo intimo, si accostasse al fuoco e bruciasse, la sua parte più profonda ne soffrirebbe meno rispetto a quella superficiale. Ma allora, se le parti di un unico animale sono in simpatia fra loro, forse ne risentirebbero meno, per il fatto che c'è un mezzo fra loro? Certamente, questa simpatia sarà più debole.* A pag. 705. *Si potrebbe anche pensare che non sia possibile vedere nella mancanza di ogni mezzo, non perché non ci sia il mezzo, ma perché verrebbe*

distrutta così la simpatia del Vivente universale con sé stesso... La simpatia ha bisogno di un qualche cosa attraverso cui manifestarsi. ...nonché la simpatia delle singole parti tra loro, poiché esse sono una cosa sola. Infatti pare che anche il percepire avvenga perché questo universo è un vivente che simpatizza con se stesso... È possibile che con tutti i pensatori che aveva a disposizione prima di lui, tutto quello che è riuscito a produrre sia la simpatia? ...se non fosse così, come potrebbe una parte partecipare della potenza di un'altra, specialmente se fosse lontana? Questi sono i fondamenti del pensiero occidentale, non dimenticatelo mai. A pag. 715. Se ci fosse un corpo fuori della sfera celeste e un occhio, senza essere ostacolato da nulla, guardasse da qui, potrebbe essere esso vedere quel mondo che non è in simpatia con lui, dato che la simpatia ha luogo soltanto per l'unità della natura del Vivente? Poiché la simpatia deriva dal fatto che i soggetti senzienti e gli oggetti sensibili appartengono a un unico organismo, le sensazioni allora non ci sarebbero, a meno che anche codesto corpo facesse parte di questo organismo: perché se così fosse potrebbe esserci. Tutti questi oggetti senzienti sono in simpatia tra di loro, perché tutti appartengono all'Uno. Sarebbe questa l'origine della simpatia: tutti quanti procedono dall'Uno e, quindi, tutti quanti conservano in sé un qualche cosa di comune tra loro: questo sarebbe ciò che li fa simpatizzare. A pag. 719. Ma l'argomento più importante è questo: se noi ricevessimo soltanto impronte delle cose che vediamo, come potremmo vedere le cose stesse? Qui sta parlando della vista. Vedremmo soltanto immagini e ombre degli oggetti visti, sicché le cose in se stesse sarebbero diverse dalle cose che vediamo. Vi ho letto queste ultime cose perché è interessante vedere come, di fatto, ogni tanto lui incontra dei problemi. Infatti, dice: altrimenti le cose in sé stesse sarebbero diverse dalle cose che vediamo. Qui c'è anche un richiamo ad Aristotele: le cose stesse, cioè la sostanza sarebbe diversa dalle categorie. Ci sta dicendo che, presupponendo la necessità che le cose che noi vediamo siano necessariamente quelle che vediamo, ma perché abbiamo questa certezza? Perché noi vediamo, l'anima vede perché diretta dall'intelligenza e l'intelligenza procede direttamente dall'Uno. Quindi, il vedere le cose diverse da quelle che sono, sarebbe una minaccia, sarebbe un "inganno", così come ne parlavano i sofisti. Ricordate nel Sofista di Platone, quando il forestiero dice a Teeteto: lo vedi quell'albero? Dice no, io non lo vedo, però se tu me lo descrivi allora vedo, vedo quello che tu mi stai indicando, perché me lo dici tu; ma io quell'albero di cui parli tu non lo vedo, perché non vedo quello che vedi tu. Come dire che è un'altra sottolineatura della necessità che ci sia un qualche cosa di immobile, di fermo e di stabile, che garantisca che le cose siano quelle che sono. A pag. 723. Così è anche delle cose sensibili: essa (l'anima) in qualche modo le tocca e le illumina con una luce che da essa proviene e così se le pone davanti agli occhi, poiché la sua potenza sensitiva è pronta ad agire come sul punto di partorire. Quando l'anima si rivolge con interesse a qualcuno degli oggetti che le appaiono, essa rimane in tale stato per lungo tempo come se quell'oggetto fosse presente, e quanto più forte è l'interesse tanto più di duraturo è il ricordo. Ecco perché si dice che i bimbi hanno più memoria, perché i ricordi non si allontanano da loro ma rimangono davanti ai loro occhi, in quanto non vedono ancora cose in gran numero, ma solo poche. Qui Plotino sta cercando di giustificare il vedere le cose. Dice che non si tratta di una impronta ma è l'anima che è come se gettasse una luce sulle cose. Io so e anche voi sapete che questa cosa qui immediatamente ha richiamato la Lichtung di Heidegger, quel raggio di luce che arriva nella Foresta nera e illumina l'ente, e allora ecco che l'ente appare. Beierwaltes non aveva proprio tutti i torti a parlare di una impronta neoplatonica anche in Heidegger. Siamo a pag. 729. Qui ce l'ha con gli epicurei. Se qualcuno sosterrà che non è così, ma che sono gli atomi... Qui ce l'ha con Democrito, naturalmente. ...o indivisibili, che concorrendo insieme creano l'anima, costui sarà confutato dalla unitarietà, dalla comunione simpatetica e dalla giustapposizione dell'anima, poiché ciò che è unitario e simpateticamente connesso non può derivare da corpi impassibili e incapaci di unirsi fra loro. /.../ E poi da corpi indivisibili non può nascere né corpo né grandezza. Non si sa bene per quale motivo. Dice: costui, Democrito – si rivolge a lui, anche agli epicurei ma soprattutto a Democrito – sarà confutato dalla unitarietà, dalla comunione simpatetica. Che confutazione è? Comunione simpatetica: questo dovrebbe confutare Democrito. A pag. 747. Ed

ora esaminiamo in che senso si applichi all'anima il termine entelechia. Si dice che l'anima tiene, nel composto umano, il posto della forma rispetto alla materia; essa però non è forma di qualsiasi corpo, cioè di un corpo in quanto tale, ma di un corpo naturale organico che ha la vita in potenza. Ora, se essa è assimilata a ciò con cui è messa a raffronto, come la forma di una statua rispetto al bronzo, l'anima deve, qualora il corpo venga diviso, dividersi anch'essa e, se una parte del corpo sia amputata, una parte dell'anima è amputata insieme con essa; il ritiro dell'anima durante il sonno non è ammissibile, poiché l'entelechia deve aderire a ciò di cui è entelechia; ma, in verità, nemmeno il sonno potrebbe esistere. Se fosse entelechia, non ci sarebbe conflitto fra ragione e desideri; e poiché non è mai in dissenso con se stessa, sarebbe tutta pervasa da un senso di unità e di identità. Cosa ha inteso della entelechia di Aristotele? Che discorso sta facendo? L'anima sarebbe la forma rispetto alla materia; essa, però, dice, non è forma di qualsiasi corpo, cioè di un corpo in quanto tale, ma di un corpo naturale organico che ha la vita in potenza. E allora, qual è il problema? Lui deve avere inteso l'entelechia, verrebbe da pensare, come una sorta di implicazione: se questo allora quest'altro. È l'unico modo di immaginare un qualche senso rispetto a questo discorso che fa, che non significa niente, che non c'entra niente con quello che dice Aristotele, per il quale l'entelechia – che tra l'altro dice nel De anima è l'origine di tutto – non è altro che la simultaneità di un elemento con la sua negazione: δύναμις e ἐνέργεια.

Intervento: Tra l'altro, da quanto dice lui, fa precipitare la premessa nella conclusione, perché se dice che se fosse amputato l'arto, allora si dovrebbe amputare anche una parte dell'anima, ecc.

Sì, ma è quello che accade opponendo l'entelechia come una semplice implicazione. Se A allora B, quindi la A precipita nella B, la A diventa B. È dunque necessario che l'anima razionale sia entelechia in un altro senso, se si vuole proprio adoperare questo termine. Anche l'anima sensitiva, dato che essa conserva le impronte degli oggetti assenti... Prima aveva detto che non si tratta di impronte ma di luce che illumina. E va bene. ...potrà conservarle senza l'aiuto del corpo; altrimenti, esse vi sarebbero come forme e immagini; ma se vi fossero in questo modo, sarebbe impossibile che ne ricevesse delle altre. L'anima sensitiva non è dunque un'entelechia inseparabile dal corpo. Non si sa neanche da che parte prenderlo. Sarebbero come forme e immagini. Sì, anche, ma l'entelechia non ha a che fare con il passaggio dalla forma all'immagine; l'entelechia non è un passaggio, per usare i termini di Aristotele, dalla δύναμις all'ἐνέργεια, ma l'entelechia è la simultaneità di δύναμις e ἐνέργεια. La portata del concetto di entelechia in Aristotele è che questi due termini non scompaiono – lo riprenderà Hegel molto tempo dopo – ma permangono entrambi simultaneamente, l'uno appartiene all'altro. A pag. 749. Non tutti i viventi, infatti, ricevono dal di fuori la vita, altrimenti si andrebbe all'infinito; ma è necessario che esista una natura che viva di vita originaria e sia imperitura e immortale, in quanto è il principio della vita anche per gli altri esseri. Non si può andare all'infinito, quindi bisogna accettare questa soluzione. È il discorso che fa anche Tommaso, una delle cinque vie è proprio questa, non si può tornare indietro all'infinito, bisogna fermarsi a un certo punto. Il problema semmai è: dove? Dove dico io. Qui anche il Divino nella sua totalità e il Beato deve avere la sua dimora, quello che vive da se stesso ed è da se stesso, l'Essere primo e il primo Vivente, libero per essenza dal mutamento, non soggetto né a nascere né al morire. Donde nascerebbe infatti e dove finirebbe morendo? E se vogliamo considerare seriamente l'attributo "essere", questo non dovrà essere una volta essere e una volta non-essere: come anche il bianco, in quanto è colore, non è a volte bianco e a volte non bianco... ma esso è soltanto bianco. Ma ciò che possiede l'essere, da se stesso e originariamente, sarà sempre essere. Questo ente, che è originariamente ed eternamente ente, non è un che di morto, come una pietra o un legno. /.../ Prendiamo però l'anima, non quella che, caduta nel corpo, accoglie desideri e sentimenti irrazionali e si rende disponibile ad altre passioni, ma quella che, purificatasi da tutte queste cose, non comunica più, per quanto le è possibile, col corpo. Quest'anima inoltre ci mostra che i mali sono delle aggiunte esterne e vengono dal di fuori; ma, se essa si purifica, i valori superiori, la saggezza e le altre virtù, sono in lei come sue proprietà. A pag.753. Esamina dunque l'anima dopo aver eliminato ciò che essa non è; o meglio, la esamina colui che ha purificato se stesso e

crederà di essere immortale, quando contemplerà se stesso in una sede intelligibile e pura. Egli vedrà allora una Intelligenza che non contempla nulla di sensibile, nessuna di queste cose mortali, ma nell'atto di intuire l'eterno con l'eterno; egli vedrà tutto ciò che è nel mondo intelligibile, diventato egli stesso un cosmo intelligibile e splendente, illuminato dalla verità che procede dal Bene, il quale su tutti gli esseri intelligibili irraggia verità: sicché gli sembrerà spesso che questo verso sia stato detto con bellezza: Salute, io sono per voi un Dio immortale, mentre egli ascende al Divino ed è tutto proteso alla somiglianza con lui. Qui siamo in pieno illuminismo. La ragione diventa quella cosa che, se condotta a modo, ci consente di diventare Dio, cioè, di arrivare al Bene assoluto, che è poi la verità assoluta. ...anche le scienze, quelle che sono scienze autentiche sono all'interno dell'anima. Infatti, non già vagando in qualche modo fuori, l'anima contempla la temperanza e la giustizia, ma le vede per se stessa nella coscienza di ciò che essa è e di ciò che era in principio, e le vede insediate in se stessa, come statue ricoperto dalla ruggine. A pag.755. Se l'essere intelligibile è separato, come mai l'anima entra in un corpo? Tutto ciò che è soltanto Intelligenza, impassibile fra gli enti, possiede una vita puramente intellettuale e permane lassù in eterno: perché in lui non ci sono né impulsi né desideri. Ma l'essere che vien dopo l'Intelligenza, qualora accolga in sé il desiderio, si protende, proprio per il sopraggiungere di questo desiderio, verso un più ampio spazio e cerca di creare un ordine che sia conforme a quello contemplato nell'Intelligenza: egli ne è come gravido e, già nei dolori del parto, ha l'ansia di creare e crea. Qui c'è un problema con tutto il discorso di Plotino, perché l'Intelligenza è l'Intelligenza che procede direttamente dall'Uno. Dice: qualora colga in sé il desiderio. Perché dovrebbe? Se è tutto, non dovrebbe desiderare niente; e, invece, accoglie in sé il desiderio. Cioè, lui stesso non riesce a tenere separate le cose, nonostante faccia di tutto, ma non riesce a tenere separate le cose: questo Uno, questa Intelligenza, che dovrebbe essere assolutamente identica a sé e, quindi, non avere bisogno di nulla perché mancante di nulla, ha dei desideri, ma da dove gli arrivano? Come accade che desideri qualche cosa? Se desidera è perché gli manca qualcosa; che cosa gli manca?

7 agosto 2024

Siamo alla quarta enneade, ottavo trattato. A pag. 759. *Empedocle disse che è legge per le anime peccatrici di cadere quaggiù: egli stesso, esiliato dal dio, è qui disceso perché ebbe fede nella "folle discordia": perciò egli non ha chiarito il problema, credo, più di quanto abbiano fatto Pitagora e i suoi seguaci, che su di esso, come su molti altri, fecero soltanto delle allusioni. A Empedocle poi la forma poetica impediva di essere chiaro.* La folle discordia sarebbe il πόλεμος, quel πόλεμος che Eraclito chiamerà padre di tutte le cose. E, in fondo, questa discordia, che non è altro che la co-appartenenza dei contrari, è anche quella cosa di cui parlava Aristotele nel De anima, quando dice che l'entelechia è ciò da cui sorge tutto, cioè, dai contrari, dagli opposti. Ma per Plotino si tratta della folle discordia, cioè di qualche cosa che deve essere eliminato. Quindi, non la pone come motivo, come occasione di qualunque cosa, ma come ciò che deve essere eliminato. A pag. 765. *Ma quando guarda a ciò che è prima di essa, l'Anima pensa; quando guarda se stessa, si conserva; quando guarda ciò che lei posteriore, l'anima ordina, regge e governo su di esso. Poiché l'universo non poteva fermarsi al piano dell'Intelligenza, dal momento che c'era la possibilità che qualcosa d'altro venisse dopo, inferiore sì ma necessario, essendo necessario anche ciò che è sopra di essa.* Nel capitolo 4 ci spiega come le anime abbiano questo impulso a tornare all'intelletto, a tornare all'Uno. A pag. 767. *L'anima, dopo la sua caduta, è imprigionata e messa in ceppi ed agisce soltanto per mezzo dei sensi, poiché è impedita di agire, almeno all'inizio, mediante la sola intelligenza. Essa è, come si dice, nel sepolcro e nella caverna; ma quando si volge al pensare, si libera dalle catene e risale, non appena la reminiscenza le abbia offerto l'avvio alla contemplazione dell'Essere: essa infatti conserva sempre un qualcosa che, malgrado tutto, rimane in alto. 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, ora*

più dell'una, quando possono unirsi maggiormente all'Intelligenza, ora più dell'altra, quando o per loro natura o per cause accidentali accade loro il contrario. Dice o per loro natura. Ma qual è la natura delle anime? Intanto, procedono dall'Uno, ovviamente, e procedendo dall'Uno dovrebbe essere solo questa la loro natura, o ne hanno un'altra? Ed essendo un'altra, da dove arriva? Quando dice che Dio le semina, bisogna intenderlo nel senso in cui egli rappresenta Dio nell'atto di parlare e di fare un discorso; cioè, egli immagina, nella sua ipotesi, che tutto ciò che esiste nella natura dell'universo sia come generato e creato, e rappresenta come successive quella realtà che divengono e sono eternamente. Quindi, la natura viene dall'Uno. A pag. 769. Non deve esistere soltanto l'Uno; altrimenti tutte le cose rimarrebbero nascoste. Ecco, qui ci avviciniamo alla quinta enneade, che è più teorica. ...non possedendo nell'Uno una forma di spinta; né esisterebbe alcuna una cosa se l'Uno rimanesse immobile in se stesso; non ci sarebbe la pluralità di questi esseri che sono generati dall'Uno, se da lui non avesse avuto origine il processo degli esseri che costituiscono l'ordine delle anime. Supponiamo che sia così; ma, allora, perché non se ne è stato tranquillo dov'era, immobile, in tutta la sua magnificenza? Perché ha dovuto produrre altre cose? A che scopo? Per farsi onorare, ecc.? Per la stessa ragione non dovettero esistere soltanto anime, senza che apparissero cose prodotte da esse: poiché appartiene alla natura di ciascun essere di creare qualcosa dopo di sé e di esplicitarsi procedendo da un seme, da un principio indivisibile, sino al termine ultimo che è il fenomeno sensibile. Appartiene alla natura di ciascun essere? Perché? Perché accade così ai viventi qua sulla terra? Sì, può darsi. Vedete come ogni cosa che accade, che lui osserva, che vede, si pone come ipostasi, cioè: è così. Il termine anteriore rimane eternamente nella sua sede propria, ma quello che vien dopo è come generato da una potenza ineffabile... Quello che viene prima è l'antecedente, quello che viene dopo è il conseguente: se A allora B. Quindi, il termine anteriore rimane quello che è e il secondo sopraggiunge generato da una potenza ineffabile. ...qual è quella che esiste negli esseri superiori, la quale non poteva arrestarsi come se fosse delimitata da invidia: essa deve procedere perennemente sino a che tutte le cose raggiungano l'ultimo grado agli ultimi limiti del possibile; e questo avviene per opera di un'immensa potenza, che diffonde se stessa su ogni cosa e non può sopportare che nulla rimanga senza esserne partecipe. È curiosa questa cosa. L'Uno non può sopportare? Ma che razza di Uno è? Eppure è così che dice ed è così che è sorta tutta la civiltà occidentale: questo va sempre tenuto presente. A pag. 773. E l'Anima totale, cioè l'Anima del tutto, ordina l'universo con quella parte di sé che è rivolta al corpo e si mantiene in alto senza fatica, poiché soltanto la sua parte inferiore ordina il Tutto, non mediante il ragionamento come noi, ma con l'intuizione intellettuale come fa l'arte che non opera per calcolo. Non è dato sapere che cosa sia esattamente l'intuizione intellettuale, non ce lo spiega. A pag. 775. Quarta enneade, nono trattato. Sono sei enneadi divise in nove trattati, totali 54, che era un numero che piaceva tanto a Porfirio. Tra l'altro, la quinta enneade è la più corposa teoricamente. Porfirio l'ha messa come quinta, ma in realtà sarebbe potuta essere la prima, solo che lui ha deciso altrimenti. Molti però concordano che la quinta doveva essere posta come prima. Noi diciamo che l'anima di ogni singolo individuo è una perché è presente tutta in ogni punto del suo corpo; ed è realmente una in questo modo poiché non ha una parte di sé in un certo punto del corpo e un'altra in un altro punto... Ecco, qui insiste nel dire che l'anima è una ma anche molteplice. Il fatto che sia una e molteplice insieme, questo è previsto se tutto quanto è dominato dall'Uno. Abbiamo detto varie volte che la contraddizione è prevista, c'è; l'importante è che questa contraddizione – prima l'ha chiamata la folle discordia – sia gestita e non sia lasciata libera di andarsene dove le pare. A pag. 781. Ma come dunque essa (l'anima), che è sostanza unica, può trovarsi in molte? È il problema dell'uno e dei molti, che abbiamo già incontrato. O essa è tutta intera in tutte, oppure le molte sostanze derivano dalla sostanza intera ed unica, che permane in se stessa. Dunque, essa è una e le molte sostanze risalgono ad essa, la quale, in quanto è una, dà se stessa alla molteplicità e insieme non si dà: cioè, essa è capace di offrirsi a tutte e di rimanere, non di meno, una; si immerge infatti nello stesso tempo in tutte e tuttavia non è separata da nessuna: un identico, dunque, nei molti. Che lui ammette, certo. Ma, intanto, c'è l'identico che eventualmente compare nei molti,

ma l'identico è sempre prioritario; e, poi, questa contraddizione, questa aporia, questa discordia, è comunque controllata dall'Uno. Lui fa questo discorso perché si rende conto che la conoscenza ha bisogno dell'unificazione. Infatti, dice verso la fine: *Ma se è scientifico (il procedimento) esso contiene in sé, potenzialmente, tutti gli altri. Lo scienziato che sa, riconduce in una conoscenza tutte le altre in virtù di connessioni logiche; e il matematico mostra, con la sua analisi, che un teorema contiene in sé tutti gli altri che lo precedono e per i quali l'analisi è possibile, nonché i teoremi ulteriori che si generano la essa. Queste virtù dell'anima appaiono incredibili a causa della debolezza umana e sono offuscate per opera del corpo; ma lassù, al contrario, tutto è ben chiaro, fino al minimo particolare.* Intervento: *Sostanzialmente afferma che la contraddizione è un problema che emerge perché c'è la materia...*

Certo. La materia, cioè il non-essere, non si può eliminare, è ciò che utilizza l'anima per animare le cose, la materia. E, quindi, c'è sempre questo problema di fare coincidere l'uno con i molti. Non si riesce a trovare il sistema, cioè, lui lo trova in questa maniera: l'anima ha comunque sempre due aspetti, uno che guarda in su, l'altro che guarda in giù. Quello che guarda in giù è quello che vede la materia e la forma, la informa, letteralmente; quello che guarda in su, invece, vede, mantiene i contatti con l'Uno. Ora siamo alla quinta enneade. A pag. 793. *Ma per quale causa le anime, pur essendo parti del mondo superiore e appartenenti completamente ad esso, si sono dimenticati di Dio loro Padre e ignorano se stesse e Lui? Per loro il principio del male fu la temerarietà.* Quindi, la temerarietà è la causa del male. D'altra parte, il peccato originale è il peccato di superbia. Il peccato di superbia è il non sottomettersi alla volontà di Dio. *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,... Quanto non si sa. ...ignorarono finalmente se stesse e il loro e il loro luogo di origine: simile a fanciulli che, troppo presto rapiti ai loro genitori e allevati per molto tempo lontani da loro, non riconoscono più né se stessi né genitori. Le anime dunque, non vedendo più né Lui né se stesse, disprezzandosi, per ignoranza della loro schiatta, e stimando tutte le altre cose più che se stesse, stupirono sbigottite di fronte ad esse e si meravigliarono e si staccarono con tutte le loro forze dalle cose dalle quali si erano allontanate con disprezzo. È dunque evidente che la causa di quella totale ignoranza di Dio è la stima delle cose terrene e il disprezzo di se stessi.* Le cose terrene sono sempre foriere di malefatte. *Infatti il perseguire e l'ammirare una cosa vuol dire, per chi la persegue e l'ammira, confessare nello stesso tempo di essere inferiore, ma chi si pone al di sotto delle cose che nascono e muoiono e si crede la più spregevole e caduta delle cose, non saprà mai pensare nell'animo suo né la natura né la potenza di Dio.* Questo è interessante perché, da una parte, invita decisamente alla sottomissione, però, è una sottomissione che deve essere consapevole: mi sottometto, sì, volontariamente, ma a qualcosa che è assolutamente superiore a tutto; solo a questa condizione mi sottometto. A pag. 795. *Perciò ogni anima rifletta anzitutto su questo:...* Adesso consiglia anche alle anime su che cosa devono riflettere. *...che essa ha generato tutti i viventi, infondendo in essi la vita; quelli che nutre la terra e che nutre il mare, quelli che abitano nell'aria e gli astri divini che sono nel cielo, che ha generato il sole e questo cielo immenso e lo ha adornato; essa lo fa girare in un determinato ordine, pur essendo una natura diversa dalle cose che ordina, muove e vivifica: l'anima perciò vale necessariamente più di esse, poiché, mentre queste nascono e muoiono, qualora essa le abbandoni o dia loro la vita, essa invece sussiste eternamente poiché non abbandona mai se stessa.* Questo è il suggerimento che dà all'anima: pensare queste cose, perché non si umili, sennò si avvilita e casca ancora più giù e... A pag. 799. *L'Intelligenza non ha nulla che non pensi, ma pensa non come uno che cerchi, ma come uno che possiede.* Questa è la trovata di Plotino: l'Intelligenza, se è Intelligenza, se mette in atto l'intelligenza, si mette in atto attraverso la ricerca, la domanda e l'interrogazione; ma non come una che cerca qualche cosa, perché questo qualche cosa ce l'ha già. E allora se lo possiedi, che cosa cerchi a fare? *Ogni suo essere è Intelligenza, è ente e il loro insieme è tutto-Intelligenza e tutto-essere; l'Intelligenza fa sussistere l'essere nel pensiero, e l'Essere, in quanto è pensato,...* Questa è una questione su cui lavoreranno molti teologi medioevali: le cose esistono

perché sono, sì, in Dio, nel suo pensiero, ma nel momento in cui lei pensa – anzi, per Cusano, nel momento in cui le dice – allora sono. Non che esistono da quel momento, perché sono sempre esistite in lui, ma nel momento in cui lui le dice – il Verbo – allora, sono. *Ma causa del pensiero è qualcosa di diverso, che è anche causa dell'Essere. Per ambedue c'è dunque una causa diversa da loro. Ma essi coesistono insieme e non si separano mai; eppure sussiste quest'uno che risulta da una dualità, in quanto è insieme Intelligenza ed Essere, pensante e pensato: Intelligenza in quanto pensa, Essere in quanto pensato.* Vedete che anche la questione che affronta Gentile è molto antica: pensiero pensante e pensiero pensato. Pensiero pensante, di fatto, è l'intelligenza, intelligenza che non può essere colta, la si coglie soltanto attraverso l'essere, che è ciò che l'intelligenza pensa. L'intelligenza pensa, ecco l'essere, il pensato. Quindi, noi cogliamo sempre soltanto l'essere, mai l'intelligenza in quanto tale. *Ecco dunque i Principi primi: Intelligenza, Essere, Alterità, Identità; ma è necessario aggiungere il Movimento e Riposo: il Movimento perché l'Intelligenza pensa, il Riposo affinché sia identico a se stesso. È pure necessaria l'Alterità affinché ci siano il Pensante e il Pensato: infatti, se elimini l'Alterità, si avrà una mera unità e il silenzio; e poi l'Alterità è necessaria affinché le cose pensate si distinguano fra loro.* Vedete come ammette assolutamente l'alterità, non può negarla, è necessaria. *Ed è necessaria l'Identità perché l'Intelligenza è una con se stessa e tutti gli esseri hanno qualcosa in comune: la loro differenza è l'Alterità. Dalla pluralità di questi Principi derivano il Numero e la Quantità, e la Qualità è il carattere proprio di ciascuno di essi. Da questa, come da principi, procedono le altre cose.* Tutte cose che sembrano quasi venire da Aristotele, perché le cose che dice, tutto sommato, potrebbero anche apparire sensate, se non fosse che lui pone al di sopra di tutto l'Uno. Poi, in fondo, a pensarci bene, è il motivo per cui tutto questo discorso che fa lui ha avuto così tanto successo. Perché, vedete, se uno volesse fare l'avvocato del diavolo, come si suole dire, potrebbe dire: beh, la scienza, che è quanto di meglio l'umanità abbia prodotto in questi millenni, non sa spiegare tutto, non sa né può spiegare tutto; dunque, c'è qualche cosa che rimane inspiegato. Che cos'è questo qualche cosa, che rimane non spiegato né spiegabile dalla scienza? Il discorso comune immagina che questo qualche cosa, che la scienza non sa né può spiegare, ci sia, sia un qualche cosa, perché dice: lo sento. Per esempio, un sentimento lo sento, e la scienza non sa spiegarmi perché io mi innamoro di Rosetta anziché di Genoveffa, non lo può spiegare; eppure, sono cose che ci sono, e ci sono perché le sento. È questo che sostiene tutto quanto. Ora, questo sentire dentro è una cosa inventata, per il greco antico non c'era questa storia, anzi, il sentire dentro non esisteva proprio. Questo sentire dentro è un'invenzione di Plotino, bella e buona, che però ha avuto un'enorme successo, perché quello che sento dentro non può essere contraddetto. Chi può contraddirmi se io sento un qualunque sentimento? Lo sento io e se lo sento vuole dire che è vero. Quindi, Plotino ha fornito, consapevolmente oppure no, questo non lo sappiamo, ha fornito un modo della certezza che non ha bisogno di argomentazioni. E questo è fondamentale, perché se ha bisogno di argomentazione è sempre possibile contro argomentare. Ma se è fuori dell'argomentazione, se è al di sopra o al di là, se trascende ogni argomentazione, allora non può essere confutato e, quindi, è necessariamente vero. Lo dice Plotino: non puoi argomentare, questa cosa, se non la senti, allora è colpa tua perché non ti sei aperto a Dio, alla grazia, dirà più tardi Agostino, ma sei rimasto chiuso in te stesso, nelle tue paure, ecc. Si possono inventare infinite cose. Ma la cosa importante è che è riuscito in questo modo a dare la colpa: se non riesci a sentire questa cosa, è colpa tua. Non è perché non c'è, no, c'è, e se tu non la senti è perché non ti sei aperto a Dio, quindi, è colpa tua. È assolutamente perfetta come struttura argomentativa, retorica: se non mi dai ragione è colpa tua; è colpa tua che non vedi, non capisci, che non hai ricevuto la grazia divina, è colpa tua perché sei troppo legato alle cose terrene.

Intervento: Questo discorso si lega alla questione della sottomissione...

Sì. Questa cosa che io sento dentro di me, questo sentimento, che non si sa bene di che cosa è fatto, non si sa niente, ma io so che c'è perché lo sento. Non è che lo sente, lo ha costruito, naturalmente, ma questa idea è chiaro che allude a un qualche cosa che trascende; quindi, se io sento questa cosa

vuol dire che qualche cosa c'è e che mi fa provare queste cose. A pag. 801. *Poiché il numero non è primo; l'Uno è prima della Diade, e la Diade è seconda e, generata dall'Uno, è limitata da esso, mentre l'unità è illimitata per se stessa; il numero è, per così dire, sostanza e anche l'Anima è numero.* Qui prende le distanze in modo definitivo da Aristotele. L'uno e il due sono definitivamente e irrimediabilmente separati: prima c'è l'uno e dopo c'è il due, prima c'è l'uno e poi ci sono i molti, prima c'è la *δύναμις* e poi c'è l'*ἐνέργεια*. Aristotele diceva che l'uno e il due sono la stessa cosa, non c'è prima uno e poi l'altro, sono lo stesso; quindi, non posso mettere prima uno e poi quell'altro. Capite che questo per Plotino è assolutamente inaccettabile, assolutamente, gli faceva crollare tutto. Non solo Plotino, anche il pensiero venuto dopo, perché comunque viene da lui. *Il numero, di cui si parla lassù, e la Diade sono ragioni formali e Intelligenza...* Il numero è la ragione formale, cioè, la forma che qualcosa assume, e l'Intelligenza è ciò che informa. *Ma c'è da un lato la diade indefinita, concepita come substrato, e, dall'altro, c'è il numero che nasce da essa e dall'unità; ciascun numero è forma come se venisse informato dalle forme che entrano in esso: perciò esso è informato in un modo dall'Uno e in un altro da se stesso, com'è nel vedere che passa all'atto...* C'è un vedere che può vedere, ma, se non c'è niente da vedere non vede nulla, ma può passare all'atto quando c'è qualcosa da vedere. È lo stesso discorso che faceva rispetto al pensiero: pensiero pensante e pensiero pensato. *...il pensiero, infatti, è una visione che vede, due cose che sono una cosa sola.* Sì, sono una cosa sola, certo, ma sempre a condizione che siano gestite dall'Uno. Solo allora possono essere una cosa sola, perché, dice, il numero di cui si parla lassù, la Diade, sono ragioni formali e intelligenza, sono entrambi queste cose. Ma, dice, da una parte c'è la Diade, il due, l'*ἄπειρον* indefinito, l'indeterminato, dall'altro c'è il numero che nasce da essa e dall'unità; ciascun numero è forma, come se venisse informato. Il numero è forma e, in quanto forma, è uno. Ma questo uno viene della Diade, ma questa Diade viene dall'Uno, che è quello che poi gestisce tutto quanto.

Intervento: C'è un qualche influenza del pitagorismo su Platone?

Certo. Platone praticamente si è formato con i pitagorici; anzi, sopra l'Accademia c'era scritto "non può entrare chi non è geometra"; geometra, non nella nostra accezione contemporanea, ma di esperto nel numero, nel calcolo. Quindi, sì, non solo c'è una derivazione, ma c'è una formazione con i pitagorici. A pag. 803. *In realtà, dobbiamo riconoscere che ciò che nasce di lassù, nasce senza che Egli si sia mosso, perché, se qualcosa nascesse solo dopo un suo movimento, il generato sarebbe terzo dopo di Lui e il suo movimento, e non secondo. È dunque necessario, se c'è un secondo dopo di Lui, che esso esista senza che Egli si muova, né che lo desideri, né che lo voglia, né che si compia un movimento qualsiasi. In che maniera, dunque, e che cosa dobbiamo pensare del Primo, se Egli resta immobile? 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 con un'immagine degli archetipi dai quali è nata...* A pag. 805, *Noi diciamo che l'Intelligenza è immagine dell'Uno solo perché dobbiamo parlare con una certa chiarezza: è necessario anzitutto che l'essere generato sia un secondo genitore e conservi molti caratteri di Lui, e che la somiglianza con Lui sia come quella della luce col sole. Ma Egli non è Intelligenza! Come può dunque generare l'Intelligenza? È perché rivolgendosi a se stesso, Egli contempla, e questa contemplazione è Intelligenza. Di fatto, ciò che percepisce un'altra cosa è o sensazione o intelligenza ... sensazione, linea ed altro...; ma il cerchio può essere diviso, mentre l'Uno non può esserlo. Ricordiamoci bene che l'Uno è unità, ma è anche la potenza di tutte le cose: perciò il pensiero, distaccandosi, diciamo così, da quella potenza, contempla le cose di cui Egli è potenza: altrimenti non sarebbe Intelligenza.* Ecco, qui c'è il nucleo del pensiero di Plotino. Come procede questa Intelligenza? È l'Uno che contempla se stesso. Contemplandosi, questa contemplazione è un atto di Intelligenza, in questa contemplazione sorge l'Intelligenza. *Infatti tutti gli esseri derivano da Lui, poiché Egli non è limitato da nessuna forma. Egli è soltanto Uno, se fosse tutto,*

farebbe parte che gli esseri. Perciò Egli non è nulla di ciò che è nell'Intelligenza, ma da Lui derivano tutte le cose, le quali sono anche essenze, in quanto sono già terminate e possiedono ciascuno una sua forma. E va bene. Facciamo un salto in davanti, a pagina 815, poi magari torniamo indietro. 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... Trabocca, quindi, va fuori. Ma se è tutto, non può andare fuori, come fa allora a traboccare questa cosa? Dove va quando trabocca? Se l'Uno è tutto, quindi, anche tutto lo spazio, ovviamente, dove va? C'è un altro spazio? Se c'è un altro spazio, allora manca di qualcosa, quindi, non è uno. A pag. 809. Più tardi Aristotele pensò l'Uno separato e intelligibile, ma dicendo che Egli pensa se stesso; non lo fa primo nemmeno lui... E perché avrebbe dovuto? ...ammettendo poi molti altri esseri intelligibili, e cioè tutti quanti sono le sfere celesti; affinché ciascuna sfera abbia il suo motore, egli parla del mondo intelligibile diversamente da Platone, poiché non potendo allegare la necessità apodittica ricorre al verosimile. Questa è l'accusa che Plotino rivolge ad Aristotele, esattamente questo: non potendo allegare la necessità apodittica, che non può essere altrimenti, ricorre al verosimile. Questo è il crimine che Plotino non gli perdona. Aristotele si accorge che non c'è verità epistemica, che non si possono fare affermazioni apodittiche, e quindi si accorge che ogni affermazione ha come fondamento la doxa. E questo è il crimine intollerabile per Plotino, perché ovviamente gli scombina tutto il suo progetto delle ipostasi. L'ipostasi è una verità apodittica, una verità indiscutibile, incontrovertibile, direbbe Severino. E perché incontrovertibile? Perché non puoi contro argomentare; questo è sfuggito a Severino. A pag. 811. Se la parte ragionante dell'anima si occupa dunque di cose giuste e belle e si chiede se un'azione sia giusta e un'altra bella, essa non può non possedere ben stabile, qualcosa di giusto, da cui nasca poi nell'anima anche la riflessione; altrimenti, come riflettere? Se l'anima in queste cose qualche volta riflette e qualche volta no, è necessario che ci sia in noi l'Intelligenza, la quale non calcoli sul giusto, ma lo possenga sempre in sé: perciò deve esistere anche il principio dell'Intelligenza, una sua causa, un dio, ma senza che si divida... Questo ci tiene a sottolinearlo: senza che si divida. Insomma, il giusto è una cosa che si sente, anche il bello: io giudico una cosa bella perché ho dentro di me l'idea del bello. E questo è Platone. A pag. 815. 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; e cioè nell'Uno non si trova ancora, ma vi si troverà. Dice che il Tutto ritorna a Lui. Quand'è che se n'era andato? Qui non lo dice, dice soltanto che Lui non è il Tutto. Non è il Tutto, però, dice anche che è il Tutto: non è il Tutto, ma è anche il Tutto, in quanto il Tutto ritorna a Lui.

Intervento: Dice che non si trova ancora, ma vi si troverà.

Sì, lui rimedia così, è potenza. È il discorso che facevamo prima: tutte le cose sono tutte in Dio, perché Dio non può mancare di nulla, ma le cose sono nel momento in cui le pensa; in questo senso ritorna. Però, rimane un problema. *Ma come il Tutto può derivare dal semplice Uno, dal momento che in questo non si può manifestare nessuna varietà e molteplicità? Ora, proprio perché è in Lui, affinché l'Essere sia. Egli per questo non è essere, ma soltanto il genitore dell'Essere, e questa che chiamerò genitura è prima. Egli infatti è perfetto, perché nulla cerca e di nulla ha bisogno; e perciò, diciamo così, trabocca e la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa. Che non si sa dove sia, perché se tutto è nell'Uno, anche traboccando, è sempre l'Uno; quindi, non trabocca, di fatto. 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 Intelligenza. L'Intelligenza guarda a se stessa, se è pensiero pensante è Intelligenza, se è pensiero pensato è Essere. Il pensiero pensato si pone come altro. Ma poiché l'Intelligenza per contemplarsi deve persistere in se stessa, diviene insieme Intelligenza ed Essere. E così l'Essere, essendo simile a Lui, genera ciò che gli è affine, rilassando fuori la grande potenza; ma anche questa è un'immagine di Colui che, prima di lui, manifestò la sua potenza. Questa forza che procede dall'Essere è l'Anima, ma*

questa diviene, mentre l'Intelligenza è immobile, poiché anche l'Intelligenza nacque mentre Colui che è prima di lei persiste nella sua immortalità.

Intervento: Quasi a dire che le spiegazioni che lui fornisce al suo uditorio non sono altro che metafore, che è costretto ad adoperare perché noi, in quanto esseri materiali, non possiamo capire. Quindi, non si prodiga più di tanto, perché non possono capire.

Infatti, dice “trabocca” e accontentatevi. È come il sentimento che uno ha dentro di sé: non può spiegarlo. Se mi viene acidità di stomaco, io non posso spiegare quello che sento esattamente; certo, posso dire delle cose, ma quello che sento io, tu non lo puoi sentire.

Intervento: Le Enneadi non possono essere lette teoricamente...

Teoricamente no, crollerebbe tutto quanto. Retoricamente sì, retoricamente continua a reggere ancora oggi.

14 agosto 2024

Siamo a pag. 815. *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; e cioè nell'Uno non si trova ancora, ma vi si troverà. È un concetto abbastanza singolare questo, cioè che il tutto è nell'Uno, non da subito però, quando torna, ma se torna da qualche parte è partito. Ma come il Tutto può derivare dal semplice Uno, dal momento che in questo non si può manifestare nessuna varietà e molteplicità? Ora, proprio perché è in Lui, tutto può derivare da Lui; affinché l'Essere sia, Egli per questo non è essere, ma soltanto il genitore dell'Essere, e questa che chiamerò genitura e prima. egli. 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.* Questa è la sua idea del come accade che dall'Uno, che non ha bisogno di niente, succedano altre cose, che non dovrebbero in teoria; però, chiaramente lui deve dire che dall'Uno procede qualche cos'altro perché, sennò, se ci fosse solo l'Uno, lui stesso lo sa che non accadrebbe nulla, nulla si muoverebbe, nulla esisterebbe, sarebbe tutto immoto. *Il processo (quello della connessione tra l'intelligenza e l'anima) si svolge dunque dal primo all'ultimo grado, mentre ciascuno di essi è lasciato nella sua propria sede il prodotto della generazione occupa un altro luogo, quello inferiore...* A pag. 817. *Quando scende (l'anima) in un individuo irragionevole, è perché la forza della sensibilità, avendo prevalso, ve la condusse; ma quando entra in un uomo, questo movimento o si trova nella razionalità, o discende dall'Intelligenza, dal momento che l'Anima possiede una propria intelligenza e una propria volontà di pensare e, in generale, di muoversi.* Tutte queste argomentazioni di Plotino hanno sempre, come oramai dovrebbe essere noto, un unico obiettivo: ricondurre i molti all'uno. Questa cosa è quella che ha fatto lavorare per secoli, quasi millenni, potremmo dire, i teologi cristiani, il cui unico obiettivo era esattamente questo: ricondurre i molti all'uno; cioè, trovare delle argomentazioni che giustificassero la presenza dei molti, lasciando intatto l'Uno, cioè, Dio. Se ci si pensa bene, ogni teoria è costruita così; in effetti, i teologi medievali hanno determinato il modo di fare teoria. Una teoria si costruisce così: dai molti si passa all'uno; finché ci sono i molti questo uno non è determinabile con precisione, occorre che tutti questi molti o vengano eliminati o entrino nell'uno. Questo è il solo modo per costruire una teoria. I molti sono tutte quelle cose che impediscono all'uno di essere il semplice uno. Quindi, questi molti costituiscono un problema, perché, nonostante si tenti di ridurre tutto all'uno, i molti continuano a rampollare, ovunque ci si giri ci sono i molti. Lo scopo di una teoria è eliminare i molti riconducendoli all'uno, e una teoria suppone che questa operazione sia possibile; sia possibile, cioè, che ci sia una connessione di necessità fra un antecedente e un conseguente: se questo allora quest'altro. È su questo che si basa l'idea di qualunque teoria di affermare come stanno le cose, perché procede deduttivamente immaginando che questo procedere deduttivo comporti una necessità.

Intervento: Pensavo si trattasse di un processo induttivo, laddove dai molti, dai particolari, si dovesse risalire all'uno, al concetto....

Sì, questo indubbiamente. Io adesso mi riferivo al procedere deduttivo di una teoria, che da un qualche cosa, che immagina essere quello che è, vuole trarre tutte le implicazioni. Per questo ha bisogno di pensare che la deduzione, cioè l'implicazione, comporti delle relazioni di necessità fra l'antecedente e il conseguente. Poi, certo, la premessa maggiore, è stata costruita assemblando... Andando avanti. A pag. 821. Qui, ecco il Bene, che è la stessa cosa dell'Uno, perché l'Uno è il Bene. *Perché mai il pensiero discorsivo porta in sé il Bene? Perché esso possiede la forma del Bene e ha ricevuto la capacità di percepire una cosa così importante in quanto l'Intelligenza lo ha illuminato dall'alto.* Questa è idea di Plotino: l'intelligenza che illumina dall'alto; che è anche quell'immagine di Heidegger della *Lichtung*, che illumina qualche cosa e lo fa esistere. A pag. 827. *La contemplazione deve essere identica alla realtà contemplata, e l'Intelligenza all'oggetto intelligibile: se non fosse così, non ci sarebbe verità...* Quindi, la verità non è altro che un adeguamento, per esempio, dell'intelletto con la cosa intelligibile. Questa è, in fondo, la nozione di verità di Plotino, la famosa *adæquatio rei et intellectus*, l'adeguamento della parola alla cosa. A pag. 829. *Il pensare se stesso dell'anima (l'anima che pensa sé) è dunque diverso dal pensare se stesso, ben più autentico, dell'Intelligenza.* Sia l'anima che l'intelligenza si pensano: sarebbe la contemplazione. *L'anima infatti pensa se stessa in quanto appartiene a un altro; l'Intelligenza invece pensa se stessa in quanto è Lei stessa e, come tale, parte dalla sua stessa natura e si ripiega su se stessa. Poiché, vedendo gli esseri vede esse stessa, in quanto vede, è in atto ed essa è atto. Poiché Intelligenza e Pensiero sono una cosa, l'Intelligenza si pensa tutta con tutta se stessa e non parte con parte.* Questo è il modo, che abbiamo già visto altrove, di Plotino di intendere il famoso frammento di Parmenide: pensare ed essere sono lo stesso. Ma Plotino dice: l'Intelligenza e pensiero sono una cosa, perché l'Intelligenza si pensa tutta con tutta se stessa. Perché, dunque, per Plotino pensare ed essere sono lo stesso? Perché l'intelligenza pensandosi diventa se stessa, perché lei stessa è intelligenza, quindi, si pensa ed è intelligenza. Questo non c'entra assolutamente nulla con quello che diceva Parmenide; anche nella lettura che ne fa Heidegger che è lontanissimo da una cosa del genere. A pag. 835. *...è dunque necessario che si vuol conoscere che cos'è l'Intelligenza si ponga davanti agli occhi l'Anima, e dell'Anima la parte più divina. Questo potrebbe forse avvenire nel modo seguente: anzitutto elimina il corpo dall'uomo, e perciò anche da te stesso; elimina poi anche l'anima che lo plasma e insieme, la sensibilità, nonché le passioni e le ire e le altre futilità che ci fanno piegare verso ciò che è mortale.* Quindi, eliminare tutto. Questo è il modo, dice lui, per avvicinarsi all'Uno; in fondo, è una purificazione. A pag. 837. *L'anima deve cercare, sillogizzando ...* Cioè, argomentando. *...di quale natura sia l'Intelligenza; l'Intelligenza, invece, si istituisce da sé...* L'Intelligenza non ha bisogno di pensare. *...senza sillogizzare su di sé; infatti è sempre presente a se stessa, ma noi solo quando ci volgiamo a Lei; per noi è come se la vita fosse divisa e avessimo molte vite, ma l'Intelligenza non ha bisogno né di un'altra vita, né di molte vite, ma quelle che dona, le dona agli altri, non a sé; e nemmeno ha bisogno di essere inferiori né procura a sé l'inferiore, poiché possiede il tutto, non già le tracce, ma gli esseri primi, o meglio, non li possiede ma li è.* L'intelletto, quindi, è tutte queste cose, non ha bisogno di altre cose, perché lui è queste cose. L'intelletto procede direttamente dall'Uno. A pag. 839. Qui, sempre a proposito dell'uno e dei molti, dice: *Il pensante deve dunque cogliere sempre il diverso e il pensato; e il pensato, essendo colto nel pensiero, deve essere diverso...* Ricordate Gentile: il pensiero pensante e il pensiero pensato. *...altrimenti non ci sarà alcun pensiero di lui, ma solo un tocco o un contatto ineffabile e inconcepibile, anteriore all'Intelligenza, poiché l'Intelligenza non sarebbe ancora nata e ciò che tocca non penserebbe. È necessario che il pensante non resti semplice...* È costretto ad ammettere che nel pensiero ci sono i molti. È questo che lo porterà poi a dire che l'Uno non pensa, non può pensare, perché se pensasse immediatamente ci sarebbero i molti; perché, se io penso, penso qualcosa, ovviamente. A pag. 841 *Ecco perché l'Intelligenza è molteplice quando vuol pensare ciò che è al di là; essa lo pensa veramente, ma, volendo coglierlo nella sua*

semplicità, se ne separa, ricevendo il diverso che si differenzia continuamente in se stesso. Quindi, che cosa fa l'Intelligenza? Come risolve il problema dei molti? L'Intelligenza è molteplice, perché pensando – quando vuol pensare –, ma solo quando vuole pensare ciò che è al di là, l'Intelligenza è molteplice. Essa lo pensa veramente, ma, volendo coglierlo nella sua semplicità, se ne separa, ricevendo il diverso, che si differenzia continuamente in se stesso. Quindi, riceve il diverso, che si differenzia, cioè, il molteplice lo riceve in sé e praticamente lo domina, lo ingloba. Certamente, essa (intelligenza) si rivolse verso di Lui non come l'intelligenza, ma come una potenza visiva che non ha visto ancora; e che poi se ne distacca portando ciò di cui si era riempita. Queste sono le elucubrazioni di Plotino per giustificare questa cosa. Prima, la potenza visiva aveva desiderato indistintamente qualcosa di nuovo... Perché desidera qualcosa di nuovo, se ha già tutto? Non dovrebbe neanche esistere qualcosa di nuovo. Perché, dunque, desidera? Chi glielo fa fare? In certi momenti è palese come cerchi di arrampicarsi sugli specchi. Perché la potenza visiva desidera indistintamente qualcosa di nuovo? Intanto, questa potenza visiva, che appartiene all'Intelligenza, desidera indistintamente; quindi, non è neanche in grado di distinguere. È tutto totalmente vago... E qui, dove Plotino cerca di stabilire un supporto teorico, succede il marasma, cioè, si trova preso, continuamente circondato, dai molti, e questo Uno gli si sottrae sempre, perché anche l'Intelligenza è fatta di molti. ...poi ne uscì accogliendo in sé il nuovo per moltiplicarlo. Perché deve moltiplicarlo? Non gliene basta uno? Essa possedeva un'immagine ideale della visione, altrimenti non avrebbe potuto accoglierne in sé la nascita. Qui è Platone: c'era già l'idea di questa cosa, era già presente. Ma questa immagine, da una che era, diventò molteplice, e così, conoscendo, Lo vide e allora ebbe origine la visione che vede. Questa immagine da una diventa molteplice, perché è un'immagine ideale, quindi, questa immagine comunque si frammenta in tante cose, e allora da una che era diventò molteplice, e così, conoscendo la conoscenza, presuppone che questa idea, questa immagine, si frammenti in tante cose, sennò non ho niente da conoscere. Essa è ormai Intelligenza perché possiede l'Uno e lo possiede perché è Intelligenza; prima invece era soltanto desiderio dell'Uno e visione indistinta. Qui c'è un passaggio che non si capisce che cosa lo giustifichi. Dice Ma questa immagine, da una che era, diventò molteplice, e così, conoscendo, Lo vide e allora ebbe origine la visione che vede, e poi Essa è ormai Intelligenza perché possiede l'Uno... Ma da dove scappa fuori questa cosa? C'entra poco con quello che diceva prima. Questa visione che vede... vede questa cosa ma, mentre la vede, questa cosa si moltiplica nella conoscenza della cosa. Per forza. È importante vedere i tentativi messi in atto, sempre per lo stesso motivo, per giustificare la riduzione dei molti all'uno. Qui non ci riesce poi, di fatto, perché questa immagine comunque è sempre molteplice. Poi, ad un certo punto, dice comunque l'Intelligenza si rivolge sempre all'Uno. E, in effetti, questo è l'unico modo per riuscire a giustificare la cosa, cioè immaginare che comunque ci sia un Uno che sovrasta, che sovrintende tutto quanto, sennò non se ne viene fuori in nessun modo. Certamente se l'uno pensasse... Ma non può pensare, perché pensare è immediatamente molteplicità. ...non sarebbe al di là dell'Intelligenza, ma sarebbe Intelligenza e perciò, se dovesse essere Intelligenza, dovrebbe essere anche molteplicità. Dunque, non può essere intelligenza; dunque, l'Uno non può pensare. Che è un po' quello che diceva all'inizio, che l'Uno è tutte le cose, ma è anche nessuna cosa. Ecco, lui cerca di giustificare così. Siamo a pagina 843. Se invece la sua sostanza (dell'Intelligenza) è attività e la sua attività è molteplicità, la sua sostanza avrà la stessa consistenza della sua molteplicità. Questo noi lo concediamo all'Intelligenza, alla quale abbiamo attribuito anche il pensiero di se stessa, ma non al Principio di tutte le cose. Qui il problema è questo: l'Intelligenza è molteplice. Perché? Perché può pensare se stessa e, pensando se stessa, pensa le varie cose. Ma dovrebbe anche dire che l'Uno non pensa, perché l'Intelligenza pensando pone se stessa come oggetto di pensiero, quindi immediatamente si moltiplica, mentre l'Uno non può fare questo se vuole rimanere Uno. È necessario, invece, che prima della molteplicità ci sia l'Uno, dal quale anche la molteplicità deriva: infatti, in ogni serie numerica l'unità è prima. A pag. 845. Perciò, Egli è, in verità, ineffabile. Poiché qualsiasi cosa tu dica, tu dici sempre qualche cosa. Ma l'espressione "al di

là di tutto e al di là della santissima Intelligenza” è, di tutte le espressioni, la sola vera, perché non è un nome diverso da Lui, né è una cosa fra tutte le altre, poiché nulla veramente possiamo dire di Lui; ma, dentro i limiti del possibile, cerchiamo di dare, così fra di noi, un cenno su di Lui. E quando ci scorge questo dubbio: “ma allora Egli non ha percezione di sé né coscienza di sé e non conosce se stesso?”, noi dobbiamo osservare che dicendo così cadiamo in contraddizione. Ammettendolo conoscibile e conoscente, noi lo facciamo, infatti, molteplice, e attribuendogli il pensiero ammettiamo che abbia bisogno di pensare; e se anche il pensiero gli appartenesse, il pensare gli sarebbe inutile. Queste sono le giustificazioni di Plotino. Sembra che il pensare si abbia quando molti elementi confluiscono insieme e ci sia consapevolezza di questo insieme, cioè quando una cosa pensi se stessa, e questo è pensare in senso proprio: qui ciascuno di questi elementi è una unità e non cerca più nulla. Ma se il pensiero si riferisce all'esteriore, sarà deficiente e non sarà un pensiero vero e proprio. Ma ciò che è assolutamente semplice e sufficiente a se stesso non ha affatto bisogno di nulla. Invece ciò che è sufficiente a se stesso in secondo grado... Qui deve immettere anche i gradi, sennò non riesce a cavarsela. ...in quanto ha bisogno di se stesso, questo ha bisogno di pensare se stesso; ciò che è insufficiente rispetto a se stesso raggiunge la sua autonomia per mezzo della sua totalità, in quanto si fa bastevole attraverso i suoi elementi unendosi a se stesse e rivolgendo a se stesse il proprio pensiero. Questa sarebbe l'Intelligenza, la seconda ipostasi. Anche la consapevolezza è scienza di una certa molteplicità, e lo dimostra la parola stessa. Quindi lui si è inventato prima l'Intelligenza e poi l'Anima, le ipostasi, per giustificare il molteplice. L'Uno, sì, va bene l'Uno, ma i molti? Beh, i molti adesso li sistemiamo; un po' alla volta vediamo come sistemarli, come toglierli di mezzo in modo che non nuociano più, in modo, soprattutto, che non nuociano all'Uno, cioè, che non lo intacchino, perché l'Uno deve essere identico a sé, assolutamente identico a sé; e perché qualche cosa sia identica a sé non ci devono essere in molti. A pag. 847. È come dunque possiamo parlare di Lui se non lo possediamo? È vero, non lo possediamo con la conoscenza, né lo possediamo pienamente: lo possediamo però in tal modo da poter parlare di Lui senza però dirlo veramente. Questa è la teologia negativa: è possibile dire soltanto ciò che Dio non è. Noi diciamo infatti quello che egli non è, ma non diciamo quello che è. Diciamo di Lui partendo dalle cose che sono dopo di Lui; ma nulla ci impedisce di possederlo, anche se non ne parliamo. Come quelli che, invasati e ispirati da un dio, arrivano a tal punto da sentire nel loro intimo qualcosa di più grande di loro, pur non sapendo che cosa sia, e da quelle commozioni da cui sono agitati e di cui parlano, traggono una certa conoscenza di colui che li pervade... Sarebbero i mistici nel cristianesimo. ...pur essendo esse ben diverse da colui che li agita, così anche noi veniamo a trovarci press' a poco con Lui allorché la nostra intelligenza è pura e abbiamo il presentimento che Egli sia l'intima Intelligenza, Colui che dona l'essere e tutte le altre cose dello stesso valore; ma Egli non è tale da identificarsi con queste cose, ma è superiore a ciò che chiamiamo “essere”, anzi è ancora di più e al di sopra di ogni nostro discorso, poiché Egli è al di là della parola, dell'Intelligenza e della sensibilità. Egli dona tutte queste cose, ma non è alcune di esse. Qui, come vedete, c'è la parte più teorica, dove precisa che cosa lui intenda con Uno. A pag. 849 c'è un sottotitolo, che hanno messo i traduttori: *L'Intelligenza è uno-molti*. E, in effetti, questo uno-molti non può esserci nell'Uno, l'Uno è Uno e basta. L'uno-molti è intelligenza che pensa se stessa, quindi, pensandosi, pone se stessa come oggetto, quindi, è immediatamente molteplice. Ma come le dona? O perché le ha, o perché non le ha? Ma come può dare ciò che non ha? Se le ha, Egli non è semplice;... Se ha tutte queste cose è fatto di tutte queste cose che dona. ...se non le ha, come può derivare da Lui la molteplicità? Che un'unità possa effondere da sé un semplice, si può anche concedere, quantunque potremmo anche chiederci come mai il semplice possa derivare da ciò che è assolutamente uno; qui, tuttavia, potremmo dire che esso ne derivi come l'irraggiamento della luce. Certamente, ciò che procede da Lui non deve essere identico a Lui; ma se non può essere identico, tantomeno può essere migliore. Infatti, che cosa potrebbe essere migliore dell'Uno, o addirittura al di là dell'Uno? Domanda retorica che prevede la risposta: niente, oltre all'Uno non c'è più nulla. Sarà dunque inferiore, cioè più manchevole. Ma che cosa è più manchevole dell'Uno? Il non-uno, vale a dire, il molteplice, il

quale tuttavia aspira all'Uno: e cioè, l'uno-molti. È il non-uno ciò che è manchevole dell'Uno, perché è non-uno. Ma questo non-uno che cosa vuole? Aspira all'Uno, vuole tornare all'Uno. E questo uno che vuole tornare, che non è l'uno con la U maiuscola, chi vuole tornare all'Uno sono i molti. *Difatti, ogni non-uno è conservato dall'Uno ed è quello che è per opera dell'Uno; effettivamente, se esso, pur essendo fatto di molti elementi, non diventa unità, non si può dire che "è"; e se anche si sappia dire ciò che è ciascuno di essi, questo avviene perché ciascuno di essi è uno è identico. /.../ Che cos'è dunque questo Tutto? È ciò di cui l'Uno è principio. Ma come l'Uno è principio di tutte cose? Forse in quanto le conserva e fa sì che ciascuna sia unità? Certamente, e anche perché le ha tratte all'esistenza. È l'Uno che ha tratto ogni cosa all'esistenza. Come? Poiché le possedeva già. Ma se ne possiede, non è più semplice. Ma così, si è già detto, l'Uno sarebbe molteplicità. Sì, le possedeva già, ma non distinte: esse sono distinte solo in un secondo momento nel Verbo dell'Intelligenza, dove ormai sono in atto: l'Uno, invece, era soltanto la potenza di tutte le cose. Ma che senso ha questa potenza? Certamente, non quello in cui si dice che la materia è in potenza, poiché questa, essendo passiva, riceve soltanto, ma così avremmo senz'altro il contrario di generare. Come genererebbe, infatti, ciò che non ha? Non certo a casaccio, e nemmeno riflettendo su ciò che vuol generare. Eppure, Egli non può non generare. Si è già detto che qualora qualcosa derivi dall'Uno, deve essere diverso dall'Uno; ma se diverso, non è più l'Uno. L'Uno infatti è Lui. E se non è uno esso è due, cioè necessariamente molteplicità, e così abbiamo alterità, identità, qualificazione e così via. Sì, è così dimostrato che ciò che appartiene all'Intelligenza non è uno, ma che esso debba essere molto molteplicità, e molteplicità com'è quella che osserviamo in ciò che è dopo di Lei, è cosa che merita di essere studiata. Ed anche la necessità di questo processo deve essere indagata. In effetti non è molto chiaro come avvenga questo fenomeno. Egli non può non generare: perché? Qui la questione è che lui genera ma non può non generare; quindi, c'è qualcosa che non può fare. Ha un limite: non può non generare, quindi, è costretto, c'è una necessità che lo trascende. A questo Plotino non ha pensato, a questa necessità che trascende l'Uno, alla necessità di generare, perché lui lo dice, non può non generare. Vedete che, mentre per esempio in Aristotele, i problemi che incontra, lui li affronta, li mette a tema e li problematizza, li interroga; ogni problema per lui è come se fosse una sfida, un qualche cosa con il quale comunque si deve confrontare. D'altra parte, se poniamo l'Uno come ipostasi, c'è poco da confrontare. A pag. 857. *Se c'è qualcosa dopo il Primo, è necessario che esso derivi direttamente da Lui, o si riporti a Lui attraverso intermediari: c'è dunque un ordine di esseri di secondo grado e un ordine di esseri di terzo grado; l'ordine di secondo grado risale al Primo, il terzo risale al secondo.* Questo poi nella Chiesa è diventato Padre, Figlio e Spirito. *È necessario infatti che il Primo sia semplice, anteriore a tutte le cose, è diverso da tutto ciò che dopo di Lui...* Perché continua a insistere su questa cosa? Perché non la può argomentare, non può dimostrarla, può però ripeterla all'infinito, come sta facendo. Qui c'è un'altra metafora. *Noi vediamo che ogni altra cosa, una volta giunta alla sua maturità, genera e non tollera di rimanere sola in se stessa, ma genera un altro essere, non solo chi abbia un volere cosciente, ma anche chi, senza volere coscienza, vegeta soltanto; e persino le cose inanimate cedono di sé quanto possono; e così il fuoco riscalda e la neve raffredda e i farmaci esercitano un loro potere, secondo la loro natura, su un altro essere. Tutte le cose sono copie che si manifestano, per quanto possono, in eternità e bontà. Come dunque il primo, perfettissimo, Bene potrebbe starsene infecundo in se stesso, come se fosse avaro di sé o impotente, Egli che è potenza di tutte le cose?* Questo sarebbe il motivo per cui uno genera. Vi rendete conto di qual è il fondamento del pensiero occidentale, cioè del cristianesimo? A pag. 861. *Dopo aver fatto l'esempio del fuoco ecc., dice: Così è anche, e a maggior ragione, nel mondo superiore: mentre il Supremo persiste nella sua essenza, dalla sua perfezione e dalla forza che è in Lui un'altra forza ottiene la sua esistenza, nata com'è da una grande potenza, anzi dalla più grande di tutte, e giunge fino all'essere all'essenza: l'Uno, infatti, è al di là dell'essenza. L'Uno è la potenza del tutto, il generato, invece, è già il Tutto. Spiega perché il Tutto non è l'uno: perché il Tutto è generato dall'Uno. E poi, se l'Intelligenza è tutto, l'Uno è anteriore al Tutto e col Tutto non ha nulla in comune: perciò, anche per questa ragione, Egli**

deve essere al di là dell'essenza, e quindi anche dell'Intelligenza. C'è dunque qualcosa al di là dell'Intelligenza. Indubbiamente, l'essere non è un cadavere, né è una non-vita e nemmeno non-pensante. Perciò Intelligenza ed Essere sono la stessa cosa. Qui ripete la famosa frase di Parmenide – pensare ed essere sono lo stesso –, ma intesa a modo suo, che non c'entra più niente con Parmenide. L'Intelligenza non è in rapporto con i suoi Intelligibili, come il senso con i sensibili, come se quelli fossero a lei anteriori, ma l'Intelligenza è essa stessa e i suoi Intelligibili, poiché le idee e non sono acquisite: infatti, donde deriverebbero? Qui, tra i suoi Intelligibili, l'Intelligenza è una e identica ad essi: così come anche la scienza delle cose immateriali è identica ad esse. Cioè, deve dire che queste cose sono già presenti, perché sennò interverrebbe qualcosa di nuovo che non c'era prima nell'Uno e quindi l'Uno non sarebbe tutto. Come sappiamo, il Tutto è generato dall'Uno. A pag. 863. Chi mai potrebbe affermare che l'Intelligenza, la vera e reale l'Intelligenza, si inganni talvolta e ammetta i non enti? Era il problema di Platone nel Sofista. Nessuno, certamente. Come potrebbe infatti essere ancora Intelligenza se fosse priva di intelligenza? È necessario dunque che essa sappia sempre e non dimentichi mai, e che il suo sapere non sia come di uno che congetturi, o sia dubbioso, o parli per sentito dire. E nemmeno esso procede per dimostrazione. In realtà, se si dicesse che esso sa per dimostrazione, l'Intelligenza dovrebbe avere qualche altro sapere di evidenza immediata (eppure il ragionamento ci dice che è tale ogni sapere); perché, come si può distinguere ciò che è evidente da ciò che non lo è? Quindi, l'Intelligenza non può procedere argomentativamente. L'Intelligenza sa già tutte le cose. Se agisse argomentativamente dovrebbe fare riferimento a un altro sapere, la logica per esempio, e quindi questa Intelligenza saprebbe, sì, ma sempre relativamente a qualche altra cosa. Ma, quanto a quelle verità che sono evidenti per sé, donde diranno che la loro evidenza provenga all'Intelligenza? Donde deriverà in essa la sicurezza che è proprio così? Infatti, se guardiamo anche alle cose sensibili, che sembrano avere in sé la sicurezza della massima evidenza, sorge il dubbio che la loro creduta esistenza si fondi non sui substrati, ma sulle impressioni, e che ci sia bisogno dell'intelligenza o della ragione discorsiva come di giudici. Questo era il problema dei greci: ciò che mi appare, ciò che è evidente, il fenomeno, è ciò che è. Ma come so che è proprio così, lo garantisce? Per Platone erano le idee, per Aristotele nessuno, la doxa. Ora, se l'Intelligenza conosce, e conosce gli oggetti intelligibili, qualora li conosca come diversi da sé, come mai si imbatte proprio in essi? Potrebbe anche non imbattersi, sicché dovremmo ammettere allora che essa non li conosca, e li conosca soltanto quando li incontri: perciò non sempre possiederebbe la conoscenza. Se diranno invece che sono accoppiati, cosa è mai questo accoppiamento? Allora, anche i pensieri dell'Intelligenza sarebbero impronte; e, in questo caso, sarebbero aggiunte e urti esterni. E poi, come funzioneranno questi stampi e quale ne sarà la forma? A pag. 865. Perciò l'Intelligenza, non possedendo il vero, ma accogliendo in sé soltanto immagini di verità, possiederà il falso e non la verità. Se dunque avrà la coscienza di possedere cose false, riconoscerà di essere priva di verità; ma se è ignorerà anche questo, e crederà di possedere il vero, l'inganno, raddoppiatosi in lei, la allontanerà molto dal vero. È per questo infatti che nelle sensazioni - io credo - non c'è verità ma opinione; ed essa è detta opinione perché è recettiva, cioè perché riceve qualcosa di diverso da ciò da cui viene ad avere ciò che riceve. Dunque, se non c'è verità nell'Intelligenza, un'Intelligenza siffatta non è verità e nemmeno è "Intelligenza in Verità" e perciò non è affatto Intelligenza. Ma allora la verità non potrà trovarsi nessun luogo. Non dobbiamo dunque cercare gli intelligibili fuori dall'Intelligenza... Questa è la sua soluzione: gli intelligibili sono già nell'Intelligenza. ...né dire che nell'Intelligenza esistono le impronte degli esseri, né, spogliandola della verità, dobbiamo sostenere l'inconoscibilità e l'inesistenza degli intelligibili e annientare l'Intelligenza stessa. Ma poiché è necessario ammettere una conoscenza e una verità e mantenere saldi gli enti, cioè la possibilità di conoscere cos'è ciascun ente, e non quali siano le sue qualità... /.../ Soltanto così l'Intelligenza potrebbe sapere e saprebbe veramente e non dimenticherebbe mai e mai andrebbe qua e là a cercare. Ma la verità è in Lei e Lei è il fondamento degli esseri ed è vita e pensiero. A questo Essere di perfetta beatitudine tutto deve appartenere; altrimenti dove sarebbe il suo onore e il suo valore? E inoltre l'Intelligenza non ha bisogno di dimostrazioni né di prova, poiché è così ed è

evidente a se stessa; e se c'è qualche cosa prima di Lei, deriva da esso; e se dopo di Quello c'è qualcosa, l'Intelligenza è questo "qualcosa"; e nessuno più di Lei testimonia su di Lui quanto il fatto che lassù c'è tutto questo e c'è realmente. Perciò la realissima verità non s'accorda con altri che con se stessa... La verità si accorda con se stessa perché la verità è nell'Intelligenza, perché l'Intelligenza la contiene. Come la contiene? Contemplandosi, semplicemente. *Chiunque confuti un precedente argomento, anche se lo presenti come diverso, arriva allo stesso punto: ritorna cioè ad affermare le cose già dette e a far tutt'uno con esse, perché non potresti trovare altra cosa più vera della verità.* Cioè, l'Intelligenza possiede già la verità. Poi, dirà che l'Uno è il re della verità. La verità è Intelligenza, perché l'Intelligenza procede dall'Uno, ed è da lì che trae la verità assoluta.

21 agosto 2024

Una questione importante: Plotino mostra come si costruisce un discorso e perché. Lui ce lo mostra proprio in atto: si muove da una premessa inesistente, che non c'è, però si dice che c'è, si fa credere che ci sia, anzi, non c'è neanche bisogno di dirlo. Dopodiché, a partire da questa premessa inesistente si elaborano, si articolano una serie di deduzioni logiche, molto precise, anche molto complesse, un marchingegno logico che procede da nulla; però, essendo un marchingegno ben congegnato e strutturato, fa pensare che alle spalle ci sia qualcosa di importante, che deve esserci per forza qualche cosa di importante, viste tutte le conseguenze che se ne traggono. Quindi, Plotino ci dice come si costruisce un discorso perché questo discorso sia importante, sia vero e sia credibile. D'altra parte, lui ci ha fatto un esempio di un discorso creato da lui in questo modo e che a tutt'oggi, dopo quasi venti secoli, continua a funzionare benissimo. Questo potrebbe indurci ad azzardare l'ipotesi che funzioni. Dopo venti secoli, più o meno, diciamo che è ben collaudato, ben oliato, funziona tutto alla perfezione. Dunque, è così che si costruisce qualunque discorso: si pone una premessa inesistente, dopodiché si deducono una serie di cose, molto precise, molto attente, molto rigorose, che procedono però da nulla. Che cosa fa il discorso? Qui entriamo nella seconda parte, e cioè perché si costruisce un discorso. Che ce ne facciamo? Cosa fa il discorso? Il discorso esibisce uno stato di cose, dice come stanno le cose, come fa qualunque discorso, vale a dire, qualunque discorso è una esibizione di come stanno le cose. Dunque, si costruisce un discorso per esibire un sapere su come stanno le cose: io so come stanno le cose, quindi io le domino, quindi io sono dominante. Se sono dominante, allora ho il rispetto, l'attenzione, la considerazione da parte di tutti, che mi penseranno come persona importante, e ciascuno, in cuor suo, vuole che tutti quanti pensino di lui che è importante, che è persona degna di fede. Quindi, qualunque discorso è costruito per questo, ciascun discorso è questo. Non solo è costruito per questo, ma è questo, è l'esibizione di uno stato di cose: le cose stanno così. Se stanno così significa che io le domino, cioè ho ricondotto i molti, che sono il male, sono il problema, ho ricondotti i molti all'uno, alla conoscenza. Se io conosco è perché ho ridotto e ricondotto i molti all'uno, operando quella eliminazione di ciò che Aristotele chiamava entelechia, e cioè la simultaneità dell'uno e dei molti. Ricondurre all'uno significa togliere i molti a vantaggio dell'uno, che è esattamente l'operazione che fa Plotino, che continua incessantemente a fare e a ricordarci che, sì, c'è il molteplice, ma questo molteplice procede dall'uno e torna all'uno, perché è l'uno che precede ogni cosa. Nell'entelechia no, l'uno e il due non si precedono l'un l'altro, ma si coappartengono. Ecco la differenza fondamentale tra Aristotele e Plotino. Essendo per Aristotele una coappartenenza e avendo già avvertito che non esiste nessuna verità epistemica, non ci resta che la δόξα, mentre per Plotino la δόξα è praticamente inesistente, la δόξα non significa nulla per lui, perché la δόξα non tiene nel giusto conto l'uno. Ridurre tutto quanto all'uno è ciò che per Aristotele costituisce l'ἡδονή, il piacere, la soddisfazione. Perché dice nel *De anima* che l'entelechia è l'origine di ogni cosa, perché nell'entelechia c'è questa divisione, διαίρεσις, che è irriducibile, ed essendo irriducibile continua a dare da pensare, comporta quantomeno un'inquietudine intellettuale.

Mentre l'eliminazione, lo dice chiaramente Plotino, dell'entelechia comporta invece la soddisfazione totale, l'idea, l'illusione di una soddisfazione totale, che segue all'averne unificato tutti i molti. Potremmo dire rispetto al linguaggio, così come lo abbiamo posto: ricondurre al dire tutto ciò che il dire dice, come se tutto ciò che il dire dice fosse riconducibile semplicemente e soltanto al mio dire, che diventa a questo punto il tutto, l'intero. Questo è il motivo per cui si costruiscono discorsi, quindi, la teoria, tutte le teorie. Ogni teoria è un discorso che mira allo stabilire come stanno le cose: le cose stanno così. Ovviamente, per potere stabilire questo è necessario credere che ci sia un principio di ragione universale, come diceva Guglielmo di Ockham: dobbiamo ricorrere a Dio, sennò chi ci garantisce che quella cosa sia proprio quella cosa? Lassù si dice che è così, quindi, è così. Dunque, dicevo, si costruisce un discorso per esibirsi, perché ciascuno non è che quel discorso che sta facendo; quindi, se il discorso esibisce un sapere, è lui stesso, in quanto discorso, che si esibisce in quanto sapere, si mostra, si palesa. In tutto ciò si pone ovviamente una questione di enormi proporzioni riguardo a tutto ciò che è stato negli ultimi venti secoli, a tutto ciò ha prodotto; noi, in definitiva, siamo il prodotto di questi venti secoli di cristianesimo, cioè, di neoplatonismo. La credenza assoluta e incrollabile che qualcosa ci sia, questo lo ha insegnato Plotino, e c'è perché lo sento, e se lo sento è vero, perché nessuno può negarmi di sentire qualche cosa; se lo sento lo sento, quindi, è assolutamente vero e mi solleva dalla necessità di doverlo dimostrare a qualcuno, perché è immediatamente vero. Come diceva Wittgenstein, il mal di denti io lo sento, ma non posso spiegarlo a qualcuno, non posso dimostrare che lo sento. Questo è importante: non posso spiegare ciò che sento. Qui c'è un'altra questione che si sta aprendo a perdita d'occhio. Wittgenstein, appunto, dice: il mio mal di denti io lo sento, Cesare no. Ma da dove arriva questa idea che io senta questa cosa? Perché non è tanto il mal di denti in quanto tale, ma è il fatto che il sentire è qualcosa di assolutamente proprio, di privato, che non può essere messo in discussione; e questo sentire, che è assolutamente vero, è ciò su cui si fonda il sapere: si fonda sul sentire. Qui ci sarebbe da vedere se ogni discorso è fondato sul sentire: per Aristotele sì, era il *πάθος*, è dal *πάθος* che incomincia tutto, da ciò che io sento, dalle mie emozioni, dalle mie sensazioni, è da lì che parte ogni cosa, perché questo sentire è strettissimamente legato all'*ἡδονή*, al piacere, piacere che è connesso naturalmente con l'entelechia, o meglio, con la eliminazione dell'entelechia, con l'idea di potere ridurre all'unità i molti, cioè i cattivi, che farebbe ricondurre i cattivi alla ragione. Bisogna sempre condurre qualcuno alla ragione: va un po' di qua, un po' di là, per cui dobbiamo mostrargli la diritta via, che talvolta è smarrita. Ecco, dunque, la questione del sentire, del sentire che non prevede obiezioni: io sento questa cosa: se la sento è vera. Questo sentire è una invenzione di Plotino, perché Aristotele non parla di sentire, parla di *πάθος*, ma lui lo connette con l'emozione e, quindi, con l'*ἡδονή*. Questa connessione in Aristotele è molto stretta, tra la soddisfazione e l'*ἡδονή*, il piacere, sono praticamente la stessa cosa. È con Plotino che, invece, siccome la premessa da cui lui muove è totalmente, assolutamente e irrimediabilmente inesistente, allora necessita di essere sentita. E con l'aggiunta importante che, se qualcuno non sente questa cosa, è colpa sua, è colpa sua perché non si è aperto all'Uno. Per Aristotele, invece, la soddisfazione segue al fatto di avere unificato i molti. Questa è la soddisfazione: il compimento, quando dalla *δύναμις* si passa all'*ἐνέργεια*. Ecco, l'atto compiuto sarebbe la soddisfazione della *δύναμις*. Poi, lui aggiunge l'entelechia. Cosa che Plotino dice esplicitamente non esserci assolutamente, che non si deve neanche parlare di entelechia; perché l'entelechia è la simultaneità, sì, certo di *δύναμις* ed *ἐνέργεια*, ma di *ἡδονή* e di *λύπη*: non c'è soddisfazione senza insoddisfazione, non c'è l'uno senza i molti. È la stessa cosa, perché se io pongo l'uno necessariamente, ponendolo, lo pongo in quanto è quello che è e non è ciò che non è. Quindi, devo dire che è l'uno in quanto non è i molti; quindi è e non è. È il problema di Parmenide dell'uno e dei molti. Quindi, l'illusione che pone in atto Plotino è quella di fare credere che sia possibile l'*ἡδονή* senza la *λύπη*; che è la stessa cosa che dire l'uno senza i molti. La *λύπη* sono i molti, sono il male per Platone, ricordate: l'uno è il bene, i

molti sono il male. Quindi, tutta questa operazione volge a fare credere che il bene assoluto, cioè l'Uno, cioè Dio, sia ciò che, intanto domina tutto, ovviamente, ma, poi, che ci sia anche la ragione, il principio di ragione necessario, perché è ciò che rende conto di ogni altra cosa; ché altrimenti non è possibile stabilirne l'ἀρχή, l'origine, e l'αἴτια la causa. Invece, ci vuole un qualche cosa, ma questo qualche cosa non deve assolutamente essere esposto, perché esporlo significa esporlo all'argomentazione, ed esporlo all'argomentazione significa esporlo alla contro argomentazione e, quindi, al suo annullamento. Per questo motivo ogni discorso deve fondarsi sul nulla, sull'indimostrabile; è l'unico fondamento accettabile, l'unico fondamento che consente di costruire un discorso affidabile, credibile, diffondibile, e che può fare proseliti. Questa è una cosa importante, perché il fatto che ci siano proseliti significa che io dico il vero. Dunque, è così che si costruisce il discorso, che è quello che Plotino non ci sta dicendo esplicitamente, ma mostrando in atto: premessa inesistente, c'è ma nessuno sa cosa sia, non si vede, è ineffabile, indicibile, intoccabile, ingestibile, inarrivabile, tutto quello che ci possiamo aggiungere. Quindi, ecco come si costruisce un discorso e perché si costruisce: perché il discorso, più che consentire di esibirsi, è lui stesso l'esibizione. Teniamo conto che ciascuno non è altro che il suo discorso, il discorso che fa è la sua esibizione. Il discorso è l'esibizione, il mostrarsi, il mostrare e quindi il mostrarsi, che è la stessa cosa. Esibire un sapere, questo è ciò che fa il discorso; l'esibire, il mostrare i problemi connessi con il discorso, questo è ciò che fa il pensiero teoretico. Un pensiero teoretico esibisce, certo, non può non farlo, se fa un discorso esibisce, ma cosa esibisce? Esibisce problemi, cose da pensare, cose che interrogano. In fondo, è ciò che faceva in buona parte Aristotele; anche l'insegnamento di Heidegger invita a fare questo, a mettere a tema e problematizzare, cioè, interrogare, trovare nuove cose da pensare, nuove vie da percorrere e percorrerle, per trovare altri problemi. Problema, letteralmente, è ciò che è gettato innanzi, προβλήματα, ciò che si getta innanzi ogni volta che si apre bocca, ogni volta, cioè, che il mio dire incontra, ma lo ha già incontrato se si dice, ciò che il mio dire dice. C'è questa apertura immediata, questa distanza immediata, che costituisce il problema, che è il problema del linguaggio. Come abbiamo detto tante volte, il problema del linguaggio è questo, che il mio dire non può esimersi da ciò che il mio dire dice, che è altro dal dire. Tutto il pensiero. almeno dal neoplatonismo in poi, prima con i presocratici sì e no, alcuni sì, altri meno, ha avuto questo obiettivo: fare in modo che il mio dire esaurisca ciò che il mio dire dice, cioè, che non ci sia altro, che non rimanga altro, che i molti scompaiano. A questo punto, possiamo dire di avere quantomeno una traccia per incominciare a pensare alla questione importante del discorso: perché si fa un discorso, perché lo si costruisce e come lo si costruisce, sono due aspetti della stessa questione. Il discorso come esibizione di un sapere su come stanno le cose, oppure l'esibizione di problemi relativi al sapere. Il discorso tendenzialmente preferisce evitare i problemi perché, se vuole porsi come ipostasi, deve evitare i problemi, cioè i molti. Mentre il discorso che solleva, che muove, che incontra, che sottolinea, che pone in essere i problemi, continua a dire che, sì, c'è l'uno, certo che c'è, ma insieme con i molti. Cosa che non va senza implicazioni, ovviamente. La prima è che non può esserci ipostasi, cioè non c'è un principio di ragione universale: le cose non accadono per una ragione sconosciuta, remota. E qui sarà contento Democrito. Non c'è una ragione universale; qualunque ragione troviamo, questa ragione è tale in quanto non è quella. Quindi, come troviamo la ragione universale? Eppure, è ciò su cui si fonda tutto il discorso di Plotino e tutto il discorso occidentale. Un principio di ragione imposto come ipostasi, che nessuno sa quale sia, dove sia, perché ci sia, che non deve neanche essere mostrato. E dice bene la retorica: quando si argomenta con qualcuno è preferibile evitare il più possibile di giustificare ciò che si afferma, perché ogni giustificazione è un'argomentazione, e più argomentazioni si forniscono all'avversario più gli si forniscono armi per contro argomentare. Questa è una delle basi della retorica. Quindi, in teoria, parlare per ipostasi sarebbe l'optimum: è così, devi crederci, anzi, devi sentirlo dentro, e se non lo senti è colpa tua. Ora, Plotino continua a dire sempre, grossomodo, la stessa cosa. A pag. 867. *Questi* (l'Uno)

troneggia e siede al di sopra dell'Intelligenza come sopra un bel piedistallo che a Lui è sospeso. Ma diceva prima, all'inizio della pagina 867. *Ma poiché è necessario ammettere una conoscenza e una verità e mantenere saldi gli enti...* Perché è necessario? Per la conoscenza? La conoscenza non ha bisogno di tenere saldi gli enti, li pone mentre li dice; ma, come diceva bene Eraclito, *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, mentre si pone dilegua: io lo pongo ma, ponendolo, dilegua nel suo contrario. Dice *poiché è necessario ammettere*. Chi l'ha detto? È un esempio questo, il dire che è necessario ammettere una conoscenza, una verità; allude a un'ipostasi che non significa niente, che non c'è, ma secondo la quale questo principio di ragione universale è necessario che ci sia una conoscenza o una verità. Della conoscenza... dipende poi che cosa si intende con conoscenza. ...*cioè la possibilità di conoscere cos'è ciascun ente, e non quali siano le sue qualità, e poiché noi possediamo di esso soltanto un'immagine e una traccia e non possediamo le cose stesse né ci uniamo né ci fondiamo con esse, si deve attribuire ogni cosa alla vera Intelligenza*. Il problema qui sono le categorie aristoteliche. Noi dobbiamo conoscere cos'è ciascun ente, non solo ciò che ne diciamo, mentre per Aristotele l'ente, cioè, *l'οὐσία*, la sostanza è esattamente ciò che ne diciamo; se togliamo ciò che ne diciamo scompare anche *l'οὐσία*, cioè, scompare l'ipostasi. *Soltanto così l'Intelligenza...* Che è la seconda ipostasi, c'è l'Uno, l'Intelligenza e l'Anima. ...*potrebbe sapere e saprebbe veramente non dimenticherebbe mai e mai andrebbe qua e là a cercare. Ma la verità è in Lei e Lei è il fondamento degli esseri ed è vita e pensiero. A questo Essere di perfetta beatitudine tutto deve appartenere, altrimenti, dove sarebbero il suo onore e il suo valore? Che cosa c'entrano l'onore e il valore? Eppure, li chiama in causa. E inoltre, l'Intelligenza non ha bisogno di dimostrazioni né di prova, poiché è così ed è evidente a se stessa; e se c'è qualche cosa prima di Lei, deriva da esso; e se dopo di Quello c'è qualcosa, l'Intelligenza è questo "qualcosa"; e nessuno più di Lei testimonia su di Lui quanto il fatto che lassù c'è tutto questo e c'è realmente. Perciò la realissima verità non s'accorda con altri che con se stessa...* La verità è. Per Aristotele non c'è quella epistemica, la verità assoluta di cui sta parlando Plotino. ...*e null'altro rivela ed è che se stessa, ed è insieme ciò che rivela. Chi potrebbe confutarla? E donde ricaverebbe la confutazione? Chiunque confuti un precedente argomento, anche se lo presenti come diverso, arriva allo stesso punto: ritorna cioè ad affermare le cose già dette e a far tutt'uno con esse, perché non potresti trovare altra cosa più vera della verità*. Ascoltate bene, perché è importante come costruisce il suo discorso. Cioè, come confuto il fatto che esista l'Uno? Con che cosa lo confuto? Devo confutarlo con una verità, ma questa verità da chi è garantita? Dall'Uno, e quindi non posso confutare niente. Questo è il discorso di Plotino, vedete com'è strutturato in modo tale da che non c'è possibilità di confutare, la stessa cosa potrebbe applicarsi a ciò che uno sente dentro: il mio sentire, il mio percepire le cose è il fondamento di ogni verità; noi costruiamo la verità in base a ciò che percepiamo. A pag. 869. *Che cosa sia l'Uno nella sua purezza e realtà e non il rapporto con altra cosa...* Ricordate bene, l'Uno è irrelato. Se è irrelato, ovviamente, non ha relazione nemmeno con se stesso; se non ha relazione nemmeno con se stesso, non esiste. ...*noi desideriamo ora contemplarlo, qualora sia possibile*. Perché l'uno si può solo contemplare, non si può comprendere, non si può capire, non si può vedere, si può solo contemplare. Che verrebbe da domandarsi: contemplo che cosa? *Ma qui, intanto, è necessario uno slancio verso l'Uno e non raggiungervi più nulla, ma arrestarsi del tutto per non allontanarsi da Lui nemmeno un poco e non cadere nella dualità*. Qui l'entelechia è stata eliminata totalmente. Che poi l'entelechia non è neanche la dualità ma è la coappartenenza dei due elementi, perché la dualità prevede che questi due elementi siano individuati. È il discorso che facevamo rispetto al tre: se c'è il tre ci sono l'uno e il due; se c'è coappartenenza l'uno non c'è perché è già il due e il due non c'è perché è già l'uno: ecco la differenza sostanziale. *Altrimenti (se cadi nella dualità) tu hai due e non hai l'uno in essi, perché il due viene dopo l'uno*. Ovviamente, c'è l'uno e poi a seguire tutto quanto. *L'Uno, infatti, non vuole essere contato con un altro, sia esso uno o un qualsiasi altro numero, anzi, non vuole essere contato affatto, poiché Egli è misura e non misurato; e non è uguale agli altri così da unirsi a loro, altrimenti ci sarebbe qualcosa di comune sopra di Lui e dei numeri contati insieme, e questo qualcosa sarebbe*

prima di Lui, mentre nulla dev'esserci prima di Lui. Nulla deve esserci, perché se c'è, è finita. Nemmeno il "numero essenziale" può essere predicato di Lui, tantomeno il numero che viene dopo di quello, cioè il "numero del quanto". È "essenziale" il numero che fornisce l'essere agli altri numeri; è "numero del quanto" quello che, unito agli altri e anche senza essere unito agli altri, fornisce il "quanto". Il "quanto" indica un'entità numerica: per esempio, quanti anni hai? D'altronde, anche l'essenza nei "numeri del quanto" è in rapporto col vero uno, che è il loro principio, in quanto imita l'essenza dei numeri primordiali nel loro rapporto con l'Uno supremo, poiché essa non distrugge né frantuma l'uno; e infatti quando nasce il due... E il due come nasce? Lo ha detto: è l'Uno che trabocca e fa rampollare altre entità. ...l'unità che è prima del due continua ad esistere; e sia le due unità che sono nel due, sia una sola, non sono quella prima unità. Infatti, la prima unità è l'uno, e il due sono i molti, sono i cattivi, sono ciò che è da eliminare nella unificazione. A pag. 871. Quaggiù la partecipazione all'unità fa nascere il quanto (il numero); lassù invece la traccia dell'Uno porta ad esistenza l'Essere... L'Uno fa essere l'Essere. E qui è l'idea di una garanzia assoluta, quella garanzia che è necessaria. Perché qualcosa sia occorre che qualcosa la faccia essere. Che cosa la fa essere? Dio, naturalmente, o l'Uno in questo caso. ...sicché l'Essere è la traccia dell'Uno. E se del termine einai (essere in greco) – con cui si designa l'essenza – si dicesse che esso deriva da hen, forse diremmo il vero. Infatti ciò che vien detto on (l'ente) è questo primo essere che, procedendo di là, per così dire, per un po', non volle più andare avanti, ma, voltosi indietro prese dimora in se stesso e diventò essenza e focolare di tutte le cose. Non volle. Se parlando, uno sta attento al suono, accade che il termine to hen gli mostra che anche il termine to on deriva da to hen, richiamandosi, come può, al suono stesso della parola. Bisognerebbe sentire il greco antico come pronunciavano questi termini, ma non abbiamo questa opportunità. Ma è un altro modo per Plotino per ribadire ancora di più che tutto viene dall'Uno. Qui ha cercato di fare una sorta di etimologia: to on viene da to hen, che è l'Uno, ma poi anche einai, l'essere, l'essenza, che viene anche lui da hen. A pag. 873. Ma come colui che voglia contemplare l'essenza intelligibile non deve avere in sé alcuna percezione del sensibile... Per contemplarlo non devi percepire. ...e solo così potrà contemplare ciò che al di là del sensibile... Perché la contemplazione punta all'Uno, che è al di là del sensibile, ovviamente. ...così colui che voglia contemplare ciò che è al di là dell'Intelligibile, potrà vedere solo dopo aver eliminato tutto ciò che è intellegibile. E quindi cosa vede? Non si sa. Che Egli esista può impararlo per mezzo dell'Intelligenza; ma come Egli sia lo imparerà eliminando ogni Intellegibile. Cioè, eliminando ogni pensiero. Il "come" non può significare il "non come", poiché il "come" non c'è in colui che non ha nemmeno il "che". Non possiamo dire come è perché non è neanche qualcosa, ovviamente. Ma noi siamo travagliosamente incerti sulle parole che dobbiamo adoperare e parliamo dell'Ineffabile ed escogitiamo dei nomi con il desiderio di denominarlo, come ci è possibile, a noi stessi. Facciamo quello che possiamo. Forse, anche il nome "Uno" non è altro che la negazione del molteplice. Perciò, anche i pitagorici, fra loro, lo chiamarono simbolicamente Apollo per significare la negazione della molteplicità, "a-pollon"... In greco a-pollon, alfa privativa e pollon, i molti, quindi, non-molti. Apollo, dunque, significa i non-molti. ...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. Forse il nome "Uno" gli fu dato affinché l'indagatore, cominciando da ciò che significa la massima semplicità, finisse poi col negargli anche questo, pensando che esso, benché scelto felicemente dal suo inventore, non era degno di rivelare quella natura, poiché Colui non può essere compreso né con l'udito né da chi ascolta, ma, se mai, da una visione. Ma nemmeno la visione, se volesse contemplare una forma, potrebbe conoscerlo. Non ci resta che il sentire, è l'unica cosa. A pag. 889. Altro è pensare un oggetto diverso da sé, altro è pensare a se stesso; e questo sfugge maggiormente alla dualità. Anche il primo lo vorrebbe, ma ci riesce meno, perché possiede sì in se stesso ciò che vede, ma come una cosa diversa da lui. Il pensiero di se stesso, invece, non è separato nel suo essere dal pensato, ma unito a se stesso vede se stesso, diventa così ambedue e pur rimane uno. Qui deve giustificare il fatto che le due ipostasi che seguono l'Uno, l'Intelligenza e l'Anima, non siano l'uno ma, al tempo stesso, lo siano; perché,

dice, il pensiero pensa a se stesso, quindi, l'Intelligenza è altro, perché pensa se stessa, quindi, pone se stessa come un oggetto; ma non è altro rispetto all'Uno che l'ha generata. Quindi, l'Uno rimane sempre presente ovunque, come ingenerato, naturalmente. *Esso pensa, dunque, perché possiede il pensato, e pensa nel primo grado, perché il pensante deve essere uno e due.* Parla dell'Uno: esso pensa, dunque. Ma ha detto che non pensava un'altra cosa? Esso pensa, dunque, perché possiede il pensato. E, infatti, non può non possedere il pensato se è tutto, se deve possedere tutto possiede anche il pensato. *...e pensa nel primo grado, perché il pensante deve essere uno e due. Difatti, se da un lato non fosse uno, il pensante e il pensato sarebbero diversi fra loro...* E, infatti, lo sono. *...e allora non potrebbe essere più il pensante di primo grado, poiché trarrebbe da un altro il proprio pensiero e perciò non sarebbe pensante di primo grado, poiché ciò che egli pensa non l'avrebbe come veramente suo, e perciò nemmeno penserebbe se stesso.* Questa è una questione estremamente importante. Qui ci sarebbe un'obiezione, che si oppone a ciò che dice Aristotele negli Analitici Secondi. Perché, dice, se fosse uno, allora il pensante e il pensato non si distinguerebbero; quindi il pensante che cosa pensa? Pensa a un pensato, quindi pensa a un'altra cosa, quindi devono esserci i molti, ci devono essere necessariamente. Però, per mantenere l'idea di Uno, che cosa fa Plotino? Questo pensato da dove lo traggo? Non da altro ma da se stesso, è lui stesso che si pensa, quindi rimane lui. Sì, si pone come due – infatti, l'intelletto è molteplice, questo lo dice Plotino – ma rimanendo uno perché, pensando a se stesso, pensa l'uno. Dunque, *...poiché trarrebbe da un altro il proprio pensiero e perciò non sarebbe pensante di primo grado, poiché ciò che egli pensa non l'avrebbe come veramente suo, e perciò nemmeno penserebbe se stesso.* Uno può pensare se stesso, certo, ma questo pensare se stesso, per Plotino diventa l'intelletto stesso, è lui che pensa se stesso. Non si divide, in un certo senso, cioè, si divide ma non si divide, è due ma rimane uno. *D'altro lato, se il pensiero fosse uno solo e non fosse nello stesso tempo due, non avrebbe nulla da pensare, a tal punto non essere affatto un pensante. È perciò necessario che egli sia semplice e non-semplice.* Cosa che potrebbe creare qualche problema, al di là del fatto che questa cosa riguarda l'intelletto e non l'Uno: nell'Uno non c'è molteplicità, non c'è niente. Che, poi, se deve contenere tutto, contiene anche la molteplicità. Che cosa ha fatto Kurt Gödel? Ha fatto la stessa cosa, cioè, ha detto che c'è l'uno, il sistema della matematica. All'interno di questo uno, perché sia completo, ci deve essere il molteplice, ci devono essere i molti, cioè, in questo caso, una proposizione che afferma che c'è qualche cosa che non è contenuto. Questa proposizione è vera all'interno del sistema? Sì, possiamo descriverla come vera usando il suo sistema dei numeri. Quindi, all'interno dell'uno c'è sì questa cosa che è uno, ma all'interno c'è anche il molteplice che non si può eliminare a meno che il sistema diventi incompleto, perché se tolgo quella proposizione che dice che non appartiene al sistema, il sistema è incompleto, manca una proposizione. Cioè, la mettiamo dentro e allora c'è la proposizione dimostrata che afferma che è fuori del sistema. Ma tutto questo ha un'eco neoplatonico perché anche in Plotino c'è questo problema, che lui aveva già colto: l'uno deve essere tutto, come il sistema della matematica che deve contenere tutte le proposizioni dimostrabili, ma all'interno di questo uno c'è una proposizione che crea problemi e, quindi, dobbiamo eliminarla. Gödel non la elimina, dice semplicemente che il sistema è completo o indecidibile. Ma Plotino non poteva cavarsela così, per lui il sistema è completo ed è decidibile, perché l'Uno è al di sopra anche di questo problema. Essendo al di sopra di questo problema contiene in sé anche questo problema, ma lo contiene in quanto Uno. Non ha un altro modo per risolvere il problema se non porre l'Uno sempre e comunque al di sopra di tutto. A pag. 889. *Così noi, con questo paragone, abbiamo fatto di due uno; ma, inversamente, da uno deriva due: poiché chi pensa, pensando si fa due, o, più esattamente, è due in quanto pensa, è uno in quanto pensa se stesso.* Quindi è uno e due. *Se c'è, il pensante di primo grado e il pensante di grado diverso, ciò che è al di là del pensante di primo grado non pensa affatto:...* Ecco, l'Uno non pensa. Ma prima aveva detto che pensa. *...difatti, se vuole pensare, deve diventare Intelligenza; ma se è Intelligenza, deve possedere in se stesso un suo oggetto di pensiero...* Cioè, deve moltiplicarsi, diventare molteplice. *...e essendo così pensante di primo grado, deve possedere in se*

stesso il proprio oggetto pensato. Ma se l'Uno è concepito come oggetto di pensiero, non è necessario che Egli abbia in sé il pensante e che pensi, poiché allora non sarebbe soltanto pensato ma anche pensante, e perciò, diventando dualità, non sarebbe più il Primo. E poi, l'Intelligenza che possiede il pensato, non sussisterebbe se non esistesse già l'essenza del puro pensato, la quale, rispetto all'Intelligenza, sarà sì un pensato, ma non sarà, in senso rigoroso, né pensante, né pensato. Il pensato, infatti, è un pensato solo per un altro, e l'Intelligenza, col suo pensare cadrebbe nel vuoto se non afferrasse e comprendesse ciò che pensa... Se pensa qualcosa, qualunque cosa sia, è perché lo pensa lei, quindi è suo. Ma allora l'Uno sarebbe perfetto soltanto se possedessi il suo pensato? Certamente no. Prima che ci fosse il pensare, Egli doveva essere perfetto per sua stessa essenza. Colui, cui è propria la perfezione, deve essere perfetto prima del pensare... Come sappia di essere perfetto non è dato sapere. ...poiché a Lui non è per nulla necessario pensare, in quanto Egli è sufficiente a se stesso prima di questo pensare.

24 agosto 2024

Abbiamo lasciato Plotino la volta scorsa, come vi ricorderete, indaffarato a ridurre i molti all'uno. E, allora, fra le varie obiezioni che lui si pone da sé, ce n'è una che prevede il fatto che il pensiero sia anteriore o posteriore all'Uno. Siamo a pag. 891. *Ma se ci si obietterà che nulla impedisce di identificare l'Uno coi "molti", risponderemo che deve esserci un'unità a loro fondamento poiché non possono esistere i molti se non c'è un uno, dal quale derivano e nel quale esistono: un uno che venga calcolato, ad ogni costo, prima degli altri e debba essere colto solo in sé e per sé stesso. Se invece venisse calcolato insieme con gli altri solo perché lo si è considerato insieme con gli altri, mentre è diverso dagli altri, dobbiamo lasciarlo andare con gli altri e cercare quell'Uno che sta a fondamento delle altre cose e non è insieme con esse, ma è in sé e per sé. L'altro "uno", che è con gli altri numeri, è simile sì al nostro Uno, ma non può essere questo Uno. È necessario che Egli sia separato se deve essere distinto dagli altri esseri; a meno che non si dica che Egli consista soltanto nell'essere insieme con gli altri esseri; ma allora non sarà semplice, e nemmeno potrà esserci il "composto di molti": infatti ciò che non può essere semplice non ha alcuna esistenza e, qualora il semplice non esista, non esisterà neppure il "composto di molti". Ecco: se ciascun elemento non può essere semplice, se un'unità qualsiasi semplice di per sé, non può far da fondamento al "composto di molti", se nessun elemento può sussistere di per sé e nemmeno stare insieme con un altro proprio perché non esiste, come potrebbe esistere il "composto di molti"? Come potrebbe derivare da non-esseri che non siano qualcosa di determinato, ma che non esistono in alcun modo? Per conseguenza, se c'è qualcosa di molteplice, deve esserci un'unità prima di questa molteplicità. Ora, se il molteplice appartiene al pensante, è necessario che il pensiero non sia nella non-molteplicità: ma questa non è se non il Primo. Perciò, solo in essere posteriori al Primo può esistere il pensiero e l'Intelligenza. E poi, se il Bene deve essere semplice e senza bisogni, non può certamente aver bisogno di pensare; e ciò di cui non ha bisogno, in Lui non può esserci, anzi in Lui non può esserci nulla, in senso assoluto: perciò in Lui non può esserci il pensare. E se non c'è nulla, nemmeno c'è il "diverso". E non pensa nulla perché non c'è nulla da pensare. A pag. 895. Inoltre, il molteplice ricerca se stesso e desidera ripiegarsi su se stesso e avere coscienza di se stesso. C'è questa idea del molteplice che desideri andare verso l'Uno. Non è che ci va così, lo desidera proprio. Ma chi è assolutamente Uno dove dovrà rivolgersi per raggiungerci? Perché avrebbe bisogno di avere coscienza di sé? Ma ciò che è superiore alla coscienza è superiore anche al pensiero. Il pensiero infatti non è primario né per l'essere né per il valore, ma è secondario e derivato: non appena il Bene lo generò e, generatolo, lo mosse verso di sé, esso accolse l'impulso e vide. Il Bene lo generò, lo mosse verso di sé. Ma perché il Bene l'ha generato? Perché dice: il desiderio genera il pensiero e lo fa esistere presso di sé; il desiderio di vedere è già visione. Tutti questi desideri non li pone mani nell'Uno, ma sempre o nell'intelletto o nell'anima. Tutti questi desideri sono quelle vie che trova, che si inventa, per giustificare la presenza dei molti, che non può eliminare. A pag. 897. Non è dunque assurdo che Egli non conosca se stesso, poiché, in quanto è Uno, non ha nulla in sé che possa imparare; ma non è*

*nemmeno necessario che gli altri esseri lo conoscano. Egli dona loro qualcosa di meglio e di più grande che se lo conoscessero – Egli è il Bene degli altri esseri –, ma concede qualcosa di più: di toccarlo, cioè, nel suo intimo, secondo il loro potere, con l'intuizione. A pag. 905. Ogni creatore deve essere assolutamente superiore, in sé e per sé, alla sua creatura, perché non è la non-musica che fa il musicista, ma la Musica; e la musica sensibile è prodotta dalla Musica che le è anteriore. Sarebbe l'idea della musica. Se qualcuno disprezzerà le arti perché le loro creazioni sono imitazioni della natura... Qui se la prende un po' con Platone. ...diremo anzitutto che anche la natura imita un'altra cosa. Sta dicendo che anche la natura, cioè l'idea di Platone, anche quella imita l'Uno. Per Platone non c'è l'Uno, c'è l'idea. Da qui poi Plotino ha preso tutto quanto, però Plotino ci tiene a precisare che la sua idea di Uno è superiore anche all'idea di Platone. E poi bisogna sapere che le arti non imitano semplicemente le cose che si vedono, ma si elevano alle forme ideali, dalle quali deriva la natura. E si dica inoltre che esse producono molte cose di per se stesse, in quanto aggiungono alla natura qualcosa che ad essa manchi, poiché possiedono in se stesse la bellezza. Così Fidia creò il suo Zeus senza guardare a un modello sensibile, ma lo colse quale sarebbe apparso, qualora Zeus stesso consentisse ad apparire i nostri occhi. Praticamente, l'ha visto internamente. A pag. 915. A me sembra che anche i saggi di Egitto abbiano compreso tutto questo o per scienza esatta o per intuizione innata: essi, quando volevano rivelare la loro sapienza, non si servivano dei segni delle lettere, che designano parole e proposizioni, ma non corrispondono alla pronuncia e al significato delle cose dette, ma disegnavano figure (geroglifici), ciascuna delle quali significava una singola cosa, e ne decoravano i templi per mostrare che il procedimento discorsivo non appartiene al mondo di lassù, in quanto ciascun individuo è anche una scienza e ciascuna figura è sapienza, soggetto e sintesi, e non un pensiero discorsivo, né un progetto. Sta dicendo una cosa, più o meno fra le righe ma neanche tanto, che la sua idea è che lassù ciò che si dice non abbia più nulla a che fare con ciò che il dire dice, ma il ciò che il dire dice e il dire siano la stessa cosa, che lui mette insieme nel geroglifico. Dice che il geroglifico non ha bisogno di argomentazione, non ha bisogno di proposizioni, perché dice immediatamente quello che deve comunicare; cioè, il dire e ciò che il dire dice collimano, naturalmente lassù, non quaggiù. Quindi, lassù, ma questo lo aveva già detto in altre occasioni, non c'è bisogno di argomentazioni, perché tutto è chiaro, tutto è limpido, tutto è immediatamente evidente. Poi, qui si inventa quella cosa che poi è diventata nel cristianesimo la creazione. Per il cristianesimo si tratta di *creatio ex nihilo*, perché non c'era nulla prima della creazione, perché sarebbe come pensare che ci fosse qualche cosa prima di Dio, che per il cristiano non è pensabile. A pag. 917. ...in questo universo... Qui prosegue una frase che evidentemente è mancante. ...e poiché noi ammettiamo che esso derivi, nel suo essere e nella sua costituzione, da un altro essere, dobbiamo forse credere che il suo Creatore abbia dapprima immaginato da sé la terra e la necessità di collocarla al centro, e poi l'acqua così che sovrasti la terra... /.../ No, questa immaginazione non è possibile, poiché donde sarebbe venuta ad uno che non aveva mai visto nulla? E quand'anche l'avesse tratta da altro, non avrebbe potuto realizzarla, come fanno gli artigiani che si servono le mani e di strumenti, perché mani e piedi vennero dopo. Perciò non ci resta che porre in altro la totalità degli esseri; ma senza bisogno di alcun intermediario, per la sola vicinanza tra l'essere è un'altra cosa, l'Anima, improvvisamente brillò una forma, un'immagine di Lui, sia direttamente, sia per mezzo dell'Anima ciò non ha importanza per il momento di un'anima qualsiasi. Di lassù dunque proviene questa totalità, anzi lassù essa è ancora più bella.... Perché la totalità sia bella non si è mai saputo, ma non importa. ...poiché le cose di quaggiù, non quelle superiori, derivano da mescolanza. Tutto qui è tenuto insieme dalle forme, dal principio alla fine; anzitutto, la materia dalla forma degli elementi; poi, sulle forme altre se ne sovrappongono ad altre ancora di nuovo, sicché è difficile trovare la materia nascosta sotto tante forme. /.../ Il Creatore produsse questo universo in silenzio, ... Mentre per i cristiani, per esempio in Agostino, ma anche fino a Cusano, è la parola di Dio che fa essere le cose, quindi c'è la parola; qui no, è in silenzio. ...poiché egli è tutto, essenza e forma; anche per questo, la creazione si compie senza fatica ed è creazione del Tutto proprio perché nascesse l'universo. Non ci fu ostacolo allora; ma anche ora la creazione è*

dominatrice, anche se le cose sono di ostacolo le une alle altre ma non alla creazione, nemmeno ora, poiché essa, come totalità, sussiste. Questa creazione è come un processo inarrestabile che muove dall'Uno, che trabocca. Ma non si può fermare, è sempre in atto, ed è proprio questo fatto, che non si può fermare e che non si ferma, che è ciò che consente alle cose di continuare a esistere. Ma torniamo al punto che ci siamo proposti. Tu puoi apportare delle ragioni per le quali la terra è al centro, perché è sferica, perché l'eclittica è così disposta; ma lassù non è stato deliberato di farle così perché doveva essere così, ma perché Il mondo di lassù è così com'è, anche il mondo di quaggiù è bello: è come se nel sillogismo causale la conseguenza precede le premesse invece di venir dopo. La creazione non procede né da un ragionamento né da un progetto, ma è prima di qualsiasi ragionamento e di qualsiasi progetto, poiché tutte queste cose, ragionamento, dimostrazione, prova, sono posteriori. Dal momento che c'è un principio, tutto ciò che ne deriva senz'altro, immediatamente; ed è ben detto che non bisogna inventare alcuna causa di tale principio, che è tale nella sua perfezione da fare tutt'uno col fine: esso è insieme principio e fine, è tutt'insieme con se stesso, e non ha bisogno di nulla. Cioè, sarebbe il compimento di potenza e atto, dove potenza e atto si mantengono separati, naturalmente, però alludono o pongono un compimento di qualche cosa, che da quel momento è compiuto. A Plotino, però, preme di dire che la creazione non procede da un ragionamento, non è che Dio ci ha pensato per creare, è avvenuto così, e il mondo è così come lo vediamo perché così deve essere, perché è così nell'Uno.

Intervento: Come se fosse lui stesso la creazione.

Ed è così. Non c'è bisogno di cercare, come nella fisica, il perché le cose sono in un certo modo: sono così perché devono essere così, perché è giusto che sia così, perché Dio lo vuole. Siamo ora all'enneade sesta. È importante perché incomincia a discutere della questione, posta da Aristotele, anche se non lo cita, delle categorie. Categorie che chiama genere, ma il genere è una categoria. Il suo intento è naturalmente quello che si era già visto in precedenza, quando ha accennato alla questione delle categorie, e cioè mostrare che il genere è uno e che non ce ne sono molti o, meglio, ce ne sono molti ma questi molti sono riconducibili al genere uno. A pag. 961. *Chiediamoci ancora una volta: gli esseri intelligibili sono generi?* Tra l'altro, da qui poi è partita nel Medioevo tutta la disputa sugli universali: gli universali sono enti di natura o enti di ragione? Disputa che ha visto combattere tra loro Guglielmo di Champeaux (realismo) fino ad arrivare ad Ockham; nel mezzo c'era anche Tommaso, Abelardo e tanti altri. *Che nella sostanza intelligibile e in quella sensibile sia impossibile un genere unico, l'abbiamo già detto.* Si accorge che non è possibile, sia nel pensiero, l'intelligibile, che nel sensibile, un genere unico: si vede che sono tanti. *E inoltre, dovrebbe esserci un altro termine anteriore all'essenza intelligibile come a quella sensibile, un'essenza completamente diversa, che si possa predicare di ambedue, e che non dovrebbe essere né corpo né incorporea, perché, altrimenti, il corpo sarebbe incorporeo e l'incorporeo sarebbe corpo.* Qui c'è anche un richiamo a una delle sue più grandi preoccupazioni, e cioè la contraddizione, i paradossi. La contraddizione non deve, né può essere, assolutamente presente nell'Uno, in Dio, cioè, Dio non può autocontraddirsi. Per questo l'Uno, o Dio, deve essere identico a sé, perché non contiene contraddizioni. Se contiene contraddizione, vuol dire che è molti, che non è Uno e che, quindi, non è Dio. Da qui la necessità, che vedremo più avanti nei teologi medievali, di ribadire questo concetto, cioè che l'Uno è al di fuori di ogni possibile contraddizione. Le contraddizioni ci sono dopo; per esempio, per Plotino sono nell'intelligenza, nell'anima, certo, ce ne sono quante se ne vuole di contraddizioni, ma nell'Uno no, porre l'Uno come autocontraddittorio significa distruggere l'Uno totalmente. Vi rendete conto che tutto il lavoro che sta facendo Plotino verte soprattutto sulla necessità di separare l'uno dai molti. Ma potremmo anche dire che tutto il pensiero, da Plotino a oggi, non sia stato altro che un'enorme, colossale, faraonico tentativo di rimediare a quelle tre parole famose di Eraclito: *ἔν πάντα εἶναι*. il primo che ha tentato di rimediare in modo corposo è stato Diels, traducendo questa frase con "L'uno è il tutto". Fortunatamente, Heidegger ha notato questa cosa, dicendo che *πάντα* non è singolare ma è plurale, per cui, dunque: l'uno è tutte le cose. Ecco,

qui ce l'ha con la relazione. Adesso sta facendo un po' la lista delle categorie di Aristotele, per dimostrare come ciascuna di queste categorie sia riconducibile all'Uno. E infatti dice, parlando della relazione, a pag. 969. *Quanto al "destro" e al "sinistro", all'"avanti" all'"indietro", sono rapporti che appartengono piuttosto alla categoria del "giacere": una cosa giace qui, un'altra là; siamo noi che abbiamo pensato il destro e il sinistro, ma nelle cose non c'è nulla. Anche "anteriore" e "posteriore" sono due aspetti del tempo, ma siamo noi che col pensiero creiamo il prima e il dopo.* Qui sta succedendo una cosa interessante. Plotino, si accorge, rimediando poi subito dopo, che le cose – naturalmente riprendendo Aristotele – sono in ciò che si sta dicendo. Dice: siamo noi che stabiliamo che c'è una relazione tra questo e quest'altro, ma questa relazione tra cose non c'è in natura. Quindi, siamo noi a porre le relazioni, ma fra le cose, che naturalmente lui dà per acquisito che esistano, non c'è questa relazione. La relazione c'è soltanto tra le cose che noi diciamo, cioè nelle categorie, sì, di cui parla Aristotele, certo, lì c'è ovviamente la relazione, ma è come se Plotino dicesse, anche se non lo dice esplicitamente, che Aristotele non tiene conto che la relazione non è soltanto tra le parole, ma la relazione è anche tra le cose, e le cose non mentono perché procedono direttamente dall'Uno, che è la verità assoluta. *Ma se queste relazioni esistono anche se noi non le pensiamo e non le diciamo, sicché una cosa è il doppio di un'altra cosa, e questa possiede e quella è posseduta ancor prima che noi lo sappiamo; se le cose, ancor prima che noi le pensiamo, sono uguali l'una all'altra e anche nell'ambito della qualità, sono identiche fra loro; se in tutti i casi in cui parliamo di relazione, il rapporto reciproco vien dopo l'esistenza degli oggetti e noi la constatiamo soltanto allora e la nostra conoscenza è relativa all'oggetto conosciuto – e proprio allora diventa ancor più evidente la realtà che nasce dal rapporto -cessiamo, dunque dal cercare se tale rapporto esista. Osserviamo soltanto che in questi casi fino a quando gli oggetti rimangono come sono... Cioè, fino a quando Dio lo vuole. ...anche se siano separati, il loro rapporto esiste; in altri casi il rapporto nasce quando gli oggetti si incontrano; altre volte invece, anche se essi rimangono tali, il loro rapporto cessa completamente o cambia...* Questa relazione c'è anche se noi non la pensiamo, perché questa relazione, di cui lui parla, esiste prima del pensiero. Il pensiero la formalizza, quindi è nel pensiero che possono esserci paradossi, contraddizioni, ecc., ma non nell'Uno. Prendete il paradosso del sorite, il paradosso del mucchio: quand'è che un granellino dopo l'altro fa un mucchio? È una scemenza, naturalmente, perché siamo noi che chiamiamo quella cosa lì mucchio: io posso anche decidere che il granellino è un mucchio, nessuno me lo proibisce. Quindi, è un falso problema, in realtà, che non esiste, perché sono io che ho deciso a un certo punto che cos'è un mucchio. Questi paradossi, in effetti, sono paradossi generati dalle parole: parole che possono significare qualunque cosa, come, appunto, la parola mucchio. Quando una cosa è un mucchio? Come lo decidiamo? In base a che? In base al ghiribizzo del momento, e quindi immediatamente si crea quel finto paradosso. Poi parla ancora del relativo, perché il relativo è importante. A pag. 973. *Così è del grande e del piccolo: quello è grande per la presenza della grandezza, questo è piccolo per la presenza della piccolezza. Ma se una cosa è più grande e un'altra è più piccola, la più grande è tale perché la grandezza si manifesta attualmente in essa, e la più piccola è tale perché in essa si manifesta la piccolezza.* Cioè, questa cosa è grande perché c'è l'idea di grandezza. Riprende Platone, non dice nulla di che. Però, questo per dire che anche la relazione, sì, certo, è generalmente tra parole, però è anche tra le cose, perché la grandezza rimane grandezza, anche se messa in relazione con la piccolezza. C'è comunque l'idea di grandezza che mi permette di parlare, di creare una relazione: questo è più grande, questo è più piccolo. A pag. 1005. *In generale, però, è veramente assurdo...* Qui ce l'ha con gli stoici. *...porre al primo posto ciò che è in potenza e non mettere l'atto prima della potenza. Poiché non è possibile che il potenziale passi all'atto, se il potenziale occupa il primo posto nell'ordine degli esseri: esso, infatti, non vi passerà da sé; ma o prima di esso ci sarà necessariamente l'attuale, e allora il potenziale non è più principio; oppure, se essi (gli stoici) diranno che sono simultanei, verranno a porre i principi in balia del caso.* Sappiamo bene che fine fece Democrito. L'eventualità che ciò che accade sia in balia del caso, questo per Plotino è una cosa che lo manda fuori di matto. *E inoltre, se li dicono simultanei,*

perché non mettono al primo posto ciò che è in atto? E perché è il potenziale al primo posto e non l'attuale? Ciò che lo spaventa è l'eventualità che non ci sia un ordine; ordine che nessuno sa che cosa sia, né perché ci sia, ma che c'è. E come sappiamo che c'è? Perché si sente; ciascuno sente che c'è un Bene e se, c'è un Bene, c'è un ordine, perché il Bene è la verità e, se c'è una verità, è la verità che ordina le cose in base a se stessa: vero/falso, buono/cattivo. A pag. 1009. Il relativo, infatti, è tale in rapporto a un altro che sia dello stesso genere, come lo è il doppio rispetto alla metà, non come l'essenza rispetto al doppio. Ma ente come può essere relativo a non-ente se non per accidente? Qui fate bene attenzione a quello che dice, perché l'ente può essere relativo al non-ente solo per accidente, cioè, può capitare, ma è un malanno, un malanno gestibile, controllabile, ma che non dovrebbe accadere. Poiché, se ciò che deve giungere all'essere è potenza, cioè non-essenza... Perché la potenza non è ancora essere qualcosa, lo sarà quando sarà atto. ...allora nemmeno la materia è essenza; avviene così che essi (gli stoici) mentre accusano gli altri di fare essenze delle non essenze, fanno poi essi stessi non-essenze delle essenze: poiché il mondo, in quanto mondo, per loro non è essenza. Quindi gli opposti, l'uno e i molti, devono essere regolati, separati, perché sennò, l'ha detto prima, è il caos, e il caos non va bene. A pag. 1017. Poiché l'indagine verte sull'essere o sugli esseri... È l'indagine sui generi, quindi sull'universale. ...bisogna anzitutto fare, da noi stessi, le seguenti distinzioni: come noi intendiamo l'"essere", sul quale giustamente facciamo ora la ricerca, e cosa pensino gli altri dell'essere, che noi invece chiamiamo "divenire", in quanto esso non è affatto essere in nessun modo. Sta già mettendo le mani avanti: ciò che gli altri chiamano essere per noi è divenire, perché è un qualche cosa che si modifica, perché contiene i molti, mentre l'essere non ha i molti, li ha espunti, li ha eliminati. È necessario pensare queste cose separate l'una dall'altra e non come se un genere, il "qualcosa" si divida in essi, e non credere che Platone abbia fatto così. È ridicolo porre in uno stesso genere l'essere e il non-essere, come se si ponesse nello stesso genere Socrate e il suo ritratto. Non c'entra niente; comunque, per lui è ridicolo porre sotto lo stesso genere l'essere e non-essere, cioè, il dire e ciò che il dire dice, il λέγειν e il τί. Qui "dividere" vuol dire delimitare e mettere a parte; vuol dire affermare che ciò che appare come essere non è essere, dimostrando a loro che il vero essere è tutt'altro. Perciò Platone, aggiungendo "sempre" all'"essere", fa capire che l'essere deve essere tale da non mentire mai nella sua natura. E come fa a non mentire mai? Deve essere la verità, quindi deve essere uno: l'essere deve essere l'Uno, sennò è divenire, cioè, è essere ma mischiato con i molti. Anche se poi dice che l'essere non è Uno, ma non è Uno nel senso che l'Uno è comunque al di sopra dell'essere. A pag. 1019. Ma ora, poiché abbiamo ammesso che alcuni generi sono anche principi dell'essere e che, per un altro aspetto, i principi sono diversi dai composti, è anzitutto necessario chiarire in rapporto a che cosa noi li chiamiamo generi e in che modo li distinguiamo gli uni dagli altri e non li riduciamo a un genere unico; è come se concorressero per caso a formare un'unità; eppure, sarebbe molto più ragionevole ridurli senz'altro ad unità. Se si è ragionevoli si riducono i molti a unità. Questa è, potremmo dire, la sintesi di tutto il pensiero plotiniano: se si è ragionevoli si riducono i molti a unità, si fa di molti uno, e bell'è fatto. Certo, se fosse possibile che fossero, tutti, specie dell'essere e avessero subordinatamente gli individui e che non ci fosse altro al di fuori delle specie, forse questa riduzione si potrebbe fare, ma una tale tesi porterebbe alla distruzione delle specie stesse; le specie, così, non sarebbero più specie, né quella sarebbe una molteplicità subordinata all'Uno, ma sarebbe un Tutto-uno e al di fuori di questo Uno non potrebbe esserci un'altra o altre cose... Sta dicendo delle specie che non possiamo farne una, perché sono tante, per cui bisogna che ci sia il genere, che tutte queste specie, cioè che i molti, i particolari diventino un universale, che gli astratti diventino il concreto, che l'infinito diventi il finito. E, infatti, si chiede: ...in che modo l'Uno si moltiplicherebbe per generare le specie, se non ci fosse, oltre il suo essere, qualcosa d'altro? Esso (l'Uno) non è molteplicità, a meno che uno non lo spezzi come se fosse una grandezza, ma anche in questo caso sarebbe diverso colui che lo fa a pezzi. Ma se può farsi a pezzi o comunque dividersi da sé stesso, vuol dire che è già diviso ancor prima che lo si divida... Cioè, è divisibile, mentre l'Uno non è divisibile. ...per questa ragione e per molte altre, bisogna rinunciare ad ammettere un genere unico: altrimenti non

sarebbe possibile dare il nome di ente o di assenza a una cosa qualsiasi. Qualora la si chiami essere, la si dirà così solo in senso accidentale, come se di una cosa bianca si dicesse che “è l’essere”: non si direbbe certamente ciò che è il bianco. Noi affermiamo dunque che i generi sono molti e che sono molti non per caso: perciò derivano dall’Uno! Certamente dall’Uno: però, se l’unità non è predicabile di essi, nel loro essere, nulla impedisce che ciascuno, non essendo uguale all’altro nella specie, sia un genere a sé. Cioè, quest’Uno, che è esteriore ai generi che ne derivano, è dunque la causa ma non il predicato degli altri generi nella loro essenza? Sì, Egli è fuori: l’Uno è al di là e perciò non può essere messo nel numero dei generi, poiché i generi che, in quanto generi, sono uguali fra loro, esistono per Lui. E perché mai lui l’Uno non andrebbe messo nel loro numero? È perché noi indaghiamo sugli esseri, non su ciò che è al di là. Possiamo solo indagare sugli esseri; possiamo indagare sull’Uno? No, perché l’Uno non si offre a noi come qualcosa, l’Uno è sempre al di là. Qualunque cosa pensiate, lui è al di là. Che è poi ciò che utilizza Anselmo per la sua prova dell’esistenza di Dio: pensare qualche cosa che è superiore a qualunque altra cosa; qualunque cosa pensi, devo immaginare che ce n’è una superiore. È da lì che poi deriva la sua prova dell’esistenza di Dio perché, se questa cosa che penso è il tutto in assoluto ed è superiore a qualunque altra cosa, non può non contenere la realtà, ovviamente, e se contiene la realtà allora vuol dire che Dio esiste nella realtà effettiva. Ma si potrebbe forse anche dire che l’Uno non sia causa delle altre cose, le quali, invece, sarebbero sue parti, o, per così dire, suoi elementi e formerebbero nel loro insieme un’unica natura, spezzata soltanto dai nostri pensieri, mentre per la sua meravigliosa potenza, esso è “Uno-in-Tutto uno, che si manifesta come molteplicità e diventa molteplicità quando – diciamo così – si metta in movimento; è l’espansione della sua natura, la quale fa sì che l’Uno non sia più uno, e noi, da parte nostra, tiriamo fuori, per così dire, delle parti di Lui e di ciascuna di esse, facciamo un’unità e le diamo il nome di genere; e poiché non sappiamo di non averlo visto tutto insieme, lo presentiamo un pezzo dopo l’altro e poi lo ricomponiamo... Come dire: noi pensiamo il genere perché non riusciamo a pensare l’Uno; quindi, facciamo l’uno, lo scomponiamo, e allora ecco che sorgono i generi, gli universali. Ma è chiaro che il genere non può essere l’Uno, perché l’Uno è al di sopra del genere. Inoltre, abbiamo detto che i generi rischiano di essere molti. A pag. 1033. Quanto all’“uno”, se si tratta dell’Uno assoluto, al quale non appartiene nulla, né anima né intelligenza né altra cosa, esso né predicato di nulla e perciò non è genere. Ecco perché diceva che non è un genere: il genere è ciò che si predica di molti, ma l’Uno è al di sopra, è al di là, quindi non possiamo predicarne niente e, pertanto, non è un genere. Il genere è un predicato, è, dicevamo prima, una categoria per Aristotele, i famosi *praedicamenta* dei medievali, cioè, ciò che si dice, ciò che si predica. Le categorie sono i predicati, né più né meno. Siamo a pag. 1039. ...ciò che non è uno s’affretta, per quanto può, a diventare uno; le cose naturali che per natura convergono verso un unico centro, desiderano unirsi a se stesse, poiché le singole cose non cercano di allontanarsi l’una dall’altra, ma tendono l’una verso l’altra e ciascuna verso se stessa; ... Questo pare non avere bisogno di alcuna dimostrazione, è così e basta. ...anche le anime desiderano tutte di andare verso l’Uno secondo la loro propria essenza; per esse l’Uno è da ambo i lati: Egli è, cioè, il loro punto di partenza e la loro meta, poiché dall’Uno hanno la loro origine e tengono all’Uno. E così e anche del Bene. Non esiste nella realtà alcuna cosa – e se pure ci fosse, non persisterebbe – la quale non abbia questa tendenza all’Uno. Tutto ciò che c’è tende all’Uno. Dice e se pure ci fosse, non persisterebbe, tanta è la forza di attrazione dell’Uno che immediatamente si rivolgerebbero comunque ineluttabilmente all’Uno, perché l’Uno è il Bene assoluto, anche se fino adesso non ci ha ancora detto questo Bene assoluto in che cosa consiste esattamente. A pag. 1045. Ancora rispetto alle categorie. L’“agire” e il “patire” consistono in un movimento. Se lassù vi è il patire, vi è anche l’agire, ma l’agire è dualità e, allo stesso modo, anche il patire: perciò nessuno dei due è semplice. Anche l’“aver” implica dualità, e il “giacere” vuol dire che una cosa è in un’altra in una certa maniera, e così sono tre termini. Questo orrore della simultaneità tra due elementi opposti, che non può tollerare in nessun modo.

4 settembre 2024

Siamo a pag. 1063. *La materia è ciò che v'è di comune in tutte le essenze, non come genere, poiché essa non ha differenze, a meno che non si voglia vedere le differenze nel fatto che essa presenta ora una forma di fuoco ora una forma d'aria. Dunque, la materia è ciò che v'è di comune in tutte le essenze, c'è sempre. E questo è il problema, perché la materia per lui è non-essere; quindi, questo non-essere è sempre e comunque presente. A pag. 1069. Si domanda Il fuoco e l'aria non sono essenze? Certo, l'uno e l'altra sono essenza. Perché sono visibili? No. Perché hanno la materia? No. Perché hanno una forma? Neppure per questo. Ma nemmeno perché sono un insieme di queste due. Perché allora? Per l'essere. Ma anche la quantità "è" e anche la qualità "è". Sì, diremo, ma si tratta soltanto di omonimia. Ma che vuol dire il verbo "è" nel fuoco, nella terra, in cose simili? E in che differisce, questo "è" da quello delle altre cose? /.../ L'essere che si aggiunge a bianco sarebbe identico all'essere senza aggiunta? No, l'essere senza aggiunta è l'essere di primo grado, l'altro, invece, è per partecipazione e secondario. Ha bisogno, di nuovo, di stabilire un essere primario e un essere secondario; l'essere primario è quello che riguarda l'Uno, l'essere secondario è quello che invece è viziato dai molti. E questa è una questione che compare sempre in Plotino, l'abbiamo già vista anche a proposito della sostanza. A pag. 1079. Dice, parlando dei relativi: In se stesso dici però il bello esiste; ma è più bello o il contrario se in relazione a un'altra cosa. Anche "grande" vale per se stesso e si accompagna a "grandezza", ma non è più tale se viene riferito a qualche cosa d'altro. Altrimenti si dovrebbe negare il bello perché c'è un'altra cosa più bella; né dobbiamo negare che una cosa sia grande per il fatto che ce n'è un'altra più grande; anzi, non ci sarebbe nemmeno il "più grande" se non ci fosse il "grande", e non si sarebbe il "più bello" se non ci fosse il "bello". Qui è Platone, cioè, le cose che noi vediamo sono delle immagini, delle rappresentazioni, delle idee, che stanno lassù. A pag. 1081. I numeri, per il fatto che sono numeri, hanno in ciò il loro fondo comune: poiché non è l'unità che produce il due, né il due produce il tre, ma sono tutti la stessa cosa. E se essi non divengono ma sono e siamo noi che immaginiamo che divengano e che il numero più piccolo sia anteriore e il più grande sia posteriore, in realtà i numeri, in quanto numeri, cadono tutti sotto il medesimo genere. Qui lui riprende anche Aristotele. In effetti, tutti questi numeri hanno in comune il fatto di essere numeri, se ciascuno è un numero. Ma la cosa che interessa a lui in tutto ciò è il fatto che si tratta sempre di stabilire che esiste un qualche cosa, il numero, l'idea di numero, che poi si applica ai molti. C'è un Uno, questo Uno poi deborda, e da lì poi sorgono i molti. È come dire che dall'Uno, con la U maiuscola, sorgono tutti i numeri per processione, perché dall'uno io posso cominciare a contare; e quindi è come se di lì nascessero tutti i numeri; ma sempre a partire dal fatto che c'è l'Uno. Andiamo a pag. 1097. La contrarietà di due termini non esiste perché ci siano fra di essi degli intermedi, ma appartiene proprio ad essi: salute e malattia per il fatto di non accogliere intermedi sono due contrari. Al di là del fatto che ci sono anche gli intermedi, perché uno può stare più o meno bene, ma lui invece qui vuole distinguere, facendo delle volte anche degli esempi che c'entrano poco. Ancora qui, sempre sul relativo, a pag. 1099. In generale il "relativo" non è ciò che prima è e poi appartiene a un altro, ma è soltanto ciò che nasce dal rapporto e che, indipendentemente dal rapporto che gli dà il nome, è nulla in se stesso: il doppio, per esempio, viene detto doppio in quanto riceve la sua nascita e la sua esistenza dal raffronto col cubito; prima, non se ne aveva fatto la nozione. Soltanto in questo rapporto di una cosa per un'altra viene ad avere il suo nome e il suo essere. Anche qui lui si accorge di alcune cose, ma se ne accorge con l'unico scopo di poterle controllare. Dice che il relativo è ciò che nasce dal rapporto. Sì, certo, ma questo rapporto, per esempio, in Aristotele non segue gli elementi; nell'entelechia, ad esempio, la potenza e l'atto non seguono l'uno all'altro, ma sono simultanei. Per Plotino, no, c'è prima il rapporto fra i due, quindi, prima l'uno e poi l'altro, e poi la relazione. A pag.1117. C'è l'universo vero e c'è l'immagine dell'universo, cioè la natura di questo mondo visibile. L'Universo reale non è in null'altro, poiché non c'è nulla prima di esso; ciò che viene dopo l'Universo,*

se veramente dovrà esistere, sarà necessariamente in esso, anzi dipenderà adesso... Tutte queste cose di per sé non hanno grande interesse, ma per far notare come l'insistenza di Plotino su questo aspetto preciso, che c'è sempre un qualche cosa che necessariamente c'è e dal quale procedono le altre cose: questo deve esporlo interrottamente, non cessa mai di farlo. Infatti, qui dice, stessa pagina, *In generale, se in questo Universo viene a trovarsi una cosa che sia diversa da Lui, essa partecipa di Lui e si unisce a Lui e riceve da Lui la sua forza; non lo divide certamente, ma lo trova in se stessa e gli si avvicina senza che mai Egli esca da sé, perché non è possibile che l'essere sia nel non-essere; semmai, è il non-essere nell'essere.* Questa distinzione, che fa lui, è significativa. Dice che non è possibile che l'essere sia nel non-essere: qui la divisione è netta, è precisa. Se proprio qualcuno insiste, semmai lo dobbiamo proprio dire, allora è il non-essere nell'essere, perché l'essere contiene tutto, quindi contiene anche il non-essere. Ma il non-essere non può essere nell'essere. L'idea, che abbiamo già visto altre volte, che ci sia la possibilità dell'entelechia, cioè della simultaneità di un elemento e del suo contrario, è ciò che in tutta la sua opera Plotino tenta di arginare, affinché non ci sia questo pericolo. Abbiamo visto forse la volta scorsa che se l'Uno fosse auto contraddittorio, cioè contenesse il suo contrario, non sarebbe la verità, non sarebbe l'Uno, non sarebbe Dio. A lui interessa che l'Uno sia incontaminato, identico a sé, quindi, assolutamente senza contraddizione. Tutte le contraddizioni sono a seguire, nell'Intelletto e nell'Anima. A pag. 1123. *Perciò l'unità dell'anima non esclude la molteplicità delle anime, così come l'Essere non esclude gli esseri, né la molteplicità del mondo intellegibile è in contrasto con l'unità; né dobbiamo ammettere le molteplicità delle anime per riempire di vita i corpi, e nemmeno dobbiamo credere che la molteplicità delle anime sia dovuta all'estensione corporea; invece, anche prima dei corpi, esistono sia molte anime, sia l'Anima unica.* C'è sempre questo aspetto, cioè, prende un elemento - può essere l'anima, la sostanza, qualunque cosa - e dice che è molteplice, che contiene i molti, ma c'è l'altra anima che invece è unica. Questo aspetto è ininterrotto nel discorso che fa Plotino. A pag. 1129. *Perciò quando tu dici "uno in molti", tu non intendi dire che esso sia diventato molteplice, ma attribuisce a quell'uno la maniera d'essere dei molti, poiché vedi nello stesso tempo l'uno nei molti. bisogna però intendere "uno nei molti" non come se esso appartenga ai molti...* Che sarebbe la tragedia. ...né singolarmente né nel loro insieme: quell'uno, invece, appartiene soltanto a se stesso ed è se stesso e non si abbandona mai. Tu dici "uno in molti"; no, in realtà tu vuoi dire che lo vedi molteplice, ma questo vederlo molteplice è fallace, perché l'Uno non può essere nei molti, perché l'Uno appartiene soltanto a se stesso; quindi, se fosse in molti, apparterrebbe a tutti questi molti, ma, appartenendo soltanto a se stesso, è identico a sé, è, in altri termini, è la verità epistemica. Siamo al quinto trattato. A pag. 1147. *Ciò che è "uno e numericamente identico" possa essere tutto intero sempre e in ogni luogo, lo ammette la nozione comune...* Ogni tanto anche lui si aggancia alla *doxa* quando non sa bene dove andare a cercare. ...quando tutti spontaneamente parlano del Dio che è in ciascuno di noi come di un "uno e identico". Tutti quanti parlano di questo Dio in questo modo, quindi, è così: *vox populi, vox Dei.* *E poiché non si può chiedere a loro il modo in cui quel dio è presente, e nemmeno si ha la voglia di esaminare criticamente la loro opinione, essi sostengono semplicemente che è così e, fermandosi a questo pensiero, si basano sull'uno e identico e mai vorrebbero essere separati da questa unità.* E questa è la questione interessante, perché dice anche perché ha funzionato questa cosa, perché uno non vuole separarsi da questa unità, che sente in sé - questa unità, cioè, questa verità - che sente dentro di sé e a cui non vuole rinunciare per niente al mondo. *Ed è questo il più solido principio di tutti che le nostre anime in qualche modo enunciano;...* Tutte le nostre anime enunciano questa cosa qua. ...è un principio che non viene dedotto da casi particolari ma che è anteriore ad essi ed è anzi anteriore al principio che sostiene afferma che tutte le cose tendono al Bene. *E infatti questo principio sarà vero soltanto a condizione che tutto aspiri all'Uno e l'Uno esista e l'aspirazione tenda a Lui.* Se tutto quanto tende all'Uno - che, tra l'altro, è una petizione di principio - allora vuol dire che l'Uno esiste, perché ogni cosa tende all'Uno. E questo lui lo chiama il principio più solido di tutti, cioè il fatto che le nostre anime lo enunciano continuamente perché vogliono questo Uno,

aspirano a questo Uno: dunque, l'Uno esiste. Sembrano delle scempiaggini, ma tenete conto che sono le questioni su cui si è fondato e continua a fondarsi il discorso occidentale. E questo vi dovrebbe indurre a maggiore rispetto. *Questo Uno, certamente, procede, per quanto gli è possibile, verso le altre cose...* Come per quanto gli è possibile? Ma non era onnipotente? Prima può tutto, adesso invece *procede per quanto gli è possibile*; sembra dire che fa quello che può. ...*appare molteplice e in qualche modo anche lo è; ma l'antica natura e l'aspirazione al Bene, vale a dire a se stesso, conducono realmente all'Uno, e a Lui – e cioè a se stessa – tende ogni natura.* Perché ogni natura è fatta dell'Uno, quindi, tendendo all'Uno, tende anche a se stessa. *Per ogni singola natura, infatti, il bene consiste nell'appartenere a se stessa e nell'essere se stessa: cioè nell'essere una.* Per ogni singola natura il bene consiste in questo: ciascuna cosa è quella che è per virtù propria, in quanto appartiene a se stessa. Il famoso λέγειν τί κατά τίνος, il dire che è un dire qualche cosa per qualche cos'altro, qui non c'è più, perché la cosa vive per sé stessa, ripiegata su se stessa; poi, in questo ripiegamento ogni tanto deborda qualche cosa ed ecco apparire gli enti. *Altrettanto con ragione si dice che il Bene è proprio dell'Essere: perciò non bisogna cercarlo al di fuori. Dove, infatti, potremmo trovare un bene che sia fuori dell'essere? Cioè, un bene che non è. E come si potrebbe trovare il proprio bene nel non-essere? È ovvio che esso va trovato nell'essere perché non è non-essere. Se esso esiste ed è nell'essere, esso sarà in ogni cosa in se stessa.* Perché ogni cosa partecipa dell'essere. *Noi, dunque, non siamo separati dall'essere ma siamo in Lui ed Egli non è separato da noi: tutti gli esseri sono perciò Uno.* Noi non possiamo essere separati dall'essere, in nessun modo, perché siamo e, quindi, siamo esseri; e questo essere è qualche cosa che, in definitiva, riguarda l'Uno. Tutto ciò è stato poi ripreso dal cristianesimo: tutti quanti apparteniamo a Dio, siamo compresi in Dio, perché lui comprende tutto, quindi, anche noi. A pag. 1161. *E poi bisognerebbe riflettere sul modo in cui le nostre anime raggiungono il Bene: non è vero che io raggiungo un bene e tu un altro; noi raggiungiamo ambedue lo stesso Bene, e lo raggiungiamo non perché una corrente scenda di lassù su di me e un'altra su di te, in modo che il Bene sia in alto e le sue derivazioni stiano quaggiù; no, ma è necessario che Colui che dona sia presso coloro che ricevono affinché questi ricevano realmente; e Colui che dona, non dona ad estranei, ma ai suoi.* Come il cristianesimo ha aggiustato questa cosa, poi lo vedremo, ma in linea di massima è una cosa che per il cristianesimo comporta qualche problema, come dire che ci sono i suoi prediletti, gli eletti, e poi c'è la marmaglia. Chi sono i prediletti per il cristianesimo? Sono quelli che sono in grazia di Dio; quelli che, invece, hanno perso la grazia di Dio, per vari motivi, cioè apostasia o per anatemi, ecc., sarebbero gli estranei, cioè, quelli che volontariamente hanno abbandonato Dio. A pag. 1165. *Tu sei già arrivato nel Tutto e non indugi più in una sua parte e non dici più di te stesso: “Come sono grande!”, ma lasci da parte questa grandezza per diventare “tutto”. Eppure eri “tutto” anche prima;... Nietzsche: “Diventa ciò che sei”, che è un enunciato gnostico. ...ma poiché ti sei aggiunto qualcosa d'altro oltre il tutto, tu, proprio per questa aggiunta, sei diventato piccolo, poiché l'aggiunta non veniva dal Tutto - al quale non si può aggiungere nulla! - bensì dal non-tutto. Ma se uno si è fatto qualcuno per mezzo del non-essere, egli è non-tutto, e sarà tutto quando avrà eliminato il non-essere.* Cioè, la materia. Quindi, io sono già il tutto. Se mi allontano dal tutto, mi allontano da Dio, ecco che, come dice Plotino, divento più piccolo. Se io cerco – questo poi avverrà nel Medioevo, con la teologia medioevale – di dare delle definizioni di Dio, lo rimpicciolisco, lo riduco a una cosa che ha delle proprietà. Da qui la teologia negativa: posso dire soltanto ciò che Dio non è; scordando che posso dire ciò che Dio non è a partire da ciò che presuppongo che sia. A pag. 1169. *La molteplicità è una defezione dall'Uno e l'infinità è una defezione completa, poiché essa è una molteplicità innumerabile? E perciò l'infinità è un male e noi siamo cattivi quando siamo a molteplicità? I molti sono i cattivi, diceva Platone. Una cosa diventa molteplicità quando. Incapace di essere d'accordo con se stessa, esce da sé e si disperde; e se in questo suo disperdersi viene privata totalmente dell'uno, essa diventa molteplicità, in quanto viene a mancare chi unifichi ogni sua parte con le altre; se, invece, disperdendosi sempre, persiste, diventa grandezza. Quindi, misurabile, quindi, molteplici, i molti. Ma che c'è di grave per una cosa nel diventare*

grandezza? Sarebbe grave se ne avesse coscienza, perché allora si accorgerebbe di aver defezionato da se stessa e di essere andata lontano. Ogni cosa, infatti, non cerca un'altra, ma se stessa, perché il viaggio fuori di sé è vano, a meno che non si faccia per necessità. Qui c'è una cosa interessante. Dice: viaggio fuori di sé è vano. Qui c'è tutta la psicologia. Non il viaggio fuori di sé, ma il viaggio deve essere dentro di sé: si viaggia dentro di sé e si scopre se stessi. Questa idea balzana è un'invenzione di Plotino, quindi del neoplatonismo e dopo nel cristianesimo, naturalmente; si dice anche: trova te stesso in Dio. Plotino dice che il viaggio fuori di sé è vano, l'unico viaggio che conta, quello importante, è quello dentro di sé. Ma dentro di sé che cosa si trova? Se si è aperti, si trova l'Uno; perché io vengo dall'Uno, quindi, l'Uno c'è ancora dentro di me in qualche modo e, guardandomi dentro, lo scopro. Ognuno è maggiormente se stesso, non quando sia molteplice e grande, ma quando appartenga a se stesso;... Diventa ciò che sei, riappropriati di te stesso: tutto il '900 è fatto di questi messaggi, che sono prettamente neoplatonici, direi addirittura gnostici. C'è una sfumatura, che è qualcosa di più di una sfumatura, gnostica, perché, se io guardo dentro di me, allora raggiungo la conoscenza, eritis sicut dii. Il desiderio di grandezza, in questo senso, è proprio di chi ignora la vera grandezza e tende a ciò che non è necessario ma all'esteriore. Quando dicevamo "su se stesso", intendevamo appunto l'interiorità. Interiorità su cui poi il cristianesimo ci ha costruito tutte le storie. E conclude il primo capitolo con questa frase, che è significativa: Il grande, quanto più è disordinato, tanto più è brutto. C'è uno scritto di Agostino sulla bellezza, Ordine e bellezza. In fondo, per il neoplatonismo ordine e bellezza sono la stessa cosa. Il disordine è il brutto, perché l'ordine è l'Uno, è l'ordinato: ogni cosa è al suo posto, le cose stanno come devono stare. Lo diceva in qualche pagina prima: le cose sono così perché sono così nell'Uno, e se sono così nell'Uno vuole dire che è giusto che siano così. Invece, il grande, quanto più è disordinato, tanto più è brutto. A pag. 1177. Anzitutto, dobbiamo comprendere, in via generale, che l'essenza delle idee non esiste perché un pensante le abbia prima pensate e poi, col suo pensiero, abbia dato ad esso l'esistenza. Esattamente il contrario di ciò che diceva, per esempio, Gentile: quando io penso, penso il mio pensiero, non c'è un'altra cosa che posso pensare. La giustizia non nacque perché uno abbia pensato che cosa sia la giustizia, né ebbe origine il movimento perché uno abbia pensato che cosa sia il movimento. Questo pensiero, infatti, deve essere posteriore alla cosa pensata – cioè, il pensiero della giustizia rispetto alla giustizia stessa – e, d'altra parte, il pensiero dovrebbe essere anteriore alla cosa che venne all'esistenza, per opera del pensiero, se essa esistette perché fu pensata. Ma se la giustizia viene a identificarsi col pensiero corrispondente, è assurdo anzitutto che la giustizia non sia che la sua definizione. È assurdo che una cosa non sia altro che la sua definizione. Vi ricordate le categorie di Aristotele? Aristotele afferma esattamente questo: ciascuna cosa, la sostanza, l'οὐσία, è esattamente proprio ciò che se ne dice. Per Plotino no, questo diventa assurdo. Che vuol dire, infatti, aver pensato la giustizia o il movimento se non che ti ha intuito ciò che essi sono? Si è intuito? Come? È impossibile, infatti, cogliere il concetto di una cosa che non esiste. Quindi, se la penso, esiste necessariamente. A pag. 1185. Perciò, se le cose sono in quella quantità non a caso, il numero anteriore ed è causa di quella precisazione. Prima c'è il numero... perché il numero viene da Dio. Cioè: mentre il numero già esisteva, le cose che nascevano partecipavano via via della enumerazione, e nello stesso tempo, ciascuna di esse partecipava dell'uno per poter essere una. A pag. 1189. Ma se si dicesse che l'uno è l'unità non hanno esistenza perché non esiste alcuna unità che non sia una determinata unità... Di nuovo, Aristotele: non c'è forma senza la sostanza. ...e si pensasse che l'uno sia semplicemente un'affezione dell'anima rispetto a un singolo ente,... Un'affezione dell'anima, qui riprende Aristotele sull'interpretazione: i segni sono affezione dell'anima, cioè, sono ciò che noi diciamo. ...che cosa impedirebbe anzitutto di dire che l'essere è solo un'affezione dell'anima e che non esiste essere alcuno? Cosa impedisce? Infatti, nulla impedisce. Per Aristotele difatti è così: questo essere come verità assoluta, come verità epistemica, non esiste, è un'invenzione. Plotino compie l'operazione quasi inversa: se si dicesse che l'Uno non ha esistenza perché non esiste alcuna unità senza una determinata unità, allora si giunge a concludere che anche l'essere non esiste. Il che è vero. Se poi

si afferma che l'essere tocca e scuote l'anima e produce così rappresentazione di sé, diremo che anche riguardo all'uno noi vediamo che l'anima ne è toccata e ne accoglie la rappresentazione. Inoltre, questa affezione o idea dell'anima la vediamo una o molteplice? Qui è scivolato dalla questione dell'uno e dell'essere, che evidentemente era ostica, alla questione dell'anima, che invece si maneggia più facilmente. Se diciamo che non è una, noi dalla cosa stessa non possiamo ricavare l'uno, poiché dichiariamo che l'uno in essa non c'è: perciò possediamo l'uno in quanto è nell'anima senza che esso sia un uno particolare. Cioè, ricaviamo l'uno perché possediamo l'uno, che è nell'anima, ma nell'anima questo uno non è un uno particolare, è l'idea di uno; quindi, l'uno preesiste. Sembrano così evidenti. Ma noi – diranno (i detrattori) –possediamo l'uno perché ne abbiamo tratto dalle cose esterne una certa nozione o impronta: l'uno, cioè, è un certo concetto ricavato dalla cosa stessa. Coloro che pongono i due concetti dei numeri e dell'uno come una classe di ciò che chiamano “concetto”, dovrebbero accettare anche le esistenze corrispondenti, sempre che qualcosa del genere rientri nell'esistenza; e su questo punto potremmo fare mille obiezioni contro di loro. Non le fa, però potremmo... Ora, se essi dicono che una tal cosa, affezione o pensiero, è entrata in noi, solo in un secondo momento, dalle cose (per esempio, “questo” o “qualcosa”, ed anche “folla” o “festa” o “esercito” o “moltitudine”); poiché, essi dicono, come la “moltitudine”, se prescindiamo dalle cose che son dette molte, ed è nulla la festa, se prescindiamo dai fedeli, che fluiscono gioiosamente... /.../ ...e molte altre cose consimili essi nominano, come “destro” e “alto” è i loro contrari; che hanno a che fare con l'esistenza l'espressione “a destra” o il fatto che uno stia qui e un altro là, in piedi o seduto? /.../ Contro simili affermazioni dobbiamo dire anzitutto che ciascuna delle cose citate ha una sua propria esistenza... Nessuno lo ha negato, ma soltanto che questa esistenza viene dalla relazione con altro. ...la quale ovviamente non è uguale per tutte, poiché manca sia il loro reciproco rapporto, sia il loro riferimento all'Uno. Dobbiamo comunque affrontare ad una ad una le obiezioni mosse. Quindi, contro simili affermazioni cosa dobbiamo dire, si chiede Plotino. Ciascuna delle cose citate ha una sua propria esistenza, la quale ovviamente non è uguale per tutte, poiché manca sia il loro reciproco rapporto sia il loro riferimento all'Uno. Cioè, tutte queste cose citate mancano del riferimento all'Uno, quindi, sono stupidaggini. A pag. 1203. Che significato ha il numero cosiddetto infinito? I nostri argomenti, infatti, gli fissano un limite. E giustamente, se il numero è veramente numero, poiché l'infinito è in contrasto con il numero. E allora perché diciamo: “il numero è infinito”? Ma come parliamo di “linea infinita” (noi però diciamo “linea infinita” non perché essa sia tale, ma perché è possibile, dopo un molto grande come quella dell'universo, pensarne una ancora più grande), così è pure del numero? Perché è difficile pensare a un certo punto che è talmente grande che viene difficile pensare qualcosa di finale. Infatti, se sappiamo quanto ammonti, possiamo sempre raddoppiarlo senza toccarlo in se stesso: poiché ciò che è, soltanto in te. pensiero e rappresentazione, come potresti aggiungerlo agli esseri? Qui, di nuovo, sottolinea ciò che è in te, che tu senti, che è qualcosa che soltanto tuo, che quindi è fuori da ogni argomentazione e da ogni argomentabilità. Diremo forse che fra gli intelligibili c'è la linea infinita? Sì, la linea infinita è un'idea, un concetto, quindi, è un intelligibile. Perché, altrimenti, la linea di lassù dovrebbe avere una certa lunghezza. Ma se essa non ha una certa lunghezza numerabile, dovrà essere infinita. Questa è la sua argomentazione: perché non c'è la linea infinita? Perché altrimenti la linea di lassù se ne ha a male; perché non è numerabile quella di lassù, quindi non può essere infinita. A pag. 1205. Ma nel mondo intelligibile il numero è limitato; ma noi ne pensiamo sempre uno maggiore di quello dato, e, per questa ragione, l'infinito è un risultato del nostro contare. Ma lassù non si può pensare un numero maggiore di quello pensato, poiché esso esiste già: non ci fu mai né ci sarà mai un numero tale che possa essergli aggiunto. Anche lassù, tuttavia, il numero potrebbe essere infinito, poiché non è misurato. Da chi lo sarebbe? Quello che è, è tutto, poiché è uno, tutt'insieme e intero, non racchiuso da nessun limite, ed è quello che è perché è in se stesso; poiché nessuno degli esseri è, in generale, chiuso da limiti, mentre ciò che è limitato e misurato si trova impedito nella sua corsa verso l'infinito e ha bisogno di misura; ma quegli esseri superiori sono tutti “misure” e perciò sono tutti belli. Perché sono ordinati, sono misurati; il

bello come prodotto del vero. *Bello è infatti il Vivente come tale, poiché possiede una vita perfetta e non è privo di nessuna vita. Egli possiede la vita senza misura di morte, senza alcunché di morte e di mortale; neppure la vita del Vivente stesso è debole, è anzi la vita prima è chiarissima che possiede lo splendore della vita come la prima luce di cui vi vivono le anime di lassù e da cui attingono le anime che scendono quaggiù.* Si sa che lassù c'erano le anime, che andavano verso gli dei con il cocchio; poi, incidenti vari, si spezzano le ali e vengono giù. Platone la mette meglio, io ve l'ho fatta un po'... Siamo al Trattato 7. Il titolo, che mette Plotino, dice *Come è nata la molteplicità delle idee: Il Bene*. Ma, come avrete notato, sicuramente, in tutte queste cose che sta dicendo Plotino, dove il discorso si fa complesso, lui lo raggira, lo evita, come fa un retore. Quando c'è qualche cosa e avverte che potrebbe risorgersi contro di lui o che creerebbe qualche difficoltà, immediatamente scivola via. Lo abbiamo visto prima riguardo all'uno e all'essere, immediatamente si rivolge all'anima, che è più facile da maneggiare. Questo per sottolineare ancora una volta un aspetto importante delle Enneadi. Le Enneadi sono propaganda. Plotino insegna come fare propaganda, un insegnamento che poi il cristianesimo ha fatto suo, ampliato e praticato per duemila anni. Lui ci ha detto come si costruisce la propaganda, ne abbiamo forse accennato: si muove da qualcosa che non può essere negato perché non è dimostrabile; quindi, qualunque cosa, posta come ipostasi, va benissimo. Questa cosa non si può argomentare, ma deve essere sentita dentro; dando a chi non la sente la colpa di non essere all'altezza, di non avere, come direbbe Agostino, ricevuto la grazia. A questo punto si fornisce a ciascuno la possibilità di avere in sé una verità assoluta, inconfutabile. Ecco la potenza dell'ars oratoria di Plotino. ciascuno che utilizza, senza dire mai, naturalmente, ma che utilizza anche delle figure gnostiche. Questa idea di avere Dio, quindi, di essere Dio, in fondo. Plotino nega questa cosa perché nessuno è l'Uno, ci si avvicina quanto si vuole, ma non è mai l'Uno. Questa cosa è stata ripresa poi da Popper: ci si avvicina alla verità, ma non la si raggiungerà mai. Però, questa idea è stata ed è ancora l'idea vincente: ciascuno conosce la verità perché la sente, quindi, sa; quindi, tutto ciò che crede essere vero, non lo argomenta perché lo sente, perché ciò che lui crede essere vero diventa ciò che sente come vero: quindi, è vero perché lo sento.

11 settembre 2024

Siamo al settimo trattato della sesta enneade, l'ultima. Insiste sul fatto che tutti i principi devono convergere verso un unico principio, quello che domina tutti gli altri. A pag. 1211. *Ma se ogni atto di Dio deve essere perfetto, se non è permesso pensare che qualsiasi cosa relativa a Dio sia diversa dall'Intero e dal Tutto, in ogni cosa che lo riguarda devono essere contenute tutte le cose; ed è necessario che ciò che appartiene al futuro sia in Lui nel presente.* In Dio non c'è passato, presente, futuro, è già tutto lì. *Se dunque il futuro è già presente, è necessario che esso sia presente come una cosa pensata anticipatamente per l'avvenire, ed è così in quanto Egli non ha bisogno di nulla e perché è inesauribile. Perciò tutto fu già ed è in eterno ed è in modo che si possa dire, più tardi, "questo dopo questo".... Solo dopo, perché in lui è tutto presente simultaneamente. ...e, infatti, solo se si estende e si dispieghi, esso si può manifestare "questo dopo questo", ma finché è tutto insieme, è soltanto "questo", cioè, possiede in sé anche la causa.* A pag. 1213 lo precisa ancora. *L'Intelligenza possiede il suo "perché", e perciò lo possiede anche ciascuno degli esseri che sono lei, ma questi non hanno bisogno di un perché della loro esistenza poiché essa è ciascuno di essi, ed essi e sono sorti insieme con lei e possiedono in sé la causa della loro esistenza. Perciò, anche alle cose che partecipano di lei, l'Intelligenza concede che ricevano il "perché".* Plotino sta dicendo che nell'Uno non c'è il perché, non c'è una ragione che rinvierebbe ad altro, non c'è il perché ma l'"è", e basta. Il perché è qualche cosa che arriva appunto con l'intelletto, con tutte le altre cose, ma nell'Uno non c'è. E, infatti, dice, *E così, se lassù non c'è nulla di vano, ma in ogni cosa c'è tutta la molteplicità che esiste lassù, tu puoi assegnare il "perché" a ciascuna cosa. Lassù il "perché" preesisteva e coesisteva, non come "perché" ma come*

“che” o, meglio, lassù “perché” ed “è” sono una cosa sola. Quindi, non c’è perché non c’è argomentazione; infatti, ha detto varie volte che non c’è pensiero, perché l’Uno non ha nulla da pensare. A pag. 1229. *Come possono esserci difetti lassù? Forte che le corna lassù servono alla propria difesa? No, ma solo a completare e a perfezionare l’animale. In che senso sarebbe perfetto con le corna? Non si sa. Come animale, esso doveva essere perfetto e perfetto come intelligenza e perfetto come vita; e così, se manca una cosa, deve essercene un’altra.* Chi ha detto che l’animale debba avere le corna? Cioè, sei perfetto se hai le corna, certo, ma solo perché noi lo conosciamo così, ma, di fatto... *Perciò la differenziazione dipende dal fatto che una cosa ne sostituisce un’altra affinché tutte queste cose derivi l’animale nella sua compiutezza e l’intelligenza perfetta e la vita più perfetta; e in tal modo il singolo come singolo è perfetto.* Che razza di argomentazione sarebbe questa? *Quanto alle piante, esse si accordano con la ragione, poiché anche la pianta di quaggiù è una ragione formale, che risiede nella vita. Se la forma razionale della pianta, che è nell’intimo della materia e per la quale essa è pianta, è una certa vita e una certa anima; se questa forma e qualcosa di unitario: allora questa è la prima pianta, oppure non lo è, e invece esiste già, anteriore ad essa, la pianta prima, dalla quale anche questa deriva.* Avete notato come tutto questo non sia altro che un rifacimento, una riedizione di Platone. La pianta che c’è qui, che io vedo, è, sì, un qualche cosa, ma non è nulla rispetto all’idea che abbiamo della pianta, idea che sta lassù. A pag. 1233. *Poiché noi affermiamo che il nostro universo esiste sul modello dell’universo intelligibile, è necessario che lassù esista anzitutto l’Universo Vivente e che esso sia la “totalità dei viventi”, dal momento che esso è un essere perfetto. /.../ C’è evidentemente lassù anche una terra che non è deserta ma è più animata della nostra; essa ha in sé tutti quegli animali che quaggiù vengono detti terrestri e legati alla terra, nonché le piante... /.../ Come, dunque, non esisterebbero necessariamente i singoli viventi nel mondo intelligibile? Infatti, come ciascuna delle grandi regioni dell’universo è lassù, così devono esistere lassù anche gli animali che appartengono ad esse. Perciò all’ordine e all’essere del cielo intelligibile non possono non corrispondere l’ordine e l’essere degli animali che sono nel cielo, e per conseguenza devono esistere; altrimenti, nemmeno il cielo esisterebbe.* Ora, una cosa del genere potrebbe anche essere considerata una scemenza, se non si tenesse conto del fatto che ciò che sta dicendo allude a qualche cosa che invece è importante, perché lo ha ripreso poi Guglielmo di Occam: solo Dio può garantire che le cose siano quelle che sono. Ora, per potere garantire una cosa del genere è necessario che in Dio ci sia già tutto. Per Plotino non era ancora proprio in questi termini, ma nell’Uno c’è già tutto: tutte le cose che ci sono qui, queste sigarette, l’accendino, sono già lassù. È l’unico modo che Plotino ha pensato per potere garantire in assoluto che le cose di quaggiù siano quelle che sono: perché ci sono le stesse cose lassù, che sono immobili, eterne, ecc. A pag. 1237. *...gli esseri non possono esistere se l’Intelligenza non agisce, ma essa, con la sua attività, produce un essere dopo l’altro, vagabondando, per così dire, per ogni dove, ma senza tuttavia uscir fuori di se stessa, poiché alla natura della vera Intelligenza appartiene il vagabondare... Non è dato sapere perché. ...ma le appartiene anche di correre tra le essenze, mentre le essenze, a loro volta, corrono insieme con Lei. Essa è ovunque se stessa e perciò il suo vagabondare è qualcosa di stabile e si effettua nella “pianura della verità” dalla quale non si allontana mai. Ma l’Intelligenza la occupa tutta quanta e se ne fa, per così dire, un luogo per il suo movimento, e qui lo spazio è identico all’Intelligenza di cui è luogo. /.../ Tutto il suo cammino si svolge ininterrottamente attraverso la vita e gli esseri viventi, come accade a chi viaggia per la terra, al quale la terra che egli percorre è sempre terra benché essa abbia le sue diversità. Anche lassù la Vita, attraverso la quale corre l’Intelligenza, è sempre la stessa, ma poiché è sempre diversa non è la stessa.* È la questione che riprende ogni tanto, perché se la ritrova: la questione dell’uno e dei molti. Questione che lui deve risolvere assolutamente e che risolve malamente. È diversa ma uguale, è una cosa di cui non riesce a sbarazzarsi, ciascuna cosa è quella che è ma anche non lo è. Da qui la necessità che ci sia un qualcuno, un qualcosa, l’Uno, il quale dà ordine a tutto perché, se non ci fosse l’Uno, allora ciascuna cosa è ciò che non è, è il caos, è l’impossibilità questo lo diceva Aristotele negli Analitici secondi – l’impossibilità di stabilire con certezza una premessa maggiore,

cioè, l'universale, e se non c'è universale non possiamo affermare niente con certezza. E, allora, ecco la necessità di un Uno che sovrintenda e sovrasti ogni cosa e dia a ciascuna cosa un ordine, che altrimenti non ha, perché ciascuna cosa è quella che è ma anche il suo contrario, non c'è nessun ordine, è l'ἄπειρον di Anassimandro. *Perciò l'Intelligenza è essa stessa, le altre cose ed è tutto; se è Intelligenza è tutto, ma se non è tutto, non è più intelligenza. Ma se è tutto – in quanto è tutte le cose e non c'è nulla che non ne faccia parte – in Lei non c'è nulla che non sia diverso, affinché anche questo, pur essendo diverso, concorra al tutto: infatti, se non ci fosse “alterità”, ma soltanto “identità”, questa diminuirebbe l'essenza dell'Intelligenza, perché non contribuirebbe a perfezionare la natura del “diverso”.* Qui bisogna prestare attenzione alle parole che dice. L'alterità, a che cosa serve? A raddrizzarla. Il nemico a cosa serve? A vincerlo e ricondurlo alla ragione. Dice *perché non contribuirebbe a perfezionare la natura dell'universo, dice a perfezionare*, il che vuol dire che non è perfetto perché, se è diverso, allora non è perfetto. Per renderlo perfetto bisogna raddrizzarlo, cioè, fare in modo che incominci a pensare come penso io; di questo si tratta alla fine. A cosa serve il nemico? A essere vinto, quindi a essere piegato alla mia ragione, e, se lo vinco, me ne serve subito un altro da piegare alla mia ragione. A pag. 1239. *Il Bene esiste di per sé, ma l'Intelligenza è buona in quanto fa consistere la sua vita nella contemplazione (dell'Uno); essa contempla, ma gli oggetti che contempla hanno anch'essi la forma del Bene e li possiede da quando contempla la natura del Bene.* Vi ricordate? L'intelletto, contemplando il Bene, cioè, pensando, fa esistere ciò che pensa. *Ma questi giungono a Lei, non perché esistano già lassù, bensì in quanto il Bene gli ha già in sé:...* Pare una contraddizione: questi elementi che possiede, contemplando il Bene, dice, *giungono a Lei, non perché esistano già lassù, bensì in quanto il Bene gli ha già in sé.* Cioè, esistono lassù, allora. Quindi, esistono o non esistono? *Egli è infatti il Principio e da Lui scendono nell'Intelligenza e l'Intelligenza è colei che li crea muovendo dal Bene, perché non è permesso che l'Intelligenza, guardando al Bene, non pensi nulla...* Quindi, le cose incominciano a esistere quando l'Intelligenza pensa l'Uno, pensa il Bene. A pag. 1241. *...quando l'Intelligenza guarda al Bene, pensa quell'Uno come molteplicità...* Se uno pensa, pensa la molteplicità *...e, benché questo sia Uno, lo pensa forse molteplice e lo frantuma in sé perché è incapace di pensarlo tutto insieme? L'Intelligenza, quando guarda Lui, non è ancora intelligenza ma lo guarda in un modo non ancora intellettuale. Dovremmo piuttosto dire che essa non lo vede ancora veramente, ma vive rivolta verso di Lui e si volge a Lui; questo movimento, per opera del movimento che è lassù e intorno a Lui, porta a compimento se stesso e non è più un puro e semplice movimento, ma un movimento perfetto e completo; esso diventa poi tutti gli esseri e ne ha coscienza in quanto ha coscienza di se stesso.* Questo è il movimento dell'intelletto intorno all'Uno: l'intelletto pensa all'Uno, grazie all'Uno, e pensando all'Uno genera le cose, che sono il suo pensiero. Pag. 1243. *Ecco come avviene la nascita degli esseri: prima deve esistere l'essere in atto, e ciò che viene dopo deve essere in potenza ciò che gli è anteriore; il Primo è al di là degli esseri secondi e colui che dona è al di là di ciò che è donato, perché è superiore. Perciò, se esiste qualche cosa anteriore all'atto, essa è al di là dell'atto e quindi anche della vita. Se dunque in questa Intelligenza c'è vita, Colui che dona ha dato, sì, la vita ma è anche più bello e più prezioso della vita.* Continua a dirci che c'è un qualche cosa che è al di sopra, che è più bello, ecc. Come dicevo, non aggiunge un granché rispetto a tutto ciò che ha già detto. A pag.1247. Si fa una domanda. *La Vita è un bene in quanto venga considerata in se stessa, nella sua semplicità? No, soltanto la vita che deriva da Lui. Ma la vita deriva da Lui che altro è se non la vita di questa specie? Ripetiamo, che cos'è la vita di questa specie? La vita del Bene. No, non è la vita del Bene, ma quella che viene da Lui.* Ecco, abbiamo costruito quella fantasia nota come sacralità della vita. Perché la vita è sacra nessuno lo sa. La vita è sacra perché lo ha detto Plotino, perché viene da Dio, ce l'ha data Dio. Poi vedremo come i teologi medievali hanno arrangiato la cosa, devono ricorrere anche loro all'unica soluzione possibile, che è quella che aveva proposta Plotino, e cioè la processione: il figlio procede dal padre, e lo spirito procede dal figlio che procede dal padre, il quale non procede da niente. E qui, infatti, lo dice. *...anche la vita non è*

un bene in sé e per sé semplicemente, ma solo perché viene riconosciuta come vita vera e perché deriva da Lui.

Intervento: C'è già un debito originario...

Sì, perché parla di dono, ne parlerà poi anche il cristianesimo: la vita è un dono di Dio, la vita è un dono dell'Uno, e attraverso l'Intelletto passa all'Anima, la quale poi produce tutte le varie cose, ma ciascuno deve la sua esistenza all'Uno. A pag. 1261, *Ora, se abbiamo ragione, l'ascesa di cui parliamo comporta il bene che consiste in una sua natura: infatti non è il desiderio che crea il Bene...* Che era la tesi dei filosofi, anche presocratici, in fondo anche dello stesso Aristotele: tutti quanti vogliono qualche cosa; con questo qualche cosa, che tutti vogliono, intendiamo il bene. Plotino dice no, perché in questo caso il bene sarebbe un risultato. Infatti, dice che *non è il desiderio il desiderio che crea il Bene, ma il desiderio esiste perché c'è il Bene*. In ogni caso c'è sempre prima l'Uno. La tesi opposta, invece, dà da pensare che il bene segua il fatto che tutti quanti cercano qualcosa, quindi c'è un bene. Ma questo è un risultato, mentre no, dice Plotino, il desiderio vuole il bene perché c'è il bene; è il bene che innesca il desiderio, non il contrario. A pag. 1263. *Che la materia sia il male...* Ricordate, la materia è il non-essere, quindi, è il più infimo gradino dell'esistenza. *...è già stato affermato; ma se essa è qualcosa d'altro, per esempio, cattiveria, e se il suo essere ne abbia coscienza, forse che la sua tendenza verso il meglio sarebbe il suo bene? Non è la cattiveria che sceglie il meglio, ma colui che è diventato cattivo. Ma se il suo essere è identico al male, come può scegliere il bene? E se il male avesse coscienza di se stesso, potrebbe amare se stesso?* Domande che nessuno di voi si è mai fatto, immagino. *Noi, infatti, non abbiamo riposto il Bene in ciò che è "proprio". /.../ Ora, se in tutti i casi, il Bene è forma e se, quanto più si sale, tanto più la forma è forma...* Come faccia la forma a essere più forma, non è chiaro. *... l'anima infatti è forma di più della forma corporea e, nell'anima, c'è una parte che vale e un'altra che vale ancor di più; e l'Intelligenza è forma più dell'anima, il Bene perciò è dalla parte di ciò che è antitetico alla materia, cioè di ciò che è puro e nudo e appartiene a ogni cosa secondo le possibilità di ciascuna; ma il Bene sommo appartiene a chi si è liberato di ogni elemento materiale. La natura del Bene è lontana da ogni materia o, meglio, non le si avvicina affatto, in nessun modo, ma rimane consolidata in una natura informe da cui discende la prima forma.* Qui se la prende con Aristotele, naturalmente. La materia per Plotino è il male assoluto, è praticamente i molti. Ora, in Aristotele non c'è materia senza forma. Plotino, invece, li tiene ben separati, perché per lui la forma è importante, la forma è qualche cosa che c'è anche lassù, e la materia non può essere lassù. Quindi, deve tenere distinte materia e forma, e non come faceva Aristotele che diceva che non esiste nessuna materia senza una forma, e viceversa. È una delle questioni importanti in Plotino, mantenere separata la forma dalla materia. La materia deve poter essere isolabile, perché altrimenti vuole dire che il male, cioè i molti, non si riesce in nessun modo a separarli dall'uno, il che è un grossissimo problema. Quindi, bisogna trovare il modo perché i molti, cioè il male, cioè la materia, sia isolabile. Come? Ponendola come non-essere. Il che non vuol dire che non c'è, difatti c'è, ma è il contrario dell'essere, cioè, è agli antipodi dell'essere. Qui ancora sul bene. A pag. 1273. Dice: *la Bellezza lassù è la natura del Bene intelligibile*. La bellezza di lassù è quella che ciascuno cerca. *Ne è testimonianza ciò che sentono gli amanti; finché l'amante si attiene a ciò che appare nel sensibile, egli non ama ancora; ma quando, da quella figura, egli genera in sé stesso, nella sua anima indivisibile, un'immagine invisibile, allora nasce l'amore;...* Sta dicendo una cosa che poi è stata ripresa, anche senza saperlo, dalla psicanalisi. La persona, per esempio la donna che vedo, non è lei in quanto tale, ma è ciò che io vedo in lei, l'immagine che io mi faccio di lei. Ora, per Plotino quest'immagine che ci si fa di lei, della donna, è un'immagine che viene dalla bellezza che c'è lassù, ed è questa che fa innamorare. Anche questo è un retaggio platonico, e viene dal Convivio. *Ma se comprende che bisogna risalire a ciò che è ancora più spoglio di forma, allora potrà tendere a Lui, poiché l'amore che egli senti da principio non era che il fioco raggio di un'immensa luce.* Ha visto la donna, gli è piaciuta, ma gli è piaciuta perché? Perché ha visto in questa donna l'idea della bellezza che sta lassù, la bellezza assoluta. Si diceva

prima della psicanalisi. Certo, la psicanalisi non parla di bene assoluto, ma in questa immagine che io mi costruisco, che cosa c'è? Per Freud probabilmente è l'immagine della mamma; comunque è un'immagine che viene costruita come immagine della bellezza, ma che non procede dall'uno – Freud non sapeva neanche chi fosse Plotino. Rimane, però, ancora l'idea che questa immagine, comunque, si rivolga a un qualche cosa di ineffabile, a un qualche cosa che trascende: questo rimane e questo è neoplatonico. A pag. 1281. *Di Lui (l'uno, Dio) non possiamo nemmeno dire che “è”, poiché di questo “è” non ha affatto bisogno. E nemmeno possiamo dire che “è buono”: questo possiamo dirlo soltanto per una cosa che “è”, ma anche in questo caso, questo “è” non vale quanto quando una cosa viene predicata di un'altra, ma soltanto per indicare ciò che “è”; e quando di Lui diciamo “il Bene”, non adoperiamo questo termine come attributo, cioè come una cosa che gli appartenga, ma come Lui stesso. È la teologia negativa, cioè, non possiamo dire ciò che Dio è, ma soltanto ciò che non è. E poi, non intendiamo dire di Lui che “è bene”, e nemmeno intendiamo preporre a Bene l'articolo, quasi che, se si eliminasse l'articolo, non si avrebbe più nulla da designare; perciò, noi diciamo “il Bene” per non aver bisogno del verbo “è”; altrimenti, noi distingueremmo un soggetto e un predicato. Ecco i molti che compaiono sempre, sono la maledizione. Chi accetterebbe una natura che non abbia coscienza e conoscenza di sé? Ma che cosa dovrebbe conoscere? “Io sono”? Ma Egli non “è”. E perché non dovrebbe dire almeno “Io sono il Bene”? Ma così Egli si attribuirebbe di nuovo il predicato “è”. E se così Egli si limita a dirsi “il Bene”, che cosa aggiunge mai? Si potrebbe benissimo pensare il “bene” anche senza l’“è”, a meno che non lo si predichi di un altro soggetto; ma chi pensa di essere lui il bene deve esprimersi così: “io sono il bene”, altrimenti egli penserà, sì, il bene, ma non saprà che questo pensare è lui stesso. È dunque necessario che il pensiero sia: “Sono il bene”. E se il pensiero stesso è il Bene, esso non sarà pensiero di sé ma del Bene, ed Egli stesso non sarà il Bene, ma il pensiero;... Di nuovo, questi molti non si riesce a toglierli di mezzo. ...ma se il pensiero del Bene è diverso dal Bene, allora il Bene esiste ancor prima del pensiero che Egli ne ha. a se il Bene esiste prima del pensiero, Egli, essendo sufficiente a se stesso, non ha fatto bisogno del pensiero che lo pensi per essere il Bene. Egli, dunque, non pensa se stesso in quanto Bene. Deve togliere anche il pensiero, deve togliere tutto, perché qualunque cosa permanga è i molti, cioè, il male. A pag. 1285. Che in lui non debba esserci pensiero, lo sanno bene coloro che sono stati in contatto con tale natura. È però necessario aggiungere a ciò che abbiamo detto, qualcosa di persuasivo, ammesso che sia possibile adoperare la parola; è necessario, infatti, che al rigore delle dimostrazioni si aggiunga la persuasione. Qui anticipa Perelman. Chi riflette su questo problema, deve sapere che ogni pensiero deriva da un essere e appartiene ad un essere. Io penso una cosa, e questo viene da me, appartiene a me. C'è un pensiero, unito alla cosa da cui deriva, il quale ha per soggetto l'essere di cui è il pensiero e al quale è sottoposto, in quanto è il suo atto e ne porta a compimento la potenza, ma esso non genera nulla, poiché il perfezionamento di quell'essere, di cui è Il pensiero. Se penso qualche cosa, questo qualche cosa è già altro rispetto al mio pensiero. Però, dice che c'è un pensiero unito alla cosa da cui deriva, che ha per oggetto se stesso, cioè, si pensa da sé. Il pensiero, invece, che unito all'essere e lo fa esistere, non può in ciò da cui proviene, poiché se fosse in esso non genererebbe nulla. Il pensiero genera in quanto rivolto ad altro, ricordate il λέγειν τί, se dico dico, qualcosa. Questo pensiero invece, essendo in se stesso potenza di generare, genera; il suo atto è essere, e per ciò coesiste nell'essere; di conseguenza questo pensiero e questo essere non differiscono fra loro, e se questa natura pensa se stessa, il pensato e il pensante sono diversi soltanto logicamente, poiché il pensiero e molteplicità, come si è dimostrato più volte. Qui cerca di arrangiarla. Se c'è pensiero c'è molteplicità. Qual è il suo pensiero? Dice che questo pensiero e questo essere non differiscono fra loro, cioè, il pensiero e l'essere che lo pensa sono la stessa cosa. Dice e se questa natura pensa se stessa, il pensato e il pensante sono diversi soltanto logicamente. Soltanto logicamente sono diversi, ma, potremmo dire, ontologicamente sono la stessa cosa. Però, si rende conto che questa molteplicità non riesce a toglierla di mezzo. E allora che cosa dice? Dice che, sì, c'è questa molteplicità, ma solo logicamente, perché in Lui non c'è. Perché? Perché no. Logicamente, come se la logica non attenesse al pensiero. A pag. 1289. Mentre*

tu, a questo punto, ti senti imbarazzato e ti chiedi dove collocare le realtà, alle quali il ragionamento ti ha condotto, respingi pure fra gli esseri di secondo grado le realtà che stimi sacre e non voler assegnare al Primo attributi di secondo grado e a Secondi attributi di terzo grado; colloca invece le realtà di secondo ordine intorno al Primo è quelle di terz'ordine intorno ai Secondi (cerchi concentrici); soltanto così potrai lasciare ogni cosa al suo posto e sospenderai dalle cose superiori le cose inferiori, in quanto queste circolano intorno agli esteri che sono in se stessi. In questo senso è detto giustamente "Intorno al Re di tutte le cose stanno tutte le cose, e tutte esistono per Lui"; e qui con "tutte le cose" si intendono tutti gli esseri, e si dice "per Lui", perché Egli è causa, per loro, anche dell'essere; e gli esseri tendono a Lui che è diverso da tutte le cose e non possiede nulla di ciò che ad esse appartiene; altrimenti esse non sarebbero più tutte le cose, se a Lui appartenesse qualcuna delle altre cose che vengono dopo di Lui. Se dunque anche l'Intelligenza rientra in tutte quelle cose, nemmeno l'Intelligenza appartiene a Lui. Questo l'abbiamo già visto: non c'è Intelligenza nell'Uno, perché nell'Uno non c'è niente. Platone, però, chiamandolo "causa di ogni bellezza", colloca evidentemente il bello fra le idee, ma colloca Lui al di sopra di ogni bellezza. In tal modo, ponendo le cose belle fra gli esseri di secondo grado, egli afferma che da esse dipendono quelle successive di terzo grado; e se intorno agli esseri di terzo grado colloca le cose che ne derivano, è evidente che ciò che ne deriva è questo mondo che rientra nell'Anima. L'Anima, la terza ipostasi. Ora, se l'Anima è sospesa all'Intelligenza e l'Intelligenza sospesa al Bene, allora tutte le cose sono sospese a Lui per mezzo di intermediari, alcuni vicini, altri prossimi ai vicini, mentre le cose sensibili, sospese all'Anima, sono le più lontane. Le cose sensibili, fino ad arrivare alla materia, che è quella più infima, come abbiamo visto. Siamo all'ottavo trattato. Però, che cosa ci ha detto Plotino in tutto ciò? Qui c'è una questione importante, perché ciò su cui lui continua a insistere è che ciò che è causa di tutto, è niente. È niente perché non è determinabile, nemmeno gli si può attribuire l'essere, non possiamo nemmeno dire che è, non possiamo dire niente. Quindi, c'è un nulla in fondo, un niente da cui tutto quanto procede. Cosa ripresa anche da Heidegger, tra l'altro, quando diceva, preso in giro da Quine: il nulla nulleggia. Quine sorrideva, lui era un logico matematico e queste cose lo facevano andare fuori di matto. Il nulla nulleggia, cioè, il nulla fa quello che deve fare: in quanto nulla produce tutto. È questo il fondamento della religione: il nulla è il fondamento di tutto. Il nulla, cioè, l'ineffabile, l'indicibile, l'inguardabile, l'indeterminabile, potremmo dire con Anassimandro, ἄπειρον. Ora, dire una cosa del genere significa, in effetti, cogliere la questione centrale del discorso religioso. Che abbiamo sintetizzata qualche volta fa in questo modo: a fondamento di ogni dimostrazione c'è l'indimostrabile. È posto come fondamento perché, certo, e Aristotele lo dice: qualunque dimostrazione è fondata su niente, sulla *doxa*, ma non dice che questo è il suo fondamento; dice che non c'è il fondamento, non c'è verità epistemica, c'è solo la *doxa*. Invece, in Plotino e nella religione, l'assenza del fondamento diventa l'ipostasi, diventa il fondamento; cosa che in Aristotele non c'è, era la *doxa*, il pensiero comune. E questa è sicuramente, almeno in buona parte, la fortuna del pensiero religioso, perché pone a fondamento niente. Ponendo a fondamento niente, questo fondamento non si può esibire, non può essere sottoposto a critica, è così e basta. Facevo l'esempio qualche tempo fa: non sappiamo dove sia la verità, come sia, però c'è; non sappiamo che cosa sia la giustizia esattamente, però c'è il giusto; non sappiamo che cosa sia il bello esattamente, però il bello c'è, come riferimento. Questo è il pensiero religioso: c'è questa idea ineffabile. Ora, questo concetto di ineffabilità, cioè di indicibilità, è il fondamento, dicevo, del pensiero religioso, mentre nel pensiero antico dei presocratici l'ineffabile è assente. Anzi, addirittura, e lo vedremo, poi Porfirio si adopera per arginare, per emendare le categorie aristoteliche, perché in Aristotele non c'è l'ineffabile; per Aristotele la sostanza, che poi diventa, con un po' di varianti, l'Uno di Plotino, è tutt'altro che ineffabile, non è altro che ciò che se ne dice. Capite la distanza immensa, e lo abbiamo ribadito varie volte, partendo da Aristotele, l'impossibilità di stabilire una qualunque ipostasi, è impossibile, assolutamente impossibile. Per questo dobbiamo leggere Porfirio, l'Isagoge, perché lui ci introduce alle categorie di Aristotele, purificandole. In effetti, moltissimi, ma lo stesso Reale,

lo confermano: tutto Aristotele è stato letto in funzione del neoplatonismo. Ciò che leggiamo, ciò che di Aristotele si legge dappertutto, a scuola, all'università, non è Aristotele, è il neoplatonismo che legge Aristotele; che è tutt'altra cosa. Come abbiamo visto, Aristotele dice cose che sono infinitamente lontane da ogni pensiero religioso, quindi dal neoplatonismo, quindi dal cristianesimo. Quindi, come ha potuto Aristotele essere preso, soprattutto da Tommaso e poi da altri, come riferimento? Perché è stato letto attraverso il neoplatonismo. Porfirio è stato il primo a purificare le categorie, che erano la spina nel fianco, perché Aristotele nelle Categorie dice che la sostanza è soltanto ciò che se ne dice, che non esiste senza ciò che se ne dice; ma non che non esiste perché è ineffabile; no, perché, se non la dico non c'è, non dico niente. Sarebbe come il λέγειν τί senza il τί: non posso dire senza dire qualcosa, se dico nulla non dico. Ecco perché sarà molto interessante la lettura di Porfirio, sia dell'Isagoge sia delle Sentenze. Poi vedremo se leggere anche il Vangelo di un pagano e qualche altro scritto minore; di Porfirio è rimasto pochissimo. Non si sa come sia accaduto, ma tutto ciò che ha scritto Porfirio è andato perduto. Ma ha avuto un effetto notevole perché, dopo di lui, Proclo, un secolo dopo più o meno, ha ripreso tutta la questione, dando anche lui la sua versione di Aristotele. Proclo scrisse un testo famoso che si chiama Teologia platonica, stesso titolo utilizzato molti secoli dopo anche da Ficino. E abbiamo fatto bene a indicare ogni teoria che si costruisce come una teologia platonica, cioè, ogni teoria ha bisogno di qualche cosa di ineffabile su cui fondarsi, qualcosa di indimostrabile. Si dà per scontata l'esistenza dell'universale e la sua consistenza, mentre non c'è l'universale, che è fatto gli infiniti particolari. Quanti? Quelli scelti di volta in volta.

18 settembre 2024

Siamo a pagina 1293. *Dobbiamo forse interrogarci anche sugli dèi e chiederci se qualcosa dipenda da loro? /.../ Dobbiamo ricercare come si debba intendere questo “potere”... L'Uno può tutto. ... affinché non ci accada di distinguere da un lato “potenza” e dall'altro “atto” e, per di più, un atto che ha ancora da venire. Perché nell'Uno potenza e atto naturalmente si identificano. A pag. 1295. Qui sta parlando del Bene. ... se gli impulsi secondo natura, o essi appartengono al vivente in quanto composto, e allora l'anima segue la necessità della natura; oppure, se essi appartengono all'anima sola, molti atti, considerati finora come liberi, non sarebbero tali. E poi, anche se un certo ragionamento puro semplice precede le passioni, allora una immagine che lo domini o un impulso che lo porti ovunque voglia, come ci lasceranno i padroni di noi stessi? Egli vive infatti secondo la conformazione che ha ricevuto dall'altro; in questo modo anche gli esseri inanimati potrebbero attribuirsi il libero arbitrio... Non sta parlando dell'Uno ma del vivente. Ma se al vivente, cioè all'anima, spetta il libero arbitrio, perché conosce ciò che fa, allora ciò avviene o per opera della sensazione: e allora l'importanza ha questa aggiunta per il libero arbitrio? La sensazione, infatti, non può renderci padrone di un'azione, perché essa vede soltanto. A pag. 1303. Diventa sempre più evidente che è libero ciò che è immateriale e che ad esso si deve far risalire il libero arbitrio... Questo è importante, lo vedremo poi nella teologia medievale. ... e che in esso consiste la volontà, la quale è la vera sovrana e rimane in se stessa anche quando essa ordina, per necessità, azioni esteriori. Tutto ciò che deriva da essa e per essa è libero arbitrio, sia che la volontà si volga al di fuori o resti in se stessa... E conclude: ... essa (l'intelligenza) riposa nel Bene ed è priva di bisogni, è piena di sé e vive, diciamo così, secondo la sua volontà; la sua volontà è il suo pensiero, il quale è chiamato volontà perché è conforme all'Intelligenza: infatti si chiama volontà l'immagine di ciò che si conforma all'Intelligenza: ora la volontà vuole il Bene, e il pensare dell'Intelligenza è veramente nel Bene. L'Intelligenza, dunque, possiede quello che vuole la sua volontà, la quale, in quanto così lo raggiunge, diventa pensiero. Ciò che si vuole, di fatto, è il Bene, e questo è il libero arbitrio, perché non c'è qualcosa che costringa al Bene, ma è il Bene che in qualche modo è già presente. L'Intelligenza partecipa del Bene e, quindi, è come se fosse un processo naturale, non c'è nessuna costrizione: la volontà è del Bene, perché sappiamo che ciò che*

ciascuno vuole, alla fin fine, è il Bene, così almeno per Plotino. Quindi, Il libero arbitrio non è nient'altro che seguire il Bene. A pag. 1305. *L'anima dunque diventa libera quando, senza alcun ostacolo, tende al Bene per mezzo dell'Intelligenza; ciò che essa fa per Lui dipende soltanto dal suo libero arbitrio. L'Intelligenza invece è libera per se stessa, mentre la natura del Bene è di essere "desiderabile" in sé,...* Il Bene non può desiderare qualche cosa, non desidera niente. ...e per Lui posseggono il libero arbitrio le altre cose, qualora possano o raggiungerlo senza ostacoli o possederlo. Come, dunque, il Bene che è sovrano di tutti gli esseri superiori che vengono dopo di Lui e occupa il trono eccelso al quale ogni altra cosa desidera risalire e al quale è sospesa, il Bene dal quale ogni cosa fra il suo potere fino ad avere il suo libero arbitrio, come possiamo tirarlo giù fino a quello che è il mio e il tuo arbitrio? Cioè, dove anche l'Intelligenza era stata trascinata con fatica e tuttavia con forza? A meno che qualche discorso temerario, venuto da un'altra scuola, affermi che solo per caso l'Uno sia quello che è... Per caso? ...e che non sia padrone di essere quello che è, e che sia ciò che è non per se stesso, e che non possenga la libertà né il libero arbitrio, e che non dipenda da Lui il creare o non creare ciò che è costretto a creare o non creare. Questo discorso, rude e imbarazzante, distrugge completamente la natura dell'atto volontario e libero e persino il concetto di libero arbitrio, come se le nostre parole siano state dette invano e siano puri suoni di cose che non esistono: in questo modo si viene ad affermare che nulla dipende da nulla... Democratico. ...ma perfino negare che si possa pensare o comprendere il senso di questa parola. Vero. Poi, dopo, faremo un discorso. Ma sopra questi esseri c'è il Bene in sé, e perciò è assurdo andare a cercare un altro Bene al di sopra di quello. 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. Un essere che possenga l'unicità non è privato per questo della sua libertà, purché questa unicità Egli non l'abbia a causa di un ostacolo esterno, ma sia identica alla sua stessa essenza... Capitolo 8, a pag. 1307. Noi vediamo che la libertà non è una cosa accidentale per Lui, ma, partendo dalla libertà che c'è negli altri esseri ed eliminando i contrari, osserviamo la libertà in sé: noi così trasferiamo a Lui le qualità inferiori che vediamo negli esseri inferiori, poiché non siamo in grado di cogliere ciò che dovremmo dire di Lui. Nulla, noi sapremmo trovare che lo riguardi... Teologia negativa, abbiamo detto varie volte. ...tanto meno, poi, che sia attinente alla sua essenza. Tutto ciò che è bello e santo è posteriore a Lui, poiché di tutto questo Egli è il Principio... /.../ È necessario negare che egli abbia un qualsiasi rapporto con esse... Cioè, le cose a posteriori, ecc. ...poiché Egli è quello che anche prima di esse. Gli togliamo infatti anche il termine "è" e, con esso, qualsiasi rapporto con gli esseri. Questo per dire che l'Uno è irrelato, non ha relazione con nulla. A pag. 1309. ...dobbiamo dire che non è possibile che Egli, Principio di tutte le cose, sia qualcosa di accidentale... Ancora ce l'ha con questa storia, perché il fantasma di Democrito ancora aleggiava. Democrito non era molto ben visto. ...né che sia inferiore, né che sia buono, non buono in sé ma in senso limitato, cioè manchevole; al contrario, il Principio di tutte le cose deve essere superiore a tutto ciò che è dopo di Lui. Su questo insiste continuamente: Lui è sempre superiore, qualunque cosa si pensi è superiore. Egli è, cioè, assolutamente determinato, e dico "determinato" in quanto è unico e non per necessità: la necessità infatti non ci fu allora, poiché la necessità esiste soltanto nelle cose che vengono dopo il Principio, del quale non esercita alcuna violenza su di esse; e l'unicità Egli la trae da se stesso. Questo Egli è e non altro, ed è ciò che doveva essere: dunque non per accidente, ma per necessità; e questa necessità è il principio di tutte le altre necessità. Quindi, qui, secondo Plotino, avrebbe detto perché esiste per necessità, ma non l'ha di fatto detto, l'ha soltanto affermato. A pag. 1317. Ma se è necessario adoperare queste espressioni che non sono esatte per la nostra indagine, diciamo ancora una volta che, rigorosamente parlando, non dobbiamo ridurlo a dualità nemmeno per astrazione logica. Se diciamo che l'Uno è qualche cosa, che è se stesso, già è una dualità. Se dunque gli attribuiamo degli atti e se i suoi atti si compiono, diciamo così, per mezzo della sua volontà, e su questi atti costituiscono la sua

cosiddetta essenza, la sua volontà e la sua essenza saranno identiche. Ma allora, se è così, Egli è come volle. Perciò dire che “Egli vuole agisce secondo la sua natura” è come dire che il “suo essere corrisponde al suo volere e al suo agire”. Egli è dunque padrone di sé poiché il suo essere dipende dalla sua libertà. Lui non è altro che volontà. Il che potrebbe anche costituire un problema perché, se è volontà, è sempre volontà di qualche cosa che manca, perché se ce l’ho già non posso volerlo, ce l’ho. A pag. 1319. *Non si può pensare un bene che sia privo della volontà di essere, per se stesso, ciò che è: Egli è perciò concorde con se stesso, in quanto vuole essere quello che è ed è quello che vuole, e la sua volontà e il suo essere sono una cosa sola, e tuttavia Egli non è meno unità, poiché non c’è differenza fra ciò che Egli si trova ad essere e ciò che voleva essere.* Qui c’è un elenco di cose, ma che portano tutte alla teologia negativa, cioè non si può dire nulla dell’Uno. *La natura del Bene è realmente la sua volontà: Egli non è sedotto né attratto dalla sua propria natura, ma sceglie liberamente se stesso, poiché non c’è nient’altro da cui Egli possa essere attratto.* C’è solo quello. Non è neanche una scelta, c’è solo lui. *Se dunque il Bene esiste ed esistono con Lui la scelta e la volontà, e se è necessario che Egli non sia molteplicità, dobbiamo ridurre ad unità la volontà e l’essenza. Egli possiede necessariamente il volere che deriva da Lui ed essere che deriva da Lui. Perciò il nostro ragionamento ha scoperto che Egli ha creato se stesso: se dunque la volontà deriva da Lui ed è, per così dire, opera sua, ed è inoltre identica alla sua esistenza, vuol dire che Egli stesso si è dato l’esistenza: non è dunque per caso ciò che è, ma è quello che Egli stesso ha voluto.* Qui Plotino si arrampica sugli specchi. Questa cosa – l’Uno, che ha voluto lui essere – quindi, prima non c’era. Che cosa ha incominciato a esistere, per cui ha voluto essere? I problemi che sorgono sono enormi, e sono quei problemi che, vedremo, la teologia cristiana ha cercato di approssimare in qualche modo. Egli stesso si è dato l’esistenza. Come? Volendolo, dice lui. Certo, volendolo, ma per volere qualcosa deve già esistere. E allora come funziona questa cosa? A pag. 1333. *Se ci fosse un tempo in cui Egli cominciò ad essere, non potremmo dire di Lui, in senso veramente rigoroso, che “Egli ha creato se stesso”; ma poiché Egli, prima ancora che ci fosse l’eternità, era quello che è, quando diciamo che “Egli ha creato se stesso”, intendiamo dire che l’“aver creato” e il suo “essere” sono la stessa cosa; cioè che su essere consiste nel suo creare e, diciamo pure, nel suo generare eterno.* A pag. 1335. *...Egli è nulla e non ha bisogno di nulla per sé; e tu, quando parli o pensi a Lui, elimina ogni altra cosa. Ma eliminando e tenendo per te soltanto “Lui”, non cercare ciò che potresti aggiungergli, ma vedi se per caso tu non abbia ancora eliminato qualcosa da Lui nel tuo pensiero. Poiché è possibile che tu sia in contatto con qualcosa che non permette che si dica o si comprenda più nulla. Egli, solo nella sua altezza è veramente libero, perché non è sottomesso nemmeno a se stesso, ma è soltanto Lui e veramente Lui, mentre ogni altra cosa è essa stessa e qualcosa d’altro.* Quindi, essere in contatto con lui è l’unico modo per accedere a lui. Ma bisogna essere purificati. Siamo all’ultimo trattato della sesta enneade. *Tutti gli enti sono enti per l’Uno, sia quelli che sono tali in primo grado, sia quelli che partecipano in qualche modo dell’Essere. Che cosa starebbero infatti se non fossero uno? Poiché nessuno di essi, privato della sua unità, non è più quello. Per esempio, non c’è l’esercito se non è uno, né sono il coro o il gregge se non sono uno; neppure la casa o la nave sono uno e, tolta l’unità, la casa non sarebbe più casa, né la nave più nave. Così le grandezze continue non sarebbero se in esse non fosse presente l’uno: infatti, se vengono divise, in quanto perdono l’unità, perdono il loro essere.* Non è propriamente vero, però, qui coglie la questione dell’Uno: per parlare bisogna ridurre all’unità, ed è vero, ma questa unità rimane fatta di molti, inesorabilmente. Sì, certo, l’esercito è uno, ma, se togliamo questo uno, non c’è più l’esercito, è vero, ma se togliamo anche tutti i suoi membri? Togliamoli tutti, rimane l’esercito? Rimane niente. Quindi, l’esempio che fa può essere utilizzato tranquillamente contro di lui. A pag. 1339. *Prima però si è detto che un essere, se perde la sua unità, cessa di esistere. Perciò bisogna esaminare se siano identici il singolo uno e l’essere, e se siano identici l’essere in generale e l’Uno. Ora, se l’essere singolo è molteplicità, ed è impossibile che l’Uno sia molteplice, l’uno e l’altro saranno differenti fra loro. “Uomo”, indubbiamente, vuol dire “animale”, “razionale” e molte altre cose, e questa molteplicità è tenuta insieme mediante l’unità: perciò altro è “uomo”, altro è “uno”, poiché il primo è divisibile e il*

secondo è indivisibile. La questione su cui insiste da sempre è quella di un uno che necessariamente deve essersi. In fondo, queste sono le ragioni per cui sostiene la presenza dell'Uno; perché ogni cosa per poter essere compresa deve essere unificata in un qualche cosa. È vero, ma questa unificazione ... Gli esempi che fa sono pericolosi per lui, perché è come se dicesse che ogni volta questa unificazione unifica i molti; quindi, anche l'Uno è il risultato di molti. A pag. 1341. *Ora, poiché noi andiamo cercando l'Uno e scrutiamo il Principio di tutte le cose, cioè il Bene è il Primo, non dobbiamo allontanarci dai primi esseri per cadere nelle cose ultime, ma dobbiamo elevarci ai primi, svincolandoci dalle cose sensibili che sono le ultime, e da qualunque malizia; proprio perché desiderosi di avvicinarci al Bene, dobbiamo salire al Principio che è immanente in noi e raccoglierci, via dalla molteplicità, nell'unità, per raggiungere la contemplazione del Principio e dell'Uno.* Ci si raccoglie e, quindi, si contempla l'Uno. A pag. 1343. *Appunto perché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di esse: perciò essa non è "qualcosa", né è qualità, né quantità, né Intelligenza, né Anima; non è "in movimento" e nemmeno "in quiete"; non è "in uno spazio" né "in un tempo"; essa è in sé solitaria, tutta chiusa in se stessa, o meglio, è l'Informe prima di ogni forma, prima del moto, prima della quiete: poiché tali proprietà appartengono all'essere e lo fanno molteplice. Ma, se Egli non è in moto, perché non è nemmeno in quiete? Perché l'una di queste due alternative, o ambedue, aderiscono necessariamente solo all'essere; e poi, ciò che è inquieto è quieto in virtù della quiete ma non si identifica con essa: perciò quiete e moto gli aderirebbero solo per accidente, ed Egli non sarebbe più semplice. Anche quando lo riconosciamo come causa, non vuol dire che noi gli attribuiamo un accidente: questo termine vale solo per noi, in quanto noi abbiamo qualcosa da Lui, mentre Egli è sempre in se stesso. /.../ E le difficoltà ci si presentano soprattutto perché la conoscenza di Lui non si ottiene né per mezzo della scienza, né per mezzo del pensiero, come per gli altri oggetti dell'Intelligenza, ma per mezzo di una presenza che vale di più della scienza. L'anima, quando acquista la conoscenza di qualche cosa, si allontana dalla sua propria unità e non resta completamente una: la scienza, infatti, è un processo discorsivo, e codesto processo è molteplicità: perciò, una volta caduta nel numero e nella molteplicità, essa perde l'Uno. È dunque necessario oltrepassare la scienza e non deviare mai dall'unitarietà del nostro essere: è necessario allontanarsi sia dalla scienza, sia dai suoi oggetti e da ogni altra cosa, anche se sia bella da contemplare: perché ogni bellezza è inferiore all'Uno, come la luce del giorno deriva tutto dal sole. Perciò si dice che Egli è ineffabile e indescrivibile. E tuttavia noi parliamo e scriviamo per avviare verso di Lui, per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, come coloro che mostrano la strada a chi vuole vedere qualcosa. L'insegnamento può riguardare soltanto la via e il cammino, ma la visione è tutta opera personale di colui che ha voluto contemplare. Noi ti mostriamo la strada, ma poi sta a te aprirti all'Uno.* A pag. 1345. *Egli è presente, ma è presente soltanto a coloro che possono accoglierlo e che si sono preparati ad armonizzare e ad entrare in contatto con Lui in virtù di un'affinità di una potenza insita in Lui, consustanziale a ciò che da Lui deriva...* La questione della consustanzialità la vedremo poi abbondantemente nella teologia medievale. ... *qualora questa potenza si conservi così com'era quando uscì da Lui, essi, allora, sono capaci di contemplarlo nel modo in cui Egli è, per sua natura, visibile. Se quello, dunque, non è ancora giunto lassù, ma se ne sta al di fuori a causa degli ostacoli che abbiamo menzionato o per la mancanza della ragione che lo guidi e gli sappia infondere una convinzione su di Lui, allora incolpi pure se stesso per tutti quegli impedimenti e cerchi di starsene solo, lontano da tutti.* La colpa è sua. Se non partecipi dell'Uno, non raggiungi l'Uno ed è soltanto colpa tua. A pag. 1347. *Concludendo, ciò che è anteriore a quanto v'è di più prezioso nel campo dell'essere, poiché necessario che ci sia qualcosa prima dell'Intelligenza, la quale vorrebbe essere una ma non lo è ed è appena uniforme - intendo dire che l'Intelligenza ha la forma dell'Uno perché per lei non c'è frazionamento ma è tutta raccolta in se stessa, senza divisioni e scissioni perché vicina a Lui, subito dopo di Lui, ed osò staccarsi, non so come, dall'Uno...* Ecco, qui arriva la questione centrale: *non so come.* Cioè, tutto è sostenuto sulla processione dall'Uno all'Intelletto e all'Anima. Ora, qui ci dice esattamente come avviene questa processione. È chiarissimo: *l'Intelligenza tutta raccolta in se stessa, senza divisioni e scissioni perché*

vicino a Lui, subito dopo di Lui ed osò staccarsi, non so come, dall'Uno. Non si sa come si è staccata dall'Uno, non si sa come. ...quella meraviglia, che è anteriore all'Intelligenza, è veramente l'Uno. Egli non è "ente", altrimenti l'Uno sarebbe predicato di un altro essere, mentre a Lui non si addice alcun nome; ma poiché è inevitabile dargli un nome, lo potremmo dire volgarmente, con una certa convenienza, "Uno", non tuttavia nel senso che Egli sia prima un'altra cosa e sia "Uno" in un secondo momento. È difficile certamente conoscerlo per questa via, ma Egli è conoscibile piuttosto per mezzo della sua creatura, l'essere; ed è l'Intelligenza che porta all'essere. Dell'Uno è tale la natura da essere fonte delle cose migliori e potenza che genera gli esseri e tuttavia permane in se stessa, né si sminuisce nemmeno nelle cose che nascono da essa... A pag. 1349. In che modo lo diciamo Uno e possiamo adattare a Lui il nostro pensiero? Certamente, l'Uno va affermato di Lui come una unità maggiore di quella che non sia un'unità numerica o un punto geometrico. Nel campo matematico, infatti, l'anima, eliminando dal numero grandezza e molteplicità, va a finire in un termine minimo e trova una certa base in qualcosa di indivisibile che era nel divisibile ed è tutt'ora in altro; l'Uno invece non si trova in un altro, né si trova nel divisibile, e non è indivisibile come il termine della matematica; anzi, è il massimo di tutti, non per grandezza ma per potenza, anzi, è privo di grandezza proprio per la sua potenza; tant'è vero che gli esseri che vengono subito dopo di Lui sono indivisibili e indivisi, non per la loro massa ma per la loro potenza. Quindi, è grande per la potenza e non per la quantità numerica; per la sua potenza infinita, perché può tutto, perché lui continua a creare continuamente cose, come dirà tra poco. Bisogna concepirlo anche infinito, non perché sia interminabile in grandezza o in numero, ma perché la sua potenza non è limitata. Infatti, se tu lo pensi come Intelligenza o Dio, egli è da più; se lo raccogli in unità col tuo pensiero, allora Egli è uno ancor più di quanto possa rappresentarlo il tuo pensiero, poiché egli è in sé e per sé senza alcuna accidentalità. Quanto la sua autosufficienza, nessuno potrà negarne l'unità. Infatti, se fra tutti gli esseri Egli è il più dotato e il più autosufficiente, ne consegue che Egli non ha assolutamente bisogno di nulla. È molto preoccupato dell'idea che possa avere bisogno di qualcosa, cioè, che dipenda da qualche cos'altro, che cioè sia in relazione con qualcosa. A pag. 1351. In realtà, ciò che è bisognoso, è bisognoso in quanto tende al suo principio; ma se l'Uno è bisognoso, può cercare evidentemente questo soltanto: di non essere Uno. Sicché Egli avrebbe bisogno del suo distruttore! Se l'Uno è tutto completamente, l'unica cosa che può mancargli è non essere l'Uno. Cioè, l'unica cosa che gli manca, di cui potrebbe avere bisogno, è ciò che lo distrugge. È un po' il discorso dell'essere e del non-essere, stessa cosa. Ma tutto ciò che noi chiamiamo bisognoso, è bisognoso di bene: ha bisogno, cioè, di chi lo conservi. Perciò nulla è bene per l'Uno e quindi non avrà voglia di nessun bene... Ecco il pericolo di volere ciò che lui non è, che sarebbe ciò che lo distrugge. Ma il bisogno è bisogno di bene; quindi, il problema è risolto. Perciò nulla è bene per l'Uno, e quindi non avrà voglia di nessun bene, anzi, Egli è Super-Bene, e non è bene per se stesso, ma è bene per gli altri esseri che possono parteciparne. Cioè, lui non si riconosce come bene, sennò ci sarebbe il due, e quindi la catastrofe. Infatti, a che cosa dovrebbe pensare? A se stesso? Ma allora, prima del pensiero, dovrebbe essere ignorante e dovrebbe ricorrere al pensiero per conoscersi, Egli che basta a se stesso! 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 e 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. Veramente, nemmeno dovremmo dire che Egli è con se stesso, se vogliamo conservare l'unità; dovremmo anche eliminare sia il pensare sia il conoscere, cioè il pensiero di sé e delle altre cose. Ci sta dicendo fra le righe, non lo dice esplicitamente, che se vogliamo pensare l'Uno, così come dovremmo pensarlo, non dobbiamo pensare niente. Si deve infatti porlo non nell'ambito del pensante, ma in quello del contenuto del pensiero: infatti, il contenuto del pensiero non pensa, ma è causa del pensare per altri. Ma la causa non si identifica col causato; eppure, la Causa di tutte le cose non è alcuna di esse. Perciò, non dobbiamo nemmeno chiamarlo Bene, Egli che lo elargisce, ma chiamarlo in tutt'altro senso Bene superiore agli altri beni. Perché non possiamo chiamarlo in assolutamente in nessun modo. A pag. 1357. Di fatto, noi non siamo né scissi né separati da Lui,

anche se la natura corporea si è insinuata in noi e ci ha trascinati con sé; anzi, se noi respiriamo e siamo conservati in vita, non è perché Egli ce l'ha donata una volta e poi si sia ritirato; ma Egli ce la dona perennemente, finché è ciò che è. Cioè, noi siamo perché Dio continuamente vuole che siamo, non è che ci ha creati e poi se n'è andato a fare altre cose; no, lui continua a volere che noi siamo, e noi siamo perché lui continua a volerlo. Inoltre, la vita vera è soltanto lassù, poiché la vita attuale senza Dio è una traccia di vita che imita la vita di lassù, mentre la vita di lassù è forza operante dell'Intelligenza; e mediante questa forza essa genera gli dei nel sereno contatto con Lui, genera la bellezza, genera la giustizia e la virtù. /.../ Infatti, il vivere quaggiù, fra le cose terrene, è "caduta", "esilio", "perdita delle ali". A pag. 1359. Se l'uomo ignora questa esperienza, rifletta su questi amori terreni e si chieda che cosa voglia dire raggiungere ciò che si ama più di tutto il mondo, pensando che questi sono amori di creature mortali e caduchi, amori di fantasmi, poiché non sono ciò che è veramente amabile, né sono il nostro bene, né quello che andiamo cercando. /.../ Perché dunque l'anima non rimane lassù? Perché non è ancora uscita di qui completamente. Tempo verrà in cui la sua contemplazione sarà ininterrotta, senza che il corpo non la infastidisca più. Severino: tempo verrà in cui tutti gli astratti parteciperanno del concreto. Tuttavia, tale fastidio non riguarda la nostra virtù veggente, ma la parte superstite, la quale, quando il veggente è inoperoso nel contemplare, non lascia inattiva la scienza che si esercita in dimostrazioni, in argomentazioni e in un dialogare nell'anima; invece, il contemplare e il contemplante non sono più ragione, ma qualcosa di più grande della ragione, che vien prima della ragione e sovrasta la ragione, non meno della visione contemplata. L'Uno è al di sopra della ragione, chiaramente. A pag. 1361. È questo il significato della famosa prescrizione dei misteri: "non divulgare nulla ai non iniziati": proprio perché il Divino non dev'essere divulgato, fu proibito di manifestarlo ad altri, a meno che questi non abbiano già avuto per sé stessi la fortuna di contemplare. Poiché, dunque, non erano due, ma il veggente era una cosa sola con l'oggetto visto, chi allora divenne tale quando si unì a Lui, se riuscisse a ricordare, possederebbe in sé un'immagine di Lui; egli però, in quel momento, era uno di per sé e non aveva in sé alcuna differenziazione né rispetto a se stesso, né rispetto alle altre cose; non c'era in lui alcun movimento, né collera, né desiderio erano in lui... /.../ E invece, quasi rapito o ispirato, è entrato silenziosamente nella solitudine e in uno stato che non conosce turbamenti, e non si allontana più dall'essere di Lui, né più s'aggira intorno a sé stesso, essendo ormai assolutamente fermo, identico alla sua stessa immobilità. Egli ha trasceso ormai le stesse cose belle, anzi, ha trasceso il Bello stesso e il coro delle virtù: è simile a uno che, entrato nell'interno del penetrale, abbia lasciato dietro di sé le statue collocate nel tempio, quelle statue che, quando egli uscirà nuovamente dal penetrale, gli si faranno avanti per prime, dopo aver avuto l'intima visione e dopo essersi unito non con una statua, con un'immagine, ma con Lui stesso: quelle statue che sono, dunque, di secondo ordine. Quella però non fu una vera visione, ma una visione ben diversa... /.../ Tutto ciò è soltanto un'immagine, un modo allusivo, di cui si servono i profeti sapienti per indicare come il Dio supremo va contemplato; ma un saggio sacerdote che comprende l'allusione, può giungere alla vera visione solo che entri all'interno del penetrale. Anche se non vi entra, cioè se pensa che questo penetrale sia qualcosa di invisibile, la sorgente e il Principio, egli sa tuttavia che solo il Principio vede il Principio e che sono il simile si unisce al simile; e non trascurerà alcuno degli elementi divini... /.../ L'anima, infatti, non può mai arrivare al non-essere assoluto: se scende in basso, scende al male, e cioè verso il non-essere, ma non al non-essere assoluto; invece, se corre sulla via opposta, giunge non ad un altro ma a se stessa; e così, poiché non è in un altro, non può essere nulla ma solo in se stessa; ma "essere in se sola e non nell'essere" vuol dire "in Lui"; e contemplante diventa non essenza, ma "al di là dell'essenza", poiché si unisce a Lui. Se uno si vede già trasformato in Lui, egli possiede dunque in sé un'immagine di Lui e se passa da sé, che è copia, all'originale, ha toccato finalmente il termine del suo viaggio. Ma se decade dalla contemplazione, egli può risvegliare la virtù che è in lui e, meditando sul suo ordine interiore, ritroverà la sua leggerezza e salirà all'Intelligenza sulla via della virtù e, mediante la saggezza, a Lui. 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 da solo a solo. Bene,

questo è quanto aveva da dirci Plotino e che noi abbiamo ascoltato. Plotino ci ha detto tutto ciò che dovevamo sapere. C'è una cosa, però, ne parleremo, sulla quale stavo riflettendo. Plotino è come se avesse modellata una logica, in un certo senso. Questi passaggi, l'Uno, l'Intelletto, l'Anima, dice Plotino che non sa come si passa, però, c'è la processione; c'è la processione perché ciascuno in qualche modo appartiene all'altro. Questo è il modo della logica neoplatonica... Non so neanche se esista, se sia mai stata prevista da qualcuno una logica neoplatonica, perché i neoplatonici non è che si occupassero di logica propriamente, però, Plotino in fondo l'ha giustificata, l'ha sostenuta, perché questo passaggio, di cui parla Aristotele, dall'antecedente al conseguente, cioè dall'uno al due o dall'Uno all'Intelletto, Aristotele ci dice che non è garantito da niente. Plotino lo garantisce attraverso la processione, attraverso, potremmo dire, l'emanazione anche se non è il termine esatto che usa lui. Quindi, questo passaggio inferenziale dall'uno all'altro è garantito dalla processione, perché ciascuno di questi elementi appartiene all'altro. Cioè, lui aggira tutta la questione, che con la quale si scontra Aristotele, rilevando che di fatto non c'è modo di uscirne se non attraverso quella famosa parola, ὑμάρχειν, un comando. Per Plotino, invece, c'è questa continua appartenenza dell'uno al due, cioè, dall'uno procede il due per emanazione, dall'uno e dal due procede il tre, sempre per emanazione, per processione. Non c'è più bisogno dell'inerenza, dell'appartenenza di cui parlava Aristotele, che costituiva un grosso problema, perché chi garantisce che A inerisca a B? Soltanto io che lo stabilisco, è così e basta. Invece, in Plotino tutto quanto si svolge a partire dall'Uno; è come se l'Uno, essendo il Bene, producesse anche il due, il tre, il quattro, il cinque, il sei, ecc.

Intervento: Che non abbia sentito la necessità di sviluppare una logica è coerente con quanto dice, perché poi, di fatto, è un testo di retorica... Se fosse stato più logico sarebbero nati i problemi.

Sì, lui da una parte cancella la logica, quella di Aristotele, dall'altra la sostiene, la giustifica, quasi la santifica, perché dall'uno si procede al due, cioè, dall'antecedente si procede al conseguente, come se il conseguente naturalmente appartenesse all'antecedente, e questo giustifica il passaggio dell'inferenza. Questa questione della logica, chiamiamola così, perché non esiste una logica neoplatonica, fa pensare a una questione interessante, e cioè che forse è il caso, magari mercoledì prossimo, di parlare di logica. Perché la logica è quella cosa che ciascuno utilizza per costruire le sue fantasie. Cominciando a porre delle definizioni intorno alla logica formale e alla logica modale, le due logiche di Aristotele. L'idea che mi è balenata è che la logica formale e la logica modale siano due momenti dello stesso, cioè, che non possa darsi l'una senza l'altra. Mercoledì vediamo di approfondire un po' la questione, perché forse merita di essere accennata. Dopodiché, Porfirio, naturalmente, con L'Isagoge, l'introduzione alle categorie di Aristotele.

25 settembre 2024

logica formale \ logica modale

Ciò che ci ha raccontato Plotino lungo tutte le Enneadi è un modo, diretto o indiretto, per porre la possibilità della logica. Infatti, la logica, da quando ha incominciato a essere praticata? Non ai tempi di Aristotele, ma dopo, nel Medioevo, con i teologi medievali. Naturalmente, la logica era sì quella di Aristotele, l'impianto grossomodo, ma emendato, sarebbe più appropriato dire: purificato dei problemi che Aristotele solleva rispetto alla logica. Però, è nel Medioevo che la logica ha avuto la sua fortuna. E, dicevo, Plotino ha offerto alla logica quello che mancava, che è sempre mancato alla logica. Pensate ai presocratici. Certo, la usavano, naturalmente: la logica non è altro che il modo in cui si parla. Ma pensate a Eraclito, a Zenone, allo stesso Parmenide, Anassimandro, Democrito: nulla offriva la possibilità di una garanzia, di una certezza da cui partire, cioè, di un principio di ragione. E la logica ha bisogno di un principio di ragione su cui fondarsi. Come abbiamo visto, Aristotele ci ha provato in tutti i modi, ma ha trovato un po' di

problemi. Ora, Plotino invece pone una premessa generale assolutamente certa, quella sulla quale è possibile costruire tutto: l'Uno è la verità assoluta e, soprattutto, è incontraddittorio. La contraddizione c'è sempre e da sempre è stata lo spauracchio della logica. Infatti, già i medioevali considerarono che *ex falso quodlibet*, cioè, da una premessa contraddittoria è possibile dedurre qualunque cosa. Infatti, si dice in logica che la presenza di una contraddizione all'interno del sistema rende il sistema banale, cioè, non utilizzabile. E qui c'è una questione importante: la contraddizione rende un sistema, una proposizione, un'affermazione non utilizzabile. Non utilizzabile per che cosa? Per la volontà di potenza, naturalmente; è l'unico utilizzo che si fa. E la contraddizione non è altro che questo: porre qualche cosa che poi, di fatto, invece non è posto. E, allora, se non lo pongo, non posso utilizzare questa cosa, non posso convincere, non posso persuadere. Se per esempio, ciascuna cosa è tutte le cose, *ἔν πάντα εἶναι*, sì, io posso porlo, ma, ponendolo, pongo anche la sua negazione simultaneamente. Democrito, Anassimandro, Zenone, tutti quanti dicono la stessa cosa: ciò che pongo, ponendolo, lo nego. Eraclito: "ciò che sorge, sorgendo, dilegua", come abbiamo proposto di tradurre, e ripreso da Hegel, a modo suo. La contraddizione pone un problema perché, se è vero, in parte, che ciò che è contraddittorio non può essere utilizzato - dico in parte, perché non può essere utilizzato solo dalla volontà di potenza. La contraddizione è insita in ciascun atto: ciascuna volta che dico qualcosa, dicendola, la nego. Se devo dire che cos'è una certa cosa, dico che cos'è dicendo, di fatto, ciò che non è, quindi, mi contraddico. La contraddizione, quindi, appare qui come qualcosa di ineluttabile, ma al tempo stesso come qualcosa che deve essere assolutamente eliminato. Eliminare la contraddizione può farsi in un solo modo: eliminando i molti dall'uno; i molti non si possono eliminare, ma si può pensare di eliminarli dall'uno. Nel processo di unificazione i molti devono sparire in un modo o nell'altro, altrimenti non posso unificare e se non unifico non posso affermare. Dicevamo molti anni fa, procedendo teoreticamente di applicare le conclusioni di un'argomentazione all'argomentazione stessa. In questo caso non è possibile. Se applico le conclusioni dell'argomentazione che concludono che ciascuna cosa è altra da sé, se io applico questa cosa a ciascun elemento di cui è fatta l'argomentazione, l'argomentazione scompare, è nulla, perché ciascuno elemento si dissolve: sorgendo si dissolve, cioè, non posso parlare. Quindi, sì, va bene applicare le conclusioni all'argomentazione, ma in ambito retorico: allora sì, è una cosa che si può fare e si fa soprattutto per far cadere l'altro in contraddizione, che va sempre bene; però, in ambito teoretico no: ciascun elemento muta. Come diceva Eraclito, tutto è in divenire, continuamente, quindi non lo posso fermare; ma se non lo fermo, cioè non lo unifico, non lo posso utilizzare, quindi, non posso pensare, non posso parlare, perché con che cosa parlo se ciascun elemento non è quello che è? E qui viene in aiuto il neoplatonismo, che, come dicevo all'inizio, è ciò che ha reso possibile la logica, fornendo alla logica una premessa universale, incontrovertibile, che comunque non deve essere messa in discussione, ma che comunque c'è. È questa la garanzia che ciascuno cerca: che comunque ci sia qualcosa. Dicevamo tempo fa: non importa se questa cosa è bene o è male, si può discutere, ma l'importante è che ci sia un bene e, quindi, ci sia un male. È questo ciò che conta, altrimenti, non possiamo giudicare. Come posso additare i cattivi, i malvagi? Non lo posso fare. Ora, la logica, così come viene praticata dal Medioevo, in fondo poi è rimasta tale e quale, è rimasta quella che ha stabilito Porfirio, che leggeremo da mercoledì prossimo, cioè, una logica apparentemente aristotelica, che si avvantaggia soltanto del programma praticamente costruito da Aristotele, ma senza tenere minimamente conto di tutti i problemi che Aristotele ha incontrati, che sono i problemi che rendono la logica impossibile, non praticabile o, più propriamente praticabile, tenendo conto che la premessa maggiore, che regge tutto quanto, è la *doxa*. Non c'è un'altra possibile, praticabile, non c'è, la verità epistemica non c'è. Tutta la logica, dicevo, è stata costruita a partire da un qualche cosa che ha dovuto, nel suo inizio, emendarsi. La logica formale, abbiamo visto in Mendelson, è quella logica sillogistica: se A allora B, se B allora C, allora se A allora C; che andrebbe sempre formulata più correttamente: se tutte le A fossero B e se tutte le B

fossero C, allora, e solo in quel caso, tutte le A sarebbero C. In questo modo sarebbe formulata correttamente, cioè, mi assumo la responsabilità: se tutte le A fossero B, non lo sono ma io dico che lo sono perché mi va bene così, quindi, sono io che do questo comando. Dicevo, dunque, che la logica formale si è costruita su questo inganno, la premessa maggiore è un'induzione, cioè, una analogia - si pensa che sia così, si crede che sia così, dovrebbe essere così – creata, costruita sull'inganno, letteralmente. Riguardo alla teoria dei limiti è la stessa storia, anche quella è costruita su un inganno. Tutto il calcolo infinitesimale è fondato sull'inganno; che funziona, certo che funziona, tutto ciò che ha fatto Plotino non è esattamente questo, e cioè costruire un sistema su un inganno? È questo che ha fatto ed è per questo che funziona perfettamente. Gli umani vogliono essere ingannati? Sì e no. Bisognerebbe sentire ciascuno. Però, è esattamente quello che ha fatto Plotino: ha costruito un sistema costruito, fondato su un inganno, che deve essere creduto. Trovatevi un matematico che non creda che un limite sia proprio quello lì, proprio come il fedele crede che ci sia un Dio, è la stessa cosa e ha lo stesso fondamento, cioè, nessuno. Ma funziona, e abbiamo accennato perché funziona: perché si offre alle persone la possibilità di avere un riferimento condiviso, assolutamente certo perché indistruttibile, ed è indistruttibile perché non c'è, non c'è ma si crede che ci sia. Se qualcuno non lo prova è colpa sua, vuol dire che non si è aperto. Se, invece, ci si apre all'Uno, ecco che l'Uno si rivela immediatamente. Tutte le dottrine più recenti, il New Age e altre storie del genere, sono tutte fondate su questo: aprirsi al mondo, gli alberi gli parlano, la Terra che vive, che respira, che fa tutte queste cose. Tutte queste cose sono un retaggio diretto del neoplatonismo o dello gnosticismo, a seconda della direzione che prende il momento. Però, dicevo, la logica non è fondata, ha come fondamento nulla. E questo è importante perché la logica è anche ciò attraverso la quale ciascuno costruisce le proprie fantasie, cioè, la propria visione del mondo; le cose che crede belle, giuste, importanti, sono costruite dalle fantasie, e le fantasie sono costruite dalla logica, da una logica che non tiene conto e non può tenere conto del fatto che ciascun elemento è quello che è a condizione di non essere quello che è. Non ne tiene conto perché per parlare non può tenerne conto. Per parlare ha bisogno dei detti della nonna, quelli fanno parlare, perché non si chiedono mai niente. Quando da bambino mia nonna diceva che le stagioni erano ammattite - siccome il tempo era un po' bizzarro, allora si diceva che il tempo fosse ammattito – la sua teoria era che tutto ciò era causato dalla bomba atomica che aveva rotto l'aria. Ora, mia nonna non aveva assolutamente alcuna nozione di fisica, ovviamente; quindi, questa cosa che lei ha pensato non è il risultato di una serie di argomentazioni, di calcoli, assolutamente no. Ma questo per dirvi come si costruisce una fantasia; che non viene mai messa in discussione, perché per ciascuno la propria fantasia è automaticamente vera, perché si appoggia all'idea di qualcosa che è così perché è così. L'idea del naturale, del normale, quello che si vuole, si appoggia a questa cosa: io penso che questo sia vero perché le cose stanno così, perché tutti fanno così, perché sono sempre state così. E, quindi, non è messa in discussione, non può essere messa in discussione, perché metterla in discussione - che è quello che abbiamo fatto noi in questi anni, dopo tutto - comporta il rischio di trovarsi di fronte a ciò che abbiamo di fronte oggi, e cioè la considerazione che ciascuna cosa, essendo costruita sul nulla, per reggersi non può che rinviare ad altro; il quale altro, a sua volta, è costruito su nulla. Questo movimento continuo, incessante, questa cosa che chiamiamo pensiero, linguaggio, funziona così, non ha un altro modo per funzionare. Però, dal Medioevo in poi si è fatto credere, con Plotino e poi soprattutto con Porfirio, che la logica magicamente possa mostrare lo stato delle cose. L'argomentazione corretta conclude così, quindi è così, quindi le cose stanno così, magicamente. C'è un fortissimo aspetto magico, mitologico nella logica, anche nella matematica, ma nella logica soprattutto. Questa magia: il ragionamento è corretto, fila tutto, mi sembra che fili tutto, perché capita delle volte che non fila assolutamente niente, ma non importa. Però, la conclusione appare corretta, quindi è così, le cose stanno così. Questo è un retaggio soprattutto della teologia medioevale. Ho fatto una lista di teologi medioevali da affrontare: dai padri cappadoci, Basilio di Cesarea e poi Gregorio di

Nazianzo e Gregorio di Nissa. Siccome stavano in Cappadocia, ridente regione della Turchia, ai confini della Grecia, sono stati chiamati così e sono vissuti nel I e II secolo dopo Cristo, quindi prima di Agostino, che è considerato il padre precursore del cristianesimo, proprio lui, dichiaratamente neoplatonico, lo dichiara proprio lui apertamente. Dicevo che è un retaggio della teologia medioevale, che ha avuto la necessità di stabilire che la logica aveva una sua credibilità, nonostante che poi fino a Tommaso abbia avuto dei momenti controversi, però, in seguito, da Tommaso in poi, ha avuto via libera. La logica ha avuto la necessità, dicevo, di confermare certe cose, per esempio, certi attributi di Dio, il fatto che il figlio procede dal padre, ecc., tutto ciò veniva illustrato in modo argomentato e, quindi, l'argomentazione doveva essere fondata, assolutamente. Aldilà di Anselmo, che addirittura dimostra l'esistenza di Dio con l'argomentazione, cioè, Dio per la prima volta non è solo oggetto di fede ma anche il risultato di un ragionamento. Dunque, la necessità nel Medioevo, nella teologia medioevale, di una logica affidabile. Che non è quella che ha costruito Aristotele; in parte, sì, ma in una buona parte no, per niente. La logica medievale, come dicevo prima, si è fondata non su Aristotele ma sulla lettura - alcuni lo confessano apertamente, ad esempio i padri della Chiesa - sulla lettura di Porfirio delle *Categorie*. Dunque, tutta la logica non è aristotelica ma, diciamola così, porfiriana. Porfirio e, in parte, Proclo hanno costruito la logica, hanno detto che cosa si deve dire della logica. Ecco che il Medioevo ha seguito questa via, fino ad oggi, in cui nelle università si va dicendo che la logica rappresenta il modo corretto di ragionare quando si ragiona in modo corretto. Se la logica formale, da una parte, come abbiamo visto e come lo stesso Mendelson dice, quasi, come direbbe Nietzsche, digrignando i denti, è fondata su niente, anche per la logica modale vale esattamente la stessa cosa. La logica formale è quella logica sillogistica; la logica modale, invece, si occupa di stabilire quando la conclusione di questi sillogismi appare necessaria, oppure contingente, oppure impossibile, oppure possibile. Necessario, in greco *ἀναγκαῖον*; possibile, *δυνατόν*; impossibile, *ἀδυνατόν*. La logica modale si trova di fronte da subito a un problema insormontabile: se qualcosa è necessario, è anche possibile? Certo, direbbe chiunque, che è possibile, se è necessario, a maggior ragione è possibile. Pensate al quadrato logico di Pietro Ispano. Prendete il lato sinistro, visto da voi, del quadrato logico. In alto c'è l'universale affermativa (tutte le A sono B). Scendete giù e trovate la I, la particolare affermativa (qualche A è B). Ora, se tutte le A sono B, è ovvio che qualche A sarà B: più ovvio di così! Se dico che è necessario che Cesare sia lì, vuol dire che è anche possibile che sia lì, se non è un problema. Ed è il problema della logica modale perché, se io dico che p è necessario e, quindi, che p è possibile, se dico che p è possibile, dico anche che p non è possibile, cioè, è possibile che non sia, perché se è possibile, può ma anche non può. E, allora, ci si trova di fronte a un problema insormontabile. Problema che enuncia qui il nostro amico Jan Łukasiewicz in modo preciso. *Se è possibile che P, allora non è necessario che P*. Mentre dicevamo che se è necessario allora è anche possibile, ma, se è possibile, non è necessario. *Egli (Aristotele) si accorge però più tardi che ciò non può essere corretto, poiché assume che la necessità implica la possibilità, cioè, se è necessario che P, allora è possibile che P, e da qui seguirebbe, per sillogismo ipotetico, che, se è necessario che P, allora non è necessario che P...* Perché, se è possibile, vuol dire che è anche non possibile, se non è possibile non è necessario; quindi, è necessario che P, ma anche non è necessario che P. È un problema, e adesso che si fa? *Aristotele asserisce correttamente: se è possibile che P, allora non è necessario che non-P...* Se dico che è possibile che P, non è necessario che non-P sia; se è possibile vuol dire che può esserci e anche no. ...*ma non corregge il suo precedente errore nel testo del De Interpretatione. L'errore è quello di prima. Questa correzione è data negli Analitica Priora, dove la relazione tra possibilità e necessità assume la forma di un'equivalenza e dice, è possibile che P se e solo se non è necessario che non-P*. Che non è che sposti di molto la questione, il problema rimane. Cioè, si è trovato di fronte a questo: se qualcosa è necessario, allora è anche possibile che sia; ma se è possibile che sia è anche possibile che non sia, quindi, non è più necessario. Quindi, dentro il necessario, dentro l'uno, che cosa ci sono? I molti, che non si riesce a togliere,

esattamente come accadeva nella logica formale, nel discorso di Mendelson: nell'induzione c'è di tutto dentro. Quindi, come risolve qui la cosa? Perché Łukasiewicz dice che Aristotele non la risolve. No che non la risolve, è uno di quei casi in cui Aristotele abbandona la questione e passa ad altro, perché correttamente si accorge che non c'è una soluzione. La soluzione vorrebbe trovarla Łukasiewicz, ma di fatto non trova niente perché, quando dice, che sarebbe la sua soluzione, è necessario che P se e solo se non è possibile che non-P, ora non è possibile che non-P è uguale a è necessario che P, come dire che è necessario che P soltanto se è necessario che P. E fin qui... Ora, lui si trova costretto, quindi, ad emendare la logica modale aristotelica. Era nel De Interpretatione, non ci siamo soffermati più di tanto perché in quel momento non era questo che ci interessava. Per esempio, che cosa viene emendato? Che se P è possibile allora P. Perché viene emendato? Per le ragioni di prima: se è possibile, quindi, non è necessario. Ma qui l'emendazione che fa lui, di fatto, ha una ragione precisa, che è questa: rendere la logica modale coerente, sennò non riesce a costruire la logica modale. Quindi, deve cancellare delle proposizioni che, tuttavia, ci sono, perché "se è possibile che P allora P" vuol dire che questa P c'è, è possibile. Se è possibile, vuol dire che è possibile qualcosa, non che è possibile nulla. Che cosa è possibile? P, quindi c'è. Perché la cancello? Perché, se la mantengo, succedono dei problemi con la logica modale. Quindi, la logica modale, per tenersi in piedi, deve essere anche lei emendata, purificata. Anche la semplice formulazione "è possibile che p" viene rifiutata, perché la possibilità di P allude alla necessità: se è possibile che P, allora P; e, quindi, affermo qualche cosa; ma affermare questo P, lo affermo come? È necessario, non è necessario? È un problema che la logica modale non può risolvere, quindi cosa fa? Emenda la proporzione, la cancella dagli assiomi della logica modale, e bell'e fatto. Qui c'era la nota di Aristotele che avevo segnata. Dobbiamo riprendere l'Organon a pag. 259. *Infatti, il "necessario che sia" è possibile che sia; Se infatti non lo fosse, la negazione conseguirebbe.* Quindi, non è necessario che sia; ma ha appena detto che è necessario. *Infatti, è necessario o affermare o negare....* Domanda: perché? Lui lo dà come così, come assodato. È necessario affermare o negare, cioè, è necessario o porre qualcosa oppure toglierlo di mezzo. Che cosa pongo? Ciò che serve alla mia volontà di potenza. Che cosa tolgo? Ciò che la ostacola. Affermare e negare è questo, perché sappiamo che affermare qualche cosa non può mai essere un'affermazione apodittica - un'affermazione apodittica sarebbe un'affermazione universale. Non posso mai affermarlo perché questo universale è fatto di particolari. È questo che intendeva Aristotele dicendo, anche se lo dice indirettamente, che non c'è una verità epistemica. Quindi, non posso né affermare né negare nulla se non attraverso la doxa. Perché attraverso la doxa? Perché la doxa non si pone nessun problema, non domanda niente, non interroga niente, ma afferma, come se queste affermazioni fossero tutte apodittiche, cioè, avessero alle spalle un universale. Lo diceva anche mia nonna: perché si deve fare così, perché così è bene. *...di conseguenza, se non è possibile che sia, è impossibile che sia.; dunque, è impossibile che sia il necessario che sia, ma questo è assurdo.* Quindi, è impossibile che sia necessario, che invece è. *Però, al "possibile che sia" consegue il non impossibile che sia... Se è possibile è anche non impossibile che sia; in fondo, sono la stessa cosa. ...a questo il "non necessario che sia"; di conseguenza tale che il "necessario che sia" sia il "non necessario che sia", cosa assurda.* No, è assurdo, sì, retoricamente, e infatti viene utilizzato retoricamente, appunto per fare cadere l'altro in contraddizione. Ma è così che funziona il linguaggio, cioè, ciascuna cosa, ciascun elemento che interviene è anche la sua negazione. Bisognava aspettare fino a Hegel, perché si riprendesse la questione di Eraclito, cioè che l'uno è i molti, quindi, anche la sua negazione. E Aristotele dice: *Infatti, per quanto riguarda l'uno (è necessario che sia) è possibile che accadano entrambe le cose, mentre se fosse detto con verità, uno degli altri due, quelle enunciazioni conseguenti non saranno più vere: infatti, è possibile che sia e che non sia allo stesso tempo, ma se è necessario che sia o che non sia, non sarà possibile che si diano entrambe.* Cioè, è possibile che sia e che non sia allo stesso tempo, qualunque cosa può essere o non essere, ma, se è necessario, no, deve essere quella cosa lì per forza. Ci sarebbe un lavoro da fare: riprendere

tutto l'Organon dall'inizio e leggerlo tenendo conto di questo aspetto che ci è apparso oggi dopo la lettura di Plotino. Cioè, questo ci ha portati a Plotino e ora potremmo rileggere Aristotele, tenendo conto delle emendazioni fatte da Plotino. Però, ciò che importa in tutto questo è che Aristotele si accorge che in fondo aveva ragione Eraclito, che l'uno è tutte le cose; quindi, è necessario che sia, ma anche non necessario che sia, simultaneamente; perché ciascuna cosa è anche il suo contrario, cosa che peraltro Aristotele pone nella Fisica, quando parla dell'entelechia, dice che potenza è atto sono uno nella entelechia, perché sono simultanei. Quindi, la potenza, il poter essere, e l'atto, l'essere necessario, sono simultanei. Quindi, lui stesso dice, non lo dice espressamente perché forse non ha neanche pensato in termini così precisi, il possibile e il necessario sono due momenti dello stesso. Ecco perché, quando parla del necessario si ritrova il possibile: se è necessario è anche possibile, certo. Ma se è possibile, questa è l'obiezione che faceva Łukasiewicz, non implica che sia necessario, ed è per questo ha dovuto emendare la proposizione che se è possibile P, allora P; se è possibile, allora c'è. In fondo, Aristotele nella Fisica diceva questo: se qualcosa è possibile, c'è, se è in potenza è in atto. Questo diceva rispetto all'entelechia. L'entelechia è questo: l'essere la potenza e l'atto simultanei. A questo punto ci troviamo di fronte a una cosa notevole, e cioè, forse lo abbiamo già accennato: noi possiamo parlare a condizione di non interrogare le parole che utilizziamo; se incominciamo a interrogare allora è finita, non parliamo più. Per questo dicevano, non è sempre possibile applicare le conclusioni di un'argomentazione all'argomentazione stessa, perché queste conclusioni, se applicate alle argomentazioni, bloccano tutto e non si può più parlare, perché ciascuna cosa, come diceva Eraclito, svanisce dicendosi. Quindi, che cosa sto affermando io? Più niente. Questo dà un'idea di come si costruiscono quelle fantasie che consentono agli umani di credere ciò a cui credono: sono costruite così, a condizione di non essere mai interrogate, questa è la condicio sine qua non. Ma condizione necessaria per la logica stessa, come ci hanno mostrato prima Mendelson e adesso Łukasiewicz. Attraverso Plotino e attraverso queste considerazioni che abbiamo appena fatte, abbiamo sempre più precisa l'idea di come funziona il pensiero, il modo in cui pensiamo, in cui pensano tutti. Si dice generalmente che la gente non pensa. Sì, è vero, ma non ha nemmeno gli strumenti per farlo, ma, soprattutto si guarda bene dal procurarseli. Perché gli strumenti sono sempre stati a disposizione da migliaia di anni, sono sempre stati lì. Quello che ho offerto Plotino, in fondo, è una certezza incontrovertibile, la certezza che Dio c'è. Perché? Perché sì. Tutto questo potrebbe aiutarci nel prosieguo a leggere Porfirio, perché Porfirio, come ho detto all'inizio, è colui che, più di Plotino, ha indirizzato alla lettura emendata di Aristotele.