

Il carcere, la tomba, il fango. Sulla fortuna di alcune immagini da Platone all'età di Plotino

Rossi Monti, Martino

Source / Izvornik: **Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia, 2016, 18, 181 - 202**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:018257>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Il carcere, la tomba, il fango. Sulla fortuna di alcune immagini da Platone all'età di Plotino

Martino Rossi Monti

English title The prison, the tomb, the mud. On the history of some metaphors from Plato to the age of Plotinus

Abstract This essay will discuss the hostility toward the sensible world and the body displayed by the Platonic tradition and its many heirs. The first part will focus on some aspects of Plato's treatment of the soul and their reception in some philosophical and religious texts written between the 1st century BC and the 3rd century AD, with particular attention to Plotinus' *Enneads*. The second part will attempt to show how, in the Platonic tradition and especially in Plotinus, such hostility coexisted – in a profoundly problematic way – with a *positive* attitude toward this world, thereby generating a number of unresolved tensions and difficulties.

Keywords Plato; Plotinus; body; soul; prison; mud; tomb; pessimism; Orphism; Gnosticism; Hermetism.

Uomini dalla vita oscura, simili alle stirpi delle foglie,
deboli creature impastate di fango, ombre instabili,
effimere, senz'ali, mortali infelici, vani come sogni.
Aristofane, Gli uccelli, 685-687

L'idea che la materia sia qualcosa di opaco, greve e tenebroso e che il corpo, in quanto materia formata, si riveli inevitabilmente come un "ostacolo" alla conoscenza e all'esperienza della verità ha svolto un ruolo centrale all'interno della cosiddetta tradizione platonica antica. È bene precisare subito che la scuola platonica ebbe, tra alterne vicende, una vita assai lunga, dal IV secolo a.C. al VI secolo d.C., e che al suo interno si incontrano idee e correnti di pensiero anche molto diverse, se

non addirittura contrapposte.¹ Ciò non significa però che non si diano temi e tendenze comuni. Che la verità e il valore stiano dalla parte di ciò che è incorporeo, eterno, immutabile e intelligibile e che il falso e il disvalore risiedano in ultima analisi in ciò che è corporeo, temporale e mutevole – e quindi solo apparentemente reale – è una convinzione condivisa da ogni platonico che si rispetti. La stessa cosa vale per l'idea che l'anima sia affine al primo di questi due domini e il corpo al secondo: l'uomo ha accesso alla verità e all'immortalità solo attraverso l'anima, mentre il corpo, destinato alla dissoluzione, è solo fonte di errore e traviamiento. Questo è certamente uno dei lasciti fondamentali del pensiero di Platone, anche se certamente non è l'unico.

In questo saggio mi soffermerò sull'ostilità, tipica del platonismo e dei suoi molteplici eredi, verso il mondo sensibile e il corpo: prendendo in esame alcuni aspetti del pensiero di Platone e il modo nel quale furono recepiti, cinque secoli dopo, nella filosofia di Plotino, cercherò di mostrare come quell'ostilità abbia spesso convissuto, in modo profondamente conflittuale, con una valutazione *positiva* del mondo sensibile, generando problemi e aporie mai davvero risolte.

1. *Tuniche di carne*

«La morte è fin d'una pregione oscura a l'anime gentili; a l'altre è noia, / ch'hanno posto nel fango ogni lor cura».² In questi pochi versi Francesco Petrarca è riuscito a condensare una visione del mondo antichissima, la quale nel corso dei secoli era stata assorbita e modificata, non senza generare grossi problemi, dalla tradizione cristiana. A partire almeno dal VI secolo a.C., erano comparse in Grecia una serie di idee

¹ Sulla varietà e discontinuità di questa tradizione e sui vari "platonismi" si vedano M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, p. 216; M. Bonazzi, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015, pp. 159-60.

² F. Petrarca, *Trionfo della morte*, II, 34-36; il tema compare con insistenza anche nel *Canzoniere* (cfr. per es. 72, 20; 86, 5; 264, 7-8; 349, 9-11). Si veda L. Marzocchi, "The metaphor of the *corpus carcer* in Petrarch's *Canzoniere* and in the lyrical tradition", in J.L. Hairston, W. Stephens (a cura di), *The body in early modern Italy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010, pp. 24-41.

che si possono così riassumere: il corpo e la vita in generale costituiscono una sorta di prigionia, esilio o addirittura di “tomba” per l’anima, la quale è immortale, incorporea e affine al divino; tale condizione terrena è dovuta a una colpa morale e solo alcuni iniziati o illuminati sono in grado di liberare la propria anima attraverso un cammino di purificazione che permetterà loro di ricongiungersi al divino. Diffuse entro cerchie ristrette, legate ai culti dionisiaci, all’orfismo, al pitagorismo, alla poesia di Pindaro e al pensiero di Empedocle, queste idee – che prevedevano pratiche ascetiche ben precise e si inserivano nel contesto della credenza nel ciclo millenario delle reincarnazioni – esercitarono un’influenza profonda e duratura su Platone e sui suoi molteplici eredi.

Va tenuto presente, tuttavia, che nell’Atene del v secolo a.C. questa non era affatto la mentalità prevalente. Come ha sottolineato Mario Vegetti, l’impressione che la dottrina dell’immortalità dell’anima *individuale* abbia svolto un ruolo centrale nella cultura antica è in gran parte illusoria. Prima di tornare in voga nel platonismo del I secolo a.C. ed essere poi “democratizzata” dalla religione cristiana, questa dottrina restò in gran parte limitata, almeno dal punto di vista dell’elaborazione teorica, al platonismo del IV secolo a.C.³ Come infatti lo stesso Platone ammette nel *Fedone*, al tempo di Socrate «la maggior parte della gente» riteneva che al momento della morte l’anima si disperdesse e annientasse immediatamente.⁴ In realtà, per tutta l’età arcaica e oltre convissero immagini confuse e incompatibili dell’anima e del suo destino: il cadavere vivente che andava nutrito artificialmente, lo spettro che vagava nell’Ade, il soffio o vapore che si perdeva nell’aria al momento della morte e il demone che rinasceva in altri corpi. In ogni caso, per gli scrittori attici del v secolo, così come per quelli ionic del VI secolo, l’anima (*psyche*) era la sede delle passioni e quasi mai, prima di Platone, la sede della *ragione*. Essa «non era una prigioniera riluttante del corpo; era la vita, lo spirito, del corpo, nel quale si trovava come

³ M. Vegetti, “*Athanasizein*. Strategie di immortalità nel pensiero greco” (2001), in S. Gastaldi *et al.* (a cura di), *Dialoghi con gli antichi*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 164-177.

⁴ Platone, *Fedone*, 80d-e; cfr. 84b, trad. it. Rusconi, Milano 1997.

a casa propria».⁵ Secondo alcuni, anzi, sarebbero stati il corpo e il suo destino, non l'anima, a ricevere maggiore attenzione e considerazione nella letteratura e nei riti funebri di epoca arcaica.⁶ La miseria e l'infelicità, per l'uomo greco arcaico, non avevano a che fare con l'idea della prigionia di un'anima celeste in un corpo terreno, ma con la consapevolezza della propria mortalità e caducità fisica.⁷ Da questa consapevolezza alcuni trassero la tragica conclusione che la cosa migliore fosse *non essere mai nati* o, una volta nati, morire al più presto.⁸ Il nuovo schema di religione, però, presentava un'allettante alternativa a questa visione tragica dell'esistenza: «attribuendo all'uomo un "io" occulto di origine divina, e contrapponendo così l'anima al corpo», tale schema «inserì nella civiltà europea un'interpretazione nuova dell'esistenza umana». Eric Dodds, che pensava che la remota origine di queste credenze fosse da rintracciarsi nello sciamanesimo siberiano, definì «puritana» questa interpretazione. Platone non avrebbe fatto altro che identificare questo "io occulto" e divino con la *psyche* razionale socratica, trasformando così la *trance* sciamanica in un'ascesi filosofica e in una contemplazione anamnesticamente della verità metafisica.⁹

Come è facile rendersi conto, se il corpo è la tomba dell'anima, allora la vita terrena non è vera vita, ma morte, e viceversa: «Chi sa mai se vivere è morire / e morire è vivere?»: nel *Gorgia* platonico, Socrate, dopo aver citato questi versi di Euripide, afferma che forse davvero «noi, in realtà, siamo morti» e che, come aveva udito da alcuni sapienti, il corpo (*soma*) è la nostra tomba (*sema*).¹⁰ Nel *Fedro*, Socrate parla di un tempo beato nel quale le anime umane, prima di "cadere" e incarnarsi, contemplavano la bellezza suprema: si vedevano allora «visioni inte-

⁵ E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (1951), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1957, p. 168; cfr. p. 212.

⁶ E. Vermeule, *Aspects of death in early Greek art and poetry*, University of California Press, Berkeley 1981, pp. 7-8.

⁷ J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore* (1989), in *Œuvres*, Éditions du Seuil, Paris 2007, 2 voll., vol. 2, p. 1314.

⁸ Teognide, 425-28; Sofocle, *Edipo a Colono*, 1224-28 (cfr. *Edipo re*, 1186-96). Cfr. Plutarco, *Consolazione ad Apollonio*, 115d.

⁹ Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., pp. 168, 247-48.

¹⁰ Platone, *Gorgia*, 492e-493a; cfr. *Cratilo*, 400c; *Fedone*, 82b. Euripide, fr. 639 e 830 Nauck.

gre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo appresso e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica». ¹¹ È però nel *Fedone* che incontriamo la più radicale opposizione dell'anima al corpo, secondo uno schema che più tardi Platone attenuerà a favore di uno spostamento del conflitto *all'interno* dell'anima stessa e di una notevole rivalutazione del corpo e del mondo sensibile.

In questo dialogo, fitto di richiami alle dottrine orfiche e pitagoriche, la comunione (*koinonia*) dell'anima e del corpo è vista solo come fonte di sciagure: da un punto di vista gnoseologico, il corpo rappresenta un «ostacolo» alla conoscenza vera, la quale si ottiene solo quando la mente si isola dai sensi ingannevoli, si raccoglie in sé stessa e si protende verso le realtà intelligibili; da un punto di vista fisico, oltre a dover essere costantemente accudito e nutrito, il corpo può anche ammalarsi e impedire al filosofo la ricerca della verità; da un punto di vista morale, il corpo è fonte di traviamiento e contaminazione, in quanto «ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi d'ogni genere». ¹² Esso è capace di esercitare sull'anima un'influenza che Platone non esita a definire *magica*, in quanto la cattura e la fa innamorare di sé con l'esca delle passioni e dei piaceri corporei, impregnandola dell'elemento materiale e – cosa ancora peggiore – facendole credere che sia vero e reale solo ciò che proviene dalle sensazioni. Mediante i piaceri e i dolori, infatti, il corpo «inchioda» a sé stesso l'anima, la quale però, come i prigionieri del mito della caverna, *non è consapevole* della propria prigionia e ne è anzi per così dire innamorata. ¹³ Solo la filosofia può risvegliare l'anima da questo sonno di morte, ma lo può fare unicamente attraverso un altro genere di morte: «esercitandosi a morire», ossia distaccandosi dal corpo e mantenendosene pura, l'anima del filosofo,

procurandosi la tranquillità da queste passioni e seguendo la ragione e restando costantemente ferma in essa e contemplando ciò che è vero e divino e non soggetto all'opinione e di quello nutrendosi, crede di dover vivere così, finché dovrà vivere; e, dopo che sarà morta, giungendo a ciò che le è

¹¹ Platone, *Fedro*, 250c, trad. it. Rusconi, Milano 1993.

¹² Platone, *Fedone*, 64a-66d.

¹³ Ivi, 82e-83e.

congenere e simile, crede che sarà liberata dalle sciagure umane. E nutrita di questo nutrimento, essa non deve temere (...) che, nell'uscire dal corpo, ci sia pericolo di essere travolta dai venti e soffiata via, e così di non essere più nulla da nessuna parte.¹⁴

Empedocle aveva parlato di «estranee tuniche di carni» con le quali le anime venivano avvolte durante la loro discesa sulla terra.¹⁵ Platone porta all'estremo l'opposizione: l'anima è «in sommo grado simile a ciò che è divino, immortale, intelligibile, uniforme, indissolubile, sempre identico a se medesimo», mentre il corpo è «in sommo grado simile a ciò che è umano, mortale, multiforme, inintelligibile, dissolubile e mai identico a se medesimo». Pertanto, l'anima sarà «veramente felice» solo quando abbandonerà il corpo e raggiungerà la sfera divina, «passando tutto il resto del tempo con gli dèi, come si racconta degli iniziati».¹⁶

Si ricorderà, nei versi petrarcheschi citati sopra, il riferimento a quelle anime – che si presume siano la maggioranza – che temono la morte in quanto «hanno posto nel fango ogni lor cura». Anche la metafora del fango, come quella del carcere, pare fosse di origine orfica.¹⁷ Pierre Courcelle, che ne ha seguito il percorso a cavallo tra antichità e medioevo, ha sottolineato che con quella immagine vennero indicate, a seconda dei casi: 1) l'elemento nel quale le anime impure giacciono nell'oltretomba; 2) la condizione tipica delle anime “cadute” e incarnatesi in un corpo terrestre (ossia la condizione umana); 3) soprattutto in ambito cristiano, le passioni e i vizi nei quali l'anima peccatrice è invischiata e dai quali solo la grazia divina può liberarla.¹⁸ Un frequente corollario agli ultimi due punti prevedeva che coloro che sguazzano nel fango non siano in realtà coscienti di farlo, ma che allo stesso tempo il fango, stia esso per il corpo o per i vizi a esso legati, non possa offuscare o inquinare del tutto la purezza celeste dell'anima (o al-

¹⁴ Ivi, 64a; 67e; 84a-b.

¹⁵ Empedocle, fr. 126 DK.

¹⁶ Platone, *Fedone*, 80b-81a.

¹⁷ Cfr. ivi, 69c.

¹⁸ P. Courcelle, “Le thème littéraire du borbier dans la littérature latine”, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 117 (1973), pp. 273-289.

meno di una parte di essa). Già Platone, in questo senso, aveva parlato dell'occhio dell'anima che giace sepolto sotto una coltre di fango, ma che è capace, ove soccorso dalla dialettica, di tornare a vedere la luce.¹⁹ Considerazioni simili valgono anche per le immagini del corpo come carcere e tomba dell'anima, le quali nel vocabolario cristiano tardoantico e medievale assumono soprattutto – ma non sempre – un significato morale (nel senso che il corpo appesantisce l'anima, ma *non* rappresenta una punizione inflitta da Dio a causa di un peccato anteriore all'incarnazione).²⁰ Il fatto che in molti scrittori cristiani tutte queste immagini e idee si siano molto spesso sovrapposte e abbiano convissuto in maniera tutt'altro che pacifica con una valutazione relativamente *positiva* del corpo e della materia in quanto creati da un Dio che si è incarnato e che farà risorgere i corpi dimostra quanto potente e duratura sia stata l'influenza e la fascinazione della grandiosa rielaborazione platonica di queste antiche dottrine.

2. Fuggiamo verso la cara patria

Vale la pena soffermarsi su alcuni degli sviluppi di queste immagini. Di esse si trova traccia perfino nel *Protrettico* di Aristotele, un testo in gran parte perduto scritto probabilmente quando ancora il filosofo frequentava l'Accademia platonica. Qui, richiamandosi ai misteri e all'idea della vita terrena come punizione, l'«aggiogamento» dell'anima al corpo è paragonato a un supplizio praticato dai pirati Etruschi, i quali legavano i prigionieri *vivi* a faccia a faccia con quelli *morti*, in modo che le parti dei loro corpi combaciassero perfettamente: «così sembra che l'anima sia stata distesa e incollata a tutte le membra del corpo». ²¹ Sappiamo da Agostino che Cicerone riprese questo passo nell'*Ortensio*, un dialogo, anch'esso perduto, che godette di gran-

¹⁹ Platone, *Repubblica*, 533d.

²⁰ Cfr. P. Courcelle, «Le Corps-Tombeau (Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 c, *Phèdre*, 250 c)», in «Revue des Études Anciennes», 68, (1966), pp. 101-122.

²¹ Aristotele, *Protrettico*, fr. 10b Ross (=fr. 107 Düring), trad. it. Utet, Torino 2000.

de popolarità nel mondo antico e tardoantico.²² Un'immagine simile è introdotta anche da Filone Alessandrino – un filosofo ebreo imbevuto di stoicismo e platonismo vissuto a cavallo tra le due ere – all'interno di un commentario allegorico al *Genesis*: non tutti se ne accorgono, ma il corpo «è malvagio per natura e tende insidie all'anima» e «ciascuno di noi non fa altro che portarsi appresso un cadavere». Il filosofo, perciò, ha a cuore l'anima e trascura il corpo.²³ Altrove Filone afferma che alcune anime, a differenza di altre che rimangono incatenate a corpi mortali, «riconosciuta la grande vacuità della vita, chiamano il corpo una prigione e una tomba e, fuggendo da esso come da un carcere e da un sepolcro, si librano in alto verso l'etere con ali leggere e si intrattengono per l'eternità con le cose celesti».²⁴

L'idea che l'anima fosse radicalmente distinta dal corpo e vivesse in una sorta di esilio terreno, che rappresentasse l'unica vera fonte di vita e di conoscenza e che, data la sua parentela con il divino, fosse destinata all'immortalità, aveva raggiunto una notevole diffusione nel mondo antico già nel I secolo a.C. Ma è soprattutto nei primi secoli cristiani, in particolare tra il II e il IV secolo, che questa e simili idee assunsero un tono sempre più estremo e trovarono applicazione in una vasta e assai diversificata congerie di movimenti filosofici e religioni di salvezza. In un celebre studio, Dodds parlò a questo proposito di un'«epoca di angoscia».²⁵ Come spesso accade, le cautele storiografiche delle quali Dodds si era avvalso nell'avanzare questa tesi vennero rapidamente abbandonate da molti studiosi successivi. In ogni caso, anche tenendo presente che questo periodo non fu *solo* questo, resta comunque difficile minimizzare tutta una serie di idee, metafore e atteggiamenti dal sapore innegabilmente pessimistico che trovarono espressione in una ampia ed eterogenea letteratura. Ne elenco alcune: la convinzione che la verità

²² Agostino, *Contro Giuliano*, IV, 15, 78. Cfr. Lattanzio, *Istituzioni divine*, III, 18. Cfr. anche Cicerone, *Tuscolane*, I, 31.

²³ Filone Alessandrino, *Le allegorie delle Leggi*, III, 69-72, trad. it. in *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2005, p. 219 (cfr. I, 108, p. 155).

²⁴ Filone Alessandrino, *I sogni*, I, 139, trad. it. in *Tutti i trattati*, cit., p. 1711.

²⁵ E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety* (1965), Norton & Company, New York 1970.

sia accessibile solo a pochi e che il resto degli uomini sia assimilabile a un gregge di subumani destinato a vagare nell'ignoranza; l'idea che la salvezza equivalga a un'assimilazione interiore a un Dio assolutamente trascendente raggiunta attraverso un'ascesi filosofica, una rivelazione o rituali di tipo magico; il disprezzo del corpo e l'intensificarsi, soprattutto tra i cristiani, di pratiche estreme di mortificazione corporea; il sentimento di alienazione e la consapevolezza che la vita terrena sia esilio, caduta o punizione; la concezione della materia come origine del male o del demonio come «principe di questo mondo»; la condanna, tipica dei movimenti gnostici, del cosmo *nella sua interezza* in quanto creato da una divinità malvagia, con il conseguente dualismo radicale Dio/mondo e anima/corpo.

Idee e immagini di questo tipo appaiono, spesso combinate tra loro in modo più o meno confuso, in testi appartenenti a tradizioni e contesti culturali anche molto diversi, come le scuole filosofiche pagane, le comunità giudaiche e cristiane, le sette gnostiche, i movimenti ermetici e il mondo variegato (sia colto sia popolare) delle cosiddette scienze occulte. Spesso queste idee confliggono con altre di segno opposto, non di rado all'interno di una stessa corrente di pensiero o nella mente di uno stesso autore. Un eloquente esempio di pessimismo radicale è offerto dal settimo trattato del *Corpus Hermeticum*:

In primo luogo, occorre che tu strappi tutt'attorno la tunica che indossi, il tessuto dell'ignoranza, il supporto della malizia, la catena della corruzione, il carcere tenebroso, la morte vivente, il cadavere dotato di sensi, la tomba che porti in giro assieme con te, il ladro che abita nella tua casa, colui che ti odia per le cose che ama, e che invidia per le cose che odia. Tale è il nemico che tu hai rivestito come una tunica, che ti stringe e ti attira a sé, in basso, per evitare che tu guardi verso l'alto, veda la bellezza della Verità e il Bene che in essa risiede, e prenda così a odiare la malvagità, avendo compreso l'insidia che esso ha messo in atto contro di te, rendendo insensibili gli apparenti organi di senso, avendoli ostruiti con molta materia e riempiti di un piacere impuro, affinché tu non possa né udire quello che devi udire, né vedere quello che devi vedere.²⁶

²⁶ *Corpus Hermeticum*, VII, trad. it. Bompiani, Milano 2005, p. 205 (si tratta dell'edizione a cura di A.D. Nock e A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1945-54, tradotta, ampliata e aggiornata da I. Ramelli).

Tranne quella del fango, ricompaiono qui, mescolate ad altre, tutte le immagini che abbiamo finora incontrato: il corpo come tunica dell'anima,²⁷ come cadavere, come tomba, come carcere oscuro. Esse sono però inserite in un contesto profondamente mutato rispetto a quello del *Fedone* platonico: abbiamo a che fare con una *rivelazione* e un messaggio salvifico riservato a pochi (*oi dunamenoï*: «coloro che possono»), secondo il quale la salvezza sta nella conversione dall'ignoranza (*agnosia*) alla *gnosi*, una conoscenza questa non razionale, ma religiosa, trasformativa, che ha come oggetto sia Dio sia sé stessi in quanto generati da Dio e a lui suscettibili di fare ritorno. La maggioranza degli uomini, però, è stordita dalle lusinghe terrene e vive nell'«ubriachezza», ossia nell'ignoranza della propria origine divina e della propria condizione alienata: in quanto tale, essa è destinata a sprofondare in un abisso oscuro.²⁸

Non sorprende incontrare anche nei testi del platonismo di età imperiale una forte ripresa delle immagini svalutative del mondo e del corpo divenute tradizionali almeno a partire dal *Fedone*. A partire dal I secolo a.C., dopo una lunga parentesi scettica, la scuola platonica – i cui esponenti nel frattempo avevano dovuto abbandonare Atene e si erano divisi tra Roma e Alessandria²⁹ – si era orientata verso elaborate speculazioni metafisiche caratterizzate da un marcato afflato religioso. In questo contesto, l'esortazione platonica alla fuga da quaggiù e all'«assimilazione a Dio» aveva assunto un'importanza decisiva.³⁰

²⁷ Sul disfarsi delle tuniche cfr. anche Porfirio, *Astinenza dagli animali*, I, 31, 3. Anche la Bibbia ebraica offriva spunti in questo senso: le tuniche di pelle animale con le quali furono ricoperti Adamo ed Eva dopo il peccato (*Gn* 3, 21) furono viste da Origene e dagli gnostici valentiniani come simbolo del corpo; per Gregorio di Nissa ed Agostino invece esse simboleggiavano la condizione animale, peccaminosa e mortale (cfr. J. Daniélou, *Lessere e il tempo in Gregorio di Nissa*, 1970, trad. it. Archeosofica, Roma 1991, pp. 217-29).

²⁸ Sul carattere umbratile e illusorio degli enti sensibili e sul cosmo come «piechezza del male» cfr. *Corpus Hermeticum*, VI, 2; 4, cit., pp. 186-89.

²⁹ Ad Atene l'insegnamento fu in parte ristabilito solo intorno al 170 d.C. grazie all'imperatore Marco Aurelio.

³⁰ Platone, *Teeteto*, 176a-b.

Già nel suo primo trattato, dedicato al bello, Plotino³¹ aveva insistito sull'impurità e la bruttezza che derivano all'anima dal suo contatto con il corpo e la materia. Continuamente distratta, trascinata e attratta dalle cose «esteriori, inferiori ed oscure», l'anima di coloro che non sono capaci di distaccarsi dal corpo finisce per amare i suoi stessi vizi, così come i porci – «il cui corpo è impuro» – amano il fango in cui si rotolano. L'immagine del fango è riutilizzata e approfondita da Plotino, che insiste sull'alterazione che la comunione con il corpo porta con sé. Attraverso la virtù, che è *purificazione* dal corpo e dalle passioni, l'anima diventa «una forma, una ragione, si fa tutta incorporea, intellettuale e appartiene interamente al divino, ov'è la fonte della bellezza e donde ci vengono tutte le cose dello stesso genere». ³² In trattati ben più tardi – a testimonianza della persistenza di questi atteggiamenti – Plotino fa uso di immagini simili, con un tono se possibile ancora più lugubre. ³³

Nel trattato iv, 8 (il sesto) Plotino fa suo il messaggio platonico e lo integra con nuovi elementi: l'anima è un essere divino disceso nel corpo dagli spazi superiori, mentre il corpo è di ostacolo al pensiero e riempie l'anima di desideri e dolori; l'anima caduta nel corpo è imprigionata come in un sepolcro o in una caverna, ma vive in realtà una vita *anfibia*, in quanto una parte di essa *non* è discesa, ma è rimasta in alto. ³⁴ Quando l'anima si «rivolge» al pensiero, essa «si libera dalle catene» e «risale», tornando temporaneamente a quella comunione con il divino che aveva sperimentato prima di volersene colpevolmente allontanare, isolandosi come «parte» e cadendo in un corpo: ³⁵

³¹ Per un'introduzione a Plotino si veda ora R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009. Le citazioni dalle *Enneadi* seguono il testo dell'*editio minor* di P. Henry e H.-R. Schwyzler (*Plotini Opera*, Clarendon, Oxford 1964-1982, 3 voll.); ho utilizzato, con alcune modifiche, la traduzione di G. Faggini (Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992).

³² Plotino, *Enneadi*, I, 6 (1), 5.38-39; 6.4-6, 13-16. Segnalo la recente edizione di questo trattato a cura di J.-M. Narbonne e M. Achard, con testo stabilito da L. Ferroni in Plotin, *Œuvres complètes*, vol. 1, t. 1: Introduction générale, *Traité 1: Sur le Beau*, Les Belles Lettres, Paris 2012.

³³ *Enn.*, vi, 7 (38), 31.18-27; i, 8 (51), 13.14-26.

³⁴ Ivi, iv, 8 (6), 4-5. Cfr. ii, 9 (33), 2.4-6; iv, 6 (41), 3.10-13.

³⁵ Ivi, iv, 8 (6), 4.10-18; 5.28-30.

Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino; realizzando una vita migliore, unificato col divino e fondato su di esso, io arrivo ad esercitare un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere spirituale. Ma dopo questo riposo in seno al divino, disceso dall'intelligenza alla riflessione, io mi domando come sia possibile, ora, questa discesa e in qual modo l'anima abbia potuto entrare nel corpo, pur essendo in sé stessa così come mi apparve, benché dimorante in un corpo.³⁶

Il corpo per Plotino è qualcosa da cui *ci si risveglia* o in cui *si discende*. Da esso e dal mondo sensibile, pertanto, è necessario distaccarsi il più possibile già in questa vita, e Plotino riteneva che il saggio lo potesse fare con le sue forze, senza il soccorso di rivelazioni o salvatori. La vita quaggiù è in fondo un esilio: bisogna ritrarsi nell'interiorità e «fuggire» verso la «cara patria». «Colui che può» (*o dunameos*) – e solo pochi ne sono capaci³⁷ – sperimenterà dentro di sé una visione beata e un'unione solitaria ed estatica con il principio supremo, che Plotino chiama anche Bene o, significativamente, «padre». Chi non lo fa, al contrario, è destinato a scambiare una pura *illusione* per la vera realtà e a perdersi in essa, vagandovi come un'ombra nell'Adè. Invece di annegare nella luce divina, sprofonderà, come Narciso che tentò di afferrare la sua bella immagine, nelle tenebre della materia.³⁸ Le immagini che Plotino introduce a questo riguardo indicano che

³⁶ Ivi, iv, 8 (6), 1.1-11. Si veda l'edizione di questo trattato e della parafrasi araba a cura di C. D'Ancona: Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi: Enn. 4. 8[6]; Plotiniana araba: pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; Detti del sapiente greco*, Il Poligrafo, Padova 2003.

³⁷ A differenza che in molti testi ermetici e gnostici, nelle *Enneadi* l'accesso di una minoranza di esseri umani alla verità è presentato come un dato di fatto e non come una regola (I, 6 (1), 8.25-27). Plotino inoltre non teorizza la necessità di tenere segrete le sue dottrine, benché l'idea sembri affascinarlo (VI, 9 (9), 11.1-4). In ogni caso il suo atteggiamento resta fortemente *aristocratico*: ai pochi che sono in contatto con il divino si contrappone la massa di quelli «più umani» (e quindi meno divini) o spregevoli (II, 9 (33), 9.1-14).

³⁸ Plotino, *Enn.*, I, 6 (1), 8. Sulla vita terrena come esilio cfr. Porfirio, *Astinenza dagli animali*, I, 30-31. Per un parallelo cristiano cfr. *Epistola a Diogneto*, VI:

questa risalita equivale non solo al congedo da una seducente illusione, ma anche alla *rottura di un incantesimo*. La fuga, tutta interiore, viene infatti paragonata – rielaborando un *topos* medioplatonico³⁹ – sia all'addio di Ulisse alla ninfa Calipso, sia al congedo dalla maga Circe. Dato che la specialità di quest'ultima era tramutare gli uomini in porci, è piuttosto evidente quale fosse l'opinione di Plotino riguardo alla *massa damnata* di coloro che non erano capaci di intraprendere questa eroica ascesa.

3. Una tensione essenziale

Platone, tuttavia, come scrive Plotino ancora nel trattato IV, 8, «non insegna ovunque le stesse cose»: da un lato, mostra disprezzo per il corpo e per il mondo, paragonati rispettivamente a un carcere e a una caverna, dall'altro, nel *Timeo*, sostiene che il cosmo è un dio beato nel quale, così come nel corpo dell'uomo, il demiurgo ha infuso un'anima, affinché il tutto fosse perfetto e poiché era *necessario* – in base a quello che è stato denominato il «principio della pienezza»⁴⁰ – che *tutto* ciò che si trova nel mondo intelligibile venisse attualizzato anche in quello sensibile.⁴¹ Il mondo sensibile, secondo il mito narrato nel *Timeo*, sarebbe stato fabbricato o generato da un essere divino detto «demiurgo» o «padre» che, in quanto «buono», era privo di «invidia» e desideroso di rendere tutte le cose il più possibile «simili» a sé. In questo caso, al cosmo sensibile veniva attribuito un valore fortemente *positivo*: esso appariva come la più buona e la più bella «immagine» di quello intelli-

come l'anima è immortale e prigioniera del corpo, così i cristiani sono prigionieri del mondo.

³⁹ Massimo di Tiro, *Orazioni*, XI, 10; Numenio di Apamea, fr. 33 Des Places=Porfirio, *L'antro delle ninfe*, LXXIX, 19-20. L'immagine era stata usata anche in ambito gnostico (cfr. Ippolito, *Confutazione*, v, 7, 37). Sull'uso medioplatonico e neoplatonico di Omero si veda R. Lamberton, *Homer the theologian*, University of California Press, Berkeley 1986.

⁴⁰ A.O. Lovejoy, *The great chain of being. A study of the history of an idea* (1936), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957, p. 52.

⁴¹ Plotino, *Enn.*, IV, 8 (6), 1.27-50.

bile.⁴² Plotino si stava confrontando quindi con un'ambivalenza e una contraddizione che costituiscono il cuore stesso del pensiero di Platone, il quale, è bene insistervi, non ha lasciato in eredità al pensiero occidentale *solo* l'idea che il mondo sensibile sia una pallida, mutevole e imperfetta imitazione di quello vero e intelligibile e che di conseguenza esso non sia *davvero reale*. Al di là di tutti i problemi interpretativi e le discussioni che il *Timeo* di Platone ha generato dall'antichità a oggi, è sicuramente in questo testo che vanno rintracciate le radici del noto principio secondo il quale *omne bonum est diffusivum sui* («tutto ciò che è buono è diffusivo di sé»), principio che la teologia cristiana ha successivamente fatto proprio:

La divina bontà, che da sé sperne
ogni livore, ardendo in sé, sfavilla
sì che dispiega le bellezze eterne.⁴³

Vale la pena di insistere su un punto sul quale Arthur Lovejoy, nel 1936, richiamò l'attenzione con la consueta lucidità. Alla base della concezione di Dio come una somma perfezione e assoluta autosufficienza che, tuttavia, *deve* espandersi e dar vita a enti altri da sé sta un tacito, ma cruciale, presupposto: l'esistenza di quegli enti *non* eterni, *non* perfetti, *non* sovrasensibili è in fondo qualcosa di intrinsecamente *desiderabile*. In altre parole, se quel Dio non può rimanersene felicemente chiuso in sé stesso, evidentemente questo mondo sensibile non è così irreal e disprezzabile come viene dipinto, né, d'altra parte, quella perfezione è così autosufficiente come viene presentata. Così, con un'audace inversione logica, il concetto di una perfezione autosufficiente veniva convertito in quello di una fecondità che trascende sé stessa: quella perfezione *non sarebbe veramente tale* se non si espandesse e non si comunicasse. Questo però non è un Dio, notava Lovejoy, sono *due dèi in uno*: da una parte, un dio come somma unità, autosufficienza e quiete; dall'altra, un dio come somma diversificazione, autotrascendenza e fecondità. Siamo di fronte a una «comple-

⁴² Platone, *Timeo*, 28c-31a; cfr. 41a.

⁴³ Dante Alighieri, *Paradiso*, VII, 64-66. Cfr. il richiamo esplicito a Platone sulla bontà di Dio e del mondo in Agostino, *La città di Dio*, XI, 21.

tezza che in realtà non è completa in sé stessa», a una «immutabilità» che in qualche modo *ha bisogno* della mutevolezza e in essa si esprime, a un «assoluto» che non è veramente tale perché in certa misura è in relazione a ciò che da esso deriva e che è antitetico a lui.⁴⁴

Da questa contraddizione insolubile, ma ricchissima di implicazioni, derivarono spesso, soprattutto nella tradizione platonica e nei suoi eredi, caratteristiche *oscillazioni*: se l'accento cadeva sulla beata perfezione, la fecondità tendeva a tramutarsi in una caduta, una superflua dispersione o in un'audace separazione dalla fonte; se invece cadeva sulla fecondità e sul "bene", quella perfezione appariva come un egoistico, geloso e sterile isolamento (o come il "male" in Dio stesso, come avverrà in speculazioni successive). Questa ambivalenza di fondo caratterizza anche il pensiero di Plotino e credo abbia davvero poco senso cercare, come è tendenza diffusa, di minimizzare questo aspetto. In Plotino l'oscillazione è del tutto evidente e persistente. In alcuni trattati, la derivazione della molteplicità dall'Uno – che, va precisato, è un processo *non* temporale e *non* spaziale – è vista come la spontanea e al contempo necessaria conseguenza o espressione della sua intrinseca bontà: «come potrebbe dunque il perfettissimo, il primo Bene rimanere in sé stesso, come se fosse geloso di sé e impotente, lui che è la potenza di tutte le cose? E come potrebbe essere ancora il principio?». ⁴⁵ In altri trattati, quella derivazione è presentata come qualcosa di indesiderabile: «meglio sarebbe stato» per il Nous «non volere» dispiegarsi, «perché in questo modo esso è diventato il secondo principio». ⁴⁶ Plotino descrive il distacco del Nous dall'Uno come l'effetto di una sorta di ribellione o audacia volontaristica (*tolma*) che sembra esprimere un desiderio di autonomia. ⁴⁷ A proposito dell'Anima, Plotino parla, in un trattato tardo, non esplicitamente di audacia, ma di qualcosa di abbastanza si-

⁴⁴ Lovejoy, *The great chain of being*, cit., pp. 49-50, 82-83. Sull'autosufficienza (*autarkeia*) dell'Uno plotiniano si veda *Enn.*, v, 3 (49), 13.15-16 (cfr. Aristotele, *Etica Eudemia*, vii 12, 1244b, 7-8).

⁴⁵ *Enn.*, v, 4 (7), 1.34-36.

⁴⁶ Ivi, iii, 8 (30), 8.35-36. Cfr. i, 8 (51), 2.26-27: se non vi fosse altro al di là delle tre ipostasi, «il male non sarebbe».

⁴⁷ Cfr. ivi, vi, 9 (9), 5.29. Cfr. v, 8 (31), 13.1-11. Sui significati e usi del termine *tolma* in ambito neopitagorico, medioplatonico, ermetico, gnostico e in Plotino

mile: un'irrequietezza, un desiderio di «essere padrona di sé», una «potenza inquieta» che la porta a tradurre nel sensibile, temporalizzandolo, ciò che contempla nell'intelligibile.⁴⁸ In un trattato precedente, Plotino aveva individuato nell'audacia (*tolma*) delle anime individuali e nella «volontà di essere padrone di sé stesse» l'origine della loro discesa nei corpi e della dimenticanza del loro «padre»;⁴⁹ altrove Plotino attribuisce questa discesa a una forma di narcisismo.⁵⁰ Sul significato di questi passi si è scritto molto e gli interpreti sono divisi. Dato che il linguaggio plotiniano presenta qui innegabili affinità con alcuni testi gnostici,⁵¹ alcuni hanno fatto grandi sforzi per rendere inoffensivi quei passi.⁵² In ogni caso, mi pare difficile non vedere un legame tra l'audacia del Nous, l'inquietudine dell'Anima e l'audacia delle anime individuali (benché, a differenza di queste ultime, l'Anima rimanga sempre al di sopra del tempo e dei corpi materiali). Come la derivazione degli enti dall'Uno, anche la discesa delle anime nei corpi, infatti, è descritta alternativamente in modo positivo e negativo: incarnandosi, le anime obbediscono a una legge cosmica e non hanno colpa;⁵³ d'altro lato, esse si distaccano volontariamente e colpevolmente.⁵⁴ Similmente, l'alterità e la molteplicità derivano dalla bontà effusiva dell'Uno; d'altro lato, esse sono la conseguenza dell'audacia del Nous. Su questo punto – certo non secondario – l'ambivalenza di Plotino rimane costante. Già Émile

cfr. N. Baladi, *La pensée de Plotin*, PUF, Paris 1970; J.N. Torchia, *Plotinus, Tolma and the descent of being*, Peter Lang, New York 1993.

⁴⁸ *Enn.*, III, 7 (45), 11.15-23.

⁴⁹ *Ivi*, v, 1 (10), 1.1-10; cfr. *iv*, 8 (6), 4.10-23. Sull'audacia dell'anima vegetativa cfr. *v*, 2 (11), 2, 1-10.

⁵⁰ *Ivi*, *iv*, 3 (27), 12.1-8; *iv*, 4 (28), 3.

⁵¹ Cfr. J. Zandee, *The terminology of Plotinus and of some Gnostic writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul 1961, pp. 26-28.

⁵² Per es. A.H. Armstrong, "Gnosis and Greek philosophy", in B. Aland (a cura di), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 87-124.

⁵³ *Enn.*, *iv*, 3 (27), 13.7-22; *iv*, 8 (6), 5.3-8.

⁵⁴ Cfr. J. Dillon, "The descent of the soul in Middle Platonic and Gnostic theory", in B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism*, Brill, Leiden 1980-1981, 2 voll., vol. 1, pp. 357-64; diversamente Chiaradonna, *Plotino*, cit., pp. 81-87.

Bréhier aveva sottolineato come Plotino si accostasse alla realtà a partire da una *duplice* prospettiva: da un lato, quella del *mito* e del viaggio cosmico dell'anima e, dall'altro, quella del pensiero razionale, in base al quale il tutto era suddiviso in una gerarchia di livelli ontologici dialetticamente connessi.⁵⁵ Questo duplice sguardo porta non di rado Plotino a inserire un elemento di *drammaticità* all'interno dell'altrimenti calmo e uniforme fluire degli enti dall'Uno.

È interessante notare come, non a caso, queste oscillazioni si ripresentino anche in quei movimenti culturali, come l'ermetismo, lo gnosticismo e il cristianesimo, che, nonostante tutte le differenze, nutrivano un profondo debito verso la tradizione platonica. Sarebbe facile affiancare ai passi pessimistici del *Corpus hermeticum* riportati sopra altri passi nei quali il cosmo è celebrato come una realtà buona, bella e degna di essere. La stessa cosa vale per Plotino, nel quale non mancano certo appassionati inni alla bellezza del cosmo. Diversi studi hanno sottolineato come perfino in alcune correnti gnostiche atteggiamenti di condanna del mondo (il cosiddetto "acosmismo") convivessero con altri di opposto tenore.⁵⁶ La questione del rapporto di Plotino con i sistemi gnostici del suo tempo, contro alcuni dei quali è diretto il trentatreesimo trattato delle *Enneadi* (II, 9)⁵⁷ è estremamente complessa e non può essere qui trattata per esteso. Si tratta di un problema ancora aperto e molto dibattuto, dove la cautela è d'obbligo, ma l'impressione è che l'immagine tradizionale di Plotino come uno «schietto virgulto ellenico» impegnato in un'eroica battaglia in difesa della razionalità greca dalle infiltrazioni di un torbido oscurantismo orientaleggiante abbia

⁵⁵ E. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (1928), Vrin, Paris 1999, p. 35.

⁵⁶ Torchia, *Plotinus*, cit., pp. 117-19; M.A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 96-100; J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic tradition*, Presses de l'Université Laval, Québec; Peeters, Louvain 2001, pp. 9, 576-77.

⁵⁷ Si veda la recente edizione di questo trattato a cura di N. Spanu: Plotinus, *Ennead ii 9* [33] 'Against the Gnostics', Peeters, Leuven 2012. Sull'identità di questi gnostici si continua a discutere: secondo l'interpretazione più diffusa di un passo di Porfirio (*Vita di Plotino*, 16), sarebbero stati cristiani eretici. In ogni caso essi frequentavano le lezioni di Plotino e facevano circolare testi gnostici (di alcuni dei quali possediamo versioni in copto; cfr. *Enn.*, II, 9 (33), 10.1-14).

decisamente fatto il suo tempo.⁵⁸ Con la pubblicazione e la traduzione, negli anni Sessanta e Settanta, dei codici gnostici scoperti nel 1945 a Nag Hammadi, in Egitto, hanno cominciato ad apparire meno scandalo, a un numero non trascurabile di studiosi, alcune tesi già da tempo avanzate soprattutto da filosofi e storici delle religioni (specialmente da H. Jonas e, in modo più cauto, da H.-C. Puech) secondo le quali tra il pensiero di Plotino e alcune idee gnostiche erano presenti, su aspetti non marginali, significative affinità, se non addirittura influenze reciproche. In effetti, molte delle critiche che Plotino aveva mosso agli gnostici nel trattato II, 9 si conciliavano male con tutta una serie di tesi e atteggiamenti di sapore pessimistico che egli stesso aveva adottato anche nei trattati *successivi* a quella polemica. L'intensità degli attacchi di Plotino, anzi, sembra raggiungere il suo apice proprio laddove i parallelismi tra i due sistemi di pensiero sono più evidenti.⁵⁹ Questa polemica mi sembra pertanto *anche* indice di una tensione interna al pensiero plotiniano e non *solo* di una radicale contrapposizione.⁶⁰

⁵⁸ L'espressione citata fu usata nel 1914 da H.F. Müller in un saggio assai influente e venne spesso ripetuta (in Italia, per es., da V. Cilento). Su questo tema cfr. A.M. Wolters, "A survey of modern scholarly opinion on Plotinus and Indian thought", in R. Baine Harris (a cura di), *Neoplatonism and Indian Thought*, SUNY Press, Albany 1982, pp. 293-308. Quale fosse il modello specificamente *plotiniano* di razionalità, e in che misura differisse da *altri* egualmente "ellenici" modelli di razionalità – filosofici e non – era questione che raramente, all'interno di questo dibattito, veniva affrontata.

⁵⁹ Th.G. Sinnige, *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, p. 71.

⁶⁰ Per una discussione degli studi si veda Turner, *Sethian Gnosticism*, cit., pp. 1-54. Sul dialogo si vedano, oltre a Turner, Z. Mazur, *The Platonizing Sethian Gnostic Background of Plotinus' Mysticism*, Tesi di Dottorato, University of Chicago 2010; J.-M. Narbonne, *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden 2011; D.M. Burns, *Apocalypse of the alien God. Platonism and the exile of Sethian Gnosticism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014. Per un parere diverso: Bonazzi, *Il platonismo*, cit., pp. 106-108. Sull'ambivalenza di Plotino verso gli gnostici cfr. J. Katz, "Plotinus and the Gnostics", in «Journal of the History of Ideas», 15 (1954), pp. 289-298; Torchia, *Plotinus*, cit., pp. 109-26. Per la vicinanza, in un trattato tardo, alle idee gnostiche a proposito della materia cfr. *Enn.*, I, 8 (51), 3.30-40 e Chiaradonna, *Plotino*, cit., pp. 159-60.

4. Un'eredità difficile

Con tutti i rischi che comportano generalizzazioni di questo tipo, un punto molto importante va sottolineato: come dimostrano la polemica antignostica di Plotino e quella antimanichea di Agostino, nella tradizione platonica e nel cristianesimo (dove il paradigma effusivo convisse in modo conflittuale con quello volontaristico della creazione *ex nihilo*) la svalutazione del mondo sensibile non è mai sfociata davvero nell'idea che il mondo sia l'esito disastroso e indesiderato dell'operato di una divinità maligna. O meglio, laddove emersero, simili tendenze vennero più o meno brutalmente represses (basti pensare all'eresia catara). Questo si spiega con il fatto che l'idea della fuga e dell'assimilazione solitaria a Dio ha convissuto a lungo con quella secondo la quale il cosmo era l'effetto *reale* di una creazione o generazione da parte di un principio divino che per una necessità intrinseca o per una scelta insondabile doveva espandersi fino ai limiti estremi dell'essere. In questo senso, anche le creature o gli enti più insignificanti, anche i gradini più infimi della *scala naturae*, erano ritenuti meritevoli di esistere. Non sorprende allora come la presenza del male nel mondo sia stata, sia dai platonici sia dai cristiani, *allo stesso tempo* enfatizzata e minimizzata. Il mondo era *insieme* un luogo imperfetto, superfluo e relativamente malvagio dal quale fuggire e un'opera compiuta, necessaria e buona la cui produzione era espressione dell'attributo più alto della divinità (la bontà).⁶¹ Dio era *insieme* una solitaria e insondabile perfezione e una fecondità inesauribile. L'inconciliabilità logica di queste coppie di principii non ha impedito loro di convivere per molto tempo, con alterne vicende, nella mente di innumerevoli pensatori. Dato che i testi sia platonici sia cristiani forniscono abbondanti materiali a sostegno di *entrambi* i poli di questa opposizione, credo abbia davvero poco senso, da un punto di vista storiografico, ostinarsi a privilegiarne uno a scapito dell'altro o tentare di ridurre la tensione tra le due tendenze dicendo che una è meno "essenziale" dell'altra.

È possibile fare considerazioni simili a queste anche a proposito del rapporto anima/corpo all'interno delle stesse tradizioni? Dato che ci

⁶¹ Lovejoy, *The great chain of being*, cit., pp. 92-93, 96-97.

sono stati molti platonismi e molti cristianesimi, a questa domanda si possono dare molte risposte diverse. Almeno su un punto, forse, si può individuare una forte divergenza: Plotino, stando alla testimonianza di Porfirio, «sembrava vergognarsi di essere in un corpo» e, dopo la sua morte, l'oracolo di Apollo disse che la sua anima aveva finalmente lasciato la sua tomba, il corpo.⁶² Per quanto positivamente i platonici abbiano potuto tratteggiare, per mezzo di molteplici strategie argomentative, la creazione dei corpi, la discesa in essi delle anime e il ruolo anagogico del mondo sensibile, resta vero che per loro, in ultima istanza, il corpo è qualcosa *da cui* si risorge e non, come per i cristiani, qualcosa *in cui* si risorge.⁶³ Non meraviglia perciò che la dottrina cristiana della risurrezione (così come quella dell'incarnazione), apparve subito ripugnante ai platonici («solo i vermi potrebbero nutrire una tale speranza», aveva già scritto Celso),⁶⁴ ed è significativo che essa venisse rigettata anche dalle sette gnostiche. Essa riveste in questo senso una grande importanza perché, come ha sostenuto Caroline Walker Bynum, è anche grazie a essa e alle secolari discussioni che l'hanno accompagnata che l'idea moderna di identità personale come unità psicosomatica si è faticosamente consolidata.⁶⁵

Dato però che, come è stato ampiamente documentato, le immagini e le metafore che abbiamo incontrato finora (il carcere, la tomba, il fango) non scomparvero affatto, ma continuarono a ripresentarsi per tutto il medioevo e oltre,⁶⁶ è lecito nutrire qualche dubbio sul fatto che la dottrina dell'incarnazione e quella della resurrezione dei corpi abbiano comportato l'abbandono di atteggiamenti di profonda ambiva-

⁶² Porfirio, *Vita di Plotino*, I, 1-2; xxii, 45.

⁶³ Cfr. *Enn.*, III, 6 (26), 6.71-72, e Dodds, *Pagan and Christian*, cit., p. 130, n. 1.

⁶⁴ Celso, *Contro i cristiani*, v, 14, trad. it. Rizzoli, Milano 1989.

⁶⁵ C. Walker Bynum, *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York 1995, p. 11.

⁶⁶ Oltre ai lavori di Courcelle citati, si vedano I. Tolomio, "Corpus carcer" nell'alto medioevo: metamorfosi di un concetto," in C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 3-19; P. Lucentini, "Il corpo e l'anima nella tradizione ermetica medievale", *ivi*, pp. 181-90.

lenza, se non di aperta o malcelata ostilità, verso il corpo.⁶⁷ A questo proposito, sarebbe ingenuo pensare che la ripresa di quelle immagini e di quelle metafore fosse espressione *esclusivamente* di un dualismo etico e non invece anche *ontologico*, dato che i confini tra questi due atteggiamenti si mantennero per lungo tempo sufficientemente incerti da permettere oscillazioni e facili oltrepassamenti.⁶⁸ È significativo, in questo senso, come ancora in un documento approvato dall'allora cardinale Joseph Ratzinger e pubblicato nel 2005, la Commissione Teologica Internazionale, richiamandosi alla dottrina tomista e a specifici passi biblici e contrapponendosi all'influsso, sulla teologia cristiana, dell'«antropologia dualistica prima platonica poi cartesiana», abbia ritenuto importante precisare che «anche qui l'uomo non *ha* il suo corpo, ma *è* il suo corpo», e che la «corporeità dell'uomo partecipa all'*imago Dei*».⁶⁹ Dopo secoli di discussioni e feroci battaglie, l'ombra lunga della tradizione platonica e la tensione tra la riluttanza a identificarsi completamente con il corpo e l'esigenza di glorificarlo non sembrano destinate a scomparire.

⁶⁷ La carnalità del corpo risorto (nozione ambigua fin dall'inizio, basti pensare all'ossimorico «corpo spirituale» dell'apostolo Paolo) incontrò subito, tra i cristiani sia occidentali sia orientali, forti resistenze e si affermò solo a seguito di dispute secolari: cfr. V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica*, Pàtron, Bologna 2004, pp. 269-81.

⁶⁸ Si veda su questo M. Sot, "Mépris du monde et résistance des corps au XI^e et XII^e siècles", in «Médiévales», 8 (1985), pp. 6-17.

⁶⁹ *Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio*, parr. 26-31, cit. in P. Bernardini, "Anime, corpi, embrioni. Il tentativo di Tommaso d'Aquino di superare il dualismo antropologico", in «I Castelli di Yale», 9 (2008), pp. 51-53. Anche l'inclusione del corpo nell'*imago Dei* si affermò con fatica: tra gli altri, Origene, Gregorio di Nissa e Agostino ritenevano che l'immagine e somiglianza (*Gn* 1, 26) riguardassero solo l'anima. Il corpo umano, notava Origene sulla base di *Gn* 11, 7, fu plasmato nel *fango*, non creato (Neri, *La bellezza*, cit., pp. 103-04; 221).

Riassunto In questo saggio mi soffermerò sull'ostilità, tipica del platonismo e dei suoi molteplici eredi, verso il mondo sensibile e il corpo. Nella prima parte prenderò in esame alcuni aspetti del pensiero di Platone riguardo all'anima e il modo nel quale furono recepiti in alcuni testi filosofici e religiosi scritti tra il I secolo a.C. e il III d.C., con particolare attenzione alle *Enneadi* di Plotino. Nella seconda parte cercherò di mostrare come quell'ostilità abbia spesso convissuto, in modo assai problematico, con una valutazione *positiva* del mondo sensibile, generando tensioni e aporie mai davvero risolte.

Parole chiave Platone; Plotino; corpo; anima; prigionie; fango; tomba; pessimismo; Orfismo; Gnosticismo; Ermetismo.

Martino Rossi Monti È attualmente *temporary research fellow* presso l'Istituto di Filosofia di Zagabria (Croazia) grazie a una borsa di studio NEWFELPRO finanziata dal Governo della Repubblica di Croazia e dal programma Marie Curie FP7-PEOPLE-2011-COFUND. È stato assegnista di ricerca in filosofia presso l'Università di Firenze, dove ha conseguito il dottorato in filosofia nel 2007, e ha trascorso periodi di ricerca all'Università di Chicago e all'Università di Melbourne. Tra i suoi temi di ricerca: Plotino e la tradizione platonica; le idee di grazia e bellezza dell'anima tra tarda antichità e Rinascimento (tema sul quale ha pubblicato, oltre a diversi saggi in italiano e in inglese, il libro *Il cielo in terra: la grazia fra teologia ed estetica*, Torino 2008); la tradizione fisiognomica; il problema del male e della crudeltà. Collabora, tra l'altro, con le riviste «Intersezioni», «Bruniana & Campanelliana» e «Antiquorum Philosophia».