

SONJA WEISS
Filozofska fakulteta
Ljubljana

UDC 1 (38)

PLOTINO SULLA LIBERTÀ DELL'ANIMA ASCENDENTE ALL'UNO

Apstrakt: Tema članka se giblje v okviru Plotinovega nauka o svobodni volji in izbiri, pri tem pa poudarja razliko med svobodo neutelešene duše, ki se izraža predvsem v kontemplaciji, in svobodo že utelešene duše, ki si kot izgnanka v telesu prizadeva, da bi se po drugi poti vrnila k svojemu počelu; njena svoboda se udejanji prek izbire. Tu igra pomembno vlogo njen *daimon*, ki ga Plotin razume kot višji del duše. Vendar pa tudi *daimon* sam po sebi ni čisto bitje, temveč predstavlja le višjo stopnjo bivanja, ki jo duša doseže, če se odloči za neoporečen način življenja. Tako pridemo do zaključka, da je orodje človekove svobode pravzaprav »vrlina brez gospodarja.« Ker njen cilj niso vrla dejanja, ampak ona sama, je sama sebi namen. Kot taka je edina, ki je zmožna človekovo dušo, razvlečeno od različnih vzgibov in dejanj, spet zasidrati v sami sebi in jo vrniti v stanje kontemplativne svobode, ki ga je uživala pred inkarnacijo.

1. La libertà dell'anima virtuosa

Parlando dell'anima individuale che si rivolge verso l'Uno, si pensa di solito all'anima incarnata; da quel momento in poi, però, non si parla più della libertà dell'anima individuale, bensì del destino dell'uomo. È per questo che dobbiamo, come insiste M. Andolfo,¹ distinguere fra i due modi in cui Plotino riesce a conciliare la necessità con la libertà, nel caso dell'anima discendente nel corpo, e quello dell'anima che cerca di risalire. Sia la libertà sia la necessità non sono uguali per l'anima in discesa e per l'anima incarnata: la libertà dell'anima non incarnata è piuttosto la libertà dell'immobilità, o dello stato che non ha bisogno della possibilità di scelta,² mentre quella

¹ 1996, p. 324.

² Plotino spiega che la volontà (dell'anima discendente nel corpo e, quindi, non incarnata) non è concepita nel senso di una possibilità di scelta (οὐ γὰρ τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελῆσθαι; 4.3.13.18); v. Rist, 1974, pp. 109-111, dove l'autore osserva l'assenza assoluta dell'espressione προαίρεσις dal contesto in cui si parla della discesa oppure della caduta dell'anima. Vi è invece la parola βούλησις che, secondo Rist, indicherebbe un minore grado di consapevolezza, e tanto più di volontà arbitraria che potrebbe essere anche accecata. Sul concetto di βούλησις v. anche Leroux, 1990, p. 262: la volontà dell'anima dovrebbe essere compresa nel senso sublime dell'abbondanza che si dona generosamente al successivo, non nell'aspirazione verso ciò che non possiede.

dell'anima incarnata si esprime attraverso l'azione e per lei, la possibilità di scelta è essenziale. La differenza è grande, poiché "essere libero", è uno stato che tutti desideriamo raggiungere, e siamo spesso impediti nel nostro sforzo proprio dalla "libertà" delle nostre azioni. Nondimeno, Plotino si rende conto benissimo che la possibilità di scelta (προαίρεσις) è per l'uomo l'elemento essenziale del libero agire, dunque la difende con lo stesso ardore che fu caratteristico dei peripatetici, degli stoici e dei platonici, prima e dopo di lui.

La libertà di scelta comporta la possibilità dello sbaglio e della colpa. Siccome il senso della scelta, in fondo, non è nel poter scegliere tra due opzioni ugualmente buone, la libertà di scelta implica la possibilità della decisione peggiore o sbagliata. Per il momento non importa se questa decisione venga in seguito ad un errore, oppure sia voluta; l'importante è il fatto che la libertà umana si esprima proprio attraverso azioni scorrette. Se il motore di tutto quello che succede venisse da fuori (ἐξωθεν), tutto sarebbe conforme al Creatore e, attraverso di lui, al principio del Bene, per cui gli uomini cattivi non potrebbero resistere alla sua volontà³, o, meglio, non esisterebbero affatto. È ugualmente importante il fatto che, a livello dell'anima incarnata, il libero agire non sia qualcosa che ha origine "fuori", bensì spunti da un movimento interno:

«Tuttavia, una certa azione o un atteggiamento non si possono chiamare volontari, quando l'Anima agisca o abbia sentimenti in stato di alterazione per effetto degli eventi esterni, quasi servendosi di un cieco impulso; e neppure c'è volontarietà quando lei stessa si sia resa peggiore caparbiamente rifiutando le rette predisposizioni con la loro capacità di orientamento. In realtà, un impulso può dirsi libero e volontario solo quando un'Anima lo prova in presenza di una ragione sovrana, pura e priva di passioni, come appunto è nella sua natura specifica. E, allora, sì, che si ha davvero un'azione veramente nostra, perché essa non viene dal di fuori, ma dall'interno, dalla pura Anima, dal nostro originario principio dominante.» (3.1.9.5-14)⁴

Con questa definizione della libera azione, Plotino sembra entrare in alcune teorie causali, tra le quali soprattutto quella che difende la libertà umana, collocandola tra le cause principali degli eventi.⁵ Il solo fatto che le azioni dell'uomo abbiano carattere di

³ 3.2.10.

⁴ Tutte le citazioni delle *Enneadi* sono prese dalla traduzione italiana di R. Radice (v. l'indice delle fonti citate).

⁵ Su questa dottrina di Crisippo v. Cicerone, *Fat.* 18.41–19.45. Anche per Plotino non c'è dubbio che l'anima sia un principio indipendente dagli eventi cosmici; è un'opinione che Plotino difende soprattutto nel trattato *Se gli astri hanno un influsso* (2.3.8), dove rifiuta alcune dottrine astrologiche che mettevano il

principio non basta, però, a chiamarle libere, giacché vi sono fattori esterni che possono influire sull'anima in modo che le sue azioni assomiglino a un impulso cieco (τυφλή φορά)⁶ che nessuno potrebbe chiamare libero. Infatti, non è nemmeno volontario (ἐκούσιον),⁷ se non prende come guida la ragione retta (ὀρθὸς λόγος). L'accento, dunque, è messo sul valore etico di quello che è chiamato la "retta ragione." Il platonismo, al seguito dell'insegnamento socratico, difendeva la tesi che non fosse possibile che le azioni scorrette potessero procedere dall'essere dotato di sapere (o di consapevolezza).⁸ Nessun uomo, infatti, vuole veramente il male, anzi, s'inclina naturalmente verso il bene.⁹

In fondo a quest'approfondimento moralistico dell'idea di libertà sta il concetto platonico della «virtù che non ha padrone» (ἀρετὴ ἀδέσποτον). L'espressione è presa dalla *Repubblica* di Platone, più precisamente dal racconto di Er (617c), che serviva da base alla gran parte della teoria medio-platonica della libertà individuale, del destino e della provvidenza. La virtù è l'unica cosa che non sia predestinata, né possa essere prescelta prima della nascita, nel momento in cui uno si prenda un'esistenza:

*«La virtù non ha padrone, e ognuno ne avrà in misura maggiore o minore a seconda che la onori o la disprezzi.»*¹⁰

La virtù, insomma, è ἐφ' ἡμῖν e, secondo gli eredi di Platone, il maestro così riuscì a integrare nella vita di questo mondo l'elemento della libertà individuale e, di conseguenza, della responsabilità.¹¹ Per Plotino, la virtù che "non ha padrone" rappresenta il dono divino, che ci è stato concesso per supportarci in mezzo alla tempesta di sofferenze in cui ci troviamo a causa del corpo; è un dono che ci aiuta a calmarci e che ci pulisce, finché non ci rimanga il nostro io autentico,

destino delle anime in dipendenza dal movimento dei corpi celesti. Cfr. anche 3.2.10.18s.: "E gli uomini, si sa, sono principi. Prova del fatto che l'uomo è un principio autodeterminantesi (ἀρχὴ αὐτεξούσιος) è che spontaneamente (φύσει) si orienta verso il bello."

⁶ 3.1.9.6.

⁷ In accordo con la definizione aristotelica, è veramente voluto solo ciò che è fatto consapevolmente e il cui principio non viene da fuori dell'agente, bensì origina da lui stesso (EN 1109b 30-1111b 3).

⁸ Platone, *Lg.* 731a-b.

⁹ V. sopra 3.2.10.18 sgg. (n.3) ed anche 3.2.10.1 sgg.

¹⁰ Trad. it. G. P. Carratelli.

¹¹ Plutarco, *Quaest. conv.* 740c. la responsabilità dell'anima prima della nascita sta nella sua scelta del modo di vivere; dopo la nascita, questa responsabilità si limita alla sua decisione di rispettare la virtù.

cioè l'anima pulita e pura.¹² La stessa espressione, la troviamo nei capitoli V e VI del trattato *Sul volontario e la volontà dell'Uno*, dove il concetto di virtù è ancora più dettagliatamente discusso. E ne risulta che la virtù è più di un semplice correttivo. Plotino, infatti, distingue tra la virtù, in quanto stato perfetto dell'essere, e l'azione virtuosa che dipende sempre dalle circostanze che di per sé non sono sempre buone, né vanno desiderate (il coraggio, ad esempio, è una virtù che spesso si rivela nella guerra). La virtù, al contrario, è una cosa che già di per sé vale a essere perseguita. In un senso rimane un correttivo, poiché dà misura e ordine alle passioni e aspirazioni che tirano l'anima in direzioni diverse; ma sono appunto le azioni quelle che la trascinano e la "distendono". Nel momento in cui l'anima ridiventa tranquilla, s'ancora in uno stato senza quella decisione che in un certo senso la privava della libertà.¹³ Come uomini, siamo sempre soggetti a un'aspirazione o a un'altra, e queste nostre aspirazioni, le esprimiamo attraverso le azioni. Il potere della virtù, quando la desideriamo e la scegliamo,¹⁴ sta nel dirigere queste aspirazioni verso l'anima stessa, nella quale la virtù è innata (ἐγγενομένη).¹⁵ Così ritroviamo la definizione di libertà come tendenza verso le cause interne,¹⁶ e Plotino dimostra che questa interiorizzazione, essenziale per poter raggiungere la libertà,¹⁷ è possibile anche a livello di anima incarnata. Lo scopo indiretto dell'anima è sempre l'Uno; siccome, però, l'anima non è più capace di concepirlo direttamente, è la virtù quella che l'anima può e deve desiderare. La liberazione dell'anima si svolge come un ritorno dallo stato di diffusione allo stato di unità. La prima fase consiste nel ritorno all'Intelligenza, dalla quale si è staccata;

¹² 2.3.9.14–19.

¹³ Già in Aristotele troviamo la distinzione tra la decisione e la volontà; v. *EN* 1111b 7–8: "*La decisione è una cosa voluta, non è, però, la stesa cosa che 'il voluto' che ha un significato più ampio.*" (Ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτ' ὅν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλεόν τὸ ἐκούσιον.) V. anche sopra n. 2. Vale aggiungere che il termine italiano 'decisione' non rende sufficientemente la complessità della προαίρεσις aristotelica: in realtà, questa indica il processo mentale che risulta, come osserva H. H. Joachim (Joachim, 1955, p. 101), in una fusione dell'impulso (ὄρεξις) e della deliberazione (βούλευσις). La preposizione προ- indica la preferenza della scelta e, quindi, l'eliminazione deliberata di altre possibilità, per cui il termine προαίρεσις assume il significato di una scelta deliberata (in tedesco 'die überlegte Wahl' come lo spiega F. Dirlmeier che, del resto, lo traduce con il termine corrispondente a quello italiano, 'die Entscheidung' (Dirlmeier, 1974, p. 327)).

¹⁴ Βουλῆθεῖσι καὶ ἐλομένοις (6.8.5.32); Plotino qui s'avvicina all'opinione di Platone che la virtù deve essere voluta e scelta dall'uomo.

¹⁵ Cfr. 4.7.10.11 sgg: la virtù si trova nell'anima stessa, mentre i vizi sono per lei qualcosa di estraneo.

¹⁶ V. sopra 3.1.9.5–14.

¹⁷ Cfr. Salmona, 1967, pp. 30–70.

infatti, Plotino, la virtù, la chiama “una seconda Intelligenza” (νοῦς τις ἄλλος; 6.8.5.35), giacché la virtù non è altro che la manifestazione etica della perfezione dell’Intelligenza. È un aspetto molto importante della filosofia plotiniana, dato che esso riconduce la sua dottrina ontologica della “concatenazione dell’essere” nell’ambito dell’individuale: questa catena, invece, come dice A. Louth, non implica un allontanamento dell’anima umana dall’Uno, bensì lo colloca (*sc.* l’Uno), nel profondo del suo mondo interno.¹⁸ È per questo che Plotino le parole di Platone che uno debba «fuggire da qui,»¹⁹ non le interpreta nel senso del desiderio della morte, bensì come un imperativo morale, imposto al saggio che può essere veramente libero soltanto nella parte più intima di se stesso, cioè nel proprio νοῦς.²⁰

2. L’anima e il suo *daimon*

Il concetto di libertà individuale, nel Platonismo Medio, era strettamente collegato con le dottrine sui demoni (δαίμονες), fondate soprattutto su delle interpretazioni dogmatiche di alcune allegorie escatologiche di Platone, influenzate dal pensiero gnostico. Siccome Platone non aveva esposto, in nessuna delle sue opere, una dottrina sistematica concernente i demoni, i suoi discepoli, che gli erano successi a capo dell’Accademia, avevano le mani libere per complicare la questione. È in questo ambito che, presumibilmente, fu scritta l’*Epinomis*, dove i demoni sono rappresentati come esseri che, in nome degli dei, vegliano sugli oracoli e annunciano agli uomini la volontà divina attraverso sonni e profezie (985c). A Senocrate si attribuisce la distinzione tra i demoni buoni e quelli cattivi, con i quali sono espliciti anche alcuni riti di natura meno elevata che sarebbero destinati a soddisfare piuttosto quei demoni e non tanto gli dei, ai quali erano originariamente destinati.²¹ Nello stesso tempo, i filosofi della vecchia Accademia usavano attribuire ai demoni le capacità di influire sull’anima umana, sia durante la sua incarnazione sia dopo la sua separazione dal corpo. Già Pindaro e Teognide parlano del demone come un compagno dell’uomo; è soprattutto Teognide che gli attribuisce una volontà capricciosa che è la causa, indipendentemente dai

¹⁸ 1993, pp. 68 sgg.

¹⁹ 2.3.9.19s. (*Th.* 176a).

²⁰ Cfr. Crouzel, 1991, p. 305: la libertà dipende dalla virtù e dall’Intelligenza. Sull’Intelligenza come condizione esclusiva della libertà dell’agire, v. Filone, *Quod deus sit immutabilis* 47.5. L’intelligenza libera è un privilegio dell’uomo, al quale altre creature viventi non partecipano (cioè, non la portano nell’anima: ὧν ἐν ταῖς ψυχαῖς τὸ ἐξαιρούμενον εἰς ἐλευθερίαν νοῦς οὐκ ἔστι); per questo le loro azioni non sono mai soggette né a rimproveri né a lodi.

²¹ Dillon, 1977, p. 319.

meriti dell'uomo, della fortuna o sfortuna nella vita umana.²² In questo senso, il *daimon* era considerato l'esecutore del destino e persino s'identificava con esso.²³ A questa credenza, abbastanza popolare e diffusa nella Grecia arcaica, s'oppose Eraclito, secondo cui l'indole stessa dell'uomo (ἦθος) va identificata con il suo *daimon*,²⁴ per cui tutte le vicende umane dipendono dall'uomo stesso. Bisogna, però, stare attenti al fatto che, in Eraclito, il *daimon* non rappresenta la parte superiore dell'anima purificata; questa parte è, infatti, il suo *logos*, giacché l'*ethos* umano di per sé non comporta la conoscenza.²⁵ Per lo più, il demone non può essere prescelto, come da Platone, per cui l'uomo, essendo lo strumento del proprio destino, ne rimane allo stesso tempo prigioniero.²⁶ In questo senso, il demone intimo dell'uomo è sempre il simbolo del destino inesorabile, con la differenza del fatto che l'uomo stesso ne porta un seme dentro di sé. Più tardi, le parole di Socrate sul demonio (δαίμόνιον) che, come voce interiore, lo metteva in guardia contro le azioni sbagliate, diedero spunto alla convinzione che il demone fosse un guida interna all'uomo. È così che veniva concepito, ad esempio, dagli stoici, che consideravano il demone una parte dell'anima incarnata. Parallelamente, comunque, nasceva l'idea del demone come una specie di angelo custode. Così nelle opere di Seneca, Epiteto e Marco Aurelio, incontriamo una sintesi delle rappresentazioni dei demoni, che partono dall'immagine del demone sia come custode esterno sia come essere divino che vive dentro l'uomo. Ogni uomo deve difendere la parte divina dentro di sé dalle passioni, alle quali è soggetta l'anima umana: con questo imperativo, il "culto" del demone si trasferisce al livello dell'etica. In simile modo si sviluppò la demonologia del Platonismo Medio (con autori come Plutarco e Albino), che prendeva frammenti della demonologia platonica e cercava di crearne una dottrina consistente e coerente - anche se questo tentativo finì spesso con delle interpretazioni forzate delle opere di Platone, intricando gli interpreti platonici in complicazioni imbarazzanti, nelle quali si trovarono mentre si sforzavano di accordare, in modo più credibile, il ruolo del demone come mediatore esterno tra la sfera divina e quella umana con l'idea del demone come parte dell'anima umana.²⁷

²² *Eleg.* 165 sgg.

²³ Così già in Omero (v. ad es. *Od.* 5.396) e nei poeti tragici (v. Eschile, *Ag.* 1342).

²⁴ DK 22 B 119.

²⁵ DK 22 B 78.

²⁶ Conche, 1991, pp. 85 sgg.

²⁷ Su questi tentativi v. Bréhier, 1954 (III), p. 63.

Un brano di Plutarco, preso dal suo trattato *Sul demone di Socrate* (*De genio Socratis*), ci fa pensare che si tratti della parte superiore dell'anima umana, cioè dell'intelligenza (519d-e); nei capitoli seguenti, comunque, i demoni vengono presentati come anime non incarnate. Altrove Plutarco parla di due demoni che rispettivamente sovrintendono alle azioni buone e cattive dell'anima umana.²⁸ Quest'ultima rappresentazione, senza dubbio, si fonda sulla concezione dei demoni come esseri imperfetti e cause del male, nell'ordine cosmico che dipende dalla volontà divina.²⁹ Comunque la maggior parte delle dottrine s'appoggia, come abbiamo già detto, sulle opere di Platone; come prima, vi è la descrizione del demone Eros nel *Simposio*, che, nel suo ruolo di intermediario, sta tra il divino e l'umano (202e); queste parole, in alcune parti, riflettono le rappresentazioni popolari dei demoni, che concedono agli uomini poteri magici e capacità profetiche. Nel *Timeo* (90a), però, Platone denota il demone come la forma dominante dell'anima (κυριώτατον ψυχῆς εἶδος), dunque come qualcosa d'intrinseco ad essa e che i platonici avrebbero potuto interpretare come l'intelligenza. Ora, Platone non parla dell'intelligenza; nel *Cratilo* (389b-c), i demoni sono le anime degli uomini buoni che sono morti. D'altra parte vediamo che queste anime dei morti, secondo Platone, non sono solo anime buone: nel mito escatologico di *Fedone*, i demoni si prendono ognuno la propria anima per condurla al luogo del giudizio;³⁰ questi sono i demoni che erano toccati alle anime per tutta la durata della loro vita terrestre, come racconta Er nella *Repubblica*, dove viene esplicitamente detto che non è stato il demone a scegliere noi bensì viceversa. Ambedue i miti concordano nel rappresentare i demoni come guide delle anime individuali da loro separate, le quali conservano il diritto di scegliere, in occasione della nuova nascita, un demone diverso.

Apuleio sarebbe l'autore della rappresentazione più compiuta tra le demonologie medio-platoniche, pervenute fino a noi.³¹ L'autore presunto delle opere, intitolate *De Platone et eius dogmate* e *De deo Socratis*, collegò la dottrina platonica della natura "mista" dei demoni, esposta nel *Simposio*, con il brano del *Timeo* (39e-40a) sulle quattro

²⁸ *De tranquil. an.* 474b.

²⁹ Plutarco sostiene che alcuni demoni, ugualmente agli uomini, partecipino alla virtù, ognuno in misura diversa *De def. orac.* 417b. Questa concezione di Plutarco sarebbe stata fortemente influenzata dalla dottrina senocratica dei demoni (Dillon, 1977, pp. 216-25), secondo la quale si tratta di una natura mediatrice tra il divino e l'umano, partecipante ai poteri divini e, allo stesso tempo, soggetta alle passioni umane (*De def. orac.* 416c; così anche Apuleo, *Socr.* 13.147).

³⁰ 107d.

³¹ Dillon, 1977, p. 320; Gersh, 1986, p. 216; Portogalli Cagli, 1992, p. 19.

specie (ἰδέαι) della vita: quella degli dèi, quella degli esseri alati che si muovono nell'aria, quella degli esseri acquatici e quella degli esseri pedestri o terreni. Tra queste quattro "idee della vita", agli esseri alati fu assegnato il ruolo dei demoni.³² Da questa proposizione deriva la convinzione della loro natura "aerea", l'unica che sia propria soltanto a loro, siccome le altre caratteristiche sono rispettivamente condivise con il genere divino e con quello umano, tra cui i demoni sono il genere mediatore: la loro immortalità li fa simili agli dei, mentre appartengono, insieme con gli uomini, al *genus mortale*, soggetto alle passioni.³³ Anche Apuleio mette l'accento sull'aspetto etico della demonologia: il demone rappresenta, come parte dell'anima umana, il legame tra l'uomo e il dio, per cui ognuno di noi deve venerare il proprio demone come un dio e conservare l'anima pulita per lui. Questo stato puro non è accessibile a tutti, bensì solo ai filosofi, tra i quali Socrate ne rappresenta l'ideale. A questo guardiano intimo, Apuleio attribuisce anche la natura magica e profetica che si rivela attraverso segni e profezie.

Plotino, senza dubbio, conosceva bene la demonologia medio-platonica. Lui stesso cercò di renderla più completa e coerente, partendo sempre dagli stessi testi di Platone. Si appoggiava soprattutto sulla concezione platonica del demone come guida dell'anima (nella *Repubblica* e nel *Fedone*).³⁴ Secondo questa concezione, il demone fa parte dell'anima umana durante la sua co-esistenza con il corpo, mentre la abbandona davanti al suo giudice, lasciandola "nuda" e quasi priva della sua parte superiore. Quest'idea fu accettata da Plotino, che considera l'anima responsabile di tutte le sue azioni compiute durante la vita in questo mondo. La parte dominante dell'anima, cioè la sua intelligenza (oppure il suo demone, se ricordiamo le parole del *Timeo*), rimane fissata sul principio ed è, in questo senso, perfettamente liberata e libera da tutto, anche dalle decisioni e dalle responsabilità. Nel racconto di Ero, appunto, la possibilità di scelta è concessa all'anima "nuda" e priva di demone (*R.* 617e).³⁵ Nel capitolo II del trattato *Sul*

³² V. *Plat.* 1.11. Nel *Socr.* 1 abbiamo la rappresentazione triadica di una realtà superiore, di una media e di una inferiore; tra queste realtà, l'ultima comprende gli esseri acquatici e quelli terrestri.

³³ *Socr.* 13.

³⁴ Plotino non fa menzione del demonio di Socrate; secondo Rist (1963, p. 15) questo era dovuto al fatto che l'idea generale del demonio avesse degradato, agli occhi di Plotino, il concetto della guida spirituale che a volte, come nel caso di Socrate e di altri saggi, sarebbe stato identico al dio.

³⁵ Il demone non sceglie un'anima, bensì diventa guida di quell'anima, la cui scelta fa sì che il demone appartenga a lei: εἰληχὸς ἡμᾶς. Perciò anche il titolo del trattato è *Sul demone che ci ha avuto in sorte* (3.4).

demone che ci ha avuto in sorte (3.4), Plotino, con molta cura, spiega che cosa sia un demone rispetto all'anima. Anche se è vero che la guida (ἄγει) non rappresenta la parte attiva di noi. Come parte superiore dell'anima, invece, il demone sta tranquillo, mentre tocca alla parte inferiore dell'anima di agire (ἐνεργεῖ δέ), ed è la stessa parte cui tocca anche la responsabilità della scelta. Plotino, evidentemente, rimane fedele alla convinzione che l'atto di scelta sia legato unicamente all'azione che conduce l'anima nell'esistenza terrestre. La parola "guidare" è quindi ingannevole, siccome lascia sottintendere che vi sia una decisione che, in realtà, l'anima deve prendere tutta sola. Secondo Platone, il ruolo del demone è di essere «*custode della sua* (sc. dell'anima) *vita ed esecutore della sua scelta.*» (Τοῦτον (sc. δαίμονα) φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ πομπηρωτὴν τῶν αἰρεθέντων; R. 620d-e) Non indicò, però, il modo in cui il demone compie il suo dovere. Il problema sta nel fatto che i demoni, essendo a metà strada tra il mondo divino e quello umano, non sono esseri "puri", o almeno non lo sono tutti; e questa immagine s'accorda male con la rappresentazione del demone come parte più alta dell'anima che è, secondo la filosofia platonica, l'intelligenza. Questa divergenza appare anche in Plotino, che, in principio, rifiutava gli insegnamenti gnostici sui demoni cattivi che deliberatamente fanno del male;³⁶ anche lui, però, era convinto che i demoni fossero esseri "mistici."³⁷ Nel trattato *Sull'Eros* (3.5) adottò pure la convinzione che quegli esseri fossero, al pari degli uomini, soggetti alle passioni, non dando alcuna risposta alla domanda su perché fosse così.³⁸ Un cenno indicativo, in riferimento alla natura dei demoni, lo troviamo nelle *Questioni sull'anima* (4.4), dove Plotino dice che i demoni, nella loro componente irrazionale,³⁹ sono sensibili agli influssi esterni, per cui non è impossibile soggiogarseli. L'attrazione dentro un rapporto sta nel potere attrattivo di un oggetto esterno, al quale si rivolge l'azione nostra e, secondo Plotino, anche quella dei demoni. Qui il demone non è un essere contemplativo, autarchico e inaccessibile, bensì rassomiglia, nella sua irrazionalità parziale, piuttosto all'anima stessa. È

³⁶ 2.9.14. Anche Plutarco parla di demoni cattivi che sono puniti per i propri delitti con la nuova incarnazione (*De facie* 944d). Plotino invece, quando parla di demoni, li menziona spesso, in accordo con le dottrine platoniche del tempo, insieme con gli dei o subito dopo, spesso come esseri intermedi o come legame tra il dio e il mondo degli esseri viventi (2.9.17.34, 3.2.13.24, 3.2.11.7, 3.5.6.12, 5.1.4.5); ma sono quasi sempre esseri di ordine superiore.

³⁷ 3.5.2.26: Afrodite-Anima è ipostasi pura e non contaminata dalla materia come lo è il demone.

³⁸ 3.5.6.

³⁹ 4.4.43.12s.

una concezione che s'avvicina più all'immagine della guida dell'anima, trovata anche da Plutarco – il quale, evidentemente, parte dal mito platonico della *Repubblica* e del *Fedro*. Dall'immagine dei vecchi atleti che si diletta ad osservare l'agonismo dei giovani,⁴⁰ possiamo concludere che i demoni siano anime che, nel passato, si fossero incarnate, e che ormai abbiano abbandonato le lotte della vita e siano diventate demoni grazie alla propria virtù (δὲ ἀρετὴν ψυχῆς γενόμενοι δαίμονες). Queste anime sono state mandate per dare una mano a tutte quelle che lottano e faticano, finché non raggiungano, stanche e sudate, il mondo dell'alto.⁴¹

Non è facile, dunque, armonizzare l'immagine del demone come anima superiore con quella della parte dominante dell'anima stessa. Come può essere che il demone sia da un lato una potenza immobile, soprintendente alla realizzazione della vita umana, e dall'altro un essere "misto" e irrazionale? È un problema che Plotino cercò di risolvere con una gerarchia delle facoltà *attive* dell'anima.⁴² Lo stato inattivo del demone come parte superiore dell'anima è, infatti, relativo al grado dell'attività naturale di ogni anima; se un'anima s'impegnasse, ad esempio, nelle azioni sensibili, la guida "immobile" di tale anima sarebbe la ragione; il demone guida di un'anima razionale sarà, invece, l'intelligenza, ecc...⁴³ La gerarchia delle facoltà di operare coinvolge anche una gerarchia tra i demoni stessi, per cui ve ne sono di più generi, da quelli di natura inferiore, che sono soggetti alle passioni e agli affetti,⁴⁴ a quelle specie più alte di demoni, che riescono a trascendere la propria natura demoniaca e ad identificarsi negli dèi.⁴⁵ Ogni demone inferiore ne conosce uno superiore, con il quale mantiene il rapporto dell'anima con la sua guida. In questo senso il demone è, infatti, anima, come dice Plutarco, anche se nello

⁴⁰ *De gen. Socr.* 593d.

⁴¹ *Ibid.* 594a (cfr. *Phdr.* 248b).

⁴² V. Lepajõe, 1998, pp 11-13.

⁴³ 3.4.3.

⁴⁴ Cfr. 3.4.6.19: anche le anime incorporate negli animali, hanno i propri demoni.

⁴⁵ Anche "l'attività" noetica, se possiamo chiamarla così, conosce il grado superiore della realtà, per cui il demone dell'anima, operante nell'intelligenza, è dio. Si tratta di quelle anime che hanno trasceso sia il destino che le incatenava nella continuità delle nascite, sia quella parte di se stesse che si diletta della nascita nel corpo. L'anima migliore, dunque, non si lascia guidare dall'elemento demoniaco, bensì da quello divino. Plotino stesso, secondo il racconto di Porfirio, avrebbe avuto come guida un dio (*Plot.* 10), anche se l'argomento di Plotino sembra trascurare la rappresentazione idealistica che Porfirio aveva dato di quell'evento. Non sembra probabile che Plotino avrebbe accettato l'idea che il principio divino potesse piegarsi alla volontà umana fino ad essere "invocato".

stesso tempo rimane la parte più intima di noi, durante tutta la nostra vita:

«Il Timeo attesta che questo demone non è e non opera completamente fuori di noi – nel senso che non è legato a noi –, ma appartiene a noi, se con “noi” intendiamo l'Anima, oppure non appartiene a noi, se con “noi” designiamo dei tipi d'uomo che hanno la vita da lui.» (3.4.5.19-23)⁴⁶

Ora, bisogna notare che Plotino insiste sulla presenza dell'intera gerarchia dentro ogni anima individuale; in ogni anima troviamo, dunque, tutta la scala dal grado infimo a quello più alto. Non importa quale sia la sua facoltà operativa, ogni anima rimane, con la sua parte superiore, fissata al mondo intelligibile, mentre la sua parte inferiore si estende fino al mondo di quaggiù. È una premessa essenziale per la libertà dell'anima. Ogni anima è, infatti, libera di salire e scendere questa scala, ma ogni reato le fa scendere un po' di più, per cui corre il rischio di perdere di vista il proprio demone guida, scelto ancora prima della nascita. La libertà morale che ci è concessa durante la vita sta appunto nello scegliere di ascoltare il nostro demone, oppure nel fare altrimenti:

«Che cosa è il saggio? Il saggio è colui che opera con la sua parte più elevata.» (3.4.6.1)

Il demone qui non può influire su di noi; tutto quello che può fare è tenerci la testa, levandoci dalla terra, come dice Platone,⁴⁷ perché rimaniamo rivolti verso il luogo della nostra origine. In questo senso possiamo spiegare anche le parole di Plutarco, quando dice che il demone non può venirci in soccorso, mentre lottiamo ancora, sommersi fin oltre il capo dalle onde della vita; solo dopo che ne siamo in parte usciti, può avanzare e darci una mano.⁴⁸ Sembra, quindi, che la libertà umana dipenda principalmente dalla misura in cui l'uomo sia capace, durante la sua vita, di alzare la testa e liberarsi dall'incantesimo che la pervade nel momento in cui si trova in rapporto con un'altra cosa. L'uomo che ci riesce bene, conserva la parte migliore e originaria di sé, e di lui si può dire che sia padrone della situazione.⁴⁹ Questa è anche la risposta alla domanda su quello

⁴⁶ Anche Szlezák (2000, p. 187) ci mette in guardia contro una concezione troppo spaziale del demone “esterno:” come l'anima, così anche il demone non ha una collocazione spaziale, per cui la preposizione ἐξω significa piuttosto che il demone è (come è anche il caso del νοῦς) “fuori” da ogni cura del corpo, alla quale sono soggette parti “inferiori” dell'anima.

⁴⁷ *Ti.* 90a.

⁴⁸ *V.* sopra n. 41.

⁴⁹ 2.3.15. Tutto questo capitolo è dedicato al problema della libertà dell'uomo dopo che la sua anima abbia scelto il proprio destino.

che resta della libertà umana, dopo che l'anima abbia scelto una vita e il demone guida che la soprintende (3.4.5.1). Le parole di Plotino dimostrano una certa distanza dalle interpretazioni tradizionali dei miti platonici, e sembra che la libertà di questa vita (forse sotto l'influenza stoica) gli fosse importante fino a vedere nella scelta prenatale di Platone un'allegoria della generale propensione umana, precondizionata dalle vite precedenti.⁵⁰ In questo modo la maggior parte della responsabilità e libertà umana rientra nell'esperienza della vita nel corpo, come appare chiaro anche dal racconto di Er, dove le esperienze delle vite precedenti rappresentano l'elemento decisivo nella scelta del nuovo destino.

3. La virtù dell'anima e il suo demone

Se prima abbiamo fatto una distinzione tra la libertà dello *stato* virtuoso dell'anima e quella delle *azioni* virtuose, ora possiamo, in base al dualismo neoplatonico dell'anima umana, distinguere tra la libertà relativa dell'essere e la possibilità dell'azione libera. Possiamo parlare sia di due anime (come Numenio), sia dell'anima guidata da un demone. La parte superiore, cioè il demone dell'anima, gode di una certa libertà, giacché è sempre rivolta verso "l'alto" e non è obbligata a fare una scelta.⁵¹ Tocca, invece, alla parte attiva dell'anima, come primo, scegliere una vita e poi continuare a prendere le decisioni legate a questa esistenza. Tra l'altro deve decidersi, se seguirà il demone, al quale si è legata con la sua scelta prenatale, oppure no; anche qui, però, non è assolutamente libera:

«In virtù della sua collocazione superiore, il demone non permetterà che si sprofondi troppo nel male. Esso, invece, agisce solo sotto di lui, non sopra e nemmeno al pari di lui; giacché non può essere diverso da quanto è, quello che è.» (3.4.5.25-29)

Il demone rappresenta, dunque, i limiti dell'esistenza umana che abbiamo scelto. Plotino quindi riconosce una specie di necessità o almeno d'irreversibilità della scelta fatta.⁵² D'altro canto abbiamo la parte operante dell'anima, alla quale ogni momento della sua esistenza

⁵⁰ «In verità, la cosiddetta "scelta di lassù" sta a indicare null'altro che la scelta di fondo, ossia una complessiva e generale propensione.» (3.4.5.2-6)

⁵¹ Anche questa libertà, poi, è relativa, perché l'anima non sceglie sempre come demone guida proprio questa parte, che è la parte intellettuale. Nella gerarchia dei demoni, della quale parla Plotino, vi sono dunque anche quelli inferiori e perfino bestiali; cfr. 3.4.6.19: tali demoni sono malvagi ed ottusi.

⁵² Si potrebbe dire che siamo prigionieri della propensione della nostra anima o, più semplicemente, della nostra natura (in questo contesto possiamo di nuovo ricordare le parole di Eraclito, v. sopra, p. 4).

offre una possibilità di scelta. Secondo Platone è essenziale, in questi momenti, il ruolo della virtù (ἀρετή) che non ha padrone (ἐξέσποτον). La definizione plotiniana del saggio come di uno che opera nella sua parte più elevata, collega la virtù con la parte attiva dell'anima e constata la sua indipendenza; questa, infatti, si esprime dentro l'anima umana con un'azione interna (ἐνεργῶν) con la quale l'uomo resiste, oppure acconsente, a quello che lo trascina verso il basso o verso l'alto. Così la libertà della parte contemplativa dell'anima si realizza attraverso un'azione interna (ἐνέργεια); nel suo agire, la virtù è sempre diretta verso l'interno, per cui è completamente indipendente dalle cause esterne, per buone e nobili che siano. La vera virtù, come la vera libertà, infatti, trascende la valutazione morale:

«Non segue (sc. la virtù) più l'evolversi degli eventi, per così dire mettendo in salvo ciò che è in pericolo, <ossia il corpo>, ma al momento che giudica opportuno lo abbandona al suo destino e anzi lo invita a lasciare la vita, le ricchezze, i figli e perfino la patria, avendo come unico obiettivo il suo proprio bene (τὸ καλὸν αὐτῆς) e non l'esistenza degli esseri che le sono subordinati. Per tale motivo, l'avere qualcosa in nostro potere e l'autodeterminazione non possono essere ricondotti alla sfera dell'azione (πράττειν) e neppure all'attività esteriore (ἡ ἔξω ἐνέργεια), ma piuttosto a quella interiore (ἡ ἐντὸς ἐ.), alla conoscenza e alla contemplazione (θεωρία) della medesima virtù.» (6.8.6.14-22)

La parola *theoria* ci riconduce alla concezione plotiniana della libertà assoluta, che consiste non nell'azione, ma nella contemplazione. Siccome l'anima, a causa della sua natura πολυπράγμων, non è capace di stare perfettamente tranquilla, la sua *theoria* è soprattutto un'aspirazione verso l'alto. Questo ideale non è demone. L'anima non vuole essere demone, né le è concesso di diventarlo.⁵³ Il demone stesso non è perfetto – per cui segue un demone superiore – mentre rimane la guida che dirige l'aspirazione attiva dell'anima ed anche l'esecutore della sua esistenza. Il demone è un sigillo alla vita dell'uomo, che nello stesso tempo gli indica, nella sua parte più elevata, un demone superiore e una vita migliore, rappresentando così il mezzo per raggiungerli. Per questo non esiste una specie perfetta di demoni; come l'aspirazione si annulla nel momento in cui raggiunge il suo obiettivo, così il demone, nella sua forma più alta, non è più demone, è dio.

⁵³ V. sopra il brano 3.4.5.25 sgg.

Indice delle fonti citate:

- Andolfo, 1996: Andolfo, M.: *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*. Milano 1996.
- Portogalli Cagli, 1992: Apuleo: *Il demone di Socrate*. Introduzione, traduzione e note a cura di B. M. Portogalli Cagli. Venezia 1992.
- Joachim, 1955: Aristotle: *The Nicomachean Ethics*. A Commentary by H. H. Joachim (ed. by David Arthur Rees). Oxford 1955.
- Dirlmeier, 1974: Aristoteles: *Nicomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier. Berlin 1974.
- Crouzel, 1991: Crouzel, H.: *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*. Paris 1991.
- Dillon, 1977: Dillon, J.: *The Middle Platonists*. London - Duckworth 1977.
- Conche, 1991: Héraclite: *Fragments*. Texte établi, traduit, commenté par M. Conche. Paris 1991³.
- Gersh, 1986: Gersh, S.: *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I & II. Notre Dame, Indiana 1986.
- Lepajdž, 1998: Lepajdž, M.: "On the Demonology of Plotinus". *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, issue: 9 / 1998: 7-16.
- Louth, 1993: Louth, A.: *Izvori krščanskega mističnega izročila. Od Platona do Dionizija*. Prevedla N. in G. Kocijančič. Ljubljana 1993.
- Carratelli, 1983: Platone: *Tutte le opere*. A cura di G.P. Carratelli. Firenze 1983.
- Bréhier, 1954: Plotin: *Ennéades I–VI*. Texte établi et traduit par É. Bréhier. Les Belles Lettres, Paris 1954.
- Leroux, 1990: Plotin: *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*. Introduction, traduction, et commentaire par G. Leroux. J. Vrin, Paris 1990.
- Radice, 2002. Plotino: *Enneadi*. Traduzione di R. Radice. Saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale. Milano 2002.

- Rist, 1963: Rist, J. M.: "Plotinus and the Daimonion of Socrates". *Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada* 17. Toronto 1963: 13–24.
- Rist, 1974: Rist, J. M.: "Plotinus and Augustine on Evil". *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Atti del convegno interanzionale*. Roma 1974.
- Salmona, 1967: Salmona, B.: *La libertà in Plotino. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova* 49. Milano 1967.
- Szlezák, 2000: Szlezák, T. A.: "L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme". *Études sur Plotin*. Sous la direction de M. Fattal. Paris 2000.