

CLAUDIA LO CASTO

LA BELLEZZA IN SÉ NELLE *ENNEADI*: TRA CALORE E COLORE

ABSTRACT: The notion of beauty recurs numerous times and with different shades of meaning in the *Enneads* and, above all, it assumes a central role in the Plotinian thought. Plotinus, in fact, uses it to describe the different levels of the reality of his metaphysical system, in particular of the Intellect. In this sense, the notion of beauty seems to be closely connected to that of life, which is the main aspect of the intelligible reality. This contribution wants to show the role that the notion of life plays in the creation of the Plotinian notion of beauty.

SOMMARIO: La nozione di bellezza ricorre numerose volte con differenti sfumature di significato nelle *Enneadi* ed essa assume un ruolo centrale nel pensiero di Plotino. Plotino, infatti, utilizza questa nozione per descrivere i differenti livelli della realtà del suo sistema metafisico, in particolare dell'Intelletto. In questo senso la nozione di bellezza sembra essere strettamente connessa a quella di vita, che è il principale aspetto della realtà intelligibile. Questo contributo vuole mostrare il ruolo che la nozione di vita gioca nella creazione della nozione di bellezza.

KEYWORDS: Beauty; Intelligible; Life; Being; Soul

La nozione di bellezza,¹ che ricorre numerose volte e con diverse sfumature di significato nelle *Enneadi*, assume un ruolo centrale nel pensiero

¹ In riferimento alla concezione plotiniana del bello, cfr. M. Abbate, *Tra Egesi e Teologia*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, p. 57-64; Ch. Vassallo, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul Bello e Sul Bello intelligibile*, Napoli, Giannini, 2009; C. Guidelli, *Dall'ordine alla vita. Mutamenti nel bello nel platonismo antico*, Clueb, Bologna, 1999; S. Ferretti, *Bellezza sensibile e intelligibile*, in Ead., *Antichi e moderni: l'elaborazione del passato*, Pisa, ETS, 2005, p. 59-84 e J. Omtzigt,

plotiniano, in quanto di essa Plotino si avvale per descrivere i diversi piani della realtà del suo sistema metafisico. I molteplici significati che il bello assume sono tutti riconducibili ad un unico concetto dai contorni ben definiti. La concezione plotiniana del bello si delinea attraverso l'analisi delle fonti dalle quali scaturisce la formulazione di una nozione di bellezza intrinsecamente connessa alla vita come carattere peculiare della realtà intelligibile.

La tesi che mi propongo di dimostrare attiene, infatti, al ruolo che la nozione di vita² assume nell'elaborazione della concezione plotiniana del bello e, in particolare, nell'assunzione di una gerarchia di forme di bellezza.

Per la formulazione del suo pensiero sul bello, Plotino si rifà a Platone, attraverso una vera e propria esegesi dei dialoghi che affrontano questo tema – in particolare *Fedro* e *Simposio*, e in parte *Timeo* –, pervenendo a conclusioni di interesse rilevante.

Plotino dedica due trattati al tema del bello, composti in epoche diverse: il primo, *Enn.* I 6 [1],³ dal titolo *Sul bello*, appartiene alla produzione iniziale del filosofo neoplatonico; il secondo *Enn.* V 8 [31], dal titolo *La bellezza intelligibile*, si colloca, invece, nella produzione più matura.

La ripresa della trattazione di questo tema conferma la centralità di tale concetto nel pensiero plotiniano.⁴

Nella formulazione del suo concetto di bellezza, pertanto, Plotino deve fare i conti con la tradizione platonica e, per tale ragione, non può non procedere dalla concezione culturalmente più diffusa che concepisce la bellezza come armonia tra le parti, analizzando le conseguenze di tale punto di vista.

Die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins, Göttingen, V&R Unipress, 2012.

² Sulla nozione di vita in Plotino, cfr. P. Hadot, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in P. Henry, P. Hadot, O. Gigon, O. Reverdin (èdd.) *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 107-57; P. Kalligas, "Living Body, Soul and Virtue in the Philosophy of Plotinus", *Dionysios*, 18, 2000, p. 25-37; Ch. Horn, *Le concept de Vie chez Plotin*, in M. Herren, I. Schüssler (èdd.), *Penser la vie. Contributions de la philosophie*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2008, p. 97-123, e il mio recente studio *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Plus, 2017.

³ Sul trattato I 6, per un maggiore approfondimento dei temi trattati, si veda l'edizione de Les Belles Lettres, preceduta da un'ampia e dettagliata introduzione, M. Achard, J.-M. Narbonne (èdd.) *Plotin, Œuvres complètes. Tome I, Volume I: Introduction - Traité 1 (I 6), Sur le beau*, texte établi par L. Ferroni, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

⁴ Sulla ripresa di questo tema da parte di Plotino, cfr. Guidelli, *Dall'ordine alla vita*, p. 10-12. La studiosa sottolinea i tratti originali della concezione plotiniana del bello che si estende anche alla natura del Primo Principio, l'Uno.

In *Enn.* I 6 [1], 1, 21, si afferma, infatti, che “sono tutti d’accordo” nel ritenere che la simmetria della parti (συμμετρία τῶν μερῶν) si identifica con la bellezza visibile (τὸ πρὸς τὴν ὄψιν κάλλος).⁵ Da tale assunto si deduce che i sostenitori di questa tesi – il bersaglio polemico di Plotino è costituito dagli Stoici – hanno una concezione della bellezza fisico-materialistica, che li induce a ritenere che non si possa parlare del bello in riferimento al semplice (τὸ ἀπλοῦν), ma soltanto per qualcosa di composto (σύνθετον), o meglio, per l’insieme delle parti dalla cui unione si produca qualcosa di armonico. Questo pensiero condurrebbe a conclusioni assurde⁶ e inaccettabili, in quanto tutto ciò che possiede una natura semplice, come i bei colori, i singoli suoni e la luce del sole, andrebbe escluso dalla bellezza. Secondo la lettura corrente, la bellezza sarebbe attribuibile al tutto e non alle singole parti e, in questo senso, ciò che è semplice mai e in alcun modo potrà dirsi bello.

La conseguenza più assurda per Plotino è che dalla bellezza, tra le nature semplici, sarebbe da escludere proprio l’anima,⁷ la cui essenza è assolutamente semplice.⁸ Alla natura psichica non può, infatti, essere applicato il principio di proporzione, in quanto essa è separata da un corpo, prossima alla natura intelligibile e risplendente di ogni virtù:

Ogni virtù dell’Anima è dunque bella e di una bellezza più autentica di quelle dette prima; ma come può essere della medesima armonia? Infatti in essa non c’è né proporzione quantitativa, né numerica? E poi, ammettendo che l’anima sia composta

⁵ La traduzione dei passi delle *Enneadi* riportati è la mia.

⁶ In merito alla polemica plotiniana contro gli stoici e all’analisi delle sue argomentazioni, cfr. J. P. Anton, “Plotinus’ Refutation of Beauty as Symmetry”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 23 (2), 1964, p. 233-237.

⁷ L’anima, infatti, proprio in virtù della sua assoluta semplicità, non può essere nemmeno definita come armonia di realtà incorporee. Cfr. *Enn.* IV 1 [4], 1, 2-3.

⁸ Il tema della uni-molteplicità dell’anima è un tema centrale nel pensiero di Plotino. Il filosofo sottolinea come, sebbene l’anima abbia al suo interno differenti funzioni, esse facciano parte della stessa natura; l’anima, infatti, non si divide in parti, piuttosto, ha una struttura unitaria. Cfr. *Enn.* IV 1 [4], ed in part. IV 1, 2, 4-9, passo in cui Plotino mostra le conseguenze assurde che deriverebbero dal considerare l’anima come una sostanza divisibile in parti separate, come se fosse un corpo. Servendosi dell’analogia con l’unità della percezione, Plotino dimostra che non avrebbe alcun senso pensare che all’anima possano appartenere parti molteplici e distinte, perché ciò comporterebbe che per ogni singolo individuo ci sia non un’anima soltanto, bensì più anime, e questo naturalmente sarebbe impossibile.

da più parti, in quale rapporto consisterebbe la combinazione o la mescolanza delle parti, o delle teorie?⁹

Plotino, opponendosi alla concezione fisico-materialistica degli Stoici,¹⁰ rifiuta una nozione composita di bellezza, secondo cui il bello è il risultato di una composizione armonica¹¹ di parti. Una posizione di questo genere terrebbe conto della realtà soltanto dal punto di vista fenomenico, non interessandosi in alcun modo della dimensione intelligibile. Ad una concezione materialistica del bello sensibile, il filosofo neoplatonico oppone l'idea di bello intelligibile cui il sensibile partecipa. L'armonia delle parti, intesa come espressione della bellezza sensibile, rappresenta soltanto la manifestazione materiale dell'autentica bellezza intelligibile.

Sullo sfondo dell'esegesi platonica, l'armonia delle parti, che appartiene alla bellezza fisica e ne esprime l'essenza, è solo un riflesso, un'immagine di una causa superiore, della ragion d'essere dell'autentica bellezza, la bellezza in sé. Quest'ultima è associata, infatti, alla purezza e alla perfezione del mondo intelligibile. Caratterizzata dall'assoluta assenza della forma e delle parti, la bellezza in sé non può essere ridotta alla simmetria o all'armonia delle parti. Essa è ciò che c'è di più semplice e incomposto.

In *Enn.* I 6 [1] 5, la bellezza in sé, viene concepita – riprendendo la descrizione platonica dell'Idea del *Fedro* – come assenza di forma, di colore e di corpo:¹² il bello in senso autentico è infatti “forma delle forme”. Tale realtà non fornisce nessun appiglio ai fini della descrizione, ma è resa visibile dall'analogia del fuoco.¹³ La luce del fuoco, infatti, è assolutamente

⁹ *Enn.* I 6 [1], 1, 49-53.

¹⁰ Per un'analisi dell'estetica stoica, cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1959), trad. it. a cura di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, La Nuova Italia, 2005, p. 294, 278.

¹¹ Sulla presenza della dottrina pitagorica dell'armonia nella concezione plotiniana del bello, cfr. A. Alexandrakis, *The Notion of Beauty in the Structure of the Universe: Pythagorean Influences*, in M. F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 149-54. Più in generale, sulla presenza della dottrina pitagorica in Plotino, cfr. M. Bonazzi, “Plotino e la tradizione pitagorica”, *Acme*, 53, 2000, p. 38-73.

¹² Cfr. *Phaedr.* 247c 6.

¹³ Cfr. *Tim.* 32b3-8. In *Tim.* 53b-e, Platone, invece, nella descrizione della costituzione del cosmo sensibile, fa riferimento al fuoco, insieme agli altri elementi: acqua, terra, aria, i quali si generano quando il demiurgo inizia a configurarli secondo forme e numeri, con una struttura matematico-geometrica. I quattro elementi (53e) sono definiti: “bellissimi corpi” (καλλίστα σώματα), radici elementari di ogni corpo visibile, che vengono disposti in modo armonioso. In questo passo, Platone parla della bellezza del fuoco,

incorporea¹⁴ e, per questo, costituisce la ragione formale e la forma di tutte le cose; ma è anche un'attività vitale appartenente all'essenza del fuoco che, per la sua sovrabbondanza, si irradia verso l'esterno, donando parte di sé agli altri esseri senza tuttavia disperdere la propria intensità luminosa.¹⁵

Il fuoco, la cui luce "ha tutto lo splendore e la luminosità di una forma",¹⁶ è il perfetto analogo della bellezza in sé, proprio perché è il più bello di tutti gli elementi, incorporeo, e la sua essenza rende visibile la semplicità degli esseri intelligibili. Esso è bello in sé stesso perché "assolve al ruolo della forma in funzione degli altri elementi" e la sua bellezza è resa anche dalla massima leggerezza. Proprio in virtù della sua "prossimità all'incorporeo"¹⁷ e della sua natura eterea, esso raggiunge con facilità le zone superiori. Il fuoco è anche il più puro tra tutti gli elementi, in quanto non accoglie in sé i restanti elementi che compongono la materia, mentre tutti, invece, devono possederlo in sé stessi.

Il fuoco brilla di una luce simile all'idea: la sua luce si identifica con la forma stessa del fuoco, con quella potenza luminosa e vitale che conferisce calore a tutti gli altri elementi, senza mai raffreddarsi, conservandosi in tutta la sua potenza. La luce del fuoco rappresenta l'espressione più compiuta del manifestarsi dell'intelligibile nel sensibile.

facendo riferimento, però, alla sua struttura geometrico-matematica e non alla luce che da esso si diffonde.

¹⁴ Cfr. *Enn.* IV 5 [29], 7, 41.

¹⁵ Plotino sembra riprendere il tema della doppia attività dell'essenza che costituisce la base del funzionamento del suo sistema metafisico. La teoria della doppia attività viene elaborata per spiegare il processo di derivazione causale che procede dal Primo Principio (Uno) fino a giungere alla materia. Secondo questa teoria esisterebbe un'attività propria e intrinseca ad ogni essenza, che corrisponde alla cosa stessa in atto, e un'altra, che, invece, derivata dall'essenza, è in grado di generare un'altra natura. L'attività primaria produce come suo effetto un'altra attività, immagine di quella originaria: dalla luce vera, autentica fonte, seguirà la luce diffusa, immagine di quella vera. Cfr. *Enn.* V 1 [1], 3, 10-12; V 3 [49], 7, 21-25; V 4 [7], 2, 26-33. Sulla teoria della doppia attività si vedano, in particolare: J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, p. 61-79; F. Ferrari, *Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia energia dell'Uno in Plotino*, in M. Di Pasquale Barbanti, G. R. Giardina e P. Manganaro (a cura di), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, p. 375-388; E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 22-68.

¹⁶ *Enn.* I 6 [1], 3, 25-26.

¹⁷ *Enn.* I 6 [1], 3, 21-23.

Nonostante non ci sia un riferimento esplicito ai frammenti eraclitei¹⁸ sul fuoco, sembra risuonarne in pieno il senso, in particolare del fr. 90 DK:

In cambio del fuoco si hanno tutte le cose e di tutte le cose il fuoco: come in cambio dell'oro le merci e le merci dell'oro.¹⁹

Plotino sembra riprendere la concezione eraclitea del fuoco, come l'elemento, per eccellenza, costitutivo di ogni altro elemento fisico, aereo ed "eternamente vivente" (Eraclito fr. 30 DK).²⁰ Di esso si sottolineano l'inesauribile attività, il suo essere l'elemento più luminoso e soprattutto il suo fungere da principio cosmico e da sorgente di una attività produttiva smisurata. La natura del fuoco – che si identifica con il suo essere ragione formale – è espressa da Plotino anche in riferimento alla relazione che esso intrattiene con il colore: possiede tutti i colori, poiché contiene il colore in forma originaria e, di qui, le cose ricevono la forma cromatica. Del colore Plotino assume, avendo sullo sfondo *Filebo* 53a-b – in cui Platone tratta, come esempio di autentica bellezza, la purezza, l'integrità e la semplicità del colore bianco²¹ – la forma (μορφῆ), quel principio luminoso e incorporeo che appartiene all'essenza di un essere capace di vincere l'oscurità della materia. Il riferimento è, infatti, alla luminosità intesa come fonte e sorgente di ogni forma di luce, εἶδος e λόγος.

L'intento di Plotino è rendere visibile, attraverso la luce, l'autentica bellezza: è necessario risalire oltre la simmetria e l'armonia delle parti, per riconoscere lo splendore che si diffonde dall'armonia invisibile facendo risplendere di bellezza l'intelligibile.²² In *Enn.* I 6 [1], 3, alle linee 28-33,

¹⁸ Sulla presenza dei presocratici nel pensiero di Plotino cfr. Th. Gelzer, "Plotins Interesse an den Vorsokratikern", *Museum Helveticum*, 39, 1982, p. 100-131. In particolare per quanto riguarda la presenza dei frammenti eraclitei nei trattati plotiniani, cfr. S. N. Mouraviev, *Héraclite d'Éphèse. La tradition antique et médiévale*, A. Témoignages et citations: 3. *De Plotin à Étienne d'Alexandrie*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002, p. 611-617.

¹⁹ Cfr. Heracl. fr. 90 DK, trad. a cura di C. Diano, G. Serra, Milano, Mondadori, 1980, p. 23.

²⁰ "Questo cosmo né alcuno degli dei lo fece né alcuno degli uomini, ma fu sempre ed è e sarà, fuoco di eterna vita, che si accende con misura e che si spegne con misura", cfr. Heracl. fr. 30 DK, p. 21.

²¹ Cfr. *Phileb.* 53a-b.

²² Cfr. *Enn.* VI 7 [38], 22, 25 e sgg. Sul trattato 38, e in particolare sul tema della bellezza intelligibile e, quindi, sull'identificazione del bello autentico con il *Nous*; si veda: P. Hadot (ed.), *Plotin. Traité 38. VI, 7. Introduction, traduction, commentaire et notes* par P. Hadot, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.

Plotino sembra attingere a piene mani alla fonte eraclitea e, in particolare, al frammento 54 DK, secondo il quale l'armonia invisibile è superiore a quella visibile.²³ A conferma di una concezione di un'armonia semplice, in I 6 [1], 1, 37-40, Plotino mostra che la bellezza del volto non deriva dalla proporzione delle parti che lo costituiscono; infatti, nonostante la proporzione resti sempre identica, esso può sembrare talvolta bello, talaltra no:

come negare che il bello sia qualcos'altro oltre la proporzione delle parti, e che la proporzione è bella grazie ad altro.²⁴

Plotino fa riferimento a un'armonia nascosta di natura divina, un'attività vitale che funge da ragione formale della bellezza fisica, intesa come armonia delle parti. La bellezza dunque si identifica con una sorta di splendore (φέγγος) che fa luce sulla proporzione stessa e che è di intensità maggiore in un volto vivente, piuttosto che in quello rappresentato in una statua. Plotino, infatti, afferma:

Per quale motivo infatti lo splendore del bello è maggiore su un volto vivente (ζώντος), mentre un volto morto ne possiede solo una traccia, benché nella carne e nelle proporzioni non si sia ancora danneggiato? E tra le statue quelle che più esprimono la vita non sono forse le più belle, anche se le altre sono più proporzionate? Un vivente brutto non è più bello di uno bello in statua?²⁵

Queste poche linee esprimono il nucleo centrale della nozione plotiniana di bellezza: il bello è intrinsecamente connesso alla vita, poiché rappresenta il manifestarsi dell'originaria attività dinamica e vitale della natura intelligibile. Se la bellezza è espressione della vita, anche in riferimento alla bellezza sensibile, essa può trovarsi in tutta la sua intensità soltanto in un volto vivente e non in quello di una statua, così come un volto vivente, anche se brutto, potrà esprimere tutta la pienezza dell'essere, ossia la sua vita, al contrario del volto di un corpo morto, che, nonostante conservi le sue proporzioni, ha perso il tratto fondamentale del suo essere.

La ragione di questo è riconducibile alla presenza dell'anima nel corpo che da essa non soltanto è risvegliato alla vita, ma riceve in un certo senso la forma del Bene, la luce divina,²⁶ di cui l'anima è colma.

²³ Heracl. fr. 54 DK: ἁρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

²⁴ *Enn.* I 6 [1], 1, 37-40.

²⁵ VI 7 [38], 22, 27-31.

²⁶ Cfr. VI 7 [38], 22, 33 e sgg.

Ciò che emerge con chiarezza è il valore incommensurabile della bellezza della natura, ossia di quella espressa dalla vitalità di un essere, di contro alla bellezza artistica che, invece, è incapace di esprimere il dinamismo dell'autentica bellezza. Il corpo vivente è portatore di bellezza, in quanto possiede in sé la vita, che si manifesta proprio attraverso la sua capacità di movimento e, quindi, la sua attività vitale. Attraverso la bellezza sensibile e soprattutto il suo carattere dinamico e vitale è possibile, secondo Plotino, cogliere l'autentica bellezza, passando attraverso l'anima, fino a giungere all'Intelletto.

In un trattato di poco posteriore a I 6 [1], *Enn.* V 9 [5], dal titolo *L'intelligenza, le idee e l'essere*, Plotino, dovendo definire la natura intelligibile, affronta nuovamente la trattazione della nozione di bellezza che ne costituisce l'essenza. In linea con quanto è stato detto in precedenza, infatti, in V 9 [5], 2, Plotino si interroga sulle cause che determinano la bellezza di un corpo e risponde che non è soltanto il possesso della bellezza fisica a renderlo bello, bensì la presenza dell'anima, alla quale viene riconosciuta la funzione plasmatrice, la capacità di dare forma ad un corpo.²⁷ Viene precisato che l'anima non è bella per sé stessa; se così fosse, infatti, tutte le anime sarebbero belle. Piuttosto essa riceve la bellezza dalla saggezza che è l'intelletto ad infonderle.

In questo modo, il principio formativo dell'anima, archetipo della bellezza sensibile, deriva a sua volta da un principio intelligibile originario, perfetto ed eterno,²⁸ dalla forma di tutte le forme, che è bella di per sé stessa:

questo è l'Intelletto, l'Intelletto che è sempre, e non di quando in quando, dato che non può essere estraneo a se stesso.²⁹

Plotino definisce così la dipendenza della bellezza del mondo sensibile da quella più originaria del mondo intelligibile: tanto nel singolo individuo, quanto nel corpo dell'universo, la bellezza si manifesta come organizzazione del molteplice nell'unità della forma e rimanda, dunque, ad un principio che è oltre la forma stessa, di cui conserva le tracce. Il bello sensibile, secondo la tradizione platonica,³⁰ conserva, infatti, i segni di quello intelligibile, ossia del suo fondamento originario e per questo motivo

²⁷ Cfr. V 9 [5], 2, 16-18.

²⁸ Cfr. V 8 [31], 3, 1-3.

²⁹ V 8 [31], 3, 8-10.

³⁰ Cfr. *Tim.* 37c6-7; 92c7.

non può essere biasimato. La bellezza che caratterizza il mondo sensibile, nel suo essere natura derivata, si esprime attraverso l'attività vitale, ed è proprio tale dimensione a renderla simile alla realtà originaria ed autentica dalla quale discende, manifestandosi come "vita continua, visibile, molteplice, ovunque diffusa e rivelatrice di una sapienza straordinaria".³¹

Qui si inserisce l'assunto platonico, ripreso da Plotino, secondo cui anche il cosmo sensibile è necessariamente bello, in quanto "ombra e immagine" dell'autentica bellezza del modello intelligibile. Il possesso della bellezza da parte del mondo sensibile dipende, infatti, dal suo essere immagine della realtà intelligibile che dona alla natura generata parte di sé, della sua vita e, dunque, della sua bellezza. Il mondo intelligibile è il luogo della bellezza in senso autentico, in quanto esso è la manifestazione della vita perfetta. L'intelletto infatti è definito da Plotino atto primo di straordinaria bellezza (ἡ πρώτη ἐνέργεια καὶ καλλίστη).³² L'essere in senso autentico è il luogo di questa identità di pensiero e di vita, nella misura in cui il *Nous* si identifica con la sua attività, il pensiero, e, dunque, con la sua vita che non gli è stata conferita dall'esterno, ma che gli appartiene intrinsecamente.

A dimostrazione di ciò, anche in *Enn.* VI 6 [34], 7, trattato sui numeri, il mondo intelligibile viene definito, ancora una volta con riferimento al *Timeo*,³³ *Vivente in sé* (παντελὲς ζῶον) di "straordinaria e indicibile bellezza" (θαυμαστοῦ τὸ κάλλος καὶ ἀφάνστου). Sullo sfondo dell'esegesi platonica, la bellezza del mondo intelligibile è definita dal possesso della vita, che è la più autentica, perché ha presente davanti a sé ogni essere nell'eternità.³⁴ Il mondo sensibile è dunque l'immagine perfetta del modello, un'immagine bella della bellezza in sé e dell'essere, che imita la realtà originaria sotto ogni aspetto; esso ha vita e bellezza come quella di lassù.³⁵ Come all'essere intelligibile appartiene la completezza, in quanto

³¹ *Enn.* II 9 [33], 8, 8-16.

³² *Enn.* V 3 [49], 5, 36-37. Sul trattato 49, si veda: B. Ham (ed.), *Plotin. Traité 49. V* 3, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000; cfr. W. Beierwaltes, *Autocoscienza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V, 3*, Milano, Vita e Pensiero, 1995. Si veda anche lo studio di M. Dixsaut, *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, avec la collaboration de P.-M. Morel et K. Tordo-Rombaut, Paris, Vrin, 2002.

³³ Cfr. *Tim.* 39e7-9.

³⁴ ζῶν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰὲ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν. Cfr. *Enn.* III 7, 3, 16-17.

³⁵ Cfr. *Enn.* V 8 [31], 12, 15-18: Μιμείται δὴ τὸ ἀρχέτυπον πανταχῆ· καὶ γὰρ ζῶν ἔχει καὶ τὸ τῆς οὐσίας, ὡς μίμημα, καὶ τὸ κάλλος εἶναι, ὡς ἐκείθεν.

esso è tutti gli esseri intelligibili, anche questo universo dovrà comprendere dentro di sé tutto ciò che è visibile. Poiché anche il sensibile possiede la vita, esso rende visibile una forma di bellezza autentica ed originaria. Tuttavia, in quanto immagine visibile dell'intelligibile, il sensibile possiederà la bellezza in forma derivata; essa si manifesta nella presenza della forma in un corpo, in cui il molteplice si fa uno.

È proprio il carattere di somiglianza originaria del bello sensibile con quello intelligibile, che consente all'anima individuale di risalire verso l'autentica bellezza intelligibile, della quale conserva le tracce. Risuonano le parole del *Simposio*³⁶ e del *Fedro*³⁷ e, più precisamente, di quei passi in cui l'anima, riconoscendo nella bellezza sensibile qualcosa di affine alla sua originaria natura, ricorda³⁸ e alimenta il desiderio di riconquistare il legame con la natura intelligibile.

In questo senso tutto ciò che è bello funge da "scala":³⁹ di gradino in gradino è possibile ascendere alla contemplazione della bellezza intelligibile. La via del ritorno dell'anima, sulla scia della *scala amoris*,⁴⁰ è scandita da un percorso che, procedendo dal riconoscimento della bellezza dei corpi, se ne distacca verso la conquista di azioni, disposizioni, conoscenze scientifiche (ἐπιστήμαι) e di virtù (ἀρετή), fino a giungere alla pura bellezza.⁴¹ In *Enn.* I 6 [1] 2, Plotino definisce la bellezza dei corpi come un qualcosa che diventa sensibile alla prima impressione: l'anima riconosce la bellezza dei corpi, la accoglie ed entra in sintonia con essa. Non le accade lo stesso con il brutto (τὸ αἰσχρόν), al cui incontro si contrae, rifiutandolo come una natura assolutamente estranea.

L'anima è attirata dalla natura a lei più affine, perché ne possiede le tracce, ossia dalla bellezza sensibile che comprende in sé le tracce del *logos* divino.⁴² Nella tensione a separarsi dalla vita materiale, per ascendere alla

³⁶ Cfr. *Symp.* 210a-211a. Sulla presenza del *Simposio* nell'analisi plotiniana della nozione di bello, cfr. V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardo-antica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, Patron, 2004. Lo studioso afferma che, nell'estetica plotiniana, la bellezza corporea non rappresenta, come nel *Simposio* platonico, una fase del percorso cognitivo che condurrebbe dalla bellezza sensibile a quella in sé, bensì un momento da superare (p. 94).

³⁷ Cfr. *Phaedr.* 250a.

³⁸ Cfr. *Ibid.* 249c.

³⁹ ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενος. Cfr. *Symp.* 211c3.

⁴⁰ *Ibid.* 209e-212a.

⁴¹ Cfr. *Enn.* I 6 [1], 1, 4-7. Cfr. *Symp.* 210a-211e.

⁴² Cfr. *Enn.* I 6 [1], 1, 7-8.

vita intelligibile, caratterizzata dall'attività intellettuale continua e incessante e, per questo, espressione della vera bellezza, l'anima riconosce la sua natura divina:

Venerabili sono tutti gli dei, e belli, di una bellezza straordinaria; ma cosa li rende tali? L'Intelligenza, che in loro è molto più attiva, fino al punto da potere essere vista [...] Gli dei, non pensano talora in modo saggio e talora in modo dissennato, ma pensano sempre saggiamente, secondo un intelletto imperturbabile, saldo e puro.⁴³

In altre parole l'anima, per giungere alla contemplazione della pura bellezza intelligibile, deve attuare un processo di astrazione del bello sensibile dalla materia, riconducendolo alla sua interiore natura. Dalla vista del bello corporeo ha inizio la riflessione interiore dell'anima, e dunque il passaggio dal bello esteriore a quello autentico e interiore. Attraverso il riconoscimento della sua bellezza interiore, l'anima riguadagna la sua originaria natura, essa diviene "bella", perché inondata dalla luce dell'Intelligenza, tanto da riempirsi e da non distinguersi più da essa, divenendo "ubriaca e colma di nettare".⁴⁴ Divenire bella per l'anima significa divenire "simile a dio" (ὡμοιωθῆναι θεῶ),⁴⁵ in quanto essa, una volta raggiunta la realtà intelligibile, si assimila completamente alla sua bellezza divina. Per l'anima individuale, in virtù della sua parte migliore, ossia dell'Intelletto, il viaggio di risalita e di ricongiungimento con l'autentica bellezza di lassù sembra essere più breve, rispetto al cammino che dovrebbe percorrere la realtà sensibile.⁴⁶ In tal senso Plotino afferma, in riferimento all'anima:

Quale immagine potremmo cogliere di lui [dell'Intelletto]? Tutte infatti derivano da una realtà inferiore. Ma infatti è necessario che l'immagine derivi dall'Intelletto, così da coglierlo non attraverso un'immagine, ma come se si prendesse un pezzo d'oro quale campione di tutto l'oro [...]. Così occorre prendere le mosse dall'Intelletto che in noi è stato purificato.⁴⁷

Si cerca di dare una risposta a come sia possibile per noi rappresentare l'intelligenza, per giungere alla contemplazione della sua autentica bellezza. Partendo dalla constatazione che un'immagine appartiene comunque ad una

⁴³ Cfr. *Enn.* V 8 [31], 3, 18-26.

⁴⁴ *Enn.* V 8 [31], 10, 34. Cfr. *Symp.* 203b5.

⁴⁵ Cfr. *Enn.* I 6 [1], 6, 18-21.

⁴⁶ *Enn.* V 8 [31], 3, 16-17.

⁴⁷ *Enn.* V 8 [31], 3, 11-14

realtà inferiore, si deduce che è necessario rifarsi ad un altro tipo di realtà che, pur essendo immagine, presenta una natura affine a quella originaria.⁴⁸ Solo un'immagine che proviene direttamente dalla natura intelligibile e che riceve alcuni dei caratteri essenziali da quella natura originaria, consente di raggiungere l'intelletto universale, attraverso un processo di purificazione che ha come oggetto l'intelletto individuale.

L'anima è definita "pezzo d'oro"⁴⁹ – forse con riferimento ancora una volta al frammento eracliteo 90 DK – e "frammento del Bello";⁵⁰ di essa si sottolinea il carattere di somiglianza originaria con l'Intelletto, e dunque la sua natura divina. La vita dell'anima, è, tuttavia, descritta – nel movimento di ascesa verso il raggiungimento del bello autentico – nella sua complessità, poiché è paragonata al travagliato viaggio di Ulisse che, nonostante godesse della bellezza sensibile, affronta innumerevoli peripezie per ritornare al luogo d'origine.

L'anima singola per divenire autenticamente bella deve comunque percorrere un lungo viaggio che procede dalla purificazione della natura sensibile, lavorando sulla propria natura, proprio come lo scultore che, desiderando far apparire bella la sua statua, la leviga e la perfeziona continuamente.⁵¹

Il raggiungimento dell'autentica bellezza deve passare attraverso un processo introspettivo dell'anima che, scolpendo faticosamente la propria statua vivente,⁵² si eleva dalla bellezza sensibile verso la bellezza in sé. Attraverso la metafora della statua vivente, Plotino sottolinea il carattere vitale dell'autentica bellezza, carattere essenziale che definisce la vita perfetta della realtà intelligibile e che si ripropone sul piano della vita individuale, sotto forma della scoperta, attraverso l'esercizio della conoscenza, della natura intelligibile propria del singolo.

In riferimento al concetto di bellezza, intrinsecamente connesso alla vita, Plotino sembra, dunque, ammettere una scala gerarchica dei diversi livelli in cui essa si manifesta: al livello più basso si trova la ragione formale della bellezza presente nei corpi; questa dipende, a sua volta, dalla ragione

⁴⁸ Sull'anima come ipostasi in Plotino, Cfr. M. Andolfo, *L'ipostasi della 'Psyche' in Plotino. Struttura e fondamenti*, introduzione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1996; R. Chiaradonna, *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

⁴⁹ *Enn.* V 8 [31], 3, 12-13.

⁵⁰ *Enn.* I 6 [1], 6, 31-32.

⁵¹ *Enn.* I 6 [1], 9, 7-15.

⁵² *Enn.* I 6 [1], 9, 13

formale presente nella natura; la bellezza della natura, a sua volta, acquisisce la ragione formale del bello da lei prodotto dal principio del bello che si trova nell'anima. Questo deve, di conseguenza, la sua esistenza ad una causa ancora superiore, ossia al bello originario che ha sede nell'Intelligenza⁵³ e di cui la bellezza dell'anima è immagine. Si dice, infatti, che anche l'anima è bella, certamente più della natura, ed è più bella quando guarda lassù.⁵⁴

L'Intelligenza, però, non è anch'essa una ragione formale, piuttosto essa è il principio "creatore della ragione formale primigenia della bellezza, inerente alla natura dell'anima".⁵⁵

Lo sfondo ermeneutico plotiniano questa volta è *Fedro* 250b-d, in cui si afferma la presenza della bellezza fra le essenze e le forme intelligibili, immersa in una luce pura (*ἐν ἀύγῃ καθαρᾷ*).⁵⁶ Plotino riprende proprio la stessa espressione platonica per descrivere l'essenza della bellezza autentica

⁵³ *Enn.* V 8 [31], 3, 1-10: "Esiste dunque anche nella natura un principio razionale della bellezza, archetipo di quella corporea, ma rispetto a quello che è nella natura, quello che è nell'anima è più bello, poiché ne è all'origine. Naturalmente è più splendente nell'anima nobile, in cui procede ancora in bellezza. Infatti, avendo abbellito l'anima e donandole una luce che proviene da una luce più intensa, quella del bello primo, ci spinge a pensare, fino a quando permane nell'anima, quale sia la natura di ciò che lo precede e che non diviene più, né si trova in altro, ma solo in sé stesso. Perciò non è un principio razionale, ma un creatore del principio razionale della bellezza, che in quanto principio primo è nella materia fatta dall'anima. Questi è l'intelletto, che è sempre, poiché non è rispetto a sé qualcosa di occasionale. (Ἐστὶν οὖν καὶ ἐν τῇ φύσει λόγος κάλλους ἀρχέτυπος τοῦ ἐν σώματι, τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει. Ἐναργέστατος γε μὴν ὁ ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ καὶ ἤδη προῖων κάλλει· κοσμήσας γὰρ τὴν ψυχὴν καὶ φῶς παρασχὼν ἀπὸ φωτὸς μείζονος πρῶτως κάλλους ὄντος συλλογίζεσθαι ποιεῖ αὐτὸς ἐν ψυχῇ ὦν, οἷός ἐστιν ὁ πρὸ αὐτοῦ ὁ οὐκέτι ἐγγιγνόμενος οὐδ' ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ. Διὸ οὐδὲ λόγος ἐστίν, ἀλλὰ ποιητὴς τοῦ πρῶτου λόγου κάλλους ἐν ὑλῇ ψυχικῇ ὄντος· νοῦς δὲ οὗτος, ὁ αἰεὶ νοῦς καὶ οὐ ποτὲ νοῦς, ὅτι μὴ ἐπακτὸς αὐτῷ)."

⁵⁴ *Enn.* V 8 [31], 13, 13-15.

⁵⁵ *Enn.* V 8 [31], 13, 6-13: "Per quanto riguarda le altre cose stabili che le realtà che traevano inizio dal figlio fossero dopo di sé, cosicché si ritrovò in una posizione intermedia e per l'alterità che lo estromette da ciò che gli sta sopra e per il legame che lo trattiene verso il basso a ciò che segue, trovandosi a metà tra un padre superiore e un figlio inferiore. E siccome il padre era troppo elevato per essere in relazione al bello, fu lui il primo a rimanere bello, per quanto anche l'anima non sia manchevole di bellezza (ἔστησε δ' αὐ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξύ ἀμφοῖν γενέσθαι τῇ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτόν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξύ ὦν πατρός τε ἀμείνονος καὶ ἡττονος υἱέος. Ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ πατήρ αὐτῷ μείζων ἢ κατὰ κάλλος ἦν, πρῶτως αὐτὸς ἔμεινε καλός, καίτοι καλῆς καὶ τῆς ψυχῆς οὐσης.)"

⁵⁶ Cfr. *Phaedr.* 250c4.

del *Nous*, affermando che esso è “il più bello di tutti gli esseri, immerso in una luce trasparente e nel puro fulgore, mentre abbraccia la natura degli esseri”.⁵⁷

Sulla scia del *διαφανές*⁵⁸ aristotelico, la molteplicità degli intelligibili è un tutto trasparente (*διαφανῆ*), privo di qualsiasi oscurità, in cui ogni essere è manifesto all'altro nella sua intima essenza.⁵⁹ L'autentica bellezza del mondo intelligibile è dovuta non soltanto alla sua intrinseca vitalità, ma anche alla pienezza del suo essere. L'Intelletto è definito vera sostanza e autentico essere, in quanto comprende in sé tutti gli esseri viventi e il bello in sé (*καλὸν αὐτὸ*),⁶⁰ il quale a sua volta è definito secondo la forma, ossia secondo il possesso del tutto:

Una cosa è bella perché è un tutto, e, infatti, anche la singola forma è un tutto.⁶¹

Plotino definisce la natura intelligibile secondo i caratteri di pienezza e sazietà, identificandola con la figura mitica di Crono, il cui nome viene fatto derivare da *κόρος* e *νοῦς*, servendosi, in questo passo, non soltanto dell'etimologia platonica,⁶² ma anche di parte del mito esiodeo.⁶³

⁵⁷ Cfr. *Enn.* III 8, 11, 28-30.

⁵⁸ Cfr. Aristot. *An.* B 7.418a26-28: (Οὐ μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ὄψις, τοῦτ' ἐστὶν ὁρατὸν, ὁρατὸν δ' ἐστὶ χρώμα τε καὶ ὁ λόγῳ μὲν ἐστὶν εἰπεῖν, ἀνώνυμον δὲ τυγχάνει ὄν.); 419a25: (ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ ψόφου καὶ ὁσμῆς ἐστίν·).

⁵⁹ *Enn.* V 8 [31], 4, 4-6.

⁶⁰ *Enn.* VI 6 [34], 8, 2-4.

⁶¹ *Enn.* VI 7 [38], 3, 10-12.

⁶² Cfr. *Crat.* 396b3-7. Riguardo all'utilizzo di *κόρος*, cfr. M. Atkinson, *Plotinus, Ennead V. 1, On the Three Principal Hypostases, A Commentary with Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 79. Lo studioso afferma che, se nell'interpretazione strettamente platonica dell'etimologia di Crono *κόρος* assume il significato di *καθαρός*, puro, Plotino preferisce in quasi tutte le occorrenze utilizzare *κόρος* con il significato di pienezza e di sazietà, con l'intento di sottolineare la relazione dell'Intelletto con i suoi contenuti intelligibili.

⁶³ Cfr. Hes. *Theog.* 126-210, 453-506, 617-735. Nelle *Enneadi* Plotino ricorre alla triade divina Urano-Crono-Zeus descritta nella *Teogonia* esiodea, assimilandola alle tre ipostasi. Per un'analisi approfondita della ripresa del mito esiodeo nelle *Enneadi*, cfr. P. Hadot, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostic*, in A. H. Armstrong, H. J. Blumenthal, R. A. Markus (edd.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of H. Armstrong*, London, Ashgate, 1981, p. 124-137; A. Longo, *Numénios d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorie de la Théogonie d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, in A. Michalewski et M.-A. Gavray (éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 167-185; L. G. Soares Santoprete, *Le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin*, in *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie: Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 829-858; C. Lo Casto, “Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus”, *FZPhTh*, 2, 2018.

L'immagine del dio che divora i figli, trattenendoli in questo modo dentro di sé, esprime la pienezza e la completezza dell'essere intelligibile, che comprende in sé stesso gli intelligibili cui dà vita.⁶⁴ Il *Nous* è sazio (*κόρος*), pieno di tutte le forme generate e, per questo, si trova in una condizione di perfezione che gli conferisce una straordinaria bellezza. Il carattere di uni-molteplicità della natura intelligibile, che, pur essendo tutti gli esseri, presenta comunque una natura unitaria, è l'espressione della bellezza in sé.

La bellezza non si esprime pertanto secondo la proporzione delle parti che la compongono, ma si manifesta attraverso l'essenza uni-molteplice dell'Intelletto, in cui ogni singola parte è contemporaneamente sé stessa e l'intero,⁶⁵ poiché è se stessa in atto e in potenza tutte le altre. Ogni cosa è tutte le altre e l'intero è in ogni parte, pertanto, secondo l'analogia della luce, è possibile affermare che:

Tutto è dappertutto, tutto è tutto, ogni singola cosa è tutto, e lo splendore è infinito.⁶⁶

La bellezza, coincidendo con la pienezza dell'essere e, pertanto, con il suo carattere uni-molteplice che gli conferisce intrinseca dinamicità e vitalità, è propria dell'Intelletto. Questa descrizione dell'Intelletto sembra richiamare ancora una volta i caratteri del fuoco eracliteo, il quale viene anch'esso definito *κόρος*. Nel frammento 66 DK si dice:

Bisogno e sazietà è il fuoco: il fuoco verrà e giudicherà tutte le cose⁶⁷.

In Eraclito il fuoco è principio originario che, con la sua inesauribile *ἐνέργεια*, produce tutte le cose. Il fuoco ha in sé entrambi i caratteri, di unità e molteplicità, in quanto esso, essendo presente in tutti gli elementi, gode della sua pienezza, dunque è sazio. Tuttavia, proprio la sua completezza lo rende bisognoso di qualcosa, e per questo, è anche "bisogno", in quanto alla sua essenza è intrinseca una continua tensione generativa, che nasce proprio dalla sua originaria pienezza. Se la bellezza si identifica con il carattere di pienezza, che è proprio della natura della forma, essa,

⁶⁴ Cfr. *Enn.* V 8 [31], 12, 3-7.

⁶⁵ *Enn.* V 8 [31], 4, 21-23.

⁶⁶ *Enn.* V 8 [31], 4, 7-8.

⁶⁷ Cfr. Heracl. fr. DK 66.

riprendendo un motivo platonico,⁶⁸ costituisce il connotato generale che caratterizza tutto il mondo intelligibile.

Tornano alla mente i passi della *Repubblica*,⁶⁹ del *Fedone*⁷⁰ e, in particolare, del *Fedro*⁷¹, in cui il bello in sé è descritto come la “più splendente e la più desiderabile”⁷² delle forme, in quanto esprime l’essenza dell’intero mondo ideale. Plotino, in *Enn.* V 8 [31],⁷³ 9, sullo sfondo ermeneutico dei dialoghi platonici, afferma che:

Le potenze di lassù, [...], hanno solo l’essere, e solo il bello è essere⁷⁴.

Il Bello in sé è ciò che caratterizza la realtà uni-molteplice dell’Intelletto, definendone l’essenza. La concezione plotiniana della bellezza in sé, pertanto, è strettamente connessa alla nozione di vita, in quanto il mondo intelligibile è definito l’essere più bello, proprio in virtù della vita, che gli appartiene originariamente. Procedendo, dunque, dalla ricezione del pensiero platonico,⁷⁵ secondo cui al mondo delle idee apparterrebbe una dimensione intrinsecamente vitale e dinamica, Plotino elabora una concezione del bello in sé che si identifica con il bello intelligibile, ossia con l’intelligibile nella sua molteplicità. In tal senso sono definiti “belli” gli enti che veramente sono, ovvero gli enti intelligibili (τὰ ὄντα). Si assume, pertanto, la perfetta identità tra l’essere vero e la bellezza nella sua forma originaria,⁷⁶ il bello intelligibile diviene il luogo delle forme.⁷⁷

⁶⁸ Cfr. *Symp.* 211c: “è così che occorre condurre le questioni d’amore o da altri essere guidati, cominciando dalle bellezze di qui, per quella bellezza ultima andare sempre più su, servendosi di gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni e dalle occupazioni alle belle scienze e da esse arrivare infine alla scienza di questa stessa bellezza, e così si conosca, arrivando alla fine, ciò che sia questa bellezza in sé (τὰ ἔρωτικά ἰέναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκείνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν)”.
⁶⁹ Cfr. *Resp.* V 476b-d.
⁷⁰ Cfr. *Phaed.* 100c-d; 109b e sgg.
⁷¹ Cfr. *Phaedr.* 250d.
⁷² Ibid.
⁷³ Sul trattato 31 si veda il commento di A. Darras-Worms (ed.), *Plotin, Traité 31 (V, 8): Sur la beauté intelligible*, Paris, Vrin, 2018.
⁷⁴ *Enn.* V 8 [31], 9, 38.
⁷⁵ Cfr. *Soph.* 248e-249 a; *Tim.* 31b.
⁷⁶ Cfr. *Enn.* I 6 [1], 21; V 8 [31].

La nozione di bellezza in sé è espressa secondo l'identità dell'essere con il bello, in quanto il bello è il carattere che definisce l'essenza della realtà intelligibile: se dovesse venire a mancare il bello, infatti, verrebbe meno anche la sostanza. L'essere è desiderabile (ποθειονόν) proprio in quanto è identico al bello (τῷ καλῷ) e, a sua volta, il bello è amato (ἐράσμιον) perché si identifica con l'essere.⁷⁸ L'essere e il bello sono dunque una medesima natura. Se la natura intelligibile possiede la bellezza intrinsecamente, essendo originariamente e autenticamente bella, la realtà sensibile, invece, è bella solo in virtù della partecipazione alla forma: e quanto più partecipa della forma, tanto più è perfetta.⁷⁹

Plotino procede, assumendo lo stesso discorso di Diotima⁸⁰ e la sua *hodós*, dall'analisi fenomenologica del bello sensibile per risalire fino a quello intelligibile, all'autentica bellezza.⁸¹ Il bello sensibile diviene lo strumento per consentire all'anima di ricongiungersi con il principio che l'ha generata, e dunque, per riconquistare la sua autentica natura.⁸²

L'estetica plotiniana rende visibile, attraverso il movimento che l'anima compie alla vista del bello, la potenza del principio, che è atto, proprio nella sua capacità di generare il molteplice, contraendosi in sé stesso; insito nella natura dell'anima è, infatti, il desiderio di trascendere la dimensione del molteplice, cogliendolo nella sua dimensione unitaria. Dalla contemplazione del bello intelligibile è possibile, quindi, giungere finalmente ad una dimensione ancora più originaria, quella del principio primo, che è causa dell'autentica bellezza.

⁷⁷ *Enn.* I 6 [1], 9, 41-42.

⁷⁸ *Enn.* V 8 [31], 9, 40-41.

⁷⁹ *Enn.* V 8 [31], 9, 42-48.

⁸⁰ Cfr. *Symp.* 210a-211a.

⁸¹ In merito alla ripresa da parte di Plotino del *Simposio* di Platone, cfr. Abbate, *Tra Egesi e Teologia*, p. 59-63. Abbate afferma che Plotino, per la formulazione della sua concezione del bello, avrebbe attinto a piene mani dal testo platonico, in particolare per sviluppare il suo pensiero sulla natura del Bello autentico ed intelligibile. Il discorso di Diotima, pertanto, costituirebbe non soltanto lo sfondo della riflessione plotiniana sulla bellezza intelligibile, ma molto di più, consentirebbe al filosofo neoplatonico di elaborare una vera e propria "meta-estetica", ossia "un'analisi del Bello che finisce per trascendere la nozione stessa di 'Bello'". Il Bello intelligibile rimanderebbe dunque ad un Principio ancora più originario, causa della sua esistenza.

⁸² Sul processo di risalita dell'anima individuale e sul suo ricongiungimento con la parte migliore di sé, quella intelligibile, si veda lo studio di P. Morel, *Plotin. L'odyssée de l'âme*, Paris, Armand Colin, 2016.

Se il filosofo neoplatonico sviluppa la sua concezione del bello, attingendo ai testi platonici, tuttavia, egli sembra andare oltre Platone, elaborando non soltanto una riflessione sulla natura del bello, ma una vera e propria estetica ispirata alla nozione di vita. Non è un caso, infatti, che, nella descrizione della realtà intelligibile, Plotino insista sul carattere intrinsecamente vitale di questa natura, il quale viene associato esplicitamente alla bellezza. L'essere intelligibile è il più bello, perché possiede la vita, in tutta la sua intensità e perfezione:

Ogni cosa lassù, in quanto possiede tutto, possiede nel medesimo tempo, insieme al perché, anche la bellezza.⁸³

PRIMARY SOURCES:

- Plotinus, *Ennead V. 1, On the Three Principal Hypostases*, A Commentary with Translation by M. Atkinson, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Plotin, *Traité 38. VI, 7*, introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.
- Plotin, *Traité 49. V, 3*, introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.
- Plotin, *Traité 1 (I, 6)*, introduction, traduction, commentaire et notes par A. L. Darras-Worms, Paris, Vrin, 2007.
- Plotin, *Œuvres complètes. Tome I, Volume I: Introduction - Traité 1 (I 6), Sur le beau*, nouvelle édition, texte établi par L. Ferroni, introduction de M. Achard, J. M. Narbonne, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- Plotin, *Traité 31 (V, 8): Sur la beauté intelligible*, introduction, traduction, commentaire et notes par A. L. Darras-Worms, Paris, Vrin, 2018.

SECONDARY SOURCES:

- Abbate, Michele, *Tra esegesi e teologia: Studi sul neoplatonismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- Alexandrakis, Aphrodite, *The Notion of Beauty in the Structure of the Universe: Pythagorean Influences*, in M. F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- Andolfo, Matteo, *L'ipostasi della 'Psyche' in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.
- Anton, John, "Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 23 (2), 1964, p. 233-237.

⁸³ Cfr. *Enn.* VI 7 [38], 2, 28-29.

- Beierwaltes, Werner, *Autocoscienza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V3*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- Bonazzi, Mauro, "Plotino e la tradizione pitagorica", *Acme*, 53, 2000, p. 38-73.
- Chiaradonna, Riccardo, *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- Dixsaut, Monique, *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, avec la collaboration de Pierre-Marie Morel et Karine Tordo-Rombaut, Paris, Vrin, 2002.
- Emilsson, Eyjólfur, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Ferrari, Franco, *Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia energia dell'Uno in Plotino*, in M. Di Pasquale Barbanti, G. R. Giardina e P. Manganaro (a cura di), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, p. 375-388.
- Ferretti, Silvia, *Antichi e moderni: l'elaborazione del passato*, Pisa, ETS, 2005.
- Gelzer, Thomas, "Plotins Interesse an den Vorsokratikern", *Museum Helveticum*, 39, 1982, p. 100-131.
- Guidelli, Chiara, *Dall'ordine alla vita. Mutamenti nel bello nel platonismo antico*, Bologna, Clueb, 1999.
- Hadot, Pierre, *Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, in P. Henry, P. Hadot, O. Gigon, O. Reverdin (èdd.) *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 107-57.
- Hadot, Pierre, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the gnostic*, in A. H. Armstrong, H. J. Blumenthal, R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in Honour of H. Armstrong*, London, Ashgate, 1981, p. 124-137.
- Horn, Christoph, *Le concept de Vie chez Plotin*, in M. Herren, I. Schüssler (èdd.), *Penser la vie. Contributions de la philosophie*, Lausanne, Etudes de Lettres, 2008, p. 97-123.
- Kalligas, Pavlos, "Living Body, Soul and Virtue in the Philosophy of Plotinus", *Dionysios*, 18, 2000, p. 25-37.
- Lo Casto, Claudia, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Plus, 2017.
- Lo Casto, Claudia, "Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus", *FZPhTh*, 2, 2018.
- Longo, Angela, *Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorie de la Théogonie d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus*, in A. Michalewski et M.-A. Gavray (èdd.), *Les principes cosmologiques du platonisme*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 167-185.
- Morel, Pierre-Marie, *Plotin. L'odyssée de l'âme*, Paris, Armand Colin, 2016.
- Mouraviev, Sergueï Nikititch, *Héraclite d'Éphèse. La tradition antique et médiévale*, A. Témoignages et citations: 3. *De Plotin à Étienne d'Alexandrie*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2002.
- Narbonne, Jean-Marie, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994.
- Neri, Valerio, *La bellezza del corpo nella società tardo-antica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna, Patron, 2004.

Claudia Lo Casto

- Omtzigt, Judith, *Die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins*, Göttingen, V&R Unipress, 2012.
- Pohlenz, Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, trad. it. a cura di O. De Gregorio, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, La Nuova Italia, 2005.
- Soares Santoprete, Luciana Gabriela, *Le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus comme argument antignostique chez Plotin*, in A. van den Kerchove et L. G. Soares Santoprete (édd.), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie: Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, Brepols (BEHE 176), 2017, p. 829-858.
- Vassallo, Christian, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul Bello e Sul Bello intelligibile*, Napoli, Giannini, 2009.

CLAUDIA LO CASTO
Università degli Studi di Salerno
claudialocasto@hotmail.it