

IL RAPPORTO TRA ANIMA E CORPO NEL VIVENTE
ALCUNI SPUNTI DI RIFLESSIONE SU PLOTINO E H. BERGSON *

Angela LONGO

Università degli Studi dell'Aquila

Introduzione

Queste pagine trattano del vivente nel penultimo trattato plotiniano, il 53 (= *Enn.* I 1) dal titolo *Che cos'è il vivente e che cos'è l'essere umano?*¹. Si esaminerà in particolare la sezione di esso (cap. 3) che riguarda la separabilità dell'anima dal corpo nel vivente umano. Ivi il rapporto che si instaura tra i due componenti è descritto come un rapporto strumentale, nel senso che l'anima si serve del corpo come un artigiano si serve dei suoi strumenti. L'analisi del testo plotiniano permette di fare un parallelo con il filosofo contemporaneo Henri Bergson (1859-1941), nella misura in cui quest'ultimo, fine conoscitore del filosofo greco, parla del corpo come di uno strumento. A riguardo si approfondirà in particolare il concetto bergsoniano del rapporto tra mistica e tecnica nelle *Conferenze di Madrid* (1916) e nell'opera *Le due fonti della morale e della religione* (1932). Lo stimolo in tal senso è venuto da un libro di C. Zanfi (*Bergson, la tecnica, la guerra. na` rilettura delle Due fonti*, Bologna, Bononia University Press 2009) in cui si esamina la filosofia bergsoniana relativamente sia al corpo inteso come uno strumento sia al modo in cui la mistica dovrebbe guidare la tecnica, perché l'umanità non ne sia sopraffatta. Secondo C. Zanfi, nell'*Evoluzione creatrice* (1907) il Bergson vedrebbe il ricorso dell'essere umano, oltre che allo strumento naturale che è il

* Il presente lavoro è una parziale rielaborazione di quanto è stato presentato in occasione del Convegno internazionale « Bergson e Plotino: Che cos'è il vivente e che cos'è l'essere umano? », tenutosi presso l'Università dell'Aquila (Italia), il 29-30 aprile 2015. Ringrazio coloro che mi hanno fatto parte, in tale sede, delle loro osservazioni, in particolare Simone Gozzano, Sylvain Roux e Frédéric Worms. Ringrazio sentitamente anche il collega Rocco Ronchi per aver condiviso con me il progetto di esplorare i rapporti tra Bergson e Plotino, nonché per aver riletto queste pagine.

¹ Per la datazione delle opere plotiniane facciamo riferimento a Porfirio, *Vita Plotini*, capp. 4-6 e agli studi rispettivamente di R. Goulet, « Le système chronologique de la *Vie de Plotin* », in Luc Brisson *et al.*, *Porphyre, La Vie de Plotin*, vol. I, Paris, Vrin, 1982, p. 187-227, in particolare la tavola a p. 213; e di Luc Brisson, « Plotin: Une biographie », in L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II, Paris, Vrin 1992, p. 1-29, in particolare le tavole alle pp. 8, 13 e 26.

suo corpo, anche agli strumenti artificiali che si procura e produce come ciò che ha permesso un salto in avanti dell'intelligenza². Il rapporto strumentale rispetto al proprio corpo e agli utensili sarebbe dunque un'opportunità, un dato di progresso nell'evoluzione del vivente. Al contrario, dopo l'esperienza della prima guerra mondiale (1914-1918) e dopo ulteriori riflessioni, il Bergson, in particolare nell'opera *Le due fonti della morale e della religione* (1932), si mostrerebbe più scettico verso la tecnica, in quanto capace anche di produrre armi distruttive, per cui non le si potrebbe riconoscere solo una valenza positiva. Essa piuttosto richiederebbe un supplemento di anima per essere padroneggiata e usata correttamente. Secondo un'immagine utilizzata dallo stesso Bergson, l'umanità avrebbe attualmente un enorme corpo tecnologico, ma un'anima minuscola, per cui, al fine di ricostruire un equilibrio, sarebbe opportuno un supplemento, a sua volta enorme, di energia dell'anima³. In altri termini, per usare le parole di R. Ronchi, l'umanità dovrebbe costruirsi un nuovo corpo: «Non stupisce che Bergson arrivi ad adombrare l'ipotesi che il misticismo per compiersi abbia bisogno che l'uomo si produca un nuovo corpo, un corpo “immenso”, il più possibile smaterializzato (un corpo senza organi), che “vada fino alle stelle” (DS 1194-1195)»⁴.

Queste riflessioni e immagini bergsoniane mi hanno sollecitata a esplorare il rapporto tra anima e corpo in Plotino alla luce di un rapporto tecnico per cui il corpo è come uno strumento, mentre l'anima è come un artigiano che se ne serve. Si tratta di verificare se in Plotino il rapporto anima/corpo così concepito, ovvero artigiano/strumento, sia problematico o – come a noi sembra – sia problematico e, in ultima istanza, superato. Il ripensamento di Plotino circa lo strumentalismo mi sembra che trovi un interessante parallelo appunto nel richiamo di Bergson alla mistica come guida auspicata della tecnica.

² Cf. in particolare Caterina Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*, Bologna, Bononia University Press, 2009., pp. 41-54. Per quest'opera bergsoniana il punto di riferimento è ora H. Bergson, *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2013 (12^e édition).

³ C. Zanfi, *op. cit.*, capitoli III e IV, pp. 85 ss.

⁴ Rocco Ronchi, *Bergson, Una sintesi*, Milano, Marinotti 2011, p. 191; DS sta per H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, par F. Worms, F. Keck, A. Bouaniche, Paris, Ellipses, 2004.

§ 1. *Lo strumentalismo nell'Alcibiade I e la sua ripresa da parte di Plotino*

È opportuno prendere le mosse da un passo dell'*Alcibiade I*, attribuito a Platone⁵, in quanto esso è storicamente a fondamento, nella filosofia antica e oltre, di quella definizione dell'essere umano come di un'anima che si serve di un corpo quale strumento.

T1. Platone (?), *Alcibiade I*, 129e3-130a4:

SOCRATE – Allora un essere umano si serve anche di ogni corpo? ALCIBIADE – Certo.

SO. – E si diceva che una cosa è ciò che si serve e un'altra ciò di cui ci si serve? ALC. –

Sì.

SO. – Dunque altra cosa è l'essere umano rispetto al proprio corpo? ALC. – Così pare.

SO. – Che cos'è allora un essere umano? ALC. – Non so dirlo.

SO. – Puoi dire che è ciò che si serve del corpo. ALC. – Sì.

SO. – Forse qualcos'altro si serve di esso [corpo] se non un'anima? ALC. – Non altro.

SO. – Se ne serve comandandolo? ALC. – Sì⁶.

Il passo inizia quando è stata già operata dal personaggio di Socrate la distinzione concettuale tra chi si serve di qualcosa e quel qualcosa di cui ci si serve. Essa è stata accolta dall'interlocutore Alcibiade, che l'ha confermata come veritiera. Socrate quindi trasferisce tali dati concettuali generali al caso specifico dell'essere umano: se l'essere umano è ciò che usa il corpo e a sua volta il corpo è ciò che viene usato, *allora l'essere umano è diverso dal suo corpo*⁷. L'essere umano, infatti, è ciò che si serve del corpo, quindi altro non è che l'anima che si serve di esso. L'essere umano dunque è la sua anima. In questa prospettiva il vivente appare davvero dimidiato, nella misura in cui il corpo non è parte di sé e della propria identità. Esso appare piuttosto come qualcosa di esteriore al sé, di cui questi si serve come mero strumento. L'autore dell'*Alcibiade I* è interessato a porre il proprio dell'essere umano nella sua anima, al fine di sollecitare la cura del sé, dove tale sé è identico appunto all'anima.

A sua volta Plotino, come spesso accade, prende le mosse dai testi platonici per trasformarli profondamente in modo personale. In uno dei suoi primi scritti, il trattato 2

⁵ Ricordiamo che per Plotino, come per Proclo (V sec. d. C.) che lo commentò, e in generale per gli antichi, l'*Alcibiade I* era un dialogo autentico di Platone (cf. Alain Philippe Segonds in Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. x). La questione dell'autenticità di questo, come di altri dialoghi, è nata con la filologia tedesca ottocentesca e ad oggi l'attribuzione dell'*Alcibiade I* non è risolta.

⁶ La traduzione italiana dei testi greci è mia.

⁷ La sottolineatura, qui come altrove, è mia.

(= *Enn.* IV 7) *Sull'immortalità dell'anima*, egli riproduce tale idea dell'*Alcibiade I*, per cui l'essere umano è essenzialmente la sua anima ed essa ha un ruolo di comando sul corpo, di cui si serve come di uno strumento. Poiché tuttavia in Plotino si registra la confluenza, storica ed insieme critica, dell'insegnamento platonico con alcune dottrine aristoteliche, si registra in detto trattato sia l'affermazione dello strumentalismo platonico sia la concezione ilemorfica di Aristotele per cui l'essere umano è un composto di materia e forma, l'anima essendo assimilabile alla forma e il corpo alla materia.

T2. Plotino, *Enn.* IV 7 *Sull'immortalità dell'anima*, cap. 1, 22-25:

Ma ciò che è più proprio e lo stesso essere umano, se invero è questo, <si configura> secondo la forma come rispetto a una materia, il corpo, o secondo ciò che usa come rispetto a uno strumento; ora nell'uno e nell'altro modo l'anima è l'essere umano stesso⁸.

Nell'uno e nell'altro modo (sia nell'ilemorfismo aristotelico sia nello strumentalismo platonico) l'anima è l'essere umano stesso, ciò che lo definisce in ultima istanza. Plotino cioè sottoscrive all'*Alcibiade I*: l'essenza dell'essere umano, il suo *quid* è un'anima che si serve di un corpo come di uno strumento.

§ 2. *Il trattato plotiniano sul vivente*

Plotino, pur senza disconoscere mai apertamente (almeno a mia conoscenza) nei suoi trattati questa idea dello strumentalismo dell'*Alcibiade I*, quando – alla fine della sua carriera – si trova a dover spiegare l'unità del vivente, mostra che tale schema è angusto e ricerca una unità più profonda all'interno del vivente tra la componente dell'anima e quella del corpo. In particolare nel trattato 53 (= *Enn.* I 1) *Che cos'è il vivente e che cos'è l'essere umano?*, composto poco prima di morire, il filosofo mostra come lo strumentalismo esteriorizzi il corpo rispetto all'anima e sia condizione della separabilità delle due componenti⁹. In detto trattato, infatti, Plotino continua a parlare di

⁸ Citiamo dall'*editio minor*, ovvero Plotini, *Opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, t. I, Oxford, Clarendon Press (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), 1964. Si veda il commento *ad locum* in Plotin, *Traité . . .*, introduction, traduction, commentaire et notes par Angela Longo, Paris, Les éditions du Cerf, 2009, p. 106-108.

⁹ Questo trattato ha ricevuto recentemente due importanti traduzioni e commenti a cui rimandiamo: Plotin, *Traité 53*, Introduction, traduction, commentaire et notes par Gwenaëlle Aubry, Paris, Les éditions du Cerf 2004 ; Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo I 1[53]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Carlo Marzolo. Prefazione di Cristina D'Ancona, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press (Greco, arabo, latino: le vie del sapere), 2006.

un'anima che si serve di un corpo, però preferirà – per spiegare l'unità del vivente – parlare piuttosto di un corpo compenetrato e tutto illuminato dall'anima, in una prospettiva per cui le due componenti sono profondamente integrate.

Ricordiamo che il problema del vivente si presenta all'inizio del trattato 53 come la sfida a comprendere se il soggetto di emozioni, passioni, attività conoscitive e attività etiche possa essere (a) l'anima senza il corpo, oppure (b) un'anima che si serve di un corpo come di uno strumento oppure (c) il vivente tutto nell'unità di anima e corpo. Sarà questa terza possibilità che Plotino riconoscerà come valida nel corso della propria indagine¹⁰.

L'indagine porta presto a rigettare la prima ipotesi (a), dato che Plotino sa bene che nel vivente sarebbe impossibile, ad esempio, vedere un oggetto senza la mediazione dell'organo corporeo a ciò preposto. Un'anima da sola non riesce a spiegare il funzionamento ordinario di un essere vivente. Quindi Plotino passa ad esaminare la seconda ipotesi, quella per cui l'anima è come un artigiano che si serve del corpo come di uno strumento.

T3. Plotino, *Enn. I 1* [53], cap. 3, 1-17:

Ma in effetti bisogna porre un'anima in un corpo, essendo [l'anima] alla testa di esso oppure in esso, dalla qual cosa [il corpo] e dall'anima l'entità intera fu chiamata "essere vivente" (*zōon*). Allora servendosi [l'anima] di un corpo come di uno strumento, essa non è costretta ad accogliere le affezioni che traversano il corpo, [5] così come gli artigiani [non sono costretti ad accogliere] le affezioni dei loro strumenti. Nondimeno potrebbe darsi il caso che [l'anima] necessariamente [accolga] una sensazione, se invero bisogna che essa si serva del suo strumento nell'atto di conoscere le affezioni che provengono dall'esterno a partire da una sensazione; poiché servirsi degli occhi è appunto vederci. Ma [ci saranno] anche delle malattie circa il vedere, cosicché [ci saranno] tanto dei dolori quanto il fatto di soffrire e [10], in generale, tutto ciò che si verifica in ambito corporeo, qualunque cosa si verifichi; di conseguenza [ci saranno] anche dei desideri quando [l'anima] cerca la cura del proprio strumento. Ma come, a partire dal corpo, le affezioni arriveranno all'anima? in effetti un corpo comunicherà ciò che gli è proprio a un altro corpo, ma come un corpo [comunicherà ciò che gli è proprio] a un'anima? questo è l'equivalente di una situazione in cui una cosa subisce un'affezione e un'altra cosa prova tale affezione. *Fino al momento in cui l'una cosa è ciò che usa mentre l'altra [15] è ciò che è usato, le due cose si danno in modo separato, del resto le separa proprio colui che concede che ciò che usa è l'anima.*

L'*incipit* del capitolo 3 si spiega alla luce del fatto che è stata ormai messa da parte l'idea che nel vivente umano sia l'anima da sola il soggetto della percezione, della

¹⁰ Vedi trattato 53, cap. 1.

conoscenza, dell'attività pratica ed etica del vivente. Si manifesta pertanto la necessità di porre un'anima insieme ad un corpo, essendo essa alla testa di questo. Qui Plotino fa intendere che il vivente è l'insieme di un'anima e di un corpo, non un'anima da sola. Tuttavia, nonostante ciò, egli ancora introduce la visione dello strumentalismo. Esso, senza spiegare la comunanza tra anima e corpo né come i due possano comunicare (in particolare come il corpo possa comunicare con l'anima), giustifica l'estraneità dell'anima rispetto a quello che accade nel corpo. Una tale estraneità è quella appunto che c'è tra un artigiano (*technitês*) che servendosi, ad esempio, di un martello, non prova dolore quando questo dovesse rompersi. È chiaramente espressa l'idea di una non trasferibilità delle affezioni e passioni del corpo all'anima: ciò che accade al corpo, non necessariamente è avvertito dall'anima. Ed è per questo che tale schema tecnico non si addice al vivente naturale, al consorzio che in esso l'anima ha con il corpo per esistere ed agire. L'anima non può essere l'estranea rispetto al corpo. Alle ll. 6-11 viene formulata un'obiezione contro la tesi proposta, ed è Plotino stesso che la formula, nel suo abituale modo di pensare e di scrivere, per cui egli sia formula una tesi sia vi muove delle obiezioni per metterla alla prova. In questo caso l'obiezione consiste nel far notare che, quando avviene il fenomeno della vista di oggetti sensibili esterni, si verifica un coordinamento tra il corpo e l'anima. Infatti, pur ammettendo che gli occhi sono quello strumento con cui l'anima ottiene informazioni sulla realtà circostante, sembra innegabile che gli occhi trasmettano all'anima dei dati ormai dematerializzati per cui un essere umano può dire ad esempio: «Sto vedendo quell'albero verde». Per riassumere, l'obiezione mossa è che, nel caso della sensazione visiva, c'è una comunicazione di dati dall'organo corporeo, gli occhi, all'anima. Inoltre, se l'occhio si ammala, trasmette all'anima una sensazione di dolore ed essa prova il desiderio di trovare una cura per sanare il proprio strumento visivo, ovvero desidera guarire gli occhi. Dunque l'obiezione indica come l'anima non sia così impassibile rispetto a ciò che avviene nell'organo corporeo. Non sarebbe vero, dunque, che essa è come un artigiano rispetto al martello che si spezza, al contrario essa è coinvolta rispetto ai propri organi corporei. La risposta di Plotino però ribadisce (ll. 11-17) l'impossibilità di una comunicazione tra corpo e anima. Egli, infatti, sostiene che tale è la differenza delle nature tra anima e corpo che c'è un *gap* incolmabile tra essi. In continuità con gli Stoici, Plotino sostiene che la trasmissione (*metadosis*) di affezioni si ha solo da corpo a corpo, ma, in polemica con essi, afferma che l'anima è incorporea, quindi non vi è un canale di comunicazione tra corpo e anima. Quindi Plotino, a dire il vero senza argomentare molto, ribadisce –

anche dopo l'obiezione – l'idea che la trasmissione di un'affezione si dà solo tra entità della stessa natura, lì dove si ha invece un vivente costituito di corpo e anima, le affezioni del corpo non passano all'anima. L'anima resta impassibile e Plotino ribadisce lo strumentalismo.

Osserviamo che Plotino non evoca nemmeno la diversità di natura di cui si diceva, poiché sembra essere per lui sufficiente la diversità di ruoli, per cui l'anima ha il ruolo di usare e il corpo di essere usato. La semplice differenza di ruoli fa sì che tali due realtà si diano in modo separato. Nel testo l'espressione «colui che concede» (*ho didous*, l. 17) indica – a mio avviso – un interlocutore che, sulle orme dell'*Alcibiade I*, concede che l'anima sia ciò che si serve del corpo.

Per riassumere, nella prospettiva dello strumentalismo dell'*Alcibiade I* l'anima è impassibile, non coinvolta rispetto a ciò che accade nel corpo, anche solo per differenza di funzione, perché è diverso ciò che usa rispetto a ciò che è usato. Plotino avrebbe potuto attingere dal proprio sistema argomenti anche più stringenti, tuttavia ritiene sufficiente porre un rapporto di artigiano a strumento tra anima e corpo per dire che l'anima non è coinvolta in quello che accade al corpo, è impassibile rispetto ad esso.

Parlando di questa seconda ipotesi (un'anima che usa di un corpo) Plotino si immette nella prospettiva, oltre che dell'*Alcibiade I*, anche del *Teeteto* di Platone in cui si parla dell'assimilazione a dio come di una fuga da questo mondo (sempre abitato dai mali), nella misura del possibile (Plat., *Theait.* 176b1-2)¹¹. Tale fuga si configura – almeno agli occhi di Plotino – come una separazione dell'anima dal corpo, per quanto possibile, grazie alla filosofia. In altri termini, finché un essere umano vive su questa terra, non sarà mai completamente separato dal suo corpo, ci vorrà la morte del corpo perché ciò avvenga. Nondimeno l'essere umano cercherà - se filosofo - di ridurre al minimo i bisogni del corpo e l'attenzione che l'anima vi dedica, affinché essa possa dedicarsi a quello che le è proprio: conoscere, pensare, purificarsi. L'anima del filosofo insomma cercherà di non essere intralciata dai bisogni in abbondanza (anzi potenzialmente illimitati) del corpo. La seconda ipotesi (quella di un'anima che si serve di un corpo) quindi, a mio avviso, senza spiegare in modo soddisfacente il vivente,

¹¹ L'intero trattato plotiniano numero 19 (= *Enn.* I 2) *Sulle virtù* può essere considerato una riflessione sul tema dell'assimilazione a dio da parte dell'essere umano, tramite le virtù appunto. Rimandiamo per un utile commento a Plotino, *Sulle virtù I 2 [19]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Giovanni Catapano, prefazione di John M. Rist, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press, 2006.

riporta Plotino piuttosto nella prospettiva di un'esortazione a una separazione dell'anima dal corpo¹².

La terza ipotesi plotiniana (anima e corpo solidali), che però qui non si potrà analizzare, consiste in una maggiore sintonia tra anima e corpo, tale da spiegare l'unità e l'attività del vivente in generale e di quello umano in particolare. Ed è questa ipotesi quella che apre la terza parte del trattato sul vivente, quella in cui si considera una maggiore simbiosi tra anima e corpo. Essa riecheggia forse nelle frasi bergsoniane pronunciate nei suoi corsi di filosofia antica. Bergson affermava infatti che per gli antichi, prima di Cartesio, il corpo non è così corpo, ovvero mera *res extensa*, né l'anima così spirituale, ma che erano due realtà più vicine di quello che, da Cartesio in poi, si è concepito come un dualismo ben più radicale¹³.

§ 3. *Il superamento plotiniano dello strumentalismo: l'essere umano e il dio*

A nostro avviso Plotino, pur non rinnegando mai esplicitamente lo strumentalismo dell'*Alcibiade I*, tuttavia tacitamente produce un altro schema per spiegare, nel trattato 53, l'unità del vivente. Infatti, se egli non arriva a rimettere chiaramente in discussione lo strumentalismo in relazione all'essere umano, tuttavia lo fa espressamente per l'essere divino, dal momento che – nonostante il peso della figura (reale o metaforica) del Demiurgo del *Timeo* platonico – sostiene che non è corretto immaginare che il dio abbia prodotto l'universo agendo come un artigiano umano che si serve di strumenti. La proiezione sul divino della procedura artigianale umana è letteralmente tolta di mezzo da Plotino quando si tratta di illustrare la causalità produttiva del divino, ed è questo un tratto importante del Nostro rispetto alla precedente tradizione medioplatonica in generale, anche se non rispetto a Numenio, che costituisce anche per questo aspetto un antecedente significativo¹⁴. Infatti tutto ciò che è intelligibile produce in un modo

¹² Mi permetto di rimandare al mio lavoro «Plotino e la separabilità di mente e corpo nel filosofo: *Enneade I 1*», in *Percepire, apprendere, agire. La filosofia antica di fronte al rapporto mente-corpo, Atti del Convegno di Catania 4-5 maggio 2015*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Rosa Loredana Cardullo, Giovanna Rita Giardina, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, p. 143-160.

¹³ Cf. Henri Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni. Traduzione di F. Leoni, Pisa, Edizioni ETS, 2007, da p. 84 in poi.

¹⁴ Mi riferisco al primo dio *argos* di Numenio, assolutamente estraneo al fare e alla produzione del cosmo, opera piuttosto del secondo dio, cf. il fr. 12, 12-14 des Places. Per altri aspetti ci siamo occupati del rapporto Numenio-Plotino in «Numénus d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la "Théogonie" d'Hésiode : le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus», in A. Michalewski et M.-A. Gavray

estremamente più potente ed efficace di un artigiano umano, proprio perché produce per il suo stesso essere ed esistere, senza bisogno di fare o programmare o utilizzare alcunché.

T4. Plotino, *Enn.* V 8 [8] *Sul bello intelligibile*, cap. 7, 8-12:

Ma non è possibile che [colui che ha prodotto l'universo] concepisca ciò [la posizione di tutte le cose] in tal modo [tramite un ragionamento posteriore alla cosa], poiché da dove gli verrebbe l'idea di cose che non avrebbe ancora visto? [10] E se è da un altro essere che gli viene questa concezione, *non può realizzarla come oggi lo fanno gli artigiani servendosi delle loro mani e dei loro strumenti. Infatti è ben dopo che fanno la loro comparsa le mani e i piedi.*

Qualsiasi lettore di Plotino ha qui inevitabilmente in mente il *Timeo* di Platone (in particolare la sezione 27-30). L'ingegnere umano che voglia costruire un ponte, prima si mette a tavolino a fare calcoli e, poi, si volge all'azione di costruire il ponte servendosi di strumenti. Ma, agli occhi di Plotino, non è corretto descrivere il dio antropomorfizzandolo così pesantemente, poiché si correrebbe il rischio di non riconoscere la sua specificità: il dio non ha bisogno di calcoli preliminari per realizzare qualcosa né di strumenti di esecuzione, di questi ha bisogno piuttosto la mente umana. Del resto l'artigiano umano lavora per imitazione della natura¹⁵, nel senso che la *techne*, l'arte, i mestieri sono sempre secondi rispetto agli enti naturali. Bisogna aver osservato questi ultimi e il loro funzionamento per concepire, da parte della mente umana, degli enti artificiali e realizzarli. Ma il Demiurgo dell'universo è egli stesso l'autore degli enti naturali, quindi non ha senso parlare di un processo imitativo rispetto alla natura da parte del dio. Nelle ultime due linee del testo citato (ll. 11-12) l'artigiano umano appare servirsi sia degli strumenti organici (mani e piedi) sia di quelli artificiali da lui costruiti. Infatti tramite gli strumenti organici, parti del corpo *ad hoc*, egli fabbrica i suoi utensili e tramite questi le sue opere. Ora, questo schema non può valere per il Demiurgo, nella misura in cui il dio (e quanto è intelligibile) non si serve assolutamente di alcuno strumento né, del resto, compie calcoli preliminari all'opera. Ne concludiamo che lo strumentalismo, tacitamente superato nel trattato 53 per il vivente umano, era stato

(éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme*, Turnhout, Belgium, Brepols Publishers, 2017, p. 167-185.

¹⁵ Già Platone si era espresso in tal senso ma con una devalorizzazione della mimesi che non c'è invece in Plotino, cf. recentemente Michel Fattal, *Existence et identité, Logos et technè chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2015.

esplicitamente e prima superato per il dio che produce l'universo e per ogni causa intelligibile nel proprio modo di agire¹⁶.

§ 4. Ritorno a Bergson

C'è un altro aspetto del pensiero di H. Bergson a cui è possibile agganciarsi per quanto sopra si è detto, ovvero il fatto che egli citi¹⁷ quel passo plotiniano del trattato 30 (= *Enn.* III 8) *Sulla natura, la contemplazione e l'Uno* per cui l'azione è una contemplazione diminuita (cap. 4, ll. 39-40). Tuttavia, a nostro modesto avviso, Bergson in quel medesimo trattato plotiniano avrebbe potuto trovare anche l'inverso, per cui è appunto l'anima contemplativa la più potente nell'azione *intesa come produzione*. Infatti in tale prospettiva l'azione non è vista come una degradazione (o peggio un *déchet*) della contemplazione, ma al contrario l'azione è somma lì dove c'è l'essere immerso in sommo grado nella contemplazione più che nel fare. E questo permette di riallacciarsi a quell'idea di cui si diceva, espressa da Bergson ne *Le due fonti della morale e della religione* per cui è la mistica che per natura comanda la tecnica (anche se nei fatti ciò purtroppo non avviene) e che è necessario un supplemento di anima per essere veramente efficaci nella tecnica piuttosto che esserne sopraffatti¹⁸.

Questo microepisodio può gettare luce su un'attitudine generale di H. Bergson rispetto a Plotino, da lui così a fondo studiato e finemente insegnato¹⁹. Si tratta del dato di fatto per cui, quando Bergson nelle sue opere cita Plotino, lo fa sempre per criticarlo. Il lettore sprovvisto potrebbe quindi pensare che per il filosofo francese Plotino sia solo

¹⁶ Di questo ci siamo diffusamente occupati in altri lavori a cui ci permettiamo di rimandare: A. Longo, «L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (*Enn.* V 8, cap. 7) *Sul bello intelligibile*», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 26 (2015), p. 1-23; «Aspetti della causalità: Aristotele, Alessandro d'Afrodisia e Plotino. A proposito di un libro recente», *Antiquorum Philosophia* ix (2015), p. 103-116; «The Theme of Providence in Tr. 33 (*Enn.* II 9) and 47-48 (*Enn.* III 2-3): an Exemple of Plotinus' Criticism of Epicurus», in *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, edited by A. Longo and D.P. Taormina, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 51-68.

¹⁷ H. Bergson, *Mélanges*, éd. André Robinet avec la collaboration de Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Paris, PUF, 1972, p. 577.

¹⁸ Cf. la tesi di C. Zanfi a cui si rimandava nella nota 3.

¹⁹ Infatti Bergson, oltre che sulla filosofia antica, tenne anche dei corsi solo su Plotino, di cui fino a pochi anni fa non si conosceva il testo, per cui ci si poteva rifare solo al lavoro di sintesi di un'allieva di H. Bergson: Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris, P.U.F., 1959. Ora si ha la fortuna che tali corsi su Plotino siano stati pubblicati in H. Bergson, *Cours IV: Cours sur la philosophie grecque*, éd. Henri Hude, Paris, P.U.F. 2000, p. 17-74 e 263-267. Rimandiamo per a una traduzione, con note, a H. Bergson, *Plotino* a cura di Angela Longo, introduzione di Federico Leoni e Rocco Ronchi, L'Aquila, Textus 2018.

un bersaglio polemico, ma la prudenza invita a tener conto di quanto Bergson ha tacitamente e positivamente attinto da Plotino per costruire il proprio sistema. H. Bergson, studioso e insegnante di Plotino, è molto solidale intellettualmente con la dottrina del filosofo greco, mentre il Bergson autore non cita esplicitamente i suoi debiti verso tale autore, bensì lo cita quando c'è una critica o un superamento dottrinale da compiere. Ne concludiamo che, per Bergson, Plotino è un punto di riferimento costante e quasi simbiotico nella costruzione di molti aspetti della dottrina propria del filosofo francese e che quest'ultimo senta il bisogno di citarlo esplicitamente quando se ne distacchi.

Infine vorremmo esprimere a titolo di mera ipotesi interpretativa l'idea che Bergson, dopo l'esperienza in particolare della prima guerra mondiale, e almeno nelle *Conferenze di Madrid* del 1916²⁰, abbia attinto, oltre che a Plotino (seppur tacitamente), in modo esplicito al lessico e all'immaginario della tradizione cristiana. Infatti in quelle conferenze, rivolgendosi a un pubblico spagnolo, egli parla della Spagna come di un paese che non è secondo alla Francia proprio nella filosofia, nella misura in cui ha dato i natali a dei mistici della levatura di Teresa d'Avila, Giovanni della Croce ed altri. La mistica appare dunque attività filosofica, e forse filosofia in sommo grado, ovvero come quella mistica che anni dopo per il filosofo francese doveva riprendersi in mano la tecnica per scongiurare nuovi disastri quali quelli della prima guerra mondiale.

Bibliographie

Bergson Henri, *Mélanges*, éd. André Robinet avec la collaboration de Rose-Marie Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, Paris, PUF, 1972.

Bergson Henri, « Discours aux étudiants de Madrid » in H. Bergson, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1195-1220.

Bergson Henri, *Cours IV : Cours sur la philosophie grecque*, éd. Henri Hude, Paris, P.U.F., 2000.

Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, par F. Worms, F. Keck, A. Bouaniche, Paris, Ellipses, 2004.

Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2013 (12^e édition).

Bergson Henri, *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, traduzione di F. Leoni, Pisa, Edizioni ETS, 2007.

²⁰ « Discours aux étudiants de Madrid » in H. Bergson, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1195-1220.

- Bergson Henri, *Plotino* a cura di Angela Longo, introduzione di Federico Leoni e Rocco Ronchi, L'Aquila, Textus, 2018.
- Brisson Luc, « Plotin : Une biographie », in L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II, Paris, Vrin 1992, p. 1-29.
- Fattal Michel, *Existence et identité, Logos et technê chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- Goulet Richard, « Le système chronologique de la *Vie de Plotin* », Luc Brisson *et al.*, *Porphyre, La Vie de Plotin*, vol. I, Paris, Vrin, 1982, p. 187-227.
- Longo Angela, « L'uso del termine παράδειγμα in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (Enn. V 8, cap. 7) *Sul bello intelligibile* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 26 (2015), p. 1-23.
- Longo Angela, « Aspetti della causalità: Aristotele, Alessandro d'Afrodisia e Plotino. A proposito di un libro recente », *Antiquorum Philosophia*, ix (2015), p. 103-116.
- Longo Angela, « The Theme of Providence in Tr. 33 (Enn. II 9) and 47-48 (Enn. III 2-3): an Exemple of Plotinus' Criticism of Epicurus », in *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, edited by A. Longo and D.P. Taormina, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 51-68.
- Longo Angela, « Plotino e la separabilità di mente e corpo nel filosofo: *Enneade I 1* », in *Percepire, apprendere, agire. La filosofia antica di fronte al rapporto mente-corpo, Atti del Convegno di Catania 4-5 maggio 2015*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Rosa Loredana Cardullo, Giovanna Rita Giardina, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2016, p. 143-160.
- Longo Angela, « Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse 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, Belgium, Brepols Publishers, 2017, p. 167-185.
- Mossé-Bastide Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Paris, P.U.F., 1959.
- Plotini, *Opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, t. I, Oxford, Clarendon Press, coll. « Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis », 1964.
- Plotin, *Traité 53*, Introduction, traduction, commentaire et notes par Gwenaëlle Aubry, Paris, Les éditions du Cerf, 2004.
- Plotin, *Traité 2*, introduction, traduction, commentaire et notes par Angela Longo, Paris, Les éditions du Cerf, 2009.
- Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo I 1[53]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Carlo Marzolo. Prefazione di Cristina D'Ancona, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press, coll. « Greco, arabo, latino: le vie del sapere », 2006.
- Plotino, *Sulle virtù I 2 [19]*, introduzione, testo greco, traduzione e commento di Giovanni Catapano, prefazione di John M. Rist, Pisa, Edizioni PLUS Pisa University Press, 2006.
- Proclus, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, texte établi et traduit par Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Ronchi Rocco, *Bergson, Una sintesi*, Milano, Marinotti, 2011.
- Zanfi Caterina, *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle Due fonti*, Bologna, Bononia University Press, 2009.