

**Domenico Vitali**

**IL MITO COME IMMAGINE DELL'ETERNO.  
ESEGESI MITOLOGICA E FILOSOFIA DELLA MITOLOGIA  
NELLE *ENNEADI* DI PLOTINO**

**MYTH AS AN IMAGE OF THE ETERNAL.  
MYTHOLOGICAL EXEGESIS AND PHILOSOPHY OF  
MYTHOLOGY IN PLOTINUS' *ENNEADS***

SINTESI. Il presente saggio si propone di analizzare l'utilizzo da parte di Plotino del racconto mitologico all'interno delle *Enneadi*. Mediante una selezione di alcuni passi e di alcuni specifici personaggi mitologici presi in considerazione da Plotino, si tenta di circoscrivere l'utilizzo del mito all'interno delle argomentazioni e dei ragionamenti messi in campo nei rispettivi trattati, con l'obiettivo generale di chiarire la funzione allegorica e derivativa del mito, utilizzato alla stregua del ragionamento discorsivo per alludere alle verità eterne contenute nel *Nous*.

PAROLE CHIAVE: Plotino. *Enneadi*. Mito. Mitologia.

ABSTRACT. This essay aims to analyze Plotinus' use of mythological narrative within the *Enneads*. By selecting certain passages and specific mythological characters considered by Plotinus, an attempt is made to circumscribe the use of myth within the arguments and reasoning put forth in the respective treatises, with the general aim of clarifying the allegorical and derivative function of myth, used in the same way as discursive reasoning to allude to the eternal truths contained in the *Nous*.

KEYWORDS: Plotinus. *Enneads*. Myth. Mythology.

*1. Il mito come parte del discorso*

Il lettore delle *Enneadi* già abituato allo stile e alle tecniche argomentative proprie del filosofare plotiniano non troverà inusuale, all'interno dei vari trattati, l'interruzione di un ragionamento o dell'esposizione di una dottrina cui segue l'inserimento di un racconto mitologico a sostenimento del discorso. Si potrebbe citare a titolo di esempio il noto passo tratto dall'*Enneade* I, 6 (1), 8, dedicata al tema del Bello, dove Plotino utilizza la figura dell'eroe omerico Odisseo per concludere la sua trattazione della bellezza intelligibile, rinvenibile nell'interiorità dell'Anima che, slegata dalla dimensione sensibile e commista all'Intelligenza archetipica, scopre entro sé stessa la chiave per discernere questa unica vera bellezza di contro all'illusorietà delle bellezze corporee, mere copie degli archetipi noetici. Odisseo diviene allora, nell'economia della trattazione, un esempio brillante della giusta condotta dell'Anima: egli, rinunciando alle tentazioni dei piaceri sensibili indottigli dalla Maga Circe e dalla ninfa Calipso, dimostra incontrovertibilmente di non cedere alla corruttibilità del corpo, perché il suo sguardo rimane ben fisso verso l'alto, verso la patria divina dell'uomo che è il mondo spirituale, l'Intelligenza, il Nous ipostatico che coincide agli occhi di Plotino con l'Iperuranio platonico; una sorte opposta accade invece al personaggio mitologico di Narciso, che Plotino cita poco prima di Odisseo, senza

premurarsi neppure di ricordare il suo nome, denominandolo «colui che volle afferrare la sua bella immagine (...) ed essendosi piegato troppo verso la corrente profonda disparve<sup>1</sup>». Dopo una lunga e articolata trattazione teorica, quindi, il concetto fondamentale che Plotino vuole trasmettere al suo uditorio è esposto mediante un brevissimo racconto, lasciando intendere che i due elementi coincidano:

Come Odisseo che narra di essere sfuggito alla maga Circe e a Calipso, facendo comprendere, secondo la mia opinione, che non desiderava rimanere, benché visse in mezzo ai piaceri della vista e a bellezze sensibili di ogni specie. La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro padre<sup>2</sup>.

Plotino utilizza qui il racconto mitologico per delineare il percorso di purificazione dell'Anima e di ritorno alla sua radice divina, il quale non si delinea come qualcosa di percorribile spazialmente verso un'ipotetica vetta, ma verso l'interiorità. L'esteriorità, al contrario, rappresenta la dimensione sensibile, la dispersione nella materia, la perdita di quella concentrazione su sé stessi e sulla propria radice intelligibile che permette di ascendere alle regioni superiori dell'essere. Sotto questo aspetto, l'espedito del mito fornisce delle immagini

---

<sup>1</sup> Plot., *Enn.* I, 6, 8. Se non specificato diversamente, le traduzioni dei passi plotiniani sono tratti dall'edizione di Giuseppe Faggin, come riportato in bibliografia.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

particolarmente potenti ed esplicative: Narciso, che si invaghisce della sua immagine riflessa nello specchio d'acqua entro cui si riflette e, credendola vera, annega. In una maniera forse simile, le anime che dall'alto delle regioni celesti vedono le loro immagini riflesse, come nello specchio di Dioniso<sup>3</sup>, se ne innamorano e decidono di discendere nelle regioni inferiori inseguendo quei fantasmi sensibili, desiderando di prendersene cura<sup>4</sup>. Secondo modalità differenti, queste due figure allegoriche sembrano nascondere un unico significato fondamentale: il sensibile e il corporeo ingannano e distorcono, e seguire le immagini delle cose – che di per sé sono inconsistenti – porta inevitabilmente alla dispersione e alla perdizione. Chi invece è in grado di riconoscere la vanità e l'inconsistenza delle cose terrene e riesce a concentrare il proprio sguardo e la propria attenzione verso le idee, ove risiedono la vera bellezza e il vero essere, è in grado di liberarsi dal giogo della materia e a percorrere agevolmente la strada verso l'Intelligenza; è questo il caso di Odisseo che, antitetivamente rispetto a

---

<sup>3</sup> Seguo, in questa allusione al mito orfico dello smembramento di Dioniso da parte dei titani una volta vistosi nello specchio, l'interpretazione fornita da Matteo Andolfo, che vede in tale evento la sola causa prossima della discesa delle anime, mentre la vera ragione metafisica di tale movimento verso il basso per cui le anime sono trascinate quasi per natura verso regioni inferiori della realtà resta, in questa metafora, ignoto. Cfr. ANDOLFO (1996), pp. 319-320.

<sup>4</sup> Cfr. Plot., *Enn.* IV, 3, 12. Il tema del desiderio di prendersi cura dei corpi a cui le anime sono commiste gioca in Plotino un ruolo fondamentale nella trattazione dell'Anima come ipostasi ambigua in quanto oscillante fra la dimensione intelligibile e quella sensibile.

Narciso, riesce a resistere alle tentazioni della maga Circe e di Calipso proprio perché il suo sguardo rimane fisso sul cielo intelligibile e sulla vera patria dell'uomo, che è nel mondo noetico<sup>5</sup>.

A questo punto, occorre porsi una domanda fondamentale: chi è, agli occhi di Plotino, questo Odisseo? Chi sono Circe, Calipso, Narciso? Sono forse questi dei veri individui che hanno realmente vissuto le gesta che gli antichi poeti cantano e che rappresentano, in carne e ossa, elementi concettuali che Plotino riconduce al suo edificio metafisico, oppure sono soltanto delle allegorie, degli espedienti narrativi volti a illustrare figuratamente un'idea, una dottrina, un concetto, senza possedere un'esistenza effettiva? Esiste davvero uno “specchio di Dioniso” in cui le anime si sono riflesse, o si tratta solo di un colorito artificio narrativo privo di un corrispettivo reale?

L'espediente del racconto mitologico, mediante cui Plotino chiama in causa svariati personaggi della cultura arcaica e classica – tanto gli stessi ripresi da Platone nei miti presenti nei suoi dialoghi, quanto altri – è utilizzato profusamente

---

<sup>5</sup> Cfr. Plot., *Enn.* I, 6, 8. Il personaggio di Odisseo – sempre accoppiato in antitesi a Narciso – compie una vera e propria fuga (Plotino utilizza proprio il termine *φυγή*) dal cosmo sensibile, non cascando mai nelle tentazioni della materia e nel loro potere maligno e dispersivo e riuscendo a compiere quel percorso che non va compiuto con i piedi o per nave, ma che consiste nella concentrazione della propria anima in quella visione – anch'essa, non compiuta con gli occhi corporei ma con gli occhi dell'anima – del bello, dell'Intelligenza e del vero essere.

sia per riprendere e interpretare l'insegnamento di Platone stesso, sia per avallare delle tesi originali e propriamente plotiniane<sup>6</sup>, talvolta anche nel mezzo di argomentazioni logiche che avrebbero basi solide anche senza il ricorso ad apparenti digressioni mitologiche. Trattandosi quindi di un elemento ben radicato nello stile di Plotino, come va interpretato il mito quando lo si trova all'interno delle *Enneadi* come parte integrante di un ragionamento, di una confutazione o dell'esposizione di una dottrina? È forse da intendere allo stesso modo in cui lo intese il suo maestro spirituale Platone, ossia come un "racconto verosimile"<sup>7</sup>? A

---

<sup>6</sup> Ciò detto, occorre sempre tenere a mente che nulla di ciò che Plotino afferma di effettivamente originale è da lui stesso vissuto in maniera diversa da una lettura di ciò che già è stato detto e scritto da Platone nei suoi dialoghi.

<sup>7</sup> Ci si riferisce qui all'idea del mito come racconto verosimile esposta in Plat., *Tim.* 29. Alla luce dell'affinità strutturale tra le cose che l'uomo è in grado di conoscere e la conoscenza stessa di quelle cose, dato che il cosmo sensibile non è che un'immagine del puro essere intelligibile – il quale è un modello archetipico ideale del sensibile, e svolge quindi un ruolo apodittico e gerarchicamente superiore rispetto a questo –, Platone propone in *Timeo* 29b2-c3 questa proporzione [la traduzione deriva da Platone, *Timeo*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2020 (prima edizione 2000), p. 87]: «ciò che è stabile e saldo e che si manifesta mediante l'intelletto, conviene che sia stabile ed immutabile – almeno nella misura in cui si concede ai discorsi che siano inconfutabili ed invincibili, di questo non deve mancare nulla. Invece, i discorsi che si fanno intorno a ciò che fu ritratto su quel modello, e che quindi è immagine, sono a loro volta verosimili e in proporzione ai primi: infatti, ciò che in relazione alla generazione è l'essenza, questo in relazione alla credenza è la verità». Insomma, come osserva Giovanni Reale, essere : generazione = verità : opinione. Cfr. *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1996 (prima edizione 1984), diciottesima edizione con l'aggiunta di un'ottava appendice, pp. 593-594. Il mito, quindi, sopperisce all'impossibilità strutturale di fornire un ragionamento assolutamente certo e veritativo, in quanto si tratta di una realtà diveniente, e di cui quindi si può fornire soltanto una trattazione verosimile. In questo senso, perciò, bisogna "accontentarsi" del mito, in quanto rappresenta il culmine verso cui il ragionamento può tendere, e nessun passo ulteriore risulta possibile. Si

rispondere al quesito è Plotino stesso, il quale fornisce una guida dettagliata e approfondita riguardo al ruolo che il mito deve ricoprire nel suo sistema nell'*Enneade* III, 5 (50), dedicata al grande racconto della nascita di Eros presente nel *Simposio* platonico. Si legge in III, 5, 9, che

Come i ragionamenti fanno nascere realtà che non sono affatto soggette a generazione, e trattano separatamente caratteri che si trovano insieme, così le narrazioni mitiche, se vogliono essere veri miti, devono sviluppare nell'ordine del tempo quello che raccontano: in tal modo si trovano costrette a separare molti caratteri che nella realtà sono coesistenti, se pure con forza e ordine diversi, salvo poi, una volta dato il proprio contributo di insegnamento nei limiti del possibile, consentire a chi l'ha ben inteso di procedere alla ricomposizione <del quadro originario><sup>8</sup>.

Il racconto mitologico viene quindi presentato alla stregua del λόγος, del ragionamento discorsivo che dispiega nel tempo e nella durata qualcosa che di per sé non può avere durata, poiché è immediatezza e totalità. Di per sé, però, il mito non consiste in nulla di sussistente da solo, alla stessa maniera per cui il λόγος, una volta asceso alla dimensione noetica, non necessita più di discorrere e spiegare, poiché è solo un mezzo per giungere all'Intelligenza. Allo stesso modo,

---

vedrà ben presto come il mito viene trattato da Plotino in maniera del tutto differente, trovandosi per certi versi agli antipodi dell'atteggiamento addotto qui da Platone.

<sup>8</sup> Per questa citazione mi attengo alla traduzione di Roberto Radice presente in Plotino, *Enneadi*, prefazioni di Giovanni Reale, traduzione di Roberto Radice, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2008 (prima edizione 2002).

quindi, il mito quindi disvela, separa, allude con il suo racconto scaglionato in parti a qualcosa d'altro da sé, che risiede a un livello superiore di comprensione e che necessita di essere disvelato per essere ascoltato in forma di racconto da una mente che non conosce ancora noeticamente; ma questo racconto non è niente se non è ricondotto a ciò di cui è allusione.

Si potrebbe quindi dire che non sia mai esistito un Odisseo che è sfuggito alle magie di Circe ed è stato trattenuto per sette anni da Calipso per poi scostarsi dalle illusioni del mondo terreno e librarsi nel cielo intelligibile. Allo stesso modo, nessuna anima vide veramente sé stessa in uno specchio come Dioniso vide la propria immagine riflessa e venne smembrato dai giganti. Nessuna di queste componenti è valida in sé stessa: nessun viaggio verso l'alto e nessuna discesa, quindi, perché nell'Intelligenza – verso cui Odisseo tende e dalla quale le anime discendono – non sono presenti confini o distanze spaziali, e di conseguenza non vi sono nemmeno vere e proprie parti. L'“alto” verso cui Odisseo sale non è misurabile, come la “discesa” delle anime non accade lungo un vero percorso. I personaggi dei miti e le vicende che accadono loro devono quindi essere letti soltanto alla stregua di immagini, ossia di allegorie che rendono ragione, in forma derivata e dispiegata nel tempo, dell'archetipo intelligibile ed eterno cui si riferiscono.

## *2. Il mito come parte del sistema*

Questo utilizzo sistematico del materiale mitologico riceve tutta la sua coerenza e la sua forza all'interno del sistema metafisico plotiniano<sup>9</sup> in cui esso è efficacemente inserito. L'Anima, con le sue facoltà peculiari – in primis il ragionamento discorsivo che prende il nome di *διάνοια* di contro alla *νόησις* dell'Intelligenza – si riferisce alla fonte intelligibile come alla propria intima fonte, in quanto essa, intesa come terza ipostasi della gerarchia metafisica processuale, deriva per emanazione dall'Intelligenza, la quale deriva ulteriormente dalla radice ineffabile di tutto il reale che è l'Uno sovraessenziale. La produzione in sé stessa dell'ipostasi dell'Intelligenza deriva da un passaggio da una condizione estatica di vicinanza alla fonte, dalla quale scaturisce per effusione e diffusività l'Intelligenza non ancora formatasi e non ancora richiusasi

---

<sup>9</sup> Per quanto sia innegabilmente difficile parlare di una dottrina chiara, sistematica e unitaria nel pensiero di Plotino, l'idea – che risponde a una necessità al contempo metafisica e religiosa – che tutto irraggi da un principio trascendente la realtà sensibile e alla luce del quale ogni cosa ed evento nel mondo assume il suo significato ultimo risulta un'idea abbastanza solida da poter assurgere a punto fondamentale alla luce del quale leggere l'intera realtà nella prospettiva di una visione unitaria compiuta e che ha la sua ragione originaria nell'assolutezza dell'Uno, vero Assoluto la cui sovranità non è scoperta ma già fin da subito presupposta. Si ha così un quadro filosofico che non mira a raggiungere l'Assoluto del principio, ma che immediatamente lo comprende entro di sé. Si veda a questo proposito PELLOUX (1994), pp. 7-8.

nella contemplazione e che, dopo essersi pensata come pregna di sé e mancante della sola fonte dalla quale proviene, tenta di ritornare a questa fonte pensandola, provocando a sua volta un faticoso distacco da questa e divenendo così compiutamente Essere e Intelligenza, ossia realtà massimamente dispiegata nel cosmo intelligibile e pensiero totalizzante di questa. Ed è questo pensiero proprio dell'Intelligenza – intrinsecamente diviso in pensante e pensato, ma richiuso al massimo grado d'unità poiché questi due coincidono<sup>10</sup> – a esprimere la volontà di ritornare all'Uno; ma l'Intelligenza *pensa* l'Uno, bramando di ritornare a quella condizione di godimento estatico al di là del pensiero. Questo pensiero dell'Uno non sarà quindi l'Uno stesso – entro cui non può esserci pensiero vero e proprio –, ma sarà *immagine* dell'Uno<sup>11</sup>. L'Intelligenza riflette così sulla fonte da cui proviene, ma non coincide con essa, né può concepirla all'infuori dell'immagine

---

<sup>10</sup> Cfr. BRÉHIER (1976), pp. 92-93: «L'intelligenza designa propriamente uno stato in cui questa identificazione è completa, in cui l'oggetto non si differenzia dal soggetto: essa è la conoscenza di sé verso la quale tende, come verso un ideale, ogni altra conoscenza. (...) Il raccoglimento su noi stessi, nel quale diveniamo interni a noi stessi, non è che una imitazione nell'anima di questo stato dell'Intelligenza. (...) Tale è la saggezza: la saggezza è un bene, ed essa è nello stesso tempo la conoscenza di un bene. La saggezza è ragione capace di contemplarsi da sé (θεωρητικὸς αὐτοῦ)».

<sup>11</sup> Cfr. BEIERWALTES (1991), p. 80: «L'autorealizzazione del primo Modo della Molteplicità nell'Unità è *diversa* dall'Uno come suo archetipo proprio per quello che è intrinsecamente, *Pensiero* e Pensiero del suo *essere*, attraverso la 'prima Alterità', è il *suo* Altro. L'Uno, infatti, in senso proprio non pensa, la sua ὑπερνόησις non è affatto determinata dall'opposizione e dalla sua 'identificazione'; il Pensiero distruggerebbe l'unità dell'Uno anche con la più stretta relazione precedente dalla Molteplicità al fondamento dell'Unità».

che la prima può farsi della seconda, essendo incapace di cogliere davvero l'Uno nella sua ineffabilità e sovraessenzialità. L'Anima, dal canto suo, rappresenta un ulteriore gradino inferiore in questa scala d'intensità ontologiche differenti<sup>12</sup>, in quanto essa contempla le idee che trova nell'Intelligenza e svolge la sua peculiare funzione mediatrice tra mondo intelligibile e mondo sensibile, irrorandolo delle tracce di idee che possiede entro di sé; si tratta di tracce, però, e non delle idee stesse: insomma, ancora una volta *immagini*.

Se l'Intelligenza è immagine dell'Uno e l'Anima è immagine dell'Intelligenza, quindi, il cosmo sensibile, composto dalla materia e dalle forme ordinatrici consegnate dall'Anima universale, è immagine tanto dell'Anima – che gli ha fornito le forme – quanto dell'Intelligenza – da cui le forme in ultima battuta provengono<sup>13</sup>. Il reale, quindi, si dipana dalle vette più alte dell'Intelligenza fino ai meandri più reconditi del mondo sensibile come un dispiegamento di livelli d'essere in cui ogni livello inferiore è immagine del superiore e rimanda a questo alludendovi allegoricamente, secondo un movimento che percorre il processo

---

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 75-76.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

d'emanazione al contrario, compiendo quel circolo di permanenza, processione e ritorno che contraddistingue il cuore della metafisica plotiniana<sup>14</sup>.

Ogni mito è un racconto, ed è quindi associato all'Anima e al suo dispiegamento delle idee nel mondo sensibile e nella durata. Esso deve perciò svolgere la sua funzione di immagine e di allusione a una verità eterna, la quale risiede nella dimensione noetica. Il mito possiede quindi un «nocciolo filosofico»<sup>15</sup> a cui rimanda, ed è solo in funzione di questo rimando che il racconto mitico assume valenza e significato. Ad esempio di ciò, il personaggio di Odisseo assume nel racconto che gli viene attribuito in I, 6, 8 la specifica funzione di alludere al gesto di ἀφάρεσις<sup>16</sup>, ossia di distacco dal sensibile e dalla potenziale

---

<sup>14</sup> Si noti il percorso ascensionale che il ritorno dialettico all'Intelligenza – e oltre essa – compie (tale ascensione, ci si premuri ancora una volta di ricordarlo, sarà intesa metaforicamente e non come un percorso verso un “alto” spazialmente inteso). La realtà sensibile non è nulla di per sé se non si tiene conto della paradigmaticità del principio ordinatore dell'Anima, il quale funge da esplicazione e dispiegamento del principio intelligibile, di per sé impassibile nei confronti di ciò che avviene al di sotto di esso. Come nota chiaramente Vincenzo Cilento, «Il neoplatonismo è, da un lato, un metodo per raggiungere una realtà intelligibile, e dall'altro una costruzione o descrizione di questa realtà. È grave errore credere che questa realtà abbia per funzione essenziale di *spiegare* il sensibile; si tratta invece di *trasporci* da una regione (quaggiù) cui conoscenza e felicità sono impossibili, a una regione (lassù) che è, di per se stessa, contemplazione e beatitudine. La trasposizione è possibile perché il sensibile è immagine dell'intelligibile. Come la vita degli dèi, nel mito, è indifferente al mondo umano; così lo Spirito non conosce il mondo e non lo fa degno del suo pensiero se non per scagliarlo nel suo legittimo Nulla. Abbiamo una trasposizione di mitologia in filosofia». Cfr. CILENTO (1971), p. 35.

<sup>15</sup> Cfr. BEIERWALTES (1991), p. 110.

<sup>16</sup> Il riferimento principale per tale terminologia è ancora *Enneadi* V, 3, 17.

corruttibilità della radice intelligibile dell'uomo cui egli incorre durante i suoi travagli nel mondo. Allo stesso modo, Circe e Calipso alludono allegoricamente al fascino ingannevole che il sensibile esercita sugli uomini, e a cui Odisseo è riuscito a sfuggire elevandosi verso la vera patria dell'uomo. Tale "vera patria", poi, non allude ad alcun luogo vero e proprio, bensì al non-luogo che è l'Intelligenza, ove tutto è connesso, le idee sono reciprocamente l'una manifesta alle altre e non vi sono veri e propri confini spaziali. Tutti questi personaggi e questi luoghi non sono quindi nulla all'infuori del rimando allegorico cui alludono e al concetto eterno che sottendono: si potrebbe dire che come l'Anima dispiega le ragioni formali dell'Intelligenza nel mondo, mettendole in successione nel tempo (che, come afferma Plotino nell'*Enneade* III, 7, non è altro che un'immagine dell'eternità a-temporale<sup>17</sup>), allo stesso modo il mito dischiude il

---

<sup>17</sup> In questi termini Plotino parla di eternità in III, 7, 3: «l'eternità non è quindi il substrato <degli intelligibili>, ma come l'irraggiamento che ne deriva per quella identità che esso afferma di sé non con ciò che sarà, ma con ciò che è; perciò esso è ciò che è e non altrimenti. Che cosa gli può accadere che già non sia? Non c'è per esso avvenire che non sia già <presente>. Non c'è infatti <il momento>, dal quale si arrivi a quello attuale, poiché quello non è un altro momento, ma quello stesso; neppure ci sarà quello futuro, che necessariamente non posseda di già. Non si potrà dire di esso: 'era'; che cosa infatti era ed è passato per esso? Né si può dire 'sarà'; che cosa infatti gli accadrà? Rimane che sia nell'essere che è l'essere <suo>. 'L'essere che non era, né sarà, ma è soltanto', l'essere stabile che non sarà modificato nell'avvenire e non s'è mai cangiato, è l'eternità». Sottolineando i caratteri di absolutezza, pienezza e mancanza di qualsivoglia manchevolezza che concernono l'eternità in quanto qualcosa che sempre è, è possibile riscontrare vari paralleli tra l'idea plotiniana e la concezione parmenidea dell'essere, soprattutto in riferimento alla ripresa da parte di Plotino della commistione e massima identità

nocciolo atemporale che sta alla base del mito stesso, e cui il mito rimanda in maniera “inferiore”, poiché si tratta alla fin fine di un’immagine derivata di tale concetto eterno che non può accadere nel tempo, ma che è perennemente, in quanto commisto all’Intelligenza<sup>18</sup>.

### ***3. L’esegesi mitologica all’opera: Pandora, Prometeo ed Epimeteo***

Lo stesso discorso può essere applicato a vari altri personaggi mitologici che compaiono nelle *Enneadi*. In IV, 3, 14, si può leggere un ulteriore esempio<sup>19</sup> dell’atteggiamento di Plotino all’opera in una vigorosa rielaborazione del mito

---

fra essere e pensiero che egli decanta di aver trovato già nel filosofo di Elea. Per un approfondimento di questa idea rimando a BEIERWALTES (1995), pp. 183-185.

<sup>18</sup> Quest’idea assomiglia molto a ciò che il poeta neoplatonico Salustio afferma ne *Gli dei e il mondo* IV, 9, là dove scrive che «questi avvenimenti non accadono in un momento determinato, ma avvengono sempre: l’intelletto coglie l’intero processo in un unico atto mentre la parola distingue ciò che precede e ciò che segue». Per la traduzione mi riferisco a Salustio, *Gli dei e il mondo*, a cura di Valeria Vacanti, Il Leone Verde, Torino, 1998, pp. 56-57.

<sup>19</sup> Ci si limiterà della trattazione ivi presente a riportare un solo esempio approfondito; si tenga in ogni caso conto del fatto che vi sono nel *corpus* enneadico varie occasioni in cui il mito viene utilizzato nella maniera ora esposta, tra cui lo stesso racconto tratto dal *Simposio* ed esposto in III, 5 riguardante la nascita di Eros dall’unione amorosa tra Poros e Penia, il quale ha già ottenuto la sua dovuta attenzione in merito alla via erotica di assimilazione al divino. Per quanto riguarda invece l’interpretazione del mito di Er tratto dal libro X della *Repubblica* (con ampi rimandi al mito della biga alata e del cielo iperuranico tratti dal *Fedone*) in coppia con i vari rimandi al mito della creazione del mondo da parte del Demiurgo esposto da Platone nel *Timeo*, rinvio alle sezioni dell’analisi dell’*Enneade* II, 3, ove esso compare, principalmente alle sezioni IX e XV.

esiodeo della creazione di Pandora, la quale tra l'altro non è qui creata dal fabbro Efesto, bensì dal titano Prometeo:

Avendo Prometeo plasmato la donna, anche gli altri dèi le regalarono ornamenti, anche Afrodite e le Grazie le fecero un dono, e dai 'doni' che 'tutti' le fecero le diedero il nome di <Pandora>: perché tutti gli dèi fecero doni a questa creatura che era nata per opera di una 'provvidenza'. Ma Epimeteo che rifiuta il dono di Prometeo che altro può significare se non che 'è meglio scegliere un'esistenza eminentemente intellettuale'? E lo stesso creatore <di Pandora> è incatenato perché egli è, in un certo senso, a contatto con la sua stessa creatura, e una tale catena viene dal di fuori; e la 'liberazione da parte di Eracle' vuol dire che egli possiede anche la forza di liberarsi.

In questo breve passo è possibile vedere come Plotino non abbia alcun interesse nei confronti del racconto in sé stesso; il suo interesse verte, invece, sull'attribuire un preciso significato allegorico a ogni vicenda e a ogni personaggio. Non solo egli pone subito l'accento sull'etimologia del nome di

Pandora<sup>20</sup> ripresa da *Opere e giorni* che la identifica con “il dono di tutti gli dèi”<sup>21</sup> e rappresenta un vero e proprio simbolo mitologico del cosmo nella sua

---

<sup>20</sup> L’attenzione da parte di Plotino al significato intrinseco dei nomi attribuiti alle divinità è parte integrante e fondamentale del suo atteggiamento nei confronti dell’esegesi mitologica. Oltre alla già citata corrispondenza tra Pandora e il suo rimando al mondo sensibile e ai doni degli dèi, vi sono vari luoghi all’interno delle *Enneadi* in cui Plotino recupera un significato allegorico all’interno del solo nome che viene attribuito a un dio. Segue qui una lista dei principali:

- Apollo viene identificato in V, 5, 6, come *a-pollon*, ossia come il “non-molti” assoluto, e in questo senso è accostato all’Uno in quanto unità sovraessenziale scevra di qualsiasi molteplicità; questa nomenclatura ricorda, inoltre, un passo tratto da *Iside e Osiride*, 75, di Plutarco, in cui si può leggere che i Greci «chiamano il numero “uno” Apollo, perché esso rifiuta il molteplice e per la semplicità della monade». Traggo questa traduzione da Plutarco, *Tutti i Moralia*, prima traduzione italiana completa, coordinamento di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani, Milano, Bompiani, 2017. La traduzione di *Iside e Osiride* ivi presente è di Emanuele Lelli.

- Crono è identificato in V, 1, 7, come allegoria della pienezza, dell’unità e della perfezione che contraddistingue l’Intelligenza, e a significazione di ciò l’etimologia del suo nome viene ricondotta a una crasi tra κόρος (ossia sazietà) e νοῦς.

- Zeus, sulla base del *Cratilo* platonico (396b), è definito in IV, 4, 10, come il principio che regge l’universo, e che sostituisce il Demiurgo del *Timeo* nel ruolo di creatore e donatore della vita e dell’essere.

- Estia, in V, 5, 5, è utilizzata etimologicamente, allo stesso modo di Pandora, come una figura allegorica del cosmo, riprendendo la sua derivazione dal verbo ἐστάναι e intendendo così l’Essere giunto allo stato di massima pienezza e che imita la sua stessa genesi esprimendo per quanto gli è possibile la sua gratitudine nei confronti dell’Uno.

Per un riferimento bibliografico sull’atteggiamento ermeneutico di Plotino nei confronti dei nomi dei personaggi del mito rimando a BEIERWALTES (1991), pp. 112-115.

<sup>21</sup> Cfr. Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 77-83:

«Nel suo petto il messaggero Argifonte  
Menzogne, parole ingannevoli e carattere accorto  
Apprestò secondo i voleri di Zeus che pesante risuona; in lei voce  
Pose l’araldo degli dèi e chiamò questa donna  
Pandora, perché tutti quelli che abitano le olimpie dimore  
Diedero con lei, in dono, il dolore agli uomini che mangiano il pane».

Traggo questa traduzione e ogni altra traduzione dell’opera esiodica da Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, a cura di Cesare Cassanmagnago, Bompiani, Milano, 2009.

interezza<sup>22</sup>, ma la sua attenzione si sposta poi su tre particolari vicende del racconto.

1) Innanzitutto, il rifiuto di Epimeteo di accettare Pandora in sposa, che assume qui un chiaro significato tanto metafisico quanto morale: il male, ontologicamente inteso come allontanamento dalla fonte intelligibile, rappresenta la corruzione e la dispersione. Va da sé, quindi, che una vita volta alla contemplazione dell'Intelligenza e al distacco dai piaceri illusori – gli stessi in cui è caduto Narciso<sup>23</sup> – sia preferibile rispetto a una vita di dissoluzione e dispersione nell'indeterminatezza del male.

2) Secondariamente, Prometeo, in quanto creatore di Pandora, risulta legato a essa poiché, nel suo gesto demiurgico, egli è tanto in contatto con la radice intelligibile quanto lo è con la materia sensibile, e le catene che cingono il titano non rappresentano allegoricamente altro che la presa che la sua opera concreta ha su lui stesso<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. BEIERWALTES (1991), p. 114.

<sup>23</sup> Il riferimento è sempre *Enneadi* I, 6, 8, ed è sempre accoppiato alla sorte opposta toccata a Odisseo. Gioverà forse evidenziare il fatto che le due direzioni – quella verso il basso di Narciso e quella verso l'alto di Odisseo – sono sì diametralmente opposte, ma non del tutto equivalenti, dato che la via ascensionale percorsa da Odisseo è eminentemente la via apoditticamente giusta da seguire per il ritorno alla fonte noetica, la quale è unica e non sdoppiata in due principi antitetici l'un l'altro.

<sup>24</sup> Queste catene sensibili possono forse essere accostate alle catene che cingono le anime discese nel mondo sensibile dopo aver visto sé stesse come nello specchio di Dioniso,

3) Infine, la liberazione di Prometeo da parte di Eracle, che Plotino recupera questa volta dalla *Teogonia*<sup>25</sup>, rappresenta allegoricamente la finitudine e la temporaneità di queste catene, sancendo la possibilità metafisica – cui è accostato un chiarissimo incentivo etico – appartenente a Prometeo di liberarsene e di ritornare nel mondo intelligibile, incommensurabilmente lontano dalla corruzione della materia. Si tenga conto del fatto che l’interesse di Plotino è quello di giustificare la libertà che l’Anima possiede rispetto alla corruttibilità che concerne il sensibile. Tale componente defettibile non possiede infatti alcun carattere vincolante, e ciò è ben espresso dalla liberazione di Prometeo da parte di Eracle. Nel racconto mitico, però, Prometeo rimane per un certo tempo incatenato alla sua rupe, e quindi allegoricamente in balia della corporeità e della corruttibilità: perché non si è potuto liberare prima, quindi? La soluzione a questa possibile

---

riferimento mitico cui Plotino allude soltanto due sezioni prima del luogo in cui parla del mito di Prometeo e Pandora, in IV, 3, 12. Come le catene di Prometeo saranno spezzate, a significare la temporaneità di tali sofferenze, anche le catene che cingono le anime sono rese mortali – e quindi finite e temporanee – da Zeus, che ha pietà di loro. Il significato mitico sembra quindi essere lo stesso: l’effetto negativo che il male esercita sull’anima è temporaneo e destinato a scomparire.

<sup>25</sup> Cfr. Esiodo, *Teogonia*, vv. 526-531:

«Questo il valoroso figlio di Alcmene dalle belle caviglie,  
Eracle, uccise, allontanò il crudele tormento  
Dal figlio di Iapeto e lo liberò dalle angustie,  
non contro il proposito di Zeus Olimpico, che domina in alto:  
affinché la gloria di Eracle nato a Tebe si estendesse  
ancora più di prima sulla terra nutrice di molti».

problematica va rinvenuta proprio nel disvelamento del concetto che il mito deve attuare: se nel racconto mitico Prometeo è per un certo periodo incatenato, ciò non assumerà valore alcuno una volta che il mito sarà superato e sublimato nella verità immediata ed eterna che ha sempre sotteso: la schiavitù di Prometeo e la liberazione da parte di Eracle non sussistono in due veri e propri momenti diversi, ma sono solo parti di un discorso allegorico che, una volta superato verso il concetto eterno, non necessiterà più di parti perché sarà contraddistinto da un immediato e folgorante dispiegamento di una verità pura e non più spezzata in momenti eterogenei l'uno rispetto all'altro.

Poco sembra importare a Plotino il fatto che la liberazione di Prometeo in Esiodo sembri essere stata attuata secondo il volere di Zeus per scopi ben diversi dalla mera salvezza del titano; questa pesante rielaborazione del *topos* mitico accentua ancora di più la volontà da parte di Plotino di disvelare all'interno della mitologia un contenuto metafisico eterno, che nulla ha a che fare con il racconto in sé e per sé, né con il destino dei singoli personaggi intesi nella loro peculiarità e individualità: essi, infatti, non possiedono alcuno statuto se non sono identificati e spiegati alla luce del significato intelligibile a cui solamente alludono.

## BIBLIOGRAFIA

ANDOLFO Matteo (1996), *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino*, Milano, Vita e Pensiero.

CILENTO Vincenzo, a cura di (1971), *Antologia plotiniana*, Bari, Laterza.

BEIERWALTES Werner (1991), *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e Pensiero.

Id. (1995), *Eternità e tempo. Plotino, Enneade II, 7*, Milano, Vita e Pensiero.

BREHIER Émile (1976), *La filosofia di Plotino*, Milano, Celuc Libri.

ESIODO, *Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, a cura di Cesare Cassanmagnago, Milano, Bompiani, 2009.

PELLOUX Luigi (1994), *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Milano, Vita e Pensiero.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.

PLOTINI OPERA, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, Clarendon, Oxonii 1964-1982, 3 voll.

PLOTINO, *Enneadi e Vita di Plotino*, traduzione, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggin, presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale, revisione finale dei testi, appendici e indici di Roberto Radice, Milano, Bompiani, 2000.

PLOTINO, *Enneadi*, prefazione di Giovanni Reale, traduzione di Roberto Radice, Milano, Mondadori, 2002.

SALUSTIO, *Gli dei e il mondo*, a cura di Valeria Vacanti, Torino, Il Leone Verde, 1998.