

MARIN Maurizio, **Il Nulla come male in Plotino e come bene in Proclo****Introduzione**

Nei tre secoli in cui il neoplatonismo ha dominato la filosofia greca, da Plotino a Simplicio, dal terzo al sesto secolo d.C. per stare nell'ambito pagano, si ha un'asserzione dell'essere come luce che si diffonde fortissima in tutti gli angoli dell'universo e in tutti i risvolti della mente umana. Come un fiume che disseta tutta la terra, la dialettica delle idee platoniche ridona vita e intelligibilità a tutti i settori della realtà, dai più elevati e divini ai più bassi e oscuri, dispersi nella frammentarietà delle esperienze. Tutto viene avvolto dalla semplicità divina, dall'energica argomentazione razionale, dalla feconda dialettica delle processioni gerarchiche. Nel luminoso universo intelligibile della razionalità neoplatonica sembrano annullate le ombre, cancellato ogni vuoto, negato qualsiasi accesso al nulla. Eppure l'esperienza quotidiana di contraddizioni, di oscurità, di cattiveria, di irrazionalità, di annientamento e vorace minaccia del nulla, non si lascia rinchiudere nell'illusorio, nell'errore logico, nell'ignoranza, come già tentato inutilmente sette secoli prima dagli eleati Zenone di Elea e Melisso di Samo. I neoplatonici non costituiscono centri culturali isolati ma pienamente inseriti nei dibattiti altamente specializzati del proprio tempo. Le critiche che i neoplatonici muovono al materialismo stoico, di cui però assimilano molti tratti dell'interesse etico, le critiche dure alle strutturazioni fantasiose di varie correnti gnostiche, delle quali condividono la forte sensibilità religiosa, la ripresa graduale dell'interesse per la matematica come nell'antica accademica platonica e l'impegno a dimostrare la superiorità di Platone sul criticato e insieme molto ammirato Aristotele, li portano ad elaborare concezioni assai articolate e a riconoscere una problematicità inesauribile che insieme manifesta la fecondità dell'Uno e il compito infinito dell'unificazione del molteplice, di come ogni sintesi produca ancor più abbondante possibilità di analisi e di come ogni analisi sia bidirezionale: apra la mente ad ulteriori sintesi ed apra lo spazio alla possibilità del vuoto e del nulla.

1. Il Nulla come male in Plotino

Verso la fine della vita Plotino compose quattro trattati che spedì, come tutti gli altri, al fedele discepolo Porfirio che allora si trovava a Lilibeo in Sicilia. Porfirio era dotato di buona preparazione filologica e di acume filosofico, per cui fu incaricato da Plotino di ordinare e pubblicare tutti i suoi scritti.¹ Da bravo studioso ci presenta sia l'ordine cronologico degli scritti

¹ Cf. PORPHYRE, *La Vie de Plotin* [VP]. *Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, vol. II, par L. BRISSON, J. L. : CHERLONNEIX, M. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, M. GRMEK, J.M. FLAMAND, D.O. 'BRIEN, N.D. SAFFREY, A.PH. SEGONDS, M. TARDIEU, P. THILOET, Vrin, Paris 1992.

plotiniani sia il loro ordinamento, sull'esempio di Andronico di Rodi per quelli di Aristotele, in un'esposizione sistematica che divenne il capolavoro neoplatonico intitolato *Enneadi*, costituito di sei Enneadi in tre volumi, il primo volume per le prime tre Enneadi, il secondo per la quarta e la quinta, il terzo per la sesta.² Porfirio ritiene questi ultimi quattro trattati i meno vigorosi nel pensiero (VP 6,36).³ Nel contesto di gravi difficoltà sia personali, per la malattia, sia sociali, guerre e pestilenze, Plotino ha sentito il bisogno di riflettere direttamente sulla natura del male e ne è scaturito il trattato intitolato *Sulla natura e sull'origine del male* (περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὸ κακόν), il cinquantunesimo, collocato da Porfirio come ottavo nella prima Enneade.⁴

L'introduzione di Plotino all'argomento colloca subito la sua riflessione nel contesto filosofico ed evita il percorso suggestivo, ma fuorviante per la razionalità, dei racconti mitici intrecciati a frammenti filosofici come si trovano nelle fumose dissertazioni degli gnostici. La prima cosa da precisare è che cos'è (τί ἐστὶ) il male, qual è la sua natura (ἡ κακοῦ φύσις).⁵ L'interrogativo sulla "natura" (φύσις) è sinonimo del socratico "che cos'è" (τί ἐστὶ) che però nel testo plotiniano è preceduto da un "se" (εἰ), per cui si presta a una diversa sfumatura d'interpretazione: prima stabiliamo una buona volta se esiste il male (εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακόν). Sull'origine di questo strano dubbio non occorre disturbare i lontani monaci buddisti dell'India, basta rileggere le argomentazioni stoiche in difesa della provvidenza.⁶ Plotino non si aggrappa al razionalismo stoico per tentare di consolarsi e ridurre i mali a illusioni passeggere. La gravità delle circostanze lo obbligano a scavalcare le cavillose argomentazioni di Crisippo per puntare al centro del problema: qual è la natura del male? La novità di Plotino sta nel collegamento tra male e nulla. Socrate aveva già segnalato il legame tra male e ignoranza, Platone tra male e irrazionalità, Aristotele tra male e disordine, gli epicurei tra male e dolore, gli stoici tra male e passionalità, ma nessuno si era ancora spinto così a fondo da penetrare nel mondo oscuro e sfuggente tra non essere relativo e non essere assoluto.

² Come hanno fatto anche Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer per la loro edizione critica minore: HENRY P. – SCHWYZER H.R., *Plotini Opera*, 3 vol., Oxford Classical Texts, Oxonii 1964-1983 (editio minor); R. RADICE, *PLOTINO. Enneadi*, Mondadori, Milano 2002; A.H. ARMSTRONG, *Plotinus*, Loeb, Oxford 1966-1988; E. BREHIER, *PLOTIN. Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938; J. IGAL, *PLOTINO. Enéadas*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1982-1988.

³ Cf. MARIN M., *L'estasi di Plotino*, Las, Roma 2007, p. 196.

⁴ In queste pagine mi soffermo esclusivamente su tale trattato; per un'analisi più ampia cf. M. MARIN, *Il male come autoinganno sul Nulla in Plotino*, di prossima pubblicazione su "Salesianum".

⁵ PLOTINO, *Enneadi*, I 8, 1. 3-4; cf. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. FAGGIN, Bompiani, Milano 2000; O' MEARA D.J., *Plotin, Traité 51 (I 8). Introduction, traduction. Commentaire et notes*, Le Cerf, Paris 1999.

⁶ Zenone di Cizio colloca la vita e la morte, la malattia e la salute, il dolore e il piacere tra gli indifferenti (H. VON ARNIM, *Stoici Antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. RADICE, Rusconi, Milano 1998, A190, p. 91); Crisippo nei suoi quattro libri *Sulla provvidenza* ha presentato numerose argomentazioni che però sono ridotte a citazioni tendenziose in chi le riporta (Ivi, Bf 168-186, p. 947ss); Seneca nella sua opera *Sulla provvidenza* ci presenta una lunga serie di riflessioni che concordano nel nucleo centrale con le tesi di Zenone: non sono veri mali quelli che noi riteniamo tali (SENECA, *De providentia* 3 in *Tutte le opere*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000), in altre parole quello che noi riteniamo male è solo una prova per accrescere il bene. Il vero male sta negli errori della ragione, errori che generano le passioni e a loro volta i vizi.

La ricerca sulla natura del male deve essere formulata in modo convergente perché non sfugga con qualche inganno alla ragione umana che si lascia facilmente appagare da qualche racconto consolatorio pur di sottrarsi ad un argomento così scomodo e inquietante come quello del male, a meno che le circostanze non la costringano a ritornarci su di continuo per finire con il giocarsi la carta finale della propria credibilità, quella della disperazione che diventa puro sfogo dei sentimenti nel silenzio imbarazzato del pensiero. La convergenza sul tema spinoso del male è espressa da Plotino con tre termini dai suoni simili: ὅθεν, ὅπου, ὅτω (da dove, in quale luogo, a chi).⁷ Se ci fermiamo alla domanda “da dove” proviene il male, ne scaturisce facilmente un racconto, uno dei tanti racconti che si trovano in tutte le culture, aiutano molto a riflettere ma sfuggono alla “fatica del concetto”. Se spostiamo l’attenzione in modo esclusivo sul “dove” risiede il male, ne scaturiscono numerose distinzioni che aiutano a focalizzare la complessità del fenomeno e ad evidenziare l’inconsistenza e la fragilità di molte spiegazioni sulla sua origine. La complessità e la drammaticità esistenziale, d’altra parte, rischiano di scoraggiare la ricerca filosofica per dare spazio solo alla mimesi poetica. La domanda rivolta all’individuazione dei soggetti che lo possono subire, a chi può capitare (ὅτω συμβέβηκε) suscita un senso di solidarietà fra tutti gli esseri umani e permette di cogliere con maggior precisione da dove possa aver origine e dove risieda. Queste tre piste di ricerca (da dove, in quale luogo, a chi) dipendono direttamente dalla natura del male e ne sono una sua verifica.

Nel contesto della nostra cultura a questo punto si avvierebbe un’indagine fenomenologica per confrontare quanto viene percepito come “male”, ricavarne delle costanti, determinarne delle caratteristiche e magari avviare un’indagine sociologica per verificarne la consistenza a vasto raggio. Anche se non con soddisfacenti criteri fenomenologici, qualcosa di simile era già stato avviato dagli stoici per dichiarare, con non poca abilità retorica, che molti di quelli che riteniamo “mali” sono esagerazioni dovute alle nostre pretese e soprattutto alla nostra ignoranza dei veri beni. Plotino evita la trappola linguistica spostandosi subito dall’analisi dei termini al problema della facoltà adatta per svolgere l’indagine sulla natura del male. Anche lui ritiene che una riflessione seria richiede l’uso della ragione, però mentre un aristotelico si preoccuperebbe di precisare il campo della ricerca, se cioè in ambito etico oppure fisico oppure gnoseologico, invece Plotino, da buon platonico che ama l’intreccio dialettico dei saperi, preferisce distinguere tra intelletto e anima,⁸ nel senso che l’intelletto ha un procedimento intuitivo e l’anima un procedimento discorsivo. In realtà, a guardar meglio, non gli sembrano adatte nessuna delle due facoltà perché entrambe sono forme (εἶδη) per cui sono adatte per conoscere le forme, ma poiché il male si manifesta solo nell’assenza del bene (ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ) esso non può

⁷ PLOTINO, *Enneadi* I 8,1.5.

⁸ I 8, 1.9.

essere dotato di una forma. Di conseguenza, dato che noi conosciamo solo tramite le forme, o rinunciamo all'indagine o la proseguiamo considerando il male sempre in rapporto di contrarietà al bene. La dialettica è la scienza dei contrari, per cui è in grado d'indagare sul male in quanto contrario al bene. Nelle prospettive platoniche le realtà superiori non sono astrazioni di quelle inferiori ma loro fondamento così nell'indagine sul male bisogna partire da quella sul bene e sulla sua privazione (στέρησις) che è appunto il male. La forma esprime l'essere, la privazione la sua negazione, cioè il nulla. In questo modo l'indagine sul male diventa uno scavo nella fragilità dell'essere, come fessure tra rocce calcaree che portano ai baratri della cattiveria. Plotino, prima di calarsi negli orridi del nulla, si assicura saldamente alla sua concezione del Bene assoluto e man mano, nella discesa, pone ulteriori ancoraggi concettuali nelle ipostasi successive per non venire travolto dai vortici che travagliavano il suo mondo sociale e culturale.⁹

Prima di trattare del male, Plotino ritiene necessario determinare la natura del bene (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις).¹⁰ Più che di una trattazione si tratta di una visione alla luce della *Lettera II* attribuita a Platone.¹¹ La realtà è costituita dal bene che è la misura di tutte le cose (μετροπάντων) e determina per ciascuna di esse il loro limite (πέρας), al vertice come re di tutti gli esseri, loro principio trascendente e fondamento costante. Il suo primo atto è l'intelletto divino che vive nella contemplazione diretta del bene, è il primo essere di cui tutti gli altri partecipano e dal quale deriva la loro intelligibilità. Subito dopo l'intelletto viene il terzo cerchio di beni, l'anima che contempla il bene tramite l'intelletto ed è il principio primo della vita di tutte le anime che a loro volta la diffondono in tutto il cosmo. Nell'universo intelligibile così costituito regna solo il bene, infatti è la vita felice degli dèi e in esso non si ha nessun male.¹²

Ben ancorato il pensiero alla triplice gradazione luminosa del bene, Plotino inizia la discesa nella sempre più intensa oscurità del nulla. Parmenide aveva già affermato con molto vigore che del nulla non si può dire né pensare niente, e in questo concorda anche Plotino che precisa subito di escludere dalla propri analisi una riflessione sul non-essere assoluto (τὸ παντελῶς μὴ ὄν).¹³ Dopo i tentativi di Empedocle con il principio della Discordia, Leucippo e Anassagora con il vuoto, Platone aveva trovato il modo di trattare del non-essere senza ricadere nella contraddittorietà di un discorso sul nulla assoluto: aveva introdotto il fecondo concetto di

⁹ M.M. MILES, *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome*, Blackwell, Oxford 1999.

¹⁰ I 8, 2.1.

¹¹ Cf. PLATONE, *Lettere*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Mondadori Fondazione Valla, Milano 2002.

¹² PLOTINO, *Enneadi* I 8, 2.25-27; Cf. P. A. CINER, *Plotino y Origenes. El Amor y la Unión Mística*, Ediciones del Instituto de Filosofía UNCuyo, Argentina 2001.

¹³ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 3.6-7. Cf. K. CORRIGAN, *Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven 1996.

“diverso”(ἕτερον).¹⁴ Plotino lo riprende e lo sposta dal piano elevato della metaidee platoniche a quello più basso possibile della realtà. Non ha la consistenza della quiete e del movimento che, in quanto idee, sono entrambi pienamente nell’essere, ma piuttosto quella fragile dell’immagine dell’essere (εἰκὼν τοῦ ὄντος), tipica del mondo sensibile corruttibile, ossia nell’ambito terrestre. Dato che anche la realtà sensibile terrestre ha una propria consistenza e una propria bellezza, seppur molto precarie, bisogna spingersi ancora più in basso nell’individuazione del nulla verso le estremità dell’essere (ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν).¹⁵ Le cose sensibili sono già al di fuori della sfera luminosa dell’essere intelligibile per cui su di loro si addensano anche le ombre del nulla come male, instabilità, corruzione, morte e dissoluzione. Le realtà sensibili celesti sono eterne e perfette come diceva Aristotele, ma quelle terrestri sono al livello di povere immagini, povere di consistenza propria ma ricche di riflessi ideali nelle forme che continuamente ricevono. Le affezioni, le caratteristiche delle cose terrestri sono tutte di breve durata, per cui la loro inconsistenza ci aiuta a formarci un’idea concreta del non-essere. Nonostante l’estrema fragilità della loro forma, quelle affezioni hanno pur sempre delle ragioni (λόγοι) che le rendono intelligibili e conferiscono bellezza alle cose cui appartengono. Ci sono, invece, aspetti delle cose sensibili che sono ancora più oscuri alla nostra intelligenza e quindi ancora più inconsistenti nell’essere, si tratta di tutto quanto avviene in modo accidentale (ὡς συμβεβηκὸς) come già spiegava Aristotele.¹⁶ Ciò che è dovuto al caso o alla fortuna non ha una propria ragion d’essere, altrimenti non sarebbe più casuale o fortuito. Negare l’esistenza del caso e della fortuna, oppure tentare in qualche modo di ridurli al necessario come fecero poi gli stoici, porta a cancellare ogni spazio possibile alla libertà dell’uomo.¹⁷ Plotino sposta l’attenzione su questo lembo estremo dell’essere per reconsiderarlo alla luce della realtà superiore e coglierne per contrasto la forza dirompente. Come la notte rispetto al giorno, come l’ombra rispetto al corpo luminoso, come la malattia rispetto alla salute del vivente sano, anche il non-essere ha una propria “forma” (εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος). La forma dell’essere è caratterizzata da misura adeguata, limite preciso per esprimere la propria completezza, causa formale per il proprio fondamento, autosufficienza, determinazione nell’intelligibile, attività nella sua attualità, sazietà, ricchezza; al suo opposto il non-essere è costituito, e non solo caratterizzato, da dismisura, illimitatezza, informità, manchevolezza, passività, insaziabilità, povertà assoluta (πενία παντελής): proprio in questo consiste il male, la sua “sostanza”(ὄν οὐσία αὐτοῦ). Le cose che accolgono queste

¹⁴ PLATONE, *Sofista* 257 B

¹⁵ I 8, 3.8-9.

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica* VI 2, 1026 b21ss. PLOTINO, *Enneadi* I, 8.3.10-11.

¹⁷ ARISTOTELE, *Metafisica* VI 3, 1027 b1ss.

caratteristiche negative diventano cattive (κακὰ γίνεσθαι). Quando un ente accoglie una di queste caratteristiche finisce per essere intaccato da tutte (πάντα ταῦτα).¹⁸

Dopo averci presentato il nulla come ladro di forme e il male come distorsione del bene dal quale ricava il proprio vigore, in termini attuali come un cancro delle cellule sane infettabili, Plotino indaga fin dove si spingano le ombre del non-essere che rovesciano i beni apparenti in mali reali. I corpi, visti alla luce dell'anima, sono bellezze evanescenti, invece nella foschia delle sregolatezze sono cattivi perché infettati dalla materia. Le loro forme sono pallide immagini di quelle vere, sono prive di vigore, per cui prevale facilmente l'indeterminazione della materia. I loro movimenti diventano irregolari, ostacolano il compito armonizzatore dell'anima e non acquisiscono, di conseguenza, alcuna stabilità nell'essere.¹⁹ Per gli ampi varchi della materia il non-essere oscura la bellezza dell'essere e rende cattivi i corpi, inoltre coinvolge anche le anime che li vivificano. Se le anime possono diventare cattive significa che il non-essere può elevarsi a creare disarmonia e caos fin dentro la sfera luminosa degli esseri perfetti. Se non lo possono si nega l'evidenza del male morale. Plotino allora si richiama al mito platonico del carro alato nel *Fedro*²⁰ per precisare come e fino a che punto l'anima particolare possa diventare cattiva e quindi intrisa di non-essere: la parte razionale, in quanto rivolta al mondo superiore, rimane sempre immune dal male, invece quella irrazionale, in quanto tutta dedita alla cura del corpo, può affezionarsi all'instabile realtà corporea, assimilarne la tendenza all'esagerazione che diventa in lei intemperanza, debolezza e innumerevoli altri vizi che suscitano opinioni errate, valutazioni false e confusione tra bene e male con l'assurdo di fuggire i beni e bramare i mali. L'anima diventata cattiva s'identifica con il corpo, suscita le passioni che offuscano anche la parte razionale, per cui non può ricevere aiuto da quella. Non riconosce più nemmeno un corpo bello, ma s'immerge nelle tenebre della materia, brama solo ciò che è materiale, sfugge l'essere e si protende al divenire che la trascina verso la disgregazione e si lascia travolgere dalla cattiveria del nulla già impossessatosi della materia e del corpo a cui essa si è follemente mescolata.²¹

Per quanto l'anima s'immerga nella materia, per quanto si lasci traviare dai vizi, per quanto s'incateni ai corpi e al mondo in perpetuo divenire, non potrà rinnegare la propria essenza che è fondamentale collegata alla vita. Dovunque l'anima sia presente, essa suscita vita, anche se a causa dei vizi accolti in lei la suscita in forme tumultuose e disordinate, ma pur sempre forme di vita. Al confronto delle forme superiori si tratta di fantasmi orribili, di grovigli deformi, di tenebrose maschere del nulla. Anche nella più spaventosa corruzione, ad un certo punto dall'anima

¹⁸ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 3.12-20.

¹⁹ I 8, 4.1-5.

²⁰ PLATONE, *Fedro* 256 B.

²¹ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 4.6-25.

si sprigiona la forma del bene che la sostanzia e tutte le incrostazioni materiali che la deformavano e la stordivano si dissolvono come ombre inconsistenti. L'anima non può essere vinta per sempre dal male perché conserva sempre la forma del bene (ἀγαθοειδής) e una traccia dell'intelletto divino (νοῦ ἵχνος).²² Il bene rimane sempre nel suo nucleo come essenza (ἐν οὐσίᾳ) e il male le si aggiunge dall'esterno come un fattore accidentale (συμβεβηκός).²³ Questo non diminuisce la gravità del male sull'anima perché può essere ostacolata dai vizi al punto da immergersi completamente nella materia, assumere come proprie tutte le disarmonie, le discordanze, i disordini possibili nel mondo materiale, farli propri e rituffarsi continuamente in essi, come immersa nel mare della dissomiglianza descritto da Platone nel *Politico*.²⁴ Siccome l'anima non può perdere la vita, ad ogni distacco da un corpo tornerà a bramarne un altro e a ritornare ossessivamente al pantano del divenire disordinato.²⁵ Le tenebre del nulla regnano sovrane sulla materia, ma la materia, sebbene per sua natura informe, ha una parvenza di consistenza, come sola possibilità di essere, nella misura in cui accoglie luce dall'anima. Se, però, l'anima si protende troppo nel vano tentativo d'illuminare tutta la materia, la sua luce si disperde negli abissi senza fondo del nulla e l'anima rimane offuscata, indebolita dalle tenebre della materia e incapace di risalire verso la pura luce da cui ha origine. In tal modo nell'anima prevale la debolezza (ἀσθένεια) e diventa malvagia.²⁶

Per comprendere il legame tra anima incarnata, materia e male, dobbiamo tornare alle riflessioni di Plotino sulla natura del male che Plotino chiama "oscurità" (σκότος) ma in pratica corrisponde al nulla. La radice della cattiveria sta nella mancanza di bene (ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ), scarsità che immerge l'anima nell'oscurità, per cui il primo male per l'anima è il venire meno del bene e il secondo il perdersi nell'oscurità; la materia corrisponde alla deficienza di bene, l'oscurità a qualcosa di anteriore, nella privazione, alla stessa materia.²⁷ Se la materia è ridotta alla sola possibilità di essere, che cosa rimane una volta negata anche questa? Nel testo di Plotino il nulla non diventa mai soggetto, principio di attività perché già la materia è ridotta alla completa passività. Si parla piuttosto di male assoluto, ora identificato con la materia, per riconoscergli qualche consistenza, ora posto più in basso della stessa materia. Non mancano nei testi gnostici arconti malvagi che ostacolano in tutti i modi il ritorno dell'anima alla vita divina.²⁸ Per Plotino era più che sufficiente la cattiveria presente tra gli uomini sulla terra per non poter sopportare, senza disperarsi, anche la prospettiva di lotte con esseri malvagi persino in cielo. Neppure

²² I 8, 11.15-16.

²³ I 8, 12.6.

²⁴ PLATONE, *Politico* 273 D.

²⁵ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 13.24.

²⁶ I 8, 14.49-50.

²⁷ I 8, 5.1-5.

²⁸ Cf. F. GARCIA BARZAN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires 1978.

l'identificazione della materia con la malvagità soddisfa molto il filosofo di Licopoli. La prima forma di consistenza del male, che è poi il primo rivestimento della dissoluzione nel nulla, è senz'altro nella materia, ma nella misura in cui la materia ha la propria radice nel protendersi all'essere, anche se si distingue e perfino svolge un ruolo positivo nell'insieme del cosmo.

Il non-essere è il contrario dell'essere ed è il principio del male di cui ne costituisce anche la natura (κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή).²⁹ Non è, in quanto male, la negazione del bene in sé perché quello è al di là dell'essere, ma del bene in quanto costitutivo dell'essere. Non intacca le ipostasi dell'anima universale e dell'intelletto divino, perché esse sono come cerchi di luce intorno all'Uno, ma il mondo sensibile in quanto intriso di materia. Le stelle e gli astri, in quanto eterni e incorruttibili, dominano perfettamente la loro materia e garantiscono l'armonia del cosmo visibile. Nel mondo terrestre compare la corruzione, segno dell'affievolimento delle forme, dell'insufficienza del bene per garantire l'eternità ai singoli individui animati, del prevalere progressivo dell'oscurità nei singoli corpi dopo che hanno raggiunto l'acme della loro maturità, ma non sempre neanche quella.

Platone ha individuato nel cosmo visibile una mescolanza di intelletto e necessità (ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης),³⁰ che non vanno intesi come sinonimi, come sarebbe per gli atomisti, ma come contrari, l'intelletto come principio di ordine e di bene, la necessità come principio di disordine e di male. La necessità non esprime la forza di una legge o di un principio, ma l'esigenza imprescindibile dell'indeterminato nell'ambito sensibile per fondare il molteplice irriducibile all'uniformità che diverrebbe staticità priva di vita, come l'irrazionale tra il lato e la diagonale nel quadrato o tra il raggio e la circonferenza nel cerchio per i pitagorici. Il disordine della materia, per Plotino, non ha consistenza in se stesso, ma solo in quanto s'impone alle forme provenienti dall'anima, come la forma dell'ascia non taglia se non è unita al ferro e quella del fuoco non scalda se non ha materia, infatti la materia aggiunge alla perfezione della forma la propria mancanza di forma, alla misura la propria dismisura, alla luce la propria oscurità.³¹

Con l'intelligenza conosciamo la virtù e con lo stesso strumento conosciamo anche il suo contrario, il vizio, come negazione della virtù o mancanza di perfezione in un'azione. Con lo stesso strumento e lo stesso metodo conosciamo il bene e il male, l'essere e il non-essere. Conosciamo che un viso è brutto perché notiamo che la forma non ha dominato pienamente la materia che lo compone. La materia in se stessa è conoscibile tramite la negazione di ogni forma, come assenza totale di forma.³² Proprio in questa sua mancanza assoluta di forme consiste la sua

²⁹ I 8, 6.33.

³⁰ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 7.4-5; PLATONE, *Timeo* 47 E 4-5.

³¹ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 8.11-24.

³² I 8, 9.5-18.

malvagità, la cattiveria di chi deforma tutto, di chi è avido di forme, altrimenti la materia sarebbe identica al puro nulla, ma è incapace di trattenerne alcuna, che introduce, come il vuoto che risucchia senza fine, la deformità nella bellezza conferita dalle forme, perché è per essenza una natura contraria alla forma (ἐναντία τῷ εἶδει φύσις).³³

Il nulla non ha alcuna consistenza in se stesso, rimane semplicemente nulla, ma ha la sua incidenza nella realtà in quanto male, ossia difformità che regna nella materia e tramite la materia opera nel mondo sensibile. La sua consistenza sta nella deformazione del bene, nel suo indebolimento, ma nella misura in cui dissolve il bene, dissolve anche se stesso, si espande ma insieme s'indebolisce. Per evitare che travolga il cosmo visibile, è stato rinchiuso nei vincoli del bello, come catene d'oro che lo nascondono e ne limitano la libertà d'azione.³⁴

2. Il Nulla come bene in Proclo

Plotino non considera il nulla solo come male, ma anche come bene se inteso nel protendersi dell'anima attraverso l'intelletto oltre lo stesso intelletto divino per una semplificazione che accolga il dono dell'Uno. In Plotino, per le tumultuose circostanze politiche e sociali, prevale però l'attenzione al nulla in senso negativo, quale emerge come male nella sregolatezza congenita alla materia. Proclo, quasi due secoli dopo Plotino, accentua, invece, l'aspetto positivo del nulla e lo potenzia con l'articolazione delle enadi. Prima di soffermarci su questo aspetto del pensiero di Proclo, conviene accennare a come il filosofo di Costantinopoli e scolarca per decenni dei neoplatonici di Atene, rielabori il problema del male.³⁵

2.1. Il male come quasi-esistenza

Proclo riprende la tradizione neoplatonica che ha più volte indagato sulla natura del male, come possiamo leggere in scritti di Plotino, Porfirio e Giamblico.³⁶ Il male non ha una propria consistenza, autonoma dal bene, come un principio opposto dell'essere, come un mondo uguale e contrario. Anche in Proclo, come in Plotino, il male ha un collegamento forte con il nulla, con l'indeterminazione della materia e con la debolezza dell'anima, traviata dalla confusione in cui si è

³³ I 8, 10.15-16.

³⁴ I 8, 15.24ss.

³⁵ Cf. PROCLO, *Tria opuscola: Provvidenza, Libertà, Male. Dieci questioni sulla provvidenza. Lettera all'inventore Teodoro sulla provvidenza, il fato e ciò che è sotto il potere dell'uomo. Sull'esistenza del male*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di FRANCESCO D. PAPARELLA, Bompiani, Milano 2004. La traduzione italiana è ricavata da quella latina di Guglielmo di Moerbeke e confrontata con il testo greco del bizantino Isacco Sebastocratore, sulla base dell'edizione critica di Daniel ISAAC nella collana "Les Belles Lettres" ed edita nel 1977-1982 (*Ivi.*, p. 125). Per la breve analisi del concetto procliano di male ci riferiamo solo allo scritto *Sull'esistenza del male* con le ricche annotazioni di Paparella.

³⁶ Per Plotino cf. il trattato appena esaminato, per Porfirio cf. *Sull'astinenza dagli animali* 2, 38-40 (disponibile in italiano nell'edizione Bompiani 2005 a cura di GIRGENTI e SODANO), per Giamblico cf. *I misteri degli Egiziani* IV, 6-10 (a cura di A.R. SODANO, Rusconi, Milano 1984), (da nota 1 in *Tria opuscola, o.c.*, p. 771).

spinta. Tale nesso strutturale con il dissolvimento, come avvio al nulla, viene definito “quasi esistenza” (*parypostasi* nella trascrizione latina, παρά-ὑπόστασις).³⁷ Ha un’esistenza prossima al nulla, un’esistenza parassitaria del bene, ha quale forma d’essere quello della sostanza cui inerisce come una perversione nell’impoverimento dell’essere.³⁸

L’essere che il male possiede gli appartiene in modo accidentale e non è possibile diversamente perché tutto ciò che agisce in base al proprio principio agisce nel bene e per il bene. Noi agiamo in modo corretto quando tendiamo all’universale, invece agiamo in modo scorretto quando tendiamo al particolare.³⁹ Nel tendere all’universale ci apriamo alla totalità, all’armonia del cosmo, nel tendere al particolare tendiamo alla frammentazione, alla dispersione in parti staccate. Ne deriva una debolezza che manifesta la sproporzione tra il desiderio vasto e il risultato miserrimo. La quasi-esistenza non ha un principio proprio che la fondi e neppure un fine che la realizzi. Rimane sempre all’interno dell’essere, però come imperfezione non dotata di un fine e neppure di una vera causa, ma piuttosto come frutto dell’indeterminazione che ha portato un ente alla perdita del proprio fine. Il male non compare nell’unità ma nella disgregazione, nel molteplice indebolito nell’essere e povero nel bene, infatti non si trova tra gli esseri divini, tra le ipostasi o tra gli dèi, ma solo in quello terrestre dove predomina la molteplicità con scarsa potenza di unificazione, mancanza di armonia e numerosi conflitti per il continuo prevalere della differenza sull’identità.

Come per Plotino, anche per Proclo definire la natura del male è un grosso problema, eppure proprio i neoplatonici hanno fornito una dei maggiori contributi concettuali alla sua comprensione. Di fatto il male rimane sempre un problema, una realtà scomoda innanzitutto per la vita pratica e poi anche per il pensiero. Il legame tra male e distruzione, invece che come costruzione alternativa, ha permesso alla riflessione neoplatonica di evitare la fuga in qualche racconto mitologico per concentrarsi sullo stretto rapporto tra bene ed essere senza creare l’alternativa netta di ipotizzare un rapporto uguale e contrario del male con il non-essere. Sia in Plotino sia in Proclo, il non-essere analizzabile rimane sempre all’interno dell’essere se non si vuole creare un principio opposto all’Uno con il dualismo, tipico degli gnostici, che ne consegue. Dato che il male è conoscibile solo in rapporto al bene e come suo contrario, Proclo ritiene che la natura del male consista nell’assenza del bene che si esprime come assenza di proporzione, di verità, di bellezza, di misura, di unità, di vita spirituale, di fecondità. A sua volta produce dissomiglianza, divisibilità e disordine, in quanto manca fortemente di identità, di aiuto provvidenziale, di ordine interno, di luce e di intelligibilità. Il male priva dell’immagine del bene presente negli enti sensibili, o meglio

³⁷ PROCLO, *Sull’esistenza del male*, 49, o.c., p. 603; 54, p. 623.

³⁸ Cf. Ivi, nota 100 di commento a p. 799-801; A.C. LLOYD, *Parhypostasis in Proclus*, in AA.VV., *Proclus et son influence. Actes du Colloque International de Neuchatel, juin 1985*, édités par G. Boss et G. Seel, Zürich 1987.

³⁹ *Sull’esistenza del male* 50, p. 605.

la oscura nel disordine. Nella confusione del male s'indebolisce la potenza dell'intelletto dal quale proviene al forma che l'anima conferisce al corpo.⁴⁰

Il male non è una privazione totale altrimenti sarebbe identico al nulla e quindi inesistente, ma sempre una privazione parziale. Maggiore è la privazione del bene e più grave è la presenza del male, però ha anche bisogno del suo contrario per sussistere, del suo contrario presente in modo indebolito altrimenti viene cancellato come male. Come argomentava Platone nella *Repubblica*, l'ingiustizia assoluta è incapace di agire, ma ne ha la capacità in quanto conserva in sé dei tratti di giustizia, per cui i banditi che trasgrediscono le regole della polis ne creano di nuove tra di loro che fanno rispettare con ancora maggior severità.⁴¹ La forza del male sta nell'utilizzazione di una potenza diversa contro il bene stesso, nel caso dell'ingiustizia la forza sta nella potenza della vita utilizzata contro la giustizia perché chi agisce, prima ancora di essere giusto o ingiusto, è dotato di vita della quale fa partecipe anche l'ingiustizia che ha scelto di praticare. Il male è un nucleo di ordine contrario alla natura, che si serve di un bene diverso per contrapporlo al bene avversato, cresce nella deformità e nell'imperfezione, ma diminuisce l'efficacia della sua azione per cui è insieme più esteso e meno potente.

La capacità di agire del male, paradossalmente, deriva dal bene per cui in un corpo la materia ordinata diventa contraria a se stessa, in un'anima la ragione viene piegata al servizio di desideri scomposti. Ogni desiderio è del bene e non del male, per poter diventare desiderio del male occorre che venga meno in qualche modo la volontà razionale, la potenza del bene e l'azione che ne scaturisce. L'unico modo di farsi desiderare da parte del male consiste nell'apparire come bene, bene illusorio ma diventato forma esterna di una sostanza che gli conferisce consistenza. Dal *Teeteto* di Platone, Proclo ricava una concezione più soddisfacente del male, come "sub-contrario". Il definirlo privazione del bene non spiega la sua capacità di azione, il definirlo contrario del bene non spiega la sua potenza. In quanto sub-contrario entra in relazione con il suo contrario e ne attinge la potenza e la capacità di agire;⁴² tale relazione è resa possibile dal fatto che il male, rispetto al bene, è una privazione parziale e una contrarietà limitata, in altre parole un bene distorto, dotato di un principio improprio e di un fine illusorio.

Il male, seppure in sé possieda solo una quasi-esistenza, si articola in diverse forme: quello presente nei corpi è diverso da quello presente nelle anime, a sua volta quello presente nelle anime va distinto in male relativo alla vita irrazionale e male relativo alla vita razionale, inoltre in male presente nell'anima particolare, di male presente nella sua immagine e infine di male presente nel

⁴⁰ *Ivi* 51, p. 615.

⁴¹ PLATONE, *Repubblica* I 352 C; PROCLO, *Sull'esistenza del male* 52, p. 617 (Cf. PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, a cura di M. ABBATE, Bompiani, Milano 2004, *Dissertazione III*, pp. 33-37).

⁴² *Sull'esistenza del male* 54, p. 623.

corpo. Il male della vita razionale consiste nella trasgressione della vita dell'intelletto, perché l'osserva al contrario di quello che è il suo bene, il male della vita irrazionale consiste nella difformità dalla ragione, il male del corpo consiste nella difformità dalla natura.⁴³ Il male esiste in tre modi diversi e ciascuno di tali modi ha due forme diverse: la deformità per mancanza d'intelletto in quanto consiste nella mescolanza di forme non compatibili e la malattia per mancanza di ragione in quanto consiste nella disarmonia all'interno dell'anima. La debolezza dell'intelletto può essere dovuta alla mancanza di scienza oppure alla mancanza di arte. La debolezza della ragione può essere dovuta alla conoscenza erronea oppure all'istinto scorretto. La vita pratica corretta è ostacolata dai desideri, la vita contemplativa dalla fantasia, la natura dalla deformità del corpo oppure dalla malattia generata dalla diminuzione dell'ordine e delle proporzioni degli elementi che costituiscono il corpo. La radice del male sta nel venire meno dei tre principi di determinazione degli enti singolari, ossia della natura, dell'anima e dell'intelletto, perché la natura porta ordine nei corpi, la ragione nella vita irrazionale e l'intelletto nella vita razionale.⁴⁴ Al di sopra dell'intelletto sta il bene in sé che però è irraggiungibile dal male, per cui il male può opporsi solo a un suo subordinato, ossia alla natura, alla ragione oppure all'intelletto, quindi come sub-contrario.

Come conciliare l'esistenza del male con quello della provvidenza divina? Già gli epicurei se l'erano chiesto e l'avevano risolto negano l'esistenza della provvidenza, gli stoici, al contrario, in pratica negando l'esistenza del male. Proclo trova disperante l'indifferenza epicurea ma è anche consapevole che la risposta degli stoici è insoddisfacente. Se li avesse seguiti, invece che nei tentativi di relativizzare il male, nei loro sforzi di ribadire la libertà dell'uomo, forse si sarebbe appropriato di alcune acquisizioni sulla responsabilità personale da parte di Epitteto invece che delle concatenazioni magiche esaltate dai teurghi. In ogni modo, il male va compreso sempre entro la salda cornice del bene e in rapporto al tutto, per cui quanto risulta male per un singolo ente, che si tratti di un corpo o di un'anima o di un intelletto, nel tutto risulta conseguenza necessaria di una scelta errata e punizione che permette la riabilitazione. Tutto proviene dalla provvidenza, ma delle scelte è responsabile ogni ente, o meglio ogni anima.⁴⁵

2.2. Il nulla al di sopra dell'essere

Il processo triadico che dinamizza tutto il cosmo ha il suo vertice nelle enadi al di sopra dell'essere. Gli dèi, di cui Proclo è strenuo assertore nonostante l'impero romano sia governato da cristiani già da un secolo, sono ineffabili, superiori alle capacità umane di conoscenza. L'opinione coglie gli esseri nella realtà sensibile, la ragione dianoetica gli esseri veri ma nel contesto del

⁴³ *Ivi* 55, p. 625.

⁴⁴ *Ivi* 57, p. 629.

⁴⁵ *Ivi* 58, p. 633.

divenire, l'intelletto gli esseri in sé, ma gli dèi corrispondono alle enadi che sono al di sopra dell'essere, sono unità sussistenti che fondano gli esseri. Con questo non si arriva alla conclusione che degli dèi non si può dire assolutamente nulla, ma che se ne può parlare solo in modo indiretto, attraverso lo studio degli esseri che partecipano del divino. Tramite i partecipanti si possono individuare i tratti distintivi di ogni divinità, ossia in base alle caratteristiche comuni degli esseri che ne dipendono, infatti la condizione della partecipazione è la presenza di un'affinità.⁴⁶ Proclo porta all'estrema caratterizzazione concettuale il legame tra bontà e divinità avviato da Socrate. Alle origini della cultura greca Omero aveva individuato come caratteristica comune degli dèi l'immortalità, successivamente Senofane nel contesto creativo della prima filosofia la superiorità del divino rispetto ad ogni rappresentazione antropomorfa, Socrate nel periodo classico il suo legame inscindibile con l'intelligenza e la bontà provvidenziale, legame poi ribadito in forme diverse da Platone e Aristotele, ripreso e amplificato durante l'impero romano dai neopitagorici e dai neoplatonici. Nel tentativo di fornire un fondamento filosofico al politeismo, Proclo elabora la concezione delle enadi. Ogni enade è un dio e ognuno degli dèi al di sotto dell'Uno ineffabile è una sua determinazione nella bontà, un principio di bene che rende buone le cose al di sotto di sé secondo un aspetto specifico.⁴⁷ Quanto Plotino identificava con le idee platoniche quali pensieri del Nous vengono qui elevate al di sopra del Nous o intelletto divino, ma conservate al di sotto dell'Uno per arricchire il dinamismo triadico, fornire un fondamento henologico al politeismo e motivare il valore della teurgia al di sopra della dialettica.

Il principio fondamentale dell'essere non sta più nel Nous, com'era invece per Plotino, ma si distribuisce nella molteplicità delle enadi al di sopra del Nous, infatti ogni enade è principio primo di tutti gli enti che partecipano della sua specifica bontà. Le enadi sono principi di aspetti determinati dell'essere, invece l'essere puro, al di sopra di qualsiasi determinazione, deriva direttamente dall'Uno ed è costituito di finito e infinito, ossia del principio di determinazione e del principio di molteplicità per manifestare la ricchezza inesauribile della fonte da cui deriva. Il finito esprime la perfezione che deriva dall'Uno e l'infinito la sua inesauribilità. Ogni enade esprime un aspetto di quella perfezione e tutti gli innumerevoli enti che partecipano di quell'enade manifestano la ricchezza infinita anche di ogni singolo aspetto. L'enade non è un ente e neppure il primo degli enti nella gerarchia di cui si trova al vertice, ma una realtà "sovraessenziale", al di

⁴⁶ PROCLO, *Elementi di teologia* 123, in PROCLO, *I manuali: Elementi di fisica, Elementi di teologia. I testi magico-teurgici*. MARINO DI NEAPOLI, *Vita di Proclo*. Traduzione, prefazioni, note e indici di Chiara FARRAGIANA DI SARZANA. Saggio introduttivo di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1999², pp. 169-170; cf. PROCLOS, *Éléments de théologie*, traduction, introduction et notes par J. TROUILLARD, Éditions Mouton, Aubier, Paris 1965; PROCLUS, *The Elements of Theology*, Greek text with an English translation, introduction, and a comprehensive philosophical and linguistic commentary by E.R. DODDS, Clarendon, Oxford 1931.

⁴⁷ PROCLO, *Elementi di teologia, o.c.*, 133.

sopra dell'essere concepito in senso platonico.⁴⁸ Come l'infinito è al di sopra del finito, così anche l'intelligibile è al di sopra dell'intellettivo, il quale a sua volta è al di sopra dello psichico. Le enadi non sono tutte collocate tra il Nous e l'Uno, ma anch'essa distribuite in un ordine gerarchico, per cui si hanno enadi intelligibili ed enadi intellettuali alle quali corrispondo dèi intelligibili e dèi intellettuali, a loro volta superiori agli dèi ipercosmici.⁴⁹ La strutturazione gerarchica e il dinamismo triadico fra i vari aspetti del mondo intelligibile, permettono di comprendere, nella prospettiva di Proclo, come ci si inganni facilmente sulla comprensione del principio primo dell'intera realtà. Spesso quanto si ritiene di aver determinato in modo inoppugnabile come principio primo, ad un'analisi più accurata, si manifesta solo come un aspetto limitato, a meno che, nella pretesa di volerlo affermare a tutti i costi come unico in tutti i sensi, non si sacrificino, non si dichiarino irreali tutti gli altri, quindi si cada in un monismo arbitrario che non rende conto né dell'effettiva molteplicità né del suo dinamismo incessante.

La concezione dell'essere in Proclo è molto complessa e non si presta a nessuna schematizzazione soddisfacente perché ogni affermazione va compresa nei processi di moltiplicazione e di riunificazione, di ricollocazione gerarchica per entrare in rapporto con altre prospettive, altre specificazioni e mobilità di tutti gli aspetti della realtà. Ad esempio nell'ambito delle enadi viene individuato l'Uno-che-è (τὸ ἔν ὄν), il quale deriva da un'enade superiore a tutti gli enti e origine di tutte gli dèi, a loro volta distinti in dèi intelligibili, dèi intellettivi, dèi ipercosmici o sovracelesti e dèi encosmici.⁵⁰ Nell'insieme della realtà infatti bisogna distinguere, per Proclo, fra corpi, anime forme intellettive ed enadi degli enti che fanno capo alla sovrana enade impartecipabile.⁵¹ A dispetto di tante distinzioni, la semplicità degli dèi è superiore a ben altri cinque tipi di semplicità: alla semplicità dell'uno numerico perché quello è composto di più parti, a quella della specie e del genere perché hanno posizioni all'interno del molteplice, a quella della natura perché si suddivide in rapporto ai corpi, a quella dell'anima perché intermedia tra intelligibile sensibile, a quella dell'intelletto perché pur essendo uniforme in se stesso è multiforme rispetto agli enti che riconduce a sé, mentre gli dèi sono al di sopra di ogni distinzione e irradiano la loro semplicità, ogni divinità un suo aspetto caratteristico, su tutti gli enti che ne partecipano.⁵² Per coglierne in pienezza la verità divina dovremmo trascendere il livello dei discorsi perché composti di molti elementi, il livello della realtà dell'anima perché spesso confusa

⁴⁸ *Ivi* 137-138.

⁴⁹ *Ivi* 163-164.

⁵⁰ PROCLO, *Teologia Platonica* I 10, 43. 11-15; cf. PROCLO, *Teologia platonica*. Traduzione, note e apparati di Michele ABBATE, Bompiani, Milano 2005; PROCLUS, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, Les Belles Lettres, Paris 1968-1997; PROCLUS, *The Platonic theology*, English translation with Taylor's attempt to reconstruct the lost 7th book by Th. Taylor, Selene Books, New York 1995.

⁵¹ *Ivi* I 3, 14. 12-15.

⁵² *Ivi* I 20, 94. 18-96. 1.

tra l'instabilità delle opinioni e la molteplicità delle scienze, il livello della realtà intellettuale perché sebbene si colleghi all'essenza coincide con gli enti fra i quali vi è anche differenza. La verità al livello degli dèi è unificazione indivisibile e comunione perfetta, comprensione di tutti gli enti sia come totalità sia come individualità, in modo superiore all'intelletto che comprende il particolare con l'universale e il non-essere con l'essere, ma direttamente.⁵³ Come si può conoscere il non-essere direttamente? Certo, siamo al quarto livello di verità, per cui dovremmo tagliar corto dicendo che è ineffabile? Allora in base a che cosa Proclo afferma che esiste un tale modo di conoscere? Lo si ricava dalla sua articolata concezione di ciò che è "divino", in quanto il termine "dio" (θεός) può indicare ben cinque realtà diverse o cinque diversi livelli di divino: il divino per somiglianza, ossia le anime umane, il divino per contatto o connessione, ossia i demoni, il divino per partecipazione, ossia le anime divine, il divino per unificazione, ossia gli dèi intellettivi, il divino assoluto, ossia gli dèi intelligibili o sopra essenziali. In modo simile possiamo distinguere anche cinque livelli di "immortali" e quattro livelli di "intelligibili". Ci sono gli immortali che fanno parte del cosmo visibile, ossia gli astri, gli immortali che includono gli uomini, ossia le anime particolari, gli immortali tra cielo e terra, ossia i demoni, gli immortali all'origine della vita che si suddivide nei corpi, ossia le anime divine e infine gli dèi che sono all'origine della stessa immortalità. In modo simile si dispiega la varietà dell'intelligibile: quella dell'anima che trascende i corpi, quella dell'intelletto che trascende le agitazioni dell'anima, quella delle idee che fa da paradigma all'intelletto demiurgico e quella degli dèi i quali sono oggetto di desiderio dell'intelletto.⁵⁴ Dunque, la cosiddetta conoscenza diretta da parte degli dèi rimane ineffabile, ma si richiede che avvenga in modo diretto sia perché negarlo implicherebbe la negazione della verità al livello supremo sia perché intenderlo in modo complesso sarebbe in contrasto con la loro semplicità. Per esplicitarla in argomentazioni complesse senza contraddire la sua ineffabilità, Proclo fa proprio un procedimento più volte utilizzato dai platonici per trattare di ciò che trascende le capacità umane: la via della negazione.

Le vie di ascesa all'Uno, i procedimenti intuitivi all'ineffabile già evidenziati da Platone, secondo Proclo sono due: la via dell'analogia (δι' ἀναλογίας) e la via della negazione (διὰ τῶν ἀποφάσεων, ἀποφατικῶς).⁵⁵ Attraverso le negazioni il non-essere (τὸ μὴ ὄν) si rivela a tre diversi livelli in rapporto all'essere: al di sopra in quanto principio degli enti, come le enadi, allo stesso livello in quanto diverso, come la molteplicità rispetto all'unità, e al di sotto in quanto privazione, come la materia.⁵⁶ Il Bene che è al di sopra delle idee è fonte sia del bene che del bello,

⁵³ *Ivi* I 21, 97. 11-98. 16.

⁵⁴ *Ivi* I 26, 115. 14-118. 7.

⁵⁵ *Ivi* II 5, 37. 7-38. 12.

⁵⁶ *Ivi* II 5, 38. 26-39. 5.

è sinonimo dello stesso Uno e non è oggetto di scienza, neppure dell'intelletto, non corrisponde ad un'essenza e neppure a un'affermazione soggetta alla verità, perché si trova al di sopra della realtà psichica, degli ordinamenti intellettivi e persino di quelli intelligibili, al di sopra degli dèi e delle stesse enadi sovra essenziali.⁵⁷ Se l'intelletto, per conoscerlo, vi aggiunge delle qualità e la ragione dell'anima, per comprenderlo, vi accumula molte nozioni, finisce per trascinarlo nella molteplicità.⁵⁸ Per evitare questo pericolo, Proclo indica alla teologia, quale vertice della filosofia, tre nozioni regolatrici come fossero caratteri dell'Uno: la semplicità, la finalità e con molta prudenza anche la causalità. La semplicità rispetta la sua ineffabilità, non aggiunge nulla alla sua inconoscibilità, non gli attribuisce relazioni o comunanza con le realtà seconde, lo lascia al di sopra di ogni unificazione, lo rispetta come impartecipabile, lo celebra al di sopra di tutte le entità e non gli attribuisce operazioni in contrasto con la sua semplicità. La finalità esprime il convergere di ogni desiderio verso di esso, il fine ultimo di tutta la realtà, il desiderabile supremo, l'obiettivo del dinamismo di tutti gli esseri e lo scopo supremo di tutte le connessioni causali. La causalità va attribuita all'Uno non come principio produttore perché questo lo allontanerebbe dalla sua semplicità assoluta. Già Plotino aveva subordinato il Nous all'Uno e quindi collocato l'Uno al di sopra dell'essere per evitare il dualismo tra pensante e pensato rimproverato ad Aristotele. Proclo, per potenziare il dinamismo triadico avviato da Porfirio, colloca l'essere al di sopra del Nous ma lo stesso al di sotto dell'Uno, ossia come vertice delle enadi. Attribuisce all'Uno non propriamente una causalità ma ciò che sta a fondamento di tutti i principi causali, fonte del bello come diceva Plotino, il bene supremo.⁵⁹

Come la natura è incorporea per essere causa adeguata di tutti i corpi, l'anima è eterna per essere fonte della vita di tutti i viventi temporanei, l'intelletto è immobile per essere il fondamento di tutti gli enti mobili, così la causa di tutto è priva di tutto, va concepita in modo adeguato solo eliminando tutto (ἀνάγκη τοῦ τῶν πάντων αἰτίου πάντα ἀφαιρῆναι).⁶⁰ Il procedimento di eliminazione non consiste nell'affermare l'Uno e negare tutto il resto perché si cadrebbe in un monismo che blocca ogni discorso sensato e in pratica sarebbe impossibile distinguere il primo Principio dall'unitarietà delle enadi. Conviene seguire l'esempio di Platone nel *Parmenide*, ossia partire dal molteplice per risalire verso una sempre maggior unitarietà e riconoscere in ognuna di loro l'esigenza di una ancora superiore e ancora più semplice unità. Con tale ordine di negazioni (τάξις τῶν ἀποφάσεων) non si nega il molteplice in sé ma che il molteplice vada confuso con l'Uno e che la totalità possa soddisfare l'esigenza di unità che la fonda senza negarla come

⁵⁷ *Ivi* II 7, 48. 2-7.

⁵⁸ *Ivi* II 8, 55. 26-56. 4.

⁵⁹ *Ivi* II 9, 57. 113-59. 25.

⁶⁰ *Ivi* II 10, 62. 13-18.

molteplicità.⁶¹ Proclo individua, oltre ad un ordine delle negazioni, anche una loro modalità (τρόπος τῶν ἀποφάσεων): non esprimono principi di privazione ma di generazione di quanto di essi partecipa ed è da essi trasceso. Con tale criterio non si aggiunge niente all'Uno per non privarlo della sua assoluta unità, perché la sua unità non sia a sua volta una partecipazione di altro e perda così la sua semplicità.⁶² Con questo procedimento, sebbene adatto propriamente al discorso sull'Uno, non si arriva a definire l'Uno ma solo, dopo averlo portato a compimento ossia aver puntigliosamente sgombrata la mente da ogni affermazione, all'impossibilità di procedere oltre senza aver per niente raggiunto l'Uno. La via delle negazione indirizza verso l'Uno ma non vi arriva, soltanto porta a riconoscerlo superiore a tutta la realtà, che tutto il resto senza di lui è nulla, ma anche che quello con rigore è nulla di quanto affermato di tutto il resto, insomma rimane davvero e pienamente necessario e ineffabile.⁶³

L'atteggiamento adeguato per accostarsi, per quanto possibile, all'Uno sta nell'abbandono di tutte le conoscenze acquisite, nella dimenticanza di tutte le forme di vita per raccogliersi nella solitudine libera da opinioni e immagini, da passioni e nozioni, per disporsi nella tranquillità d'animo in un atteggiamento di adorazione davanti all'ineffabile che compare come un sole che brilla di un'intensità superiore agli stessi dèi per cui ci si deve prostrare con gli occhi chiusi, ossia senza attribuirli alcuna immagine e alcun concetto. Solo quando si ridiscende al livello dell'intelletto divino si può esprimere, nella semplicità percepita, in che modo l'Uno sia trascendente tutto il resto e successivamente articolare l'intuizione nei ragionamenti dell'anima, riconoscendolo come Dio al di sopra di tutti gli dèi ed Enade al di sopra di tutte le enadi, Principio che trascende tutti i principi causali primi. Con l'esercizio costante e sistematico della dialettica si può mantenere, almeno per un tratto, il ragionamento libero da opinioni, immaginazioni e percezioni che tendono sempre, come i Giganti contro l'Olimpo, a trascinarlo nel molteplice tumultuoso delle realtà terrestri, immagini effimere (εἴδωλα) dei veri enti.⁶⁴

Dalla negazione dei molti non si ottiene una privazione, ma la causa che li trascende. Dalla semplicità intelligibile ha origine l'intero, ma l'Uno trascende la stessa semplicità intelligibile per cui non è definibile né come costituito di parti né come intero. Non si può racchiudere in nessuna definizione, in nessun concetto e tantomeno in qualche tipo di figura perché è infinito. Non si trova in altro da se stesso perché sarebbe contenuto da qualcosa che lo circonda per cui avrebbe figura e sarebbe costituito di parti, e quindi diverrebbe molteplice e non più uno. Non si trova neppure in se stesso perché in tal modo, pur nella coincidenza di contenente e contenuto, sarebbe duplice e non

⁶¹ *Ivi* II 10, 62. 19-63. 7.

⁶² *Ivi* II 10, 63. 8-17.

⁶³ *Ivi* II 10, 63. 18-64. 9.

⁶⁴ *Ivi* II 11, 64. 11-65. 26.

più uno. Non è in movimento perché non muta, non è immobile perché per essere tale dovrebbe trovarsi in un luogo mentre in realtà non si trova in alcun luogo. A lui non è appropriata la differenza perché altrimenti sarebbe diverso da sé e quindi non-uno, non è appropriata neppure l'identità perché non è identico a nessun'altra realtà. Le categorie di identità e alterità, quiete e movimento non sono applicabili all'Uno, ma agli dèi intellettivi, al di sotto di quelli intellegibili.⁶⁵ Al terzo livello Proclo colloca gli dèi ipercosmici, nei quali individua le categorie di simile e dissimile, a loro volta derivate da quelle di identico e diverso, per cui anche in questo caso si conferma la superiorità trascendente dell'Uno. Negli dèi encosmici, distinti in celesti e sublunari, Proclo coglie le categorie di uguale, più grande e più piccolo, rese meno precise negli dèi sublunari dall'introduzione del più e meno, ma riconducibili anch'esse all'identico e al diverso, per cui l'Uno le trascende tutte, ossia ad esso non è applicabile né l'uguaglianza né la disuguaglianza. Nel cosmo la vita è scandita dal tempo, invece l'Uno trascende ogni tempo e tutti i suoi cicli.⁶⁶ Con rinnovata precauzione, Proclo lo chiama "causa" di tutti gli dèi, delle anime divine e di tutti i generi superiori; è una causa "unica e ineffabile" nel senso che non produce direttamente ma fa apparire, non si lega ai suoi prodotti e non si moltiplica in essi, ma permane nella sua semplicità pur essendo all'origine della processione della totalità e dell'ordine di ogni ente in tale processione. Nel ripercorrere il lungo cammino di ritorno all'Uno si trascende anche l'enade suprema dell'essere e l'uno-che-è (ἐπέκειν τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἑνός ὄντος),⁶⁷ perché già privi della semplicità assoluta dell'Uno in sé, sebbene superiori a tutto il resto della realtà ma per tale perdita pur sempre inclusi nella totalità al di sotto dell'Uno.

Mentre con Plotino restiamo saldamente nel campo della filosofia, con Proclo l'ansia dell'ineffabile spinge in settori carichi d'ambiguità, poi brillantemente superati dall'acuta rielaborazione di Dionigi l'Areopagita. Gli accenni di Proclo al Nulla vanno colti proprio in questi ambiti, terreno fertile della teurgia dove spaziano le sentenze degli *Oracoli caldaici* commentati per lungo tempo con grandissimo zelo. Proclo non fissa la sua attenzione sul nulla, ma lo introduce in molte occasioni per aprire alla trascendenza, al risalire oltre. Forse teme il nulla in cui opera il Dio biblico, infatti il nulla procliano è estremamente complesso, quasi una cortina oscura che racchiude innumerevoli altre cose ancora da scoprire. Nella sua concezione della realtà non c'è posto per il vuoto, per il salto qualitativo radicale, ma si esige sempre un serie dinamica di collegamenti che in continuazione da una parte coprano i vuoti e dall'altra ribadiscano le distinzioni gerarchiche. Nello "spazio metafisico" tra il Nous e l'Uno è entrata una folla di "ineffabili", definiti gli intelligibili al di sopra degli intellettivi propri del Nous. Tali intelligibili

⁶⁵ *Ivi* II 12, 66. 16-70. 14.

⁶⁶ *Ivi* II 12, 70. 15-72. 11.

⁶⁷ *Ivi* II 12, 72. 12-73. 8.

fungono da principi di nuove schiere processionali e di nuovi tipi di conoscenza. Ne accenniamo soltanto ad una tratta dalla *Filosofia caldaica* perché introduce l'enade del silenzio, al quale sarà bene attenersi dopo tante ascensioni intellettuali.

L'anima conosce gli esseri tramite la ragione dianoetica, però per la natura tipica di questo procedimento conoscitivo, li coglie sempre come molteplicità divisa, difficilmente collegabile a un principio unitario. Per cogliere gli esseri tutti insieme, nei loro principi che sono le idee, deve elevarsi al livello dell'intelletto e passare dal procedimento argomentativo a quello intuitivo. Tale passaggio avviene sulla base del principio appreso dagli stoici e applicato da Proclo a tutta la realtà: il simile si collega al simile e ogni conoscenza avviene per somiglianza. Per la percezione sensibile occorrono i sensi, per i concetti la ragione, per le idee l'intelletto, per ciò che è superiore all'intelletto occorre quello che gli *Oracoli caldaici* chiamano "fiore dell'intelletto". Al livello dell'intelligibile possiamo cogliere, ciò che diversamente sarebbe ineffabile, solo nel "sacro silenzio", dimensione propria della facoltà sovra razionale che al di sopra dell'intelletto porta all'identificazione con ciò che lo trascende e lo fonda. In confronto all'intelletto questa identificazione è un "non-pensare", perché il procedimento intuitivo è insufficiente per questo livello. Non è traducibile in concetti o in idee, ma solo come esigenza di unità superiore. La semplicità dell'intelletto è già protesa verso la molteplicità, invece quella dell'intelligibile la esclude. La definizione dell'intelletto a ciò che coglie con l'intuizione è una derivazione rispetto a quella che la fonda nell'intelligibile. L'intelligibile in sé può essere colto solo dal "fiore dell'intelletto" che è la facoltà che ci connette alle enadi, la sorgente del nostro stesso intelletto, la semplicità che permette all'intelletto di pensare la molteplicità nell'unità. Nelle enadi colte dal fiore dell'intelletto emerge un logos ad esse immanente per cui gli esseri che vengono dopo gli intelligibili sono loro "logoi". Tale logos scaturisce dall'enade del silenzio, per cui quando nel fiore dell'intelletto tacciano anche gli intelligibili, emerge il "logos del silenzio", la ragione suprema del Nulla. Non è il buio del non senso ma la luce superiore di ogni senso, il vertice di tutte le enadi, la sorgente e la meta di tutte le processioni. Al centro di tutte le nostre potenze psichiche sta il "fiore dell'anima". Oltre che intelletto noi siamo anche ragione, opinione, attenzione e capacità di scelta. La loro unità include una pluralità di forme che nella loro unificazione ci permette di avvicinarci a ciò che sta al di là di tutte le cose, alla nostra causa prima.⁶⁸

⁶⁸ PROCLO, *Filosofia caldaica* 4, in *Manuali*, o.c.

Conclusion

In Plotino il nulla, più che una possibilità positiva anche se non manca questa dimensione, è una minaccia che porta al dilagare del male, in Proclo, con il silenzio come suprema forma di conoscenza, il nulla diventa sinonimo del tutto come insufficienza e dell'Uno come sovrabbondanza inesauribile ma inesprimibile in modo adeguato. Il nulla non è solo un concetto ambivalente, ma anche fortemente ambiguo: può servire ad esprimere il pericolo della dispersione che diventa anche disgregazione morale o al suo estremo opposto l'esigenza di apertura all'infinito e al divino, con la liberazione dalle meschinità umane e l'elevazione al dono totale di sé. L'ombra del nulla, da come emerge nelle riflessioni profonde e ampie di Plotino e di Proclo, racchiude una forte ambiguità fra la mistica e la malvagità, fra la liberazione sovrumana e l'incatenamento disumano. Il superamento delle categorie comuni può diventare arroganza che si trasforma in violenza, come può anche diventare tolleranza che sollecita la creazione di percorsi gradualisti per accrescere insieme il percorso nella verità e il percorso nel bene. Per Plotino e per Proclo il mondo divino è al di sopra del male, è pienamente e serenamente sempre nel bene, ma il mondo umano è pienamente immerso nella lotta fra luce e tenebre, bene e male, fra pericolo del nulla come dispersione e possibilità del nulla come liberazione.