

Francesco Paparella*

La teodicea di Proclo e il suo rapporto con la teodicea antica e tardo-antica

La teodicea procliana sviluppata nel *De malorum subsistentia*¹ si presenta come una complessa sintesi della lunga riflessione interna al mondo greco sul problema del male e sulla questione della compostibilità di provvidenza divina e presenza del negativo nel mondo; Proclo sviluppa la propria dottrina sul male confrontandosi con le diverse teorie che intorno a questo tema la precedente tradizione filosofica pagana aveva elaborato, secondo un metodo di contaminazione

* IULM University, Milano. Email: sefer@libero.it.

¹ Il testo del *De malorum subsistentia* viene tramandato unitamente ad altri due scritti, il *De decem questionibus circa providentiam* il *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*, come un'unica opera conosciuta sotto il titolo di *Tria opuscula*. Testo appartenente probabilmente alla maturità della produzione procliana, i *Tria opuscula* ci sono pervenuti solamente nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, che ne realizzò una versione dal greco intorno al 1280. Il lavoro filologico prima di Helmut Boese e poi di Daniel Isaac, tuttavia, ha permesso di ricostruire una parte dell'originale testo procliano, mediante il confronto dei tre trattati nella traduzione latina sia con gli *Opuscula* di Isacco Sebastocratore (erudito e nobile bizantino che nell'XI secolo realizzò un plagio dell'opera di Proclo, emendandola delle parti incompatibili con la fede cristiana) sia con testi tardo antichi nei quali compaiono citazioni degli *opuscula* originali. I *Tria opuscula* sono raccolti dallo stesso Daniel Isaac in un'edizione critica utilizzata per questo studio: Proclus Diadochus, *Trois études sur la providence*, ed. D. ISAAC – C. STEEL, Les belles lettres, Paris 1977 – 1982. Le traduzioni italiane dei passi dei tre scritti procliani presenti in questo articolo sono mie; cfr. Proclo, *Tria opuscula. Provvidenza, libertà, male*, a cura di F. D. PAPARELLA, Bompiani, Milano 2004.

delle fonti proprio del neoplatonismo. Il risultato di tale operazione non è un sincretismo vuoto, ma una teodicea personale e per certi versi originale che, pur dovendo molto agli autori con i quali Proclo dialoga idealmente, evidenzia al suo interno un preciso progetto filosofico.

Scopo di questo articolo è identificare i capisaldi teorici della teodicea procliana e verificarne l'originalità in un confronto con le fonti più significative alle quali il Diadoco si rifà nell'elaborazione della sua dottrina sul male; per ottenere tale risultato si farà riferimento anche alle teorie sviluppate da Proclo in un altro trattato dei *Tria opuscula*, ovvero il *De decem questionibus circa providentiam*.

1. Il problema del male: i capisaldi della dottrina procliana

1.1 La reale esistenza del male

Un primo caposaldo della teodicea procliana può essere identificato nella dottrina sulla natura reale del male presente nel cosmo².

Già nei primi paragrafi del *De malorum*, dove Proclo intreccia dottrine tradizionali sulla teodicea e personali spunti speculativi che verranno sviluppati pienamente nei capitoli centrali dell'opuscolo³, il Diadoco argomenta che l'ingiustizia e la violenza proprie delle azioni degli uomini sono prove tangibili dell'esistenza concreta del male. Se, infatti, una volta accertata l'esistenza di uomini malvagi e di azioni moralmente scorrette si affermasse che simili fenomeni non sono autenticamente negativi, ci si troverebbe in una situazione aporetica, in quanto si sarebbe costretti a concludere che «o la virtù non è contraria al male, né nell'intero né nelle singole parti, oppure [che] non tutto ciò che si oppone al bene è sempre male»⁴.

² Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 4, 36 – 51.

³ Si veda ad esempio: Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 7 dove il Diadoco anticipa il tema della natura scalare della relazione tra effetto e causa come meccanismo proprio dell'origine del male, dottrina sviluppata nel corso del fondamentale IV capitolo dell'opera. Il corrompersi del legame tra effetto e causa è origine del male inteso quale difformità tra l'autentica essenza dell'ente e la forma/condizione concretamente assunta dall'ente stesso nel suo esistere. Analogo esempio può essere quello offerto da I, 5, 38 – 39, dove viene chiaramente formulata la dottrina del male come elemento necessario alla perfezione del cosmo secondo una strategia argomentativa ripresa nell'ultimo capitolo dell'opuscolo; cfr. *infra* nota 5.

⁴ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 4, 13 – 15.

La reale esistenza del male, tuttavia, viene dimostrata da Proclo anche mediante una diversa strategia argomentativa, più rigorosamente ontologica.

Il male, osserva infatti il Diadoco, è responsabile della distruzione di ciò che è, ovvero rappresenta la causa contraria al bene che opera per l'annichilimento di quanto esiste. La stessa natura universale, d'altra parte, costituisce una dimostrazione dell'esistenza di un simile principio: la generazione di un essere determinato è sempre collegata al venir meno di un'altra realtà, in quanto generazione e corruzione sono i termini, opposti ma indissolubilmente connessi, dell'eterna circolarità del Tutto⁵.

La reale esistenza del male è suggerita, nell'argomentazione procliana, infine anche dalla dottrina secondo la quale si possono distinguere due tipologie di male: il negativo puro e non unito ad altro e quello non puro che si accompagna al bene⁶. La prima forma del male è paragonato da Proclo, secondo il lessico del *Sofista* platonico, al non essere assoluto e la seconda forma al non essere relativo: come il nulla assolutamente inteso non partecipa in nessun momento dell'essere, così il negativo non commisto ad altro è del tutto male, mentre il non essere relativo si dà insieme ad un ente (*simul cum ente*) e quale privazione possiede, al pari del male non puro, una qualche forma di essere⁷. La relazione tra male e bene, come suggerito anche dal parallelo procliano tra negativo e non essere, assicura una certa esistenza al male stesso che viene definito come privazione legata all'ente. Tale commistione di essere e non essere, spiega il Diadoco all'interno del medesimo paragrafo, si verifica nelle realtà che appartengono ai livelli più bassi

⁵ Proclo elabora in queste pagine anche una serie di osservazioni volte a dimostrare la «bontà» del negativo. Il Diadoco osserva, infatti, come la stessa corruzione e con essa il negativo sia capace di garantire l'equilibrio dell'universo (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 5, 1 ss.). Seguendo la lezione del *Timeo* platonico, inoltre, Proclo sottolinea come la differenza e la gerarchia degli essenti siano fondamentali per rendere il reale compiuto e come, senza tali elementi, il mondo sarebbe meno perfetto. «Perciò», riprendendo le parole del Diadoco «il medesimo principio [scil.: il male] salva la perfezione del mondo e pone il male nel mondo; per la quale ragione non solo il male esisterà in virtù del bene ma sarà un bene in se stesso»; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 5, 34 – 38 (per la traduzione italiana; Proclo, *Tria opuscula*, cit., p. 481). Se il male è un bene esso, come argomenta lo stesso Proclo più avanti, è anche necessario; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., 6, 43 – 44. Tali dottrine, che verranno riprese e sviluppate nell'ultimo capitolo del *De malorum subsistentia*, definiscono una strategia argomentativa della teodicea procliana almeno in parte alternativa a quella sviluppata dallo stesso Diadoco nei capitoli centrali dell'opuscolo e con questa non del tutto conciliabile; cfr. *infra* 4 e 5.1.

⁶ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 8, 9 – 16.

⁷ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 8, 31 – 32.

della gerarchia cosmica e si produce a causa dell'imperfetta partecipazione di tali realtà con il principio dal quale deriva sia ogni pienezza sia la stessa esistenza, ovvero il bene⁸; tale dottrina intorno ai meccanismi che portano alla nascita del negativo anticipa per molti versi la teoria sull'origine del male elaborata nel quarto capitolo del *De malorum subsistentia*, momento peculiare e teoricamente centrale della teodicea di Proclo.

Queste riflessioni sulla necessità di attribuire al male una qualche forma di concreta esistenza, infatti, verranno riprese e approfondite da Proclo nella dottrina che definisce con maggiore precisione lo *status* ontologico del male stesso, ovvero la teoria del negativo come quasi-esistenza (*parhypostasis*). Tale complessa dottrina metafisica, che illustra il meccanismo della generazione del negativo a partire dall'attribuzione al male stesso di una certa consistenza ontologica, rappresenta il nucleo della teodicea del *De malorum subsistentia*.

1.2. L'anima affetta dal male e il problema della materia

L'elaborazione nel *De malorum subsistentia* della dottrina sullo statuto ontologico del negativo è introdotta e preparata da Proclo attraverso una serie di ulteriori riflessioni dedicate al problema della definizione del luogo metafisico in cui il male si origina. L'indagine su tale questione costituisce un secondo importante caposaldo della teodicea del Diadoco.

A partire dal secondo capitolo del *De malorum* (§ 11), infatti, Proclo inizia un'analisi delle diverse ipostasi del Tutto, per individuare dove si originino il male e quale sia il gradino della gerarchia metafisica nel quale il negativo possa prodursi.

Proclo prende in considerazione le divinità superiori, ovvero le Enadi (prima emanazione dell'Uno), le gerarchie angeliche, la sfera dei demoni e quella degli eroi, affermando in base al medesimo argomento l'impossibilità che ciascuna dell'ipostasi analizzate sia la causa del male universale. Poiché ciascuna ipostasi, osserva il Diadoco, deriva direttamente dall'Uno-Bene, deve sussistere tra l'Uno stesso e tutti gli ordini della gerarchia cosmica (divinità, angeli, demoni ed eroi) un legame ontologico⁹; in ragione di tale nesso e dell'identità tra Principio primo e Bene, si deve dedurre l'impossibilità metafisica della generazione del male in una di queste ipostasi¹⁰.

⁸ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 8, 19 – 27.

⁹ Cfr. ad esempio Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 11, 35 – 44.

¹⁰ Seguendo tale linea argomentativo-teoretica, Proclo giustifica la presenza nei demoni e negli eroi di atteggiamenti violenti e apparentemente malvagi richiamandosi alla funzione che tali ipostasi

Nell'indagine intorno all'ipostasi dell'anima, gradino della gerarchia cosmica immediatamente inferiore a quello degli eroi, invece, Proclo introduce importanti osservazioni per la definizione del luogo metafisico dove il male si origina.

Proclo, infatti, sembra individuare nell'Anima una prima causa del male. Le due tipologie di sostanze psichiche individuate dal Diadoco, le anime migliori e le anime inferiori, possono essere affette dal negativo; il male per le prime si produce a causa dell'incarnazione in un corpo (con il relativo indebolimento delle loro facoltà), mentre per le seconde consiste nel non agire secondo natura.

In questo modo Proclo non solo individua nell'ipostasi dell'Anima il primo «luogo» metafisico a essere contaminato dal negativo, ma sembra anche indicare nel mondo materiale la causa dell'origine del male.

Proclo corregge nei successivi capitoli del *De malorum subsistentia* tale giudizio speculativo sull'anima e sulla nascita metafisica del male, proponendo un'interessante dottrina sulla materia.

1.2.1 La materia e il male in Proclo

Proclo, infatti, alcuni paragrafi dopo aver identificato la dimensione corporea con la causa della nascita del negativo, afferma l'impossibilità di far coincidere materia e male, asserendo che: «...la materia è necessaria per ogni elemento dell'universo» e che per questo in nessun modo «potremo ritrovare in essa la natura del male...»¹¹. Il Diadoco stabilisce, quindi, che: «...la materia non è il primo male»¹².

svolgono nell'economia del Tutto. Il compito proprio dei demoni e degli eroi, infatti, spiega il Diadoco, è di evitare che le anime non ancora del tutto purificate accedano ad un superiore livello cosmico (Proclo parla del Tartaro dove le sostanze psichiche pagano per le loro colpe; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 16, 16 – 19.), agendo come pedagoghi e dottori (*doctores, pedagogi*; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 17, 18 – 19) o come coloro che impediscono a quanti sono impuri di entrare nei templi e di prendere parte ai riti (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 17, 21). La violenza che macchia apparentemente la condotta di tali realtà, quindi, è in verità amministrazione della giustizia divina e, come tale, non può essere moralmente riprovevole; autentica manifestazione del negativo, nota invece Proclo molto acutamente, è il fatto che si possano dare nell'ordine del Tutto alcune realtà che non meritano di ricongiungersi al principio; lo scandalo quindi non è la punizione dei peccatori, ma il fatto che possano esistere dei peccatori passibili di una punizione (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., 17, 24 – 26).

¹¹ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 32, 29 – 5.

¹² Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 39, 63 – 64.

Il fondamento argomentativo di tale dottrina procliana è il medesimo di quello impiegato nella precedente indagine sulle superiori ipostasi cosmiche, ovvero l'assunto metafisico per cui se dal positivo si facesse derivare il negativo si genererebbero conseguenze aporetiche. Infatti, se si identificasse il male con la materia, il bene dovrebbe essere identificato con il male perché produrrebbe il male, mentre il male diverrebbe bene perché deriverebbe dal bene stesso¹³.

Proclo, dopo aver sottolineato le contraddizioni generate dall'identificazione di materia e male, elabora una critica più articolata e puntuale.

Il Diadoco confuta la dottrina in questione, sottolineando come la materia non possa essere considerata la causa che conduce le sostanze psichiche a scegliere una forma di vita meno perfetta. Il Diadoco asserisce che: «...già nelle regioni superiori prima che tutto ciò si verificasse [scil.: la compromissione con la materia] nelle anime vi era debolezza, dimenticanza e male; non è infatti la caduta la causa della debolezza poiché, benché distanti dall'essere, desideriamo ancora contemplarlo. Se, allora, la perdita dell'originaria potenza era possibile ancora prima che le anime bevessero dal calice dell'oblio, l'incontro con la materia avviene dopo la caduta, mentre la debolezza e il male per le anime non sono determinati dalla materia»¹⁴. La caduta dell'anima e la sua unione con il mondo materiale, quindi, sono dovute a una debolezza (*debilitas*)

¹³ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 31, 25 – 29. Analoghe difficoltà si produrrebbero anche qualora si affermasse che il male come materia è indipendente dall'Uno e, quindi, rappresenta una forza cosmica antagonista rispetto all'Uno-Bene stesso; in questo caso si contravverrebbe al postulato metafisico secondo cui esiste un unico principio del Tutto e si dovrebbe introdurre una nuova Causa somma, origine sia dell'Uno-Bene sia della Materia-Male.

¹⁴ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 33, 13 – 20. In modo analogo Proclo afferma poco dopo: «Non rimane che la sola debolezza; infatti gli occhi dell'anima sono incapaci di fissare la stessa verità e di contemplare la luce del mondo superiore. Il male, quindi, si sviluppa nelle anime molto prima (della loro incarnazione) e non a causa della seconda vita. Ma in che modo questa forma di vita sia contaminata dal male e perché Platone la definisca malvagia, si è già detto a sufficienza precedentemente; infatti tutto ciò che è privo di misura e di forma si oppone alla misura e alla forma che deriva dalla ragione, e non solo è priva di questi elementi ma anche non li desidera»; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 46, 16 – 26 (traduzione italiana: cfr. Proclo, *Tria opuscula*, cit., p. 597). Bisogna ricordare, tuttavia, che la posizione procliana non è sempre così netta. In Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 50, 25 – 30, ad esempio, la materia o i falsi beni che ad essa sono legati sembrano venir definiti essi stessi come quasi-esistenza, identificandoli così semplicemente con il male; in IV, 51, 41 – 46, invece, la materia viene utilizzata come sinonimo di male, in quanto esempio del negativo prodotto dall'assenza di bene.

che non è imputabile alla materia in quanto si manifesta nella sostanza psichica prima della sua incarnazione in un corpo¹⁵.

Proclo in questo modo ridefinisce la natura della materia, prendendo le distanze dalla precedente teodicea plotiniana. Di contro a quanti identificano la materia con il male *secundum substantiam*¹⁶ e la considerano assoluta negazione del Bene in quanto in se stessa (*ipsius esse*)¹⁷ assenza di misura, di determinazione e di forma, Proclo definisce la realtà ilica come neutra e priva di determinazioni. In quanto tale la materia non può essere concepita come ciò che si contrappone al limite e alla misura (*sublatio... mensura et finis*¹⁸), bensì come la realtà che, mancando di tali qualità, le ricerca e con queste si unisce armoniosamente (secondo la dottrina platonica della materia come ricettacolo, madre e nutrice dell'essere)¹⁹. La materia è così concepita da Proclo come il necessario (*le necessarium*²⁰), ovvero come ciò che pur non essendo bene a questo tende, rendendo possibile l'esistenza del mondo del divenire (*generatio*).

In questa operazione di ridefinizione della natura della materia e del ruolo che questa gioca nella genesi del negativo il Diadoco distingue tra assenza e opposizione a determinate qualità²¹; nei paragrafi 32 e 38, infatti, Proclo sottolinea come la privazione consista nella sola assenza delle forme che permettono alle cose di essere ciò che sono e non in una contrapposizione attiva a queste forme stesse²². La privazione, quindi, ha una natura necessariamente debole che

¹⁵ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 33, 1. Se, d'altra parte, la materia fosse in grado di condizionare la condotta dell'anima, da un lato l'anima stessa perderebbe la propria indipendenza quale realtà autocinetica capace di donare il movimento (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 33, 31 – 35), dall'altro non si potrebbe più spiegare come alcune anime una volta venute in contatto con la materia stessa continuino a tendere all'intelligenza, mentre altre si abbandonino completamente al piacere materiale (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 33, 35 – 39).

¹⁶ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 30, 9 – 10.

¹⁷ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 30, 18.

¹⁸ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 32, 20 – 21.

¹⁹ Secondo l'espressione di *Timeo*, 51 b. Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 32, 7 – 26.

²⁰ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 32, 5; II, 36, 18; II, 37, 4, 8.

²¹ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 32, 21 – 23.

²² Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 38, 28 – 35. Proclo, inoltre, pone in relazione la materia come necessità priva di forma con l'Infinito-Ilimitato (ἄπειρον), principio onto-tenologico che nella sua dialettica con il Limite costituisce la causa somma del reale, inferiore gerarchicamente solamente all'Uno; l'identificazione di male e materia condurrebbe allora a individuare la radice del negativo nel cosmo già nelle più alte ipostasi del Tutto, con un esito

le impedisce di opporsi concretamente al bene e di divenire, in questo modo, principio del male²³.

Tale discussione consente a Proclo di iniziare a esaminare la questione centrale della propria riflessione sul male, nucleo teoreticamente più profondo e terzo caposaldo della sua teodicea: il reale statuto ontologico del male.

1.3. Il male come quasi-esistenza

La dottrina procliana sullo statuto ontologico del male si fonda sull'assunto per cui le cause del bene e del male non possano essere della medesima natura. Mentre tutto ciò che deriva dal Bene ha nel Bene stesso il proprio principio, unico e determinato, il male non potrà discendere da una simile causa; il male, infatti, deve essere considerato come ciò che è contrario alla natura, assenza di bene (*exstrincecus et superadventitium*; ἔξωθεν καὶ ἐπεισοδιῶδες)²⁴ e, come tale, non può derivare in modo definito da un unico principio. Il male è paragonato da Proclo alla condizione di colui che zoppica o ad un prodotto dell'ingegno umano che risulti imperfetto in quanto una volta ultimato manca delle qualità a lui proprie secondo il canone della particolare «arte» che lo ha prodotto (*inartificiatio*): entrambi questi casi costituiscono esempi di infrazione di un certo

aporetico. Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 34, 13 – 15; II, 35, 7 – 8, dove Proclo cita il *Filebo* platonico sottolineando come tale coppia di principi sia superiore alle stesse Enadi. Proclo riprenderebbe qui, secondo alcuni critici, la dottrina che il suo maestro Siriano avrebbe elaborato nel commento alla *Metafisica* aristotelica: cfr. Syrianus, *In Metaphysica commentaria*, ed. G. KROLL, *Commentaria in Aristotelem Graeca 6.1*, Berolini, Reimer 1960, *passim*. Sulla diade Illimitato-Infinito/Limitato cfr. A. D. R. SHEPPARD, «Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus», in H. J. BLUMENTHAL – A. C. LLOYD (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius. Papers and Discussions of a Colloquium held at Liverpool, 15-16 April 1982*, Liverpool University Press, Liverpool 1982; S. J. COMBÉS, «Les trois monades du Philèbe selon Proclus», in J. PÉPIN – H. D. SAFFREY (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque international du CNRS, Paris 2-4 oct. 1985*, («Colloques Internationaux du CNRS»), Editions du CNRS, Paris 1987, pp. 177 – 190.

²³ Tale dottrina richiama un altro argomento, introdotto poco prima da Proclo, per negare l'identità di materia e male. Il Diadoco, infatti aveva affermato che, secondo la dottrina platonica del *Politico* (cfr. Plato, *Politicus* 273 b), il male può derivare da un movimento *fluctuose et inordinate* (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 34, 21) e che tale principio del negativo non può essere identificato con la materia, in quanto questa è di per sé immobile. Proclo, quindi, suggerisce anche in questo caso un'immagine della materia come elemento neutro indeterminato, privo di una attiva inclinazione malvagia e, quindi, non identificabile con l'autentico principio del male.

²⁴ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 50, 49.

principio nomotetico e, come tali, sono frutto non del principio stesso ma della sua negazione.

Il male, quindi, quale fenomeno privo di forma e di determinatezza prodotto dalla violazione dell'ordine razionale, non può avere una causa; il male è il risultato di un non-principio, esterno alla serie delle cause la cui azione deve essere finalizzata alla creazione di un universo armonioso e adeguato ad una finalità positiva²⁵. L'infrazione dell'ordine naturale che produce il negativo, quindi, è frutto di un processo di causazione erroneo, che si configura come un venir meno del principio stesso in una sorta di paradossale non-causazione.

Come è noto Proclo in virtù di quest'analisi definisce tale condizione ontologica del male come *parhypostasis*, ovvero quasi-esistenza²⁶.

Con il termine «quasi-esistenza», quindi, Proclo definisce la condizione ontologica di ciò che viene all'essere in modo non conforme ad un fine e contrariamente alle leggi di natura, ovvero ciò che si trova al di fuori dell'ordine universale. Tale ordine, come conformità alla natura, deve essere interpretato quale insieme degli scopi autentici di ciascun ente e, quindi, come repertorio delle forme di condotta o di esistenza proprie in senso essenziale di ciascun essere²⁷.

²⁵ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 44, 15 – 23.

²⁶ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 49, 16. Il ragionamento procliano su tale punto è particolarmente chiaro ed efficace: «L'esistenza autentica, infatti, è propria di quelle realtà che derivando da un vero principio tendono ad un fine, mentre la quasi-esistenza appartiene a tutto ciò che non procede da un principio conformemente alla natura e che non raggiunge la sua pienezza in un fine determinato. La generazione del male non deriva da una cosiddetta causa principale alla quale si possano ricondurre una serie di effetti – infatti la natura non è causa di ciò che è contrario alla natura stessa così come la ragione non produce ciò che è contrario alla ragione stessa – né tende ad un determinato fine in vista del quale tutto ciò che è nasce. Pertanto la quasi-esistenza deve essere definita come un venir all'essere imperfetto, privo di fine, senza una causa reale di qualsiasi natura e indeterminata»; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 50, 35 – 44 (traduzione italiana: cfr. Proclo, *Tria opuscula*, cit., p. 607) (Proclo introduce qui, per la prima volta nel *De malorum subsistentia*, il termine *parhypostasis*, sebbene la teoria sullo *status* ontologico del male che a questa espressione è associata si possa trovare abbozzata già all'inizio dell'*opusculum*, nel paragrafo 6).

²⁷ Nella sua analisi condotta sul termine *παρῤυπόστασις* Anthony Charles Lloyd rileva, innanzitutto, che Proclo utilizza questa espressione generalmente per indicare: perversione (cfr. Proclus Diadochus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, ed. L. G. WESTERINK, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1954, 117.20; Proclus Diadochus, *Théologie platonicienne*, eds. H. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK, Les belles lettres, Paris 1968 – 1997, I, 18), privazione, indeterminatezza e fallimento (cfr. Proclus Diadochus, *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, ed. G. KROLL – A. M. HAKKERT, Amsterdam 1965, 99, 27 – 100, 13). Lloyd, poi, mette in evidenza

La dottrina del negativo come esistenza paraipostatica determinata da un processo disteleologico consente a Proclo di risolvere il più grande problema della teodicea neoplatonica. Poiché la *parhypostasis* non deriva da un principio determinato, l'origine del male non può essere attribuita ad una causa che agisce attivamente e deliberatamente; in questo modo, nessun principio cosmico può essere ritenuto responsabile dell'esistenza del negativo²⁸.

1.4. Conciliazione tra esperienza del negativo e disegno provvidenziale: corollari alla teodicea procliana

Dopo aver terminato di elaborare in modo dettagliato la propria teoria ontologica sul male e sul posto che a questo spetta nella gerarchia henologica

come Proclo distingua due tipi di privazione: la privazione totale e la privazione che coesiste con la realtà di cui è privazione. Quest'ultima forma di privazione è quella che è presente nel male come *παρῦπστασις*. Lloyd, quindi, definisce la quasi-esistenza come: «un'esistenza che dipende dall'esistenza della realtà alla quale si oppone» (cfr. A. C. LLOYD, «Parhypostasis in Proclus», in G. BOSS – G. SEEL (eds.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Editions du Grand Midi, Zürich 1987, pp. 145 – 157, p. 156). Il *παρῶ-*, pertanto, non indica contrapposizione, ma subordinazione e dipendenza. *Παρῦπστασις* è quindi un'espressione *theory-laden*, ovvero «carica di teoria»: con il termine «quasi-esistenza» Proclo riassume la sua idea del male quale impoverimento della *dynamis* dell'Uno, dipendente dalla stessa sostanza a cui si oppone in quanto trae da questa, come sub-contrario, il proprio essere.

²⁸ Il Diadoco deduce poi dalla dottrina del male paraipostatico una serie di caratteristiche peculiari del negativo stesso. Tali qualità contraddistintive del male possono essere individuate in: 1) il male come paripostasi nasce dalla stessa *res* che corrompe utilizzando «la potenza del bene contro il bene stesso» (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 52, 21 – 23 e la definizione data da Lloyd del male paraipostatico come «esistenza parassitaria»; cfr. A. C. Lloyd, «Parhypostasis in Proclus», cit., p. 157); 2) per tale sua natura il male non può venir considerato semplice contrario del bene (condizione che non potrebbe spiegare come il negativo abbia una certa potenza e capacità di agire corrompendo le *res* concrete), ma va pensato come sub-contrario del bene, ovvero come privazione non totale del bene (secondo una dottrina già del *Teeteto*; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 54, 27 – 31); 3) il negativo si dovrà originare nelle anime come scelta errata di falsi beni dovuta ad una certa *debilitas* della sostanza psichica stessa (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 48, 1 – 7; Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 46, 17 – 18); 4) il male in quanto prodotto dell'assenza di bene deve essere concepito, innanzitutto, come mancanza di ogni determinazione positiva che deriva dall'Uno (fine, potenza, misura, bellezza, verità; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 51, 14 ss.); 5) il male come tale è privo anche della «primissima triade del bene»: volontà, potenza e azione (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 54, 2 – 4); 6) il male può essere articolato in tre forme fondamentali, corrispondenti alle tre ipostasi che possono essere coinvolte nel processo di generazione del negativo (intelletto, anima e materia): il male come difformità dall'intelletto, il male come difformità dalla ragione e il male come difformità dalla natura (cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 55, 12 – 14).

del tutto, Proclo introduce nel quinto ed ultimo capitolo del *De malorum* alcune osservazioni sulla relazione tra negativo e provvidenza divina; tali osservazioni vogliono dimostrare come il darsi nel cosmo del male (che in quanto realtà paraipostatica possiede una reale anche se imperfetta esistenza) non contraddica la presenza di un progetto provvidenziale divino sul mondo. Perseguendo questo fine teorico, il Diadoco recupera rielaborandoli alcuni degli argomenti da lui già sviluppati nel *De decem dubitationibus circa providentiam*, primo degli scritti che compongono i *Tria opuscula*, dedicato proprio alla discussione sulla possibilità di provvidenza e male.

1.4.1 Definizione dell'aporia ed elaborazione della sua risoluzione

L'aporia prodotta dalla contemporanea affermazione dell'esistenza nell'universo di due realtà mutuamente escludentisi come il negativo e un disegno provvidenziale²⁹, viene risolta da Proclo attraverso una peculiare strategia argomentativa.

Dopo aver scagionato il divino dall'accusa di essere la causa del male individuando nell'ipostasi dell'Anima il primo «luogo» della gerarchia cosmica in cui si produce la «debolezza» e la «caduta» delle sostanze psichiche che non riescono a contemplare perennemente la verità e l'essere³⁰, il Diadoco definisce il male presente nella realtà empirica come un negativo non assoluto³¹ che non può costituire un autentico ostacolo (*impedimentum*)³² per il realizzarsi del piano provvidenziale divino. Il negativo, osserva Proclo, infatti, può svolgere una funzione positiva nell'economia dell'intero cosmo, concorrendo alla maggiore perfezione della totalità delle cose che sono³³.

Il Diadoco applica allora tale strategia argomentativa all'analisi sia del male che colpisce le anime sia di quello che colpisce i corpi. Nel caso della prima forma di negativo, Proclo osserva che l'azione malvagia della sostanza psichica non solo può portare alla purificazione della stessa dal negativo che la corrompeva³⁴, ma anche che la sofferenza patita dall'anima è spesso solo conseguenza di una

²⁹ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 58, 3 – 5.

³⁰ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 33, 1 – 17 e, per la responsabilità dell'Anima e delle singole sostanze psichiche nella generazione del male V, 58, 35 – 37.

³¹ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 58, 18.

³² Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 58, 15.

³³ In questo modo si produce una sorta di ridondanza argomentativa che verrà analizzata più in dettaglio nel paragrafo 5.1.

³⁴ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 59, 15 – 17.

precedente condizione peccaminosa³⁵; in entrambi i casi, il male che l'anima può patire è un bene, in quanto rientra nell'ordine della totalità (*assequitur totis*)³⁶.

In modo analogo, il negativo che può colpire i corpi, identificato da Proclo con la deformità e la malattia, è funzionale al bene del Tutto³⁷. La deformità quale condizione di un ente che non è conforme alla natura a lui propria³⁸ si produce solo quando si faccia riferimento al rapporto tra il singolo ente e quell'unica forma (*ratio*) che è il principio della sua identità con sé, mentre viene meno se si considera la relazione tra il singolo ente e la totalità delle forme possibili, ovvero la Natura³⁹. Similmente la distruzione di una certa *res* (la malattia) è funzionale al venir all'essere di un diverso ente e, quindi, è un bene per l'economia del cosmo nella sua interezza⁴⁰.

Queste riflessioni permettono a Proclo di concludere il *De malorum subsistentia* risolvendo l'aporia iniziale e affermando la conciliabilità tra una posizione provvidenzialistica forte (secondo la quale dal divino dipendono tutte le cose che sono) e la dottrina per la quale il Principio Primo dell'universo non è responsabile del male. Il Diadoco, infatti, riprendendo l'espressione platonica della seconda epistola, asserisce che tutte le cose dipendono dal Re dell'universo, ma che egli non è causa del male; tutto ciò che viene all'essere, infatti, è buono e quanto viene giudicato negativo o difforme dal progetto provvidenziale è tale solo apparentemente in quanto dipende dal bene (in senso metafisico) e collabora con il disegno divino sul mondo (come elemento funzionale alla perfezione del tutto)⁴¹.

³⁵ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 59, 1 – 5 e Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 59, 38 – 42, per quanto riguarda l'unione dell'anima stessa con la materia.

³⁶ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 59, 6 – 7.

³⁷ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 60, 1 – 7.

³⁸ Proclo fa riferimento in questo caso ai mostri di natura, ovvero a quegli esseri che non possiedono le proprietà caratteristiche della loro specie.

³⁹ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 60, 11 – 16.

⁴⁰ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 60, 28 – 35.

⁴¹ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., V, 61, 14 – 22. Come precedentemente osservato, la strategia argomentativa messa in atto da Proclo nel quinto capitolo del *De malorum subsistentia* riprende quella già sviluppata all'interno del *De decem dubitationibus*. Anche nel primo scritto dei *Tria opuscula*, infatti, il Diadoco distingue due forme di male: il negativo come contrarietà alla natura, proprio dei corpi, e il negativo come contrarietà alla ragione, proprio delle anime. Proclo, quindi, afferma che la prima tipologia di negativo non contraddice la *pronoia* divina, in quanto il venir meno degli enti corporei è un fenomeno «secondo natura» funzionale all'esistenza di realtà veramente incorruttibili (cfr. Proclus Diadochus, *Dix problèmes concernant la providence*, in Proclus Diadochus, *Trois études*, cit., V, 28, 10 – 16), capace di assicurare

1.5. La teodicea di Proclo: alcuni rilievi critici

La soluzione alla quale Proclo giunge riguardo al problema della natura del male e del suo statuto ontologico risulta caratterizzata, anche ad una prima analisi, da alcune tensioni teoriche di fondo il cui studio permette di comprendere meglio il significato e l'organizzazione interna della dottrina procliana intorno al male.

1.5.1 Le due teodicee di Proclo: male come paraipostasi e male come strumento della perfezione del Tutto

Una prima tensione rilevabile nella teodicea procliana del *De malorum subsistentia* è rappresentata dalla presenza in essa di due strategie argomentative volte a risolvere il paradosso rappresentato dal male.

La prima soluzione teoretica approntata dal Diadoco viene elaborata, come visto, nei primi quattro capitoli del *De malorum*: Proclo ammette la reale presenza del male, ma intende tale negativo come una forma di quasi-esistenza, ovvero come una realtà ontologicamente depotenziata che dipende per esistere dal bene al quale si oppone e che deve essere considerata conseguenza di una mancata conformità tra l'ente concreto e la sua *ratio* «decisa» dall'Uno. Il male, secondo tale dottrina, si presenta come un fenomeno privo di causa autentica, in quanto il principio che lo produce consiste nello stesso venir meno della potenza causale esercitata dall'Uno.

La seconda dottrina procliana relativa al problema del male, elaborata nel quinto e ultimo capitolo del *De malorum*, invece, cerca di dimostrare la conciliabilità tra esperienza del negativo e provvidenza divina, insistendo sul carattere non negativo del male: il male che l'uomo patisce nell'anima (come contrarietà alla ragione) e nel corpo (come contrarietà alla natura) non è male in sé, ma un quasi-bene non contrario al disegno provvidenziale. Questa strategia argomentativa non appare fondata da Proclo sui risultati speculativi ottenuti nei primi capitoli del *De malorum* (il male come paraipostasi), ma sull'argomento dell'utilità del negativo stesso per la perfezione del cosmo (il negativo è tale solo

la nascita di una nuova realtà (cfr. Proclus Diadochus, *Dix problèmes concernant la providence*, cit., V, 29, 1 – 6) e conforme alla natura propria degli enti contingenti (cfr. Proclus Diadochus, *Dix problèmes concernant la providence*, cit., V, 29, 18 – 20). In modo analogo, il male che colpisce le anime, osserva il Diadoco, essendo dovuto all'interferenza tra l'anima mortale e l'anima immortale quale conseguenza dell'incarnazione della seconda in un corpo, non è autenticamente un negativo poiché si tratta di una condizione secondo natura (cfr. Proclus Diadochus, *Dix problèmes concernant la providence*, cit., V, 30, 6 – 9; 13 – 16) effetto di un necessario evento cosmico (cfr. Proclus Diadochus, *Dix problèmes concernant la providence*, cit., V, 31, 8 – 15).

per la singola realtà, mentre è funzionale al bene maggiore della totalità delle cose).

Queste due soluzioni teoretiche vengono elaborate da Proclo per rispondere, come visto, a questioni distinte: la dottrina del male come quasi-esistenza è funzionale a dimostrare come il divino e l'Uno non siano responsabili della presenza del negativo nella realtà, mentre la dottrina del male come negativo non assoluto serve a Proclo per conciliare l'esperienza del male stesso (riconosciuta come reale sebbene ontologicamente deficiente) con la provvidenza divina (che governando l'interno cosmo e volendo il bene di ogni ente non dovrebbe permettere la sofferenza dell'uomo).

Le due dottrine presenti nel *De malorum*, tuttavia, generano un effetto di ridondanza, finendo per apparire strategie argomentative mutuamente escludentisi.

La conciliazione tra provvidenza e negativo, infatti, essendo fondata sulla relativizzazione del male stesso, rischia di contraddire innanzitutto quanto era stato affermato nel quarto paragrafo del primo capitolo del *De malorum*. In quel luogo, infatti, Proclo sosteneva che il male deve essere considerato come qualcosa di reale e non può essere semplicemente negato⁴²: se ciò che viene esperito come male non fosse tale, allora argomentava il Diadoco, tra male e bene non ci sarebbe più nessuna differenza e i due contrari coinciderebbero⁴³.

La dottrina del male come quasi-bene funzionale alla perfezione del Tutto, inoltre, rende superflua la teoria del negativo come paraipostasi. Se, infatti, il male non è in realtà assoluto e la sua presenza rende migliore il Tutto non sembra sia necessario sviluppare una complessa dottrina metafisica volta a dimostrare che l'Uno non è responsabile della presenza del male stesso nella realtà: il male di cui si potrebbe ritenere responsabile il Principio Primo del cosmo, infatti, non è veramente tale, bensì un bene che la miopia umana non riesce a vedere nella sua autentica natura. Attribuendo in questo modo una natura positiva al male, il negativo non può essere considerato realmente tale e, quindi, non appare più come realtà scandalosa la cui origine dall'Uno, principio di ogni bene e perfezione, deve essere negata: il male come bene può essere un prodotto della bontà dell'Uno.

Sembra, quindi, che Proclo, cercando di risolvere il problema della relazione tra provvidenza e male, proponga nella sua teodicea una strategia argomentativa almeno in parte alternativa a quella da lui stesso sviluppata nei primi quattro

⁴² Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 4, 35 – 45.

⁴³ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 4, 10 – 15.

capitoli del *De malorum*: la teoria del male come paraipostasi non può essere pienamente conciliata con la dottrina del male quale fenomeno relativo e funzionale alla perfezione del Tutto⁴⁴.

1.5.2 Male senza causa e Illimitato

Nella teodicea procliana, tuttavia, è possibile rinvenire una seconda difficoltà speculativa, più problematica di quella rappresentata dall'inconciliabilità delle due strategie argomentative sviluppate dal Diadoco per risolvere le aporie prodotte dall'esperienza del negativo; tale ulteriore tensione teorica, infatti, si produce

⁴⁴ Per queste ragioni mi pare non si possa accettare la ricostruzione della dottrina procliana sulla compostibilità di provvidenza e male proposta da Jan Opsomer e Carlos Steel; cfr. J. OPSOMER – J. C. STEEL, «Evil without a cause. Proclus' Doctrine on the Origine of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy», in TH. FUHRER – M. ERLER – K. SCHLAPBACH (eds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25. September 1997 in Trier*, (Philosophie der Antike, Bd. 9), Steiner, Stuttgart, 1999, pp. 229 – 260. I due studiosi sottolineano come Proclo sia consapevole della difficoltà speculativa propria della teodicea (l'inconciliabilità di disegno provvidenziale ed esperienza del negativo) e segnalano come questa sia stata oggetto di discussione lungo tutta la storia del pensiero ellenistico. Opsomer e Steel, tuttavia, ritengono che Proclo cerchi di risolvere tale difficoltà speculativa attraverso la propria dottrina del male come quasi-esistenza: l'assenza di un vera causa del male rende il negativo esperito dall'uomo un fenomeno non voluto dall'Uno e, quindi, non prodotto dalla provvidenza divina. In realtà, tuttavia, l'analisi del capitolo conclusivo del *De malorum subsistentia* suggerisce come lo strumento argomentativo impiegato da Proclo per dimostrare la conciliabilità tra male e provvidenza non sia la dottrina del male paraipostatico, ma la teoria del carattere relativo del negativo la cui presenza nel mondo risulta funzionale alla perfezione del Tutto. L'importanza di tale argomento nell'economia della teodicea procliana intorno alla questione della conciliabilità di disegno provvidenziale ed esperienza del negativo è, d'altra parte, riconosciuta anche da Opsomer e Steel; cfr. J. OPSOMER – C. STEEL, «Evil without a cause...», cit., p. 259. I due studiosi, inoltre, sottolineano l'importanza per la dottrina procliana del male come quasi-esistenza del concetto ἀναίτιος, già utilizzato da Platone per indicare l'innocenza di Dio nei confronti della presenza del negativo, nell'accezione in cui questo termine compare all'interno del dibattito ellenistico intorno al determinismo universale; Alessandro di Afrodisia e il trattato *De anima* illustrano la posizione peripatetica che sottolinea la possibilità dell'esistenza di fenomeni «senza causa», introducendo così la libera azione e il caso nella realtà cosmica (cfr. J. Opsomer - C. Steel, «Evil without a cause...», cit., pp. 252 ss.). A differenza di quanto sembrano implicitamente sostenere Opsomer e Steel, tuttavia, il problema della responsabilità divina nella causazione del male e il problema della compostibilità tra provvidenza ed esperienza del negativo rimangono in Proclo separati, nonostante le analogie presenti tra le due questioni: la prima problematica viene risolta dal Diadoco attraverso la dottrina del male come quasi-esistenza, mentre la seconda trova una risposta nella dottrina del male come elemento funzionale alla perfezione del Tutto.

all'interno della dottrina del male come paraipostasi e sembra minacciare la stessa efficacia dimostrativa e coerenza logica della dottrina in questione.

Il darsi di una condizione ontologica paraipostatica quale esistenza di una *res* disteleologica dovuta alla presenza di una debolezza nell'ipostasi dell'anima pone in quanto tale la questione della causa della condizione di *debilitas* nell'anima stessa. Se, infatti, il male in quanto quasi-esistenza rappresenta un fenomeno ontologicamente ambiguo e privo di un principio determinato, il fine improprio che viene scelto e l'anima attratta dal mondo materiale, invece, costituiscono realtà autentiche derivate dall'Uno e ciononostante già abitate dalla negatività. La dottrina secondo cui l'anima è la causa concreta del male come quasi-esistenza, quindi, pone la questione dell'origine di quella negatività che precede la nascita del negativo stesso e lo rende possibile. La difficoltà speculativa che tale questione produce, d'altra parte, è resa ancora più significativa se si riflette sulla necessità di intendere la condizione disteleologica non solo come un fenomeno limitato alla scelta compiuta dall'anima, ma quale situazione che può riguardare ogni stato dell'essere; tale possibilità è suggerita dall'esempio procliano dello zoppicare che fa riferimento ad una condizione ontologica della *res* concreta.

Le indicazioni presenti nel *De malorum subsistentia* permettono di ipotizzare una possibile risposta a tale delicata questione senza consentire, tuttavia, di fornire risposte definitive.

La causa della condizione disteleologica e della debolezza delle sostanze psichiche può essere individuata nel principio dell'Infinito-Illimitato.

Proclo, infatti, benché analizzando la materia e la sua natura tratti l'Infinito senza menzionare un suo ruolo quale causa malvagia contraria alla perfezione del Tutto, in diversi punti descrive tale principio in termini chiaramente negativi e lo associa, pur con una certa cautela metafisica, alla mancanza di forma e di bene.

Nel secondo capitolo del *De malorum*, ad esempio, Proclo afferma che: «... cos'altro è il primo male se non assenza di misura e di determinazione e tutte le forme simili di privazione del bene? Infatti il bene è misura, limite, scopo e compimento per ogni realtà; per cui il male non può essere che assenza di misura e intrinseca mancanza di limite, compimento e determinazione»⁴⁵. Se queste affermazioni possono avere, a fini probatori, un valore relativo in quanto sono contenute nel § 30, dove Proclo introduce posizioni che sono destinate ad essere confutate (identità di male e materia), il *De malorum* offre altri passi in cui

⁴⁵ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 30, 11 – 16.

l'infinità e l'assenza di limite vengono chiaramente intesi da Proclo quali fattori di disordine opposti all'attività di definizione e unificazione dell'Uno. In questo senso particolarmente interessante è il passaggio in cui lo stesso Proclo introduce la nozione di *parhypostasis*: «L'esistenza autentica ... è propria di quelle realtà che derivando da un vero principio tendono ad un fine, mentre la quasi-esistenza appartiene a tutto ciò che non procede da un principio conformemente alla natura e che non raggiunge la sua pienezza in un fine determinato... il male, invece, si trova nella natura disgregata sotto l'azione del molteplice e non nell'unità. La mancanza di proporzione e di armonia, il conflitto, è proprio solo del molteplice e da questa condizione deriva poi la debolezza e la povertà»⁴⁶.

Il testo procliano asserisce, in questo modo, la relazione tra Infinità/Illimitato e negativo.

Il principio diadico dell'Illimitato agisce come causa dell'impovertimento della δύναμις originaria dell'Uno, quando questa stessa δύναμις procede oltre di sé per portare all'essere il Tutto. Nella progressiva derivazione della totalità degli essenti dalla causa prima, la potenza dell'unità, propria del principio sommo, viene sempre più limitata e intaccata dall'ἄπειρον fino a che tale principio non determina il prodursi di una realtà ipostatica debole e imperfetta, in cui la continuità cosmica con l'Uno appare compromessa.

L'infinità, qualità fondamentale che si trova in tutti i livelli della gerarchia cosmica, infatti, appare crescere in modo proporzionale all'aumentare della distanza dell'ente dal Principio primo; la materia è, in questo senso, espressione massima e manifestazione esemplare dell'Infinità e dell'Illimitato. Proclo, infatti,

⁴⁶ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 50, 30 – 34 e 54 – 57. Si possono citare altri passaggi del *De malorum subsistentia* dove Proclo pone in relazione ἄπειρον e disgregazione della «catena» dell'essere tra Uno e Tutto. In III 41, 31 – 38 Proclo dice: «Infatti nel male l'infinito è dato dalle parti mentre il fine dipende dalla totalità. Perciò rispetto alle parti ciò che è male è male, mentre per il tutto il male non si dà. L'infinito in questi casi non consiste nella potenza, altrimenti i mali prenderebbero parte al bene anche grazie alla loro stessa infinità, ma deriva da una mancanza di potenza; invece attraverso la partecipazione al fine, in virtù del bene, si rafforzano» (per la traduzione italiana: Proclo, *Tria opuscula*, cit., p. 583); mentre in III, 44, 20 – 23 afferma: «Tutto ciò che deriva dalle forme è o forma o fine, mentre la stessa natura del male è in quanto tale infinita e indeterminata» (per la traduzione italiana: Proclo, *Tria opuscula*, cit., p. 593) Ancora in III, 42, 29 – 32 Proclo scrive: «...presso di loro le cause del male sono potenze positive per la natura del male stesso, e questa affermazione è analoga a quella per cui, grazie alle specie, le potenze intellettuali danno forma alla natura che ne è priva» (per la traduzione italiana: Proclo, *Tria opuscula*, cit., p. 585 – 587). Si possono inoltre ricordare III, 42, 12 – 16; III, 48, 16 – 21; III 49, 9 – 15 / 20 – 26.

afferma che: «Nel mondo superiore la molteplicità ha sempre una relazione con l'Uno e possiede un'unica forma di vita; nei livelli ontologici inferiori, invece, vi è il predominio della molteplicità stessa e della differenza sull'unità, e vi è anche, quindi, una mancanza di potenza – infatti ogni realtà è ciò che è in virtù della potenza dell'Uno e a partire dall'Uno – un'assenza di armonia e un conflitto tra i vari enti a causa dei diversi desideri»⁴⁷.

L'infinità è il fattore che determina l'impoverimento della δύναμις e che, di conseguenza, produce la debolezza dell'essenza delle diverse ipostasi aprendo la possibilità metafisica del male; l'essere è sempre determinato dall'unità e quando questa viene meno non può che nascere il non-essere e il negativo⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 50, 60 – 68.

⁴⁸ La relazione che intercorre tra male e principio dell'illimitato trova nel sistema procliano una indiretta conferma, inoltre, attraverso la dottrina del male relativo e quella, alla prima strettamente collegata, del non essere relativo.

Proclo, all'interno del secondo capitolo del *De malorum subsistentia*, infatti, afferma che possono darsi due tipologie di male, una che può essere definita assoluta e un'altra che, invece, ha natura relativa; questa seconda forma di negativo possiede una qualche relazione con il bene e, quindi, deve essere considerata unita per certi versi anche all'essere; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 8, 5 – 18. Tale teoria, con la quale il Diadoco anticipa la propria dottrina sulla condizione ontologica del male quale *parhypostasis*, viene spiegata facendo riferimento al non-essere quale alterità e al non-essere quale opposizione; cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 9, 1 ss. Come il non-essere assoluto, infatti, non si può dare ed è completamente al di fuori del numero delle cose che sono, così anche il male, se pensato quale assoluta privazione di bene ed essere, non può darsi e diviene semplice ipotesi metafisica, teorizzabile attraverso l'astrazione speculativa ma non rappresentabile. La distinzione tra non essere come opposizione e non essere quale alterità è ripresa, come lo stesso Proclo chiaramente afferma, dal *Sofista* platonico; in quel contesto la distinzione tra due forme di non esistenza conduceva alla definizione dell'alterità come uno dei generi sommi presenti in tutto ciò che è. Il non-essere relativo, infatti, non solo è elemento che permette ontologicamente di fornire una teoria epistemologica efficace, eliminando l'aporeticità del giudizio falso, ma costituisce il dispositivo teoretico che permette di superare l'unicità dell'essere parmenideo salvando il mondo fenomenico: se, infatti, la distinzione tra diverse individualità non implica più una impossibile differenziazione fondata sul non essere come assoluto, ma significa semplicemente l'introduzione di un non essere relativo (il non essere l'altro da sé della singola determinazione non implica negazione totale dell'essere ma un negativo puramente relativo), allora il mondo dei fenomeni, con la sua varietà e molteplicità di realtà diverse le une dalle altre, non rappresenterà più un paradosso logico-metafisico.

Se il non essere relativo è il fulcro ontologico della diversità e molteplicità delle realtà e se Proclo associa la possibilità del male al non essere relativo stesso, allora il venire all'essere del molteplice quale prodotto della processione della *dynamis* dell'Uno appare connesso con il problema dell'origine del male stesso: il non-essere relativo, rappresentando l'elemento metafisico che permette di spiegare la nascita del molteplice, appare coinvolto nella generazione

La dottrina procliana, quindi, impegnata a dimostrare la bontà del cosmo derivato dalla potenza divina e ad affermare la reale esistenza del negativo, sembra alla fine non essere in grado di risolvere le aporie della teodicea. L'ingegnosa teoria del male come *parhypostasis* risolve il problema dello statuto ontologico del negativo e della causa responsabile del suo verificarsi, riconducendo il male stesso al bene. Tale dottrina, tuttavia, deve postulare la presenza di una negatività che inneschi e fondi la condizione disteleologica: la generazione di un effetto non previsto né desiderato dall'ordine del Tutto deve avere una causa, cioè si deve dare un principio che renda possibile l'infrazione dell'ordine. Tale principio, in quanto produce un effetto negativo, deve essere esso stesso negativo anche se, come nel caso dell'Ilimito, ha un ruolo strutturale e centrale nell'economia

del negativo. Partendo da questa convergenza tra alterità e male, è possibile ripensare la natura della causa del male in relazione con il venir all'essere del Tutto come risultato della processione della *dynamis* dell'Uno. La processione del Tutto dall'Uno-Bene, infatti, permette alla totalità degli enti, disposti nei diversi livelli ipostatici cosmici, di giungere all'essere. Questo fenomeno consiste nell'affermarsi della molteplicità e dell'alterità di contro alla semplicità dell'Uno originario: il mondo è la stessa molteplicità, la stessa pluralità fenomenica quale frammentazione dell'unità. In questo modo il processo che in Proclo porta alla creazione del reale si fonda sulla possibilità del non essere relativo in quanto alterità; tale alterità è posta dal Diadoco stesso in relazione alla nascita del male (il quale è sempre non totale perdita dell'essere e non esistenza, paragonabile al non essere assoluto del *Sofista*, ma unicamente indebolimento dell'essere). Proclo, come dimostrano le citazioni sopra riportate, individua nell'Ilimito il principio che produce il dispiegarsi dell'unità nel molteplice e che, quindi, rende possibile il sopravvenire della differenza tra le determinazioni.

La dinamica metafisica del processo di generazione del negativo a causa dell'alterità e dell'infinito può essere ricostruita in termini di indebolimento dell'identità, e quindi dell'unità, della *dynamis* che procede dal Principio. L'azione di frammentazione del molteplice e del diverso produce la perdita dell'essere sé della determinazione la quale si perverte, agendo contrariamente alla propria natura; il processo ontologico della nascita del male si traduce immediatamente nella condizione dis-teleologica (dalle più chiare implicazioni etiche) del rifiuto da parte della realtà malvagia del fine per essa più vero.

Questa dottrina può trovare un'ulteriore, implicita, conferma nella trasformazione dell'accezione con cui Proclo intende il termine «negativo» tra il paragrafo 5 e il paragrafo 6 del primo capitolo del *De malorum subsistentia*. Nei primi paragrafi, fino al § 5, il male è concepito come principio attivo che opera per la corruzione dell'essere; successivamente il negativo viene descritto, sebbene implicitamente e indirettamente, come conseguenza della processione del Tutto dall'Uno e del connesso indebolimento del legame della singola realtà con il proprio principio. Se in un primo momento (in particolare all'interno del § 5), quindi, l'ineluttabilità del negativo veniva dimostrata a partire dalla necessità dell'avvicendamento delle realtà nel ciclo di generazione e corruzione per la perfezione del Tutto, successivamente (nel § 6), è la stessa struttura metafisica della processione del cosmo dall'Uno a rappresentare la causa della nascita del male.

dell'universo⁴⁹. La dottrina procliana, quindi, presuppone nuovamente un principio attivo del male; in questo modo il problema dell'origine del negativo appare semplicemente spostato e si ripresenta nella questione della natura della causa (l'Ilimito), dotata di autentica consistenza ontologica, che rende possibile il nascere del male come quasi-esistenza⁵⁰. Proclo si espone così al rischio teoretico per il quale il male non possa più apparire come condizione non direttamente

⁴⁹ Jan Opsomer sottolinea come il Diadoco consideri l'Ilimito come principio che si produce dall'infinita potenza dell'Uno e che si articola nel rapporto con il limite, con cui è unito dalla stessa potenza divina; cfr. J. OPSOMER, «Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)», *Phronesis* 46/2 (2001), 155 – 188, pp. 173 ss. L'Ilimito ha nella materia la sua ultima espressione ed è, in termini aristotelici, pura potenza di ogni cosa (δυνάμει...τά πάντα); cfr. Proclus Diadochus, *Theologia platonica*, eds. H. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK, *Le belles lettres*, Paris 1968 – 1997 III, 8, 3 – 11 (p. 34). Il termine δύνάμις è caratterizzato nella tradizione neoplatonica da una notevole ambiguità. Proprio con il neoplatonismo, infatti, inizia un ripensamento sulla natura di tale concetto che da potenzialità indeterminata inizia a essere concepito come potenza infinita capace di precomprendere in sé ogni cosa. L'Uno diviene così δυνάμει ἕκαστον (potenzialmente ciascuna altra cosa) sia δυνάμις ἕκαστου (l'essere, in quanto potenza, di ogni altra realtà) in cui sono precontenute le successive determinazioni e le molteplici differenze specifiche delle diverse realtà cosmiche; tale dottrina ha delle importanti conseguenze anche per la logica neoplatonica. Cfr. A. C. LLOYD, «Neoplatonic logic and aristotelian logic», in *Phronesis* 1 (1955/56), 58 – 72, 146 – 160, pp. 146 ss.

⁵⁰ Tale difficoltà della teoria del male come quasi-esistenza è accompagnata da altre tensioni interne alla teodicea procliana. In particolare nel secondo capitolo del *De malorum subsistentia* Proclo si impegna a dimostrare l'impossibilità di un'identificazione della materia con il male; al tempo stesso il Diadoco rifiuta di indicare nelle sostanze psichiche il luogo d'origine del negativo, limitandosi a rilevare semplicemente come queste possano essere colpite dal male. Nel terzo e quarto capitolo, invece, il Diadoco afferma che l'anima è causa del negativo unitamente alla materia la quale, in quanto assenza di forma, può impedire agli enti che con essa si mescolano di agire secondo natura.

Questa contraddizione può venire in parte risolta richiamando alcuni aspetti dottrinali della teodicea procliana. Innanzitutto l'identificazione della sfera psichica e della materia come origine del male non contraddice il fondamentale assunto metafisico secondo il quale dal Bene e da ciò che da esso deriva non può prodursi il male; il negativo di cui parla il Diadoco nel quarto capitolo del *De malorum*, infatti, è pensato come pseudo-esistenza, ovvero come essere parassitario, per cui l'anima non dà origine ad una realtà opposta al bene ma unicamente ad un sub-contrario che dipende ontologicamente dal medesimo soggetto al quale inerisce.

In modo analogo si può osservare relativamente alla condizione di malvagità dell'anima che lo stesso Proclo, nel medesimo terzo capitolo del *De malorum subsistentia*, corregge il suo giudizio sulla sostanza psichica. Il Diadoco, analizzando le ragioni per le quali l'anima è causa del male, sottolinea come la debolezza che la colpisce e le impedisce di contemplare pienamente la verità non renda le sostanze psichiche autenticamente malvagie; le anime possono assumere una condotta contraria alla ragione, ma possono anche agire in maniera migliore. Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 46, 26 – 29.

determinata da una causa attiva, come effetto prodottosi in ragione di una non-potenza che causa senza intenzionalità e attività (un paradossale non-principio che genera un non-effetto), ma come la conseguenza di un reale principio che opera in direzione contraria all'Uno-Bene⁵¹.

La natura e l'importanza di difficoltà speculative può essere colta a pieno analizzando la dottrina dell'Ilimito formulata da Siriano nella sua teodicea. Siriano, infatti, secondo la ricostruzione che ne fornisce Anne Sheppard a partire dai pochi materiali sopravvissuti, elaborò la propria teodicea cercando di rendere ragione del negativo senza giungere a esiti dualisti. Per ottenere tale risultato speculativo il maestro di Proclo si richiama alla dottrina della Diade, Limite (πέρας) e Infinito-Ilimito (ἄπειρον). Fulcro della riflessione di Siriano è la dottrina per cui il principio dell'Infinito non produce direttamente il male, ma si limita a renderne possibile l'origine. La soluzione proposta da Siriano per risolvere il paradosso generato dall'inconciliabilità tra esistenza di un unico Principio perfetto del Tutto ed esperienza del male dimostra, così, che il maestro di Proclo aveva individuata chiaramente la difficoltà prodotta da questa dottrina sul male: l'Ilimito, spiegando la possibilità di un negativo paraipostatico senza causa, diviene a sua volta principio attivo del male. La soluzione di Siriano a tale aporia, tuttavia, appare al tempo stesso poco efficace: l'azione dell'Ilimito che conduce all'interruzione della catena causale tra Uno e molti, rendendo possibile la nascita del male, è in stessa negativa, in quanto è responsabile dell'origine del male e in quanto possiede i suoi medesimi attributi metafisici (indeterminatezza e assenza di forma). L'Ilimito nella teodicea di Siriano e di Proclo, quindi, è in se stesso negativo e interamente responsabile della nascita del male.

2. L'originalità della teodicea di Proclo

2.1. Continuità e originalità della teodicea procliana rispetto a quella di Plotino e di altri autori neoplatonici

La dottrina sul negativo che rappresenta una delle fonti più importanti per la

⁵¹ La dottrina di un principio che sia solo occasione del male ma non sua causa, così come Anne Sheppard ricostruisce la posizione di Siriano maestro di Proclo e probabile fonte della teodicea procliana stessa, appare pertanto non del tutto coerente (cfr. A. D. R. SHEPPARD, «Monad and Dyad as cosmic principles in Syrianus», cit., pp. 1 – 13): la causa che rende possibile il male, indebolendo l'anima ma anche rendendo possibile la generazione di un ente che sia difforme rispetto alla propria natura, genera un effetto negativo (non solo la possibilità di non adeguarsi al bene ma anche l'effettiva difformità dalla propria natura) e come tale è causa di un male.

teodicea procliana è quella elaborata da Plotino. La teodicea procliana, tuttavia, non può essere considerata come una riproposizione di quella plotiniana, bensì piuttosto come una riflessione critica intorno alla dottrina sul male di Plotino, volta a comprenderne i fondamenti metafisici e a risolverne le contraddizioni strutturali. In questa operazione il Diadoco si inserisce con ogni probabilità in una tradizione di analisi e problematizzazione dell'eredità plotiniana interna alla scuola neoplatonica.

Per definire, quindi, con più precisione in che grado Proclo dipenda nella formulazione della sua teodicea da Plotino e in che misura, invece, se ne discosti sarà necessario ricostruire brevemente la teodicea plotiniana per poi poterla confrontare con la teoria del male paraipostatico del Diadoco e formulare un giudizio critico.

Definire i debiti teorici e l'originalità procliana rispetto agli altri rappresentanti della tradizione speculativa post-plotiniana, invece, rappresenta una operazione più complessa a causa della lacunosità dei materiali e dei testi giunti sino a noi; le indicazioni dossografiche e le più recenti ricerche critiche offrono, tuttavia, alcune indicazioni a proposito di questo problema.

2.1.1 La teodicea di Plotino

La teodicea plotiniana non appare come una dottrina univoca e chiaramente identificabile: la natura stessa delle *Enneadi* e la delicatezza della problematica in questione fanno sì che Plotino affronti in diverse occasioni il tema del negativo, dando risposte non sempre convergenti.

Una prima posizione plotiniana sul problema del male può essere individuata nella negazione dell'esistenza concreta del male stesso e nella conseguente riduzione del negativo percepito dagli individui a pura parvenza.

In *Enneadi* III, 2, 5 e in III, 2, 18 Plotino presenta una serie di argomenti volti a dimostrare come il male sia un errore compiuto dall'uomo nel valutare e giudicare le proprie esperienze. Gli eventi negativi, i dolori patiti dagli uomini e le azioni ingiuste devono essere considerati parti della «Ragione del mondo»⁵². Il male può essere ricompreso nel progetto provvidenziale, in quanto un evento all'apparenza negativo è in grado di portare a conseguenze positive; la distruzione

⁵² Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, eds. P. HENRY – H. R. SCHWYZER, E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1964 – 1982, III, 2, 5, 9.

di una realtà porta alla nascita di un nuovo essere secondo il ciclo delle cose⁵³ e un atto di violenza o di ingiustizia produce nuove realtà migliori delle precedenti⁵⁴. In modo analogo, Plotino fa notare che gli uomini giusti, contrariamente a quanto accade per i malvagi, non possono essere realmente colpiti dai mali fisici⁵⁵. Ancora in *Enneadi* III 8, 17, Plotino si richiama alla necessaria scalarità del reale e afferma che grazie alle differenze tra gli enti si produce una superiore armonia. Nell'ottavo trattato della prima *Enneade* infine, Plotino asserisce che senza la presenza del male non vi potrebbe essere il desiderio e che, in generale, tutte le attività e le azioni dell'anima non potrebbero più darsi. Il timore è sempre paura di un male e ricerca del bene; l'ira e la stessa percezione sensoriale dipendono sempre da un fattore negativo esterno all'anima. Senza il male «sarà necessario annullare anche il bene»⁵⁶, in quanto non ci può essere desiderio del bene senza rifiuto del male né positivo senza negativo. Il male, quindi, deve esistere e la sua esistenza è necessaria, poiché senza il negativo lo stesso bene perderebbe di significato. Plotino, quindi, in questi casi risolve il problema del male affermando, secondo un repertorio di argomenti di chiara ispirazione stoica, che la provvidenza divina, come *Logos* universale, guida il mondo e che i fatti si verificano secondo il «migliore dei modi possibili»; ciò che appare male è semplicemente un errore di valutazione dell'individuo che, limitato dalla sua finitudine, non vede l'armonia del Tutto⁵⁷.

Tali strategie argomentative basate sulla relativizzazione dell'esperienza del negativo o sulla dimostrazione della sua necessità, tuttavia, vengono utilizzate raramente nell'*Enneadi* e appaiono sussidiarie rispetto a quello che si può considerare il nucleo della teodicea plotiniana.

Un primo esempio di tale nucleo si può trovare in *Enneadi* III 2, 5, 30 sgg. Qui Plotino si richiama alla processione delle cose dall'Uno-Bene. Il mondo viene all'essere attraverso una processione dal principio primo; tale processione produce inevitabilmente un allontanamento degli effetti dalla causa che li ha prodotti e introduce, quindi, una gerarchia nonché una differenza di dignità tra le

⁵³ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., III, 2, 5, 10.

⁵⁴ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., III, 2, 18, 18; gli esempi di Plotino sono l'adulterio che fa nascere figli dalle grandi qualità e un saccheggio dopo il quale viene ricostruita una città migliore della precedente.

⁵⁵ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., III, 2, 5, 8-11.

⁵⁶ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 15, 5.

⁵⁷ Per un'analisi sulle radici stoiche di questa teodicea, che compare anche negli *Opuscula* procliani, e per la sua fortuna nel mondo antico cfr. *infra*.

realtà derivate dall'Uno. La scalarità dell'universo e con essa, conseguentemente, la presenza di una differenza tra positivo e negativo, tra realtà dotate di maggiore dignità e realtà condannate ad una condizione di inferiorità onto-tenologica, è giustificata da Plotino attraverso la struttura metafisica del Tutto e il meccanismo di deduzione del cosmo dall'Uno.

Queste riflessioni vengono pienamente sviluppate nell'ottavo trattato della prima *Enneade*⁵⁸.

Plotino afferma che la processione dall'Uno comporta inevitabilmente il generarsi di una differenza tra l'Uno e ciò che dall'Uno discende e, quindi, un depotenziamento dell'essere delle realtà che dall'Uno stesso derivano. L'ultimo gradino della gerarchia di ipostasi derivate dal Principio primo, al di là del quale non è più possibile nessuna ulteriore processione della δύναμις originaria, coinciderà con il massimo depauperamento dell'essere e, quindi, con il male.

Il male come non-essere prodotto dal depauperamento della potenza dell'Uno, allora, risulta caratterizzato dall'assenza di forma, dall'oscurità, dall'inintelligibilità e dall'assenza di determinazione⁵⁹.

La nascita del negativo diviene in questo modo un fenomeno necessario, dipendente interamente dal meccanismo metafisico attraverso cui il cosmo finito deriva dall'Uno: la processione del mondo molteplice dal Principio primo comporta il depotenziamento della δύναμις del principio sino alla generazione dell'ultimo gradino ipostatico, segnato dalla totale mancanza di positività e identificabile con il male.

Plotino sembra giungere ad un analogo risultato speculativo intorno al problema del male e della sua origine riflettendo su un'altra questione della massima importanza per la sua teodicea, ovvero il rapporto tra male e materia⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 7, 17 – 23.

⁵⁹ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 3, 12 – 20. Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 5, 7 – 10. Il male viene pensato da Plotino, quindi, come contrarietà all'essere. Lo stesso Plotino definisce la contrarietà in termini di massima opposizione all'interno di uno stesso genere o specie, riprendendo la definizione aristotelica (cfr. Aristoteles, *Categoriae*, 11, 14 a 15 – 16 e 6, 6 a 17 – 18; Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, B 8, 1108 b 3). Secondo la dottrina aristotelica, tuttavia, l'essere non può avere nessun contrario, in quanto determinazione transgenerica. Plotino, quindi, riprende la teoria ontologica aristotelica, modificandone alcuni aspetti: l'essere, nella rilettura dell'ontologia dello Stagirita proposta da Plotino, non può avere un contrario solamente quando lo si pensa come essere particolare, mentre la situazione è diversa per l'essere universale. Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 6, 28 – 42.

⁶⁰ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 5, 1 ss. e I, 8, 3, 4 ss. In questo modo si produce anche una fusione tra scala etica e gerarchia metafisica: il male come opposizione al Bene è sia frutto di

2.1.2 Il ruolo della materia nella teodicea plotiniana: male, processione dall'Uno e Infinito

Il problema della relazione che intercorre tra materia e generazione del negativo viene analizzato e discusso in diversi punti delle *Enneadi*, con approcci e risultati teorici differenti.

Nell'ottavo trattato della prima *Enneade*, infatti, Plotino, in ragione dell'equazione tra male e non-essere lì sviluppata, afferma la non identità di negativo e materia: la materia non solo deve essere considerata simile al non-essere e non non-essere assoluto⁶¹, ma svolge un importante ruolo quale sostrato capace di legarsi alla forma e accogliere quanto viene dalle ipostasi superiori⁶².

una condotta riprovevole sia massima distanza dalla fonte dell'essere. In modo simile il vizio è una forma di depotenziamento ontologico dell'anima (cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 11; 12; 14). La distinzione fatta da Edward Costello tra metafisica ed etica plotiniane appare, quindi, discutibile (cfr. E. B. COSTELLO, «Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?», *International Philosophical Quarterly* 7 (1967), 483 – 497, pp. 486 ss.; Costello riprendeva in quel caso indicazioni di diversi autori: W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus: the Gifford lectures at St. Andrews (1917 – 1918)*, Greenwood Press, London – New York 1968 e A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligibile Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1940. L'etica plotiniana ha la sua radice nella struttura ontologica del cosmo e lo stesso giudizio morale si basa su considerazioni di carattere ontologico (presenza o assenza d'essere e di intelligibilità).

- ⁶¹ Plotino giunge anche a negare esplicitamente, (in Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 3), l'identificazione della materia con il non-essere assoluto; il male, infatti argomenta Plotino, è l'ultimo gradino della processione dall'Uno e, quindi, per quanto in maniera depotenziata, deve appartenere al novero delle cose che sono. L'identificazione di male e materia e la caratterizzazione del male stesso come assenza di consistenza ontologica, d'altra parte, rischia di produrre alcune difficoltà metafisiche. Il male deve rappresentare la causa della corruzione di ogni altra realtà sia a livello fisico che a livello morale; il male, pur metafisicamente debole e simile ad una immagine riflessa (illusione o allucinazione), deve essere principio del vizio dell'anima (cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit. I, 8, 11 e 12) e dei mali del corpo (cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 5). Kevin Corrigan, nel suo saggio sulla dottrina della materia-male in Plotino, osserva come sia difficile attribuire alla materia quale viene concepita da Plotino la funzione di primo male, male in sé, sorgente di ogni altra negatività; K. CORRIGAN, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, Peeters, Leuven 1996, pp. 186 ss.
- ⁶² Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., II, 4, 3, 1 ss.. Henri-Charles Puech riteneva che la condanna della materia fosse in Plotino un residuo di una dottrina giovanile ancora vicina alla Gnosi; cfr. H.-C. PUECH, «Plotin et les Gnostiques», in E. R. DODDS (ED.), *Les Sources de Plotin: Entretien sur l'antiquité classique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Geneve, 1960, pp. 159 – 190, pp. 182 – 185. I passi in cui Plotino attaccava la materia si trovano prevalentemente, nota Puech, in trattati giovanili: III, 8, V, 5, V, 8 e II, 9, contrassegnati da Porfirio come i trattati che andavano dal 30° al 33°. In realtà espressioni come quelle dell'ottavo trattato della prima *Enneade* (cfr. ad esempio Plotinus, *Plotini opera*, I, 8, 4, 20 – 22), il quart'ultimo in ordine cronologico (contrassegnato dal

Tale posizione dottrinale, tuttavia, contraddice quanto viene detto nel quarto trattato della seconda *Enneade*, dove Plotino, analizzando in modo sistematico la natura della materia, afferma il carattere negativo della materia stessa.

Plotino qui, grazie al parallelo tra materia sensibile e materia intelligibile (fondata sull'analogia capacità della materia corporea, da un lato, e di Nous e Anima, dall'altro, di unirsi alle forme che provengono dalle ipostasi superiori) definisce i caratteri contraddistintivi della realtà illica⁶³. La materia, infatti, quale

numero 54 nell'ordinamento porfiriano), oppure passi come III, 2, 5 (il 47° trattato nell'ordine cronologico delle *Enneadi*) e II, 3, 8, e I, 1, 9 (rispettivamente il 52° e il 53°) dove la materia è indiscutibilmente identificata con il male, contraddicono la teoria di Puech.

⁶³ Le affermazioni plotiniane intorno al rapporto tra Nous e materia e alla funzione della materia nella sfera intelligibile sono particolarmente complesse e necessitano di una corretta interpretazione. Plotino, infatti, asserisce che la materia intelligibile, all'interno della dimensione noetica, è fattore di coesione; alla materia intelligibile, così, è attribuita la funzione di principio unificante in genere riservata, dallo stesso Plotino, alle forme. A tale apparentemente paradossale esito Plotino giunge dimostrando, attraverso quattro argomentazioni successive (cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., II 4, 4) la necessità dell'esistenza, nel Nous, di una materia capace di accogliere in sé le forme. Una prima argomentazione prende le mosse dalla differenza reciproca delle varie forme in base alla loro morf»; la morf», tuttavia, deve inerire a qualcosa; ma tale qualcosa può essere solamente una materia; quindi esiste una materia noetica. La seconda argomentazione inizia dalla constatazione che il mondo intelligibile è modello di quello sensibile, sua immagine; se nel secondo esiste una materia, una materia analoga dovrà esistere anche nel primo; quindi esiste una materia noetica. Nella terza argomentazione Plotino nota come un sistema ben costruito debba prevedere le forme e un luogo delle forme; questo conduce ad affermare l'esistenza di un sostrato materiale e di una materia; quindi esiste una materia noetica. Infine la quarta argomentazione, basandosi sulla constatazione della diversità e molteplicità presente nel mondo intelligibile, deduce l'esistenza di un elemento capace di portare unità nel Nous; poiché la molteplicità è un prodotto delle forme, il fattore unificante deve essere rappresentato dalla materia; quindi esiste una materia noetica. Questa ultima argomentazione conduce Plotino a pensare la materialità come principio unificatore, di contro alle Forme, responsabili della diversificazione.

Plotino in questo caso, tuttavia, sta operando una modificazione di prospettiva; egli, infatti, guarda alla dimensione noetica e al ruolo in essa svolto dalla materia non da un punto di vista ontologico, bensì da un punto di vista logico.

La teoria della priorità della materia sulle forme era fondata in senso logico da Aristotele il quale, in *Metafisica* H, 1045 a 34, 36, poneva in relazione la materia intelligibile (ὕλη νοητή) con il lato più generale di una definizione (si tratta della priorità logica del genere sulla specie, in quanto il primo rientra nella definizione della seconda; cfr. Aristoteles, *Metaphysica* 1084 b 7; Aristoteles, *Categoriae* 13, 15 a 4; Aristoteles, *Topica* 4, I, 121 a 12; 4, V, 126 a 18). L'inversione dei ruoli metafisici di materia e forma a seconda della prospettiva, ontologica o logica, scelta, è tematizzata anche da Porfirio in *Isagoge* 15, 6 – 7: qui la materia è definita come ciò che è comune, mentre alla forma è attribuita la funzione di dividere e distinguere; cfr. J. M. RIST, «The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus», *Classical Quarterly*, 12 (1962), 99-107.

substrato delle forme, è altro dalla forma e a questa opposta. In quanto tale la materia manca di ogni carattere positivo, sempre prodotto dalla forma, è non può neppure essere avvicinata alla quantità o alla massa poiché queste determinazioni presuppongono sempre una relazione all'ambito della forma.

L'analisi plotiniana, in questo modo, giunge ad associare la materia alla nozione di privazione. Prendendo le mosse da un passo di Aristotele⁶⁴, Plotino discute se la materia sia in sé privazione o se la privazione rappresenti solamente un attributo della materia stessa⁶⁵. La risposta delle *Enneadi* è chiara: la materia è in quanto tale privazione e assenza di determinazione, poiché se non fosse illimitatezza in sé non potrebbe fungere da sostrato per le idee superiori e non eserciterebbe, così, la funzione metafisica a lei propria⁶⁶.

Una possibile sintesi tra le due posizioni dottrinali sulla natura della materia elaborate da Plotino (quella esposta in *Enneadi* II, 4 che sottolinea il carattere negativo della realtà ilica quale privazione e quella di *Enneadi* I, 8 dove si riconosce alla materia una qualche forma di esistenza per quanto debole), tuttavia, si può trovare in ciò che lo stesso Plotino dice in *Enneadi* III, 9, 3 e in *Enneadi* V, 1, 1. In questi passaggi l'indagine sul meccanismo metafisico di generazione della materia conduce ad un'ulteriore analisi della processione della *dŪnamij* dall'Uno, individuando la causa della nascita del negativo nello stesso venire all'essere del cosmo finito.

In III, 9, 3 e in V, 1, 1, infatti, Plotino afferma che l'anima particolare, desiderando se stessa, produce un riflesso della propria essenza che, però, risulta depotenziato e oscuro; l'anima, pertanto, sceglie se stessa e produce, così, un non-essere, «privo di ragione e di Intelligenza»⁶⁷. La sostanza psichica contempla allora la «realtà» derivata dal proprio desiderio di sé e, in questo modo, le conferisce una forma determinata. Il risultato di questo processo è la generazione della materia.

⁶⁴ Cfr. Aristoteles, *Physica* A 9, 192 a.

⁶⁵ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., II, 4, 14, 28-30.

⁶⁶ Se l'illimitatezza inerisce alla materia quale attributo, osserva Plotino, allora la materia stessa sarebbe in sé *logos* e forma. Ancora: se l'illimitatezza fosse un accidente della materia, la materia sarebbe limite e quindi forma. Infine: se la relazione tra materia ed illimitatezza fosse estrinseca (quale il rapporto tra sostanza e accidente), la presenza di un limite nella materia attraverso la forma produrrebbe il *venir meno* dell'illimitatezza e, quindi, della materia stessa. Cfr. su questo trattato G. BRUNI, «Introduzione alla dottrina plotiniana della materia», *Giornale Critico di Filosofia Italiana*, 42 (1963), 22-45.

⁶⁷ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., III, 9, 3, 13.

L'anima discende in questo non-essere da lei stessa prodotto e vi si incarna, dimenticando a causa del desiderio del mondo materiale la loro origine⁶⁸.

La causa di questa «debolezza» dell'anima deve essere individuata nell'alterità da cui l'anima è affetta, così come dice esplicitamente Plotino in *Enneadi* V, 1, 1, 5. L'alterità è presente, quindi, in tutte le ipostasi che discendono dall'Uno; essa è presente nel Nous come materia intelligibile⁶⁹, è presente nella sfera dell'Anima e nell'anima particolare, e si trova anche nel mondo fisico. L'alterità è difformità dall'Uno, opposizione all'attività di unificazione e coesione dell'essente svolta dal primo principio. Plotino, tuttavia, considera la materia come la realtà maggiormente caratterizzata da tale principio dell'alterità e dell'infinità. In II, 4, 5, ad esempio, Plotino istituisce un rapporto tra materia intelligibile e alterità⁷⁰: la materia è espressione dell'illimitato, la cui funzione è quella di dividere e disgregare l'essere⁷¹.

Plotino, quindi, definisce la materia sia come frutto della debolezza dell'anima

⁶⁸ Sulla generazione della realtà materiale dall'anima cfr. D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, Théodicée gnostique*, Brill, Leiden, 1993, cap. III.

⁶⁹ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., II, 4, 5.

⁷⁰ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., II, 4, 5, 29 – 36; Plotino parla δι' ἑτερότης εἰς ἕτερος.

⁷¹ Rist, d'altronde, mette in evidenza come la stessa materia intelligibile corrisponda alla diade platonica; cfr. J. M. RIST, «The Indefinite Dyad...», cit., pp. 99 – 100. Speusippo collega la diade alla nozione di πλήθος, cioè di pluralità; Aristotele in *Metafisica* 1091 b 30 ss. avvicina erroneamente la concezione speusippea a quella platonica e senocratea. In realtà Platone e Senocrate intendono la Diade come prima pluralità e, quindi, come il numero «due» e non semplicemente quale pluralità. Lo stesso Aristotele, d'altronde, in *Metafisica* 1083 a 13, corregge la sua posizione avvicinandosi a quella platonica. Aristotele, infatti, parla in relazione alla diade platonica, di πῶσον – ποῖον anziché di δύο - ποῖον, secondo la versione fornita da Siriano, definendo, quindi, la Diade non come pluralità ma come origine e fonte della pluralità. Rist giunge così alla conclusione che la teodicea plotiniana sia connessa con un elemento fondamentale del sistema metafisico di Plotino: la struttura della processione dall'Uno; cfr. J. M. RIST, «Plotinus and Augustine on Evil», in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 495 – 508, p. 504. La stessa derivazione della realtà cosmica dall'Uno implica una differenza tra ipostasi ed Uno; in Plotino questa differenza significa perdita della perfezione del principio e della sua assoluta «coesione» ontologico-formale. La conseguenza di un impoverimento della potenza monadica dell'Uno nelle ipostasi inferiori coincide con la nascita dell'alterità, ovvero di una forza opposta all'attività unificante dell'Uno stesso, di un principio che si oppone alla trasparenza, intelligibilità, noeticità della forma. Si riproduce, così, la stessa dialettica presente in molti dialoghi platonici dove ad un principio responsabile della forma e dell'ordine se ne contrappone uno che in qualche modo produce differenza e disordine (ἀνάγκη· cfr. Plato, *Timaeus* 47e 5; ἄπειρον· cfr. Plato, *Philebus*, 24a 6; la συμφύτος ἑπιθυμία· cfr. Plato, *Politicus*, 272e 5).

dovuto all'alterità che ne mina la coesione onto-tenologica sia come espressione paradigmatica dello stesso principio dell'Ilimitato.

La materia non appare allora causa del male ma epitome del negativo, ovvero espressione della condizione metafisica-ontologica dove il negativo si manifesta compiutamente⁷². Il mondo materiale, ultimo riflesso dell'Uno o, meglio, luogo della processione dove la potenza dell'alterità e dell'illimitatezza diadica ha preso il sopravvento sull'attività unificante del principio, rappresenta il male in quanto assenza di forma e di unità. La materia d'altra parte non ha una funzione attiva, in quanto la volontà dell'anima di scegliere se stessa e la dimensione corporea è dovuta ad una originaria deficienza di bene, ad una «alterità originaria» (come si afferma nel già ricordato passo di *Enneadi* V, 1, 1) propria dell'anima stessa non imputabile alla materia stessa⁷³.

Tale analisi della natura e del ruolo della materia nella generazione del negativo, tuttavia, riconferma la soluzione dottrinale al problema della teodicea che Plotino sembrava proporre in *Enneadi* I, 8. Il male, infatti, è semplicemente il frutto della processione del mondo dall'Uno, generato dal venir meno dell'unità e della forma che si produce come naturale conseguenza del venire all'essere del cosmo finito altro dall'Uno stesso. Tutto il cosmo, quindi, è segnato dall'azione dell'alterità che agisce in senso opposto alla δύναμις dell'Uno. La progressiva

⁷² Già nel Nous, prima ipostasi dopo l'Uno, è presente l'alterità e la negatività proprie di ogni realtà differente dall'Uno; in *Enneadi* III, 8, 8, 34 – 40 Plotino afferma che il Nous è caratterizzato da un desiderio di possedere tutto, desiderio negativo che ne modifica la natura e fa dell'Intelligenza stessa un secondo principio.

⁷³ In questo senso Rist, (cfr. J. M. RIST, «Plotinus and Augustine on Evil», cit.) distingue, in modo del tutto corretto, male cosmologico e male morale; bisogna tuttavia ricordare, come si evince implicitamente dallo stesso saggio di Rist, che il male morale deriva sempre da una debolezza metafisica. Ciò non significa che esista in Plotino una predeterminazione assoluta dovuta a motivi ontologici, per quanto in Plotino volizione e atto intellettuale tendano a sovrapporsi; in *Enneadi* VI, 8 (in particolare 6 e 7) Plotino identifica la volizione (βούλησις) con la penetrazione intellettuale (νόησις); quando l'uomo non si è ancora sollevato alla dimensione intellettuale, infatti, egli utilizza unicamente la ragione (διάνοια) e in questo stadio non ha ancora raggiunto la vera interiorità (la βούλησις è ancora ἔφεσις, cioè desiderio); quando però si ha il superamento della dimensione razionale, attraverso la νόησις si giunge alla θεωρία... e, quindi, alla pura penetrazione intellettuale (cfr. anche B. SALMONA, *La libertà in Plotino*, Marzorati, Milano 1967). Eric Dodds, invece, afferma che Plotino distingue nell'individuo tra una ψυχή e un ἡμείς («noi», come riferimento al singolo ego dell'uomo); questo, a detta di Dodds, è un grande guadagno in termini psicologici ed è funzionale a garantire un'indipendenza dell'uomo e della sua volontà; cfr. E. R. DODDS, «Numenius and Ammonius», in E. R. DODDS (ed.), *Les Sources de Plotin*, cit., pp. 385 – 386.

perdita di unità e ordine prodotta dall'azione del principio dell'alterità raggiunge il suo apice nell'anima particolare e nella materia; la sostanza psichica è talmente affetta dall'alterità da non rivolgersi nella contemplazione al principio superiore e all'Uno ma a se stessa, producendo così una realtà ancora più depauperata e vuota (in quanto non riempita dalla contemplazione del principio superiore): la materia.

2.1.3 La teodicea di Proclo in rapporto a quella di Plotino: rivalutazione della materia e approfondimento della dottrina sull'illimitato

Nella teodicea di Plotino, quindi, il male è identificabile con la materia e la sua origine può essere attribuita all'anima. La sostanza psichica genera il male, facendo procedere da sé come sua immagine la materia che è negativa in quanto totale assenza di forma e di ogni positività; l'anima stessa discende e rimane poi intrappolata nella materia a causa della sua debolezza, iniziando una condotta difforme dalla propria natura più alta⁷⁴.

La differenza più radicale tra tale dottrina plotiniana e la riflessione procliana sul negativo consiste nella diversa valutazione della natura della materia⁷⁵; Proclo, infatti, nega decisamente una identificazione di male e materia⁷⁶.

In un recente articolo Jan Opsomer⁷⁷, prendendo le mosse dallo studio condotto insieme a Carlos Steel sul *De malorum subsistentia* per una edizione e traduzione dell'*opusculum*, osserva come la differenza tra la dottrina della materia di Proclo e quella di Plotino sia dovuta al fatto che il Diadoco riprenda la teoria aristotelica sulla contrarietà in modo più fedele all'originario dettato dello Stagirita di quanto non faccia Plotino.

Sia Plotino che Proclo, infatti, fanno riferimento alla teoria aristotelica sulla contrarietà per definire lo statuto della materia⁷⁸. Plotino prendendo le mosse dal *Teeteto* platonico⁷⁹, analizza la questione dell'esistenza di qualcosa di contrario

⁷⁴ Questa ricostruzione è sostanzialmente analoga a quella proposta sia da Denis O'Brien che da John J. O'Meara; cfr. J. OPSOMER, «Proclus vs Plotinus on Matter...», cit., p. 156, note 7 e 8.

⁷⁵ Cfr. F. P. HAGER, «Die Materie und das Böse im antiken Platonismus», *Museum Helveticum*, 19 (1962), 73 – 102, ristampato in C. ZINTZEN (ed.), *Die philosophie des Neuplatonismus*, (Wege der Forschung, 186), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 427 – 474; W. BEIERWALTES, «Die Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens», *Thêta-Pi*, 2 (1973), 126 – 161.

⁷⁶ Cfr., fra i molti passi, Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 33, 12 – 16.

⁷⁷ Cfr. J. OPSOMER, «Proclus vs Plotinus on Matter...», cit..

⁷⁸ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., II, 4, 14, 28-30.

⁷⁹ Cfr. Platone, *Teeteto* 176 A.

al Bene servendosi della dottrina aristotelica sulla contrarietà come massima opposizione all'interno dello stesso genere; Plotino, tuttavia, pone l'equazione tra essere e Bene e introduce così la teoria di una realtà contraria all'essere stesso, identificabile con la privazione e la materia. In questo modo Plotino contraddice la dottrina aristotelica sulla contrarietà, dal momento che lo Stagirita sottolinea come la sostanza non possa avere nessun contrario in quanto è una nozione trans-generica (ovvero al di sopra del livello logico del genere)⁸⁰. Proclo, invece, riprendendo la teoria dell'essere di Aristotele, afferma che non ci può essere nessuna determinazione contraria alla sostanza; il male, quindi, è contrario al bene ma non all'essere⁸¹. Proclo, in questo modo, definisce il negativo come una privazione d'essere non assoluta ma relativa, ovvero una *parhypostasis* subcontraria alla sostanza.

Una seconda differenza tra la teodicea plotiniana e quella di Proclo, inoltre, può essere individuata nel rifiuto procliano di identificare la materia e la causa della debolezza dell'anima, equazione che il Diadoco respinge in modo più netto di quanto non faccia Plotino⁸². Proclo, pur considerando l'unione della sostanza psichica con il mondo materiale un fenomeno negativo (per quanto necessario alla realizzazione della perfezione cosmica), asserisce chiaramente che la *debilitas* dell'anima è antecedente a qualsiasi influsso della materia e che questa può essere spiegata ricorrendo al mito dell'auriga del *Fedro* (ovvero l'immagine di una innata duplicità della *psyché* umana). In questo modo Proclo sviluppa una dottrina sull'origine della caduta dell'anima maggiormente coerente rispetto a quella plotiniana, segnata da una certa incertezza sulla precisa dinamica della nascita del male dalla sostanza psichica.

La ridefinizione procliana della natura della materia e del suo ruolo nella nascita del negativo, tuttavia, devono essere interpretate come conseguenza di una più radicale operazione di analisi sulla tenuta della teodicea plotiniana e sull'intera dottrina neoplatonica intorno alla struttura ontologica del reale.

Il rifiuto di individuare nella materia l'origine del male, infatti, permette

⁸⁰ Cfr. *infra*, nota 94.

⁸¹ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., IV, 45, 15 – 17.

⁸² Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., I, 8, 14, 49 – 50. Cfr. anche D. O'BRIEN, «Plotinus on Evil. A study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil», in P. M. SCHUHL – P. HADOT (eds.), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque International organisé à Royaumont du 9 au 13 juin 1969*, Editions du C.N.R.S., Paris 1971, pp. 113 – 146, p. 131 e Id., *Plotinus on the origin of Matter: an exercise in the interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 22, nota 27.

a Proclo di salvare l'impostazione rigidamente monista della metafisica neoplatonica, evitando l'esito aporetico, più volte dallo stesso Proclo paventato, dell'identificazione di bene e male. La dottrina che pone un solo Principio del Tutto (l'unica metafisicamente sostenibile per Proclo) e l'identificazione della materia con il negativo con la conseguente ammissione dell'esistenza del male nel cosmo costringerebbero a indicare nello stesso Primo Principio, l'Uno-Bene assolutamente perfetto, la causa del male (identificazione di male e bene)⁸³. Per evitare tale esito aporetico Proclo elabora la propria dottrina del negativo come quasi-esistenza, realtà dotata di una qualche consistenza ontologica che si produce come infrazione alla legge universale e come rottura della continuità tra l'Uno e i suoi effetti, sviluppando la propria teodicea, come nota Denis O'Brien, in maniera più coerente con le premesse metafisiche della tradizione neoplatonica⁸⁴.

L'esito paradossale dell'identificazione tra Uno e causa del negativo, nota Dominic O'Meara, si produce, invece, nel pensiero plotiniano: l'identificazione di male e materia e l'affermazione della derivazione della materia stessa dall'Uno (necessaria per evitare ogni esito dualista) conducono ad asserire che l'Uno produce il male⁸⁵.

2.2 Proclo e gli altri maestri neoplatonici

La mancata conservazione di molte opere appartenenti alla tradizione neoplatonica e scritte tra il III e il V secolo rende difficile definire in che misura Proclo sia debitore, nell'elaborazione della propria teodicea, ad altri pensatori il cui orizzonte filosofico di riferimento era, come per il Diadoco, la sintesi operata da Plotino e più genericamente l'eredità del platonismo.

I materiali giunti sino a noi, quindi, permettono di ricostruire solo parzialmente le fonti neoplatoniche impiegate da Proclo e il grado in cui la teodicea del Diadoco è dipendente da tali opere.

Oltre alla teodicea di Siriano (ricostruita da Anne Sheppard e della cui influenza su Proclo si è accennato), altre possibili fonti della teodicea del Diadoco possono essere individuate grazie al già citato studio di Antony Charles Lloyd sulla dottrina della *parhypostasis* in Proclo.

⁸³ Cfr. ad esempio Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., III, 30, 20 – 21.

⁸⁴ Cfr. D. O'BRIEN, «Plotinus on evil...», cit., p. 146.

⁸⁵ Cfr. Plotinus, *Traité 51 (I, 8)*, ed. D. O'MEARA, Le éditions du Cerf, Paris 1999, p. 11 ; p. 109.

Lloyd, infatti, sviluppando un'indagine sul valore denotativo e connotativo della nozione di *parhypostasis* in Proclo⁸⁶, fornisce alcune indicazioni sull'utilizzo che di questa espressione hanno fatto altri autori.

L'analisi di Lloyd mette così in luce come sia presente in Siriano un riferimento all'utilizzo di *parhypostasis* in Longino il quale avrebbe impiegato l'espressione in questione per indicare le idee proprie dell'attività cognitiva umana: le forme sono *parhypostaseis* del pensiero⁸⁷. Un utilizzo analogo di *parhypostasis*, d'altronde, si trova anche in Simplicio⁸⁸.

Il dato di maggior interesse che, secondo Lloyd, emerge dalla citazione di Longino in Siriano è il fatto che questo uso di *parhypostasis* sia avvicinato da Siriano stesso alla nozione stoica di *lekton*, ovvero alla nozione di concetto universale pensato dalla mente e predicato di diverse realtà. I *lekta*, in quanto determinazioni immateriali e incorporee, prive di una natura individuale, possiedono uno statuto ontologico depotenziato; tale peculiare condizione ontologica rende i concetti universali degli stoici consimili allo stato d'esistenza del male in Proclo. Lloyd osserva che il medesimo impiego del termine *parhypostasis* nella sua relazione con il concetto stoico di *lekton* compare, secondo una testimonianza di Simplicio nel suo commento alle *Categorie* aristoteliche, in Giamblico all'interno del contesto di una discussione sulla nozione di spazio (uno dei *lekta* appunto) nella filosofia del Portico⁸⁹.

A questo punto, tuttavia, Lloyd afferma che lo stesso commento di Simplicio alle *Categorie* sottolineerebbe come Giamblico non condivideva affatto la posizione di quanti impiegavano la nozione di *parhypostasis* per spiegare la natura del male⁹⁰; Lloyd poche pagine dopo ribadisce nuovamente come, secondo Simplicio, Giamblico non condividesse la teoria del male come *parhypostasis*, indicando il passo del commentario alle *Categorie* in cui si farebbe riferimento a tale posizione giamblicea.

In realtà nel passaggio indicato da Lloyd Simplicio rifiuta la dottrina sul male di Aristotele e Archita, la quale consisteva nel pensare il negativo come contrario al bene e alla natura, e fa propria una teodicea che concepisce il male stesso come privazione di bene il cui statuto ontologico è quello dell'essere

⁸⁶ Cfr. A. C. LLOYD, «Parhypostasis in Proclus...», cit., p. 145.

⁸⁷ Cfr. A. C. LLOYD, «Parhypostasis in Proclus...», cit., p. 149.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

paraipostatico⁹¹. Simplicio, inoltre, aggiunge che anche Giamblico non rifiuta la posizione aristotelica, ma al contempo sviluppa «molti e bei argomenti» per dimostrare come sia necessario pensare al male come una forma di *parhypostasis* e di incapacità (ἀποτυχία) a realizzare il proprio fine naturale

Il passo del commento alle *Categorie* ora analizzato, pertanto, sembra fornire un'indicazione di segno totalmente opposto a quella che Lloyd riteneva di poter trovare in Simplicio.

Simplicio, infatti, dopo aver analizzato il rapporto logico che sussiste tra contrari introduce una nuova questione. Aristotele, osserva Simplicio, distingue tra determinazioni che sono tra loro contrarie e realtà che si oppongono in quanto identificabili ciascuna con una condizione di possesso e di privazione; esempi del primo tipo di rapporto secondo Aristotele sono il bene e il male, mentre esempi del secondo tipo di opposizione sono la vista e la cecità. Simplicio a questo punto si chiede se è corretto pensare il male come contrario al bene e se non sarebbe più opportuno concepirlo come una forma di privazione. Il male come la cecità o ciò che si oppone al bene, infatti, appare essere una forma di incapacità a raggiungere il proprio fine, di esistenza disteleologica e imperfetta che assume i tratti della *parhypostasis*⁹²; una simile forma di negativo non può essere semplicemente contraria al bene perché i contrari appartengono allo stesso livello ontologico, possiedono caratteristiche analoghe e sono entrambi conformi alla natura⁹³.

Simplicio sviluppa poi ulteriormente la sua analisi sui concetti di contrarietà, privazione e possesso concludendo nuovamente con l'affermazione della necessità di pensare il negativo in termini di essere paraipostatico.

Jan Opsomer, d'altronde, individua nello stesso commento alle *Categorie* un'altra riflessione sulla dottrina del male nella quale sono presenti ugualmente notevoli punti di contatto con la teodicea di Proclo⁹⁴: Simplicio in particolare critica l'utilizzo plotiniano del concetto di contrarietà applicato alla sostanza e afferma come la condizione paraipostatica impedisca di pensare il male come contrario al bene.

Sembra, quindi, che Simplicio si serva con una certa frequenza del concetto di *parhypostasis* e che ne faccia un concetto cardine della sua teodicea.

⁹¹ Cfr. Simplicius, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. C. KALBFLEISCH, in *Commentaria in Aristotelem Graecam VIII*, Reimer, Berolini 1907, p. 418, 1 – 9.

⁹² Cfr. Cfr. Simplicius, *In Aristotelis Categoriae*, cit., p. 416, 21 – 35.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Cfr. Simplicius, *In Aristotelis Categoriae*, cit., p. 109, 12 – 32.

Nelle occorrenze di *παρυστάσεις* e di altre espressioni derivate dalla voce verbale *παρυστήμι* presenti in autori precedenti alla sintesi procliana, infatti, il termine in questione appare impiegato in modo abbastanza neutro e in certi casi con il valore di «essere insieme» (già attestato presso Diogene Laerzio o Sesto Empirico e diverso da quello attribuitogli nella riflessione neoplatonica matura)⁹⁵.

In Plotino, ad esempio, il termine ricorre una sola volta (*παρυστήναι*) all'interno di una parte delle *Enneadi* dedicata alla confutazione della dottrina gnostica. Plotino in particolare critica la teoria secondo la quale l'insorgere di una malattia sarebbe dovuta all'intervento di un certo demone; in questo caso si dovrebbe ammettere che all'azione della causa naturale (vera origine della malattia) si sovrappone l'intervento soprannaturale. L'idea della sinergia tra causa ed elemento demonico è indicata da Plotino con il termine *παρυστήναι*⁹⁶.

Un significato più o meno analogo possiede l'espressione *παρυστήναι* nella quarantaquattresima delle *Sentenze sugli intelligibili*. In questo caso Porfirio, parlando della specificità della condizione delle realtà noetiche rispetto a quelle sensibili, indica il darsi dell'Essere in relazione all'Uno (propria della situazione onto-tenologica dell'Intelletto) con il termine *παρυστήναι*, che vale semplicemente come «sussistere insieme». Poche righe dopo il sostantivo *παρυστάσεις* indica direttamente le diverse ipostasi del Tutto⁹⁷.

Di maggiore interesse è forse l'impiego del termine *παρυστάσεις* nel commento di Temistio al *De anima* aristotelico. Nel corso di una riflessione

⁹⁵ Anche se Jan Opsomer e Carlo Steel nella loro edizione del *De malorum subsistentia*, affermano che il termine *parhypostasis* è impiegato con un preciso valore filosofico già in Porfirio; cfr. Proclus, *On the existence of evils*, eds. J. OPSOMER – C. STEEL, Cornell University Press, Ithaca 2003, p. 51, nota 81.

⁹⁶ Cfr. Plotinus, *Plotini opera*, cit., II, 9, 14, 33 – 34.

⁹⁷ Cfr. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. LAMBERZ, B. G. Teubner, Leipzig 1975, 44, 29 – 44. Simile valore ha *παρυστάσεις* in passi come quello delle *Homiliae in hexaemeron* di Basilio di Cesarea o quelli del *Alla madre degli dei* di Giuliano Imperatore. In Basilio il *παρυστήναι* è utilizzato per indicare l'«iniziare ad esistere» senza alcun riferimento alla questione del male; nel contesto di una riflessione sull'origine del mondo da Dio, infatti, Basilio sottolinea come il venire all'essere (*παρυστήναι*) del mondo debba essere pensato come atto divino volontario e non come esercitarsi di un'azione causale involontaria. Cfr. Basilius Caesariensis Magnus, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. E. AMAND DE MENDIETA – S. Y. RUDBERG, Akademie Verlag, Berlin 1997 I, 7, 21. Lo stesso accade per il testo dell'imperatore Giuliano che definisce l'esistenza del mondo materiale e dell'anima come un procedere e un esistere insieme agli dei (sia in questo testo di Basilio che in quello il verbo *συμπρόερχομαι* accompagna *παρυστήναι*); cfr. Flavius Claudius Iulianus, *Alla madre degli dei*, eds. C. PRATO – J. FONTAINE – A. MARCONE, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori, Roma – Milano 2006, 4, 46; 11, 6.

sulla formazione dell'anima nel suo rapporto con l'Uno e la Diade indefinita, Temistio sottolinea come la Diade stessa esista insieme all'Uno e produca un pluralizzarsi del numero eidetico che si riflette nella materia dei corpi. In questo caso è significativo il fatto che il termine in questione venga impiegato per indicare lo stato ontologico della Diade indefinita, ovvero del principio della molteplicità e differenziazione strettamente legato nella riflessione procliana alla nascita del negativo⁹⁸. In questo contesto sembra che l'originale valore del verbo *παρυφίστημι* («esistere insieme») inizi a mutare e che all'originale riferimento ad una contemporaneità o similarità nell'esistere si sostituisca l'idea di una dipendenza nell'essere dove la simultaneità del darsi di due realtà è indice dell'insufficienza ontologica di una delle due.

Come nota anche Jan Opsomer, tuttavia, in tutti questi casi non si registra la medesima consonanza terminologica e dottrinale con la teodicea procliana che è rilevabile nella testimonianza di Simplicio: l'affinità della dottrina del male esposta da Simplicio nel commento alle *Categorie* con la teodicea del Diadoco e il riferimento conclusivo all'utilizzo da parte di Giamblico delle medesime categorie speculative costituiscono indizi centrali al fine di ricostruire le fonti della teodicea procliana⁹⁹.

2.3. L'eredità medio-platonica e stoica in Proclo: Plutarco di Cheronea e Crisippo

La teodicea procliana si inserisce perfettamente, per il suo tono generale e la natura delle dottrine utilizzate, nella tradizione neoplatonica, plotiniana e post-plotiniana (in particolare giamblicea).

Parallelamente alla presenza di tracce che testimoniano la centralità di tale tradizione nell'elaborazione della teodicea procliana, tuttavia, sono presenti nel *De malorum subsistentia* elementi dottrinali che suggeriscono come il Diadoco abbia impiegato nella formulazione della sua teoria sul male materiali provenienti da altre scuole e ambienti filosofici. Tali differenti tradizioni speculative non hanno per l'economia della teodicea procliana la stessa importanza, in termini quantitativi e qualitativi, del pensiero plotiniano e giambliceo, ma rappresentano elementi dottrinali rilevanti non solo per comprendere meglio la dottrina sul male del Diadoco ma anche per chiarirne il grado di originalità.

⁹⁸ Themistius, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. R. HEINZE in *Commentaria in Aristotelem Graecam Vol VI-III, Pars I*, Reimer, Berlin 1981, 12, 21.

⁹⁹ Cfr. J. OPSOMER, «Proclus vs Plotinus on Matter...», cit., pp. 184 – 188.

2.3.1. L'eredità stoica

La tradizione filosofica, oltre a quella neoplatonica, che ha la maggiore importanza per la teodicea del *De malorum subsistentia* è sicuramente rappresentata dal pensiero stoico.

Il quinto e conclusivo capitolo dell'ultimo *opusculum* procliano, infatti, con il proprio rifiuto di identificare il negativo esperito dall'uomo con l'*automalum* (il male in sé) e il tentativo di pensare il male stesso quale strumento per il Bene del Tutto, suggerisce, nonostante la difficoltà di definire l'appartenenza di un certo argomento ad una particolare tradizione filosofica (vista la stratificazione della teodicea antica), di individuare quale sua fonte principale lo stoicismo di Crisippo¹⁰⁰.

Le più significative indicazioni sulla natura e sulle strategie argomentative di tale teodicea possono essere reperite all'interno dei frammenti crisippeï raccolti insieme da von Arnim quali testimonianze della dottrina fisica del pensatore del Portico.

La dottrina con la quale Crisippo cercava di dare una soluzione al problema del male appare ben riassunta in un passo plutarco¹⁰¹. Il filosofo di Cheronea ci informa che per Crisippo il male ha una funzione nel Tutto¹⁰² e che senza di questo non ci potrebbe essere neppure il bene.

¹⁰⁰ La critica ha in ogni caso sottolineato la centralità del contributo di Crisippo per l'elaborazione dell'intera teodicea stoica, la cui «compiuta» formulazione potrebbe essere trovata unicamente nel pensatore di Soli; cfr. M. ISNARDI-PARENTE, *Introduzione a Lo stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 29. In Zenone l'anima ἡγεμονικός che controlla l'universo decidendone i cicli di creazione e distruzione «fa sì che il bene universale prevalga sui singoli mali»; cfr. M. ISNARDI-PARENTE, *Introduzione*, cit., pp. 28 – 29. In Zenone, pertanto, il concetto di provvidenza, quale Logos onnipotente che governa nel migliore dei modi la realtà materiale, veniva fondato sulla dottrina della necessaria relazione tra causa ed effetti, capace di assicurare la massima perfezione alla realtà. Cleante, invece, sembra ridurre il male all'azione scorretta dell'uomo che infrange la legge cosmica voluta da Zeus, perturbando l'ordine universale e divenendo fautore della propria rovina; cfr. ad esempio W. CHASE GREEN, *Moirai. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1948, pp. 340 ss. Anche in Epitteto il negativo come male morale è errore etico dovuto a una scorretta procedura cognitiva che finisce per trascegliere fini e beni falsi o apparenti. Cfr. su questo ad esempio A. A. LONG, *Hellenistic philosophy: stoics, epicureans, sceptics*, Duckworth, London 1986, p. 223.

¹⁰¹ Cfr. Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiis*, ed. G. BERNARDAKIS in *Moralia XIII*, G. B. Teubner, Lipsiae, 1922 – 1967 35, 1050 F; in H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, G. B. Teubner, Stuttgartiae, 1978 – 1979 II, 1181 [1], p. 339 (traduzione italiana utilizzata: H. VON ARNIM, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. RADICE, Bompiani, Milano 2002, p. 955).

¹⁰² Cfr. H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., II, 1181 [1], p. 339, 18 (traduzione italiana: H. VON ARNIM, *Stoici antichi*, cit., p. 955).

Tale strategia argomentativa è ribadita in un altro passaggio del medesimo testo plutarco: determinati eventi e fatti sono negativi unicamente se presi in se stessi, mentre in rapporto al resto del cosmo (τοῖς δ' ἄλλοις)¹⁰³ anche il male ha una sua utilità. Il medesimo argomento viene poi sviluppato giungendo ad asserire una interdipendenza ontologica tra opposti; in questo modo Crisippo afferma che il male è condizione necessaria per la comprensibilità e pensabilità del bene, cosicché venendo meno il proprio contrario (il male) anche il positivo risulterebbe impensabile¹⁰⁴.

Il frammento più interessante che fornisce la formulazione maggiormente articolata di tale dottrina crisippea, tuttavia, è quello citato nelle *Noctes Atticae* di Aulio Gellio¹⁰⁵. In questo passo Crisippo sosterebbe che l'origine del male è dovuta ad un «effetto collaterale» non desiderato della stessa attività generatrice della Natura; quest'ultima mentre agisce per il meglio, creando tutti i beni, produce «in via subalterna» (κατὰ παρακολούθησιν)¹⁰⁶ anche i mali. È questo il caso, sottolinea Crisippo, della fisiologia umana. La fragilità e vulnerabilità del cranio dell'uomo rappresentano una conseguenza necessaria anche se non voluta della stessa natura umana, caratterizzata dalla capacità razionale: è la possibilità di sviluppare abilità cognitive superiori che richiede una tale conformazione delle ossa della testa nell'uomo¹⁰⁷.

¹⁰³ Plutarchus, *De Stoicorum repugnantia*, cit., 16, 1065 D ; in H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., II, 1181 [3], p. 339, 35 (traduzione italiana: H. VON ARNIM, *Stoici antichi*, cit., p. 955).

¹⁰⁴ *Ibidem*. Su tale interdipendenza «epistemologica» e «ontologica» di bene e male quali opposti cfr. K. ALGRA, «Stoic Theology», in B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 171.

¹⁰⁵ Cfr. Aulius Gellius, *Noctes Atticae*, ed. P. K. MARSHALL, E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1968, VII, 1, 7 ; in H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., II, 1170, p. 336 (traduzione italiana : H. VON ARNIM, *Stoici antichi*, cit., p. 949).

¹⁰⁶ Cfr. H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., 1170 p. 336, 19 (traduzione italiana : H. VON ARNIM, *Stoici antichi*, cit., p. 949).

¹⁰⁷ Si deve, in ogni caso, sottolineare come Proclo ritrovi alcuni aspetti di tale soluzione dottrinale anche nella filosofia platonica. Lo stesso Diadoco, infatti, cita il *Timeo* di Platone nella quinta *du-bitatio* del primo opuscolo, dove sviluppa in modo più organico i medesimi argomenti poi ripresi nella conclusione del *De malorum subsistentia*. Il dialogo platonico è utilizzato da Proclo quale testimonianza a sostegno della propria dottrina della necessaria scalarità del cosmo: la presenza del male e di ciò che patisce a causa di questo risultano necessarie, in quanto senza il negativo non si potrebbe dare il bene e ciò che è superiore; cfr. Proclus Diadochus, *Dix problèmes concernant la providence*, cit., V, 28, 6 – 10. Proclo, quindi, argomenta, con l'aiuto del testo platonico, che la presenza del perfetto richiede l'esistenza di una realtà imperfetta, poiché senza la seconda neppure il primo si può dare; si tratta di un'argomentazione di natura dialettica che si fonda sul

In questo argomento, quindi, il male non inficia l'equilibrio dell'ordine universale, ma al contrario è elemento a questo necessariamente connesso e legato. La sostanziale perfezione del cosmo, tuttavia, deve essere intesa, come sembra suggerire l'esempio che lo stesso Crisippo utilizza per illustrare la propria teoria, quale condizione in cui si dà il massimo di bene con il minimo di male. Lo stato delle cose secondo l'organizzazione voluta dalla Natura è tale per cui il miglioramento della condizione di una realtà produrrebbe un peggioramento della situazione della medesima realtà o di altre realtà da questa diverse.

medesimo principio speculativo presente nella dottrina crisippea della necessaria relazione di male e bene.

Bisogna rilevare, inoltre, come l'esempio portato da Crisippo per illustrare la sua teoria sulla necessità di alcuni mali quali conseguenze collaterali e indesiderate di una condizione in sé positiva, ovvero la natura del cranio umano la cui fragilità è un elemento negativo, funzionale però a rendere possibile la stessa attività di intellesione dell'uomo (fatto positivo), sia presente anche nel *Timeo* platonico. Nel suo dialogo cosmologico Platone parla della necessità che la scatola cranica sia sottile e fragile per favorire lo sviluppo della capacità mentale, nonostante questo renda l'uomo più vulnerabile; (cfr. Platone, *Timeo*, 75 b 1 – 75 c 7). Platone cita il caso del cranio umano come esempio concreto per illustrare la condizione propria del cosmo materiale creato dall'operazione demiurgica. Il progetto del Demiurgo, che ha quale fine la creazione di un universo come copia del mondo ideale e quindi caratterizzato dalla massima perfezione secondo un disegno provvidenziale, infatti, può attuarsi solo in maniera «condizionata»; tale progetto, infatti, si realizza plasmando una materia preesistente che, nella misura in cui manca di ordine e misura, può essere pensata come Necessità (Ἀνάγκη) opposta all'Intelligenza demiurgica. L'impossibilità che nel cosmo finito si produca una condizione positiva senza che questa determini, nel realizzarsi, delle conseguenze negative, quindi, è spiegata da Platone attraverso la dottrina della dialettica tra Necessità e Intelligenza demiurgica.

In modo analogo la dottrina del primato del Tutto sulla parte e, quindi, del carattere relativo del male (che risulta tale solo da un punto di vista limitato) è presente nelle *Leggi*. Platone, cercando di confutare la posizione di quanti asseriscono che gli dei non si preoccupano delle sorti umane, afferma che il disegno provvidenziale non si occupa delle singole realtà, ma della totalità delle cose che sono; gli dei, quindi, intervengono nel corso degli eventi in modo tale da produrre la condizione migliore per il Tutto e da garantire a ciascuna parte dell'universo di ottenere il più grande bene raggiungibile senza pregiudicare la perfezione globale, unico vero fine della provvidenza; cfr. Plato, *Leges* 903b 4 – 904b 6. Si può osservare poi come il richiamo alla necessaria relazione tra annichilimento di un ente e conseguente nascita di un'altra realtà sembri rimandare alle dottrine di Anassimandro; cfr. Simplicius, *In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, ed. H. DIELS, in *Commentaria in Aristotelis Graeca IX*, Reimer, Berlino 1960 24, 13 ss. Lo stato attuale degli studi non permette di stabilire se Proclo avesse o meno una conoscenza diretta delle opere anassimandree; sembra comunque più probabile che la conoscenza che il Diadoco mostra di possedere del pensiero pre-socratico (Proclo cita direttamente solo Anassagora, Empedocle, Eraclito e Parmenide) derivi dai riferimenti presenti nelle opere a lui coeve e nei testi dossografici. Su questa questione cfr. L. G. WESTERINK, «Proclus et les Présocratiques», in J. PEPIN – H. D. SAFFREY (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*.

Elemento argomentativo centrale in tale dottrina, sul quale Crisippo insiste anche in un altro suo frammento¹⁰⁸, è l'assenza di intenzionalità (*consilium*)¹⁰⁹ che caratterizza la generazione del negativo. Tale assenza sottolinea il carattere para-naturale e a-causale del male. Il negativo in Crisippo non può essere considerato l'effetto ricercato e voluto di un'azione causale determinata, ma al contrario appare come una delle conseguenze che si producono necessariamente (*sequellae quaedam necessariae*)¹¹⁰ in concomitanza di un evento positivo. Per questa ragione l'origine del male non può essere attribuita alla natura. Tuttavia, poiché la filosofia stoica introduce una sola e unica causa del Tutto¹¹¹, l'«effetto collaterale» della positiva azione della Natura non può venire ricondotto neppure all'intervento di un principio negativo che intervenga a indebolire o alterare il processo causativo generale; in questo senso poiché non esiste altro principio che la Natura, il male non ha causa alcuna¹¹².

Crisippo, quindi, risolve il problema del male sottolineando come il negativo sia fattore necessario alla perfezione del tutto. Tale utilità del negativo può essere fondata sulla dottrina della necessaria coimplicazione degli opposti (senza male neppure il bene può essere pensato), oppure sulla teoria della positiva funzione svolta da un negativo nell'economia del cosmo¹¹³, oppure ancora sulla strategia

Actes du colloque international du CNRS, Paris 2 – 4 Octobre 1985, (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique) Editions du CNRS, Paris 1987, pp. 105 – 112.

¹⁰⁸ Philo Alexandrinus, *De virtutibus (De fortitudo)*, eds. L. COHN – P. WENDLAND – S. REITER, in *Philoni Alexandrini Opera quae supersunt* 5 (6 voll.), De Gruyter, Berlin 1962 - 1963, p. 413; in H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., II, 1171, p. 336, 36 (traduzione italiana : H. VON ARNIM, *Stoici antichi*, cit., p. 949) dove si parla di ἀνευ εἰχουσίου.

¹⁰⁹ Cfr. H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., 1170 p. 336, 14 (traduzione italiana : H. VON ARNIM, *Stoici antichi*, cit., p. 949).

¹¹⁰ Cfr. H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, cit., 1170 p. 336, 18 (traduzione italiana : H. VON ARNIM, *Stoici antichi*, cit., p. 949).

¹¹¹ Cfr. A. A. LONG, *Hellenistic philosophy*, cit., pp. 223 – 225.

¹¹² Il giudizio plutarco sulla teodicea stoica e sulle sue conseguenze teoretiche appare abbastanza corretto, una volta che lo si confronti con tali esiti della dottrina crisippea intorno al male. Nel *De animae procreatione in Timeo*, infatti, il filosofo di Cheronea afferma che se si rifiutano soluzioni dualistiche, come fanno i pensatori della Stoa, si è costretti ad ammettere che il male deriva dal non essere ed è senza causa e senza origine; cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De animae procreatione in Timaeo*, ed. H. CHERNISS, in *Moralia XIII, 1* Cambridge University Press, Cambridge 1976 6, 1015 B (traduzione italiana utilizzata: Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, ed. F. FERRARI – L. BALDI, M. D'Auria, Napoli 2002 p. 113). Nella teodicea di Crisippo, in effetti, il male è un fenomeno non naturale e, quindi, privo di causa.

¹¹³ È questa la «versione» della teodicea stoica che viene più spesso identificata dalla critica come la strategia argomentativa caratteristica della Stoa per risolvere il problema del male; cfr. A. A.

argomentativa che interpreta il male come conseguenza indesiderata di un evento positivo messo in essere dalla Natura¹¹⁴.

Questa strategia argomentativa stoica appare molto simile a quella impiegata da Proclo nel quinto capitolo del *De malorum subsistentia*. Il male esperito dall'uomo non è veramente tale: il negativo che colpisce le anime non ne altera la natura, sempre rivolta al Bene, e, quando si produce come punizione per una colpa commessa, appare strumento di giustizia. Ciò che viene percepito come negativo risulta, ad uno sguardo più attento, funzionale alla perfezione del Tutto come ben illustrato dal venir meno di una realtà che permette la nascita di un nuovo ente la cui forma è conforme al progetto della Natura.

Alcune consonanze, inoltre, possono essere rilevate anche tra la dottrina procliana del male come quasi-esistenza e l'argomento crisippeo del negativo come conseguenza necessaria e non desiderata del bene. In entrambi i casi il male appare come un effetto paradossale, prodotto da una non causa: in Proclo il negativo è il risultato di un indebolimento della catena ontologica che dall'Uno porta al molteplice e, quindi, si presenta come un interrompersi degli autentici nessi causali tra realtà e Principio; in Crisippo il male è un prodotto «subalterno» del bene. Tale risultato speculativo è enfatizzato, inoltre, dal ruolo che entrambi i pensatori attribuiscono alla Natura; la legge naturale e il suo progetto cosmico sono, infatti, tanto per Proclo quanto per Crisippo, la norma suprema in rapporto alla quale si decide della bontà o meno di una realtà. La natura è così, quale unico principio cosmico, paradigma di tutto ciò che esiste in modo assiologicamente e ontologicamente autentico e, per metonimia, insieme di ogni realtà positiva. Il

LONG, *Hellenistic philosophy*, cit., p. 224; M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, vol. 1: Stoicism in Classical Latin Literature*, Brill, Leiden 1985, pp. 34 – 35.

¹¹⁴ Oltre a queste tre principali strategie argomentative, il pensiero di Crisippo elaborò per risolvere il problema del male altri argomenti la cui portata ed efficacia appaiono, nell'economia della stessa teodicea crisippea, meno importanti. In base alle informazioni presenti nelle confutazioni plutarchee, Crisippo sosteneva che il male poteva essere concepito come una piccola imperfezione che non turba l'ordine del Tutto (alla stregua di un po' di farina che va persa nel contesto di una gestione altrimenti perfetta di una grande casa, secondo l'esempio utilizzato da Crisippo); il male, inoltre, può essere ricondotto anche all'azione di demoni malvagi (figure, tuttavia, che non hanno grande spazio nella teologia stoica). Le osservazioni crisippee sulle pulci che infestano i letti e sui topi, invece, possono essere ricondotte alla seconda fra le principali strategie argomentative della teodicea del maestro stoico (il male che concorre al bene del Tutto): animali dannosi come certi insetti e i roditori possono avere una funzione positiva perché spingono rispettivamente l'uomo ad essere attivo (costringendolo a alzarsi dal letto) o a non essere disordinato (riponendo con cura il cibo per evitare che questo venga mangiato dai topi). Su queste riflessioni cfr. K. ALGRA, «Stoic Theology...», cit., pp. 171 – 172.

male deve allora essere concepito come ciò che, in quanto estraneo alla Natura, non possiede una causa e non appartiene al novero delle cose che sono¹¹⁵.

2.3.2 La presenza «negativa» di Plutarco nel *De malorum subsistentia*

Uno dei più importanti obiettivi teoretici che Proclo si prefigge di ottenere nell'elaborazione della sua teodicea è il superamento di ogni impostazione metafisica dualista.

Il Diadoco, infatti, cerca di fornire una spiegazione per l'origine del male che dimostri l'estraneità delle sostanze divine e dell'Uno nella creazione del negativo senza ricorrere alla dottrina dell'esistenza di due Cause somme, l'una contrapposta all'altra.

Il pensatore tardo-antico che meglio incarna la dottrina dualista attaccata da Proclo e che, quindi, può essere considerato come il bersaglio che il Diadoco aveva in mente nella sua critica alla teodicea non monista è Plutarco di Cheronea. Non solo, infatti, in Plutarco si può trovare la più lucida formulazione della teoria di una Causa malvagia a cui va imputata la responsabilità per la presenza del negativo nel cosmo, ma Proclo dimostra di conoscere in alcuni punti del *De malorum subsistentia* le dottrine plutarchee del *De Defectu Oraculorum* e del *De sera numinis vindicta*. Plutarco, quindi, può essere considerata come una fonte «negativa» del *De malorum*, ovvero una fonte presente solo come bersaglio polemico in quanto espressione di una scorretta strategia argomentativa e di un erroneo modello metafisico.

L'impostazione dualista della metafisica plutarchea emerge con chiarezza in particolare da due opere del filosofo di Cheronea: il *De Iside et Osiride* e il *De anima procreatione in Timaeo*.

Uno dei passi più conosciuti in cui Plutarco sviluppa con chiarezza la propria teodicea fondata sull'individuazione di due principi cosmici contrapposti, responsabili l'uno del bene e dell'ordine, l'altro del male e della caotica irregolarità dei fenomeni nel mondo del divenire, infatti, si trova all'interno del *De Iside*

¹¹⁵ Sebbene l'esito teorico di tali dottrine nella teodicea crisippea e procliana sia per alcuni aspetti molto simile, i percorsi speculativi che nei due pensatori conducono a questo risultato sono molto differenti. Il male come non effetto di una non causa in Proclo dipende da una riflessione onto-henologica sulla struttura del processo di derivazione dei molti dall'Uno che definisce il male come il prodotto disteleologico di una causazione imperfetta. In Crisippo la dottrina del male come effetto collaterale del bene è fondata sull'idea di una pienezza naturale in cui la massima perfezione di ogni realtà produce il minor numero di conseguenze negative.

et Osiride¹¹⁶. Plutarco in questo scritto opera una rilettura del mito egizio di Osiride, interpretandolo come involucro allegorico-mitico di una verità filosofica che trova la propria espressione teoreticamente consapevole e più compiuta nella speculazione greca¹¹⁷.

Tra i diversi culti egizi quello di Osiride assunse progressivamente una grande importanza e lo stesso Osiride divenne da divinità «regionale» (originariamente venerata solo nella località di Dedu-Busiride) figura centrale del pantheon egiziano¹¹⁸. Il mito, nella sua versione più recente e definitiva (risalente al periodo tra il 1555 e il 1300, ovvero alla XVIII dinastia), vede Osiride lottare contro suo fratello Seth, divinità malvagia, che riesce a sconfiggerlo e a smembrarlo; il corpo di Osiride, tuttavia, viene ricomposto dalla sua sposa Iside che con grande fatica riporta in vita l'amato e con lui concepisce Horos, loro figlio. Il destino di Osiride, morto e poi risorto, ne fa il dio dell'oltretomba, proprio per questo spesso raffigurato nell'iconografia sacra egiziana come mummia.

Plutarco legge questo racconto come trasposizione mitica della dottrina filosofica che spiega l'origine del cosmo quale prodotto di due principi (ἀρχαί) e forze (δυνάμεις) antitetiche, quella del bene e quella del male¹¹⁹. Passando in rassegna diverse possibili interpretazioni della storia di Osiride, Plutarco sottolinea come sia necessario non prendere le mosse da una prospettiva limitata ma identificare i personaggi della vicenda mitica con i principi generali che operano nell'universo. Il cosmo, osserva infatti il filosofo di Cheronea, non può essere adeguatamente spiegato attraverso una dottrina materialista come l'atomismo di Epicuro e Democrito (per i quali la realtà deriva dal combinarsi di particelle invisibili senza la guida di un progetto divino) e neppure mediante una filosofia di ispirazione stoica dove esiste un'unica causa divina che controlla provvidenzialmente ogni evento; la presenza del male nel mondo impedisce di asserire che ogni realtà è sotto il controllo di un unico principio buono,

¹¹⁶ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, eds. W.R. PATON – M. POHLENZ – W. SIEVEKING in *Moralia III*, B. G. Teubner, Leipzig 1972 45, 369 B ss. (traduzione italiana utilizzata: Plutarco, *De Iside et Osiride*, eds. D. DEL CORNO – M. CAVALLI, Adelphi, Milano 1985, p. 105).

¹¹⁷ Tale progetto «esegetico» di Plutarco può essere fatto corrispondere a quella ontologizzazione del mito di cui Bianchi parla a proposito dell'opera plutarchea; cfr. W. BURKERT, «Plutarco: religiosità personale e teologia filosofica», in I. GALLO (ed.), *Plutarco e la Religione. Atti del VI Convegno plutarcheo, Ravello, 29 – 31 maggio 1995*, M. D'Auria, Napoli 1996, pp. 11 – 28, p. 25, nota 92.

¹¹⁸ Cfr. Plutarco, *De Iside et Osiride*, cit., p. 38.

¹¹⁹ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 45, 369 C.

mentre l'esistenza del bene, che pure è testimoniato dall'esperienza umana, non permettere di affermare la completa assenza di un'azione divina nella realtà¹²⁰. Il principio logico-filosofico che guida la riflessione di Plutarco in questa analisi è l'impossibilità che dal bene discenda il male: poiché ogni cosa deriva da una causa e poiché il bene non può produrre il negativo, si deve necessariamente dedurre che nella natura operino sia il principio del positivo che quello del male¹²¹.

Tale compresenza di diverse forze quali cause generatrici del cosmo sensibile (propria quindi, secondo Plutarco, solamente della terra sino alla sfera della luna)¹²², rappresenta una verità speculativa che la tradizione filosofica greca ha da sempre colto e affermato. Plutarco, quindi, ricorda le diverse dottrine sviluppate del mondo ellenico in cui l'origine dell'universo è indicata nella dialettica di forze contrapposte; Empedocle ed Eraclito, Pitagora, Anassagora e Aristotele sono tutti citati dal filosofo di Cheronea quali autori che spiegano l'esistenza del cosmo attraverso principi antitetici. Il medesimo dualismo è ritrovato da Plutarco anche nelle opere platoniche¹²³.

Il filosofo di Cheronea, infatti, afferma che in molti dialoghi Platone ha introdotto una dottrina dualista come quella allegoricamente nascosta nel mito di Osiride e di Seth (a cui Plutarco fa corrispondere il Tifone del pantheon greco), ma che solamente nelle *Leggi*, il suo ultimo scritto, egli asserisce chiaramente l'esistenza di due principi contrapposti. Il filosofo di Cheronea fa qui riferimento a *Leggi* 896 e, passo in cui Platone accenna, senza poi riprendere in modo sistematico tale dottrina, all'esistenza di un' «anima malvagia», contrapposta all'anima del mondo quale causa positiva di ordine e vita per il cosmo. Plutarco vede nell'indicazione platonica una palese formulazione di una dottrina che individua due principi psichici nell'universo, uno positivo e l'altro negativo¹²⁴. Il principio positivo è la causa dell'ordine e della regolarità, che apporta vita e benessere; al principio negativo si deve imputare il disordine e la mancanza di intelligenza e armonia, nonché il perturbamento delle passioni che alterano il controllato divenire delle cose¹²⁵.

A queste due cause Plutarco, tuttavia, aggiunge un terzo elemento, ovvero una «natura intermedia» che dipende da entrambi i principi antitetici pur tendendo

¹²⁰ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 45, 369 A.

¹²¹ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 45, 369 D.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 48, 370 E – F.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Cfr. ad esempio Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 49, 371 A – B.

sempre al migliore¹²⁶. Tale ulteriore fattore che interviene nella creazione dell'universo sensibile può essere identificata con la materia di cui lo stesso Platone parla nel *Timeo* e che Plutarco identifica con Iside, la sposa di Osiride. La materia, quindi, è concepita dal filosofo di Cheronea, sulla scorta del dialogo cosmologico platonico¹²⁷, come il grembo e il ricettacolo in cui viene accolto ciò che proviene dal principio positivo del cosmo; la *hyle* ha una innata tensione verso la perfezione e il principio del Bene, identificabile anche con l'origine dell'essere¹²⁸. La materia originaria (Iside), quindi, benché sia «luogo» nel quale possono agire sia il principio positivo (Osiride) sia il principio negativo (Seth-Tifone), tende a «congiungersi» con Osiride quale causa positiva dell'ordine cosmico; in questo modo la materia riceve un'immagine della realtà intelligibile e del vero essere, portando all'esistenza l'universo sensibile (Horos)¹²⁹.

Plutarco, quindi, individua quali principi metafisici sommi oltre alla causa del bene e all'«anima malvagia» anche la materia che per sua natura tende a unirsi al paradigma perfetto dell'Essere¹³⁰; al sostrato materiale in questo modo viene riconosciuta una sorta di originaria e autonoma «attività» che lo rende consimile al Bene¹³¹.

Tale dottrina plutarchea trova una più completa e dettagliata formulazione in un'altra opera del filosofo di Cheronea, il *De anima procreatione in Timaeo*. In questo scritto di natura esegetica, Plutarco sviluppa la propria lettura e spiegazione del passo del *Timeo* in cui Platone descrive l'origine dell'anima, soffermandosi sulla sua natura numerica e matematica. Dopo aver esposto e criticato l'esegesi di Senocrate e Crantore, Plutarco espone la propria teoria intorno alla nascita dell'anima, confrontandola in un secondo momento con il dettato platonico per mostrare la corrispondenza tra le due dottrine¹³².

Plutarco afferma subito che la causa dell'universo deve essere individuata in un essere sommo e perfetto (il Demiurgo) il quale non può che creare una realtà

¹²⁶ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 48, 371 A.

¹²⁷ Cfr. ad esempio Plato, *Timaeus* 49 e – 51 a.

¹²⁸ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 4, 373 A.

¹²⁹ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 54, 373 B.

¹³⁰ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 56, 373 F – 374 A.

¹³¹ Plutarco afferma anche che la materia, prima della sua fusione con i modelli eidetici intelligibili, crea da sola l'universo; si tratta di una prefigurazione della creazione del cosmo che conduce a una sorta di ombra, priva di reale consistenza, dell'universo stesso; cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De Iside et Osiride*, cit., 54, 373 C.

¹³² Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De animae procreatione in Timaeo*, cit., 5, 1014 A (traduzione italiana utilizzata: Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, cit., p. 105)

bella al massimo grado (secondo la formula che il pensatore di Cheronea riprende dallo stesso *Timeo*¹³³). L'azione del principio divino responsabile del venire all'esistenza del cosmo, tuttavia, si esercita su una materia preesistente, la quale, dice Plutarco, si offre all'azione del Demiurgo per essere plasmata e resa ordinata.

Plutarco introduce a questo punto un terzo principio coinvolto nel processo cosmopoietico. La condizione della materia prima dell'azione organizzatrice del Demiurgo, infatti, non era solamente quella di una assenza di forma e coesione (*εἰσὺστατοῖ*) ma anche quella di un movimento irrazionale¹³⁴. Se il carattere dell'*εἰσὺστατοῖ*...a, ovvero della mancanza di forma e conseguentemente di bellezza, appartiene propriamente alla materia come ricettacolo delle idee, il movimento irrazionale deve essere attribuito non alla materia in quanto tale, ma solamente al disordine dell'anima¹³⁵.

In questo modo Plutarco introduce la propria dottrina dualistica: il cosmo è il prodotto dell'azione demiurgica che opera per il meglio secondo il paradigma delle idee eterne, operando su una materia originaria coeterna e non refrattaria alla stessa azione divina in opposizione al movimento irrazionale dell'anima originaria, priva di logos e di ordine. I principi coinvolti nel processo cosmopoietico, quindi, sono tre: il Demiurgo come forza positiva che riproduce l'ordine ideale, la materia quale sostrato in cui l'azione demiurgica imprime le immagini dei paradigmi e l'anima irrazionale come forza antagonista che si oppone alla perfezione del progetto divino.

Plutarco afferma che l'attributo dell'«illimitatezza» nel *Filebo*¹³⁶ e quello della «necessità» nel *Timeo*¹³⁷ devono essere predicati dell'anima originale e non della materia; solo in questo modo, nota il filosofo di Cheronea, si evita la contraddizione per cui Platone identificherebbe la madre e la nutrice del Tutto (la materia) con la causa del male. La materia nella dottrina platonica, infatti, osserva Plutarco, da un lato possiede una natura neutra, essendo ricettacolo passivo dell'azione demiurgica, dall'altro è connotata in modo assiologicamente positivo in quanto disponibile all'unione con i paradigmi ideali; l'opposizione al progetto demiurgico appartiene solo all'anima malvagia, la cui esistenza Plutarco anche in questo scritto vede chiaramente affermata nelle *Leggi* platoniche.

¹³³ Cfr. Plato, *Timaeus* 29 a 5 – 6.

¹³⁴ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De animae procreatione in Timaeo*, cit., 5, 1041 B.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Cfr. ad esempio Plato, *Philebus* 16 c 19.

¹³⁷ Cfr. Plato, *Timaeus* 46 e 1, solo per citare uno dei molti luoghi possibili.

La visione metafisica di Plutarco, quindi, prevede una terna di principi con la netta contrapposizione tra due cause assiologicamente antitetiche; solo la presenza di un terzo fattore cosmopoietico, dopo Dio e la materia, infatti, rende possibile spiegare in maniera efficace l'esperienza del negativo e del male, evitando i paradossi stoici¹³⁸.

Tale teodicea, che pone in relazione le dottrine platoniche del *Timeo*, delle *Leggi* e del *Politico*, attribuisce alla dialettica tra i due principi contrapposti anche una dimensione temporale: poiché il disordine e «il luogo della dissomiglianza» (τόπος ἀνομοιότητος)¹³⁹ sono da sempre commisti nell'universo all'ordine demiurgico, il filosofo di Cheronea sottolinea come in certe epoche (χρόνοι)¹⁴⁰ l'influenza dell'anima irrazionale divenga più forte e si produca un deviare dell'universo dal suo giusto cammino¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De animae procreatione in Timaeo*, cit., 6, 1015 B.

¹³⁹ Cfr. Plato, *Politicus* 273 c 6 – d 1.

¹⁴⁰ Cfr. Plutarchus Chaeronensis, *De animae procreatione in Timaeo*, cit. 28, 1026 E.

¹⁴¹ Per tali ragioni mi pare non del tutto condivisibile la ricostruzione che della metafisica e della dottrina del male plutarchee compie John Dillon. Dillon, infatti, esaminando alcuni passi del *De Iside et Osiride* identifica cinque principi cosmici: 1) la materia, ricettacolo delle forme la quale ha una naturale tendenza ad unirsi con il principio più alto, ovvero l'Essere il Bene (identificabile mitologicamente con Iside, oppure con la Sophia della tradizione semitica ellenizzante o anche della gnosi), 2) Dio come intelletto monodico, 3) un principio negativo identificabile con la Diade indefinita e mitologicamente con Seth-Tifone (o anche con l'anima di Osiride e con Ahriman della tradizione persiana) e 4) ancora un Logos immanente (il corpo di Osiride) 5) nonché il prodotto di tutti questi fattori, ovvero il cosmo sensibile. Dillon, quindi, vede non nell'anima irrazionale ma nella Diade indefinita la causa del male. Alla medesima conclusione Dillon giunge anche nell'analisi del *De animae procreatione*, affermando che in questa opera l'anima irrazionale può essere considerata solamente come male in sé e non come autentica causa del male la cui origine, invece, è la Diade indefinita. Al tempo stesso, tuttavia, egli pone l'identità tra anima malvagia e materia. Cfr. J. DILLON, *The Middle Platonists*, Duckworth, London 1977, pp. 202 – 225, p. 208.

Mi sembra, quindi, che la ricostruzione di Dillon distingua indebitamente tra Diade indefinita e anima irrazionale, sviluppando una differenza poco perspicua tra causa del male (la Diade stessa) e male in sé (anima irrazionale). I passi del *De animae procreatione* suggeriscono abbastanza chiaramente che la causa del male nel cosmo è rappresentata dall'elemento psichico originario, caratterizzato dal movimento indeterminato e caotico. In modo analogo secondo le medesime indicazioni del *De animae procreatione*, l'identificazione di anima malvagia e materia non è del tutto corretta; sebbene, infatti, i due principi si coappartengano (in quanto l'anima malvagia «agita» la materia originaria ancor prima dell'intervento ordinatore del Demiurgo), la materia ha caratteristiche e attributi assiologici del tutto diversi da quelli dell'anima malvagia: la seconda è potenza attiva antagonista al bene, mentre la seconda è pura passività segnata da una latente tensione al bene.

La metafisica di Plutarco fondata su tale netto dualismo, quindi, appare chiaramente antitetica alla risposta procliana al problema del male; tale contrapposizione appare ancora più radicale se si pone attenzione alla forte prossimità tra i presupposti teorici da cui le due teodicee prendono le mosse.

Sia la dottrina sull'origine del male di Plutarco che quella di Proclo, infatti, sono caratterizzate da una pressoché identica concezione della materia. Per il pensatore di Cheronea e per il Diadoco la materia non può essere vista come la causa del male; la definizione in Proclo della materia come «il necessario», d'altra parte, sembra riecheggiare la dottrina di Plutarco per cui il substrato materiale ha un ruolo centrale nella nascita dell'universo¹⁴².

Prendendo le mosse da tale peculiare dottrina sulla natura del sostrato materiale, tuttavia, Plutarco e Proclo sviluppano due teodicee del tutto opposte: il primo ricerca un principio metafisico diverso dalla materia con il quale identificare la causa della nascita del negativo individuandolo nell'anima irrazionale, il secondo si sforza di rimanere fedele al monismo neoplatonico ammettendo la reale presenza del male nel mondo ma negando al contempo che il negativo sia ontologicamente indipendente e possa essere considerato autentico effetto della causazione dall'Uno.

In questo senso la netta affermazione procliana per cui non ci possono essere due principi dell'universo (*neque... duo prima*)¹⁴³ perché solo la monade è in grado di rappresentare la causa del Tutto, appare quale un esplicito rovesciamento del passo plutarcheo del *De Iside et Osiride* nel quale il filosofo di Cheronea osserva come l'esistenza del negativo nel mondo costringa a porre all'origine del cosmo una dialettica di cause contrapposte.

L'intero primo capitolo del *De malorum*, può così essere letto come un confronto a distanza con la tricotomia plutarchea del *De Iside*: o tutto deriva dal bene (ma allora non si spiega la presenza del male) oppure tutto deriva dal male (ma allora non si spiega la presenza dell'ordine e del bene nella natura), oppure il cosmo è il prodotto di due principi antitetici. Proclo, infatti, pone come prima questione da risolvere per l'elaborazione di una efficace teodicea il problema

¹⁴² Si può osservare a questo proposito come la ridefinizione della natura della materia in Proclo probabilmente dipenda, oltre che da un utilizzo della lezione aristotelica più attento alla lettera dello Stagirita (come sostengono Carlos Steel e Jan Opsomer), anche da una ripresa del *Timeo* platonico; il medesimo dialogo, d'altronde, ha una certa importanza anche per la concezione della materia e per il dualismo metafisico plutarchei.

¹⁴³ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., II, 31, 17.

dell'origine del male. Il negativo, osserva il Diadoco, può nascere dal bene oppure da una diversa causa; la prima ipotesi, tuttavia, conduce a risultati aporetici, mentre la seconda contraddice l'assioma metafisico dell'esistenza di un unico principio positivo all'origine del Tutto¹⁴⁴. Proclo, quindi, pone la questione della possibilità dell'esistenza di una causa del male e la rifiuta immediatamente in quanto speculativamente inaccettabile. Questa scelta metafisica di fondo (rifiuto del dualismo) definisce la strategia argomentativa della teodicea procliana: Proclo cerca di dimostrare come sia possibile che il male abbia una qualche forma di consistenza ontologica e che ciononostante l'Uno-Bene, quale unico principio del Tutto, non debba essere considerato causa del negativo.

3. Conclusioni

La teodicea procliana si presenta come un complesso progetto speculativo il cui nucleo teoretico consiste nella dottrina del negativo come paraipostasi; il peculiare status ontologico del negativo, dotato di una esistenza «derivata» e dipendente dal bene a cui si oppone, infatti, permette al Diadoco di pensare al male come un fenomeno privo di un principio determinato, frutto dell'alterazione nel rapporto causale tra Uno e molti. Il male, quindi, deve essere pensato come un non-effetto che si produce al di fuori del progetto dell'Uno: l'ente malvagio non è conforme alla propria natura e forma, così come questa risulta definita secondo il giusto ordine del Tutto nella processione della *dynamis* dall'Uno.

Proclo in questo modo può ripensare radicalmente la natura della realtà materiale che non viene considerata intrinsecamente negativa, ma elemento necessario per l'armonia e la perfezione del mondo molteplice.

3.1 Giudizio critico sulla teodicea di Proclo

Il giudizio sull'efficacia della strategia teoretica procliana per dare ragione dell'origine del male nel mondo deve tener conto sia dell'ambiguità teorica propria del principio dell'alterazione causale tra Uno e molti sia dell'impiego della dottrina stoica sulla funzione positiva del male nella conclusione del *De malorum subsistentia*. Il problema del meccanismo metafisico che rende possibile il venire all'essere di una realtà difforme rispetto alla propria *ratio* intrinseca reintroduce nella teodicea del Diadoco una causa attiva e non paraipostatica del male; l'esistenza di una simile causa nella gerarchia onto-tenologica, identificabile

¹⁴⁴ Cfr. Proclus Diadochus, *De l'existence du mal*, cit., I, 2, 12 – 28.

nel *De malorum subsistentia* con il principio dell'Ilimitate, minaccia di negare l'impostazione monista procliana suggerendo l'esistenza di un principio negativo contrapposto alla provvidenza divina. L'impiego della teoria stoica secondo cui il male ha un carattere relativo ed è funzionale, una volta osservato dalla prospettiva del Tutto, alla perfezione del cosmo, invece, benché sia utilizzata da Proclo per dimostrare come provvidenza ed esperienza del negativo possano risultare conciliabili, sembra essere alternativa alla dottrina sul male paraipostatico precedentemente elaborata da Proclo stesso; se il male è strumento per il conseguimento del massimo Bene universale, la strategia argomentativa volta a dimostrarne il carattere accidentale e la non diretta derivazione dall'Uno divino diviene speculativamente inutile, in quanto il negativo è in realtà un positivo (che la miopia umana non riconosce subito come tale) la cui causazione da parte dell'Uno non costituirebbe una difficoltà teoretica.

Tali tensioni interne all'apparato argomentativo procliano rappresentano autentiche difficoltà teoretiche che Proclo non sembra in grado di risolvere

3.2 Originalità e dipendenza della teodicea procliana

Il grado di originalità della teodicea procliana non può essere agevolmente definito a causa della scarsità di notizie su alcuni filosofi tardo-antichi. La dottrina del male del Diadoco, infatti, appare in molti punti diversa dalla teodicea plotiniana, introducendo una nuova concezione della materia e approfondendo l'analisi della processione del Tutto dall'Uno; sebbene Proclo riprenda nella sua teoria elementi plotiniani (ad esempio la dottrina dell'Anima come luogo della gerarchia onto-tenologica dove può originarsi il negativo) la teodicea del *De malorum subsistentia* appare più matura rispetto a quella plotiniana. L'impiego del termine «quasi-esistenza» in sede di riflessione sul male e l'indagine sul principio dell'Ilimitate, invece, sono elementi dottrinali già presenti in Siriano e in Giamblico; il debito procliano verso questi pensatori, quindi, appare chiaro, sebbene non si possa definirne in dettaglio l'esatto valore¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Nel *De malorum subsistentia* sono presenti, tuttavia, anche tracce di dottrine provenienti da altre tradizioni filosofiche. Proclo, infatti, non solo si serve della teoria stoica sulla natura positiva del negativo e sull'importanza del male come strumento per la perfezione del Tutto (già anticipata da alcune dottrine platoniche), ma sembra dialogare anche con la teodicea medioplatonica di Plutarco, rifiutandone l'impianto dualista e prestando grande attenzione alle dottrine elaborate dal filosofo di Cheronea intorno all'interruzione degli oracoli e al ritardo delle punizioni divine. In questi casi il Diadoco riprende e impiega con originalità le dottrine precedenti adattandole ai propri obiettivi speculativi.

La teodicea procliana, quindi, può essere descritta come un raffinato e articolato tentativo di risolvere le aporie proprie del pensiero antico e tardo-antico intorno al problema dell'esperienza del negativo e della possibilità di conciliare tale esperienza con l'idea di una provvidenza divina sul mondo. Nel perseguire tale fine filosofico il Diadoco si serve dell'intero apparato dottrinale messogli a disposizione dalla storia del pensiero greco, in una dialettica tra tradizione e innovazione che costituisce uno dei caratteri contraddistintivi del pensiero neoplatonico. Anche senza definire con precisione la misura in cui Proclo fu dipendente dagli altri pensatori post-plotiniani nell'elaborazione della propria dottrina sul male, si può affermare che egli riuscì a cogliere con chiarezza i nodi teoretici più importanti della teodicea antica, offrendo una lucida e utilissima sintesi a tutti coloro che si sarebbero misurati con lo stesso mistero nei secoli successivi.