

Una guida al pensiero di Proclo¹

Introducendo nel 1985 alcune traduzioni italiane di testi procliani (tra cui gli *Elementi di Teologia*²) Giovanni Reale rilevava la presenza di una grande fioritura di studi e ricerche dedicati a questo filosofo, soprattutto in Francia (con riferimento in particolare alle traduzioni, ma anche alle edizioni e alla letteratura secondaria). Nei non pochi anni che sono trascorsi da allora a oggi questa ripresa di interesse si è andata sempre più sviluppando e consolidando, con il coinvolgimento diretto e sostanziale delle comunità di ricerca anglofone. Segnaliamo, a titolo di esempi, il completamento dell'edizione con traduzione francese della *Teologia Platonica* (H. D. Saffrey-L. G. Westerink, 6 voll., Belles Lettres, Paris 1968-97), l'edizione, ugualmente bilingue, del commento all'*Alcibiade I* (A. P. Segonds, 2 voll., Belles Lettres, Paris 1985-86), le due edizioni del commento al *Parmenide* (*Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel et al., Oxford Classical Text, Oxford 2007-9; *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, a cura di A. P. Segonds - C. Luna, 5 voll. con traduzione francese a fronte, Belles Lettres, Paris 2007-2021), la traduzione inglese del *Commento al Timeo* (*Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*, a cura di H. Tarrant, D. Baltzly, D. T. Runia, M. Share, 5 voll., Cambridge University Press, Cambridge 2007-2013). Ugualmente elevata è la presenza di Proclo nella letteratura secondaria, come si può vedere anche solo sfogliando la sezione bibliografica del libro che qui stiamo presentando. È dunque ben motivata l'ipotesi, avanzata nella *Preface* dai curatori di questo volume, che "never in the history have more people been studying Proclus and publishing on him than today" (p. v). Le ragioni di questa rinascita sono probabilmente più di una. In primo luogo l'opera di Proclo, assai consistente dal punto di vista quantitativo anche nei limiti di ciò che ci ha conservato la tradizione manoscritta, offre al ricercatore un ampio terreno di studio ancora ampiamente da dissodare: dunque si presenta come un terreno propizio per chi fosse alla ricerca di tematiche e prospettive relativamente originali. Ovviamente tutto questo è facilitato e reso possibile proprio dal fatto che a partire dall'ultimo quarto del secolo scorso, come dimostrano gli esempi citati sopra, sono state messe a disposizione edizioni critiche e traduzioni finalmente affidabili: come è evidente, le due cose si sostengono e promuovono a vicenda. Piuttosto c'è chiedersi quali siano le ragioni per un interesse così tardivo, e perché mai opere filosofiche importanti come la *Teologia Platonica* o il *Commento al Parmenide* sono rimaste per molto tempo neglette sia dalla filologia che dalla filosofia (prima della moderna edizione critica di Saffrey e Westerink, la più recente edizione della *Teologia platonica* era quella di Portus, pubblicata agli inizi del XVII secolo). La ragione più evidente di questo fatto sembrerebbe essere la generale pesantezza filosofica della metafisica neoplatonica, che non solo è in palese controtendenza in rapporto agli orientamenti maggioritari del pensiero moderno e contemporaneo, ma che nel caso di Proclo è aggravata dalla massiccia presenza sia di una lussureggiante e assai poco filosofica "teologia", sia di pratiche irrazionali di carattere magico-teurgico. Non è un caso che l'interesse per Proclo sia rimasto in qualche modo vivace soprattutto in quei contesti, quantitativamente piuttosto ristretti, in cui la metafisica di stampo neoplatonico o latamente idealistico costituisce ancora un'opzione teoretica interessante (mi riferisco in particolare agli studi di Werner Beierwaltes³). Quello che è successo poi, e che giustifica la grande fioritura di studi procliani a cui stiamo assistendo, è che da un lato si è venuta sviluppando l'idea secondo cui è largamente arbitrario stabilire a priori ciò che è filosofia e ciò che non lo è, dall'altro è apparso in modo sempre più chiaro che la filosofia di Proclo, nella sua enciclopedica ampiezza, contiene una complessa serie di domande e risposte filosofiche interessanti sia in quanto tali sia per gli sviluppi successivi del pensiero occidentale. In altri termini, per citare il titolo del Convegno preparatorio alla stesura del presente volume, è forse giunto il momento di ammettere che Proclo ci suggerisce di "espandere il canone della filosofia occidentale". (p. vii)

¹ P. d'Hoine - M. Martijn (cur.), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford 2017.

² Proclo, *I Manuali. I testi magico teurgici*. Marino, *Vita di Proclo*, a c. di Ch. Faraggiana di Sarzana, Rusconi, Milano 1985.

³ V. in particolare *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979².

Se così stanno le cose, ben si capisce la necessità di volumi come questo, capaci di offrire al lettore "a first encounter with Proclus" (p. V). In effetti negli stessi anni in cui questo libro veniva concepito sono comparse altre due opere di tipologia parzialmente analoga, ossia l'*Introduction to Proclus* di R. Chlup (Cambridge University Press, Cambridge 2012) e *Interpreting Proclus*, curato da S. Gersh (Cambridge University Press, Cambridge 2014). Poiché però il primo tratta quasi esclusivamente la metafisica, e il secondo si dedica invece alla storia della ricezione, l'opera che qui presentiamo rimane, anche per le ragioni di merito di cui diremo, la migliore introduzione alla filosofia di Proclo attualmente disponibile. Dopo i due primi capitoli introduttivi, dedicati rispettivamente alla vita di Proclo (Ch. Wildberg) e alla sua collocazione storia del neoplatonismo (H. Tarrant), il volume procede ad analizzare quella che potremo chiamare l'ontologia di Proclo secondo un procedimento di carattere discendente: il terzo capitolo (a cura di M. Martijn e Ll. P. Gerson) delinea i tratti generali del sistema procliano, il quarto ha per oggetto l'Uno le Enadi e complessivamente i principi (G. Van Riel), il quinto le Idee e la triade Essere, Vita, Intelletto (P. d'Hoine). Segue poi la trattazione dell'anima, sia cosmica sia individuale (J. F. Finamore e E. Kutash) e del mondo naturale (J. Opsomer). Due capitoli sono poi dedicati al pensiero matematico-scientifico (D. O' Meara) e a quello logico linguistico (Ch. Helmig). Solo a questo punto, e non senza ragione, i curatori del volume hanno deciso di collocare la teologia (L. Brisson) e la teurgia (R. M. Van der Berg). Troviamo poi un saggio su Provvidenza e male (C. Steel), uno sulla vita umana (D. Baltzly) e un terzo sull'estetica e la teoria letteraria (A. Sheppard). Chiude il volume un capitolo sull'eredità di Proclo (P. Adamson e f. Karkik). L'opera è corredata anche da due appendici, in cui troviamo, rispettivamente, una rappresentazione schematica del sistema di Proclo e una revisione bibliografica delle opere di questo autore, con l'indicazione delle edizioni e traduzioni moderne.

Gli autori che hanno collaborato a questo volume sono tra i migliori specialisti mondiali della materia, che hanno riversato e condensato in questo "companion" i frutti di lunghi anni di indagini analitiche sul testo procliano. Non è una sorpresa, dunque, constatare che questa raccolta va ben al di là della semplice introduzione informativa al pensiero Proclo, ma affronta al più alto livello di approfondimento (e talvolta di originalità) tutte le questioni principali relative alla figura e all'opera di questo filosofo. Poiché qui non è evidentemente possibile fare una rassegna completa dei punti salienti di ciascun capitolo, ci limiteremo ad affrontare cursoriamente qualche tematica presa qua e là, anche in relazione agli interessi e alle competenze di chi scrive, senza per questo sottintendere che tutto quello che passeremo sotto silenzio sia degno di minore attenzione.

Iniziamo dallo studio biografico di Wildberg, in cui l'originalità della prospettiva adottata è in più modi evidente. Il problema principale che si pone l'autore è quello di capire chi fosse Proclo anzitutto come essere umano (e dunque al di là dei suoi scritti). Come è accaduto, si chiede Wildberg, che questo filosofo abbia ottenuto e occupato "for nearly half a century, the most distinguished pulpit of pagan philosophy", evitando la sorte di Ipazia e sopravvivendo brillantemente in un contesto cristiano largamente ostile? In sintesi, "what did it take for Proclus to be and become - Proclus" (p. 2). Il documento più evidente della fama e della gloria di cui Proclo godeva quando era in vita è naturalmente la biografia di Marino. Ma da dove derivano, si chiede l'autore, le informazioni contenute in questo scritto? A suo parere derivano in buona parte, visto che spesso si tratta di particolari tutt'altro che pubblici, da Proclo medesimo (a questo fine l'A. fa uso non solo delle evidenze testuali, ma anche dei reperti archeologici, con riferimento alla cosiddetta "casa di Proclo" scoperta di recente nella zona dell'Acropoli ad Atene). In altri termini, quello che Wildberg vuole suggerire è che "in an important sense Proclus was the author of his own agiography" (p. 15). Questo non costituisce, a parere dell'autore, "a kind of *damnatio*". Tuttavia i risultati dell'analisi condotta permettono di ricostruire "a more complex, more human, and perhaps even flawed figure" (p. 2). In tempi come quelli di Proclo, in parte analoghi ma in parte anche molto diversi dai nostri, ostentazioni autoagiografiche erano assai più normali di oggi, e in certo senso richieste sia dall'obiettivo di competere per il primato spirituale sia dalla necessità di affermare con forza la propria identità. (p. 3) Dal terzo capitolo, dedicato a un'esposizione sintetica del sistema di Proclo, raccolgo alcuni spunti che mi sembra interessante discutere. Gli autori aprono la trattazione con alcune affermazioni generali

sulla filosofia "platonica", a partire dalla seguente: "The primary motivation behind all Platonic philosophy, including Proclus, is to explain reality" (p. 48). Questa affermazione perentoria potrebbe dare adito, tuttavia, a due obiezioni. La prima è che una tesi di questo tipo, se intesa in modo generico, rischia di non dire nulla di interessante, perché si può facilmente supporre che qualunque filosofia (o quasi) abbia come obiettivo quello di spiegare la realtà. La seconda è che se invece intendiamo questa affermazione in senso pregnante, ossia sottolineando il fatto che il platonismo si distinguerebbe in particolare per avere considerato questo obiettivo come primario, l'affermazione è probabilmente falsa. Lo è, in particolare, per la filosofia di Platone, in cui l'obiettivo primario è stabilire i criteri corretti di condotta della vita privata e pubblica; mentre la spiegazione della realtà è ciò che si deve in qualche modo conseguire per poter realizzare l'obiettivo enunciato. Né si può dire che questa connessione, per quanto indebolita dal sostanziale occultamento della dimensione politica, venga meno nei platonici, Proclo compreso (come si evince, del resto, dai temi trattati negli ultimi capitoli di questo libro). E' accettabile, invece, il canone "gersoniano" che articola i tratti di un generale *Ur-Platonism*, comune a tutta la tradizione platonica, in cinque punti: non esistono solo oggetti fisici, le cause fisiche non sono sufficienti a spiegare i fenomeni, esistono non soltanto individui spaziotemporalmente determinati, il vero e il bene non sono solo soggettivi, la conoscenza non è impossibile (p. 48). L'ultima condizione è giustamente espressa in forma negativa, perché proprio qui si gioca la differenza più interessante fra le diverse espressioni del platonismo: posto che la conoscenza non è impossibile, il gradiente di possibilità può essere anche molto variabile, a seconda di come si interpretino i vari autori e le loro posizioni epistemologiche. Per esempio, sospetto che nelle intenzioni di Gerson l'ultima clausola è intesa ad escludere dall'*Ur-Platonism* l'accademia platonica da Arcesilao a Filone di Larissa: cosa che secondo me, invece, non è necessaria, purché sia abbia l'accortezza intendere la parola "conoscibile" con la dovuta elasticità. Detto così, sembra trattarsi di un dettaglio; ma è proprio intorno questo dettaglio che si articolano le interpretazioni più disparate, e per certi versi anche opposte, del "platonismo".

Venendo a Proclo, il capitolo qui in oggetto si raccomanda per l'esposizione sintetica e chiara di alcuni elementi di fondo del pensiero procliano, come la cosiddetta "Proclean rule" (p. 54) e il principio "tutto in tutto", che poi torneranno più volte a fare la loro comparsa nel corso del volume. La "regola di Proclo" prevede che "only the causation of the highest cause reaches all the way down". Di conseguenza "the whole of reality may therefore be thought of as a diamond rather than a pyramid, with the simplest entities at the top and bottom, and the greatest complexity in the middle" (p. 54). Il secondo principio suona invece così: "All in all, but appropriately to each" (p. 58). La specificazione espressa dall'avversativa serve da un lato a evitare il caos spesso stigmatizzato da Platone proprio mediante il motto anassagoreo "tutto insieme" (ὅμοῦ πάντα), dall'altro a giustificare la compresenza non contraddittoria, a ciascun livello, di determinazioni opposte. Ad esempio, posto che A sia causa di B, A è non solo A, ma anche B al modo di A, mentre B non è solo B ma è anche A al modo di B. In questo modo Proclo rompe la separazione aristotelica fra le sostanze, diverse essenzialmente le une dalle altre per forma e definizione, introducendo nel sistema quel dinamismo dialettico che non a caso molti secoli dopo susciterà l'entusiasmo di Hegel. Ma soprattutto, a me pare, il principio del tutto in tutto nelle sue varie declinazioni riesce a dotare la metafisica platonica, meglio ancora di quanto non aveva fatto Plotino, di strumenti efficaci per mostrare che l'ammissione dell'esistenza di sostanze puramente intelleggibili si accompagna a una logica particolare e *sui generis*, diversa da quella definitoria ed esclusiva inerente alle sostanze materiali (la cui applicazione alle sostanze immateriali aveva prodotto, ad esempio, le aporie esposte nella prima parte del *Parmenide*).

La più interessante applicazione del "tutto in tutto" si manifesta probabilmente nella trattazione procliana del primo principio, a cui ora ci rivolgiamo sulla scorta del saggio di Van Riel. Come è noto il neoplatonismo vede schierati da un lato Plotino e Porfirio e Proclo, che non ammettono alcun principio superiore all'uno, dall'altro Damascio e Giamblico (ma soprattutto il primo), che invece fanno posto, al di sopra dell'uno, a un principio ancora più elevato, di carattere totalmente ineffabile. Il motivo del contendere è chiaro. Poiché la natura trascendente dell'Uno implicherebbe "that we cannot even call this one a One" (in quanto l'unità sarebbe in ogni caso una attribuzione positiva),

quello che ne risulta è che "the first principle of reality is one and not one at the same time" (pp. 75-76). Questa posizione, osserva van Riel, è precaria e apparentemente difficile da mantenere, perché "combines ineffability with causality within one single principle and thus forces himself to express contradictory claims about the One". È appunto per risolvere questo problema che Damascio, sulla scia di Giamblico, ha introdotto un principio ineffabile superiore all'uno, che non può essere nominato in alcun modo, né come Uno, né come causa o principio. Secondo Van Riel, tuttavia, "are reasons to believe that, philosophically speaking, Proclus' solution is the strongest one". A suo parere, infatti, la prospettiva adottata da Damascio trascina l'indagine "to an infinite regress in which the ineffability of the principle should always lead to dissatisfaction about ever calling it 'ineffable' (p. 76). Questo esito, invece, è scongiurato da Proclo proprio grazie al principio per cui tutto è tutto, ma secondo diverse prospettive. In questo modo, infatti, la necessità di attribuire al principio attributi contraddittori si rivela innocua, perché la vera e propria contraddizione logica è scongiurata dall'attivazione dei qualificatori aristotelici (e platonici): l'uno può essere detto uno e non uno, ma non secondo gli stessi rispetti. In altri termini l'uno quanto a sé è ineffabile, e dunque non può essere detto nemmeno "uno"; e tuttavia in quanto in un certo modo è se stesso ma in un altro modo è anche i suoi effetti, è possibile denominarlo "uno" proprio in conseguenza del fatto che è uno in rapporto a questi effetti, ossia come causa di un molteplice che esiste già da sempre in lui, sia pure non nella modalità del molteplice ma nella modalità dell'uno: dove è chiaro che se prescindiamo dagli effetti, ossia dal fatto che utilizziamo questi effetti come punto di osservazione, l'Uno non è detto neppure "uno". Come scrive Van Riel, da un lato "the 'One' is in itself a negative determination, escaping any characterization" (e dunque anche quella di essere "uno"), dall'altro "as a principle, it causes unity": e dunque in un certo senso, ossia non *per se* ma *ex effectibus*, può essere denominato 'uno' (p. 77).

A questa analisi vorrei aggiungere qui qualche considerazione. La soluzione di Proclo è indubbiamente ingegnosa; e in generale il principio "tutto in tutto", come già abbiamo osservato, introduce nella metafisica di stampo platonico un promettente elemento dinamico capace di aggredire le sue problematiche strutturali. Tuttavia, come ritiene lo stesso van Riel, la tensione tra l'uno come causa e l'uno come ineffabile rimane in Proclo un punto critico. Questa criticità consiste, secondo me, soprattutto nel fatto che Proclo adotta una specie di espansione indefinita dei qualificatori aristotelici, che se da un lato sembra capace di dissolvere in ciascun caso l'accusa di violare il principio di non contraddizione, dall'altro risulta piuttosto vaga nella sua applicabilità, con il rischio di apparire come un *passe-partout* sin troppo efficace per essere davvero significativo. Se, ad esempio, i qualificatori spiegano in modo perspicuo e sufficiente perché Socrate può essere al tempo stesso grande (in quanto è più grande di Teeteto) e piccolo (in quanto più piccolo di Simmia), non si capisce altrettanto bene che cosa significa dire che A è B alla maniera di A o che B è A alla maniera di B. In altre parole, il significato di termini come "grande" e "piccolo" è univoco e chiaro in tutte le applicazioni che occorrono nell'esempio citato. Viceversa non è affatto chiaro in che cosa consista, ad esempio, il significato comune di "causa" laddove si pretende di dire, senza contraddizione, che l'Uno è e non è causa al tempo stesso. Dire che l'Uno è causa non in rapporto a sé ma in rapporto agli effetti non è molto informativo, dal momento che è proprio il fatto di avere degli effetti la circostanza che qualifica qualcosa come "causa"; e dunque se è vero che l'uno produce degli effetti, non si capisce in che senso gli si neghi la qualifica di causa per sé. Il mutamento di rapporti che Socrate subisce quando da "grande" (in rapporto a Teeteto) diventa "piccolo" (in rapporto a Simmia), non toglie il fatto che Socrate possa essere sempre detto, in quanto Socrate, sia grande sia piccolo. Allo stesso modo, i qualificatori risolverebbero la contraddizione metafisica se si potesse dire che l'Uno, in quanto tale, secondo certi rapporti è causa, secondo altri no. Ma se l'uno, *in quanto tale*, non è causa secondo nessun rapporto, e invece diventa causa solo assumendo il punto di vista degli effetti, non c'è modo di capire in maniera indipendente che cosa questo significhi. Il punto a cui voglio arrivare è che Damascio, a mio avviso, si è fatto interamente carico dell'*hic Rhodus hic salta*, ossia ha introdotto la presenza dell'ineffabile superiore all'uno proprio perché si era accorto che la contraddizione metafisica non può essere sciolta dai qualificatori aristotelici. Poiché la contraddizione è insuperabile,

per Damascio il principio fra tutti più elevato non può che coincidere con la contraddizione medesima, non redimibile dai qualificatori⁴. Alla prevedibile obiezione secondo cui una realtà affetta da una contraddizione non sanabile con i qualificatori è qualcosa di inesistente, Damasco replica che proprio questa "non esistenza" è una caratteristica necessariamente inerente a un principio che voglia presentarsi come realmente ineffabile e trascendente. Non esistenza e contraddizione, d'altra parte, bloccano il regresso all'infinito paventato da Van Riel, perché questo regresso riguarda l'indefinita aggiunta di principi che esistono in modo non contraddittorio, pretendendo tuttavia di "essere", pur senza suscitare contraddizione. Ma per Damascio questo è impossibile, perché qualsiasi caratterizzazione non contraddittoria del principio, compresa la stessa esistenza, è incompatibile con la pretesa che tale principio di essere davvero ineffabile (o non coordinato - ἀσύντακτον - come spesso scrive Damascio). Se dunque il principio primo deve essere ammesso, le sue caratteristiche salienti sono la contraddizione e la non esistenza; e qui il regresso si blocca, perché la ricerca ha finalmente smesso di cercare invano un principio trascendente non contraddittorio. Naturalmente la scelta di Damascio ha conseguenze molto impegnative dal punto di vista filosofico, che sicuramente Proclo non avrebbe accettato. In Damascio infatti il fastigio della ricerca filosofica è inevitabilmente soggetto all'indecidibile ambiguità della contraddizione e del nulla, che acquisisce un carattere doppio e speculare (sopra e sotto l'essere⁵), senza però che l'uomo abbia a disposizione alcun marcatore che gli permetta di distinguere tra l'uno e l'altro. L'apparire della contraddizione indica ciò che non giunge nemmeno a costituirsi come ente o ciò che è che è al di sopra dell'ente (*epekeina tes ousias*)?

D'altra parte gli esiti indubbiamente estremi della speculazione damasciana, che hanno fatto dire a qualcuno che nell'ultimo grande filosofo greco metafisica e scetticismo (nel senso dell'equipollenza di tutte le tesi) finiscono per coincidere⁶, sono per certi versi preparati dalla posizione di Proclo. Come ha notato ancora Van Riel, richiamando un'osservazione di Saffrey, in Proclo la ricerca metafisica si affida alla *via negationis* e alla *via analogiae*, mentre è costretta a rinunciare alla *via eminentiae*, in quanto "the eminence of a certain characteristics and attributing it to the highest one, requires an ousiology, a real way of talking about a principle that *is* and to which characteristics can be attributed in a meaningful way" (p. 78). Questa condizione in Proclo non può essere ottemperata proprio in forza del principio "tutto in tutto secondo la natura di ciascuno". Questo significa che se il principio può essere detto causa, lo si può fare come detto solo dal punto di vista degli effetti, ma non c'è nessun modo in cui il principio possa essere detto causa per sé, come in invece accade seguendo la *via eminentiae*. Tuttavia si potrebbe in proposito osservare: tolta la *via eminentiae*, ossia tolta la possibilità di attribuire al principio determinati attributi, come può rimanere in piedi la *via analogiae*? L'analogia non si basa forse proprio sull'eminenza? Non è forse inerente all'*Ur-Platonism* il fatto che i rapporti di analogia hanno il loro fondamento nel modello? Se non c'è un termine di riferimento assoluto (o eminente), come articolare fra di loro, ordinare e comparare i termini intermedi? Lo schema biunivoco attivo nel "tutto in tutto" mette al centro dell'interesse gli infiniti sviluppi della relazione e dell'analogia, senza che sia visibile nulla di irrelato che funga da regola e da criterio per stabilire le analogie e le relazioni. Ma allora perché non abbattere anche l'ultimo steccato e ammettere senza mezzi termini che la *via negationis* è l'unica che abbiamo? che non disponiamo di alcun criterio per distinguere tra il nulla inteso come ciò che non raggiunge nemmeno la dignità dell'ente, e il nulla

⁴ Cfr. ad es. *De pr.* I, 21, 5-8 (ed. L. G. Westerink - J. Combès, vol. I, Belles Lettres, Paris 1986): dopo aver considerato tutto quello che in qualche modo è conoscibile o congetturabile (ὑπονοητόν), sino a giungere all'Uno, "tuttavia riteniamo giusto porre il principio che non è coordinato con nulla, e che è trascendente in modo tale da non avere, secondo verità, nemmeno la trascendenza" (Ἀξιοῦμεν ὁμως ὑποτίθεσθαι τὸ ἀσύμβατον πρὸς πάντα καὶ ἀσύντακτον καὶ οὕτως ἐξηρημένον, ὥστε μηδὲ τὸ ἐξηρημένον ἔχειν κατ' ἀλήθειαν).

⁵ Cfr. ad es. *De Pr.*, 18, 15-21.

⁶ Così scriveva ad esempio Sara Rappe, a conclusione del suo volume del 2000 (*Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 227) "This radical solution [ossia la soluzione proposta da Damascio] may remind us of the earlier Skeptical *epoche* of the Hellenistic Academy. And yet, this strong medicine is prescribed for those who, eschewing every panacea, will only be satisfied with an absolute cure for what ails them. Finally, the sole remedy for ignorance is, in Damascius' words, perseverance in unknowing".

che rivela un principio superiore all'ente, perché le due negazioni si presentano al nostro sguardo come del tutto identiche?

Un altro tema rilevante trattato da Van Riel nel suo capitolo riguarda le Enadi. Come è noto, la loro collocazione all'interno del sistema procliano è assai problematica. Il luogo naturale che le Enadi dovrebbero occupare nella gerarchia, qualora si ammetta che costituiscono un livello di realtà separato, sarebbe immediatamente sotto il primo principio e prima dell'essere, dal momento che Proclo insiste spesso nel dire che le Enadi costituiscono una molteplicità al di là dell'essere. Tuttavia, come giustamente osserva van Riel, questa tesi comporta difficoltà insuperabili, prima fra tutte il fatto che si genererebbe un'interferenza con i principi del limite e dell'illimitato (che nel sistema procliano occuperebbero la stessa posizione). La soluzione accolta da van Riel, che riprende la tesi avanzata da Saffrey e Westerink nella loro edizione della *Teologia Platonica*, consiste nel negare che le Enadi costituiscano un livello di realtà separato. Le Enadi, al contrario, devono essere considerate come distributivamente presenti "at every single level of the One-Being"(p. 91). L'enade, in altre parole, coincide l'unità presente in ognuno dei livelli di volta in volta considerati.

Il quinto capitolo, scritto da Pieter d'Hoine, è dedicato alla rielaborazione procliana della teoria delle idee. L'autore ricostruisce la posizione di Proclo sulla base dei commenti al *Timeo* e al *Parmenide* e della *Teologia platonica*, inserendo questa tematica nel più ampio complesso della metafisica di Proclo, con particolare riferimento alla triade Essere, Vita, Intelletto e alla cosmologia del *Timeo*. Anche qui scegliamo, a titolo di esemplificazione, un paio di tempi di grande rilevanza sia storica sia esegetica. È noto che Plotino, sviluppando elementi già attivi nel medioplatonismo, aveva sostanzialmente identificato l'intelletto con l'intelligibile, ossia il demiurgo con il paradigma. Proclo non accetta la radicalità di questa interpretazione, se non altro perché le due entità sono in Platone indubbiamente separate. Tuttavia non rinuncia a far valere in qualche modo la verità filosofica implicita nel punto di vista di Plotino: "according to Proclus, the Paradigm is not merely prior to the Demiurge, it is also to be found in a certain sense within the demiurge". Dal momento infatti che il pensiero non si rivolge a qualcosa di realmente esterno, ma consiste nella conversione del soggetto pensante verso se stesso, si può dunque dire che the Intellect knows the Forms contained in the Paradigm when it is turned towards itself". (p. 103). Per quanto riguarda invece i problemi relativi alla teoria delle idee, è meritevole di grande attenzione la soluzione proposta da Proclo al classico problema del terzo uomo. La serrata critica aristotelica aveva sospeso il rapporto partecipazione tra sensibili e idee alla scomoda alternativa tra la pura omonimia, inefficace sul piano esplicativo, e la sinonimia, che solleva appunto la difficoltà del "terzo uomo". In un passo notevole del libro IV dell'*In Parm.* Proclo rifiuta questo dilemma, e propone invece come alternativa qualcosa di molto simile alla predicazione *pros hen* introdotta da Aristotele *Metaph. Γ* per mediare tra i vari sensi dell'essere. Come fa notare d'Hoine, "this Proclean solution to the 'third man' argument has not failed to also inspire modern interpreters on Plato" (p. 116).

Molto di interessante ci sarebbe da sottolineare anche nei capitoli (assai accurati) dedicati all'anima e al mondo naturale; ma siamo costretti a soprassedere per ragioni di spazio. Nel saggio di O' Meara, che ha per oggetto il pensiero matematico (cap. 8), ho trovato particolarmente attraente la lettura proposta da Proclo del ruolo metafisico-pedagogico che Platone attribuisce alle matematiche. L'intento è quello di capire se la pratica del pensiero matematico è utile solo (o soprattutto) come introduzione e preparazione al pensiero astratto, o se piuttosto (come la tradizione medio e neoplatonica, fortemente ispirata dal pitagorismo, ha per lo più sostenuto) la matematica non abbia una portata metafisica ben più pregnante. La soluzione di Proclo consiste nel dire che la matematica "leads to self-knowledge", in quanto "allows the soul to think and explore the roots of its own nature" (p. 172). Ma se così stanno le cose, il passaggio alla dimensione metafisica per così dire va da sé, dal momento che "knowledge of the self also leads to knowledge of the origins on soul in transcendent divine being". (p. 173).

Nel capitolo curato da Ch. Helmig (9), dedicato a epistemologia, logica e filosofia del linguaggio, trovo utile sottolineare, di nuovo, un tema importante per l'esegesi platonica (il fatto che Proclo sia filosofo in proprio, e che le sue interpretazioni del testo platonico siano rette da intenzioni

prevalentemente teoretiche, non toglie che talvolta possano avere anche una notevole efficacia esplicativa). L'oggetto è la reminiscenza. Contro l'interpretazione recente proposta da D. Scott e accettata da alcuni studiosi, secondo cui l'anamnesi "only concerns higher learning", in un luogo notevole del suo *Commento al Timeo* (I, 249, 12-27) Proclo si pronuncia invece per l'interpretazione, a mia avviso corretta, secondo cui la reminiscenza è condizione di possibilità di qualunque tipo di conoscenza, in quanto anche il semplice atto di riconoscere "a sensible object requires innate knowledge" (p. 197).

Un po' più di spazio dedicheremo invece al capitolo di Carlos Steel sui temi della Provvidenza e del male in Proclo (12), con particolare riferimento alla natura del male e alla sua causa. Uno dei presupposti fondamentali dell'analisi condotta da Proclo consiste nel negare risolutamente "that evil could be understood as a lesser good." (p. 243) Infatti Secondo Proclo il bene e il male non si oppongono come ciò che è più buono si oppone a ciò che è meno buono, ma intrattengono una relazione di pura contrarietà. Detto questo, è necessario anche evitare che il male abbia una sua consistenza ontologica indipendente, ovvero che esista un "universal principle of evil, an absolute evil" (p. 244). Infatti rigorosamente parlando il male non è qualcosa che esista e che possa essere scelto in quanto tale, dal momento che nella grande scala degli enti tutto è buono relativamente alla posizione che occupa, e la relativa minore perfezione degli enti subordinati non implica che essi siano in qualche modo dei mali. Ma come accade, allora, quel male che è opposto al bene, se in realtà tutte le cose sono buone, e il male in quanto tale non è oggetto di opzione? La soluzione di Proclo consiste nel dire che il male dipende interamente dalla "flawless of the recipients, which are incapable of fully receiving the goodness that flows down towards them" (p. 244). Questo significa, secondo Proclo, che le anime non possono essere realmente ritenute le cause efficienti del male (il che implicherebbe che il male sia qualcosa che è in loro potere realizzare), "since they do not produce evil out of power, but out of weakness because they fail to reach what they really want" (p. 248). Questa spiegazione del male, che affonda solidamente le sue radici nell'antropologia e nell'etica di Platone (chi fa il male non fa ciò che realmente "vuole", cfr. il *Gorgia*), tra le tante proposte che la il pensiero occidentale ha avanzato per spiegare il male, non è forse la meno ingegnosa⁷.

Chiudono il libro, come detto, un saggio sulle teorie letterarie e uno sulla *Wirkungsgeschichte*. Offrire in poche pagine un'idea efficace della straordinaria ricchezza di questo volume era sicuramente impossibile, e dunque abbiamo dovuto limitarci a qualche squarcio. Mi preme comunque notare, a mo' di conclusione, che quest'opera ha il duplice pregio di informare accuratamente chi non è specialista e di fornire ampie e approfondite puntualizzazioni anche a chi si accinga a ricerche di carattere più dettagliato. Ed in vista dell'auspicabile ingresso di Proclo nel canone dei più importanti e influenti filosofi antichi è certo è un inizio assai promettente.

Franco Trabattoni
Università degli Studi di Milano
franco.trabattoni@unimi.it

⁷ Come è noto, l'interpretazione di Proclo della natura del male è presente anche in un celebre capitolo del *de divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi, e proprio questa somiglianza ha storicamente costituito uno degli argomenti principali per dimostrare l'ascendenza procliana del trattato dionisiano (cfr. Ch. Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 17-18).