

ché, se il bene distruggesse il male, esso distruggerebbe se stesso. Qui ritorna rovesciata la tesi aristotelica dell'impossibilità che il male distrugga il bene, perché, come sosterrà in seguito Sant'Anselmo⁶⁶ e come spiegherà lucidamente anche S. Tommaso sulla scorta di Aristotele, esistendo il male nel bene, se esso distruggesse tutto il bene, distruggerebbe anche se stesso. L'uomo non può sconfiggere il male, può soltanto evitare di accoglierlo nella sua anima, attraverso un processo di progressiva disincarnazione dell'anima dal corpo, come aveva sostenuto Platone in *Teeteto* 176a. Questo processo gli restituisce la libertà, che aveva perduto per essersi assoggettato al corpo.

3. Proclo

È strano che Sertillanges, pur avendo dedicato alla storia del problema del male un grosso volume, non abbia scritto neppure un rigo su Proclo (410-485). E ciò è tanto più strano non solo per il fatto che Proclo è stato il primo degli autori classici a scrivere un vero e proprio trattato su tale problema, il *De malorum subsistentia*⁶⁷, ma soprattutto per il fatto che molte delle tesi sostenute da Proclo in questo trattato confluiranno attraverso Dionigi, che, come sostiene lo Stiglmayr, in ciò è in tutto debitore di Proclo⁶⁸, nel *De malo* di S. Tommaso. Tra l'altro S. Tommaso conosceva Proclo, del quale cita direttamente gli *Elementi di teologia* nel "Proemio" al suo *Commento al Libro delle cause*⁶⁹, e indirettamente nel *De malo*⁷⁰.

Una tesi procliana, che confluirà nel *De malo*, è che il male sembra tale solo se è considerato da un punto di vista particolare (*secundum quid*), ma risulta essere un bene, che «offrirà al tutto di non essere im-

⁶⁶ Cfr. SANT'ANSELMO, *De casu diaboli*, 10.

⁶⁷ Questo trattato ci è pervenuto tramite la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke; il testo greco fu parzialmente ricostituito nel XII sec. da Isacco Commenio a Bisanzio.

⁶⁸ J. STIGLMAYR, "Der neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel", *Hist. Jahr.*, 16 (1895).

⁶⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di Cristina d'Ancona Costa, Milano, Rusconi, p. 168.

⁷⁰ Cfr. *De malo*, q. 16, a. 1, dove S. Tommaso fa riferimento ad alcune tesi di Platone, che aveva avuto modo di conoscere tramite gli *Elementi di teologia* di Proclo, propp. 12 e 13.

perfetto»⁷¹, se è considerato in assoluto (*simpliciter*), «dal punto di vista del tutto»⁷², vale a dire non sotto un unico punto di vista e in rapporto ad un particolare essere, ma sotto tutti i punti di vista e in rapporto a tutti gli esseri. È dal punto di vista universale che si potrà cogliere la verità ultima delle cose. Perciò S. Tommaso esemplificherà dicendo che la pena è un male per il condannato, ma è un bene dal punto di vista dell'ordine della giustizia⁷³.

E così il male si ha soltanto in casi particolari, cioè quando la natura d'un determinato essere agisce secondo ragioni che si discostano dalla ragione del tutto, però la ragione secondo cui opera il tutto è sempre un bene. «Per la natura in quanto tutto, nulla è contrario alla natura, ma per la natura particolarizzata, una cosa sarà conforme alla natura e un'altra non lo è. [...] È dunque possibile che una natura di tal fatta [cioè una natura che segue ragioni diverse da quelle della sua specie] si lasci dominare e agisca contrariamente alla natura, ma ciò non è possibile per la natura del tutto»⁷⁴.

Un'altra tesi di Proclo, di derivazione platonica⁷⁵ e che avrà una sua perfetta corrispondenza nel patrimonio del pensiero cristiano, è quella dell'esclusione di ogni male dalla volontà di Dio e della sua attribuzione alla volontà umana. Daniel Isaac la riassume con questa formula: «Dio è causa non del male, ma della nostra libertà di agir male»⁷⁶.

Per capire bene il pensiero di Proclo occorre capire in che modo egli concepisce l'essere, il bene e la materia. Seguendo Plotino e a sua volta seguito da Dionigi, come testimonia anche S. Tommaso⁷⁷, Proclo, concependo il bene secondo un'estensione maggiore dell'ente, colloca al primo posto il bene e, successivamente, ad un grado inferiore l'essere, quindi il non-essere e, infine, nell'ultimo grado il non-bene, cioè il male.

Nel primo grado, allora, c'è il *bene in sé*, «che non è nient'altro che bene, non è intelligenza, non è pensiero, non è essere propriamente

⁷¹ DIONIGI, *I nomi divini*, n. 19.

⁷² PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 23; tr. franc. a cura di Daniel Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 58.

⁷³ Cfr. S. TOMMASO, *De malo*, q. 1, a. 1, ad 1^{um}.

⁷⁴ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 27; tr. franc. cit., p. 64.

⁷⁵ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 617e.

⁷⁶ In PROCLO, *De malorum subsistentia*, p. 124.

⁷⁷ Cfr. S. TOMMASO, *De malo*, q. 1, a. 2.

detto»⁷⁸; nei due gradi successivi c'è il *bene in altro*, cioè il bene partecipato, che è un bene particolare mescolato col non-bene, in quanto in esso c'è anche privazione di qualche altro particolare bene. Tutti gli esseri del mondo di quaggiù sono particolari beni, nei quali c'è presenza e privazione di bene. All'ultimo posto di questi esseri Proclo colloca la materia. Al di qua degli esseri e dei beni mescolati non c'è che il nulla.

La tesi della gradualità dei beni ha per corollario la gradualità dei mali. Una volta stabilito l'ordine dei beni ne segue che, essendo il male il contrario del bene, ad ogni grado di bene dovrebbe corrispondere un pari grado di male, secondo il principio che «ad un maggior bene s'opponere un maggior male»⁷⁹, principio che S. Tommaso utilizzerà nel *De malo* per stabilire il grado di gravità dei peccati⁸⁰. Tuttavia Proclo rifiuta l'argomentazione secondo la quale, come esiste un massimo bene, in base alla considerazione che l'esistenza d'un bene maggiore e minore postula l'esistenza d'un bene massimo, così pure, poiché esiste un male minore ed uno maggiore, dovrebbe esistere anche un male massimo.

Proclo non ammette l'esistenza del male in sé. Egli rifiuta l'argomento per analogia, in base al quale, come esiste al di là dell'essere, verso l'alto, il bene in sé, dovrebbe pure esistere, al di qua dell'essere, verso il basso, il male in sé. I manichei argomentavano l'esistenza del male in sé a partire dalla considerazione che il male è il contrario del bene. Se, dicevano, esiste il bene in sé, esisterà anche il contrario del bene in sé e tale contrario non può non essere che il male in sé.

Proclo confuta questa tesi con due argomenti. Nel primo parte dall'assioma logico che i contrari, per poter essere tali, devono appartenere allo stesso genere. Ora, affinché esistessero il bene in sé e il male in sé, «bisognerebbe che esistesse qualche altra cosa, anteriore ai due, di cui essi sarebbero parte. Ma in tal caso il bene non sarebbe più il principio degli esseri. Lo sarebbe questo principio comune ad entrambi»⁸¹. Questo argomento si basa sul principio neoplatonico che tutto deriva dall'uno e che la diade o il molteplice in genere presup-

⁷⁸ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 8; tr. franc. cit., p. 39.

⁷⁹ *Id.*, n. 39; tr. franc. cit. p. 81.

⁸⁰ Cfr. S. TOMMASO, *De malo*, q. II, a. 10.

⁸¹ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 37; tr. franc. cit., p. 78.

pongono l'uno. Se questo presupposto non era stato sufficiente in Plotino a fugare il dualismo, lo sarà in Proclo, il quale dichiara esplicitamente che «non ci possono essere due principi: infatti, da dove deriverebbe il loro insieme se non esistesse una monade? Se, infatti, ciascuno dei due è uno, bisogna che l'uno esista prima di essi, l'uno per mezzo del quale essi sono tutti e due uno, e che è il loro unico principio»⁸².

Escluso che possa esistere il male in sé, ne segue che esiste solo il male *in altro* (*in alio*), cosicché è questo male, mescolato con un bene particolare, che si oppone ad un altro bene particolare. Da queste premesse deriva il presupposto del secondo argomento. Anche ad ammettere che esiste il male in sé, in che modo esso potrà contrapporsi al bene in sé non tanto in quanto male, ma semplicemente in quanto essere, specie se si tiene conto del fatto che tutti gli esseri esistono in virtù del primo bene e del quale condividono la natura?

Sull'esistenza dei beni mescolati Proclo fonda la *necessità* del male. Platone l'aveva fondata per mezzo dell'argomento del contrario: se esiste il bene, aveva sostenuto, esiste anche il suo contrario. Proclo respinge quest'argomento, perché se fosse valido per dimostrare l'esistenza del male misto, dovrebbe essere valido anche per dimostrare l'esistenza del male in sé, che per lui non può assolutamente esistere. Il male esiste necessariamente, «perché il bene non esiste sempre nella stessa misura in tutti gli esseri. [...] Infatti, se esiste ciò che ora può partecipare del bene ed ora, invece, è di nuovo privo della coesistenza con esso, certamente ci sarà per necessità la privazione della partecipazione del bene»⁸³. Se il male è privazione di bene, esso può esistere nella misura in cui esistono degli esseri che possono essere privi di bene; cosicché il male diventa necessario per l'esistenza degli esseri che hanno un bene partecipato.

Con la tesi dell'inesistenza del male in sé, cade anche la tesi della materia come male in sé. La materia nel neoplatonismo è andata soggetta a varie interpretazione, anche perché lo stesso Platone non ha avuto al riguardo una tesi univoca e ha oscillato tra la tesi della materia intesa come male originario e quella della materia come bene particolare. Infatti, osserva Proclo «quando nel *Timeo* chiama la materia madre e nutrice del divenire e concausa della distruzione del mondo,

⁸² *Id.*, n. 31; tr. franc. cit., p. 69.

⁸³ *Id.*, n. 7; tr. franc. cit., p. 38.

ciascuno vede chiaramente che egli ne fa un bene, poiché chiama "dio felice" il mondo nel suo insieme e "parte elementare del mondo" la materia⁸⁴. Ma nel discorso del Forestiero d'Elea⁸⁵ egli attribuisce il disordine dell'universo alla natura-sostrato, affermando che tutti i beni posseduti dal mondo, gli provengono da colui che lo ha composto, mentre i loro contrari hanno la loro origine in uno stato anteriore⁸⁶. Proclo, però, era convinto che in fondo Platone privilegiasse la prima tesi, in base alla considerazione che «nel *Filebo*⁸⁷, facendo derivare la materia stessa dall'uno e tutta la natura dell'infinito e, in generale, ponendo la causa divina come anteriore alla separazione del finito dall'infinito, riconosce implicitamente che nella materia c'è del divino, che essa è un bene per la sua partecipazione a Dio e per la sua origine divina e che essa non è giammai un male»⁸⁸.

Proclo giustifica questa oscillazione di Platone per il semplice fatto che, secondo lui, «la materia non è né un bene né un male»⁸⁹. Il propendere di Proclo per questa interpretazione ci sembra sia dovuto al fatto che Proclo concepiva il bene secondo una concezione più aristotelica che platonica e concepiva la materia secondo una concezione sua propria, che si discosta sia da Platone sia da Aristotele e anche dallo stesso Plotino.

Riguardo al bene, infatti, pur assegnandogli gli attributi che gli riferiva Platone, vale a dire come *ciò che giova*, tuttavia lo definisce così come l'aveva definito Aristotele, ossia come «ciò verso cui si tende e che si desidera»; infatti «ogni bene, scrive, risponde a questa definizione, poiché il bene originario è un fine verso il quale tendono tutti gli esseri e che tutti desiderano - τὸ πρῶτως ἀγαθὸν τέλος καὶ οὗ ἕνεκα πάντα καὶ ἐφετὸν [agg. di ἐφίεμαι, verbo usato da Aristotele in *Et. Nic.*, I, 1, 1094 a, 2 s. per esprimere lo stesso concetto] πᾶσι τοῖς οὖσιν»⁹⁰.

Platone aveva definito il bene come *ciò che giova*, Aristotele come *ciò che tutti desiderano*. L'attenzione di Platone era rivolta al bene in sé, che egli vedeva in rapporto agli esseri: sotto questo punto di vista,

⁸⁴ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 34b, 46c, 51a, 52d.

⁸⁵ Cfr. ID., *Politico*, 273 b-d.

⁸⁶ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 24; tr. franc. cit., p. 74.

⁸⁷ Cfr. PLATONE, *Filebo*, 16d, 25a - 27b.

⁸⁸ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 24; tr. franc. cit., p. 73.

⁸⁹ *Id.*, n. 36; tr. franc. cit., p. 75.

⁹⁰ *Id.*, n. 36; tr. franc. cit., p. 75.

cioè dalla parte del bene, esso è qualcosa che porta giovamento all'essere in cui è accolto. L'attenzione di Aristotele è rivolta agli esseri individuali, che vede in rapporto a ciò che può essere loro di giovamento: sotto questo punto di vista, cioè dalla parte degli esseri individuali, il bene è ciò verso cui questi esseri si portano. Il movimento con cui il bene e l'essere particolare si incontrano è visto da Platone nella direzione che parte dal bene e va verso gli esseri; per questa ragione il bene rende partecipi tutti gli altri esseri di se stesso, i quali in tal caso sono solo passivi. Aristotele, invece, vede questo movimento nella direzione che parte dagli esseri e che porta verso il bene; in tal caso gli esseri sono attivi, in quanto si muovono, per tendenza naturale o per ragione, per procurarsi ciò che loro giova. Il movimento di Platone va dalla trascendenza verso l'immanenza, quello aristotelico dall'immanenza verso la trascendenza. Conseguentemente, per Platone il bene degli esseri è qualcosa di partecipato, per Aristotele qualcosa di acquisito. Proclo mette insieme Platone e Aristotele, perché per lui il bene non solo è ciò che giova, ma è anche ciò verso cui tutte le cose tendono. Per questa ragione la materia non è vista solo platonicamente come ricettacolo delle forme, che, congiungendosi ad essa, la perfezionano, ma è vista anche aristotelicamente come ciò che desidera la forma e quindi come qualcosa che non può essere considerata, in assoluto, un male, essendo in potenza verso il bene.

Per quel che riguarda la materia la concezione di Proclo si distacca da quella platonica, perché, se la materia avesse avuto una natura tendente alla distruzione, come sosteneva Platone, Proclo non sapeva in che modo giustificare il fatto che la materia fosse necessaria alla costituzione dell'universo. Ora, una cosa necessaria non può essere considerata un male, perché «una cosa è il male e un'altra cosa è il necessario: questi è ciò senza di cui non c'è l'essere, quello è privazione dell'essere stesso. Se, dunque, la materia si rivela essa stessa come indispensabile all'edificazione del mondo nella sua totalità e se essa è stata creata originariamente per essere il ricettacolo del divenire, per esserne, in qualche modo, la nutrice e la madre⁹¹, in che modo si sosterebbe che essa è il male e anche il male originario?»⁹². Forse in questa concezione procliana della materia c'è un'influenza d'Aristotele, in quanto che egli considera la materia anche come qual-

⁹¹ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 34b.

⁹² PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 32; tr. franc. cit., p. 70.

cosa che ha «bisogno di misura e di limite» (n. 32, p. 71) e in quanto tale la materia «aspira al bene, lo desidera, ne riceve la sua parte»⁹³: tutte tesi, queste, che in qualche modo si riscontrano in Aristotele.

Di Aristotele⁹⁴, però, Proclo critica la tesi del male in sé come privazione in sé, una tesi che, oltre ad Aristotele, aveva sostenuto anche Plotino⁹⁵. Ma nel criticare la tesi aristotelica in realtà non fa altro che riproporre lo stesso Aristotele. In effetti, Proclo intende confutare la tesi di Plotino, il quale aveva detto che la materia è pura privazione. Ora, se si accetta la tesi che il male è pura e semplice privazione, ne segue necessariamente che la materia è male. Per respingere questa conclusione, Plotino respinge la premessa. Ciò facendo, ripropone ancora una volta la sua concezione gerarchica della realtà: ad un estremo, e verso l'alto, c'è il bene, che è al di là dell'essere, all'altro estremo, e verso il basso, c'è la privazione, che è al di qua dell'essere. Ora, come è del bene, il quale «non è l'essere, ma è superiore all'essere e l'essere non è in sé ma è in qualche modo un abbassamento del bene, una prima illuminazione e quasi un suo splendore, così è pure della privazione in assoluto, poiché alla presenza della privazione, non c'è ancora il male, ma quando la privazione è effettiva, la stessa natura del male è annientata»⁹⁶.

Per comprendere questo ragionamento, quando Proclo dice *privazione effettiva*, bisogna intendere *la privazione in sé*. Così intesa, essa non può essere il male in sé. La privazione esiste nella misura in cui esiste una cosa di cui è privazione. Essa esiste in un essere a condizione che nell'essere ci sia qualcosa di cui l'essere non è privo; infatti, se un tal essere fosse privo di tutto, cioè, se in un tale essere la privazione fosse assoluta, in tal caso non ci sarebbe non solo quell'essere, ma neanche la stessa privazione. Una malattia esiste in un corpo, a condizione che il corpo in parte sia sano; se la malattia introducesse il disordine totale nel corpo, non solo sarebbe distrutto il corpo, ma sarebbe distrutta la stessa malattia.

Qui è riproposta la teoria aristotelica della privazione (della *στέρησις*), teoria che ritroveremo anche nel *De malo* di S. Tommaso: se la privazione è parziale, esiste ancora il soggetto, se la privazione è

⁹³ *Id.*, n. 8; tr. franc. cit., p. 78.

⁹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, A 9, 192a 5-6.

⁹⁵ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 11.

⁹⁶ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 38; tr. franc. cit., p. 78.

totale non esiste più né il soggetto né la privazione. Ma si distacca da Aristotele, perché ha presente la definizione platonica di male, il quale è qualcosa che nuoce, e si distacca da Platone, perché interpreta la potenzialità della materia come qualcosa di attivo. In effetti, il male non può essere privazione, perché, per nuocere bisogna avere potenza (*δύναμις*) e la privazione, in quanto tale, non ne possiede; il male non può essere la materia, perché la materia (la *ύλη*) è potenza, causalità efficiente, mentre il male è causalità deficiente. «Se la privazione, scrive, non si oppone allo stato di cui è privazione, e non è fatta per svolgere alcuna attività, poiché, al dire dei sostenitori di questa tesi, il suo essere è totalmente impotente e inconsistente, in che modo potremo ancora attribuirle il potere di causare il male, dopo averle sottratta ogni efficienza? Infatti, l'efficienza è il proprio della forma e della potenza, ma la privazione è senza forma e impotente; lungi dall'essere potenza, essa è piuttosto assenza di potenza»⁹⁷.

Al tema della causalità del male è collegato quello della sua origine. Ma, teoreticamente, questa ricerca è posteriore a quella, preliminare, della sua definizione.

Che il male esista Proclo non lo mette minimamente in dubbio e lo dimostra per mezzo della sua concezione gerarchica della realtà. È un dato di fatto, osserva, che esistono dei beni ed è pure un dato di fatto che questi beni non sono tutti uguali: c'è un bene maggiore e c'è un bene minore; il bene maggiore «è più perfetto e più vicino alla sua fonte»⁹⁸, il bene minore «debole e più imperfetto a causa della deficienza, si allontana verso il basso dalla sua unità»⁹⁹. Ora, questo stesso discorso non può essere fatto circa l'ingiustizia: non si può dire, infatti, che una maggiore ingiustizia sia un bene maggiore, anzi è vero il contrario. Dunque, sostiene Proclo, deve esistere almeno una classe di realtà, le quali non possono essere classificate tra i beni, perché una loro maggiore perfezione, anziché avvicinarle al primo bene, da esso piuttosto le allontana. E questa classe di realtà sono i mali.

Si possono dare due tipi di male, come si danno due tipi di bene. Al bene in sé, che è al di là dell'essere, corrisponde il male in sé, anch'esso al di là dell'essere «nello stesso modo in cui il bene è al di là

⁹⁷ *Id.*, n. 38; tr. franc. cit., p. 79.

⁹⁸ *Id.*, n. 6; tr. franc. cit., p. 35.

⁹⁹ *Id.*, n. 6; tr. franc. cit., p. 35.

dell'essere»¹⁰⁰; esso è «totalmente non-essere»¹⁰¹ e non può essere collocato tra gli esseri. E così pure al bene mescolato corrisponde il male mescolato, quel tipo di male che esiste insieme con il bene. «Per quanto riguarda il male, scrive, poiché anch'esso si presenta sotto due aspetti: male puro e semplice, male non puro da ogni congiunzione con il bene, è evidente che noi collocheremo il primo al di là del tutto dell'essere, nello stesso modo in cui il bene è al di là dell'essere, e collocheremo l'altro fra gli esseri [...]. E il male integrale, che è una caduta e una specie di esilio dal primo dei beni è certamente privato anche dell'essere. Infatti, quale cosa, incapace di partecipare al bene, avrebbe accesso al dominio degli esseri? Ma il male non integrale, subcontrario ad un certo bene e non a tutto il bene è ordinato e reso buono a causa dell'eccellenza dei beni tutti; e se è un male per i beni ai quali si oppone, esso dipende dagli altri in quanto sono dei beni; infatti non gli è consentito combatterli, ma seguirli tutti secondo giustizia, altrimenti non esiste del tutto»¹⁰².

Il "male subcontrario", vale a dire il male mescolato con il bene, che esiste negli esseri finiti, si sdoppia, secondo Proclo, in male dell'atto e in male del soggetto. Il male dell'atto corrisponde al tommasiano male della colpa, quello del soggetto al male della pena. Nell'un caso e nell'altro il male è «assenza di misura, assenza di determinazione e tutto ciò che in qualche modo è privazione di bene»¹⁰³ in tutti quegli esseri che, essendo suscettibili di cambiamento, possono sia rimanere nel grado cui appartengono per natura sia «subire ogni sorta di rottura e di pervertimento dei loro cicli»¹⁰⁴. Proclo, però, diversamente da come sosterrà S. Tommaso, afferma che il male del soggetto è peggiore del male dell'atto, perché «il soggetto che viene meno solo nell'atto è migliore per la conformità della sua propria virtù alla sua natura»¹⁰⁵ rispetto al soggetto che, avendo subito una privazione nello stato, si degrada e va ad occupare un rango inferiore a quello che gli spettava secondo la sua natura. Per conseguenza, collocato in rango inferiore, le sue operazioni non sono più conformi alla sua natura originaria. «Ogni imperfezione, scrive, ha una doppia

¹⁰⁰ *Id.*, n. 9; tr. franc. cit., p. 40.

¹⁰¹ *Id.*, n. 9; tr. franc. cit., p. 40.

¹⁰² *Id.*, n. 9; tr. franc. cit., p. 40.

¹⁰³ *Id.*, n. 30; tr. franc. cit., p. 68.

¹⁰⁴ *Id.*, n. 20; tr. franc. cit., p. 54; cfr. anche PLATONE, *Timeo*, 43e.

¹⁰⁵ *Id.*, n. 26; tr. franc. cit., p. 62.

forma: essa si manifesta o in un difetto dell'atto o in una privazione dello stato. Per conseguenza, il soggetto che viene meno solo nell'atto è migliore per la conformità della sua propria virtù alla sua natura [...]; al contrario, l'essere che è nato adatto a realizzarsi a partire dalle sue virtualità naturali, una natura imperfetta lo priva nello stesso tempo di questo abito. È in ciò che consiste il male: esso è privazione di uno abito inerente alla virtù del soggetto, privazione la cui presenza rende possibile una perversione della natura del soggetto e un divenire totalmente contrario alla sua propria virtù. [...] Tutti gli esseri hanno una loro propria virtù, ma l'abitudine orienta gli uni secondo la loro virtù, mentre in altri essa diventa un ostacolo per seguire la via della loro natura»¹⁰⁶.

Come si può notare è la concezione gerarchica degli esseri e la possibilità che un essere passi da un rango in un altro, secondo la teoria della metempsicosi, a indurre Proclo a considerare il male della pena peggiore del male della colpa. In questa sua convinzione egli è rafforzato anche dalla tesi platonica dell'involontarietà del male, tesi che fa sua¹⁰⁷, perché, afferma, «il male non è né desiderato né voluto da nessun essere»¹⁰⁸, in quanto «è il bene che è il fine di tutte le cose, delle buone come di quelle ad esse contrarie»¹⁰⁹.

Il male della colpa, esistente nell'anima malvagia, è dovuto alla *debolezza*. L'anima, secondo come aveva sostenuto anche Plotino, ha una duplice funzione o un «duplice genere di vita»: da una parte essa deve impossessarsi degli intelligibili mediante l'intelligenza di se stessa, dall'altra deve diffondere tra le realtà sensibili, secondo la natura stessa del bene, una parte dei beni celesti. È quest'anima, secondo Proclo, il «primo bene»¹¹⁰ che sta all'inizio della scala dei beni mescolati. Quando l'anima viene meno a queste sue due funzioni e si lascia dapprima contaminare e poi attrarre dalle potenze mondane, allora essa, assecondando «la passione e il desiderio di ciò che le è inferiore»¹¹¹, accoglie in sé il male, che è peggiore del male del corpo, perché «aumentando, il primo porta al non-essere, mentre il secondo

¹⁰⁶ *Id.*, n. 26; tr. franc. cit., p. 62.

¹⁰⁷ Cfr. *id.*, n. 49; tr. franc. cit. p. 93; nonché n. 54, tr. franc. cit., p. 100.

¹⁰⁸ *Id.*, n. 49; tr. franc. cit., p. 93.

¹⁰⁹ *Id.*, n. 28; tr. franc. cit., p. 65.

¹¹⁰ *Id.*, n. 23; tr. franc. cit., p. 58.

¹¹¹ *Id.*, n. 33; tr. franc. cit., p. 72.

al mal-essere»¹¹².

La teoria dell'anima malvagia è ricavata da Proclo da un passo del *Timeo*¹¹³, dove Platone parla di due *esemplari*, «uno divino e felicissimo, l'altro non divino e infelicissimo»¹¹⁴. L'anima buona si volge al primo e lo prende a modello; invece l'anima malvagia «ha sotto gli occhi i modelli dei mali, quando volge il suo sguardo su ciò che ad essa è esteriore e su ciò che viene dopo di essa, cioè su tutte le cose particolari ed esteriori a se stesse, che sono per natura sprovviste d'ordine, indeterminate, irregolari, che inoltre sono insensibili ai beni di cui si nutre e si abbevera l'occhio dell'anima e grazie ai quali essa vive di vita propria»¹¹⁵.

L'anima malvagia è detta da Proclo, che in ciò riprende Plotino, *anima-immagine*. Quest'anima è inferiore all'anima umana, è l'anima animale, interamente legata al corpo mortale e mortale anch'essa. Il male per quest'anima è nel «non agire conformemente alla natura»¹¹⁶. «Poiché l'irrazionalità dipende dalla ragione, l'inferiorità consiste allora per il soggetto nel dissociarsi dalla ragione, nel cessare di riceverne la luce, nel non correggere più la sua dismisura tramite la misura che le proviene da essa: in effetti, questa dismisura non è una potenza, che le appartenga, ma una debolezza e un difetto di potenza. In realtà, ogni essere è naturalmente fatto per essere condotto verso il meglio e verso la partecipazione al bene, che è fatto per ricevere; [di conseguenza per le anime-immagine] il male non potrebbe essere quello di seguire questa tendenza naturale, ma di venir meno alla virtù che è loro propria»¹¹⁷.

Dopo queste premesse, sembra naturale pensare che per Proclo l'origine del male sia da riferire all'anima malvagia. Niente di tutto questo. Oltre ad escludere secondo la tradizione neoplatonica che la divinità possa essere la causa del male, egli esclude anche che ne possa essere causa l'anima stessa, anche quella alla quale il Forestiero d'Atene dà la qualifica di «malfacente»¹¹⁸. L'anima malvagia non è causa del male in primo luogo perché essa non è tale per natura, al-

¹¹² *Id.*, n. 39; tr. franc. cit., p. 82.

¹¹³ Cfr. PLATONE, *Timeo*, 176e – 177a.

¹¹⁴ *Id.*, *Timeo*, 176e.

¹¹⁵ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 48; tr. franc. cit., p. 92.

¹¹⁶ *Id.*, n. 25; tr. franc. cit., p. 61.

¹¹⁷ *Ib.*

¹¹⁸ PLATONE, *Leggi*, 986e.

trimenti si dovrebbe pensare che la sua malvagità sia dovuta alla divinità, che è causa «della forma e della vita mortale [...]. Infatti, tutto ciò che gli dèi generano è buono»¹¹⁹. In secondo luogo tutto ciò che è male «è estraneo alla sostanza, poiché della sostanza non c'è contrario, mentre c'è del male»¹²⁰; e inoltre la sostanza è plasmata «ad immagine dell'essere e l'essere è fondato sul bene e genera ogni cosa secondo il bene e nessun male può provenire dall'alto»¹²¹.

Il male ha certamente una causa nell'anima, ma questa causa non è efficiente, bensì deficiente. «Non sono dunque causa dei mali, scrive, né le ragioni né le potenze, ma l'impotenza, la debolezza»¹²². L'atto con cui si compie il male è venuto meno in qualcosa; meglio, dal momento che l'impotenza è inazione, il male non consiste neppure in un atto positivo, in quanto tale.

«Ogni essere è naturalmente fatto per essere condotto verso il meglio e verso la partecipazione al bene, che è fatto per ricevere; [di conseguenza per le anime malvagie] il male non potrebbe essere quello di seguire questa tendenza naturale, ma di venir meno alla virtù che è loro propria»¹²³.

L'anima dovrebbe sempre guardare al proprio modello e agire in modo tale da diventare sempre più simile ad esso. Tuttavia talvolta accade che i suoi occhi «non hanno la forza di perseverare nella visione del vero in sé e della luce che regna là in alto»¹²⁴ e allora l'anima «è trascinata verso le regioni inferiori»¹²⁵ per non aver agito «conformemente alla sua natura»¹²⁶, il che è non agire secondo ragione. «Poiché l'irrazionalità dipende dalla ragione, l'inferiorità [di quest'anima] consiste allora per il soggetto nel dissociarsi dalla ragione, nel cessare di riceverne la luce, nel non correggere più la sua dismisura tramite la misura che le proviene da essa: in effetti, questa dismisura non è una potenza, che le appartenga, ma una debolezza e un difetto di potenza»¹²⁷.

¹¹⁹ PROCLO, *De malorum subsistentia*, n. 45; tr. franc. cit., p. 89.

¹²⁰ *Id.*, n. 45; tr. franc. cit., p. 89.

¹²¹ *Id.*, n. 45; tr. franc. cit., p. 89.

¹²² *Id.*, n. 48; tr. franc. cit., p. 92.

¹²³ *Id.*, n. 25; tr. franc. cit., p. 61.

¹²⁴ *Id.*, n. 46; tr. franc. cit., p. 90.

¹²⁵ *Id.*, n. 24; tr. franc. cit., p. 58.

¹²⁶ *Id.*, n. 25; tr. franc. cit., p. 61.

¹²⁷ *Ib.*

Secondo Proclo, allora, il male morale compiuto dall'anima si riduce al male d'omissione: egli non vede nell'atto malvagio nulla di positivo, perché tutto ciò che ha una positività nell'essere non è che bene ed è in ragione di questo fatto che un atto malvagio, considerato nella sua deficienza, è male per un essere particolare, ma se è considerato dal lato della sua efficienza è un bene per tutto l'universo.

D'altra parte il male non è ascrivibile ad un'unica causa. Poiché il bene è misura, esso non può avere che una sola causa, perché la misura è una sola; ma poiché il male è dismisura e la dismisura è molteplice, anche la causa del male è molteplice. Questa tesi fondamentale del neoplatonismo giungerà, tramite Dionigi¹²⁸, a S. Tommaso, che la citerà spesso nel *De malo*.

¹²⁸ Cfr. DIONIGI, *Nomi divini*, IV, 30; tr. it., p. 330.