

Maurizio MARIN, Il male come autoinganno sul Nulla in Plotino

Che cos'è il male? Perché c'è molta sofferenza nel mondo? Com'è possibile la cattiveria e la ferocia? Sono domande sorte molte volte nel corso delle vicende storiche e probabilmente presenti nel cuore di ogni uomo. Erano molto sentite anche nel III secolo d.C., ai tempi di Plotino, in un Impero Romano che rischiava di essere spopolato dalle pestilenze, dissanguato dalle guerre civili e raso al suolo dai barbari. Plotino indica al quasi rassegnato imperatore Gallieno una via superiore all'unità, una via che evita sia le fantasie deleterie degli Gnostici sia l'ostinato razionalismo degli Stoici.

Di fronte al dilagare delle divisioni e moltiplicarsi delle devastazioni, parlare dell'unità potrebbe sembrare una consolazione meramente teorica, eppure alcuni senatori romani avevano capito che la filosofia di Plotino apre la mente ad un nuovo modo di vedere la realtà, ad un nuovo modo di affrontare il rapporto fra la centralità del potere imperiale e i sempre più complessi affari locali nelle province.¹ In un mondo in cui gli unici criteri efficaci sembravano l'astuzia e la violenza, si apre la prospettiva dell'interiorità come fulcro dell'intera realtà, come ricupero della luce offuscata dall'irrompere dell'irrazionale, come spazio di salvezza dalle torri vacillanti delle illusioni.

La realtà come vista da Plotino è piena di luce, un'estensione infinita di pace con al vertice la libertà assoluta dell'Uno che si vuole com'è senza nessuna costrizione e che nella sua libertà identica al Bene abbraccia tutti gli esseri, li include in un'armonia eterna, in un propagarsi senza fine di concordia e di fioriture di nuovi esseri. L'Uno è la semplicità assoluta che fonda ogni molteplicità, la radice dell'unità di ogni ente e la sorgente dell'attrattiva amorosa che ristora la sete di bene e dona la forza del ritorno al divino.

Se il mondo esiste nella luce dell'Uno, è reso bello dall'Intelletto che contempla direttamente l'Uno ed è reso vivo dall'Anima che contempla l'Uno tramite l'Intelletto, allora da dove viene il male? Che cosa lo rende forte e talvolta perfino invincibile? Ha una realtà e principi propri radicalmente inconciliabili con quelli della vita di cui facciamo parte? Scaturisce forse da un principio antitetico ed equivalente al bene come la Contesa di Empedocle? Da un potente essere divino malvagio come dicono gli Gnostici?

La risposta di Plotino ha aperto un nuovo percorso alla riflessione sul male, un percorso così fecondo che ha liberato più tardi Sant'Agostino dalle strettoie del Manicheismo.² Tale via induce a soffermarsi per analizzare la potenza ambigua del Nulla nel complesso intreccio fra processione

¹ PORFIRIO, *Vita di Plotino* 7; M. MARIN, *L'unità del mondo visibile secondo Plotino*, "Salesianum" 63, 2001, p. 615.

² AGOSTINO, *Confessioni* VIII; R. JOLIVET, *Les livres de Platoniciennes in Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, ed. Vrin, Paris 1931, pp. 93-101.

degli esseri, necessità della materia, scelte dell'anima, possibilità del non-essere e potenza del male. L'analisi segue l'ordine cronologico dei trattati fornito da Porfirio.

1. L'anima e la materia

Di fronte al susseguirsi di sventure da sempre è forte la tentazione di parlare di destino, di fato, di vicende dolorose inevitabili. Plotino invita i suoi contemporanei a riflettere meglio e ad essere più coerenti nelle conclusioni che se ne possono trarre: se tutto è prestabilito, fissato dal destino (εἰς μάρμηνην), allora noi siamo soltanto parti senza alcuna vera iniziativa personale, se invece siamo responsabili delle nostre azioni in questa seconda prospettiva non siamo più in balia di un destino senza speranza. Se noi facciamo parte del mondo e stiamo sotto l'influsso degli astri come le nostre gambe a noi, allora non ha senso imputare a qualche essere umano del male come lo sarebbe prendersela con le gambe per il cammino errato percorso. In pratica il modo di agire di tutti gli uomini manifesta la chiara convinzione che i nostri pensieri e le nostre azioni, siano esse buone o cattive, sono davvero nostre.³ La causa del male non va cercata tanto nell'influsso degli astri quanto piuttosto in noi.

Da buon platonico, Plotino ritiene che il punto focale del discorso sull'origine del male sta nell'anima e vi riconosce un intreccio di imposizione e scelta, volontà e necessità (ἀναέγκη καὶ ἐκούεσις). Come insegnano Platone, Empedocle ed Eraclito nella lettura di Plotino, l'anima è di origine divina, discesa nel mondo corporeo per un duplice motivo: inviata da Dio per un compito provvidenziale ed esiliata per propria colpa. L'anima che svolge il suo compito provvidenziale senza lasciarsi sedurre dai suoi risultati, ritorna libera al mondo divino da cui proviene. Quella che si appassiona troppo al corpo e al mondo sensibile in genere, ne diventa prigioniera e subisce le conseguenze dolorose della propria degradazione.⁴ I demoni che la tormentano nella sua degradazione in realtà servono per risvegliarla e purificarla. Quanto l'anima compie nel mondo corporeo, oltre che per il corpo è utile anche per l'anima stessa perché manifesta l'efficacia delle sue capacità. Se tali capacità non si estrinsecassero in azioni, rimarrebbero sempre in potenza; ma tramite le opere compiute diventano pienamente in atto. L'esperienza del mondo materiale rende l'anima meglio consapevole della propria ricchezza interiore e della fonte celeste da cui ha origine.

Il discendere e l'appassionarsi alla realtà sensibile è causa non solo di grandi sofferenze per l'anima, ma anche di purificazione per tornare con maggior slancio alla propria origine. In questo

³ PLOTINO, *Enneadi* III 1, 4.

⁴ *Ivi* IV 8, 5.

mondo terreno è inevitabile prima o poi l'impatto con il male, ma invece di accoglierlo come destino che annienta può essere affrontato come prova che purifica e libera.

Nel modo complesso e dinamico di concepire la realtà da parte di Plotino, è meglio prima precisare quali siano i due punti estremi entro i quali si articola il suo discorso: l'Uno al di sopra dell'essere e la materia al di sotto dell'essere. Le precisazioni di "al di sopra dell'essere" e "al di sotto dell'essere" non hanno alcun senso per un aristotelico, invece moltissimo per un platonico. Da una prospettiva aristotelica potremmo esprimerle così: ciò che sta "al di sopra dell'essere" equivale all'essere assolutamente superiore alle nostre capacità di comprensione, dotato di una perfezione così elevata che non riusciamo ad esprimerlo in alcun modo in termini rigorosi, ossia "ineffabile"; ciò che sta "al di sotto dell'essere" equivale ad una realtà talmente informe, sfuggente a qualsiasi tentativo di definizione, per la quale si può solo formulare la necessità di ammetterla senza poterla qualificare in alcun modo.

L'Uno è il principio di tutta la realtà, è il Bene supremo dell'intero universo e di ogni uomo. Elevare il nostro pensiero a Lui comporta fatica e genera senso d'incertezza e di smarrimento, specialmente per chi è abituato ad aggrapparsi alle cose sensibili, a sentire in esse la propria sicurezza. L'anima riesce ad elevarsi verso l'Uno e a sopportare la fatica dell'ascesa nella misura in cui si trasforma in Intelletto, trasforma tutti i propri sentimenti, intrisi di attaccamento alle realtà sensibili, in pensieri puri, liberi dal sensibile, sempre più luminosi nella contemplazione dell'Uno. A livello dell'Intelletto l'anima deve scartare le categorie di grandezza e di figura perché troppo legate alle cose sensibili, invece deve attenersi al rapporto tra idee, come forme pure, espressioni supreme dell'essere. L'Uno, però, è al di là di tutte le forme, di tutte le idee, perché le precede e precede tutto l'essere. Rispetto alle idee quali enti supremi e all'intero essere, l'Uno potrebbe venir considerato come Informe e Non-essere, ma non come inferiore bensì come assolutamente superiore e loro fonte, all'origine dello stesso Intelletto, ancora infinitamente più semplice e luminoso.⁵

All'opposto dell'Uno, ma non come principio ad esso equivalente quasi fosse la Contesa (*Nei %kov*) di Empedocle, sta la materia (*u\$lh*); comunque, dal punto di vista etico, l'Uno è il vertice del bene e la materia l'abisso del male. La materia non è malvagia in se stessa, ma ne è la condizione che rende possibile il male. La materia si coglie in quanto sostrato (*u|pokeiémenon*) delle cose; non va identificata con la corporeità perché ogni corpo è realtà qualificata, dotato di una propria forma. A livello degli esseri divini, la materia esprime la molteplicità stabile, il possesso permanente delle forme, a livello degli esseri sensibili, esprime la molteplicità instabile, il flusso

⁵ *Ivi* VI 9, 3; M. MARIN, *L'estasi di Plotino*, ed. Las, Roma 2007, p. 63ss.

continuo delle forme che caratterizzano il divenire nell'ambito corporeo. La materia esiste solo come sostrato, non come qualcosa che abbia consistenza in modo indipendente. La materia, rispetto alle cose sensibili, non può essere paragonata a un secchio che contiene l'acqua perché la materia come contenente esiste solo con il contenuto, ossia le cose sensibili; come l'ombra del corpo alla luce del sole, così sono le cose sensibili alla luce delle forme. La materia esiste solo in rapporto ad altro (proèv taè a"lla) e in quanto diversa da quello (a"llo au\tw%n).⁶

Il rapporto problematico con la materia è tipico della filosofia platonica che ne ha avviato la concezione ed ha ricevuto nella fisica di Aristotele una trattazione esemplare. Le scuole ellenistiche hanno rovesciato il rapporto tra il pensiero e la materia: esiste realmente ed ha consistenza solo quanto è corporeo, persino gli dèi sono corporei. Per gli Epicurei non ha senso l'indagine sul male perché esso è reale ma consiste nei limiti propri di ogni cosa e soprattutto nelle nostre errate valutazioni dei beni e nei turbamenti irrazionali dell'anima. Per gli Stoici non ci sono neppure mali esterni ma solo nella dimensione dell'uomo; quelli esterni non sono mali, ma limiti necessari che in se stessi sono beni, indispensabili perché si realizzi l'armonia del cosmo ad opera della provvidenza quale forza razionale sovrana. I Platonici, per superare il materialismo di Epicurei e Stoici, dopo aver a lungo indugiato nell'ironia degli Scettici, ricuperano il mondo intelligibile e spirituale di Platone accogliendo diversi aspetti del pensiero aristotelico, tra i quali anche la concezione della materia per reinterpretare il testo del *Timeo*. I risultati sono stati molto fecondi, ma spesso più di carattere allegorico fortemente suggestivo che rigorosamente filosofico con argomentazioni chiare e coerenti.⁷

Plotino scarta la via suggestiva degli Gnostici e riprende le argomentazioni scolastiche dei Medioplatonici alla luce del nuovo indirizzo fornito da Ammonio Sacca ad Alessandria: il tutto esiste in rapporto all'Uno fonte di ogni bene e di ogni essere, ma ineffabile e assolutamente semplice. Eppure anche il male esiste, le tenebre in molte situazioni sembrano più forti della luce, la cattiveria e la menzogna di ogni forma di bontà. Da dove viene tanta potenza al male se è solo un errore della ragione come spiegano gli Stoici o un limite inevitabile ma passeggero come dicono gli Epicurei? Per evitare le fantastiche contrapposizioni gnostiche poi rafforzate da quelle manichee, Plotino rilegge molti passi platonici tramite uno studio attento di testi aristotelici, studio poi rafforzato anche dalla presenza di Porfirio alla sua scuola in Roma.

2. La materia e il non-essere

⁶ *Enneadi* II 4, 13.

⁷ M. MARIN, *L'estasi di Plotino, o.c.*, p. 102ss.

Prima di cercar di precisare che cosa intenda Plotino per “nulla” e che rapporti ci sia tra il nulla e il male, accenniamo alla rielaborazione del concetto di essere all’interno di un contesto platonico, però nell’intenso confronto con la concezione aristotelica. L’essere in senso pieno è il mondo intelligibile del quale il mondo sensibile è solo un’immagine vivificata dall’irradiarsi delle anime che diventano forme dei corpi. L’essere intelligibile è in tutti gli enti sensibili, però non con tutte le sue capacità, ossia non in modo tale da appartenergli ma solo in quanto il sensibile si protende all’intelligibile. Non è l’essere a diventare i singoli enti, ma sono essi a partecipare dell’essere nella misura in cui si protendono a lui nella sua pienezza. Nel rapporto tra anima e corpo, rispettivamente realtà sensibile e realtà intelligibile, l’anima rimane in se stessa mentre il corpo viene reso luminoso dalle forme sorte in rapporto all’anima. Se l’anima è nel corpo e il corpo in un luogo, non ne deriva che l’anima sia in un luogo perché essa non è un corpo accanto o dentro un altro corpo. In modo simile l’essere è in tutti gli enti e insieme in nessuno, in tutti per la loro partecipazione, in nessuno per la loro incompletezza. L’essere in senso pieno è presente a tutti gli enti senza dividersi perché non è un corpo.⁸ Per Aristotele l’essere è identico agli enti, per Platone un loro componente, per Plotino una caratteristica dell’intelletto divino che abbraccia tutti gli enti, ma che ha al di sopra l’Uno e al di sotto la materia.

Plotino, tramite il Medioplatonismo, ha pienamente innestato nella filosofia platonica il binomio aristotelico di atto e potenza. Riconosce come atto puro l’intelletto divino e come potenza pura la materia. Gli enti sensibili sono misti di potenza e atto, ossia in quanto enti sono in atto ma in potenza rispetto ad altri esseri cui possono fungere da materiale. La materia, invece, esiste solo in potenza. Il dover limitare la sua esistenza alla sola potenzialità scaturisce dall’esigenza di svolgere la propria funzione fondamentale nell’ambito sensibile: essere in potenza tutte le cose. Poiché non può essere in atto alcuna cosa, ma sempre e solo in potenza, la materia equivale al non-essere. Non è il nulla assoluto ma il nulla relativo, ossia propensione all’essere, esiste realmente ma solo in potenza, come possibilità reale, la quale appena è in atto cessa di essere materia ed è un determinato ente. La materia, precisa Plotino, non corrisponde a nessuno degli enti, non è identica a nessun ente materiale, neppure ha qualche forma, anzi è pienamente informe (*a\neidéon*) per poter accogliere tutte le forme adatte al sensibile.⁹ La materia, allora, è non-essere in due sensi: non è realtà intelligibile in quanto totalmente priva, per incapacità, di forme e neppure realtà sensibile perché non è mai in atto. In se stessa è nulla, invece in rapporto agli enti è in potenza, non è nulla di particolare ma in generale tutte le cose. Qui per materia, va precisato, non s’intende, in termini aristotelici, la materia prossima come il bronzo per la statua, ma la materia remota o materia in

⁸ *Enneadi* VI 4, 4.

⁹ *Ivi* II 5, 4.

senso assoluto.¹⁰ Il rapporto tra materia ed essere è diverso da quello tra essere e movimento: il movimento, infatti, proviene dall'essere e si svolge nell'essere. La materia, invece, è separata dall'essere e non muta, ma rimane sempre potenzialità. Il suo accogliere le forme non comporta un trasformarsi come non si trasforma lo specchio che riceve le immagini. La relazione della materia è sempre marginale, necessaria come i contorni delle figure, ma sempre all'estremità inferiore e sempre inafferrabile. La materia continua a costituire le cose ma non è costituita né in alcun modo strutturata, è possibilità di essere che sempre si sottrae nella possibilità del non-essere. Per questo suo continuo sfuggire alla realtà dell'atto, è paragonabile ad un fantasma, ad una forma inconsistente (*ei'dwlon*), all'idolo che noi riceviamo nelle sensazioni dalle cose e nei sogni che provengono dagli dèi come dicevano gli Atomisti.

A questo punto viene ripreso il legame colto da Platone nel *Sofista* tra non-essere e falsità, abilità sofistica e menzogna,¹¹ per cui la materia oltre ad essere definita rispetto alle realtà in atto come fantasma, è proclamata come loro menzogna (*e\nergeiéc yeu%dov*). In modo paradossale la materia, quando la si voglia sostenere come realtà in sé, diventa “vera menzogna” (*a\lhjinw%v yeu %dov*), il “reale non-essere” (*o"ntwv mhè o"n*), o ancor più provocatoriamente “il non-essere in atto” (*e\nergeiéc mhè o"n*). Per uscire dai paradossi, possiamo dire che la materia è il nulla che è veramente nulla, eppure non è il nulla assoluto nel senso di Parmenide ma nel senso di Platone. Plotino, a differenza di Aristotele, insiste nella prospettiva platonica del *Timeo* sul principio materiale come flusso perenne e informe, sulla sua irriducibilità che non significa opposizione sistematica all'ordine, come il residuo numerico inesauribile nei rapporti fra lato e diagonale di un quadrato, tra diametro e circonferenza di un cerchio. La materia è sempre essenzialmente in potenza e se le si toglie la potenzialità cessa di essere materia perché la potenzialità è il suo stesso principio d'essere. La materia, non la singola materia di una cosa ma la materia in generale o in sé, si conserva come materia solo se rimane in potenza. Il legame, ovviamente non esclusivo, tra materia, non-essere e menzogna, suscita in Plotino un accenno molto acuto sul rapporto fra alcuni tipi di esseri e la menzogna: se agli esseri menzogneri toglie loro la menzogna, li privi dell'essenza, li annulli realmente.¹² Plotino non precisa qui a chi allude, però il discorso viene ripreso in altri trattati sul legame tra materia e male.

La materia è come lo specchio che riflette senza possedere nessuna immagine propria, è come un mendicante sempre bisognoso di aiuto ma privo di ogni bene, povertà assoluta di forme, mendicante

¹⁰ *Ivi* II 5, 5

¹¹ PLATONE, *Sofista* 260 C-D.

¹² *Enneadi* II 5, 5.

di apparenze, non-essere che partecipa a modo suo dell'essere, specchio di riflessi che sempre sfuggono, eco che non rimane in nessun luogo, incapacità di assorbire qualsiasi forma, superficie che rimanda i raggi, ricettacolo in cui tutto si mescola e dalla cui mescolanza hanno tratto origine tutte le cose instabili dette appunto materiali.¹³

La diffidenza nei riguardi della materia, in Plotino è una reazione sia al materialismo spontaneo della mentalità comune attaccata ai beni materiali sia al materialismo raffinato degli Stoici: tale diffidenza è rafforzata dal bisogno platonico di evidenziare il primato dello spirito, della realtà intelligibile come fondamento ontologico e principio gnoseologico di quella sensibile. Plotino, però, si guarda bene dalle esagerazioni degli Gnostici, anzi, per arginare la loro deleteria influenza pesino tra i propri allievi, scrive un intero trattato contro le loro teorie.¹⁴ In tale trattato ribadisce il valore del mondo sensibile, non al di sopra di quello intelligibile ma pur sempre buono. In quel contesto avanza l'interpretazione del male come il più mancante di saggezza (toè kakoén è[...] toè e\ndeeésteron eiv froénhsin), come il minore bene (e"latton a\lgajoén) e soprattutto come quello che sempre procede verso il più piccolo bene (a\leiè proév toè mikroéteron).¹⁵ Con un'immagine possiamo dire che il male e il nulla non sono muraglie compatte che si contrappongono al bene, ma abissi senza fondo in cui ogni ente e ogni bene più o meno rapidamente si disgrega.

La diminuzione del bene significa l'aumento del male e con esso, nell'uomo consapevole del proprio stato, anche l'accrescersi dell'infelicità, delle sofferenze e dei dolori sia nel corpo sia nell'anima. Quando le sofferenze si prolungano nel tempo fino al punto di diventare uno stato permanente, allora ci si sente sopraffare dal male e si perde la gioia di vivere. Plotino, però, non collega la felicità alla salute fisica, sebbene ne avesse lui stesso sempre più bisogno, ma al progresso nella virtù perché la radice della felicità sta nell'anima capace di elevarsi nel bene.¹⁶ Al male come diminuzione nell'essere e tendenza al nulla si collega anche lo stato di infelicità generato da vari generi di sofferenze, al bene come accrescimento nell'essere e tendenza al divino si collega lo stato della felicità generata dalla crescita nella virtù che ha il suo vertice nella contemplazione. Le vicende tumultuose, cariche di violenza e sofferenza dei suoi tempi, spingono Plotino, per non lasciarsi scoraggiare e travolgere dal pessimismo, a seguire l'esempi di Ammonio nel collegare tutto al Bene; però non diventa evasione come per gli Gnostici ma riflessione sistematica che estende la luce della razionalità fino alle propaggini estreme della realtà. Proprio

¹³ *Ivi* III 6, 14.

¹⁴ *Ivi* II 9; cf. M. MARIN, *L'estasi di Plotino, o.c.*, pp. 131-137.

¹⁵ *Enneadi* II 9, 13.

¹⁶ *Ivi* I 5, 6.

perché il principio supremo ha una luce potentissima, lo sguardo intellettuale di Plotino può spingersi oltre i meandri del determinismo ontologico e le seduzioni ingannevoli di tutte le forme di magia. Il nulla come orizzonte dell'Uno non è un muro invalicabile ma un abisso vertiginoso nel quale è facile perdersi.

3. Il non-essere e il male

Nonostante molti disagi e innumerevoli contrasti, anche in questo mondo esistono delle anime felici. La felicità non consiste nelle circostanze esterne favorevoli ma nel valore dell'anima, nella sua crescita con la virtù verso la vita divina. Non solo la ricchezza, ma neppure la salute fisica è una condizione indispensabile per essere felici. L'importante, come insegnavano gli Stoici anche se non vengono nominati, è considerare bene la ragione che guida l'intero cosmo (οἱ λόγους οἱ τοῦ παντός). Essa ha un controllo completo su tutti gli aspetti della realtà per cui non le sfugge nulla (οὐδέτις οὐδὲν ἐκφευγεί τοῦ ὑποῦ τοῦ καταλαμβάνου). Non è che le sfugga il nulla perché tutto ciò che noi intendiamo per nulla rientra, invece, ancora nel suo dominio; il nulla escluso è il nulla assoluto del quale, nonostante le pretese sofistiche da Gorgia in poi, non si può dire alcunché senza rientrare, sia pur in modo confuso, nell'ambito dell'essere. La ragione universale vuole il bene, ma nel settore del mondo sensibile terrestre la corruzione di alcuni esseri è necessaria per la produzione di altri; ogni corpo vivente terrestre prima o dopo si ammala e muore. La ragione cosmica non vuole il male ma lo utilizza ai fini del bene, ad esempio la povertà per liberare dalla schiavitù dei beni materiali, la malattia per liberare dall'ossessione del corpo vigoroso e bello, il vizio per aiutare gli altri esseri intelligenti a rendersi conto delle sue conseguenze. I mali sono come materiali informi (ἀμορφοί) che servono alla ragione cosmica per generare nuove forme e riscattare gli esseri nel bene. Il male non è un contrario a livello ontologico ma a quello etico e un complementare al bene nell'ambito esperienziale. A livello ontologico il male è una deficienza di bene (ἐλλείψιν ἀγαθού), un bene minore rispetto a quello richiesto perché l'ente o la situazione siano buoni, stabili e pienamente in armonia con il tutto.¹⁷

Nell'insieme della realtà, per garantire una variazione sufficiente da cui ottenere una grande armonia, si ha una lunga gradazione tra i diversi enti, per cui si può dire che non esiste il migliore se da qualche parte non è possibile avere un peggiore. Nell'ambito della realtà sensibile non si ha il male assoluto, ma una gerarchia di enti per cui si hanno sia dei beni sia dei mali; i mali non sono mai il male assoluto perché non è possibile neanche il nulla assoluto nel mondo sensibile, ma il

¹⁷ *Ivi* III 2, 5.

male come peggiore, come bene inferiore, insufficiente, gravemente mancante.¹⁸ Il fatto che i mali siano dei beni inferiori non significa che essi non abbiano consistenza, siano semplici errori di valutazione come sosteneva Crisippo, al contrario, l'abisso del male è senza fondo e si può trovare sempre qualcosa di peggio. Ci si può degradare senza fine, la cattiveria e la malvagità sono senza limiti, eppure anche incapaci di trionfare in modo definitivo perché essenzialmente autodistruttivi.

All'estremo opposto della realtà terrestre, nell'ambito celeste, al vertice del mondo spirituale, dell'essere intelligibile, si ha anche uno spiraglio sul nulla in senso positivo, sul nulla che diventa silenzio in attesa dell'estasi. Il vertice della conoscenza sta nell'intelletto divino che contempla l'Uno, ma l'Uno che è suo principio si trova al di là (*εἰπεέkeina*) sia del pensiero discorsivo dell'anima sia del pensiero intuitivo dell'intelletto, è luce ineffabile che fonda e rende possibile ogni aspetto della realtà. La condizione per accoglierla nella sua purezza, qualora si sia arrivati al vertice dell'intelletto, consiste in un'azione radicale: togli tutto (*ἀφελε παέντα*).¹⁹ Il nulla che rimane non è il vuoto della distruzione, ma quello dell'insufficienza dell'intero cosmo sensibile e intelligibile rispetto all'infinita superiorità dell'Uno, alla semplicità assoluta da Lui richiesta per manifestarsi e illuminare l'anima che ad esso si protende. Questa prospettiva viene ripresa e particolarmente sviluppata da Proclo.

Verso la fine della sua vita, stando alle indicazioni cronologiche fornite da Porfirio, probabilmente per l'incalzare degli eventi sociali e personali tutt'altro che piacevoli, Plotino ha composto un intero trattato sulla natura del male.²⁰ Il primo punto da rilevare è la difficoltà a definire il male perché manca in noi una facoltà adeguata per coglierlo, in quanto si manifesta come assenza di bene, come negazione di forme. L'intelletto e l'anima sono forme e come tali ci permettono di conoscere le forme, il bene. Il male, in quanto contrario al bene, può essere conosciuto tramite la negazione del bene.²¹ Il male non si trova negli esseri celesti, ma in quelli terrestri, negli enti che partecipano del non-essere (*κοινωνουέτων τῆς μηδ' οντι*). Non si tratta del non-essere assoluto (*μηδ' ον δὲ οὐτι τοὺς παντελῶς μηδ' ον*), ma del non-essere come altro dall'essere (*ἀλλ' ἐστὲρον μοέον του οντος*).²² Non si tratta come in Platone nel *Sofista* del diverso come l'idea di quiete e l'idea di movimento rispetto a quella di essere, perché quiete e movimento sono già nell'essere. Si tratta, invece, di un'immagine, una parvenza di essere (*ωἴσθησις τοῦ οντος*), come lo sono, ad

¹⁸ *Ivi* III 3, 7.

¹⁹ *Ivi* V 3, 17.

²⁰ *Ivi* I 8.

²¹ *Ivi* I 8, 1.

²² *Ivi* I 8, 3; cf. K. CORRIGAN, *Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, ed. Brill, Leuven 1996.

esempio, le cose sensibili rispetto a quelle intelligibili e nelle cose sensibili le affezioni rispetto alle sostanze e ancora più in basso i loro accidenti.

Nel rapporto di contrapposizione tra superiore e inferiore nel bene, che per Plotino equivale a nell'essere, si può definire il male come dismisura rispetto alla misura, indefinito rispetto al definito, informe rispetto al produttore di forme, sempre mancante rispetto all'autosufficiente, sempre indeterminato, per nulla stabile, totalmente passivo, insaziabile, povertà assoluta. Le cose che fanno proprie quelle caratteristiche diventano cattive (*kakàè giénesjai*).²³

Come esiste il bene in sé, esiste anche il male in sé (*kaj \ au|toé kakoén*). Il bene è principio dell'essere, il male del non-essere in quanto negazione del bene. Il bene assoluto è l'essere assoluto, allora il male assoluto è il non-essere assoluto. Il non-essere assoluto, il male in sé, come può incidere sull'essere? La risposta di Plotino apre una nuova prospettiva, feconda nei secoli, sulla realtà del male: la negazione del bene ad opera del soggetto che vuole il male si realizza nella menzogna, nella falsità, nel mascheramento con quanto non gli appartiene, nell'uso di figure, di linee, di forme, di misure che appartengono in se stesse ad un altro cosmo, al mondo del bene.²⁴ Se viene smascherato in tale impostura, la sua forza si dissolve e il suo dominio cade nel nulla; ecco perché odia la luce, odia la conoscenza di sé e in particolare la pratica delle virtù.

La dismisura e l'ingiustizia è tipica della materia, per cui i corpi materiali del mondo terrestre sono soggetti al male; lo diventa anche l'anima quando si sottomette al corpo e genera i vizi.²⁵ Il male, viene più volte ribadito da Plotino in questo trattato, consiste nella materia; è la materia la causa del male (*u\$lh [...] ai"tion tw%n kakw%n*).²⁶ Per materia Plotino non intende un elemento particolare ma lo stato di dismisura (*toè a"metron*) e chi lo accoglie diventa cattivo. Tale stato viene definito anche oscurità (*toè skoétov*) e l'anima che l'accoglie cade nell'ignoranza che genera il vizio. Il male nella sua condizione peggiore, come cattiveria dell'anima, è autoinganno sulla propria natura, è volontà di dismisura e negazione del divino, scelta consapevole del peggio nella distorsione della realtà.

Come per ritrovare il bene in sé bisogna risalire al di sopra delle virtù, così per trovare il male in sé bisogna scendere al di sotto dei vizi, col pericolo di cadere in un tenebroso pantano (*eivv*

²³ *Enneadi* I 8, 3; cf. F. PAPARELLA, *La teodicea di Plotino in PROCLIO, Tria opuscola: Provvidenza, Libertà, Male*, a cura di F. PAPARELLA, ed. Bompiani, Milano 2004, p. 87-101.

²⁴ *Enneadi* I 8, 3, 35-40.

²⁵ *Ivi* I 8, 4.

²⁶ *Ivi* I 8, 8.

boérboron skoteinoén). Il vizio portato all'estremo stravolge la natura dell'anima, la quale diventa disumana, bestiale, fino a sprofondare nell'Ade.²⁷

²⁷ *Ivi* I 8, 13.