

## Introduzione

Il vivo apprezzamento che Hegel, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, esprime nei confronti di Proclo, facendo del suo pensiero non solo il vertice raggiunto dal Neoplatonismo, ma anche il compimento speculativo della filosofia antica nella sua interezza, ha delle ragioni oggettive che solo difficilmente possono essere ricondotte al fine teoretico dell'interpretazione hegeliana. È innegabile, infatti, che nel sistema elaborato dal Diadoco non solo il platonismo, nell'insieme delle sue declinazioni, ma anche la filosofia aristotelica, stoica e neo-pitagorica si trovino riassunte e mediate in una dottrina complessa, unitaria e coerente<sup>1</sup>. Partendo da questo presupposto è possibile affermare che il presente volume offre un significativo contributo agli studi contemporanei sul Neoplatonismo come anche alle ricerche sul pensiero antico in generale, nel momento in cui rende per la prima volta disponibile il *Commentario all'Alcibiade primo* di Proclo in traduzione italiana integrale, con testo greco a fronte e ampi apparati critici.

L'opera di traduzione e di analisi critica di questo importante testo antico si inserisce nel ricco filone di edizioni e di studi storico-filologici<sup>2</sup> che, negli ultimi decenni, ha contribuito a riportare le opere pervenute di Proclo, con le complesse quanto sorprendenti prospettive che in esse si dischiudono, al centro del dibattito contemporaneo relativo ai temi della filosofia antica come pure all'attenzione degli studiosi di filosofia medievale e moderna<sup>3</sup>. La presente edizione si aggiunge alla versione inglese del *Commentario all'Alcibiade primo* realizzata da William O'Neill<sup>4</sup> e all'ampia edizione francese di Alain-Philippe Segonds<sup>5</sup>, le quali poggiano, così come il presente volume, sul testo greco ricostruito da Leendert G. Westerink<sup>6</sup>. Ogni nuova edizione di testi filosofici, specialmente quando ripropone opere antiche, generalmente caratterizzate da una più difficile accessibilità linguistica e concettuale, costituisce un contributo importante alla comprensione della complessità sfaccettata del pensiero occidentale, allo sforzo di preservazione delle sue radici, alla delineazione del suo sviluppo storico e, in ultimo, un tributo alla cultura umanistica e alle sue imponenti acquisizioni, cosicché il fine che ne motiva la composizione non necessita di essere ulteriormente chiarito, essendo, per così dire, "immanente" all'opera stessa.

Il carattere composito di questo volume, che si articola in due parti filosoficamente interdipendenti, ma strutturalmente autonome, rinvia, però, con la sua prima sezione, alla motivazione teoretica che ha suggerito l'opportunità di un'edizione italiana del *Commentario all'Alcibiade primo*. Tale motivazione può essere anticipata nella tesi per cui tale opera contiene la più compiuta teoria della soggettività che l'Antichità ci abbia tramandato. Per teoria della soggettività intendendo l'esito di un'indagine distinta e, al tempo stesso, complementare rispetto a

quella condotta dall'antropologia filosofica. Quest'ultima si occupa, infatti, di analizzare, nei diversi sistemi di pensiero e nelle diverse epoche storiche, i termini in cui l'uomo, in corrispondenza con le sue facoltà, con i suoi costitutivi principi "ontologici" e anche con il carattere specifico del *milieu* in cui vive, viene compreso e descritto, in modo che una teoria generale dell'uomo possa essere elaborata<sup>7</sup>. L'approccio teoretico che analizza l'uomo in quanto soggetto si concentra, invece, sul genere di relazione che l'individuo intrattiene con se stesso, mettendo in luce il carattere ineludibilmente "mediato" di tale relazione e la misura in cui l'uomo, agendo su tale mediazione, possa superare la propria condizione di individuo, esito di fattori contingenti, per costituirsi come soggetto autentico. Teoria della soggettività è, allora, ogni indagine filosofica che descrive il modo di essere e di divenire soggetto da parte dell'uomo, dove per soggetto si intende colui che ha assunto su se stesso a partire da se stesso il senso ultimo in vista del quale il suo progetto esistenziale è concepito e perseguito. In senso eminentemente greco, è soggetto l'essere che riassume in sé, nella misura più alta consentita dalla sua costituzione ontologica, la ragione del proprio essere.

Se l'individuo rappresenta l'esito della particolarizzazione della soggettività collettiva, soggetto è colui che pone una distanza critica rispetto all'identità ingenua elaborata sulla scorta delle significatività "mondane". Proprio il carattere secondario e mediato del modo in cui l'individuo innanzitutto e per lo più si relaziona a se stesso e, quindi, il carattere non originario della sua identità ingenua sono oggetto della teoria della soggettività, che si interroga sulle strutture primarie che, nell'uomo, rendono possibile il verificarsi dei fenomeni che l'antropologia filosofica e l'antropologia culturale prendono in esame. Se queste ultime definiscono l'uomo in relazione alle sue facoltà, ai suoi comportamenti, all'influenza esercitata sulla comprensione che egli matura di sé da un insieme di fattori storico-sociali e culturali specifici, la teoria della soggettività analizza le strutture essenziali del soggetto che permettono a ciascun uomo di costituirsi innanzitutto come "Io" ingenuo e per le quali, attraverso un laborioso processo di auto-costituzione che si attua innanzitutto come decostruzione del "muro" del linguaggio ordinario, può poi prodursi come "Io" autentico. L'uomo è, allora, chiamato in causa in quanto soggetto, ogni qual volta ciò di cui si fa questione è la relazione auto-costitutiva che egli intrattiene con se stesso, affrontata alla luce delle strutture essenziali che, nell'uomo stesso, la rendono innanzitutto possibile<sup>8</sup>. In tal senso, ogni teoria della soggettività implica l'analisi della mediazione linguistica attraverso la quale l'individuo si relaziona a se stesso. Proprio perché la prospettiva in cui il *Commentario all'Alcibiade primo* di Proclo prende in esame l'uomo, la sua costituzione essenziale e il modo in cui il limite della sua perfezione può essere raggiunto presenta questi caratteri distintivi, essa può a pieno titolo rientrare nel novero delle teorie della soggettività<sup>9</sup>.

La tesi fondamentale che guida la prima parte di questo volume afferma che è con la filosofia di Proclo, e non già con quella dei suoi eminenti predecessori,

che si è per la prima volta compreso l'uomo come quell'essere spirituale che, a causa della propria unione con un corpo sublunare, si auto-costituisce attraverso un processo di conversione che si snoda in una triplice direzione. L'uomo non è, alla stregua di tutte le altre entità spirituali, un essere che gode stabilmente della pienezza del proprio atto; piuttosto, come Proclo ripete a più riprese nel suo *Commentario*, si tratta di un'entità che raggiunge a partire da se stessa il limite della propria perfezione, dando vita a un complesso processo di auto-costituzione. Di tale processo la relazione con il mondo sublunare e la corrispondente elaborazione dell'"Io" ingenuo costituiscono lo stadio iniziale e necessario, mentre il suo termine ultimo viene a collocarsi al di là della costituzione dell'anima umana come coscienza riflettente e della sua attuazione sul modo della scienza.

L'individuazione nel *Commentario all'Alcibiade primo* della più compiuta teoria della soggettività elaborata nell'ambito del pensiero antico non vuole tradursi in un misconoscimento dei debiti filosofici che Proclo ha contratto con Platone, del quale egli si professa, al pari degli altri Neoplatonici, un fedele esegeta, come anche dei debiti che ha maturato con Aristotele, Plotino, Giamblico e, soprattutto, con il venerato maestro Siriano. Alla prospettiva di Proclo deve, però, essere riconosciuto il merito di avere elaborato una dottrina dell'uomo che eccede i termini propri dell'antropologia filosofica. Quest'ultima, esaminando e definendo l'uomo a partire dall'oggettività concettuale, linguistica ed etica in cui si traduce il suo essere, lo considera già alla luce della piena attualità corrispondente alla sua costituzione ontologica. L'originalità di Proclo è, invece, consistita nel mettere in luce l'essenza dell'uomo a partire dalla prospettiva immanente al suo stesso processo di auto-costituzione, suggerendo che tale essenza è l'esito di una serie di successive conversioni e che l'uomo resta meramente potenziale come anima compiutamente razionale, vale a dire come entità che ha in se stessa la propria ragione d'essere, fintantoché non raggiunge la propria attualità intellettuale. A fronte delle dottrine che l'hanno preceduta, il primato della dottrina proclusiana dell'uomo come entità spirituale che deve ancora prodursi come soggetto autentico, termine non da intendersi nel senso cartesiano di *subjectum*, ma nel significato aristotelico di *hypokeimenon*, può essere ricondotto a tre caratteristiche fondamentali del sistema filosofico del Diadoco.

Innanzitutto, non può essere sottovalutato il fatto che la concezione dell'uomo fatta valere da Proclo rielabori le acquisizioni maturate in sette secoli di formidabile speculazione filosofica. Benché i suoi *Commentari* si strutturino come esegesi degli scritti di Platone, il Diadoco li rivisita usando come strumenti ermeneutici le chiavi di volta della filosofia aristotelica - nel caso del *Commentario all'Alcibiade* soprattutto le tesi psicologiche esposte nel *De anima* -, quindi i contributi offerti alla riflessione sull'uomo dai Presocratici, dai pensatori della Stoà come anche da Omero, Esiodo e Orfeo, i cosiddetti "Teologi", mediandoli poi con le posizioni di Plotino e, soprattutto, con le tesi di Giamblico e di Siriano<sup>10</sup>. In altri termini, leggendo Proclo, non si deve mai trascurare il fatto, come ha affermato un acuto

conoscitore del Neoplatonismo che, se “il punto d'appoggio è platonico, la spiegazione è neoplatonica”<sup>11</sup> e che, nel provvedere tale spiegazione, i pensatori neoplatonici hanno attinto a piene mani al tesoro di verità prodotto dalla speculazione precedente. Al di là dell'intento teoretico del neoplatonico Proclo, non si può non prendere atto che nelle tesi esposte nel *Commentario all'Alcibiade primo* siano confluite le grandi teorie sull'uomo elaborate da Aristotele e dagli Stoici così come quelle dei predecessori neoplatonici e, in generale, dei più eminenti pensatori greci.

Un altro fattore che ha consentito a Proclo, più che ad altri filosofi antichi, di approssimarsi alle teorie della soggettività del XX secolo con la propria definizione dell'uomo come principio psichico incarnato, che si auto-costituisce *qua* anima razionale intervenendo sulla mediazione concettuale che produce la sua identità ingenua, è la complessa articolazione del suo stesso sistema metafisico. Paradossalmente, la struttura quasi “barocca” della gerarchia ontologica proclusiana, che ha spesso esercitato un effetto deterrente sugli studiosi del pensiero antico, è ciò che ha consentito al Diadoco di elaborare una teoria della soggettività estremamente raffinata e attuale. In coerenza con la propria concezione del diacosmo psichico come momento intermedio tra la realtà sublunare e il diacosmo intellettuale, dai quali è ontologicamente distinto, Proclo prende le distanze<sup>12</sup> dalla concezione dell'anima fatta valere da Plotino, stando alla quale la parte superiore dell'entità psichica resterebbe stabilmente ancorata alla dimensione trascendente dell'Intelletto<sup>13</sup>. Contestualmente, egli fa propria la posizione di ispirazione aristotelica che vede nell'unione dell'anima con il corpo sublunare una circostanza che modifica significativamente la teleologia dell'uomo come principio psichico che ha il limite della propria perfezione nella conoscenza intellettuale<sup>14</sup>. L'ammisione di queste due tesi consente a Proclo di concepire l'essere dell'uomo e la sua piena attuazione come esito della relazione intrattenuta da tre distinti ordini ontologici, che possono essere sintetizzati, nella sequenza in cui vengono trattati nel presente volume, sotto i titoli di “ordine del Sensibile”, “ordine dell'Immaginario” e “ordine del Simbolico”. Questi tre ordini rappresentano tanto le dimensioni ontologiche attraversate dall'uomo nel suo processo di auto-costituzione *qua* “anima compiutamente razionale che usa un corpo”<sup>15</sup>, quanto le tre relazioni fondamentali sulla scorta delle quali l'anima umana, entrando in rapporto con se stessa, giunge all'elaborazione del proprio “Io” autentico. In tal senso, nel rapporto dialettico con la realtà sensibile, l’“Io” dell'uomo è una funzione delle significatività mondane e si afferma sul modo della duplice ignoranza. Secondo l'ordine dell'Immaginario, attraverso la catarsi dalle antinomie che minano l'auto-interpretazione dell’“Io” ingenuo, compiuta in virtù dell'*elenchos* socratico, si problematizza tale “Io”. A questo livello, procedendo nella reminiscenza indotta dall'esame filosofico dei propri pregiudizi, l'uomo si scopre come capacità di riflessione teoretica che ha il proprio atto nella scienza. Infine, l'attuazione dell'uomo sul modo della scienza, per il carattere insufficiente dell'*ἐπιστήμη* stessa, rivela di detenere uno statuto ancora intermedio nel suo processo auto-costitutivo, che trova, invece, la

propria chiave di volta nella relazione con l'ordine del Simbolico. L'ordine del Simbolico è in questi termini evocato da Proclo<sup>15</sup> in ragione del fatto che, in esso, non è più possibile procedere all'articolazione discorsiva dei contenuti appresi. Tale ordine designa l'Essere che precede il diacosmo psichico e che ha nell'Intelletto l'ultimo avamposto intuibile in cui è ancora data all'anima umana la possibilità di apprendere l'intelligibile riflettendolo nel proprio λόγος. In tal senso, come Proclo ripete più volte nel *Commentario all'Alcibiade primo*, se la scienza è la perfezione dell'anima considerata nel suo statuto di ragione discorsiva e di potenza dianoetica, il limite della perfezione dell'uomo *qua* anima razionale deve essere inteso, in analogia con tutte le entità psichiche non incarnate, come esito del movimento di conversione che riconduce l'anima umana all'Ipostasi intellettuale. L'Intelletto è, in questo contesto, la totalità di senso che fonda le definizioni della scienza, la quale ha vocazione universale, ma, per la propria costituzione temporale, anche carattere ineludibilmente parziale.

Il terzo fattore che rende la teoria proclusiana dell'uomo il più alto contributo offerto, in tal senso, dal pensiero antico, risiede nel fatto che la conoscenza di sé, che già da Platone e da Plotino era intesa come il percorso fondamentale di attuazione reso disponibile all'anima razionale dell'uomo, riceve per la centralità del suo ruolo formativo un'articolata fondazione ontologica. Il Diadoco afferma che il tema dell'*Alcibiade primo* è la conoscenza di sé, alla quale l'uomo deve tendere allo scopo di raggiungere il limite della propria perfezione e, con esso, la completezza e la compiutezza nell'essere che descrivono il concetto greco di felicità. In quanto l'anima procede dall'Intelletto, essa ha, analogamente all'Intelletto sul piano intellettuale, l'essere e la vita declinati sul modo della conoscenza. L'essere dell'anima è λόγος, il suo movimento è διάνοια, l'atto dell'anima è ἐπιστήμη. La conoscenza di sé è, da un lato, l'atto con cui l'anima realizza la propria essenza razionale che ha in sé e da sé i propri contenuti logici, i quali costituiscono tanto la sua essenza quanto anche il modo della sua attuazione; dall'altro, la conoscenza di sé, che prelude nell'uomo al raggiungimento della sua perfezione scientifica, designa il momento in cui si rivela pienamente lo statuto dell'anima umana come ordine dell'Immaginario, allorché essa si riconosce come causa dell'immagine sensibile e come riproduzione fedele della totalità significativa dell'Intelletto. Se la conoscenza di sé rappresenta il ritorno teoretico dell'anima sulle proprie strutture a priori a partire dalle quali il sistema della scienza viene costruito, il rinvenimento di tali strutture logiche rinvia a una totalità di senso, preesistente all'anima stessa, che ne fonda la significatività originaria. L'uomo raggiunge il limite della propria perfezione, allorché attinge alla totalità significativa dell'Intelletto, al quale deve le innate correlazioni logiche che stanno a fondamento tanto della significatività dell'ordine del Sensibile quanto dell'universo concettuale della scienza. L'uomo si costituisce come soggetto, elaborando il proprio "Io" autentico, nel momento in cui attinge all'Intelletto e, attraverso questo, all'intero ordine del Simbolico, dal quale il suo "Io" come coscienza e come scienza è fondato e determinato.

La grandezza e l'attualità del contributo offerto da Proclo, con il *Commentario all'Alcibiade primo*, alla comprensione dell'uomo come essere che, sospendendo le significatività mondane, può trasformare la relazione che intrattiene con se stesso e così modificare il proprio modo di essere, sono dovute ai termini in cui il Diadoco ha concepito il diacosmo psichico, la cui perfezione risiede nell'ulteriore dimensione intellettuale, che trascende totalmente l'anima in quanto anima e che, tuttavia, ne fonda e determina il modo di essere. Il limite della perfezione dell'uomo inteso come anima razionale che usa un corpo è raggiunto nel momento in cui egli stabilisce una relazione, seppure mediata e transitoria, con la fonte della propria concettualità scientifica allo scopo di riappropriarsi del senso ultimo che costituisce il suo essere. La libertà dell'uomo può solo configurarsi, agli occhi del Diadoco, come la sospensione della sua identità ingenua, mera funzione delle significatività mondane, quindi come la sua attuazione sul modo della scienza e, infine, come il superamento della scienza nella visione puntuale dei contenuti dell'Intelletto, al quale è essenzialmente sospesa la realtà dell'anima in quanto costellazione di relazioni logiche a priori.

Alla dialettica tra Alcibiade e i molti amanti, in cui è rappresentato il rapporto dialettico che l'uomo intrattiene con l'ordine del Sensibile producendo il proprio "Io" ingenuo, è dedicato il primo capitolo di questo volume. Alla relazione tra Alcibiade e Socrate, che problematizza l'identità ingenua del giovane attraverso l'esame filosofico delle sue precomprensioni, e in virtù della quale questi si riconosce come potenza dianoetica che ha nella scienza la propria attuazione, è dedicato il secondo capitolo. Questa parte del volume mette in luce lo statuto intermedio dell'anima umana come ordine dell'Immaginario, causa della fantasmagoria del mondo sensibile e, al tempo stesso, riproduzione fedele dell'Intelletto. Infine, alla relazione tra anima umana, Intelletto e demonico è dedicato il terzo e ultimo capitolo della monografia introduttiva, in cui si chiarisce che l'uomo, anima razionale legata a un corpo sublunare, raggiunge il limite della propria perfezione solo nella relazione con l'Intelletto, avamposto ancora intuibile dell'ordine del Simbolico. La relazione che l'uomo instaura con il trascendente ha, infine, il proprio senso di riferimento nell'Eros platonico, il quale è presentimento e desiderio di una totalità di senso che l'anima non può trovare in se stessa.

Il *vero uomo*, che ha elaborato un "Io" autentico, è per Proclo colui che si costituisce costantemente nella relazione tra l'Immaginario e il Simbolico, relazione che presuppone tanto l'attuazione dell'uomo sul modo della scienza quanto il superamento del suo statuto di coscienza riflettente attraverso il contatto stabilito con la dimensione trascendente, in cui risiede il senso ultimo delle articolazioni logiche che costituiscono l'essenza stessa dell'anima.

La dottrina platonica dell'uomo, così come è evocata nella *Repubblica*, attraverso le stazioni della Similitudine della Linea<sup>17</sup> e del Mito della Caverna<sup>18</sup>, sembra già tracciare, nelle sue grandi linee, il processo di auto-costituzione dell'uomo così come concepito da Proclo, il cui fine si configura nei termini di una riappropria-



zione radicale di ciò che l'anima possiede dall'eternità, senza esserne consapevole. La νοήσις in cui si conclude il processo di perfezionamento dell'anima umana secondo Platone è, tuttavia, a differenza che nel sistema di Proclo, una facoltà che risiede nell'anima stessa; coerentemente, gli intellegibili che ne divengono oggetto possono essere colti in virtù della scienza dialettica. Secondo il mito dell'anima-carro alato del *Fedro*<sup>19</sup>, sul quale Proclo torna a più riprese nel *Commentario all'Alcibiade primo*, l'anima deve alla contemplazione delle realtà ideali le proprie conoscenze a priori, ricordando le quali essa ritorna allo stato di perfezione che l'incarnazione in un corpo materiale aveva pregiudicato. Il senso di riferimento dell'anima alla realtà ideale è, secondo Platone, il desiderio, benché già la dialettica sia da lui ritenuta in grado di condurre l'uomo filosoficamente educato alla contemplazione delle Idee. In questo contesto, la funzione del desiderio perde parte della sua peculiare rilevanza, giacché l'oggetto desiderato è ciò che, secondo i passi rilevanti della *Repubblica*, è già sempre nella disponibilità dell'anima dialetticamente educata. Inoltre, benché nel processo di reminiscenza descritto nel *Fedone* la realtà sensibile svolga una funzione rammemorante<sup>20</sup>, la corporeità resta in tale contesto negativamente connotata<sup>21</sup> e, alla fine, sminuita nella sua funzione gnoseologica. In questo dialogo platonico si giustifica tale svalutazione con la tesi, poi ripresa da Plotino, per cui ogni genere di conoscenza è orientato e preceduto dalla conoscenza innata delle Idee<sup>22</sup>, cosicché la funzione della corporeità nel processo anamnestico è, infine, giudicata scarsamente rilevante. Dalla gnoseologia platonica emerge una concezione dell'uomo, stando alla quale l'essere, la vita e l'atto dell'anima sarebbero da collocarsi sul solo asse della coscienza e della scienza. In tal modo è, infatti, possibile assegnare al suo principio razionale una completa autosufficienza tanto dal punto di vista ontologico quanto epistemologico. Se l'anima ha il se stessa il termine della propria perfezione, il suo processo di auto-costituzione si concluderà nella sola sfera della ragione, che non dipende in alcun modo da cause che le sono esterne. La realtà sensibile è una mistificazione fuorviante e foriera di infelicità per l'anima umana, mentre il trascendente è presente nell'anima sul modo della causa e tanto basta perché l'anima possa attuare in se stessa e da se stessa l'intellezione degli Intellegibili. La perfezione dell'anima è, per Platone, null'altro che la radicalizzazione del suo statuto di coscienza.

Il carattere autosufficiente dell'anima come potenza dianoetica che si attua sul modo della scienza è mantenuto da Aristotele rispetto alla dimensione del trascendente, ma è negato rispetto alla realtà corporea. L'anima non dispone di conoscenze innate; al contrario, tutti suoi concetti sono esito dell'incontro della sua struttura intenzionale con la realtà sublunare<sup>23</sup>. Ogni uomo è, alla nascita, una *tabula rasa*<sup>24</sup> che viene gradualmente riempita attraverso il processo di decodificazione cui ciascuna facoltà conoscitiva sottopone i propri conoscibili. La perfezione dell'anima consiste, allora, per Aristotele, nella capacità di portare a termine in se stessa il processo cognitivo in virtù del quale la sua parte razionale colleziona spontaneamente, al livello della sua potenza di primo grado, le ragioni

dei propri oggetti. La perfezione dell'anima è il ritorno teoretico sui λόγοι degli enti che essa ha colto nella propria apertura intenzionale al mondo sublunare. Come già Platone, anche Aristotele attribuisce all'anima che si attua sul modo della scienza una completa autosufficienza, nel momento in cui colloca il νοῦς nell'anima razionale e gli intellegibili nel νοῦς come suo oggetto immanente di intellezione. La problematicità latente della collocazione dell'intelletto nell'anima razionale è, però, testimoniata dal fatto che Aristotele senta il bisogno di ricondurre l'attualità raggiunta dall'intelletto passivo all'irradiazione prodotta dall'intelletto agente, che lo Stagirita descrive in termini molto simili a quelli che Proclo avrebbe utilizzato per definire l'intelletto particolare, ultima irradiazione del diacosmo intellettuale, del quale l'anima umana partecipa con la mediazione dell'elemento demonico. L'intelletto agente svolge il ruolo della causa produttiva, destinata a rendere visibile la totalità di senso presupposta dai λόγοι degli enti e a indurre l'attivazione dell'intelletto passivo in direzione di un ritorno teoretico sui propri contenuti. L'intelletto agente postulato da Aristotele riassume in sé l'indefettibile attualità della totalità significativa che Platone descrive sotto il titolo di Iperuranio come anche la *vis* dinamica ed estatica del desiderio erotico e del demonico; come tale, l'intelletto agente non poteva essere collocato nell'uomo<sup>25</sup>. Benché Aristotele, come Platone, ponga la perfezione dell'anima sull'asse della coscienza e della sua attuazione sul modo scienza, la necessità di ricorrere all'ipotesi dell'intelletto agente testimonia la problematicità di questa posizione, che avrebbe poi indotto Proclo a negare all'anima umana non solo il possesso essenziale dell'intelletto, ma anche la possibilità di una partecipazione diretta all'intelletto particolare, restituendo così al desiderio e al demonico il ruolo che gli è proprio.

Plotino, dal canto suo, priva la realtà sensibile di qualunque rilevanza nel processo anamnastico<sup>26</sup> e, come già Platone e Aristotele, attribuisce all'anima, aiutato in questo dalla sua dottrina dell'anima superiore non discesa, il possesso dell'intelletto<sup>27</sup>, cosicché, ancora una volta nella tradizione platonica, la perfezione dell'anima è intesa come attuazione di una sua intrinseca potenza cognitiva. Nel momento in cui l'anima si attua sul modo della scienza dialettica, siccome la sua parte superiore si trova perpetuamente congiunta all'Intelletto, attraverso le proprie definizioni e i propri ragionamenti essa è già in grado di contemplare gli Intellegibili. Per Plotino, *vero uomo* è colui che "è dotato di quelle virtù che consistono nel puro pensiero e che pertanto hanno la loro sede nell'anima separata"<sup>28</sup>; l'anima è, per Plotino, già sempre perfetta, perché compiutamente intellettuale.

A fronte di queste teorie, la concezione proclusiana dell'uomo ha il merito di radicalizzare la problematicità dell'attribuzione all'anima umana della totalità di senso dell'Intelletto, poiché tale totalità, conoscibile solo via di intellezione, contraddice la struttura intrinsecamente temporale della ragione discorsiva e della sua attuazione sul modo della scienza. L'esperienza stessa che l'uomo matura di sé come soggetto conoscente mette in luce l'intrinseca parzialità della conoscenza scientifica, che si produce in momenti successivi senza giungere mai alla totalità



delle definizioni che pure presuppone. È, pertanto, necessario ammettere che l'uomo come anima razionale unita a un corpo sublunare si auto-costituisca pienamente *qua* anima solo in virtù della sua capacità di stabilire una relazione con la dimensione trascendente e fondativa dell'Intelletto: "l'anima non è tutta nell'anima". Nella capacità di ripristinare, in modo pur sempre transitorio e indiretto a causa della debolezza delle potenze cognitive umane, una relazione con l'ordine del Simbolico, l'uomo raggiunge il limite massimo di perfezione concesso a un principio spirituale che, per l'infinità del tempo, si troverà sempre di nuovo legato a un corpo sublunare<sup>29</sup>.

Il presente volume, nella complementarità delle due parti di cui si compone, offre un contributo inedito agli studi relativi al neoplatonismo proclusiano. A oggi è ancora esiguo il numero delle monografie e dei saggi dedicati alla questione dell'identità, del soggetto e della soggettività nell'ambito del pensiero antico in generale e della filosofia neoplatonica in particolare<sup>30</sup> e ancora non sufficientemente tradotto nelle più diffuse lingue moderne è, sorprendentemente, il *Commentario all'Alcibiade primo*<sup>31</sup>.

La ricchezza tematica di questo capolavoro proclusiano non si lascia unicamente cogliere, nella sua interezza, sotto il titolo di teoria della soggettività. Benché la chiave ermeneutica che ho qui utilizzato sia, a mio avviso, la più adeguata al tema della conoscenza di sé e forse la più efficace per mettere compiutamente in luce l'attualità del genio filosofico di Proclo, ciò che una monografia non può fare è ripetere o riassumere la molteplicità degli spunti che il *Commentario all'Alcibiade primo* è in grado di offrire, l'intensità e l'efficacia della prosa filosofica di Proclo, che non rinuncia a esercitare un fascino incantevole anche quando spiega le ragioni delle sue più complesse costruzioni metafisiche. La bellezza che emerge persino dai passaggi logici, talvolta astrusi e sottili, delle opere di Proclo è il segno più evidente non solo del suo genio versatile, ma anche dell'autenticità della sua vocazione filosofica. Credo che il *Commentario all'Alcibiade primo* costituisca, nelle intenzioni stesse del Diadoco, un tributo alla figura di Socrate e del vero filosofo, del quale egli celebra la grandezza intellettuale che emerge sempre, quando è autentica, sullo sfondo di una seducente amabilità e di una potente generosità. Nella figura di Socrate il Diadoco ha rappresentato se stesso, tutti gli Scolarchi della Scuola di Atene, tutti i pensatori che, da Talete a Siriano hanno dedicato la propria vita alla filosofia, e ancora coloro che coltivano quest'ultima come la più necessaria e la più inutilizzabile delle scienze. Nella bella figura di Socrate, in cui tutti noi possiamo riconoscere i maestri che hanno mutato il corso della nostra vita, io ho riconosciuto il mio, Aldo Filippi.

## NOTE ALL'INTRODUZIONE

<sup>1</sup> Cfr. G. W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003<sup>4</sup>, pp. 470-486. Sull'interpretazione che Hegel dà del pensiero di Proclo, cfr. specialmente J. HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg: Meiner Verlag, 2005<sup>2</sup>, pp. 386 sgg.

<sup>2</sup> A oggi sono state pubblicate in traduzione italiana integrale, corredata di apparati critici, le seguenti opere di Proclo: *Elementi di Teologia* (M. Losacco, 1917; 1927<sup>2</sup>; 1983<sup>3</sup>; C. Faraggiana di Sarzana, 1985; 1999<sup>2</sup>; E. Di Stefano, 1994; *Elementi di Fisica, Testi magico-teurgici* (C. Faraggiana Sarzana, 1985; 1999<sup>2</sup>); *Teologia platonica* (E. Turolla, 1957; M. Abbate, 2005; M. Casaglia – A. Linguiti, 2007); *La Provvidenza e la libertà dell'uomo* (L. Montoneri, 1986; F. D. Paparella, 2004); *Tria opuscula* (F. D. Paparella, 2004); *Il Commentario alla Repubblica* (M. Abbate, 2004); *Gli inni* (B.B. Toja, 1831; E. Ottino, 1856; 2007<sup>2</sup>; L.A. Michelangeli, 1885; D. Giordano, 1950, 1957; E. Pinto, 1975); *Il Commentario al Cratilo* (F. Romano, 1989); *Il Commentario al primo libro degli Elementi di Euclide* (M. Timpanaro Cardini, 1978). Benché alcune opere di Proclo siano state tradotte in italiano più di una volta, altri scritti di importanza capitale come il *Commentario al Parmenide* e il *Commentario al Timeo* non sono ancora disponibili in traduzione italiana integrale. Di quest'ultima opera ricordo la seguente edizione di brani: *Proclo, Il Male. Dai Commentari al Timeo di Platone*, a cura e con un saggio di M. Cacciari, Caserta: Saletta dell'Uva, 2008.

<sup>3</sup> In questa sede, mi limito a citare i seguenti saggi: F. CHENEVAL, Proclus politisé: la réception politique de Proclus au moyen-âge tardif, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78, 1996, pp. 11-26; C. LACROIX, La notion de providence chez Spinoza et Proclus, *Studia Spinoziana*, 12, 1996, pp. 29-49; W. J. HANKEY, Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah, VI.6, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64, 1997, pp. 59-93; H.-D. SAFFREY, Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus, in: *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis, mélanges offerts au Père L.E. Boyle*, éd. par J. Hamesse, vol. II, Louvain-La-Neuve: UCL, 1998, pp. 791-810; E. MOUTSOPOULOS, La conception dyonisienne de la paix et son fondement chez Proclus, *Platon*, 51, 1999-2000, pp. 17-24; W. J. HANKEY, Between and Beyond Augustine and Descartes: More than a Source of the Self, *Augustinian Studies*, 32, 2001, pp. 65-88.

<sup>4</sup> *Proclus, Commentary on the First Alcibiades*, translation and commentary by W. O'Neill, The Hague: Nijhoff, 1965.

<sup>5</sup> *Proclus, Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A.-Ph. Segonds, 2 voll., Paris: Les Belles Lettres, 1985.

<sup>6</sup> *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, critical text and indices by L.G. Westerink, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954. Le prime edizioni del *Commentario all'Alcibiade primo* risalgono all'inizio del XIX secolo e sono state realizzate pressoché simultaneamente da Fr. G. Creuzer (*Procli successoris in Platonis Alcibiadem priorem Commentarii*, in: *Initiae philosophiae ac theologiae ex platoniciis fonti bus ducta, sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii*, Fracofurti ad Moenum: in officina Broenneriana, 1820, t. I-II) e da V. Cousin (*Commentarii in primum Platonis Alcibiadem*, in: *Procli philosophi platonici Opera*, Parisiis: excudebat J.-B. Eberhardt, 1821, t. I). Nel 1864, Cousin ripubblica la sua edizione delle opere procluseane, apportandovi alcune modifiche. Il testo del *Commentario all'Alcibiade primo* da lui

ricostruito sarebbe rimasto quello di riferimento fino al lavoro di Westerink del 1954, al quale si deve la prima edizione critica del testo, che tiene conto, a differenza delle edizioni dei suoi due predecessori, dell'intera tradizione manoscritta, vale a dire dei *Neapolitanus* gr. 339, *Vaticanus* gr. 1032, *Marcianus* gr. 190, e del *Laurentianus* 85, 8. Cfr. WESTERINK, *Proclus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, pp. VII-VIII.

<sup>7</sup>Tra le dottrine più paradigmatiche elaborate nell'ambito dell'antropologia filosofica ricordiamo quella aristotelica che definisce l'uomo in coerenza con la sua teleologia di essere razionale (*zoon logon echon*) e di membro della comunità socio-politica (*zoon politicon*) (cfr. rispettivamente ARISTOTELE, *Topici*, V, 128 b 35; 130 b 9; *Etica Nicomachea*, V, 1138 b 9, e *Politica*, I 2, 1253 a 4); quindi, la dottrina dell'uomo di Feuerbach, stando alla quale attraverso una decostruzione della definizione del divino data nell'ambito della religione cristiana è possibile recuperare i termini in cui l'essenza dell'uomo sia da intendersi (cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig: Wigand, 1849<sup>3</sup>, p. 435, in cui si legge la celebre affermazione: "Die Geschichte des Christentums hat keine andere Aufgabe gehabt, als dieses Geheimnis zu enthüllen: Die Theologie als Anthropologie zu verwirklichen und erkennen"). Ugualmente rappresentative dell'approccio dell'antropologia filosofica sono la concezione marxiana dell'uomo come *animal laborans*, che enfatizza il carattere solo potenziale della sua umanità la cui piena attuazione è raggiunta nel lavoro (cfr. K. MARX, *Die Deutsche Ideologie*, in: K. MARX- F. ENGELS, *Werke*, Berlin: Dietz, 1964-1989, Bd. 3, pp. 17; 34; 71-74), poi quella di Scheler, al quale si deve il titolo stesso di "antropologia filosofica" e secondo il quale l'uomo è definito dalla sua partecipazione alla dimensione dello spirito intesa come radicalmente altra rispetto a quella puramente biologica che domina il mondo animale (cfr. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bouvier: Bonn, 1991, pp. 37-40, 55, 89) e, infine, le teorie dell'uomo fatte valere da A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter: sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg: Rowohlt, 1957, e da H. POPITZ, *Der Aufbruch zur artifiziellen Gesellschaft: zur Anthropologie der Technik*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995, stando al quale l'uomo, nell'età della tecnica, si comprende e si lascia definire come intelligenza produttiva.

<sup>8</sup>Paradigmatiche dell'approccio della teoria della soggettività sono principalmente la teoria genealogica del soggetto, che è considerato esito dei rapporti di potere in cui la società si struttura e della loro tecnologia discorsiva, elaborata da Michel Foucault (*L'Histoire de la sexualité*, 3 voll., Paris: Gallimard, 1984) e la teoria psicoanalitica di Jacques Lacan che rivisita la psicoanalisi freudiana attraverso l'interpretazione di Hegel offerta da Kojève e la linguistica strutturalistica di De Saussure (*Le Séminaire*, 27 voll., éd. par J.-A. Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1975-2011). Come teorie della soggettività *lato sensu* possono essere intese la fenomenologia husserliana e la fondamentale ontologia di Martin Heidegger.

<sup>9</sup>È in questo senso che Pierre Hadot (*Exercices spirituelles et philosophie antique*, Paris: Études Augustiniennes, 1981, pp. 13-69) interpreta l'interesse della filosofia antica, nella varietà delle sue tradizioni di pensiero e nella molteplicità delle sue attuazioni, enfatizzando principalmente la dimensione etico-pratica dei suoi esercizi spirituali. Se tale dimensione ha certamente caratterizzato il pensiero stoico, essa non può, tuttavia, essere ritenuta centrale nel processo di auto-costituzione dell'uomo così come concepito nelle filosofie di matrice platonica e aristotelica: in queste ultime, l'esercizio spirituale è, innanzitutto, esercizio logico e intellettuale, che procede da una decostruzione del linguaggio ordinario e che individua l'attuazione della potenza cognitiva dell'uomo nella scienza, rispetto alla quale l'etica si struttura come momento "spon-taneamente" conseguente. Cfr. in tal senso PROCLO, in *Alcib.*, 185, 5-10 W. (da ora: in *Alcib.*).

<sup>10</sup>L'obiezione, sollevata tra gli altri da John Dillon (*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trans. by G. R. Morrow and J. Dillon, Introduction and Notes by J. Dillon, Princeton: Princeton

University Press, 1987, p. XV), stando al quale la struttura del sistema metafisico di Proclo e, quindi, le sue intuizioni filosofiche sull'uomo come anima che si auto-costituisce nel rapporto tra corporeità, scienza e trascendenza sarebbero, in realtà, frutto dell'ingegno di Giamblico e, soprattutto, di Siriano, è storicamente e filologicamente legittima, ma filosoficamente poco rilevante. Proclo è l'unico pensatore neoplatonico, a eccezione di Plotino, del quale ci sono pervenute opere che, a dispetto della grave mutilazione che hanno subito, si estendono per numerosi volumi, esponendo teorie filosofiche di diverso orientamento e fornendo, così, una ricca mole di testimonianze su altri autori antichi. Che Proclo sia l'autore creativo delle dottrine che espone nelle proprie opere o che sia piuttosto il loro sistematore solleva un problema più filologico che filosofico.

<sup>11</sup> Cfr. H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus and Proclus on the criterion of truth*, in: P. HUBY – G. NEAL (ed. by), *The criterion of truth. Essays written in honour of George Kerferd*, Liverpool: Liverpool University Press, 1989, pp. 257-276, qui p. 272.

<sup>12</sup> Cfr. PROCLO, in *Alcib.*, 227, 1-15 W.; in *Parmen.*, IV, 948 C.; in *Tim.*, III, 231, 1-15 D. La posizione di Proclo in proposito è espressa, con la massima chiarezza desiderabile, nei suoi *Elementi di Teologia*, § 211 D. In questo brano, il Diadoco afferma che ogni anima parziale che si inoltra nel mondo della generazione vi discende nella sua interezza, cosicché nessuna sua parte resta presso l'Intelletto a fronte di un'altra che si incarna nel corpo materiale. Una tesi del genere comporterebbe una serie di conseguenze inammissibili secondo le leggi che governano il sistema metafisico proclusiano. Se, infatti, una parte dell'anima restasse presso l'Intelletto, la sua motilità dovrebbe compiersi, alternativamente, sul modo dell'intellezione oppure della conoscenza discorsiva. Se la sua vitalità fosse intellettuale, l'entità in questione sarebbe un intelletto e non più un'anima. Inoltre, ammettendo questa tesi, si giungerebbe alla tesi assurda per cui un'anima particolare, discesa nel mondo della generazione e offuscata dall'oblio, sarebbe sempre anche in contatto diretto con il diacosmo intellettuale. Se, invece, l'anima non discesa avesse pensiero discorsivo, sul medesimo diacosmo intellettuale avremmo due generi di entità la cui costituzione ontologica è radicalmente differente, giacché l'Intelletto ha una vita eterna, mentre il pensiero discorsivo presuppone la temporalità. Infine, la teoria plotiniana dell'anima non discesa presuppone che l'anima umana, benché incarnata, sia già alla nascita compiutamente perfetta: se l'Intelletto costituisce, infatti, il limite della perfezione dell'anima ed essa, per mezzo della sua parte superiore e non discesa, vi permane sempre, l'anima è per l'eternità compiutamente attuale.

<sup>13</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I, 1, 8-9. Conseguenza di questa tesi è che la "vera anima" coinciderà con la sola parte superiore che permane presso l'Intelletto, ed essa sarà anche la causa di ogni genere di conoscenza acquisita dall'anima inferiore.

<sup>14</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X 8, 1178 b 30 – 1179 a 5.

<sup>15</sup> in *Alcib.*, 43, 20; 45, 10-15; 46, 5; 77, 5-10; 73, 15 W.

<sup>16</sup> PROCLO, *Teol. plat.*, IV, 193, 10-20; 196, 10-25 S.-W.

<sup>17</sup> PLATONE, *Repubblica*, VI, 509 D - 511 E.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, VII, 514 A-516 C.

<sup>19</sup> PLATONE, *Fedro*, 246 A - 249 B.

<sup>20</sup> PLATONE, *Fedone*, 73 D.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, 65 B – 67 A.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, 75 A.

<sup>23</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, B 1, 412 a 15-20; Γ 2, 426 a 10 – 426 b 25; Γ 4, 429 a 10 - b 1; cfr. *ivi*, Γ 4, 429 a 20-24: "il cosiddetto intelletto dell'anima (ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς

νοῦς), vale a dire ciò con cui l'anima ragiona e apprende, non è in atto nessuno degli enti prima di intuirli”.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, Γ 4, 429 b 30-430 a 5. L'intelletto nell'uomo è intellegibile e *diviene* esso stesso tutti quanti gli intellegibili, allorché passa dalla potenza all'atto. Cfr. ancora *ivi*, Γ 6, 430 a 25 – 430 a 30.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, Γ 5, 430 a 10.

<sup>26</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I, 1, 2-5; I, 1, 7-8: “[l'anima non trae] però da se stessa e dal corpo, ma dona soltanto – mentre si mantiene immobile – immagini di se stessa, come un volto riflesso in tanti specchi”. L'anima è sempre principio attivo nel rapporto che intrattiene con il mondo sensibile, nel senso che attinge sempre da se stessa la propria conoscenza. Cfr. *ivi*, I, 1, 9.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, I, 1, 8: “[l'intelletto] lo possiede anche ciascuno di noi, tutto quanto, nella più alta parte dell'anima. Da ciò segue che abbiamo pure le forme ideali in un duplice modo: da un canto, nell'anima, dispiegate e quasi separate; dall'altro poi, nell'intelletto, adunate tutte quante insieme”.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, I, 1, 10.

<sup>29</sup> Cfr. PROCLO, *El. teol.*, § 206 D.

<sup>30</sup> Cfr. C. STEEL, *Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus*, in: A. CHARLES-SAGET (éd. par), *Retour, repentier et consitution de soi*, Paris: Vrin, 1998, pp. 161-175 ; Th. KOBUSCH, *Negative Theologie als praktische Metaphysik*, in: M. M. OLIVETTI (éd. par), *Théologie négative*, Padova: Cedam, 2002; R. SORABJI, *Self: Ancient and Modern insights about individuality, Life and death*, Oxford: Clarendon Press, 2006; P. REMES, *Plotinus on Self: the philosophy of the “we”*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Ch. GILL, *The structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

<sup>31</sup> Sorprendentemente, manca a oggi un'edizione tedesca del *Commentario all'Alcibiade primo*, e ugualmente mancanti sono sue edizioni integrali in spagnolo e portoghese.