

Proclo

Commento al Parmenide

II Libro [721.23 – 742.15]

n.d.r il secondo libro costituisce un'entità puramente artificiale, creata da V. Cousin nella sua seconda edizione sulla base di una nota del *Paris gr.* 1837 (copia del ms. F) – infatti, né i manoscritti greci né la traduzione in latino segnalano l'inizio del II libro, ed il testo segue senza soluzione di continuità fino all'inizio del III libro.

«Ma dimmi: non ritieni vi sia una certa specie in sé della somiglianza, e a sua volta un'altra opposta a quella ovvero quella della dissomiglianza?» [128 E 6-129]

In primo luogo, bisogna dire nuovamente in che cosa consista l'argomento di Zenone, in che modo procede e quale genere di verità esso possiede; poi in che modo <***> e da quale punto di partenza Socrate ha messo in azione le sue aporie contro di esso. Bisogna dunque ricordare nuovamente che, mentre Parmenide, trascinando tutti gli esseri verso lo stesso Uno-che-è trascendente, distaccava il suo pensiero dal pluralizzato e dal diviso per elevarlo verso la monade della molteplicità totale degli esseri, i più, avendo intrapreso il cammino opposto, mettevano la loro molteplicità prima dell'intelletto e dell'unità e, lasciandosi trascinare dal cavallo irrequieto, pensavano che non esistesse affatto l'Uno-che-è e che esistessero semplicemente gli esseri molteplici e dispersi, che hanno ricevuto il venire in essere senza l'Uno-che-è; e che i più, con un simile pensiero, cercavano di denigrare l'argomento di Parmenide, ecco ciò che è perfettamente evidente: si immagini, infatti, che Parmenide poneva che l'Essere è uno solo, poiché la molteplicità era stata annientata, mentre costoro ponevano, al contrario, la molteplicità priva dell'Uno. Pertanto, è impossibile che la molteplicità non partecipi all'Uno – infatti, ogni molteplicità viene dall'Uno – ma ogni molteplicità si ricollega ad un Uno differente; in ogni caso, tutte le molteplicità e tutte le masse corporee sono interamente dominate dalla partecipazione all'Uno. Se dunque la molteplicità ha bisogno dell'Uno,

mentre l'Uno non ha assolutamente bisogno della molteplicità, forse è meglio dire che l'Essere è uno piuttosto che dire che vi sono solo i molti in sé senza partecipazione all'Uno. Dunque, Parmenide, affermando l'Essere uno, faceva anche venire in essere la molteplicità degli esseri, e non solamente dei sensibili – è questo che Parmenide ha insegnato nel suo “Secondo l'opinione” (κατὰ δόξαν), poiché definisce così i sensibili, come anche un altro pitagorico ossia Timeo – ma anche degli Intelligibili – infatti, lassù si trova il Numero divino, in cui tutti gli Intelligibili sono uniti gli uni agli altri ([sul Numero divino presso quella classe cf.](#)). E' ciò che anche Empedocle ha visto in seguito, essendo stabilito che anche lui era un pitagorico, quando ha definito Sphairos tutto l'Intelligibile in quanto unito a se stesso e convergente su se stesso grazie alla Dea che produce la Bellezza ([cf. la Bellezza Noetica](#)) e, grazie alla Bellezza, l'Unità: infatti, tutti gli Intelligibili si amano gli uni con gli altri e desiderano unirsi gli uni agli altri, ed il Loro Amore è noetico, la Loro unione e la Loro fusione inesprimibili. I più, al contrario, che fuggono l'unità e la monade degli esseri e che sono trascinati verso la molteplicità perché la vita che è in essi è particolare e divisa in opinioni multiformi, in immaginazioni indeterminate, in sensazioni colme di passioni, in desideri colmi di materialità, colgono esattamente i più, separati dalla loro propria unità, senza vedere in che modo questi molti sono dominati dalle monadi loro assegnate, in che modo gli indeterminati sono sottomessi alle misure determinate ed in quale modo gli esseri dispersi si ritrovano in comunione di affetti ed uniti grazie alla loro partecipazione agli elementi comuni – non vedendo dunque tutto ciò, i più al contempo non afferrano la verità e volgono in derisione l'argomento di Parmenide e lo denigrano in modo grossolano.

Dunque, Zenone si occupa di coloro che si trovano in questa condizione, e si trasforma in colui che corregge la moltitudine, guida verso l'intelletto partendo dalla completa assenza di intelletto, e difensore dell'insegnamento del suo Maestro; in primo luogo, egli li persuade a risalire dai molti di quaggiù verso le Enadi presenti nei molti e di considerare come anche questa molteplicità, benché sia trascinata verso l'illimitato, è nondimeno dominata dalla Monade degli esseri e mantenuta nell'essere da qualche Enade giunta in essa; e li persuade, assumendo l'ipotesi che piace loro, quella che pone che gli esseri non abbiano parte all'Uno; infatti, la loro argomentazione è facile da confutare poiché, se avesse posto i molti con l'Uno, non sarebbe ancora stata confutata. Avendo dunque assunto questi molti, ossia i molti privi dell'Uno, sviluppa le sue confutazioni rispondendo secondo la loro opinione. E' ciò che mostra anche Parmenide stesso nelle ipotesi, ossia che non ha potuto dimostrare che la stessa cosa è simile e dissimile se non assumendo che i molti siano separati dall'Uno. Però questo diventerà evidente con il passo in questione. Dunque poniamo, come si è detto, i molti di quaggiù isolati dall'Uno al di sopra di essi e in essi; e, di nuovo, poniamo che non si tratti solamente dei sensibili né solamente degli Intelligibili, ma in modo complessivo di ciò che si

dice molteplice, tutto ciò che è tale in tutti i mondi dell'Essere, intelligibili così come sensibili.

Infatti, non si deve intendere questo testo in modo parziale, come hanno fatto alcuni, gli uni che affermano che gli argomenti sono stati sviluppati da Zenone nel caso degli Intelligibili, gli altri in quello dei sensibili, e nemmeno restringere eccessivamente delle asserzioni che possono applicarsi in comune a tutte le cose che, in qualunque modo siano, sono molteplici. In ogni caso, applicare a tutti gli esseri di uno stesso genere lo stesso metodo e sempre considerare l'analogia, è proprio di una scienza più perfetta e più rigorosa. Che si tratti dunque di una molteplicità intelligibile o intellettuale o dianoetica o sensibile, è la molteplicità tutta intera che bisogna ora considerare. Bisogna dunque scoprire in che modo, in ogni caso, i molti nello stesso tempo sono uno e non sono senza l'Uno al di sopra di loro: poiché, se così fosse, la medesima cosa sarebbe simile e dissimile. Come dunque e in quale modo? Si risponde: questi molti, se sono senza l'Uno, in quanto non partecipano all'Uno, sono dissimili; infatti, le cose che non partecipano ad una sola e medesima cosa, sono dissimili le une rispetto alle altre; e, inversamente, esiste comunanza fra esse in quanto non partecipano all'Uno; ora, le cose che possiedono qualcosa di identico in comune, sono simili; perciò, le stesse cose sono al contempo simili e dissimili. Di conseguenza, se vi sono dei molti che non hanno parte all'Uno, solo sotto questo rapporto – voglio dire, il fatto che non partecipino all'Uno – sarebbero al contempo simili e dissimili, simili in quanto possiedono questa proprietà in comune, e dissimili in quanto non hanno assolutamente nulla in comune; infatti, per il fatto stesso che hanno subito ciò, il non partecipare all'Uno, sono dissimili – infatti, in tal caso non hanno nulla in comune, poiché è solo il non-uno che hanno in comune – ma per il fatto che hanno in comune il non aver nulla in comune, allora sono simili; di conseguenza, le medesime cose sono simili e dissimili; in modo generale, infatti, il fatto di non aver nulla in comune è un tratto in comune, di modo che il ragionamento si annienta da solo. A che scopo dilungarmi su ciò? In effetti, i molti che abbiamo dimostrato essere simili e dissimili, li si dimostra, all'inverso, nella medesima relazione, come non-simili e non-dissimili; infatti, se non partecipano all'Uno, non sono semplicemente simili, poiché i simili sono tali perché partecipano ad una cosa unica; di fatto, la similitudine è una sorta di unità; e, d'altra parte, se non partecipano all'Uno, questo è il loro elemento in comune; ora, le cose che hanno qualcosa in comune, proprio per questo non sono dissimili; di conseguenza, i molti non sono né simili né dissimili. Pertanto, la stessa cosa, ossia il fatto di non partecipare all'Uno, ci darà che i molti sono sia simili sia dissimili, sia non-simili sia non-dissimili; di conseguenza, una molteplicità senza l'Uno non può esistere, per la ragione che ne risulta un così gran numero di assurdità per coloro che sostengono questa tesi. Perché, senza dubbio è cosa grave che i contraddittori coincidano, ancora più grave che siano i contrari a coincidere, ma è in massimo grado grave che contrari e contraddittori risultino al contempo da una argomentazione. Dunque, nel

momento in cui dimostriamo che la medesima cosa è simile e dissimile, identifichiamo i contrari; quando dimostriamo che la medesima cosa è al contempo simile e dissimile e né l'una né l'altra, allora andiamo a finire in una contraddizione, poiché è una contraddizione che sia simile in rapporto a non-simile e dissimile in rapporto a non-dissimile. E, se vuoi, anche secondo il metodo dialettico che verrà insegnato in seguito, dall'esistenza dei molti che non hanno parte all'Uno segue il simile e, inversamente, non ne consegue quando diciamo che l'Uno è non-simile; e ne consegue e non ne consegue quando dimostriamo che l'Uno è al contempo simile e non-simile e, inversamente, dissimile e non-dissimile.

Però, praticheremo questo metodo in seguito; per adesso, dopo aver colto il modo di procedere dell'argomentazione di Zenone, limitiamoci a ricordare ciò che abbiamo detto in precedenza, ossia che grazie a questo ragionamento possiamo anche dimostrare che è impossibile che i principi siano molteplici. Infatti, questi principi molteplici partecipano ad una certa cosa una o a nessuna? Se vi partecipano, il partecipato sarà loro anteriore, e quindi i principi non sarebbero più molteplici bensì uno; al contrario, se non vi partecipano, per il fatto stesso che non partecipano all'Uno, sarebbero sia simili gli uni agli altri, in quanto sono affetti da un carattere comune, e dissimili nella misura in cui non partecipano ad una determinata cosa una; ora, è impossibile che le stesse cose siano nel medesimo rapporto simili e dissimili; e, ugualmente, aggiungeremo la dimostrazione che le stesse cose sono al contempo non-simili e non-dissimili. Di contro, se i principi partecipano ad una determinata cosa una, non si potrebbe concludere che sono anche dissimili in quanto partecipano all'Uno, ma che sono solamente simili; ed è così che annienteremo l'ipotesi che i primi Principi siano più d'uno.

Dunque, traiamo dall'argomento di Zenone, come dicono i geometri, questo risultato come una sorta di corollario, come l'abbiamo spiegato poco prima. E mentre Zenone, come si diceva, al contempo dimostra, con un tale passaggio, che è impossibile separare l'Uno dai molti, ed eleva la moltitudine, a partire dalla molteplicità, verso le Monadi dei molti, grazie ai quali si appresta a considerare, come abbiamo dimostrato in ciò che precede, la natura delle Enadi trascendenti dei tutti (τὰς ἐξηρημένους ἐνάδας τῶν ὅλων) – infatti le Monadi assegnate sono le immagini delle Monadi che non lo sono – Socrate, dopo aver messo in movimento la discussione sulle Idee, dopo aver posto l'ipotesi dei caratteri comuni esistenti essi stessi in se stessi e dopo aver riconosciuto in questi caratteri un'altra molteplicità, domanda a Zenone di far passare questo passaggio anche al livello delle Forme e di far vedere in che modo, nel caso delle Forme, il simile sia anche dissimile, ed il dissimile simile.

A proposito di questa ricerca di Socrate, alcuni interpreti hanno supposto che Zenone avesse costruito il suo argomento in modo non corretto, e che Socrate confuti il suo errore di ragionamento; infatti dicono che Zenone ragioni in tal modo ossia che se gli esseri sono molti, in quanto sono detti molti, differiscono evidentemente gli uni dagli altri e, in questa misura, sono dissimili; ma, in quanto sono degli esseri, sono simili perché l'essere è loro comune; ora, le cose che hanno qualcosa in comune, conviene dirle simili; dunque, dicono, Zenone conclude che il simile è anche dissimile, ma sotto rapporti differenti; è per questo che Socrate ha ragione ad opporsi, dicendo che non vi è nulla di sorprendente nel dimostrare che qualcosa è simile e dissimile sotto rapporti differenti ma, dice, ponendo le Forme stesse, dimostrami che il Simile-in-sé è anche dissimile, o che il dissimile è simile.

Altri interpreti hanno mantenuto che l'argomento di Zenone è inconfutabile e scientifico, e dicono che Socrate comprende il ragionamento in modo troppo parziale: infatti, quando Zenone ha posto la sua confutazione assolutamente nel caso degli Intelligibili così come dei sensibili, concludendo che, nei due domini, non può esistere molteplicità senza l'Uno, né Intelligibile né sensibile, Socrate accetta l'argomento nel caso dei sensibili ma domanda che gli si dimostri anche nel caso degli Intelligibili che la medesima cosa si trova ad essere al contempo simile e dissimile, poiché si è già detto che ogni molteplicità che non ha parte all'Uno, deve essere comunque affetta da questo carattere.

Ecco ora che qualcuno diceva che i due hanno entrambi ragione: sia Zenone ha ragionato come si deve sia Socrate, comprendendo la sua intenzione ed in che modo Zenone cercava di elevare i più dai molti indefiniti verso le Monadi assegnate, ha ammesso ciò dicendo: ebbene lo ammetto e credo che sia come dici tu, disponendosi quindi ad un'altra ricerca con gioia ed acutezza. Infatti, risalendo dalle forme molteplici e assegnate verso altre Monadi, quelle che esistono in se stesse e sono trascendenti, Socrate solleva la difficoltà di sapere in che modo, anche in queste Monadi, si vedrà l'unione delle Forme, da dove proviene e per quale causa; su ciò, Parmenide è spinto a rivelare l'Uno stesso, quello che è causa di unione tanto per tutte le Forme, quanto per gli esseri che, in qualunque modo sia, hanno ricevuto il venire in essere; e, dice questo interprete, a quale fra le affermazioni di Zenone Socrate si appiglia? Non certamente alla proposizione condizionale né a quella minore: Socrate infatti non dice né che non è necessario, se gli esseri sono molteplici, che la medesima cosa sia simile e dissimile, né che è falso che la medesima cosa non sia simile e dissimile; poiché, chi voleva opporsi a Zenone, doveva scegliere di opporsi ad una fra queste due, o la condizionale o la minore; ora, Socrate afferma che le cose di quaggiù partecipano tutte alle forme contrarie, ma ciò che egli cerca è come le Forme stesse si combinino le une con le altre e si

distinguano. Ora, in ciò, Socrate non si oppone a Zenone e alle confutazioni di Zenone che provano che i molti non esistono di per se stessi senza l'Uno, ma, pur accettando le argomentazioni di Zenone, si lancia in un'altra ricerca, proprio grazie alle dimostrazioni offerte da Zenone. Infatti, ammettiamo che tutti gli esseri umani partecipino ad un'unica forma, quella dell'essere umano che è in loro, ed i cavalli a quella del cavallo che è in loro, e che i simili abbiano tutti in comune la forma della somiglianza, ed i dissimili la forma della dissomiglianza; supponiamo ancora che sia stato stabilito correttamente che i molti debbano comunicare gli uni con gli altri grazie alle Monadi assegnate che sono in essi; dunque, risaliamo da queste fino alle esistenze trascendenti, Cause di questi caratteri comuni e, di nuovo, consideriamo queste esistenze per vedere se esse partecipano le une alle altre o meno, e se esse siano unificate perché partecipano le une alle altre oppure perché esiste, anteriore ad esse, un'altra Causa unificante. Seguendo a nostra volta questa ipotesi, procediamo seguendo le parole di Socrate, dicendo che né l'uno né l'altro si sbagliano ma che entrambi hanno ragione (l'uno producendo la sua dimostrazione e l'altro sollevando la sua aporia), e che la discussione passa ormai dalle Monadi assegnate alle Monadi trascendenti, perché Socrate vuole vedere nel loro caso la potenza dimostrativa di Zenone.

Che tale sia dunque il disegno di tali ragionamenti; ma, prima di arrivare alle aporie relative all'essenza delle Forme, Socrate domanda a Zenone se egli ponga che le Forme esistano e se anche lui è fra coloro che, come lui, accettano questa causalità o meno; in breve, gli domanda quale sia la sua opinione riguardo le Forme. Poiché la teoria delle Forme esisteva senza dubbio anche presso i Pitagorici – ed è quello che mostra anche Platone nel *Sofista* quando chiama “amici delle Forme” i filosofi dell'Italia – ma colui che in particolar modo ha sostenuto questa teoria e ha esplicitamente posto le Forme è Socrate, il quale, a partire dalla sua ricerca sulle definizioni, ha scoperto cosa sono gli enti da definire e, a partire da questi enti, come partendo da delle immagini, è passato alle loro Cause formali. Dunque, Socrate in primo luogo domanda a Zenone se anche lui pone che le Forme esistano e se sostiene questo genere di Essere, che appartiene a se stesso, che è stabilito in se stesso e non ha bisogno di una sede differente, che è caratterizzato dall'espressione 'se stesso in base a se stesso' (τῷ αὐτὸ καθ' αὐτό), poiché ha pensato che si indirizzasse propriamente a questo genere di Essere. Infatti, Socrate mostra chiaramente il carattere senza mescolanza delle Forme, la loro semplicità e la loro purezza. Infatti, con 'se stesso' indica la semplicità delle Realtà di lassù, e con 'in se stesso' la loro purezza senza mescolanza con gli esseri inferiori. E con 'in se stesso' separa le Forme da quelle predicate dei molti – infatti, quale fra queste ultime può essere in se stessa, quando possiede la sua esistenza in relazione con i substrati, è sorta da una molteplicità di sensazioni, è oggetto d'opinione ed è mescolata alle rappresentazioni appartenenti all'ordine dell'immaginazione? Mentre con 'se stesso' le separa dal carattere comune che è negli enti particolari, il quale è

giustamente l'oggetto della definizione: di fatto, questo è un'altra cosa e sussiste con la materia, dal che viene che sia colmo di alterazione e che, in certo modo, sia mortale a causa della sua comunione con la materia; perciò, Socrate attribuisce spesso a questi caratteri comuni anche la definizione di 'se stesso', quando vuole distinguere ciascuno di essi in rapporto alla molteplicità degli individui che sono in esso; però quando vuole distinguere questo carattere comune non degli individui ma delle Forme prime, è ad esse che attribuisce il 'se stesso'. E può anche essere che anche qui Socrate abbia attribuito il 'se stesso' alle forme separate, non come loro proprio, ma come ciò che indica anche le forme partecipate, mentre l'aggiunta 'in se stesso' ha dimostrato la differenza delle Forme separate rispetto a quelle partecipate. Bisogna forse, dunque, che le Forme che sono in sé, che sono installate su un suolo sacro e sono immateriali ed eterne, siano identificate con quelle che sono oggetto di definizioni e con le forme predicate che sono di origine derivata, sono materializzate e sono colme di diversità e di relazione: infatti, le prime sono senza mescolanza ed immacolate e semplici, perché sono eternamente stabilite nel Demiurgo: esse devono il loro carattere immacolato e la loro purezza alla divinità implacabile che è proceduta con il Demiurgo, e la loro semplicità all'essenza intellettuale del Demiurgo, che è unitaria, indivisibile e, come direbbero i barbari, fontale. Si potrebbe anche dire che il 'se stesso' separi la Forma dai concetti – infatti, nessun concetto è 'se stesso', poiché i concetti appartengono ad altra cosa che a loro stessi ed essendo sorti da altra cosa rispetto a se stessi, introducono allo stesso tempo ciò cui appartengono – mentre 'in se stesso' separa la forma che è nei particolari, la quale è altra cosa. Di conseguenza, le due espressioni distinguono la vera Forma rispetto a queste due cose. Aristotele, occupandosi della questione, dice talvolta che il vivente non è nulla oppure che è di origine derivata: o nulla o solamente nei viventi particolari; ed è in rapporto a queste due cose che la Forma deve essere trascendente per le due ragioni che si sono dette. Di conseguenza, non accettiamo né coloro che affermano che le Idee sono degli elementi essenziali di carattere comune che si aggiunge ai più – esse infatti preesistono ai caratteri comuni presenti nei sensibili, e questi esattamente da esse prendono il fatto di essere comuni – né coloro che pongono che esse siano nostri pensieri e che, per questa ragione, ricercano come sia possibile che non vi siano idee di individui o cose contro natura – e di fatto i pensieri di queste cose sono necessariamente posteriori alle cose dalle quali sono suscitati, esse sono in noi e non in Colui che ha ordinato il Tutto, in cui, noi diciamo, esistono le Idee – né coloro che le ricollegano ai *logoi* seminali (τοῖς σπερματικοῖς λόγοις) – infatti, i *logoi* seminali sono imperfetti, e quelli che sono nella natura che genera i semi non hanno parte alla conoscenza e sono inferiori all'immaginazione, mentre le Idee sono fisse in un atto sempre identico e sono noeriche per essenza. Però, se vogliamo definire il carattere proprio delle Idee per mezzo di cose più conosciute, allora traiamo delle ragioni nel dominio della natura per il fatto di produrre con il loro stesso essere ciò che producono, delle ragioni nel dominio delle arti per il fatto che conoscano ciò che producono anche se non è il loro

stesso essere che esse producono. E, riunendo questi caratteri, diciamo che le Idee sono le Cause al contempo demiurgiche ed intellettive di tutto ciò che è prodotto secondo natura, Cause immobili prima di quelle mosse, semplici prima di quelle composte, separate prima di quelle che sono inseparabili dalla materia. E' per questo che Parmenide non cesserà di trattare delle Idee finché non pervenga alla fine dei suoi argomenti e non li definisce 'Dei', volendo significare con tutto ciò quel che abbiamo detto, mentre per il momento Socrate, utilizzando il se stesso e l'in-sé, ha fatto vedere in maniera sintetica il loro carattere proprio comune, mostrandocelo in tanti modi quanti noi ora presenteremo nella nostra interpretazione di ciascuno dei due termini.

Ecco ciò che dovevamo dire in generale a riguardo di tutte le forme, a partire dalla domanda di Socrate. Aggiungiamo ancora che il pensare/ritenere (τὸ νομίζειν) è impiegato in modo appropriato alle Forme: infatti, i discorsi relativi alle Forme e le dottrine relative agli Esseri immobili devono essere come delle sorte di leggi (νόμους), e non come delle opinioni o semplici immaginazioni, poiché le Forme non sono oggetto di opinione, bensì sono state stabilite al di sopra di ogni forma di conoscenza; ora, bisogna discernere gli Intelligibili con l'intellezione e gli oggetti d'opinione con l'opinione.

In seguito, conviene trattare della somiglianza e della dissomiglianza, e vedere in primo luogo se anche di esse esistono le Forme, e in seguito quale sia la loro potenza. Porteremo avanti la nostra ricerca sul loro modo di essere a partire dalle parole stesse di Platone che Timeo afferma. Infatti Timeo, essendosi proposto di designare la causa della generazione del Cosmo e rapportandola alla Bontà del Demiurgo: “Egli era buono, ed in chi è buono non si genera mai alcuna invidia riguardo a nessuna cosa: essendone dunque esente, volle che tutto fosse generato, per quanto era possibile, simile a lui” (*Tim.* 29 E 1-3, cf. esegesi in *Tim.* “ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ”, in particolare: “nello stesso modo in cui il Sole illumina tutte le cose ed il fuoco riscalda, poiché è per essenza che l'uno produce la luce e l'altro il calore, così anche ciò che è sempre buono vuole sempre ciò che è buono – e se vuole sempre ciò che è buono, può anche sempre compiere ciò che è buono, affinché non si dica che, volendo senza poterlo, fa parte degli esseri più vili, poiché il virtuoso non desidera altra cosa rispetto a quella che può. Se dunque il Demiurgo vuole sempre ciò che è buono, è anche vero che sempre lo realizza, affinché non si dica che il suo potere non è in grado di raggiungere il suo scopo; quindi, significa che realizza eternamente e crea sempre ciò che è buono – e quindi se sta sempre creando ciò che è buono, allora anche il Cosmo viene sempre creato: il Cosmo è dunque sempiterno perché il Demiurgo è sempre buono, ma è sempiterno perpetuamente in divenire. Quindi, si dia per nuovamente dimostrato che la perpetuità del Cosmo è conseguenza

della Bontà del Demiurgo.”). Se dunque, come dice Timeo, non solo vuole ma può fare tutte le cose simili a sé, significa quindi che detiene in sé la potenza di farlo, poiché ciò che vuole, necessariamente lo può fare; ora, che Egli possa, è dovuto alla potenza: infatti, certamente, è grazie ad una potenza che tutto ciò che può, lo può; vi è dunque nel Demiurgo una potenza ed una Causa che assimila a Lui stesso tutto ciò che ha creato. Ora, se le cose stanno così, vi è in Lui l'Idea della somiglianza, in base alla quale fa assomigliare gli esseri creati e fra loro e a Lui stesso; ma, se è così, bisogna anche che ricomprenda anche la Causa della dissomiglianza fra gli esseri creati in rapporto a Lui stesso; infatti, mai vi può essere generazione di un'immagine senza che si concepisca allo stesso tempo la dissomiglianza, senza la quale, dice Platone, ci sarebbero due Cratilo, Cratilo stesso e l'immagine di Cratilo. Bisogna dunque che gli esseri prodotti siano dissimili sia in rispetto a Lui, nascendo sensibili e non noetici, e fra loro <***> e tuttavia che essi abbiano per forza la dissomiglianza insieme alla somiglianza. E questo, ancora una volta, ha luogo secondo la volontà del Padre: infatti, è necessario che il Cosmo sia composto di cose armonizzate; ora, ogni armonia è una composizione di cose dissimili e differenti, un rapporto unico e comune e, per così dire, una similitudine fra cose dissimili; per forza dunque il Demiurgo possiede anche la Forma della dissomiglianza; infatti, è Lui che non solo ha generato gli esseri subordinati gli uni agli altri, i quali sono giustamente dissimili gli uni rispetto agli altri, ma ha anche armonizzato il Cosmo intero per mezzo della somiglianza. Il simile e il dissimile esistono dunque a titolo primario nel Demiurgo e, per dirlo più chiaramente, a titolo di fonte (πηγαίως); senza dubbio, simile e dissimile si mostrano in modo più manifesto presso gli Dei assimilatori e in particolare nei Padri di lassù (Zeus-Poseidone-Plutone; cf. *Theol.* Libro VI, capitolo 3: “Quale è la specificità degli Dei Sovrani, e sul fatto che il loro carattere di assimilatori è ciò che soprattutto li contraddistingue; e come nel Demiurgo da un lato, come dall'altro nel Modello intelligibile risultano precompresi i principi causali dell'assimilazione.”), come diventerà evidente quando tratteremo della seconda ipotesi, ma poiché il Demiurgo possiede l'unica Fonte (cf. *Or. Chald.* fr. 37.2) anche di queste due Forme, è così dunque che la Forma della similitudine e della dissomiglianza è in Lui, poiché preesiste nell'unica Monade delle Idee; in ogni caso, il Demiurgo è una Monade che ricomprende molteplici Monadi divine, e queste Monadi molteplici si comunicano mutualmente i loro caratteri propri, l'una la purezza, l'altra l'essenza assimilatrice, un'altra qualche cosa d'altro, in base a che cosa ciascuna ha ricevuto la sua propria esistenza; perché non si deve pensare che le Forme preesistano come cause degli esseri generati in base ad esse, che non esisterebbe un'Idea particolare che fa sì che questi esseri divengano simili e dissimili rispetto alle Forme, e che queste proprietà apparterrebbero come degli accidenti agli esseri generati, mentre le Forme costituirebbero la loro essenza. In effetti, né l'accidentale ha posto nel caso di ciò che produce con il suo stesso essere e di ciò che viene quindi generato, né ciò che appartiene a molti può loro appartenere senza una causa unica che li attraversa

tutti, in virtù della quale ciascuna delle Forme rende tramite essa stessa il prodotto simile e dissimile a se stessa; dunque, per forza appartiene a tutte le Forme la potenza di rendere simili e dissimili i loro prodotti. Però, se questa potenza appartiene in comune a tutte le Forme, il simile ed il dissimile non potrebbero identificarsi con nessuna fra tutte queste Forme, ma vi sarebbero per forza delle cause distinte del simile e del dissimile, comuni a tutte le Forme; e ciascuna di queste ultime, partecipando a queste cause, possiede la potenza del simile e del dissimile conformemente alla sua propria esistenza.

Esistono dunque una similitudine ed una dissomiglianza demiurgiche, l'una analoga alla causa del Limite, l'altra a quella dell'Ilimitato; ed una raccoglie – è per questo che il simile è, si dice, simile a qualcosa – l'altra, separatrice, si compiace della processione, della diversità e del movimento e ha ricevuto una degradazione che giunge fino alla contrarietà; l'essenza dell'una e dell'altra è immateriale, immacolata, semplice, uniforme ed eterna, e le loro potenze sono analoghe alla loro essenza: per l'una, come si diceva, sono riunenti, unificanti, limitanti ed uniformi, mentre per l'altra dividenti, alterative, produttrice di illimitatezza e di forma simile alla diade. Il rango della somiglianza e della dissomiglianza non le pone né fra le più generiche né fra le più specifiche fra le Forme. Con 'Forme più generiche' intendo quelle che sono partecipate da tutti gli esseri, di modo che non esiste assolutamente nulla che non sia senza una partecipazione ad esse, come ad esempio l'essenza stessa, l'identità e l'alterità, infatti queste Forme si estendono a tutti gli esseri – che cosa infatti non ha parte all'essenza, all'identità o all'alterità? Tutte le cose non posseggono forse una qualche esistenza, non sono tramite il loro stesso essere distinte dalle altre ed in comunione con le altre? Se le cose stanno così, questa triade, o meglio questa pentade (come sarà evidente in seguito – i cinque generi del *Sofista* (essere, quiete e movimento, identità e differenza), come dettagliatamente spiegato anche in *Tim.* III p. 172-175), è la causa comune di tutti gli esseri; e con 'Forme più specifiche' voglio dire quelle che hanno per natura l'essere partecipate dagli individui, come uomo, cane o non importa quale di queste Forme; infatti, le produzioni di queste forme generano direttamente le monadi negli individui – l'uomo negli uomini particolari, il cane nei cani molteplici, il cavallo e similmente per ciascuna delle altre specie; e con 'Forme intermedie' intendo quelle che si estendono di più rispetto a queste ultime senza tuttavia agire su tutti gli esseri; il giusto, ad esempio, appartiene alle anime ma come potrebbe appartenere ai corpi o agli stessi esseri inanimati. Quale Dikaiosyne può esistere in una pietra o in un pezzo di legno? Bene, bisogna porre che Dike agisca anche su questi esseri poiché è una Dea e detiene le cause anche di tali cose (è per questo che si deve dire che Ella ponga in ordine anche queste cose), mentre il giusto – ossia, ciò che è solamente giusto, e non anche tutte le altre Forme – non brilla che su colui che può riceverlo e non su tutti gli esseri in modo assoluto. Ebbene, è in queste Forme intermedie fra l'esistenza delle Forme

più generiche di lassù e quelle più individuali, per quanto possano esistere anche lassù, che bisogna porre la similitudine e la dissomiglianza, di cui stiamo trattando; infatti, esse non appartengono ad una sola specie (ad esempio, l'uomo o il cavallo), ma si estendono attraverso tutte le qualificate, né si riscontrano nel caso di tutto ciò che esiste in qualunque modo esso sia, perché se puoi cogliere in sé questo substrato inqualificato dei corpi che, fra la materia e le molteplici forme, si è esteso a titolo primario, troverai che possiede essenza, alterità ed identità. Infatti, come potrebbe essere senza essenza? Come potrebbe avere tre dimensioni senza divisione? Come potrebbe avere continuità senza identità? Però non vi sono la somiglianza e la dissomiglianza poiché questo substrato è inqualificato, mentre somiglianza e dissomiglianza si incontrano nei già qualificati. Poiché questo substrato possiede anche movimento e quiete, movimento in quanto diviene in modo perpetuo, e quiete in quanto non esce mai dal suo ricettacolo; ma non partecipa a delle qualità e delle potenze differenti.

Infatti, non siamo noi che identificheremo somiglianza ed identità; infatti, e Platone, come si sa, le distingue (pone in un luogo il simile ed il dissimile, e altrove l'identità e l'alterità, come diverrà evidente nelle ipotesi), inoltre l'una (identità) compie l'unità delle essenze, l'altra (somiglianza) delle potenze, nello stesso modo in cui, fra le attività, vi sono quella della velocità uguale e quella della velocità ineguale, poiché che vi siano velocità e lentezza nel numero veramente tale lo abbiamo appreso nella *Repubblica*; e quindi le attività intellettive della velocità uguale saranno quelle il cui genere di intellesione è più unificato che pluralizzato, e le attività della velocità ineguale quelle il cui genere di intellesione è maggiormente pluralizzato che unificato. Però tutto ciò, come sto spiegando, sono le differenze fra le attività, mentre identità e alterità, somiglianza e dissomiglianza sono differenze inerenti le essenze e le potenze. Identiche sono dunque tutte le cose che hanno l'essenza in comune, simili tutte quelle che hanno delle potenze in comune. Ora, se la somiglianza non è uguale all'identità, è evidente che anche la dissomiglianza si distingue dall'alterità; e che somiglianza e dissomiglianza sono delle potenze che formano l'avanguardia dei due generi dell'Essere, ossia l'identità e l'alterità, ed esse procedono con questi generi tanto lontano quanto possono, ma si arrestano ad un certo punto e non sono in grado di estendersi con questi generi su tutto ciò che esiste in qualsiasi modo esso sia. Ora, se la somiglianza non è uguale all'identità, le è forse superiore? Di fatto, noi poniamo senza dubbio anche la somiglianza fra gli Dei, poiché scriviamo e diciamo mille e mille volte che Essi procedono per somiglianza, ma attribuiamo l'identità agli Esseri, nella misura in cui sono degli Esseri esistenti, di modo che, se essa appartiene agli Dei, è per Loro stessa essenza che appartiene Loro e non grazie alla Loro Enade. Io rispondo: noi assumiamo la somiglianza presso gli Dei in un altro senso, non una somiglianza quale quella di cui ci stiamo occupando adesso ma, molto semplicemente, siccome non abbiamo modo di designare

l'unione degli Dei e la Loro reciproca comunicazione con dei nomi appropriati, a causa della Loro esistenza indicibile e non coglibile, prendendo il termine 'somiglianza' dagli esseri inferiori, è così che l'abbiamo definita e non 'identità', e questo a ragione; infatti, come abbiamo visto, il nome 'identità' si rifà all'essenza, mentre quello 'somiglianza' non riguarda le essenze; dal che abbiamo pensato che questo nome si addica ai sovraessenziali in quanto, per noi, non implica di per sé la nozione di essenza. Dunque, in generale, se la somiglianza fosse superiore all'identità, bisognerebbe che tutto ciò che partecipa all'identità partecipasse anche alla somiglianza, però tutto ciò che partecipa alla somiglianza non dovrebbe per forza nello stesso modo partecipare all'identità; in effetti, le potenze degli Esseri più elevati e le più generiche si estendono più lontano rispetto a quelle degli esseri inferiori, ed è ciò che vediamo in modo perfettamente chiaro nel caso dei generi di quaggiù; infatti, i più generici sono predicati di più esseri, imitando così la classe dei Generi primordiali, efficienti e demiurgici; ora, tutto ciò che è nel Cosmo partecipa all'identità ma non alla somiglianza; dove infatti si riscontra la somiglianza negli esseri non qualificati? Di conseguenza, la somiglianza non è superiore all'identità ma, al contrario, è l'identità che ha maggior ruolo causale e maggior potenza rispetto alla somiglianza, esattamente come, in virtù del medesimo ragionamento, anche l'alterità è superiore alla dissomiglianza.

Non potrebbe essere diversamente su questo punto. Ora, dobbiamo cercare, a proposito di queste stesse Forme, se la somiglianza è superiore alla dissomiglianza, come hanno stabilito alcuni, oppure se, al contrario, è quella ad essere superiore rispetto alla somiglianza. Di fatto, potrebbe ben sembrare che la somiglianza si riscontri nel circolo della conversione delle realtà, e la dissomiglianza nelle processioni: quindi, nello stesso modo in cui la processione è superiore alla conversione (nel senso che la precede: permanenza-processione-conversione), così anche la dissomiglianza è superiore alla somiglianza; e se così stanno le cose, anche l'alterità è superiore all'identità. Però, se il principio fosse la molteplicità, allora bisognerebbe, suppongo, attribuire il primato all'alterità, poiché la molteplicità e la distinzione sono appropriate all'alterità; se, al contrario, la causa della totalità degli esseri è una, è evidente che gli esseri più unificati sono più vicini al Principio; di conseguenza, gli esseri più unificati sono superiori e maggiormente degni di onore rispetto a quelli che non sono tali. Se dunque l'identità è produttrice di unione e l'alterità produttrice di diversità e causa di molteplicità per tutti gli esseri in cui si manifesta, è assolutamente evidente che l'identità è superiore all'alterità; se è così, anche la somiglianza è superiore alla dissomiglianza, poiché vi è analogia di rapporti fra l'identità e l'alterità da un lato e la somiglianza e dissomiglianza dall'altro; e la somiglianza è una sorta di unità nei qualificati e per così dire identità, mentre la dissomiglianza è distinzione e per così dire alterità.

Di nuovo, stabiliamo brevemente lo stesso risultato a partire dai Principi che vengono in seguito all'Uno. Dunque, nel *Filebo*, Socrate afferma che il Limite e l'Illimitato vengono dopo l'Uno; e che il Limite delimita tutte le cose, le misura e le conserva nell'essere, mentre l'Illimitato le moltiplica e le conduce verso il più o meno; e che il Limite è più divino rispetto all'Illimitato; è in questo modo, diceva, che l'intelletto domina anche il piacere, poiché l'intelletto è definito in base al Limite mentre il piacere si muove secondo l'Illimitato. Se dunque la somiglianza fa parte della 'colonna' del Limite e la dissomiglianza di quella dell'Illimitato – è quel che mostra anche il più o meno che trae dall'Illimitato – è evidente che la somiglianza è necessariamente superiore rispetto alla dissomiglianza, ragion per cui Socrate giustamente ha posto l'intelletto al di sopra del piacere.

Come terzo punto, diciamo che la processione stessa si compie per similitudine piuttosto che per dissomiglianza: altrimenti, ciò che procede non potrebbe convertirsi verso il suo generatore, se fosse dissimile rispetto ad esso ed estraneo, bensì ha compiuto la sua processione essendo in certo modo legato ad esso e perfettamente installato in esso. E' per questo che Timeo ha fatto della somiglianza, insieme al Demiurgo, la causa dell'intera creazione del Tutto; infatti, siccome non era possibile e neppure permesso che il prodotto fosse identico al suo produttore, la processione ha avuto luogo grazie alla somiglianza, la quale dipende immediatamente dall'identità. A che scopo dilungarmi ancora, quando anche Platone dichiara che è quella la decisione del Demiurgo, che il simile sia mille volte più bello del dissimile, proprio come ciò che basta a se stesso lo è rispetto a ciò che ha bisogno di qualche cosa d'altro? Poiché se, in base al giudizio noerico del Demiurgo, il simile domina sul dissimile, in quanto è più bello rispetto ad esso, è evidente, presumo, che anche nelle Forme che il Demiurgo ricomprende, l'uno sia superiore e l'altro inferiore.

Che la somiglianza sia dunque superiore rispetto alla dissomiglianza, ecco che è ormai evidente; dobbiamo ora esaminare in che senso Platone abbia detto, nel testo in esame, che la dissomiglianza è contraria alla somiglianza. In effetti, sembrerebbe che somiglianza e dissomiglianza, essendo degli Intelligibili, sia impossibile che siano contrarie l'una all'altra. Dunque, può essere che non si debbano definire contrarie solo le cose che lottano le une contro le altre nella materia e si distruggono reciprocamente, poiché quelle sono gli ultimi fra i contrari, sono enti deboli; ora, non bisogna che la natura dei contrari inizi dagli imperfetti; e, di fatto, in modo generale, altra cosa è la purezza delle Realtà e altra la loro forza, e la tendenza a contrapporsi è propria della forza, mentre perfezione e capacità sono proprie della purezza. Dunque, bisogna che i contrari, dal momento che coabitano insieme per forza, esistano da qualche parte nella materia, e nel momento in cui coesistono insieme nella purezza, esistano altrove: infatti, in quel modo non si annienterebbero l'un l'altro né sarebbero distrutti l'uno dall'altro, ma ciascuno di essi sussisterà nella sua purezza.

Dunque, una cosa sono i contrari materializzati, altra quelli non materiali, i primi si colpiscono e si distruggono l'un l'altro, mentre gli altri sono senza contatto, puri, e cospirano l'uno con l'altro. E, se desideri, concepisci la processione dei contrari come quadruplici, ponendo (1) una sorta di contrarietà nell'Intelletto, (2) un'altra nelle anime, (3) un'altra nel cielo, e (4) l'ultima nella materia. Infatti, (4) i contrari nella materia si distruggono l'un l'altro e si cedono mutualmente il posto nel loro ricettacolo comune, e ciò che è dominato da uno non può partecipare all'altro; infatti, mai un corpo bianco può annerirsi senza che la bianchezza sia annientata, né un corpo caldo raffreddarsi senza che il calore sia fermato. (3) I contrari nel cielo coesistono insieme: infatti, il movimento dell'Identico e quello del Diverso sono senza dubbio contrari, ma lo stesso corpo si muove secondo i due movimenti, e questo non perché si muova con un movimento abbandonando l'altro, il che è ciò che ti permette di cogliere che l'essenza dell'Etere è immateriale; infatti, nella materia, quando un contrario si introduce, quello che vi si trovava prima ne viene scacciato. Così dunque tutti i contrari nel cielo coesistono – voglio dire, ad esempio, i due movimenti contrari, i punti cardinali e tutte le altre contrarietà di potenze lassù – al contrario, essi hanno ricevuto in sorte la loro esistenza in una realtà estesa. (2) I contrari nelle anime – il circolo dell'Identico e quello del Diverso, la coppia dei cavalli – sono, senza dubbio, privi di estensione, ma sono divisi e pluralizzati, e compiono le loro attività in distribuzioni e svolgimenti. (1) I contrari nell'Intelletto, essendo unificati al massimo grado, esistono in modo indivisibile, immateriale ed unitario, ed esercitano la loro azione demiurgica l'uno con l'altro. Infatti, l'identità produce con l'alterità, e l'alterità con l'identità. E (4) se i contrari nella materia si fuggono l'un l'altro, (3) i contrari nel cielo coesistono ma per accidente – poiché il loro substrato è suscettibile di ricevere simultaneamente l'uno e l'altro – (2) quelli nelle anime coesistono di per sé – poiché le stesse essenze sono in contatto l'una con l'altra – (1) mentre quelli nell'Intelletto partecipano l'uno all'altro. Tale dunque la processione dei contrari, partendo dalla mutua partecipazione, passando per il contatto e la presenza nel medesimo substrato, si compie sulla fuga dell'uno di fronte all'altro.

Che dunque i contrari debbano essere posti anche negli Intelligibili e in quale modo, ecco ciò che è ormai evidente, e anche che, in ciascuna classe di esseri, la contrarietà si presenta in maniera differente. Aggiungiamo ancora che la contrarietà comporta una imitazione dei due Principi che vengono in seguito all'Uno e che, nello stesso modo in cui questi due Principi sono uniti fra loro, così anche i contrari nelle Forme, per la loro mutua partecipazione, imitano l'unione trascendente dei Principi; è per questo che dappertutto i contrari dipendono dall'unica sommità, esattamente come lassù la Diade viene in essere a partire dall'Uno ed in riferimento all'Uno. E dei due contrari, il migliore imita il Limite, mentre il meno buono imita l'Illimitato; è per questo che i fisici affermano che il meno buono fra i contrari è privazione del Limite.

Che, d'altra parte, la somiglianza sia il contrario della dissomiglianza, ciò che bisogna ricordare in primo luogo è il fatto che mai il simile, in quanto simile, partecipa alla dissomiglianza, né il dissimile, in quanto tale, alla somiglianza. Però, si potrebbe dire, questo avviene anche nel caso di altre cose che comunque non sono contrari: così, né l'uomo ha parte all'idea del cavallo, né il cavallo a quella dell'uomo. Si aggiungerà dunque a ciò che si è detto che ciò che può ricevere i due, se non è simile, allora è dissimile, e se non è dissimile è simile, cosa che non può avvenire nel caso di enti che sono solamente di specie differente; poiché non è vero che il non-uomo sia cavallo, né il non-cavallo uomo. Però, si potrebbe affermare che ciò che si sostiene appartiene anche alle privazioni e agli habitus: infatti, tutto ciò che può ricevere la privazione o l'habitus, se non ha l'habitus è in stato di privazione; e se non è in stato di privazione, allora presenta l'habitus. Aggiungiamo allora una terza precisazione: somiglianza e dissomiglianza hanno per natura il trasformarsi l'una nell'altra. Però, si potrebbe dire, ciò appartiene alla somiglianza e alla dissomiglianza di quaggiù. Diciamo dunque che la somiglianza e la dissomiglianza di lassù, in quanto esse fanno venire in essere i contrari, sono anch'esse contrari; infatti, se uno dei contrari viene in essere per l'azione della somiglianza, e l'altro per quella della dissomiglianza, e se nessuno dei due viene in essere per l'azione dell'altra forma, allora è evidente che l'opposizione esiste anche al livello delle Cause dei contrari, senza dubbio in altro modo, tuttavia essa esiste. Dunque, nella misura in cui l'unificante si oppone al dividente e ciò che riunisce a ciò che separa, in questa misura anche la somiglianza si oppone come contrario alla dissomiglianza. Infatti, se le loro attività essenziali sono sempre contrarie, evidentemente è perché esse presentano anche una certa contrarietà nella loro essenza. Esse, di fatto, agiscono con il loro stesso essere e hanno ricevuto in sorte delle attività che vanno di pari passo con la loro essenza. In che modo siano contrari lassù, questo lo si è detto in precedenza.

Si è dunque dimostrato che simile e dissimile esistono nell'Intelletto; quale sia la loro essenza e quali le loro potenze; quale sia il loro ordine e in che modo siano poste fra le Forme intermedie; che sono inferiori all'identità e all'alterità, e né superiori né identiche a queste ultime; quale rapporto vi sia fra di esse; che la somiglianza sia più divina; e ancora: in che modo si presentano le contrarietà fra gli Intelligibili; quante classi di contrari esistono e per quale ragione; e, per finire, in che senso simile e dissimile sono definiti contrari.

Chiariti ora questi punti, bisogna passare al seguito del testo.