

Proclo, *Commento al Timeo*

III libro – V sezione

II Parte – l'Anima del Cosmo

I sezione: relazione fra l'Anima ed il Corpo del Cosmo

ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὸς διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ

περικάλυπεν “Posta quindi l'anima in mezzo ad esso cercò di stenderla in ogni direzione, e addirittura dal di fuori ricoprì con essa il corpo”

- Ordine delle questioni trattate: il Dio crea tutte le cose ad un tempo ed eternamente – è infatti in virtù del suo stesso essere e della sua intellesione eterna di tutte le cose che produce tutto ciò che proviene da Lui, sia gli Esseri Hypercosmici, sia tutto ciò che è nel Cosmo, intelletti, anime, nature, corpi, fino alla stessa materia. Se devo anzi dire proprio come la penso, questo “ad un tempo” appartiene anche maggiormente alla creazione Demiurgica rispetto all'illuminazione del Sole benché, anche in tal caso, sorgendo il Sole sorge anche tutta la luce – e ciò nonostante il Sole, pur imitando il Padre con la creazione visibile che produce, non è per questo meno inferiore al Padre quanto alla creazione invisibile ed eterna. Sia come sia, come si era detto, benché tutte le cose siano prodotte dalla Demiurgia insieme ed eternamente, tuttavia l'ordine di successione delle cose realizzate si mantiene – tutte le cose vengono sì in essere tutte insieme, ma ciascuna ha il suo proprio rango. Anche nel Demiurgo stesso vi sono ad un tempo un'intellezione eterna e l'ordine di realizzazione dei prodotti prima ancora che essi siano stati creati nel loro proprio rango – quindi, anche se è vero che tutte le cose sorgono insieme dall'unico Demiurgo, nondimeno le une hanno ottenuto il primo rango, le altre un rango inferiore, infatti le une sono avanzate più lontano e le altre meno, le une sono unite al Demiurgo con un legame unificante, altre per contatto ed altre ancora per partecipazione. Di fatto, l'intelletto può riunirsi all'Intelletto grazie ad un legame unitario, l'anima può naturalmente collegarsi all'Intelletto per contatto, i corpi possono invece solo parteciparvi, come ciò che si trova sul fondo della terra partecipa alla luce del Sole. Poiché dunque vi è tutto questo nel Cosmo, Intelletto, Anima e Corpo, e, sebbene tutte le cose siano state create insieme, si

mantiene comunque per esse l'ordine di successione che discende dal Demiurgo, e il discorso talvolta, per processione, inizia dall'alto e si completa nei termini ultimi della Demiurgia, talvolta invece, per conversione, parte dai termini estremi per risalire alle sommità del Tutto, in accordo con la realtà stessa. Di fatto, tutte le cose compiono la processione e poi fanno ritorno verso la Causa ed il Principio da cui sono sorte, manifestando in tal modo una sorta di 'ciclo demiurgico'. Stando così le cose, Platone ci ha insegnato l'ordine di processione dei componenti del Cosmo in precedenza (30b) con la frase “ordinando insieme l'intelletto nell'anima, e l'anima nel corpo, realizzò il Tutto”. Invece, in questo Libro ed in questo passo nello specifico ci tramanda l'ordine della conversione: prima ha preso nel Tutto i termini contrari, vi ha aggiunto i due intermedi ed ha unificato i quattro per mezzo della proporzione. Poi, ha composto il Cosmo come un Tutto composto di interi, gli ha attribuito una figura conforme all'Intelletto, la capacità di partecipare alla Vita divina, un movimento che imita l'Intelletto stesso e, con tali aggiunte, l'ha reso sempre più perfetto. Dopo tutto ciò, pone l'Anima nel Tutto e colma tutte le cose di vita, le une con un genere di vita e le altre con un altro, e pone a presiedere sull'Anima un Intelletto e, grazie ad esso, riunisce l'Anima con la sua Fonte – poiché, per il fatto di aver partecipato all'Intelletto, l'Anima del Tutto si unisce agli Intelligibili stessi – e così fa coincidere la fine con l'inizio, questo principio da cui sono sorti sia l'Intelletto Encosmico sia l'Anima sia la massa corporea. In effetti, dopo aver diviso il Tutto in tre parti, Intelletto, Anima e Corpo, tratta dapprima i termini inferiori poiché tale è il discorso conforme alla conversione – ora, per quanto riguarda la creazione del Corpo, il discorso è completo perché ha insegnato quale è la sua essenza, quale la sua figura ed il suo movimento. Viene quindi di seguito il discorso sull'Anima, dal momento che il Corpo stesso dipende dall'Anima divina, e questa 'Animazione' che il discorso riferisce ora è il settimo dono del Demiurgo al Cosmo. Però, questo discorso sull'Anima è duplice: da un lato insegna ciò che essenzialmente è l'Anima, e dall'altro insegna quale sia la sua associazione con il Corpo – questo secondo insegnamento Platone ha scelto di trattarlo prima di tutto il resto, e può essere sia perché è mediano fra i ragionamenti sul Corpo e le riflessioni sull'Anima – in effetti, la relazione fra Anima e Corpo è in qualche modo intermedia fra il Corpo e l'Anima stessa, ed è grazie agli intermedi che si deve risalire ai Principi – e può anche darsi che Platone voglia sottolineare che l'Anima non si lega al Corpo in un dato momento del tempo né inizia a vivere prima separata ed isolata in se stessa e solo dopo si unisce al Cosmo. Contribuisce alla comprensione di tutto ciò l'insegnare prima che relazione sussiste fra Anima e Corpo, prima ancora di studiare la generazione stessa dell'Anima – senza dubbio, la generazione dell'Anima sarebbe sufficiente a mostrare che anche la massa corporea non è stata creata in un dato momento del tempo, poiché, prima ancora che vi sia per così dire la generazione dell'Anima, riconduce in un solo insieme Anima e Corpo, ed una tale generazione deve avvenire fuori dal tempo, e l'Animazione è eterna, visto che né l'Anima è stata prodotta temporalmente né il Corpo ha

alcuna differenza rispetto all'Anima per quanto riguarda i momenti del tempo. Questo può bastare sull'ordine delle questioni trattate.

- Posizione dell'Anima nel mezzo del Cosmo: la posizione dell'Anima è variamente interpretata dagli esegeti – gli uni identificano il “mezzo” con il centro della Terra, altri con la Luna in quanto 'istmo' fra gli esseri sub-lunari e quelli divini, altri con il Sole poiché è posto nel luogo del cuore. Ve ne sono altri che si sono elevati fino alla sfera delle Stelle fisse e, fra questi, alcuni dicono che il “mezzo” sia il circolo dell'equatore in quanto divide in due tutto il 'campo celeste', mentre altri dicono che è il cerchio dell'eclittica. In tal modo, gli uni trasportano la parte egemonica dell'Anima nel centro della Terra, gli altri nella Luna, nel Sole, nel circolo equatoriale, ed infine nel circolo zodiacale. Gli uni prendono a testimonianza la potenza del centro che tiene insieme tutte le estremità, gli altri i movimenti della Luna che diversificano e mutano tutte le generazioni sub-lunari, altri il calore vivificante del Sole, altri l'estrema mobilità del circolo equatoriale, altri ancora il passaggio ciclico degli Astri nei segni dello Zodiaco. Contro tutte queste teorie si sono scagliati sia Porfirio che Giamblico nei loro scritti, affermando che costoro hanno inteso il “mezzo” in modo esclusivamente spaziale, e vorrebbero così rinchiudere l'Anima di tutto il Cosmo in una sorta di angolo, Anima che invece è ugualmente e dappertutto presente, che ha autorità su tutte le cose e tutte le dirige con i suoi propri movimenti. Di questi due uomini divini, Porfirio, avendo qui inteso “Anima” in quanto Anima di questo Cosmo, interpreta il “mezzo” in funzione dell'essenza dell'Anima, poiché l'Anima è infatti mediana fra gli Intelligibili ed i Sensibili. Però, se la parola “mezzo” fosse stata aggiunta con questo senso, sembrerebbe non avere alcun senso nel presente passo di Platone; se d'altra parte, noi la intenderemo tenendo conto che il Tutto è composto di Intelletto, Anima e Corpo, e che è un essere dotato di Vita, Anima ed Intelletto, allora certamente vedremo che l'Anima occupa la posizione mediana in questo insieme. Però, tutto ciò Platone l'ha già detto in precedenza, e sembrerebbe dunque che anche ora non dica niente altro, ossia che l'Anima si distende per tutta la vastità del Cosmo poiché ha ricevuto il rango intermedio – infatti, gli esseri di secondo rango partecipano sempre a quelli che li precedono, e così il Corpo, che è l'ultimo termine, partecipa dell'Anima che è intermedia, e l'Anima partecipa all'Intelletto che viene prima. Invece, il filosofo Giamblico ritiene che con “Anima” si debba intendere l'Anima trascendente, Hypercosmica, indipendente e che ha autorità su tutte le cose. Infatti, secondo lui qui Platone non sta parlando dell'Anima Cosmica, bensì dell'Anima non partecipata e stabilita come Monade al di sopra di tutte le anime encosmiche. Secondo lui, tale è la primissima Anima, ed è a quest'Anima che si applica la parola “mezzo”, in quanto essa è identicamente presente in tutte le cose – poiché essa non è stata messa in relazione con un corpo, anzi non è in relazione con alcuna cosa – ed anima identicamente tutte le cose essendo ugualmente separata da tutte le cose – infatti non è separata meno da qualcosa rispetto a qualcos'altro, poiché è priva di relazione – è quindi separata

ugualmente da tutte le cose, anche se tutte le cose non sono da essa separate allo stesso grado, perché vi sono quelle che lo sono meno e quelle che lo sono maggiormente. Quanto a Siriano, egli ha interpretato il testo in maniera più adatta al pensiero di Platone: poiché infatti l'Anima del Cosmo comporta, da un lato, qualcosa di hypercosmico e di trascendente rispetto al Tutto, in quanto essa è unita all'Intelletto – cosa che, Platone nel *Fedro* ed Orfeo nei *Discorsi sacri su Hipta*, hanno chiamato “testa dell'Anima” – e, d'altro lato, comporta, provenendo dalla Monade, qualche cosa d'altro, una folla di potenze che si distribuiscono per il Cosmo e che sono presenti in tutte le parti del Tutto, in modo appropriato a ciascuna, ossia diversamente nel centro, nella Terra, nel Sole, in ciascuna delle altre delle altre sfere – il presente discorso indica tutto questo insieme dicendo che l'Anima anima in un modo il centro, in un altro la massa intera e, prima di questi due, ammette anche qualcos'altro, trascendente rispetto al Tutto. E' sufficiente in effetti, per non intendere il passo in esame alla leggera bensì accoglierlo come indicante la variegata gamma delle potenze psichiche, dire che, ben prima del Corpo, l'Anima stessa è un cosmo pieno di vita, che è ad un tempo unità e molteplicità, e che, grazie all'unità, è superiore a qualsiasi specie di relazione, mentre grazie alla molteplicità delle potenze, governa le differenti parti del Tutto. Con le potenze guardiane conserva il centro – da lì infatti parte la forza che dirige la sfera intera ed è verso il centro che tutto converge, ed inoltre tutti gli elementi disordinati nel Cosmo sono spinti verso il centro ed hanno bisogno di una guardia divina capace di metterle in ordine e di contenerli nei loro limiti propri, ed è per questo che i Teologi fanno terminare a tal punto la processione degli Dei più elevati, ed i Pitagorici chiamano il centro “Fortezza di Zeus” oppure “Luogo di guardia di Zeus”. Con le potenze stabili e vivificanti conserva la sfera terrestre; con le potenze efficaci e generatrici conserva la sfera dell'acqua; con le potenze conservanti e motrici conserva l'aria; con le potenze incontaminate il fuoco; con le potenze intellettive conserva il Cielo intero, e, fra gli esseri del Cielo, in un modo la sfera della Luna, in un altro quella del Sole, in un altro ancora quella delle Stelle fisse – poiché le anime assegnate a ciascuna di queste sfere governano le loro proprie province in unione con l'Anima universale. Essendo dunque tale l'Animazione, Platone ha parlato secondo la sua abitudine, partendo dagli ultimi termini e seguendo la via della conversione: ha pertanto animato prima il centro, poi il Tutto, ed infine lascia qualcosa dell'Anima al di fuori del Tutto – del resto, come aveva fatto esistere il Corpo prima dell'Anima e le parti prima del Tutto, così, anche nella sua lezione sull'Animazione, inizia dagli ultimi termini. L'animazione che parte dall'alto l'aveva infatti già descritta con la frase menzionata all'inizio (“ordinando insieme l'intelletto nell'anima, e l'anima nel corpo, realizzò il Tutto”), ma qui, con un altro insegnamento, ci istruisce sull'Animazione seguendo la via della conversione, animando dapprima il centro e poi il Tutto. Infatti, è fino al centro che avanza il “canale della vivificazione” come dicono gli Oracoli, quando trattano del canale fra i cinque centri, il quale, provenendo dall'alto, va da un capo all'altro fino al termine opposto,

passando per il centro della Terra: *“e vi è come quinto un altro canale portatore di Fuoco, attraverso cui il Fuoco portatore di vita discende fino ai canali materiali.”* Platone quindi, partendo dal termine finale in cui si completa l'Animazione, risale alla vivificazione del Tutto, e poi considera, anche prima di ciò, la potenza dell'Anima che trascende il Tutto. Pertanto, non è la parte egemonica dell'Anima che noi poniamo nel centro – perché questa parte egemonica è di fatto trascendente rispetto al Tutto – ma una certa potenza dell'Anima che conserva l'ordinamento universale: infatti, non vi è nulla nel Cosmo il cui spostamento o mutamento possa completamente distruggere l'insieme delle cose così come il centro e la potenza del centro, attorno al quale il Tutto stesso si volge in circolo. Inoltre, è per ispirazione divina che Platone non ha detto “l'Anima” bensì “Anima” (ψυχήν, senza l'articolo): queste due espressioni sono differenti, perché la prima pone al centro l'Anima intera, la seconda solo una potenza dell'Anima nel centro, lasciando le altre potenze agli altri luoghi. In ogni caso, l'espressione si può intendere come “avendo così donato al centro partecipazione all'Anima ed avendo esteso tutte le potenze dell'Anima nel Tutto, lascia al di fuori del Cosmo la più divina di tutte, che è stabilita isolata in se stessa e che conserva il Cosmo intero pur essendone separata.” Del resto, il Filosofo stesso dirà poco oltre (36e), quando tratterà dell'Animazione, che “l'anima, estendendosi dal centro in ogni direzione sino all'estremità del Cielo ed avvolgendolo esternamente tutto intorno, per poi rivolgersi essa stessa in se stessa” - questo non differisce in nulla dal passo attualmente in esame. Infatti, “estendere in ogni direzione a partire dal centro” è lo stesso che dire “estendendosi dal centro in ogni direzione sino all'estremità”. La differenza sta nel fatto che là è l'Anima stessa, di per se stessa, che ha illuminato con le sue potenze sia il centro del Tutto sia la sfera intera, mentre qui è il Demiurgo che è Causa dell'Animazione ponendo l'Anima nel Tutto: lo stesso risultato è prodotto dai due, ma in un caso in modo demiurgico ed intellettuale, e nell'altro in modo auto-motorio da parte dell'Anima. Pertanto, ora il Filosofo espone il legame fra l'Anima ed il Corpo che risulta dalla sola Demiurgia, perché è alla Causa divina che noi principalmente riferiamo gli effetti universali e buoni, e consideriamo quelli parziali e non buoni come indegni della divina Demiurgia, e li facciamo così dipendere da altre Cause più immediate, benché anche questi effetti siano voluti comunque dal Dio, come abbiamo spesso ricordato. Ebbene, siccome l'unione dello psichico al corporeo ha luogo sia nel caso dell'Anima divina sia nel caso delle anime parziali, l'unione che si compie in virtù di una volontà di forma simile al Bene e di una processione che non comporta separazione dagli Intelligibili è divinamente ispirata, mentre quella che avviene a causa della perdita delle ali, della superbia e della fuga è priva del divino, benché esso sia implicato in entrambe, in una per il carattere auto-motorio e nell'altra per ciò che viene dalla Provvidenza – solo che, nel primo caso, la conformità al volere del Dio è manifesta a causa della presenza del bene, nel secondo caso, invece, la scelta volontaria dell'anima è manifesta a causa della perversione che vi si riflette. Dunque, a buon diritto, siccome l'Animazione

proviene da una duplice fonte, l'auto-motricità ed il Demiurgo, Platone ha posto nel primo rango la Causa divina, in quanto è la più appropriata se si prende in considerazione tutto l'insieme. E proprio di Causa divina si tratta, perché i termini “θεῖς ... ἔτεινεν ... περιεκάλυπεν” sono termini che esprimono operazioni del Demiurgo, il primo designa dove l'Anima giunge, il secondo indica la medietà che percorre tutto l'insieme del Cosmo, il terzo indica la superiorità della parte trascendente. Infatti, 'περικάλυπεν' indica il fatto che l'Anima ha abbracciato il Cosmo da ogni lato, che lo ha unificato grazie a se stessa e l'ha ricondotto ad una vita *una*, e che non ha lasciato nulla al di fuori della sua Provvidenza e che non esiste nulla che ne sia privo (notare che, proprio perché stiamo in fondo sempre parlando di Dioniso ed Hipta, questo 'περικαλύπτειν' che troviamo qui è identico, nel senso, al 'ἕκ Σεμέλης περί κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος' che ritroviamo nell'Inno ad Atena del divino Proclo, “*un nuovo Dioniso nascesse nuovamente da Semele attorno al Cosmo*” - anticipando un poco quanto si dirà in questo commento: “E forse il fatto che l'anima sia estesa attraverso tutto il Cosmo ('περί κόσμον'- “un nuovo Dioniso attorno al Cosmo”) potrebbe ricordare agli Orfici lo smembramento da parte dei Titani, a causa del quale non solo l'anima avvolge l'universo, ma si estende anche attraverso lo stesso universo. Giustamente dunque anche Platone ha chiamato essenza indivisibile quella immediatamente sopra all'anima e, per dirla in breve, l'intelletto partecipato dall'anima, seguendo i racconti Orfici e volendo, in un certo qual modo, farsi interprete delle tradizioni misteriche.”)

καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν “e realizzò un cielo circolare che si volge in cerchio, uno, unico e solitario”

Il Filosofo Porfirio ha dato una buona spiegazione anche a proposito dell'espressione “Cielo circolare che si volge in cerchio”: infatti, egli dice, può accadere che si muova in modo circolare qualcosa che non è un cerchio, come una pietra che si fa rotolare, ed anche che un cerchio non si muova in modo circolare, come la ruota che avanza linearmente rotolando, ma il carattere proprio del Cosmo è che, essendo un cerchio, si muove anche in cerchio a causa della rivoluzione attorno al centro. Il divino Giamblico, meglio ancora, dice che il cerchio è duplice, uno psichico e l'altro corporeo, e che è da uno dei due che l'altro è messo in movimento. Chi da chi è evidente – del resto, poco oltre (36c) il Filosofo stesso farà del cerchio psichico il motore del cerchio corporeo e metterà le due rivoluzioni in corrispondenza con i movimenti ciclici dell'Anima. Tale è dunque la spiegazione del passo secondo questi due Filosofi. Inoltre, il fatto che Platone abbia qui riassunto in tre termini (ἕνα μόνον ἔρημον) tutto il complesso della vera felicità del Cosmo, è cosa assolutamente appropriata per l'essere che esiste in virtù di una triplice Causa, la Finale, l'Esemplare e la Demiurgica. Di questi termini, il primo, ἕνα, uno, rimanda alla Causa Finale – perché l'Uno è

identico al Bene – il secondo, μόνον, unico, rimanda alla Causa Esemplare – poiché, ben prima che il Cosmo venisse in essere, nel Vivente Completo vi erano le caratteristiche di “unico della sua specie” e l'isolamento (μόνωσις) – il terzo, ἔρημον, solitario, rimanda alla Causa Demiurgica, perché l'autosufficienza ed il permanere solo governando il Cosmo intero sono proprietà che derivano dalla Causa Demiurgica. Pertanto, il Cosmo è “uno” nella misura in cui è stato unificato e si è volto verso l'Uno, è “unico” nella misura in cui partecipa all'Intelligibile ed ha abbracciato tutte le cose, ed è “solitario” nella misura in cui, a somiglianza del Padre, è capace di conservarsi da sé. In conseguenza di questi tre, appare chiaramente che esso è un Dio: infatti, l'unità, la perfezione, l'autosufficienza sono elementi della divinità. Ora, poiché il Cosmo ha ricevuto queste qualità, è lui stesso un Dio, essendo “uno” in virtù dell'essenza, “unico” in virtù della completezza che risulta per esso dal fatto di essere completamente colmato di tutti i sensibili, “solitario” in virtù della sua autosufficienza – infatti, gli esseri solitari, essendosi volti a se stessi, non fondano che su loro stessi le loro speranze di salvezza. Che questo sia davvero il modo in cui bisogna intendere “solitario” lo dimostra il seguito del testo.

δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνῶριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο. “per sua virtù in grado di accompagnarsi da sé e di non aver bisogno di nessun altro, buon conoscitore ed amico di se stesso. Per tutte queste ragioni felice generò quel Dio.”

- Spiegazione dei dettagli: come si era detto, qui Platone mostra chiaramente che genere di “solitudine” abbia in mente, e che ha chiamato “solitario” colui che non volge lo sguardo altro che a se stesso, alle sue proprie risorse ed alla sua propria misura. Infatti, coloro che vivono in solitudine non devono che a se stessi la loro conservazione, anche nel caso di agenti umani. Così, anche il Tutto è solitario in questo senso, in quanto bastante a se stesso e che si conserva da sé, e non agisce certo per difetto di potenza (ἐρημία può anche significare un vuoto, mancanza, difetto di potenza) bensì per sovrabbondanza – di fatto, questo termine indica qui proprio l'autosufficienza. Inoltre, “per sua virtù”: solo, fra i viventi parziali, l'uomo che è in possesso della virtù è in grado di tenere compagnia a se stesso e di prendersi cura di sé. Invece, l'uomo non virtuoso, quando volge lo sguardo alla bruttezza che è in lui, da una parte arretra di fronte a se stesso e alla sua stessa compagnia, e dall'altra desidera grandemente le cose esterne e il rapporto con altri uomini, perché gli è impossibile volgere lo sguardo a se stesso. Al contrario, il virtuoso si vede bello e trova piacere e contentezza in questa contemplazione e, dal momento che genera in se stesso dei bei pensieri, saluta con gioia la sua stessa compagnia – perché tutti siamo naturalmente inclini ad unirli al bello

e a fuggire il brutto. Se pertanto il Cosmo possiede la virtù che gli è appropriata, sia nella sua essenza intellettuale, sia in quella psichica, sia nella perfezione del vivente, quando volge a sé lo sguardo, non può non amarsi, tenersi compagnia da sé ed essere bastante a se stesso. In più, vale la pena di dire tutto ciò anche contro coloro che pongono al di fuori del pensiero gli oggetti che esso pensa – come infatti definire felici coloro che si volgono ad altro ed hanno bisogno di cose esterne, in quanto ne sono mancanti? Se dunque appartiene al Cosmo “per sua virtù” l'essere volto a se stesso, a maggior ragione ciò vale per il pensiero, e di conseguenza bisogna riconoscere che il pensiero pensa se stesso. Questa è una di quelle verità direttamente molto facili da comprendere – bisogna comunque notare che Platone, non appena ha animato il Tutto, gli ha anche subito dato partecipazione alla virtù: questo perché, essendo nel suo stato secondo natura, il fatto di essere colmato della sua propria virtù viene di pari passo con la partecipazione all'anima. Questo perché la Causa unica delle differenti forme di virtù è coordinata alla Fonte delle anime e la gerarchia delle forme di virtù procede di pari passo e congiuntamente alla gerarchia delle anime (infatti, anticipando dal IV Libro di questo commento, IV 245 ss. : “Tale Causa Vivificante/Cratere è l'Anima Fontale, sorta , dotata della Virtù Fontale, dai fianchi della divinità vivificante universale nella quale sono contenute le Fonti di tutta la Vita, divina, angelica, demonica, psichica e fisica - ossia, come dicono i Teologi Elleni, *Hera nata dalla grandissima Rhea*” Cf. inoltre *Theol.* V, 118: “Come dicono i Sapianti, le Monadi di secondo livello della Dea sono triplici: Fonte delle anime, Fonte delle virtù, Fonte della natura (quella “sospesa alle spalle della Dea”) ... la Virtù poi agisce conformemente ad essa, nel senso che il Tutto, avendo partecipato dell'Anima, partecipa immediatamente anche della Virtù, la quale ordina tutte le cose e le rende perfette ... così, il Tutto è animato e trascorre la sua vita secondo virtù, raggiungendo il suo fine sommo, ossia la conoscenza di se stesso e l'amicizia con se stesso, che è appunto raggiungibile solo grazie alla Virtù ... quindi, possiamo concludere che il Tutto è reso perfetto dal Demiurgo in base a queste tre Cause della Dea generatrice di Vita che sono appunto coordinate al Demiurgo universale: il Cratere Fontale o Fonte delle anime, la Fonte delle virtù e la Causa/Fonte originaria della Natura.”). Una è infatti la virtù unitaria, primigenia e completa (la Virtù Fontale), altra quella che sussiste presso gli Dei Egemoni (=Dei Hypercosmici – Atena Korica nella Triade creatrice di Vita, cf. *Theol.* VI 51-52: “Atena Korica, '*Despoina Kore*', causa della virtù nella sua totalità, 'amante della sapienza e amante della guerra' (*philosophon- philopolemon*), Ethonoe (cf. *Cratilo* 407: "chiamandola con maggiore solennità *theou noesis*, dice che essa è *ha theonoa* ... e nulla manca che egli volesse chiamarla Ethonoe, essendo colei che ha in sé il pensiero/che ha indole di intelletto" *ethos-nous*): tutti nomi che manifestano il suo carattere intellettuale e sovrano e la produzione della totalità della virtù”), altra ancora quella che sussiste presso gli Dei non-vincolati (i Dodici Dei tradizionali, cf. “Dall'alto, per così dire come capi truppa, essendo posti al di sopra di tutti gli esseri presenti nel Cosmo e per

così dire come Demoni che hanno il rango di Dei (*Daimones Theoi*), comandando agli Dei in modo diretto, guidano il cammino verso l'Intelligibile per gli uni in un modo, per gli altri in un altro, in base all'ordinamento confacentesi a coloro che vengono elevati. Data infatti la comune partecipazione di ciascun essere agli Dei, tale partecipazione è diversa a seconda del carattere (divino, demonico, particolare / uni-forme, intellettuale, psichico); tuttavia, pur permanendo le suddette differenze di partecipazione, tutti gli esseri hanno ricevuto dagli Dei non-vincolati: il carattere separato della vita (*tò choristòn tes zoes*), quello svincolato dell'attività (*tò eulyton tes energieias*), quello soprannaturale della provvidenza (*tò hyperphyès tes pronoias*) e quello comune del dominio (*tò koinòn tes epistacias*). *Theol.* VI 83), e altra ancora la Virtù Encosmica, grazie alla quale il Cosmo nella sua totalità possiede intellesione incontaminata, una vita inflessibile e pura, un'attività tutta rivolta a sé, ed una purezza libera da qualsiasi mescolanza con i viventi che sono in esso. Grazie a questa Virtù il Cosmo diviene “conoscitore ed amico di se stesso” - la conoscenza di fatto precede il legame intimo, e dal momento che il Cosmo è sia un vivente dotato di intelletto sia un Dio, grazie all'essere dotato di intelletto diviene “conoscitore di se stesso”, ed in quanto Dio diviene “amico di se stesso”, visto che l'unificazione è più perfetta rispetto alla conoscenza. Inoltre, se il Cosmo conosce se stesso allora è intellettuale, poiché ciò che a titolo primario “conosce se stesso” è l'Intelletto. Se il Cosmo è amico di se stesso, è divenuto *uno*, e se è diventato *uno* allora significa che è diventato un Dio, poiché l'Uno al di sopra dell'Intelletto è il Dio. Ecco che così di nuovo abbiamo per il Cosmo la Virtù, la Conoscenza di sé e l'Amicizia: la Virtù discende al Cosmo dall'Anima, la Conoscenza di sé a partire dall'Intelletto, e l'Amicizia a partire dal Dio – e per tutto questo ha ben detto Platone alla fine che “felice generò quel Dio”, in quanto l'ha dotato di Anima, gli ha dato la Conoscenza di sé e l'ha reso amico di se stesso. Di fatto, la presenza dell'Anima, il partecipare all'Intelletto ed il ricevere l'unificazione fanno del Tutto un Dio. Così, “il Dio che un giorno sarebbe stato” è quello che poco a poco il discorso ci sta rivelando, dotato di Anima, di Intelletto e di Unificazione – e l'unificazione la possiede senza dubbio grazie al legame della proporzione, ma a maggior ragione grazie all'Anima *una* e all'Intelletto *uno*. Infatti, grazie a questi due, i legami del Tutto sono più forti ed un'Unificazione superiore che gli è stata concessa – e al di là di queste Unificazioni, sono la divina Amicizia e la generosità del Bene che mantengono insieme il Cosmo. Di fatto, senza dubbio il *Legame* che proviene dall'Intelletto e dall'Anima è *possente*, come dice Orfeo, ma più potente ancora è l'Unificazione della *Catena d'oro*, ed è essa che è causa per il Tutto dei beni più grandi.

- Sulla beatitudine del Cosmo: ora, anche a proposito di questa *eudaimonia*, bisogna intenderla in un modo che sia appropriato per il Tutto. Poiché infatti è in diretta dipendenza dell'Intelletto di suo Padre e della Demiurgia universale, non solo, in virtù di queste Cause, è un vivente, ma è anche *eudaimon*/beato. Del resto, anche lo stesso Demiurgo è detto 'Daimon' e 'grande Daimon', sia da

Platone nel *Politico* (272e) sia da Orfeo quando dice “*unica forza, unico demone, grande sovrano di ogni cosa*”. Poiché dunque il Cosmo vive secondo il volere del Padre e conserva in modo immutabile la potenza intellettuale che gli è stata donata dall'alto, per questo è beato – questa è la prima forma di beatitudine, quella perfetta che appartiene al Cosmo. La seconda è quella degli Dei Encosmici, che Platone nel *Fedro* (247a) ha definito “Dei beati”, quelli che sono al seguito del grande Zeus. La terza si trova nelle specie superiori a noi, ed è triplice poiché una è l'eccellenza degli Angeli, un'altra quella dei Demoni e vi è anche la terza, specifica per le classi di esseri Eroici, ed in tal modo la terza specie di beatitudine è triplice, differente per ciascuna classe di esseri. La quarta si trova nelle anime incontaminate che compiono senza danni le loro discese e che hanno scelto una vita che in nulla li faccia decadere o essere dominati (l' ἀδέσποτος βίος del Sapiente, cf. Salustio, *Sugli Dei* 21). La quinta si trova nelle anime parziali, e questa specie è multiforme: non sono infatti beate nello stesso modo le anime che dipendono dalla Luna, quelle che dipendono dalla serie di Helios, ma, come sono differenti i loro generi di vita, così anche la loro perfezione e felicità sono definite da misure differenti. Infine, l'ultima specie di felicità è quella che si vede negli animali privi di intelletto – del resto, ogni essere dotato della perfezione che gli appartiene per natura è *eudaimon*: infatti, grazie alla sua perfezione, è legato al Daimon che gli è appropriato e beneficia della sua Provvidenza. Essendo dunque questi i gradi della beatitudine, bisogna porre nel Cosmo la primissima e più alta, di cui Platone sta appunto parlando. Ebbene, questo ora è chiaro – se d'altra parte, Platone ha direttamente chiamato il Cosmo “Dio” a causa dell'Anima, per il fatto di partecipare all'Anima, non dobbiamo stupirci: infatti, ogni essere divinizzato diviene tale grazie all'essere che gli è immediatamente superiore, il Cosmo corporeo grazie all'Anima, e l'Anima grazie all'Intelletto – come dice lo Straniero di Atene: “quando l'anima ricorre a tutto ciò, prendendo sempre come aiutante l'intelletto, che è un Dio e viene giustamente stimato dagli Dei” (*Leggi X* 897b) – l'Intelletto a causa dell'Uno (cf. *El. Theol.* 129: “ogni corpo divino è divino per la mediazione di un'anima divinizzata, ma ogni anima divina lo è per la mediazione di un intelletto divino, e ogni intelletto divino lo è per la sua partecipazione ad un'enade divina: così l'enade è di per sé Dio, l'intelletto è del tutto divino, l'anima è divina e il corpo è assimilato alla divinità.”). E' proprio per questo che l'Intelletto è divino ma non un Dio, ed in quanto all'Enade delle Enadi, non è un Dio in virtù di qualcos'altro bensì è Dio a titolo primario, così come l'Intelletto è a titolo primario un'entità atta a conoscere, l'Anima è auto-motrice a titolo primario, ed il Corpo è il 'luogo'. Essendo queste tutte verità certe per Platone, adesso bisognerà vedere bene nel seguito dove egli farà presiedere l'Intelletto sull'Anima e l'Anima sul Corpo.

Τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν - οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξασ εἶασεν “Quanto all'anima, il Dio non la fabbricò più giovane del corpo, così come ora facciamo noi cominciando a parlarne dopo – infatti, non permise che nell'atto di unirsi insieme, il più vecchio fosse comandato dal più giovane”

- Spiegazione generale: Platone, seguendo la via della conversione, presenta ciò che viene per secondo di rango come primo – di fatto, secondi rispetto agli esseri trascendenti sono quelli che vi partecipano immediatamente, inferiori alle realtà invisibili quelle che l'ascoltatore arriva a conoscere per prime. La causa di tutto ciò è che noi contempliamo gli Esseri come persone cadute nel divenire: infatti, quando siamo in alto e vediamo come da un luogo sopraelevato di osservazione le cose di quaggiù, possiamo misurarne l'inferiorità poiché siamo uniti agli Intelligibili stessi e li abbiamo per così dire di fronte agli occhi – invece, una volta caduti nella regione sub-lunare e percependo le realtà eterne “come quando un uomo supino, appoggiato il capo a terra e sollevando in alto i piedi, si mette di fronte a qualcuno” (*Tim.* 43e), ciò che vediamo subito, essendoci più vicine, sono quelle cose strettamente imparentate ed associate con i nostri sensi, e così non possiamo risalire verso gli Esseri stessi e la vera Essenza se non a partire dalle cose di quaggiù e progredendo grazie al ricordo. Pertanto, la contemplazione dall'alto in basso è propria degli Esseri che sono in alto, la contemplazione dal basso verso l'altro appartiene agli esseri che sono discesi dall'alto; inoltre, il ragionamento fondato sulle realtà più antiche è proprio degli Esseri che vivono ancora secondo l'Intelletto, il ragionamento che implica un passaggio dalle realtà inferiori a quelle superiori, è proprio degli esseri caduti nel divenire. Del resto, per coloro che dimorano in alto, ciò che è più prossimo è l'Essere veramente tale, per coloro che invece sono discesi, ciò che è più prossimo è il non-essere: ciò che permane in alto dimora nell'Essere, ciò che discende dimora nel non-essere, ed è con la regione in cui ciascuno si trova che ognuno dei due ha maggiore affinità. Poiché Platone sapeva benissimo tutto ciò, e dal momento che lui stesso, secondo un percorso ben regolato, sta risalendo dall'inferiore al superiore, ci domanda qui di ricordare anche l'ordine naturale delle cose, in virtù del quale ciò che è più antico è superiore al più giovane e che, in conseguenza di questo principio generale, l'Anima ha dominio sul Corpo, poiché l'Anima è appunto più antica ed il Corpo più giovane. Tutto ciò l'ha suggerito con un ragionamento ipotetico: se l'Anima comanda sul Corpo, è più antica del Corpo. Ora, l'Anima comanda sul Corpo, infatti è l'Anima che “grazie ai suoi movimenti guida tutto ciò che è sotto il cielo” (*Leggi X* 896e), senza contare che il Corpo è un essere mosso da altro, mentre l'Anima è naturalmente destinata a muovere se stessa e tutto il resto. Quindi, l'Anima è più antica del Corpo. Se le cose stanno dunque così, non dobbiamo assolutamente pensare dell'Anima che essa sia nata dopo – come abbiamo fatto finora seguendo il discorso – bensì bisogna farla esistere fin dal principio e dire che la massa corporea fa la sua apparizione a partire

dall'Anima. Infatti, è in virtù dell'Anima che esiste il Tutto, il quale, con il suo volume, imita la processione dell'Anima, e con la sua figura imita la sua conversione. Comunque, vedremo in seguito nuovamente questo tema.

- Spiegazione dei dettagli: l'espressione “quanto all'Anima” (Τὴν δὲ ψυχὴν) indica che qui si sta riferendo all'Anima complessiva – in precedenza, come avevamo visto, non aveva messo l'articolo perché lì ciò che si trovava nel “mezzo” era solo una potenza dell'Anima complessiva, mentre qui è tutta l'Anima che viene detta più antica del Corpo. Quindi, i termini “più antico” e “più giovane” (πρεσβύτερον – νεώτερον) non devono essere concepiti in senso temporale, come aveva fatto Attico – poiché è nello stesso tempo che il Padre ha creato l'Anima e vi ha avvolto il Corpo – ma in base al rango nella gerarchia dell'essere. Infatti, è più anziano ciò che è più immediatamente unito al Demiurgo, più giovane ciò che ne è più lontano. Se proprio si vuole, si possono anche intendere in senso temporale, poiché il tempo che è nell'Anima è anteriore per dignità e più divino, mentre il tempo del corpo è posteriore per dignità, ed il tempo che misura la durata dell'Anima non è lo stesso che misura quella del Corpo, ma quest'ultimo sussiste in un altro tempo, inferiore a quello che lo precede – dal momento che in entrambi vi è un differente genere di movimento, differente è anche il loro tempo. In terzo luogo, Platone ha usato assai giustamente, a proposito dell'Anima, l'espressione “ἐμχανήσατο”, letteralmente 'fabbricò ingegnosamente', mostrando con ciò chiaramente che l'Anima è un ente che si muove da sé e che è colma di rapporti razionali e adatta a concepire ogni genere di nuove invenzioni. Il principio secondo cui il più anziano deve comandare al più giovane giunge ad applicarsi nel Tutto a partire dagli stessi Intelligibili: infatti, anche in quell'ordinamento, Colui che è da tutti chiamato Protogonos, il “primo nato” è il Sovrano di tutti gli Intellettivi e, fra gli Intellettivi, è detto Padre di tutte le cose il più anziano dei Cronidi: “*Zeus è nato per primo e sa più cose.*” Dappertutto, perciò, ciò che è più antico è simbolo di una vita più intellettuale, più universale e più monadica, mentre ciò che è più giovane è simbolo di una vita più divisa, che procede verso ciò che è inferiore pluralizzandosi. E' anche per queste ragioni che, fra le Dee generatrici di Vita, l'una è chiamata “la più Antica” e l'altra “la più Giovane” (le Due Dee per eccellenza, Demetra e Persephone) e, fra i Demiurghi, uno è detto anteriore e l'altro posteriore (Zeus ed Efesto – oppure, Dioniso). Infine, “nell'atto di unirsi insieme” fa di questa Anima, espressamente, un'Anima nel Cosmo, indicando così che non si tratta dell'Anima indipendente e distaccata, o di quella Unica anteriore alle anime molteplici. Quell'Anima di fatto è trascendente rispetto a tutte le anime ed esse compiono la loro processione attorno ad essa come attorno ad un centro, mentre questa Anima Encosmica accetta di essere congiunta al Corpo, secondo una congiunzione che si compie conformemente al volere del Padre.

ἀλλά πως ἡμεῖς πολλὸ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν “ma noi che prendiamo parte in larga misura della sorte, anche a caso parliamo”

La nostra facoltà razionale sembra addormentata e “contaminata dalla parte che in noi è irrazionale e manchevole”: questo è il significato di “prendere parte alla sorte” e “a caso”. Infatti, poiché noi abbiamo sensazioni e per il fatto che i sensibili ci stanno di fronte agli occhi, questi sensibili ai quali del resto siamo abituati fin dalla nascita, ci impadroniamo prima di ciò che è più recente perché ci è appunto più familiare e, a causa della sensazione, erriamo qua e là “a caso”, e, a causa dei sensibili che ci urtano, viviamo “prendendo parte alla sorte”. Se noi avessimo solo sensazione senza che vi fossero i sensibili davanti a noi, non vivremmo “a caso” - il 'caso' è in noi, la 'sorte' fuori – e di fatto, coloro che dimorano in alto possiedono una sensazione che permane immutabile (non essendovi sensibili che mutano facendo mutare le sensazioni). Se d'altra parte vi fossero i sensibili senza che noi fossimo dotati di sensazione, niente si presenterebbe a noi come “partecipante alla sorte”. Però, poiché ad un tempo abbiamo sensazione ed i sensibili ci stanno di fronte agli occhi, viviamo a caso e partecipiamo della sorte e, come si dice, formuliamo i nostri giudizi 'a testa in giù'. E' ciò che ha espresso Empedocle, lamentandosi della nostra sorte: “molte miserie si precipitano su di noi, che affievoliscono i nostri pensieri.” Molte cose in effetti piombano sugli esseri veramente miserabili quali siamo, essendo stati “banditi per volere della divinità”, ed affievoliscono la nostra contemplazione dell'Essere. Però, come ha detto questo Filosofo, è dal di fuori che la divinità ha fatto cadere su di noi questo 'caso' e questa 'sorte', ed è per questa ragione che Platone ha specificato qui che noi sì vi partecipiamo, ma che non è dalla nostra essenza che sorgono queste miserie, perché, per essenza, siamo dotati di intelletto e comprensione. E visto che abbiamo parte anche alle realtà più divine, Platone ha aggiunto “in larga misura”, perché sia chiaro il carattere indistinto e confuso di questa partecipazione – perché, al contrario, la partecipazione alle realtà più divine è causa per i partecipanti di unificazione, ordine e limite.

ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῷδε τρόπῳ. Il Dio prima del corpo formò l'anima e la generò più antica per generazione e per virtù da questi componenti ed in questa maniera, in modo che fosse signora e padrona del corpo e che questi obbedisse.”

- Spiegazione di 'ὁ δὲ ... σώματος': Porfirio ha suddiviso questi termini, ed ha così inteso appunto l'Anima come più antica, πρεσβυτέραν del Corpo per generazione, γενέσει, e anteriore/prima,

πρωτέρων, del Corpo per virtù, ἀρετῆ. E' però anche possibile legare “più antica” e “anteriore” alla generazione, e di nuovo, l'uno e l'altro alla virtù. “Generazione” d'altra parte, nel caso dell'Anima, non è la nascita secondo il tempo – poiché Platone ha mostrato nel *Fedro* (246a) che l'Anima è ingenerata ed indistruttibile – ma la derivazione, quanto all'essere, dalle Cause Intelligibili. Di fatto, fra le realtà, alcune sono intelligibili ed ingenerate, altre sono sensibili e generate, e gli intermediari fra questi, che sono Intelligibili e generati: gli uni sono totalmente non composti ed indivisibili e per questo ingenerati, gli altri composti e divisibili e per questo generati; gli intermedi sono intelligibili e generati, essendo ad un tempo indivisibili e divisibili per quanto riguarda l'essenza, e complessivamente, in altro modo, sono semplici e composti. Una cosa dunque è la nascita nel caso dell'Anima, altra cosa nel caso del Corpo, perché una è anteriore e più antica, poiché essa è più immediatamente unita al Demiurgo universale, mentre l'altra è posteriore e più recente poiché è più lontana dalla Causa unica. Inoltre, vi è una “virtù” che appartiene all'Anima, e vi è una virtù che appartiene al Corpo ed al Vivente totale, ma quella dell'Anima è più divina, mentre quella del Corpo è di rango inferiore: una è più egemonica e più vicina alle Cause unitarie della Virtù Intelligibile, l'altra è conseguente e più lontana da tali Cause. “Generazione” indica la processione, “virtù” indica il compimento e la conversione – e di questi due, la prima viene alle anime a partire dall'Anima originaria, la seconda a partire dalla Virtù originaria. Ora, questi stessi termini, “anteriore” e “più antico” comportano fra loro qualche differenza: “anteriore” non marca che una precedenza di rango, mentre “più antico” denota la preminenza come causante rispetto al causato. Non si potrebbe infatti dire che tutto ciò che è anteriore è anche più antico, e si potrebbe dire solo di ciò che ha superiorità per essenza rispetto agli esseri inferiori. Però, l'uno e l'altro sono veri nel caso dell'Anima: infatti, benché sia sorella del Corpo poiché derivano entrambi dalla Demiurgia universale, essa ha ottenuto precedenza secondo il rango, ed inoltre produce anch'essa il Corpo in unione con il Padre e lo organizza con Lui – infatti, gli esseri che procedono per primi cooperano con le proprie Cause produttrici nella creazione degli esseri che le seguono.

- Spiegazione di ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν: “signora e padrona/governante” - Platone ci mostra qui, da un lato, che l'Anima procura a tutte le cose ciò che è buono e provvede in ogni modo ai bisogni del Corpo e, d'altra parte, che conserva intatto il suo proprio bene. Infatti, il “signore” (ὁ δεσπότης) riferisce sempre al suo proprio bene gli affari di coloro che amministra, mentre il governante (ὁ ἄρχων) ha sempre di mira il bene dei soggetti ed è in vista di questo bene che organizza tutte le cose. Ora, all'Anima appartiene la qualità del signore in quanto agisce sempre in vista del suo proprio bene, ma le appartiene anche quella del governante poiché colma tutte le cose di beni – perché la sua cura provvidenziale non è certo diminuita dal fatto che riferisce tutto al suo proprio bene, e del resto il suo proprio bene rimane inalterato nonostante il compimento della sua provvidenza. In un altro senso ancora l'Anima è “signora e padrona”, poiché essa procede sia

dall'Anima Egemonica sia dall'Anima Originaria. In un altro senso ancora, è detta 'signora' poiché il Cosmo è per essa come una casa da governare, ed ha il potere di governare perché trascina tutte le cose con i suoi movimenti; ed è 'signora' anche perché ha autorità sull'insieme delle cose, ed è governante del Tutto poiché rende tutte le cose simili all'Intelligibile. Se poi è fin dal principio che l'Anima esiste così come signora e padrona, allora significa che possiede queste caratteristiche per essenza; ora, se è per essenza, l'Anima le ha sempre possedute, perché se le avesse avute solo in potenza sarebbe stata imperfetta, il che non è nemmeno lecito da dire. Se dunque essa le ha sempre possedute in atto, allora anche ciò che è governato è sempre esistito ed è sempre stato ordinato dall'Anima. Quindi, se il Dio ha così creato il Tutto stesso in quanto governato dall'Anima, il Tutto è esistito nello stesso tempo con l'Anima, poiché il governato ed il governante formano coppia insieme. Così, nell'uno e nell'altro modo, scopriamo che il Tutto è eterno e che il governare non è un fatto accidentale per l'Anima né l'essere governato lo è per il Corpo, ma che è in base all'essenza stessa che l'Anima è stata creata come signora del Corpo, ed il Corpo soggetto al governo dell'Anima. Ed è anche per questo che sono stati legati insieme in modo congenito, ed il Corpo è spinto a partecipare all'Anima, e l'Anima a prendersi cura del Corpo.

- Spiegazione di 'ἐκ τῶνδέ ... τρόπῳ': le espressioni “da questi componenti” e “in questa maniera” vogliono far apparire chiaramente da un lato i generi che hanno composto l'Anima, e dall'altro la maniera in cui si è compiuta la loro commistione ed i rapporti secondo cui la mescolanza è stata divisa. Di fatto, il Dio aveva composto anche il Corporeo da certi elementi ed in una certa maniera, avendo ingegnosamente immaginato una proporzione ed un legame naturale fra questi elementi. Però, se il Dio ha prodotto l'Anima “da questi componenti ed in questa maniera”, crea anche quel che è come il substrato materiale dell'Anima e la sua forma – se è dunque vero che l'Anima è stata fatta di questo e quell'elemento, è ridicolo pretendere che l'essenza dell'Anima sia ingenerata e la sua forma sia invece generata. Infatti, Platone dice che il Dio ha prodotto l'una e l'altra, sia quel che è come la materia dell'Anima sia il rapporto secondo il quale essa è stata formata in questa maniera dopo essere stata legata dai medi. Allora, se il Dio ha generato quelli che sono come gli elementi dell'Anima, la sua essenza, l'Identico ed il Diverso, e poi, con l'aiuto di questi componenti, il tutto intero, allora è tutto l'essere sostanziale dell'Anima che è generato.

Continua ...