

Proclo, *Commento al Timeo*

II libro – *prima parte*

Prologo

Fin qui abbiamo analizzato il 'proemio' del *Timeo*, il quale fornisce principalmente due insegnamenti: la ricapitolazione della *Repubblica* da parte di Socrate e la narrazione sulla vittoria degli Ateniesi contro gli abitanti di Atlantide - "ciascuno di questi due temi contribuisce moltissimo alla considerazione generale a proposito del Cosmo": lo Stato ideale si rifà all'ordinamento del Cielo, la narrazione della guerra e della vittoria sono un simbolo dell'Opposizione presente nel Cosmo stesso; uno manifesta l'essenza dei generi encosmici, l'altro manifesta le loro potenze che si estendono dappertutto; uno rivela tramite immagini la Prima Demiurgia, mentre l'altro rivela la Demiurgia mediana; uno rappresenta la Causa Formale, mentre l'altro la Causa Materiale. "Di fatto, tutti i filosofi della *Physis* pongono come principi i contrari e fanno risultare il Cosmo da un accordo fra i contrari" - dunque, l'accordo viene dalla Forma ed è precisamente questa Forma che Socrate, partendo appunto dalla 'forma' della *Politeia*, dimostra estendersi a tutta la molteplicità, ponendo ordine in tutta la processione fino agli ultimi livelli ('forma' che appunto si ritrova in tutti i livelli: nell'anima, negli esseri umani e nel Cosmo stesso); inoltre, la ricapitolazione di Socrate mostra in primo luogo il Modello dello Stato ideale, a sé e separato, ed in secondo luogo lo Stato che è in modo complessivo nel Cosmo e che riconduce tutte le sue parti divise al Tutto uni-forme. Oltre a ciò, si deve menzionare l'analogia che bisogna stabilire fra Stato e Cielo, e fra guerra e mondo sub-lunare, "poiché, da un lato, il governo dello Stato si estende fino agli ultimi esseri, dal momento che tutte le cose hanno il loro posto assegnato nella serie che si diparte dal Demiurgo ed avanza fino al livello estremo degli esseri encosmici. D'altra parte, l'Opposizione in un certo senso preesiste negli esseri celesti, sia secondo le due specie di rivoluzione degli astri, verso sinistra e verso destra, sia secondo i due circoli dell'Anima, quello dell'Identico e quello del Diverso, sia secondo i generi dell'Essere, Quietè e Movimento, sia secondo le proprietà degli Dei, Maschile e Femminile, sia secondo qualsiasi altra simile divisione ..." - in ogni caso, lo Stato ha affinità maggiore con il Cielo e per questo è in relazione con Zeus, mentre la Guerra ha maggiore affinità con il mondo sub-lunare e per questo è in relazione con Poseidone. Dalle immagini e dalle considerazioni sulle parti e sulle cose parziali (lo Stato nel mondo degli esseri umani, etc) bisogna quindi risalire verso i Modelli "ed elevarsi verso la conoscenza del Tutto", affinché, partendo dalle "cose di quaggiù", si possa ascendere verso il ricordo delle "Realtà supreme".

“Tutto ciò che precede, in effetti, è servito come fondamento, come dei riti preliminari, dei 'Piccoli Misteri' che risvegliano l'occhio dell'anima verso la comprensione del Tutto nel suo insieme, verso la contemplazione della Causa unica e dell'unica processione di tutti gli esseri encosmici.”

I Parte

La preghiera

Prima di iniziare la sua esposizione, Timeo si rivolge agli Dei e profferisce una preghiera, imitando così il Demiurgo universale “che, prima dell'intera Demiurgia, è detto entrare nel santuario oracolare della Notte e, in conseguenza a ciò, si colma di intellezioni divine, riceve i principi della Demiurgia e, se è lecito dirlo, scioglie tutte le difficoltà, ed invoca il Padre perché lo aiuti nella Demiurgia. E' infatti raffigurato dal Teologo nell'atto di rivolgersi alla Notte: *O Madre, somma Dea, Notte divina, come, dimmelo, come bisogna che io, intrepido, dia inizio alla vita degli Immortali?* E dalla bocca della Notte ascolta queste parole: *Con l'Etere immenso circonda il Tutto e, nel mezzo, il Cielo [dentro la Terra infinita, dentro il Mare e, dentro, tutte le costellazioni che fanno al Cielo una corona]* e dopo ciò viene istruito sulla Demiurgia complessiva del Tutto.” Quanto a Crono, dopo averlo legato, gli rivolge una preghiera dicendo: *Daimon molto glorioso, conduci al successo la mia stirpe*, ed in ogni modo invoca il favore di Crono (sui 'legami Cronii', cf. [I Libro, conclusione del discorso di Crizia](#)) – del resto, il Demiurgo universale può riempire il Tutto di Dei e rendere il cosmo visibile simile al Vivente-in-sé solo guardando alle Cause superiori, Cause di cui deve colmarsi per *dare alla luce opere meravigliose* (infatti “In virtù degli Intelligibili, il Demiurgo universale è Dio generatore della totalità delle cose (“Zeus è tutte le cose”) e conosce tutti gli enti in modo intellettuale. Quindi, a maggior ragione, la triade Padre-Potenza-Intelletto si trova fra gli Intelligibili- triade di cui anche il Demiurgo è colmo e di cui partecipa.” *Theol.* III 76; 77, 1- 10 – [Zeus ed il Vivente-in-sé](#)) – sulla 'serie' Phanes, Crono, Zeus cf. “l'Intelletto è triplice, ossia “quello che è”, “quello che possiede” e “quello che vede” – perciò è necessario che il terzo Intelletto (quello Demiurgico) veda, sia ed abbia l'intelligibile, ossia che veda il primissimo Intelligibile visibile (Phanes), che possieda quello che immediatamente lo precede (Crono), e anche che sia l'Intelligibile congiunto alla sua stessa intellezione in modo inseparabile.” (*Theol.* V 23).

Fatte queste considerazioni, risulta necessario avere una chiara conoscenza a proposito della preghiera, cosa essa sia, quale ne sia l'essenza, la perfezione e a partire da dove essa viene concessa alle anime.

- Teoria di Porfirio: egli costruisce il suo discorso basandosi sulla distinzione fra coloro che accettano la preghiera e coloro che la rifiutano. Questi ultimi sono evidentemente gli atei/empi (cf. *Leggi* X 885: le tre cause dell'empietà), divisi appunto in tre categorie: i primi sono ovviamente quelli che non credono nell'esistenza degli Dei, "prima forma di ateismo"; i secondi sono quelli colpiti dalla "seconda forma di ateismo" ossia coloro che concordano sull'esistenza degli Dei ma ne negano la Provvidenza e, di conseguenza, anche la Giustizia di Zeus; i terzi sono infine coloro che, pur ammettendo sia l'esistenza che la provvidenza degli Dei, non concedono che, fra tutti gli avvenimenti che si verificano, ve ne siano un gran numero di contingenti, vanificando in tal modo qualsiasi utilità della preghiera. Al contrario, coloro che non sono preda di opinioni empie ammettono, come era lecito attendersi, l'importanza delle preghiere ed il fatto che queste migliorano ed innalzano la nostra esistenza (infatti, l'assunto 'base' nelle *Leggi* è appunto che "nessuno che creda nell'esistenza degli Dei secondo la legge, commetterà volontariamente un'azione empia né emetterà un discorso contrario alla legge"). A tutto ciò, Porfirio aggiunge i seguenti argomenti: in primo luogo, la preghiera è appropriata ai virtuosi e questo per due ragioni, "la preghiera è unione con il divino, il simile ama unirsi al proprio simile, ed il virtuoso è colui che maggiormente assomiglia agli Dei"; inoltre, coloro che, aspirando alla virtù, si trovano a dimorare in un corpo sono come 'in prigione' e quindi è necessario che si rivolgano agli Dei per una 'felice conclusione del passaggio quaggiù'. Infatti, "come fanciulli separati dai loro genitori, dobbiamo pregare in vista del ritorno verso i nostri veri genitori, gli Dei. Coloro che rifiutano di pregare e di volgersi agli Dei sono, senza alcun dubbio, come esseri senza padre né madre." In più, fra tutte le popolazioni che primeggiano per sapienza, la preghiera ha sempre avuto un ruolo di primissima importanza ed i più sapienti sono sempre stati zelanti nel rivolgersi agli Dei: i Brahmana presso gli Indiani, presso gli Elleni i più saggi fra i Teologi, "coloro che hanno anche fondato i riti di iniziazione ed i Misteri", in quanto ai Caldei, hanno persino venerato la Virtù propria degli Dei (cf. *Or. Ch.* 64 s. e 'Sophia ed Aretè' [I Libro, Atlantide IV sezione](#)). Per concludere, dopo tutte le considerazioni precedenti, bisogna dire che noi siamo una parte del Tutto e che bisogna rivolgere preghiere al Tutto 'per riguadagnare la perduta unità': "infatti, per ciascun essere, è il volgersi al Tutto ciò che gli assicura la sua salvezza." Gli esseri virtuosi devono poi pregare l'Essere che è in primo luogo virtuoso e che dal principio possiede la totalità della virtù, in quanto "l'Essere che è completamente il Bene è anche per te la causa dei beni che ti sono appropriati." Anche nel caso in cui si desiderino dei beni materiali, è sempre il Bene quella potenza che nel Cosmo mantiene e conserva tutti i corpi - "è quindi necessariamente da lì che viene alle parti la perfezione loro propria." Giamblico contesta questa teoria di Porfirio, perché qui Platone

non sta affatto parlando di atei ma di “uomini sensati e capaci di conversare con gli Dei, né di uomini che mettono in dubbio i risultati della pietà religiosa, bensì esseri suscettibili di essere salvati da parte di coloro che salvano il Cosmo.” Il divino Proclo non si dilunga sulla teoria di Giamblico, ma afferma che egli ne ha dato una spiegazione che fa della preghiera un qualcosa di “sorprendente, soprannaturale e che oltrepassa qualunque cosa che noi possiamo desiderare.” (sulla dottrina di Giamblico, cf. *De Mysteriis*, Libro V, capitolo 26, [“La preghiera. Momenti, vantaggi, tempi, effetti. Preghiera e sacrifici.”](#))

- Dottrina di Proclo: è necessario ricondurre tutto il discorso ad un livello più familiare agli ascoltatori, chiarire alcuni punti ostici della teoria di Giamblico e, allo stesso tempo, si devono dare spiegazioni sulla preghiera che siano in perfetto accordo con la filosofia di Platone. Dunque, si deve partire da qui: “tutti gli esseri discendono dagli Dei, sono tutti da loro creati senza intermediari e hanno il loro fondamento negli Dei”, dal momento che la processione degli esseri non avviene solo per successione continua (ossia, ogni essere deriva dalle cause che immediatamente lo precedono), ma, in un certo senso, tutte le realtà derivano dagli Dei, anche quelle che apparentemente ne sembrano più lontane, fino ai livelli ultimi della materialità. Infatti, “il divino non è separato da alcuna cosa ed è presente in tutto ciò che è.” Del resto, “l'Uno è dappertutto, nella misura in cui ciascuno degli esseri deriva la propria esistenza dagli Dei, e nella misura in cui, anche se sono tutti proceduti a partire dagli Dei, non ne sono affatto 'usciti', bensì sono radicati in Essi” (ossia: ogni cosa procede da una causa, ma ciò che procede rimane anche radicato nella sua causa, quindi tutto ciò che è, esseri umani inclusi, è radicato negli Dei) – ed in effetti, nulla può 'uscire' dagli Dei, visto che Essi hanno pre-compreso ed abbracciano tutte le cose e tutte le contengono in sé. Di qui, un assioma fondamentale: “ciò che è al di là degli Dei, non esiste in alcun modo; ma gli esseri (tutto ciò che è) sono circondati dagli Dei, essi sono negli Dei.” Pertanto, nel processo di 'emanazione' dalle Cause, dobbiamo dire sia che tutti gli esseri sono proceduti dagli Dei sia che non sono affatto separati dagli Dei stessi - “e, di fatto, se se ne fossero separati, non sarebbero più” - quindi essi hanno tutti il loro fondamento stabile negli Dei ed è grazie ad Essi che possiedono la permanenza, il venire in essere e la processione. Non solo permanenza e processione, ma anche ritorno: ogni cosa che procede da una causa, desidera anche fare ritorno alla sua causa, secondo il celebre “movimento di conversione” verso il principio superiore, imitando così la stessa attività degli Dei, in quanto anche Loro 'obbediscono' al movimento triadico che “conduce a perfezione tutte le cose” (permanenza-processione-ritorno). Pertanto tutti gli esseri ricevono dagli Dei una seconda specie di perfezione grazie alla quale essi possono volgersi verso il Bene degli Dei stessi in modo che, radicati negli Dei fin dal principio, essi possano nuovamente tornare ad Essi “facendo così

del loro percorso una sorta di circolo, che parte dagli Dei e che si completa negli Dei.” Tutti gli esseri quindi dimorano negli Dei e si volgono ad Essi, ed è dagli Dei stessi che hanno ricevuto questo potere, portando in se stessi due *synthemata*, due simboli, uno per effettuare la processione e l’altro per ritornare alla causa. Da notare che questi simboli esistono proprio letteralmente in tutto ciò che è, non solo nelle anime ma anche negli oggetti inanimati: “cos’altro è in effetti che produce in questi oggetti un legame di simpatia con l’una o l’altra delle potenze divine, se non il fatto che hanno ricevuto dalla Natura dei simboli che li fanno corrispondere, uno ad una serie divina, un altro ad un’altra serie?” Infatti, la Natura stessa è sospesa agli Dei dall’alto e si distribuisce in relazione alla Gerarchia Divina e ai suoi ordinamenti, ed inserisce anche nei corpi dei segni della loro affinità con una determinata serie divina – in tal modo fa volgere anche i corpi verso gli Dei (alcuni verso gli Dei in senso generale, altri verso la divinità specifica della serie di appartenenza – cenni su questa dottrina alla base dell’arte ieratica, cf. ad esempio [I Libro, Atlantide III sezione](#)). Tutto ciò (inserimento dei simboli nei corpi per volgerli agli Dei da parte della Natura universale), il Demiurgo ben prima lo fa per le anime: in esse ha impresso il doppio simbolo, quello per permanere e quello per ritornare – secondo l’Uno e l’Essere dà loro il simbolo della permanenza, mentre secondo l’Intelletto dà loro il potere di riconvertirsi verso la Causa - ora, è a questa conversione che la preghiera contribuisce in massimo grado. Grazie ai simboli ineffabili degli Dei che il Padre delle anime ha seminato in esse, attira la benevolenza degli Dei verso di sé: da un lato unisce coloro che pregano agli Dei cui sono rivolte le loro preghiere, e d’altra parte congiunge l’intelletto degli Dei alle parole di coloro che pregano, e muove la volontà di coloro che contengono in sé tutti i beni in maniera perfetta a concederli in modo sovrabbondante, ed è ciò che crea la persuasione del divino e che stabilisce tutto ciò che è nostro negli Dei.”

Successivamente, il divino Proclo distingue cinque livelli che caratterizzano “la preghiera perfetta e che è veramente una preghiera.” Il primo livello è “la conoscenza, γνῶσις, di tutte le serie divine cui si avvicina colui che prega”, dal momento che tale avvicinamento sarebbe impossibile realizzarlo in modo conveniente “senza essere a conoscenza delle proprietà di ciascuna di esse. Anche l’Oracolo ha raccomandato di porre al primo posto, nel sacro servizio dedicato agli Dei, *la comprensione riscaldata al fuoco* (τὴν πυριθαλπῆ ἔννοιαν). Il secondo livello è l’aver familiarità con il divino, οἰκείωσις, che “ci rende simili al divino grazie all’insieme di purezza, castità, educazione, buona condotta, grazie a cui noi offriamo agli Dei tutto ciò che è nostro, attirando a noi la loro benevolenza e sottomettendo le nostre anime a loro.” Il terzo livello è il contatto, συναφή: “attraverso cui, con la vetta dell’anima, iniziamo a raggiungere l’Essenza divina ed iniziamo a tendere verso di essa.” Il nome del quarto livello, ἐμπέλασις, avvicinamento diretto, Proclo lo prende direttamente dagli Oracoli (fr. 121): “è così che l’Oracolo chiama questo livello: “infatti il mortale che ha avvicinato il Fuoco avrà la Luce dal Dio”- tale livello ci mette in diretta

comunicazione con il divino “e ci fa partecipare con maggiore chiarezza alla Luce divina.” Questo ricorda molto da vicino quanto dice nel commento al *Parmenide* (II, 781, 11): “quando un uomo sente anticipatamente l’apparizione del divino, deve cercare di risvegliare la scintilla divina che ha in sé, preparandosi a partecipare alla realtà degli esseri superiori.” Il livello finale è l’unione, ἔνωσις, “che fissa l’uno dell’anima nell’uno degli Dei e rende un’unica cosa la nostra attività e quella degli Dei, secondo cui noi non apparteniamo più a noi stessi ma agli Dei, e grazie a ciò dimoriamo nella Luce divina e siamo circondati da essa. Ed è questo il fine supremo della vera preghiera, in modo che essa ricongiunga il ritorno alla permanenza iniziale, che ristabilisca nell’unità del Divino tutto ciò che ne è proceduto e che abbracci con la Luce divina la luce che è in noi.”

Pertanto, risulta evidente che non è affatto cosa di poco conto la vera preghiera rivolta agli Dei nel percorso di ascesa e ritorno dell’anima, e che non è vero che, se si possiede già la virtù, non si abbia poi bisogno dei beni che vengono dalla preghiera. Al contrario, è solo grazie alla preghiera che si può compiere l’ascesa e giungere al vertice sommo della virtù, la quale non è altro se non la pietà religiosa nei confronti degli Dei. Anzi, si potrebbe persino affermare che solo l’uomo estremamente buono e virtuoso può pregare gli Dei in modo conveniente (cf. *Leggi* IV 716 d-e “consideriamo inoltre questo precetto ... che io credo è il più bello ed il più vero di tutti i precetti, secondo cui per l’uomo buono fare sacrifici ed innalzare sempre preghiere e fare offerte agli Dei, e venerarli in ogni modo, è il mezzo più bello, più nobile e più efficace per conseguire la vita felice e gli si addice in modo particolare, mentre al malvagio avviene per natura tutto il contrario. Il malvagio infatti non è puro nell’anima, mentre è puro chi ha qualità opposte, e non è bene che un uomo buono o un Dio ricevano doni da colui che è impuro: vano infatti è l’enorme sforzo compiuto dagli empi per pregare gli Dei, mentre è assai opportuno quello compiuto da tutte le persone pie.”) - e del resto *non è lecito che ciò che è impuro venga in contatto con ciò che è puro.*

“Ecco dunque quello che deve fare colui che desidera pregare in modo valido: rendersi propizi agli Dei ed al contempo risvegliare in sé le sue proprie nozioni sugli Dei – poiché è il ricordo della dolcezza degli Dei che in primo luogo ci incita a partecipare al loro essere – e dedicarsi quindi senza interruzione al servizio della Divinità, perché *i Beati sono rapidi a colpire il mortale lento a pregare*, e conservare indistruttibile il bell’ordinamento delle opere care agli Dei, e proporsi le virtù che purificano dalla *genesis* e fanno ascendere nuovamente al Divino, Fede, Verità ed Amore, la celebre triade ([Triade che ricongiunge al Bene, alla Sapienza e al Bello](#)) ed anche la Speranza dei veri beni (la Speranza come quarto termine della suddetta Triade – cf. *Olymp. In Phaed.* 39 “la divina Speranza, che discende dall’Intelletto ed è certa, a proposito della quale l’Oracolo dice *possa nutrirti la Speranza portatrice di fuoco*” - la stessa delle *Leggi Delfiche*, n° 62 “Loda la Speranza”), ed un’immutabile capacità di accogliere la Luce divina, infine l’estasi che ci separa da tutte le altre

occupazioni” - avviene tutto il contrario se ci separa dagli Dei “poiché non è permesso conversare con l'Essere se si è associati al non-essere, ed allo stesso modo non vi è possibilità di unirsi all'Uno se si vive in comune con la folla” (è esattamente la pratica della vita filosofica, così come è delineata da Proclo stesso nel *commento all'Alcibiade* (*In Alc.* 245, 6-248, 3.): per prima cosa, siamo incoraggiati ad allontanarci dalle “masse che vanno in giro in branchi”, senza condividere né il loro stile di vita né le loro opinioni. Dobbiamo, in altre parole, comprendere che quello che *hoi polloi*, i molti, preferiscono non è altro che l'ampia e comoda via di *kakia*, opposta allo stretto cammino della Virtù)

Ecco dunque quanto bisogna sapere a proposito della preghiera:

- la sua essenza è quella di unire le anime agli Dei, o meglio, di unire tutte le realtà seconde alle prime, *perché tutte le cose pregano, salvo il Primitivo* come dice Teodoro;
- la sua perfezione consiste nel fatto che, partendo dai beni materiali e più comuni, giunge all'unione con il Divino e, a poco a poco, abitua l'anima alla Luce divina;
- la sua attività è efficace e rende reali ed effettivi i beni e fa sì che tutto quanto ci riguarda, noi lo condividiamo con gli Dei.

Quanto alle cause della preghiera:

- cause efficienti sono le potenze degli Dei “che riportano e richiamano tutte le cose verso gli Dei stessi”;
- cause finali sono i puri beni “di cui godono le anime, una volta che finalmente si sono completamente radicate negli Dei”;
- cause esemplari sono tutti i Principi primi degli esseri, che “pur avendo compiuto la processione dal Bene, sono rimasti uniti al Bene in virtù di un'unione indicibile”;
- cause formali sono i Principi che assimilano le anime agli Dei e “che portano a compimento tutti i percorsi della vita delle anime”;
- cause materiali sono i simboli, i *synthemata*, “che il Demiurgo ha impresso nell'essenza delle anime, per cui esse si ricordano degli Dei che le hanno fatte esistere, loro stesse e tutto il resto.”

Quanto ai modi della preghiera:

- secondo le specie ed i generi degli Dei > preghiera demiurgica, purificatrice e vivificante

Preghiera Demiurgica: ad esempio, per la pioggia ed i venti, perché di fatto sono gli Dei Demiurgici che causano la loro produzione – infatti i sacerdoti degli Eudanemoi (dell'Eroe Eleusino Eudanemos; gli spondophoroi della Tregua Sacra per i Misteri appartenevano anche a questa famiglia, cf. Hesych. s. v. Eudanemos; “le statue ora sono nel Ceramico, nel punto in cui si sale verso l'Acropoli, non lontano dall'altare degli Eudanemoi, proprio di fronte al Metroon. Chiunque sia stato iniziato ai Misteri delle Dee in Eleusi sa che l'altare di Eudanemos si trova in quel luogo”

Arr. *Anab.* III 16) si rivolgono a questa classe di Dei;

Preghiera Purificatrice: le preghiere apotropache in caso di malattie e pestilenze o in tutti i casi di impurità, “esattamente come quelle che abbiamo sotto forma di iscrizioni nei Templi”;

Preghiera Vivificante: come, ad esempio, le preghiere per la crescita dei frutti, le quali onorano gli Dei che sono Cause della generazione e della vita;

Vi sono anche le Preghiere Perfezionatrici, quelle cioè che ci fanno tendere verso gli Dei Perfezionatori.

– Secondo le differenze fra coloro che pregano:

Preghiera Filosofica

Preghiera Teurgica

Preghiera 'Legale', quella della Tradizione Patria

– Secondo i beni per cui si prega:

preghiere per il bene dell'anima

preghiere per il buon temperamento dei corpi

preghiere per i beni esteriori

– Secondo la distinzione dei momenti in cui si prega:

perché si distinguono differenti generi di preghiere a seconda delle Stagioni, a seconda dei 'centri' attraverso cui passa il Sole nella sua rivoluzione (questi 'centri' della rivoluzione heliaca sono i punti cardinali del cerchio dell'eclittica, il che, in relazione alle preghiere, indica i tre 'sandhya', ossia le preghiere all'alba, al mezzogiorno ed al tramonto) ed anche secondo le altre distinzioni simili in base alle relazioni con il Sole.

TI. Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὀρμῆ καὶ μικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν “Ma, Socrate, tutti quanti, anche quelli che partecipano in piccola misura della *sophrosyne* fanno così, ovvero prima di intraprendere qualsiasi impresa, piccola o grande che sia, sempre invocano la Divinità”

Come si è visto più volte, il soggetto del *Timeo* concerne la Demiurgia complessiva e gli ascoltatori sono chiamati a partecipare alla visione generale del Tutto; l'inizio dell'esposizione non può quindi che cominciare con un'invocazione agli Dei, dal momento che in ciò vi è una vera imitazione della processione di tutti gli esseri che parte dagli Dei e discende fino “alla nascita quaggiù.” Si deve poi indagare il senso di questa frase e che cosa veramente significhi che tutti gli uomini, partecipi in

minima parte di *sophrosyne*, pregano gli Dei prima di intraprendere qualsiasi azione (non traduco qui il termine '*sophrosyne*' in quanto, come vedremo a breve, non ha il senso più comune di 'temperanza, moderazione, assennatezza' bensì di 'saggezza divinamente ispirata'). Ebbene, il possesso di tale *sophrosyne* che fa volgere alla Divinità implica per forza la conoscenza (*episteme*) relativa agli Dei stessi ed il fatto che si abbia come fine l'Essere reale; ora, tale conoscenza si può approssimare in modo corretto solamente quando si è preso per guida "l'Intelletto purificato" e quando si è compreso che i veri beni sono quelli dell'anima e non quelli relativi ai corpi o quelli esteriori che concede la Sorte. "In tal modo dunque si può osservare l'influenza della Provvidenza penetrare attraverso tutti gli esseri e metterli tutti in accordo con l'insieme complessivo, affinché ogni cosa, il Tutto e le parti, sia nel modo più bello possibile e che nulla sia privato della divina Provvidenza la quale, dal Cielo, si estende a ciascuno degli esseri particolari." E' comprendendo ed osservando in atto tutto questo che gli esseri umani, in ogni azione, invocano gli Dei come 'guide ed aiutanti', cercando così di armonizzare le loro azioni parziali e le loro creazioni con l'insieme di tutte le cose e con il Tutto stesso, "stabilendosi essi stessi nella Bontà degli Dei" (cf. "la Bontà degli Dei è Fonte originaria e Focolare (*protourgos kai archezikotate Pegè kai Hestia*) di tutte le cose, perché la Bontà ha fissato nella Sua Triade (Perfetto, Desiderabile, Adeguato - permanenza, processione, ritorno) la forza dell'Uno (*tò heniaion kratos*), che è fonte della sua propria esistenza (*tes oikeias hypostaseos*).” *Theol.* I 104, 10- 20) E di fatto, anche le cose che sembrano piccole godono della Provvidenza "e sono grandi nella misura in cui dipendono dagli Dei" - vale quindi anche il contrario: tutte quelle cose che sembrano di grande importanza, non valgono nulla se sono 'separate' dagli Dei, ossia se vengono realizzate senza tener conto né della Provvidenza, né della Bontà divina né, tanto meno, dell'accordo con il Tutto. Come dicevamo dunque, tale è la *sophrosyne* dell'anima, la quale non è una qualche virtù umana e neppure è simile a quella che si definisce 'dominio di sé', ossia una sorta di moderazione ed assennatezza, bensì "è un'attività divinamente ispirata dell'anima, una volta che quest'ultima si è volta a se stessa ed al divino, quando ella vede la Causa di tutte le cose che è negli Dei, quando percepisce sia il Tutto che le parti come procedenti da quella Fonte, quando ella riconduce agli Dei stessi i simboli degli Dei che sono in noi – questi simboli grazie ai quali, dal momento che sono stati impressi in noi da parte degli Dei, noi possiamo, come prendendo le mosse da essi come punti di partenza, risalire fino agli Dei – quando ella scopre fin nelle cose più piccole i simboli degli Dei contenuti in ciascuna di esse e, grazie a questi simboli, mette in corrispondenza ogni cosa con gli Dei." Bisogna inoltre fare la seguente considerazione a proposito della Provvidenza: è verissimo che non solo gli Dei ci hanno dotati di ogni cosa ma anche ci hanno fornito il 'movimento autonomo' (ossia quello dell'anima) e la libera e spontanea scelta dei beni (sul tema della 'scelta', cf. "[Il tema del Demone personale](#)"), ciò nonostante è anche evidente che abbiamo bisogno del loro consiglio e della loro attività preveggenze e previdente – motivo per cui,

presso gli Ateniesi, si onora Zeus Boulaios – e, nelle nostre scelte, abbiamo bisogno della loro assistenza in modo da poter scegliere ciò che è veramente vantaggioso e non lasciarci trascinare verso ciò che è peggiore a causa delle passioni e dell'ignoranza. Perciò, in ogni questione, piccola è la parte del 'movimento spontaneo' perché la totalità di ogni azione dipende soprattutto dalla Provvidenza degli Dei – ed è esattamente per questo che, come dice appunto Timeo, i saggi divinamente ispirati, conoscendo tutto questo, sempre si rivolgono agli Dei prima di intraprendere una qualsiasi impresa. Di fatto, nelle nostre scelte è comunque estremamente difficile distinguere ciò che dipende esclusivamente da noi da quel che è invece dettato e prestabilito dal carattere provvidenziale degli Dei – in realtà, “accade che l'azione delle Cause Prime precede, accompagna e segue quella delle cause secondarie, dal momento che queste Cause Prime circondano da tutti i lati le attività delle cause inferiori.”

Rimane da affrontare un'aporia proposta dagli epicurei che, come era lecito aspettarsi, è velatamente tendente all'empietà: come è possibile non proseguire all'infinito se, ogni volta che si deve fare qualcosa, si deve anche rivolgere una preghiera agli Dei? Ossia, se prima di intraprendere un'impresa, si deve pregare, bisognerà anche pregare prima di iniziare a pregare e così via all'infinito – la soluzione di Porfirio è del tutto insoddisfacente, quindi passiamo direttamente a quella del divino Proclo: “per qualsiasi cosa si stia pregando, colui che prega dovrà dal principio rendere grazie agli Dei per questo stesso fatto, ossia per aver ricevuto dagli stessi Dei la possibilità di volgersi ad Essi.” Inoltre, se in tutte le questioni, il bene non può che presentarsi come un'aggiunta dovuta proprio alla preghiera, esso appartiene alla preghiera in virtù di ciò che la preghiera stessa è. La preghiera non avrà dunque bisogno di un'altra preghiera poiché, in se medesima, include già il bene e mette in comunicazione con il Divino.

ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιῆσθαι πῃ μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, εἰ μὴ παντάπασιν παραλλάττομεν “mentre noi, che stiamo in qualche modo per fare dei ragionamenti intorno all'universo, vale a dire se è nato o se è privo della nascita, se non deliriamo completamente”

Timeo ha dunque anticipato la grandezza del discorso, evitando così la falsa modestia, e sarà di fatto la stessa esposizione a dimostrare la sapienza e l'eloquenza di Timeo – come abbiamo visto, l'esposizione ha per oggetto il Tutto, ma in quanto dipendente dagli Dei. Infatti, il Cosmo può essere considerato sotto differenti aspetti (fisico; partecipante all'Anima Cosmica e contenente le anime individuali; dotato di Intelletto) e Timeo prenderà in considerazione non solo tutti questi aspetti, ma

in particolare esaminerà la natura del Cosmo secondo la processione a partire dal Demiurgo universale, “motivo per cui la scienza della Natura (φυσιολογία) si manifesta come una sorta di Teologia, per il fatto che l'essenza degli esseri che vengono naturalmente in essere è in qualche modo divina, nella misura in cui deriva dagli Dei.”

< Aporie, I aporia: perché Platone ha aggiunto “in qualche modo” e a che cosa va riferito? Gli esegeti più antichi lo hanno riferito a “generato/ingenerato”, affermando che in effetti il Cosmo è in un senso ingenerato e nell'altro generato e per questo il discorso tratterà di questo tema “in qualche modo come ingenerato ed in qualche modo come generato” - tuttavia, non è a questo che va riferito il 'πη' bensì al fare un discorso e ragionamento, e questa è la spiegazione di Siriano: 'λόγοι' può essere considerato secondo tre modalità, ossia una cosa sono le parole demiurgiche sorte dall'Intelletto (come i [λόγοι del Demiurgo agli Dei](#); come i λόγοι dell'Anima quando si volge a se stessa, *Tim.* 37a), altra cosa sono i λόγοι interiori, quelli che si considerano nella riflessione scientifica e che non vengono profferiti all'esterno, ed infine i λόγοι, “due volte lontani dall'Intelletto”, che vengono pronunciati in vista dei rapporti sociali e dell'insegnamento. Ora, il primo genere di λόγοι appartiene al Demiurgo, il secondo genere di λόγοι, quelli interiori, è già stato concepito per arrivare al presente dialogo, quindi, necessariamente Timeo sa di doversi servire del terzo genere e a causa di ciò dice “in qualche modo”. Infatti, “una cosa è parlare in modo intellettivo/noerico, un'altra il parlare interiormente in maniera scientifica, ed un'altra ancora il parlare per istruire, e “in qualche modo” indica proprio queste differenze.”

II Aporia: ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν - “ se è nato o se è privo della nascita” - la forma corretta è in realtà quella proposta da Porfirio e Giamblico ossia ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν, mantenendo le due η senza aspirazione, perché di fatto è questo che Timeo indagherà per prima cosa in quanto si tratta della più alta questione in tutta la scienza della Natura: “è infatti da questo punto di partenza che noi potremo osservare a fondo di quale specie sia l'essenza del Cosmo e le sue potenze, come ci apparirà chiaramente in seguito. Diciamo dunque che i λόγοι sul Cosmo, discorsi prodotti all'esterno in vista dell'insegnamento, partiranno da questo punto, dal sapere se il Cosmo è venuto in essere oppure non è nato, e che si costruirà tutto il resto come un conseguenza di questo punto di partenza.”

ἀνάγκη θεοῦ τε καὶ θεᾶς ἐπικαλουμένους εὔχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. “di necessità dobbiamo invocare gli Dei e le Dee e pregarli di poter dire tutto assolutamente secondo il loro pensiero, ma anche in conformità con il nostro.”

Si ha qui la distinzione fondamentale delle classi divine secondo la divisione in Maschile-

Femminile: nel Maschile è compreso ciò che causa permanenza ed identità, che dispensa l'essere e che concede a tutti gli esseri il principio causale del loro ritorno; nel Femminile è ricompreso ciò che permette le processioni di tutte le specie, le distinzioni fra gli esseri e le misure delle loro vite, nonché tutte le potenze generative. A buon diritto dunque Timeo, essendosi innalzato verso tutti gli Dei, ora li ricomprende tutti in questa divisione fondamentale – del resto, questa stessa divisione è appropriata al tema della sua esposizione: infatti, tutto il Cosmo visibile è colmo di questi due generi divini. Prendendo gli 'estremi', Cielo e Terra hanno fra loro la stessa relazione che intercorre fra Maschile e Femminile, dal momento che è il movimento del Cielo che introduce in tutti gli esseri i Principi Demiurgici e le potenze, mentre è la Terra che, accogliendo le influenze dall'alto, concepisce e genera animali e piante di tutte le specie. Inoltre, fra gli Dei Celesti sussiste tale divisione visto che si distinguono secondo il carattere Maschile oppure Femminile, e lo stesso vale anche per tutti gli Dei che trascendono il Cosmo e governano dall'alto sulla *genesis* (il discorso generale è sempre nella *Teologia*, '[Cause Paternali e Cause Maternali](#)'). “In generale, vasto è nel Cosmo il coro degli Dei Demiurgici, numerosi i canali della Vita: i primi mostrano la forma del Maschile, le seconde quelle del Femminile” ed a partire dalle Esadi trascendenti (la Dodecade Olimpica del *Fedro*, come ricorda anche lo scolio *ad loc.* - cf. [Dei Hyper-Encosmici](#)), il carattere Maschile e quello Femminile si estendono nel Cosmo attraverso tutte le svariate classi degli Dei successivi. E' per questo che colui che si accinge a parlare del Cosmo invoca gli Dei e le Dee, cioè Coloro a partire da cui il Cosmo è un Tutto completo, e domanda che tale discorso sia innanzi tutto conforme al pensiero di tutti gli Dei e Dee, “perché tale è in effetti il fine supremo della speculazione filosofica: elevarsi verso l'Intelletto divino e disporre il proprio discorso sul Reale in accordo con la visione unificata che tale Intelletto dal principio possiede di tutte le cose.” Al secondo posto, e solo come conseguenza, vi è il fatto di poter svolgere un tale discorso in conformità alla scienza e all'intelletto umano – al secondo posto perché, necessariamente, ciò che è completo, unificato e perfetto preesiste nell'Intelletto divino, mentre ciò che è parziale è inferiore alla semplicità divina e riguarda appunto l'intelletto dei mortali.

< Aporia: alcuni si domandano come mai Timeo, dopo aver solennemente proclamato che rivolgerà preghiere agli Dei, passi direttamente alla presentazione del discorso, senza di fatto pronunciare alcuna preghiera. Ebbene, bisogna tener presente la seguente considerazione: esistono atti che hanno il loro unico fondamento nella volontà ed in essa attuano anche il proprio fine, mentre esistono atti che, nonostante la volontà, richiedono anche un altro genere di attività ed una realizzazione pratica per conseguire lo scopo desiderato. Ad esempio, la vita filosofica dipende solo dalla nostra volontà e se vi è in essa qualche mancanza che impedisce di conseguire il fine di un tal genere di vita, essa è dovuta solo ad un difetto nella volontà mentre, nel caso dell'acquisizione di beni esteriori la sola volontà non basta, dal momento che essi si trovano al di fuori di noi e non in

noi stessi. Ebbene, anche la preghiera va contata fra gli atti che raggiungono il proprio fine solo nel volerli, “perché voler pregare è desiderare di volgersi agli Dei; ora, questo desiderio guida e lega l'anima desiderante al Divino, ed è precisamente questa la primissima azione della preghiera.” L'atto di volere e l'atto di pregare non vanno dunque intesi come due tappe distinte, bensì allo stesso tempo si vuole e si prega ed in ciò si consegue il fine stesso della preghiera. Questo è inoltre il risultato della vera preghiera, ossia che le cose per le quali preghiamo ci appartengono in comune con gli Dei in proporzione sia alle nostre capacità sia al nostro agire, di fatto collaborando noi stessi con gli Dei per produrre gli effetti desiderati. Ad esempio: un uomo prega gli Dei che eliminano le contaminazioni dovute alla *genesis*, e, allo stesso tempo, per mezzo delle virtù catartiche, pone ogni cura nel purificarsi lui stesso – è assolutamente certo che un simile individuo “compie, in unione con gli Dei, la liberazione dai legami della materialità.” Timeo quindi non si comporta qui diversamente, al contrario, “ciò che domanda agli Dei di compiere, anche lui stesso lo compie, ordinando tutto il suo discorso, per quanto sia possibile per l'intelligenza umana, in accordo con il pensiero degli Dei.”

II. La παράκλησις agli ascoltatori

καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω· τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ἧ ῥᾶστ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ἧ διανοοῦμαι μάλιστ' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην. “E così si invochino gli Dei; dobbiamo d'altra parte rivolgere un'esortazione a noi stessi, perché più facilmente voi apprendiate, mentre io vi possa spiegare meglio quello che penso circa le questioni che si sono stabilite.”

Seguito logico dopo la preghiera agli Dei, l'esortazione rivolta agli ascoltatori, logico perché è necessario che colui che in primo luogo si è posto in diretta dipendenza rispetto alle Cause Prime (preghiera), risvegli in anticipo (esortazione) coloro che intende colmare in modo che, risvegliati e resi più adatti, possano più facilmente accogliere i suoi pensieri divini. “Questa azione produce un duplice effetto: per coloro che ricevono una partecipazione più completa, per colui che dona una maggiore facilità nel conferire il suo dono.” Oltre alla facilità, 'segno' della Demiurgia universale, anche il fatto di realizzare una “catena unica, riunendo ciò che è al di sopra con ciò che è al di sotto di sé, riflette la catena demiurgica che si estende dall'alto fino agli ultimi esseri” - e di fatto, gli ascoltatori ricevono l'insegnamento in conformità con il pensiero di Timeo, il quale è a sua volta in conformità con il pensiero degli Dei, ed ecco realizzata la 'catena unica' a partire dall'Intelletto Demiurgico. Oltre a tutto ciò, questo passo fornisce anche un'indicazione sulla questione del movimento spontaneo: dopo essere state mosse dagli Dei, le anime si muovono da sé e da sé

producono le proprie intellezioni ed è questo che indicano le parole “quel che io penso circa...”, l'attività sorta dalla vita autonoma dell'anima.

III. Le ipotesi fondamentali

a. Platone procede alla maniera dei geometri

Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε: “Dunque a mio avviso si devono innanzitutto distinguere queste cose:”

Come si è detto fin dal I Libro, questo dialogo è Pitagorico e Timeo stesso è un filosofo pitagorico – e lo dimostra da subito attraverso il suo modo di esprimersi: infatti, Socrate non pone mai le sue idee in modo così categorico di fronte agli altri, piuttosto cerca di chiarire quelle che sono le concezioni ed opinioni dei suoi interlocutori, “facendo apparire la verità in modo dialettico”, ed era proprio quanto diceva di se stesso, di non saper far altro che porre domande e ricevere risposte. Timeo ha però il vantaggio di poter disporre di ascoltatori preparati ed adeguati a ricevere le sue dottrine, ed è anche per questo che il suo tono è così deciso e categorico – del resto, “egli non si mescola in alcun modo alle opinioni altrui, ma ha in vista il solo cammino della conoscenza scientifica.” La menzione della *doxa*, “a mio avviso, secondo la mia opinione” (si chiarirà più avanti che questa non è la *doxa* ordinaria) non fa che confermare la precedente spiegazione; inoltre, prendendo l'anima in senso complessivo, una sua parte è costituita dalla facoltà intellettuale, legata agli Dei, un'altra dalla facoltà concettuale, potenza concettuale (τὸ διανοητικόν) legata alla scienza, e l'ultima dall'opinione che esprime agli altri i giudizi della scienza. Timeo, conoscendo tutto ciò, ha dapprima accordato, attraverso le preghiere, la sua facoltà intellettuale all'Intelletto degli Dei; attraverso le esortazioni ha risvegliato la potenza concettuale dell'anima; rimane dunque la potenza opinativa dell'anima (τὸ δοξαστικόν) che, avendo ricevuto dalla potenza concettuale la distinzione in base alla scienza (διαιρετέον τάδε), la comunica anche agli altri. Pertanto, questa ultima potenza, intesa in questo senso specifico, non è incerta e non è divisa e particolare in base agli oggetti sensibili, al contrario, “riceve quel che sa dall'Intelletto e dalla potenza concettuale, e d'altra parte contempla il piano del Demiurgo e discerne chiaramente la natura delle cose.”

Inoltre vi è un Modello appropriato per ogni cosa, e così vi è un Modello, ed un conseguente rapporto analogico, anche in questo caso: in alto, vi è un Intelletto Regale in virtù del quale il Modello di Timeo (il Demiurgo) è unito agli Intelligibili, vi è anche un Pensiero concettuale che contiene in sé le sostanze complete delle Forme, e quindi la “causa primordiale ed unitaria dell'opinione; questo perché, come dice l'Oracolo, il Demiurgo *da un lato contiene nell'Intelletto gli Intelligibili, dall'altro introduce nei cosmi la sensibilità*, oppure, come dice Platone, *nella misura in*

cui l'Intelletto percepisce le Forme inerenti nel Vivente essenziale, questo stesso numero di Forme Egli ha voluto che contenesse anche il Cosmo visibile.

Spiegazione della presente divisione, διαίρεσις, ed in che modo è costruita – le diverse forme di divisione comunemente note a) sezionamento di un tutto nelle sue parti b) divisione di un genere in specie c) parola unica che ha una molteplicità di accezioni d) divisione di una sostanza in proprietà accidentali e) oppure, di un composto accidentale in sostanze. Ora, dividere l'Essere ed il Divenire secondo d) ed e) è cosa da non prendere neppure in considerazione, dal momento che ciò che è accidentale non assolutamente alcuna relazione con l'Essere che sempre è; neppure la divisione secondo c) va bene, perché non esiste un vocabolo comune per introdurre la divisione fra l'Essere che sempre è e l'Essere che diviene (a meno che non si voglia prendere il τί, ossia τί τὸ ὄν ἀεὶ... τί τὸ γινόμενον: in tal caso, questo τί sarebbe un genere comune ad entrambi e designerebbe il Cosmo, il quale comprenderebbe con un'unica parola le due specie di essere, quello che sempre è e quello che è divenuto – ma anche questa è un'ipotesi che non regge, anche perché è presa dagli Stoici e non rispecchia affatto la dottrina di Platone). Non si adatta al caso neppure la divisione secondo a), ossia divisione di un tutto nelle sue parti: ma, cosa può mai essere quel tutto che è composto dall'Essere che sempre è e da quello che è divenuto? Infatti, Modello e copia come potrebbero mai fare un tutto insieme? Per di più, l'Essere che sempre è come può mai essere parte di qualcosa, visto che è indivisibile, unificato in se stesso ed assolutamente semplice? Ciò che è indivisibile non può quindi essere parte di qualcosa, a meno che questo qualcosa non sia completamente composto di unità indivisibili (quale, ad esempio, il numero), ma l'Essere che diviene è divisibile, pertanto i due non sono parti di un tutto e la divisione non si può effettuare seguendo questa via. Infine, neppure la divisione secondo b) ossia un unico genere diviso in specie si confà al tema, perché, esistendo ciò che precede e ciò che segue, come può esistere un genere unico che li comprenda entrambi? Ciò che precede è infatti l'Essere che sempre è, che è assolutamente antecedente sempre in senso causale rispetto a ciò che è divenuto: infatti, se l'Essere che sempre è non esistesse – cosa neppure lecita da dire – allora anche il Divenire scomparirebbe. Non può quindi esistere un genere unico che comprende allo stesso modo i primissimi e gli ultimi esseri: di fatto, la divisione secondo b) ha luogo solo per la classe di esseri intermedi ossia le anime, mentre “gli esseri al di sopra dell'anima sono stabiliti nei generi superiori, mentre quelli che sono al di sotto dell'anima hanno la loro esistenza fra quelli subordinati.” Pertanto l'Essere stesso e l'Essere che diviene non possono essere posti in un unico genere, anzi proprio non esiste un genere che li possa tenere insieme entrambi (non è l'essere perché ciò che diviene non può essere posto nella stessa categoria di ciò che realmente è; ma non può neppure essere l'uno perché esso non ammette alcuna distinzione). Rimane

pertanto da dire che Platone non presenta qui una divisione secondo i modi consueti, quanto piuttosto una 'delimitazione' o 'distinzione delimitante', perché in effetti il 'bisogna dividere', διαίρετέον, sembra avere lo stesso significato del 'distinguere con cura', διεκκρινητέον. Dobbiamo infatti tener presente che si discuterà del Cosmo, del Demiurgo e del Modello, quindi Platone, volendo dal principio definire da un lato l'Essere che sempre è e dall'altro il Divenire, per mezzo di queste definizioni anticipate, ci permette di sapere poi dove collocare il Cosmo, dove il Demiurgo e dove il Modello, senza confondere i diversi ordini di realtà, al contrario riuscendo a distinguerli fra loro proprio grazie alla natura propria di ciascuno di essi. La stessa cosa ha fatto nel *Filebo* quando, interrogandosi a proposito dell'intelletto, del piacere, etc, è ricorso ai loro generi, Limite, Illimitato e Misto, in modo da porre ogni cosa nella posizione che le è propria (sulla spiegazione del *Filebo*, Limite, Illimitato e Misto cf. *Theol.* III 8-11). Vi è però una differenza rispetto al *Filebo*: in quel dialogo, Limite ed Illimitato si estendono, a partire dagli Dei, a tutto ciò che, in un modo o nell'altro, è *essere* – li ritroviamo di fatto fra gli Dei Intelligibili, grazie a cui gli stessi Intelligibili sono cause di permanenza e processione, fra gli Dei Intellettivi, grazie a cui questo ordinamento comporta la distinzione fra principio paterno e principio materno, fra gli Dei Hypercosmici secondo la distinzione fra Monade demiurgica e Diade generatrice, ed infine, fra le potenze creatrici e “quelle che portano frutto”. Al contrario, in questo dialogo l'Essere e l'essere che diviene non hanno il loro punto di partenza presso gli Dei: le Enadi divine sono superiori all'Essere, e “prima di loro l'Uno stesso trascende tutti gli esseri e non è da essi partecipato, di modo che le Enadi che lo seguono e che ne derivano sono dette e sono realmente partecipate dall'Essere (cf. *Theol.* III 4 “Che tutte le Enadi sono partecipate, e che vi è solamente un Uno che è veramente sovraessenziale, mentre tutti gli altri sono partecipati dalle essenze.” ... “partecipabile è il carattere di divinità che procede dall'Uno e partecipabile è tutta la molteplicità delle Enadi; solo l'Uno-in-sé è realmente sovraessenziale/ ciascuno degli Dei invece, da un lato, per la propria specifica sussistenza in base a cui è appunto una divinità, è sovraessenziale in modo molto simile all'Uno, dall'altro, è partecipato dall'essenza e dall'essere. Quali Enadi dunque a noi sono apparsi gli Dei, ed Enadi partecipate, in quanto da un lato legano a sé tutti gli enti, dall'altro, attraverso se stesse, connettono all'Uno-ulteriore allo stesso modo rispetto a tutti- le entità successive a loro stesse.”).

Pertanto, fatta questa distinzione basilare, si può procedere come a partire da “presupposti geometrici” verso l'esame di tutto quello che segue, in modo da scoprire infine la natura del Cosmo, il Padre che lo ha prodotto ed anche la Causa Esempolare – di fatto, se il Cosmo è stato creato, è stato creato da una Causa e questa è dunque la Causa Demiurgica; se poi vi è il Demiurgo, deve esistere anche il Modello del Tutto secondo cui il Demiurgo dà forma alla propria demiurgia – e “in tal modo, una cosa subito di seguito all'altra, si sviluppano di fronte ai nostri occhi i discorsi relativi a tali questioni e si trasforma, per la nostra felicità, in teologia la teoria sulla Natura.”

b. Le cinque proposizioni fondamentali

τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; “che cos'è ciò che sempre è e non ha nascita, e cos'è ciò che sempre diviene, e che non è mai?”

Il divino Proclo ci informa che vi sono diverse ipotesi degli esegeti e che gli uni sostengono che in tale distinzione, in modo esemplare o per mezzo di una copia, sia compreso tutto ciò che, in un qualche modo, è, mentre altri negano che vi sia ricompreso tutto ciò – quindi, Proclo afferma che sia impossibile pronunciarsi a favore dell'una o dell'altra tesi, prima di aver analizzato ciascun termine preso di per se stesso.

- Significato di 'τί' - eliminando ciò che si era già confutato poco sopra (che il τί sia un genere comune, come diceva il platonico Severo, dell'Essere che sempre è e dell'Essere che diviene), bisogna piuttosto rispondere ad una prima difficoltà: perché prima di istruirci su ciò che è, Platone non ha dimostrato l'esistenza dell'Essere che sempre è, visto che questa sarebbe la norma per le esposizioni scientifiche? Ebbene, da un lato, questo punto non aveva bisogno di ulteriori dimostrazioni, in quanto era stato già abbondantemente approfondito da Socrate nella discussione sull'anima: Socrate aveva infatti dimostrato che l'anima è ingenerata ed imperitura a causa dell'affinità che esiste fra essa e gli Esseri reali, con i quali essa entra in contatto quando si dedica alla filosofia. Aveva altresì dimostrato quanto grande sia la differenza che intercorre fra ciò che è assolutamente Essere e vero oggetto di scienza, ciò che per un verso è e per un altro appartiene al non-essere ed è pertanto oggetto d'opinione, e ciò che non appartiene in alcun modo all'Essere e dunque non è conoscibile; conseguente divisione della 'linea' (cf. *Rep.* VI 509d-e e seguenti – immaginazione/credenza/ pensiero discorsivo/ intellezione). Infine, parlando del Bene, aveva detto che regna nel dominio Intelligibile come il Sole su quello visibile (“il Bene è causa dell'Essere e dell'essenza per gli Intelligibili, come il Sole per i visibili” *Theol.* III 9). In secondo luogo, non ha bisogno di ulteriori dimostrazioni perché queste parole sono precedute dall'invocazione agli Dei: ora, se esistono gli Dei, è necessario che esista anche l'Essere che sempre è e che è veramente Essere, “dal momento che esso è unito agli Dei, visto che non è affatto ciò che nasce e perisce e non è mai realmente essere.” Oltre a tutto ciò, bisogna anche ricordare che, “nel tesoro di nozioni/concezioni comuni dell'umanità”, vi è anche quella secondo cui deve esistere un certo Essere che sempre è: del resto, sarebbe di fatto impossibile non pensare che tutto ciò che diviene, viene in essere a partire da un Essere che è sempre. Infatti, se anche quest'ultimo venisse in essere, sarebbe a causa di un altro Essere e, a sua volta, quest'altro Essere sarebbe o un Essere divenuto oppure un Essere che sempre è, di modo che: o si andrà avanti così all'infinito, ma ciò non è permesso perché tutte le cose

sono sorte da una Causa e da un Principio unico in cui la serie si arresta; oppure il venire in essere è in cerchio, ma anche questo non è possibile, altrimenti esseri diversi diventerebbero ad un tempo superiori ed inferiori, cause ed effetti; rimane quindi che l'Essere che sempre è esista. Un'altra questione che potrebbe sorgere a proposito dell'esistenza dell'Essere che sempre è: perché, per dar conto di ciò che diviene, non si ricorre direttamente all'Uno? Di fatto, far derivare immediatamente la molteplicità dall'Uno, senza intermediari gerarchici, è “una cosa del tutto assurda”: è perciò necessario ammettere l'esistenza dell'Essere che è realmente Essere, il quale procede in modo primario dall'Uno (cf. “Così l'Essere deriva da questi Principi, in quanto è partecipe di entrambi ed ha, da un lato, il suo carattere uni-forme dal Limite, mentre quello generativo ed in generale la sua segreta molteplicità dall'Illimitatezza. Infatti Esso è tutte le cose in un modo segreto, e per questo è principio causale di tutti gli enti...l'Essere non è nient'altro se non Monade di potenze molteplici e realtà che si fa molteplice, e per questo “l'Essere è Uno-Molti”. Ma i molti sono in modo segreto ed indistinto nei primi enti, mentre sono in modo distinto nei secondi; infatti, quanto più l'Essere è congenere all'Uno, tanto più cela la sua molteplicità e si definisce solo in base alla sua stessa unità (forma dell'Uovo).” *Theol.* III 39). Quarto punto da tenere a mente: qui Platone stabilisce la sua definizione dopo aver accettato come ipotesi che l'Essere che sempre è esista, e ha fatto ciò appunto alla maniera dei geometri che partono proprio da ipotesi per sviluppare i loro teoremi – quando poi riprenderà tale questione, dopo l'esposizione generale relativa alla Demiurgia cosmica, allora fornirà la dimostrazione a proposito dell'Essere che sempre è. Qui, osservando con cura le norme della teoria della Natura, procede a partire da questa ipotesi e ne trae le dovute conseguenze, perché proprio la teoria della Natura è un genere di scienza che si basa sulle ipotesi e bisogna che le ipotesi che le sono proprie vengano presentate prima delle dimostrazioni, pertanto la dimostrazione sull'esistenza dell'Essere che sempre è e sul fatto che precede sempre ciò che è divenuto verrà ben più avanti nell'esposizione di Timeo.

- Significato di 'τὸ ὄν ἀεί' – vi sono diverse possibilità: “l'Essere che sempre è” può indicare o l'intero ordinamento Intelligibile, oppure il Demiurgo oppure il Modello del Cosmo. Se si tratta dell'Intelligibile, da dove ha inizio e dove termina l'ordinamento Intelligibile? Se si tratta del Modello, come ammettere che il Demiurgo, differente da questo Modello, non faccia parte dell'Essere che sempre è? Lo stesso vale se si trattasse del Demiurgo: come può il Modello non far parte dell'Essere che sempre è? Ebbene, che si debba porre la Causa Esemplare nell'Essere che sempre è, Platone l'ha detto chiaramente: “quando il Demiurgo, rivolgendo il suo sguardo verso ciò che è sempre allo stesso modo e servendosi di una tale entità come di un Modello realizza la forma e la proprietà di qualche cosa, è

necessariamente bello tutto quello che in questo modo si realizza. Non è bello se invece ha prestato attenzione a ciò che è soggetto a generazione servendosi di un modello generato...se questo mondo è bello ed il Demiurgo è buono, è chiaro che guardò al Modello eterno...il Cosmo è stato realizzato sulla base di quel Modello che può essere appreso con la ragione e l'intelletto e che è sempre allo stesso modo.” (*Tim.* 28d-29a). D'altra parte, anche il Demiurgo fa parte dell'Essere che sempre è, perché quando crea l'anima, Platone la chiama espressamente “il primo degli esseri generati”: “il Dio prima del corpo formò l'anima e la generò più vecchia per generazione e per virtù” (*Tim.* 34c) e poi ce ne spiega appunto la genesi – ora, visto che il Demiurgo è esattamente il Dio che è anteriore all'Anima, primo essere generato, è evidente che faccia parte degli Esseri che sempre sono, e d'altra parte come potrebbe non farne parte visto che è “un Intelletto divino”? Infine, il divino Giamblico si scaglia anche contro la terza ipotesi finora lasciata da parte, e sostiene che l'Essere che è sempre è superiore ai Generi dell'Essere ed alle Forme ed è posto alla sommità dell'ordinamento Intelligibile in quanto primissimo principio che partecipa dell'Uno (in altre parole, *Theol.* II 34-35, “il Dio alla sommità dell'Intelligibile- che procede a partire dal Dio primissimo ed impartecipabile- Esso misura e delimita in sé tutte le cose- fa sussistere tutto il genere paterno, connettivo ed incontaminato degli Dei...tale Essere è sia essere in senso primario (essere in sé) sia uno per partecipazione (è uno in senso non primario). E' dunque Essere in senso primario e Uno per acquisizione.”) e questi argomenti li desume appunto, come nella *Teologia* dello stesso Proclo, dal *Parmenide* a proposito dell'Uno-in-sé e dell'Uno-che-è, e dal *Sofista*, dove l'Uno-che-è viene al primissimo posto in tutto l'ordinamento Intelligibile e prima del Tutto, benché il Tutto, nella sua interezza, sia anch'esso Intelligibile. D'altra parte, è anche vero che Platone denomina il Modello “essere che è sempre ad un tempo intero e completo”; visto che il Modello è un Vivente intero e completo, ma l'Essere a titolo primario è al di sopra anche di questo Tutto, ne consegue che il Modello non può essere identificato con l'Essere in senso primario (infatti non è possibile che l'Uno-che-è sia identico al Vivente-in-sé, primo e terzo membro dell'ordinamento Intelligibile). Bisogna però notare che, sebbene esista quell'Essere di cui parla Giamblico e sebbene esso sia stato trattato da Platone nei dialoghi che abbiamo indicato poco prima, qui con l'espressione 'Essere che sempre è' indica tutto l'ordine dell'Eternità (in altre parole, abbiamo qui la primissima gerarchia triadica propria dell'ordinamento noetico nel pensiero del divino Proclo). Infatti, il termine 'intelligibile/noetico' si può impiegare o in riferimento a tutto ciò che è incorporeo ed invisibile, come ad esempio fa Socrate nel *Fedone* parlando dell'anima, oppure rispetto a tutto ciò che è superiore all'essenza dell'anima, come mostrano le divisioni della *Repubblica* (VI 510 e ss. Forme ed enti matematici intelligibili), oppure

anche in riferimento alle primissime Triadi dell'Essere, come quando Timeo chiamerà 'noetico' l'Essere che sempre è (Intelligibile-Essere- [le Tre Triadi Noetiche](#)), ed è proprio in questo senso che, nel *Sofista*, il termine 'essere' denota da un lato l'Uno-che-è e dall'altro tutto l'ordine dell'Eternità (Uno-che-è ed ordine dell'Eternità non sono altro che I e II Triade Noetica). Infatti, è necessario esprimersi così perché l'Essere che è tale in senso primario “è la più alta sommità dell'ordinamento Intelligibile e la primissima unità di tutta la serie degli esseri” (cf. “l'Uno che è partecipato dall'essere (Uno-che-è) è l'elemento divino insito in ogni realtà... è il principio divino in base al quale ogni realtà risulta al contempo unificata all'Uno impartecipabile” *Theol.* I 57, 1- 7; cf. anche [Theol. III 20](#) “Che anche dai discorsi del "Sofista" è possibile scoprire i tre ordinamenti intelligibili; in questo capitolo si dice cosa è l'Uno-che-è, che cosa l'Intero, che cosa il Tutto.”). Di fatto, tutto ciò che è a titolo primario una determinata cosa, possiede anche il rango più elevato nella sua propria serie (ad esempio, la Virtù-in-sé occupa il più alto livello nella serie delle virtù oppure il Vivente-in-sé nella serie di tutti i viventi), quindi l'Essere-in-sé è Essere a titolo primario ed è la sommità di tutti gli esseri, che precede tutti gli ordinamenti Intelligibili ed Intellettivi, e a partire dal quale tutto ciò che in qualche modo è ottenuto la denominazione di 'essere' (cf. “l'Uno-che-è e la I Triade Intelligibile: l'Uno fa parte in modo specifico di questa Triade ed è qui che principalmente si rivela l'Essere (Uovo=Essere - Principio causale per tutte le entità dell'essenza” *Theol.* III 20). Però, l'Uno-che-è non è identico all'Essere che sempre è, perché il primo Intelligibile è trascendente rispetto all'Eternità e, come abbiamo detto, l'Eternità occupa il livello mediano degli Intelligibili (cf. “Pertanto l'Eternità è anteriore all'Intelletto e posteriore all'Essere, sicché è posta al livello mediano dell'ambito intelligibile. E come il Vivente-in-sé è eterno, allo stesso modo anche l'Eternità è ciò che sempre è; e come il Vivente partecipa dell'Eternità, così l'Eternità partecipa dell'Essere, ed è principio causale dell'essere e del vivere sempre e dell'avere intelligenza, e dà misura sia alle essenze sia alle potenze sia alle attività di tutte le cose.” *Theol.* III 57, 1- 5). Inoltre, a conferma di quanto detto, è vero che tutto ciò che partecipa dell'Eternità partecipa anche dell'Essere, ma non è altrettanto vero che quanto partecipa dell'Essere partecipa anche dell'Eternità perché anche ciò che diviene nel tempo partecipa dell'Essere (lo stesso principio viene espresso anche nella *Teologia*, III cap. 21: “tutto ciò che partecipa dell'Eternità prima partecipa anche dell'Essere, ma ciò che partecipa dell'Essere non è sempre un ente che è in modo eterno (ad esempio, anche i corpi partecipano della natura dell'Essere ma non sono eterni)”), il che dimostra che l'Essere in senso primario, l'Uno-che-è è anteriore all'ordine dell'Eternità: l'Uno-che-è è intermediario fra l'Uno e l'Eternità ed è per questo che ha nome “Uno-che-è anteriore all'Eternità” (sull'ordine mediano degli Intelligibili, “Più dimostrazioni del fatto

che l'eternità è sussistita in conformità al livello mediano degli Intelligibili.” cf. [Theol. III 16](#)) Quindi, da tutte queste considerazioni, risulta chiaro che qui Platone con l'Essere che sempre è ha voluto indicare l'Essere eterno ossia la seconda Triade Intelligibile, che si manifesta in modo primario nella natura del Vivente-in-sé (“il Vivente-in-sé è eterno, così l'Eternità è ciò che sempre è (*ho aion tò aei on esti*)”) e giunge fino agli intelletti particolari (perché ogni intelletto dipende dall'Intelletto e “l'Intelletto ha stabilito e riunito la sua essenza ed attività nell'Eternità”). In quanto all'Uno-che-è, non l'ha indicato qui in modo specifico proprio perché si tratta del primissimo termine della serie, essendo pertanto ineffabile in quanto strettamente unificato all'Uno-in-sé; si può anche dire che Platone intenda complessivamente tutto l'ordinamento Intelligibile, a patto di non confondere tutto questo ordinamento esclusivamente con l'Uno-che-è, nascosto ed inseparabile dall'Uno stesso. Del resto, poco oltre, Timeo chiamerà il Vivente-in-sé “il più bello degli oggetti di intellezione”, perché le Realtà che lo precedono, a causa della loro suprema unità, “sono troppo in alto per essere oggetto di intellezione” (a tal proposito, cf. “Il Vivente-in-sé lo si potrebbe chiamare in modo assolutamente giusto “il più bello”, nella misura in cui è costituito in modo distintivo della Bellezza intelligibile... “il più bello di tutti gli oggetti di intellezione” è il Vivente-in-sé.” [Theol. III 64](#)). Si potrebbe anche dire che Platone abbia chiamato il Vivente-in-sé “il più bello” fra i Viventi che sono oggetti di intellezione, contando fra essi, prima del Vivente-in-sé, sia l'Eternità sia l'Uno-che-è, quest'ultimo in base alla causalità (nel senso che, in quanto I Triade Noetica, è principio causale diretto della II), l'Eternità per essenza, ed il Vivente per partecipazione. Leggendo così la questione, vuol dire che ha incluso nell'Essere che sempre è sia l'Eternità che il Vivente-in-sé, sia il Demiurgo sia l'Uno-che-è “che contiene in sé in forma celata la causa dell'Eternità”; da qui ne discende il fatto che l'Essere che sempre è abbraccia ogni sorta di essere che esiste prima dell'Anima, Intelligibile oppure Intellettivo, a partire dall'Essere-in-sé per giungere fino all'intelletto particolare. Quindi, non comprende solo, come diceva Giamblico, la più alta sommità di tutti gli esseri, ossia l'Uno-che-è “grazie al quale tutti gli enti sono detti *esistenti*, ed al di sopra del quale non vi è che l'Uno-in-sé ed i Principi dell'Essere.” L'Essere che sempre è ha in sé il suo proprio principio di esistenza, ma è in virtù dell'Uno-in-sé che possiede questa qualità (su tutto quest'ultimo passo, cf. [Theol. II 34-35](#): “ l'Essere giunge alla molteplicità degli enti da un *UNO*, che è Essere in senso primario> per tutte le cose, questo Essere è causa dell'essenza e tale Essere è partecipato da tutte le entità. Perciò, tale Essere è sia Essere in senso primario (Essere-in-sé) sia Uno per partecipazione (è uno in senso non primario, Uno-che-è). E' dunque Essere in senso primario e Uno per acquisizione. Pertanto, l'Uno esiste al di là dell'Essere; l'Essere ne è piuttosto partecipe, ed è per questo

che l'Essere viene detto 'Uno-che-è'.'). Gli ultimi fra gli esseri, al contrario, hanno il loro proprio principio di esistenza in una Causa superiore e non possiedono in se stessi un tale principio, essendo di per se stessi 'non-esistenti' (cf. *Theol.* II 20 e ss. “ il corporeo viene per ultimo, in quanto ha il suo essere e la sua perfezione da una causa che gli è superiore; inoltre, non ha in sorte dalla sua potenza propria né la semplicità né la composizione, né l'eternità né l'essere soggetto a corruzione: infatti, nessuno dei corpi è origine della sua propria sussistenza né della sua propria generazione.”). Perciò, l'Essere che sempre è deve essere non concepito come ad un tempo esistente e non-esistente – come invece gli esseri inferiori e divisi – al contrario, “come assolutamente ed eternamente Essere, e puro da qualsiasi mescolanza con tutto ciò che, in un modo o nell'altro, gli è contrario.”

- Significato di 'γένεσιν οὐκ ἔχον' – come spiega il divino Proclo, è proprio la non mescolanza e la purezza appena menzionate che vengono illustrate con questa proposizione, “la purezza senza mescolanza e senza contaminazione dell'Essere che sempre è, purezza grazie alla quale trascende tutta quella forma di esistenza che si manifesta nelle copie dell'essere e che muta secondo il tempo.” Dunque, si tratta di una chiarificazione del fatto che bisogna considerare l'Essere che sempre è come isolato in se stesso e, soprattutto, separato dalla dimensione del mutamento secondo il tempo. Di fatto, quindi, solo l'Essenza Noetica è, per il suo stesso essere, eterna, mentre l'anima partecipa al tempo ed il Cielo stesso ha in sorte una vita che si compie secondo le misure del tempo (a proposito dell'anima, cf. *El. Theol.* 206: “se una tale anima ora segue gli Dei, ora decade dalla sua tensione verso il divino, e se partecipa sia dell'intelligenza che della non-intelligenza, è evidente che alternativamente si genera nel divenire ed è fra gli Dei. Perché non è possibile che dopo aver trascorso un tempo indefinito presso gli Dei, potrà trascorrere inoltre tutto il tempo successivo fra i corpi...resta dunque che ciascuna anima compie periodi di ascensioni dalla generazione e di discese nella generazione, e che questo avviene incessantemente a causa dell'infinità del tempo.” A proposito del Cielo, ad esempio, “ordine dei movimenti periodici e misure dei suoi ritorni ciclici/ movimenti rotatori vari ed incessanti ripetizioni complete dei suoi cicli.” *Theol.* III 33). E' in base a tutte queste considerazioni che gli Antichi denominavano tutto l'ordinamento Intelligibile come 'essere che è realmente', l'ordinamento psichico come 'non realmente essere', il sensibile come 'non realmente non-essere', ed infine la materia come 'realmente non-essere' – ma questa divisione verrà esplicitata più avanti nel corso dell'analisi del dialogo.
- Spiegazione di 'τὸ γινόμενον' – dopo tutto questo, Platone menziona “ciò che diviene”. Dobbiamo domandarci quindi, visto che ci sono delle differenze di opinione fra gli antichi

esegeti, se con questo “essere che diviene” intenda l'insieme del Tutto oppure solamente il composto materiale del tutto mutevole: secondo il divino Proclo dobbiamo intendere tutto ciò che è di forma corporea, nella misura in cui, preso di per se stesso, è non ordinato (ἀκόσμητον) e riceve ordine da parte di una causa superiore. Quindi, ciò che diviene non può essere in alcun modo l'Anima del Tutto, visto che essa fa in qualche modo parte dell'Essere che sempre è (per partecipazione), e tanto meno può essere Intelletto, visto che è proprio in modo diretto dell'Essere che sempre è, perciò è solo il corpo che “diviene e non è mai realmente” perché è il corpo ad aver sempre bisogno di una anteriore causa 'cosmopoietica' (τῆς κοσμοποιού αιτίας – causa creatrice ed ordinatrice), essendo da questa causa che il corpo trae il fatto di poter venire in essere.

- Spiegazione di 'ὄν δὲ οὐδέποτε' – se dunque il corporeo è sempre legato alla materialità ed è sempre in divenire, non è mai: di fatto, ciò che *diviene* sempre, non è bensì *diviene* e quindi non è mai. Se, d'altra parte, ciò che diviene può esserlo non sempre ma in un determinato momento, nel momento in cui *diviene* non è, e se evidentemente non esiste a meno di venire in essere, è evidente che ciò che *diviene* in un determinato momento non è mai realmente. Pertanto, visto che tutto ciò che diviene o è sempre in divenire oppure diviene in un determinato momento, non è mai realmente essere.

Ritorniamo ora alla questione iniziale, cioè se attraverso queste parole è compreso tutto l'insieme degli esseri oppure no, scopo per cui si sono svolte tutte le analisi fin qui presentate su ciascuna espressione.

'τὸ ὄν ἀεί' – se dunque poniamo che 'Essere che sempre è' indica la qualità dell'essere eterno, allora non tutto è ricompreso in esso, perché da un lato l'Essere anteriore all'Eternità e l'Eternità stessa sono precedenti rispetto alla qualità dell'essere eternamente, dall'altro lato tutti gli esseri che hanno essenza eterna ma compiono le loro attività nel tempo, ossia le anime, sono successive a tale qualità – quindi sfuggono al venir ricomprese tutte nell'Essere che sempre è. C'è poi un'altra possibilità: possiamo intendere con 'Essere che sempre è' tutto ciò che, in qualunque modo, è eterno, sia in senso proprio sia improprio, sia in relazione al tutto che in relazione ad una singola parte. Allora, l'anima farà parte delle cose eterne, e lo stesso vale per l'Uno-che-è il quale sarà appunto detto 'Essere che sempre è' nella misura in cui contiene in modo unitario in se stesso, ed in modo nascosto, la Causa di tutti gli esseri eterni. Dunque, abbiamo ottenuto questa distinzione: una specie di Essere è al di sopra dell'Eternità, una è l'Eternità, un'altra è assolutamente eterna, ed un'altra ancora, infine, è eterna sotto un certo aspetto. Ciascuna è 'Essere che sempre è', la prima in quanto potenza originaria e fonte del 'Sempre', la seconda in quanto è il 'Sempre' in senso primario, “un

'Sempre-in-sé' e non per partecipazione”, la terza in quanto partecipante al 'Sempre', essendo a titolo primario ciò che è eterno, e la quarta in quanto ha partecipato in qualche modo alla proprietà dell'essere eterno. Questo riflette i tre modi di sussistenza di tutto ciò che è, per rapporto causale, per essenza o per partecipazione (cf. *El. Theol.* 65: “tutto ciò che sussiste in qualsiasi modo, è, o secondo la sua causa sotto forma di principio, o secondo la sua realtà, o secondo la sua partecipazione sotto forma di immagine.”). Pertanto, l'Uno-che-è, per essenza, è solamente Essere, come causa è 'Essere che sempre è'; l'Eternità è, per essenza, 'Essere che sempre è', ed è Essere per partecipazione; ciò che è eterno è, per partecipazione, 'Essere che sempre è', mentre in rapporto alla sua essenza è qualcosa d'altro, Intelligibile, Intelligibile-Intellettivo o Intellettivo; e in quest'ultimo caso, universale (tutti gli Dei Intellettivi, incluso il Demiurgo universale) oppure particolare, ossia Hypercosmici ed Encosmici (generi particolari degli Dei), ed in questo caso sia divini sia successivi agli Dei: “l'Essere che sempre è arriva fino a questi esseri “in qualche modo eterni” e non più in là.”

'τὸ γινόμενον' – prendiamo quindi nuovamente in considerazione 'ciò che diviene'. Inteso in senso proprio, si tratta solo del mondo sub-lunare e del dominio della *genesis* che comporta tutti i generi di mutamento. Se invece intendiamo tutto ciò che, in un qualunque modo, è divenuto (γενητόν) dovremmo riferire il 'ciò che diviene' anche al Cielo, nella misura in cui partecipa di movimento e mutamento; diremo inoltre che l'anima è il primo degli esseri che divengono, nella misura in cui essa vive nel tempo e svolge tutte le sue attività nel tempo. Così, “risalendo dal basso verso l'alto”, vediamo che l'anima è il primo essere che diviene, mentre, scendendo dall'alto, abbiamo visto che l'anima è l'ultimo degli esseri eterni, perché comunque l'anima, al contrario dei corpi, possiede da sé il principio della sua esistenza (perché è movimento che muove se stesso). E' per questo che Socrate definisce l'anima ad un tempo ingenerata ed auto-muoventesi, essendo da un lato il principio di tutta la generazione, e dall'altro generandosi e vivificandosi da sé – è per questo che è corretto dire che l'anima è ad un tempo generata ed ingenerata, eterna e non eterna. L'anima infatti, come abbiamo visto, non solo diviene sempre ma anche è sempre poiché da se stessa possiede l'essere, mentre il divenire esiste solo per gli esseri che esistono grazie ad un altro essere e causa superiore.

Pertanto, tornando alla questione iniziale di tutte queste indagini, si può dire che questi due termini - 'τὸ ὄν αἰεί' e 'τὸ γινόμενον' – ad un tempo sia comprendono sia non comprendono tutto ciò che è: non tutto è ricompreso, perché da un lato abbiamo ciò che è solamente eterno e dall'altro ciò che è solamente divenuto, ossia ciò che è prima dell'anima e ciò che viene dopo di essa. Invece, tutto è ricompreso perché, una volta che siano stati assunti gli estremi, è possibile riassumere anche ciò che si trova nel mezzo, ciò che ad un tempo è e diviene.

- La proposizione come assioma: il perché Platone, prima di tutte le proposizioni principali, ponga le definizioni relative sia all'Essere che sempre è sia a ciò che diviene – di fatto, il primo problema da risolvere in relazione al Cosmo è, come si è visto prima, “se è nato o se è privo della nascita” e, come si dirà più avanti, “bisogna innanzitutto considerare di esso ciò che abbiamo stabilito di dover considerare in principio riguardo ad ogni cosa, vale a dire se è sempre, e non ha alcun principio di nascita, oppure si è generato traendo origine da un qualche principio.” Se dunque è tale l'ordine dei punti da esaminare, a buon diritto la questione su cosa sia ciò che diviene e ciò che sempre è, fra le proposizioni principali, occupa il primissimo rango: di fatto, tutte le altre proposizioni principali ne conseguono logicamente, come del resto dal problema se il Cosmo sia venuto in essere derivano, per conseguenza, tutti gli altri problemi. Come si era detto, Platone procede appunto alla maniera dei geometri visto che, prima delle dimostrazioni, assume delle definizioni e delle ipotesi grazie a cui porterà a termine le dimostrazioni successive. Inoltre, prima di tutta la scienza relativa alla Natura, ci fornisce determinati principi, che Platone stesso esporrà poco dopo (*Tim.* 28a-b): a) è essere che realmente è ciò che si apprende grazie all'intellezione congiunta ad una definizione; b) ciò che è divenuto è quanto si coglie con un pensiero congetturale fondato su una sensazione non ragionata; c) tutto ciò che è venuto in essere, è tale a partire da una causa – ciò che non è venuto in essere a partire da una causa esterna a sé non è un essere che diviene o che è venuto in essere in un dato momento; d) ciò che ha per Modello l'Essere che sempre è, è necessariamente bello – ciò che ha per modello quel che diviene, non è bello; e) si chiami il Tutto 'Cielo' oppure 'Cosmo'. Quindi, sempre procedendo alla maniera dei geometri, Platone definisce senza lasciare alcun dubbio sia l'Essere che sempre è sia quello che diviene, ma non dimostra la loro esistenza: anche il geometra usa ricordare, prima delle dimostrazioni, ciò che è il punto e ciò che è la linea, ma non si attarda nel dimostrare la loro esistenza, e del resto “come potrebbe essere un geometra se mettesse in discussione gli assiomi della sua propria scienza?” Allo stesso modo il 'fisico', il teorico della Natura, prima delle dimostrazioni e delle proposizioni principali, dice chiaramente cosa sono l'Essere che sempre è e quello che diviene, ma non dimostra in alcun modo che questo Essere esista perché ciò supererebbe i confini della scienza della Natura. Tuttavia, come abbiamo già visto, Timeo non è un 'fisico' come tutti gli altri dal momento che è un Pitagorico, e Platone stesso dimostrerà poi l'esistenza dell'Essere che è realmente tale; per ora, tuttavia, si mantiene nei limiti propri della scienza della Natura. E dunque, la ricerca intorno all'Essere che sempre è e quello che diviene ha lo scopo di trovare le Cause che compongono il Cosmo in modo essenziale, vale a dire la Causa Formale e la Causa Materiale (le prime due fra le 'cinque proposizioni fondamentali' che verranno presentate in

seguito, ossia Causa Efficiente, Causa Esempolare e Nome del Cosmo), poiché queste due Cause sono indispensabili per l'essere che diviene. Aristotele imita Platone nella *Fisica* (A 185a) quando afferma: “quanto a noi, valga come assunto di base che le cose per natura, o tutte o alcune, sono mosse” - perché di fatto i ragionamenti della scienza fisica avanzano senza ostacolo se 'vi è del movimento', “se è vero che la '*physis*' è principio di movimento” - su tutte queste questioni, incluso se esiste o meno accordo fra Platone ed Aristotele, si ritornerà ben più avanti in questo stesso commento.

Rimane dunque, prima di passare all'analisi delle cinque proposizioni fondamentali, da analizzare la ragione per cui Platone ha scelto proprio l'espressione 'ἀεί ὄν': infatti, quando si tratta degli Intelligibili, di solito usa i termini 'in sé' (αὐτό) e 'proprio ciò che è' ('nel modo proprio in cui è', l'essenza di una cosa, ὅπερ), qui ha però escluso entrambi i termini, usando invece il termine 'sempre' (ἀεί) come naturalmente adatto all'Essere – la domanda è quindi perché Platone abbia usato quest'ultimo termine per significare la natura dell'Essere che è realmente tale. Dunque, “l'in sé” designa la semplicità degli Intelligibili, ciò che appartiene loro per essenza ed il fatto di *essere* in modo primario, ossia quella proprietà secondo la quale gli Intelligibili, essendo il “primissimo e più alto ordine degli Dei” e racchiudendo in sé in modo unitario la causa di tutto l'Essere (cf. *Theol.* III 45), colmano tutti gli esseri successivi della partecipazione a loro stessi. ὅπερ invece designa la purezza e l'assenza di commistione ed il fatto, per ciascun essere, di non essere contaminato dal proprio contrario. ἀεί, infine, designa il fatto che l'essere accompagnato da tale termine è sostanzialmente eterno, immutabile ed immune a qualsiasi mutamento. Ad esempio, quando si dice “Bello in sé” o “Giusto in sé”, indichiamo non ciò che è bello o giusto per partecipazione alla Bellezza o alla Giustizia, bensì ciò che in sé, a titolo primario, è Bello o Giusto. Quando diciamo “Bello in modo proprio, essenzialmente bello”, indichiamo il Bello non mescolato al suo contrario (perché di questa specie è invece il bello immerso nella materia, il quale si lascia condizionare e si mescola con quanto gli serve da 'supporto'). Quando infine diciamo “eternamente bello” indichiamo non ciò che è bello in un dato momento, ma il contrario in altri momenti, bensì ciò che è sempre bello. Pertanto, il primo termine esprime la semplicità degli Intelligibili ed il fatto che sono guide e 'dispensatori' per le entità successive (ad esempio, è grazie alla partecipazione a se stesso elargita dal Bello-in-sé che tutte le cose belle sono appunto tali – la “Bellezza nascosta ed indicibile” che incontreremo più avanti in questo commento); il secondo termine esprime l'isolamento, la purezza e l'assenza di mescolanza con ciò che è inferiore; il terzo termine esprime l'immutabilità, o meglio la “permanenza eterna”. Infatti, una cosa è il 'sempre' dal punto di vista temporale (τὸ ἀεί τὸ χρονικόν) ed un'altra il 'sempre' eterno (τὸ αἰώνιον): uno è tutto in una volta interamente essere, mentre l'altro coincide con la continuità totale dei tempi ed è infinito, uno permane nell'istante, l'altro nell'estensione, e l'estensione è incessante e continuamente in divenire. Quindi, l'in-sé procede dal

Modello, in quanto è il Modello che è causa, per tutti gli Esseri sia della loro semplicità sia del fatto che essi diano a tutti gli altri esseri ciò che essi stessi possiedono a titolo primario. La non mescolanza e la non contaminazione con il contrario proviene dall'Uno-che-è in quanto è ciò che è assolutamente trascendente rispetto al non-essere e alla privazione di essere, dal momento che è Essere a titolo primario, sussistendo in maniera del tutto nascosta ed indivisa. Il sempre viene dall'Eternità perché, nello stesso modo in cui l'Uno-che-è è dispensatore dell'essere, così l'Eternità è dispensatrice dell'esistenza eterna e dell'essere eternamente per gli Intelligibili. Pertanto, se Platone avesse dovuto parlare di partecipanti e partecipati, ricorrendo alla nozione di 'essere', avrebbe detto “Essere-in-sé”; se invece avesse dovuto parlare di mescolanza e non commistione, avrebbe detto “Essere nel modo proprio in cui è”. Visto che qui deve discutere la questione relativa al Cosmo, se sia generato o se non comporta generazione, è a buon diritto che si interroga sull'Essere che sempre è: è infatti grazie al 'sempre' che l'eterno si distingue dal temporale, dal momento che l'essere generato è concomitante con il tempo, mentre l'essere ingenerato con l'eternità (“gli Dei che sono al di sopra della generazione, ossia al di sopra della realtà caratterizzata dalla temporalità” cf. [il carattere ingenerato degli Dei](#)). E' per questo che anche “la natura del Vivente” che abbraccia tutti i viventi oggetto di intellesione “è eterna” mentre “il tempo è nato insieme al Cielo”, come dirà Platone stesso più avanti (*Tim.* 37d – 38b). Infatti – e questo vale per tutte le Cause trascendenti – sebbene l'Essere che sempre è sia detto provenire da una Causa gerarchicamente superiore, tuttavia non bisogna dire che viene in essere bensì *che è*, dal momento che in esso Causa Finale, Causa Esemplare e Causa Efficiente coesistono. Ossia, nel caso di ciò che diviene, esso risulta da una Causa Efficiente, perciò passa dal non essere all'essere, da una Causa Esemplare, motivo per cui è una copia e non è semplice come il Modello, e da una Causa Finale, motivo per cui non è perfetto in sé – detto in altri termini, ciò che diviene dipende non da se stesso per la sua esistenza ma da un essere al di fuori di sé e da cause altre rispetto a se stesso deriva il suo venire in essere, di cui esempio perfetto è tutto il corporeo. Al contrario, l'Essere che sempre è ha in se stesso il suo proprio principio di esistenza e proprio per questo vi è in esso la coincidenza delle Cause: la Causa Efficiente, perché è *sempre* ed è “autogenerato”, la Causa Esemplare perché è semplice in se stesso e quindi non esiste Modello al di fuori di sé, la Causa Finale perché è perfetto e quindi ricomprende in sé tale Causa.

Infine, resta da dire perché Platone abbia usato l'espressione “che non è mai” per indicare ciò che diviene, visto che nel *Sofista* ha sostenuto che anche questo essere “è in qualche modo essere”: a dire il vero, Platone stesso specificherà più avanti che questo essere appunto non è il non-essere, piuttosto è “ciò che non è mai realmente essere”. Per ora, si è detto solamente che “non è mai” perché ciò che è appartiene all'ordine dell'Eternità e ciò che diviene non è mai l'Essere che sempre è. Perciò, l'Essere, in quanto *essente*, non può accogliere in sé il non-essere, ed è per questo che ciò

che diviene, per il fatto di essere ad un tempo *essente* e *non-essente*, non può mai essere completamente Essere, ossia Essere che è solo e puramente *essere* e che è grazie a se medesimo, al quale si addice solamente l'essere ed il non comportare in alcun modo il non-essere.

Continua...
