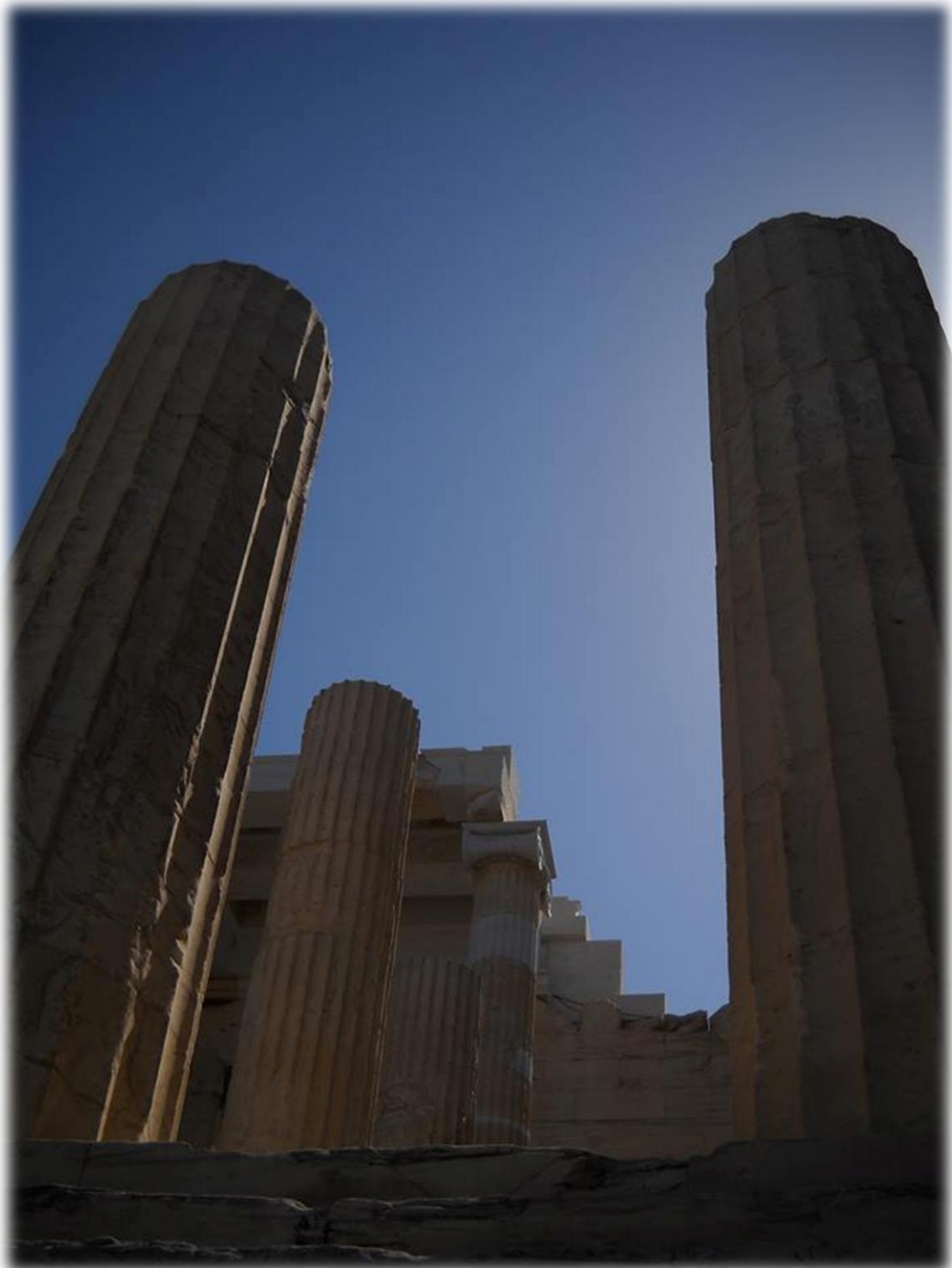


# TEOLOGIA PLATONICA, LIBRO II

## CAPITOLI 1- 4



## Libro II, capitolo 1

"Via di accesso al principio sovraessenziale di tutte le cose in base alla nozione di "uno" e di "molteplicità"."

Con il II libro entriamo nel vivo della ricerca a proposito dei Principi primi, prendendo appunto le mosse dall'indagine circa la primissima Causa. Questo primo capitolo- lo anticipo- spazza anche via due posizioni parimenti errate: da un lato si dimostra che non possono esistere solo i molti senza l'uno, e dall'altro che, allo stesso modo, è impossibile che esista l'uno senza i molti. La prima posizione è quella dei 'politeisti radicali', che negano l'esistenza di un Principio unico-unificante e sovraessenziale (temendo che questa sia una forma mascherata di monoteismo), e la seconda è appunto quella dei monoteisti. Si dimostrerà invece che la verità ha ben altra forma, una forma ed una struttura certamente più complesse rispetto a queste semplicistiche posizioni.

Detto questo, fin dall'inizio Proclo dichiara che il fine più importante della ricerca filosofica è l'arrivare a scoprire la primissima causa di tutti gli enti (*tèn ton onton hapanton protisten aitian heurein*), poiché "a partire da questo principio, tutte le altre realtà diventeranno più discernibili." (II 3, 1- 12)

Unità e molteplicità- è necessario che tutti gli enti:

- 1 - o siano solo molteplici> non c'è unità in nessuno degli enti;
- 2 - o siano solo unità> negazione della molteplicità;
- 3 - oppure che l'essere sia insieme uno e molti (*pollà einai kai hèn tò on*)> in modo che la molteplicità non abbia il controllo assoluto sugli enti, e che non si debbano far confluire realtà contrarie nella medesima realtà.

Analisi delle tre ipotesi e scoperta delle assurdità/aporie cui danno luogo> contemplazione del vero "così come si presenta."

(II 3, 12- 20; 4, 1- 8)

1) Molte ed impossibili conseguenze derivano dalla prima ipotesi "se gli enti fossero solo molteplici, come se non esistesse l'unità":

- sparirebbe tutta insieme la natura degli enti, perché non ce ne sarebbe nessuno che possa

partecipare dell'unità.

Infatti, tutto ciò che è:

\_ o è *UN* qualcosa> e quindi è anche uno

\_ oppure non è nulla> e quindi non è in modo assoluto (*pan gàr dè tò òn è hèn ti lektoon è medèn einai*)

> Se i molti esistono, allora ciascuno è *UN* qualcosa, altrimenti i molti non esisterebbero neppure.

> Se sono solo molti e non sono anche uno> non potrebbero essere molti> ciò che non è uno in nessun modo, non può essere neppure non-uno (*tà gàr hèn oudè hén einai*)> ciò che non è non-uno non può essere neppure molti (in altre parole: se i molti non partecipano in alcun modo dell'unità, non possono essere nemmeno ciò che è opposto all'unità, il non-uno, ossia la molteplicità, quindi non esisterebbero neppure).

(II 4, 9- 22)

- Se gli enti fossero solo molteplici, allora sarebbero tutti illimitate volte illimitati.

Si consideri infatti un ente illimitato: non solo è illimitato lui, sono tali anche tutti gli elementi che ne fanno parte.

La caratteristica dei molti è di essere non- uno, ossia, come abbiamo visto prima, molteplicità. Però, a loro volta, ciascuno di questi molti, non è uno (perché questa ipotesi nega qualsiasi forma di unità) ma molti (e così di seguito, all'infinito): quindi, ciascun elemento è molteplicità in atto ed illimitate volte illimitato.

> Risulta dunque che rendere gli enti illimitate volte illimitati è impossibile, per i seguenti motivi:

\_ se l'essere è illimitate volte illimitato, non è possibile né trovarlo né conoscerlo (*pan ti gàr dè tò apeiron alepton esti kai agnoston*);

\_ se l'essere è illimitate volte illimitato, è qualcosa di più illimitato rispetto all'illimitato stesso> così, l'illimitato non sarebbe completamente tale, anzi risulterebbe a sua volta limitato da qualcosa di più illimitato> a questo punto, l'illimitato sarebbe inferiore a qualcosa per molteplicità, e questo è palesemente assurdo> dunque, non esiste l'illimitate volte illimitato.

> Il succo è che, se esistono i molti separati dall'uno, vengono ad esistere gli illimitate volte illimitati> quindi non esistono i molti separati dall'uno.

(II 4, 22- 28; 5, 1- 26)

- Se gli enti fossero solo molteplici, sarebbero simili e dissimili allo stesso tempo.

\_ se i molti sono solo non-uno/molteplicità> sono soggetti tutti alla medesima affezione, la privazione dell'uno> in tal modo sono simili;

\_ però, le entità soggette ad una medesima affezione, sono soggette anche all'uno (hanno *UN* carattere in comune)> ma le entità private dell'uno non possono essere soggette ad una medesima affezione> in tal modo sono dissimili.

> E' impossibile che siano contemporaneamente simili e dissimili> è dunque impossibile che vi siano i molti senza l'uno.

(II 6, 1- 18)

- Se gli enti fossero solo molteplici, sarebbero identici e non identici allo stesso tempo.

\_ sono, come nel caso precedente, tutti identici in base alla privazione dell'uno;

\_ però, sempre in base alla privazione di qualsiasi unità, sono tutti diversi gli uni dagli altri (se ciò che è uno è anche identico, ciò che non è in alcun modo uno non può essere identico).

> Ancora una volta, è impossibile che siano contemporaneamente identici e non identici> è dunque impossibile che vi siano i molti senza l'uno.

(II 6, 19- 25; 7, 1- 7)

- Se gli enti fossero solo molteplici, sarebbero sia mossi che immobili.

\_ Se ciascun ente è non-uno, sono tutti immobili in base alla privazione dell'unità;

\_ ma è anche impossibile dire che sono tutti immobili, infatti, tutto ciò che è immobile si trova in *UNA* sola cosa che resta sempre la medesima> gli enti che non partecipano dell'unità è impossibile che si trovino in un'unica cosa> i molti, senza unità, non possono rimanere immobili.

> Ne risulta che gli stessi elementi, in base alla privazione dell'unità, risultano sia mobili che immobili> quindi, i molti non possono essere privati dell'unità.

(II 7, 8- 28; 8, 1- 4)

- Se non ci fosse l'uno e tutti gli enti fossero solo non-uno/molteplicità> non esisterebbe il numero degli enti.

\_ infatti l'unità, e anche ciascun numero in sé, è uno (es: se ci sono 5 unità c'è il numero 5- il 5 in se stesso è una determinata unità)

> Se non c'è l'uno, non ci possono essere i numeri: "l'uno è il principio dei numeri: ma se non vi è principio, non potrebbero esserci neppure gli elementi che da esso derivano."

(II 8, 5- 14)

- Se non ci fosse l'uno, non ci sarebbe conoscenza degli enti> sarebbe impossibile dire o pensare gli enti (termini come 'ciascuno', *tò hekaston*, che suggeriscono la natura dell'uno, non esisterebbero).

> Non ci sarebbe discorso e conoscenza di nulla: l'illimitatezza insita in ogni cosa sottrarrebbe tutti gli enti alla potenza conoscitiva; d'altra parte, la mancanza di unità renderebbe anche impossibile il discorso, che è invece unità di molti elementi.

(II 8, 15- 28)

\*\*\*

2) Conclusioni che derivano dalla seconda ipotesi: "se esistesse solo l'uno-in-sé (*tò eutoen*), senza che vi sia null'altro" (altrimenti sarebbe uno e molti> ciò che è uno ed è anche altro rispetto all'uno-in-sé, è già anche non-uno, ossia molteplicità):

- Nessuna cosa sarebbe dotata di intero e di parti.

> Infatti, tutto ciò che è intero, è anche dotato di parti> ciò che è dotato di parti è molteplice> ma l'uno non è in alcun modo molteplice> l'uno non è dotato di intero e di parti.

(II 9, 1- 12)

- Non ci sarebbero principio e fine.

> Infatti, ciò che ha principio-mezzo-fine è divisibile> ma l'uno non è dotato di parti e non è divisibile.

(II 9, 13- 15)

- Non ci sarebbe la forma degli enti.

> Infatti, ciò che ha forma è dritto/curvo/misto> in ogni caso, è dotato di parti ed è non-uno> ma l'uno non è dotato di parti e quindi non ha forma.

- Nessun ente sarebbe in se stesso e neppure in altro.

> Infatti, ciò che è in altro, è anche altro da quello in cui è, ed è pertanto molteplice (l'uno invece, è solo uno e null'altro);

> non può nemmeno essere in se stesso, perché ciò che è in se stesso è anche incluso ed includente (ci sarebbero così due cose e non più solo l'uno).

(II 9, 15- 27)

- Nessun ente sarebbe fermo o in movimento.

> Infatti, ciò che si muove muta> se muta, viene ad essere in altra forma>ma, essendo solo uno,

nulla può venire ad essere in altra forma;

> neppure può essere immobile> se è immobile, è nel medesimo luogo> ciò che è in un determinato luogo, o è in se stesso, oppure è in altro> abbiamo già visto al punto precedente che non è possibile> quindi, nessuno degli enti rimarrebbe fermo.

(II 10, 1- 13)

-Sarebbe impossibile che esistessero identico e diverso rispetto a qualcosa.

> Infatti, se esiste solo l'uno-in-sé, non può essere identico o diverso, perché non esiste nessun altro ente;

> non sarebbe nemmeno identico o diverso rispetto a sé> altrimenti sarebbe anche non-uno, e non più solo uno-in-sé.

(II 10, 14- 21)

- Non esisterebbero il simile o il dissimile.

> Infatti, l'uno non è soggetto ad alcuna condizione (invece, il simile è ciò che è soggetto ad una medesima condizione; il dissimile ciò che è soggetto ad una condizione diversa)> dunque, non esisterebbe altro, a parte l'uno-in-sé.

(II 10, 22- 26)

- Non esisterebbero cose in contatto o separate fra loro.

> Infatti, abbiamo visto che non esisterebbero del tutto;

> neppure l'uno è soggetto ad essere separato o in contatto con se stesso> l'uno non è soggetto ad altro, all'infuori di sé.

(II 11, 1- 8)

- Non ci sarebbero enti uguali o disuguali.

> Infatti, uguale e disuguale si dicono di una cosa rispetto ad un'altra> ma in questo caso esisterebbe sempre e solo l'uno;

> neppure l'uno può essere disuguale rispetto a sé> sarebbe due e non più uno;

> neppure può l'uno essere uguale rispetto a sé> sarebbe al contempo misurante e misurato> non sarebbe comunque più uno-in-sé.

(II 11, 9- 17)

E' dunque impossibile sia che vi sia solo l'uno-in-sé, sia che vi siano solo i molti> è necessario che ciascuno degli enti sia uno e molti (*anagke ara kai pollà einai kai hèn ton onton hekaston*).

(II 11, 18- 27)

A partire da questo risultato certo, si sviluppano altre ipotesi:

>Se l'essere è dunque sia uno che molti:

\_ o i molti partecipano dell'uno

\_ o l'uno partecipa dei molti

\_ o entrambi sono reciprocamente partecipati

\_ o nessuno dei due è reciprocamente partecipato

(II 12, 1- 5)

- se nessuno dei due è reciprocamente partecipe

> si cade nelle assurdità riscontrate nell'ipotesi relativa alla sola esistenza dei molti (infatti, i molti sarebbero separati dall'uno)> è impossibile che i molti non partecipino dell'uno e che l'uno non partecipi dei molti.

(II 12, 5- 15)

- se entrambi sono contemporaneamente e reciprocamente partecipi

> è inevitabile che vi sia una terza natura, che non è né uno né molti> infatti, se questi due elementi (uno e molti) sono mescolati, ci deve essere una causa della mescolanza> "un terzo elemento è principio causale di entrambi" e viene prima di essi> qual'è questo principio che li fa essere uno e molti ed è causa della loro comunanza reciproca?

(II 12, 16- 29)

L'uno, in quanto uno, non entra in comunione con i molti;

Molti e uno sono differenti e nessuno dei due deriva dall'altro;

La loro mescolanza non deriva direttamente da loro;

I molti sono partecipi dell'uno (perché è impossibile che i molti siano in modo separato);

Al contempo l'uno è partecipe dei molti.

> Vi sono dunque: l'uno che è nei molti e l'uno impartecipabile.

> E' grazie all'uno che tutte le cose sono ciò che sono e divengono ciò che divengono.

> Ogni ente si conserva per il fatto di essere uno> separato dall'essere uno, va verso la sua distruzione.

Risulta dunque necessario che:

- i molti siano partecipi dell'uno
- al contempo, che l'uno non sia mescolato rispetto al molteplice
- che nulla sia superiore all'uno
- che l'uno sia causa dell'essere per i molti

Corollario:

- all'uno si contrappone il nulla
  - all'essere molti si contrappone il non-molti
- > uno e molti sono differenti= il nulla e il non-molti sono differenti.  
(II 14, 1- 17)

## **Libro II, capitolo 2**

"Seconda via di accesso che rivela la realtà trascendente dell'Uno rispetto a tutte le sostanze corporee ed incorporee."

Riassumendo le conclusioni del capitolo precedente: l'uno è al di là del molteplice e causa dell'essere per i molti (*tò hèn epekeina tou plethous kai aition tou einai tois pollois*).

In questo secondo capitolo si rivela un'altra via di accesso- in altre parole, si perseguirà lo stesso ragionamento, ma seguendo una via differente.

(II 14, 16- 22)

Schema riassuntivo di tutti i vari passaggi necessari di questa seconda via>

E' necessario che:

- a) o che vi sia un solo principio
- b) o che vi siano molteplici principi



b1) o devono essere reciprocamente simpatetici/avere reciproca affinità

b2) oppure non possiedono reciproca affinità

b3) o sono delimitati

b4) oppure sono illimitati

a1) o è una sostanza

a2) oppure non è una sostanza

a1)

- c1) o è incorporea

- c2) oppure è corporea

c1)

- d1) o è separata dai corpi

- d2) oppure non è separata dai corpi

d1)

- d3) o è in movimento

- d4) oppure è immobile

a2)

- e1) o è superiore ad ogni sostanza

- e2) oppure è inferiore ad ogni sostanza

e1)

- e3) o è partecipabile dalla sostanza

- e4) oppure è impartecipabile

(II 15, 1- 9)

### Ipotesi b)

- b2) Se i principi sono molteplici e non possiedono reciproca affinità

> i principi non sarebbero comuni a tutti gli enti;  
> ciascun principio opererebbe in modo isolato;  
> non vi sarebbero né comunanza né cooperazione fra i principi;  
> inoltre, in tal modo, i molti non parteciperebbero dell'uno: infatti, l'uno presente in tutti i principi non permetterebbe che fossero separati fra loro per essenza- senza partecipazione all'uno, sarebbero solo molteplici e in alcun modo uno> assurdità.

(II 15, 10- 18)

- b1) Se i principi sono molteplici e sono reciprocamente simpatetici

> hanno per forza qualcosa in comune che li fa apparire tutti simili e li induce ad avere reciproca affinità> è così necessario che l'elemento che è in tutti i principi sia più importante di tutti i principi molteplici stessi> infatti è questo che dà loro la facoltà di generare, avendo procurato la comunanza in base a natura.

(II 15, 19- 27; 16, 1- 4)

- b4) Se i principi sono molteplici ed illimitati

> o anche le entità che ne derivano sono illimitate: impossibile, in quanto avremmo l'esistenza di due illimitati;

> oppure le entità che ne derivano sono limitate: sarebbero comunque inconoscibili, poiché, se i principi sono illimitati, sono di fatto anche inconoscibili; se quindi non sono conosciuti i principi, non si possono conoscere le entità che ne derivano. Infatti, "è allora che riteniamo di conoscere una cosa, allorché veniamo a conoscere le cause ed i principi primi."

(II 16, 5- 13)

- b3) Se i principi sono molteplici e delimitati

> se sono delimitati, vi è un numero di essi, perché il numero è "molteplicità delimitata" (*tòn arithmòn plethos horismenon phamen*) > se vi è un numero, vi è anche ciò che è causa di tutti i numeri> l'uno è principio dei numeri> l'uno è principio di principi e causa del molteplice delimitato (*estai archon archè touto kai aition tou peperasmenou plethous*)> il limite è uno e delimita i molti, per il fatto di essere uno.

L'ipotesi b) ha dunque mostrato che vi è un Principio di Principi e molti Principi delimitati.

(II 16, 14- 21)

## Ipotesi a)

- a1) Se il principio è sostanza

\_ c2) ed è corporeo

> sarebbe divisibile e dotato di parti (infatti, ogni corpo è per natura divisibile, ed ogni forma di grandezza è un intero dotato di parti);

> se le parti partecipassero tutte di una medesima entità> ci sarebbe un identico in tutte le parti, e sarebbe necessario che tale elemento fosse incorporeo ed indivisibile per natura.

Infatti, se l'identico fosse corporeo:

1) o sarebbe intero in ciascuna delle parti> ma così sarebbe separato da se stesso;

2) oppure non sarebbe intero in ciascuna di esse> ma così sarebbe anch'esso diviso e con le stesse modalità delle parti. Infatti, se l'entità che funge da principio di unità dell'intero, non è a sua volta intera esattamente come le parti, allora per tale entità si dovrebbero supporre molteplici parti e si arriverebbe alla stessa aporia riscontrata nell'ipotesi sulla pluralità dei principi.

> Ogni corpo è sia intero sia dotato di parti.

(II 16, 21- 29; 17, 1- 15)

Dunque, cosa tiene insieme l'intero?

1) o l'intero è produttore di unione fra le parti;

2) o le parti sono produttrici di unione per l'intero;

3) oppure esiste un terzo elemento superiore ad entrambi, che tiene insieme/unifica l'intero con le parti e al contempo le parti rispetto all'intero.

> 1) se l'intero tenesse insieme le parti, sarebbe incorporeo e privo di parti (se infatti fosse un corpo, avrebbe bisogno di un principio che unificasse le sue parti);

> 2) che siano le parti a tenere insieme l'intero è impossibile, perché è assurdo che siano i molti a tenere insieme l'uno. Infatti è il contrario: è l'uno che tiene insieme i molti.

(II 17, 16- 26; 18, 1- 4)

> 3) si tratta del terzo principio che viene prima di entrambi> ciò che è assolutamente indivisibile, privo di estensione e quindi incorporeo> c1).

A conclusione del ragionamento che dimostra che il principio degli enti non è corporeo, vi è la dimostrazione circa l'eternità del principio degli enti. Infatti, tale principio

- o è corruttibile> se così fosse, nessuno degli enti potrebbe essere incorruttibile;

- oppure è incorruttibile> in tal caso, possiede l'illimitata potenza del non essere soggetto a corruzione, infatti "la potenza priva di limite appartiene alle entità eterne, per le quali l'essere è in modo illimitato" (illimitato secondo potenza- *tò katà dynamin apeiron*).

(II 18, 4- 28)

\_ c2) è incorporeo

> d1) o è separato dai corpi - d2) oppure non è separato dai corpi

ipotesi d2) se non fosse separato dai corpi, avrebbe tutte le attività dei corpi> se così fosse, nulla sarebbe superiore a questo principio, che sarebbe potenza che sussiste e agisce intorno alla sostanza corporea e nei corpi stessi> non vi sarebbero quindi l'intelletto e la potenza che agisce secondo l'intelletto, e da nessuna parte fra gli enti vi sarebbe l'attività dell'intelletto; oppure, se presente, dovrebbe comunque essere inferiore all'azione che si realizza nei corpi> queste sono tutte affermazioni impossibili. Dunque, l'essere primissimo e principio di tutte le cose è separato dai corpi> d1).

(II 19, 1- 25)

\_ d1) è incorporeo e separato dai corpi

> d3) o è in movimento- d4) oppure è immobile

ipotesi d3) se fosse in movimento, ci sarebbe prima qualcosa d'immobile attorno a cui si muove; inoltre, si muoverebbe a causa dell'aspirazione verso un altro elemento (il fine del movimento in sé è la tensione verso l'elemento immobile). Potrebbe muoversi quindi, o tendendo a se stesso o tendendo ad altro> ciò che tende a se stesso è immobile (infatti, per le entità soggette a movimento, quanto è più vicino il bene- l'oggetto del tendere- tanto minore è il movimento> quindi, un'entità unita a se stessa non ha bisogno di tendere e di venire ad essere in altro da sé). Pertanto ciò che ha il bene in se stesso è immobile e fermo> trovandosi sempre in se stesso, si trova nel bene (al contrario, ciò che si muove non è in se stesso ma in altro, si muove verso altro ed è quindi privo del bene cui tende e verso cui si muove)> trovandosi sempre in se stesso, si trova nell'identico, e pertanto è immobile> d4)

Quindi, il principio non si muove e non tende ad altro, perché "il principio è ciò in vista di cui sono tutte le cose, ed al quale tutte le cose aspirano, e che non è privo di nulla."

(II 20, 1- 25)

- a2) Non è una sostanza

Dimostrazione> Si avrebbe così la definizione secondo cui il principio sarebbe un'unica sostanza

incorporea che rimane sempre allo stesso modo- ma sostanza ed uno sono la medesima cosa?

- Se sostanza ed uno sono la medesima cosa, allora il principio è una sostanza: ma se avessero lo stesso livello gerarchico, i molti (le molte sostanze/essenze) verrebbero prima dell'uno, e questa è un'impossibilità già dimostrata (cfr. II 13, 22- 14, 7)> dunque, essenza ed uno non sono la medesima cosa ed appartengono a livelli differenti.

- Dato che sono due cose differenti:

\_ e2) la sostanza/essenza può essere superiore> in tal caso, l'uno sarebbe soggetto all'essenza, ma l'essenza non sarebbe soggetta all'uno> tutto quanto è uno sarebbe anche essenza, ma non tutto ciò che è essenza sarebbe uno> vi sarebbe quindi un'essenza che non sarebbe partecipe dell'uno> quindi non esisterebbe, poiché "ciò che risulta privato dell'uno è nulla"> dunque, l'uno viene prima/ è superiore alla sostanza> e1)

(II 21, 1- 28)

\_ ancora sull'ipotesi e2) è impossibile che il principio sia inferiore all'essenza, poiché il principio è ciò che è più autosufficiente> quindi non ha bisogno dei molti, e nessuna delle realtà seconde può essere superiore al principio> infatti, se così fosse, "tutte le cose sarebbero confuse senza regola alcuna, né il principio sarebbe secondo natura" (è, ancora una volta, questione di *themis*).

(II 22, 1- 19)

\_ e1) principio che non è sostanza ed è superiore a tutta quanta la sostanza stessa

> e3) o è partecipabile dalla sostanza- e4) oppure è impartecipabile

ipotesi e3) se la sostanza partecipasse del principio, sarebbe principio di qualcosa ma non di tutti gli enti (infatti, se qualcosa appartiene a qualcos'altro in particolare, non appartiene a tutti); inoltre, ciò che è partecipato, appartiene a ciò da cui è partecipato, ma il principio è separato e appartiene principalmente a se stesso; inoltre, ciò che è partecipato deriva da una causa superiore, ma "a nessuno è possibile concepire qualcosa di superiore a ciò che è migliore e chiamiamo principio."

> e4) pertanto, la Causa di tutti gli enti è al di sopra e separata da tutta quanta la sostanza.

(II 22, 20- 25; 23, 1- 13)

## Libro II, capitolo 3

"Più vie di accesso che forniscono lo stesso risultato e che mostrano la realtà inconfutabile dell'Uno."

- Terzo ragionamento, che condurrà alle medesime conclusioni dei precedenti.

> E' necessario che il principio causale di tutti gli enti sia ciò di cui tutti gli enti partecipano> deve essere non separato da nessuna delle entità che, in qualunque modo, siano venute a sussistere> In tal modo, esso solo è l'unico oggetto di desiderio (*ephetòn monon*) per gli enti> tutte le cose sono venute in essere da questo principio, vi sono in relazione e, in virtù di ciò, hanno anche somiglianza con esso.

(II 23, 15- 25)

- Ogni rapporto di una cosa con un'altra può essere in due modi:

1) Entrambe partecipano di un uno (il principio causale superiore) che garantisce la reciproca comunanza alle entità che ne sono partecipi;

2) Partecipano l'una dell'altra> quella superiore dà a quella inferiore, mentre quest'ultima si fa simile a quella superiore grazie alla partecipazione (*metechei tes ekeinou physeos*)

> Nulla è superiore al primissimo principio> è da esso che deriva la relazione degli enti con tale principio (ossia, il loro essere, il loro essere conservati ed il loro desiderio verso ciò che è primo).

(II 24, 1- 13)

- Se dunque stanno così le cose, bisogna che il partecipato (il primissimo principio) si riveli in tutti gli enti.

Bisogna dunque cercare tale entità negli enti: ricercare "l'entità presente ovunque e in tutti gli enti."

\_ vivere e muoversi: impossibile, perché molte cose ne sono prive;

\_ quiete: impossibile, in quanto già il movimento in sé non ne parteciperebbe (è impossibile partecipare del proprio contrario);

\_ intelletto in sé (*ho nous ho polytimetos autòs*): impossibile, altrimenti tutti gli enti sarebbero dotati di intellesione e nessuno sarebbe privo d'intelletto;

\_ l'essere in sé e la sostanza: impossibile, infatti ciò che diviene è detto essere privo di sostanza (*tò ginomenon legetai te kài estin ousias amoiron*)

(II 24, 14- 27; 25, 1- 6)

"Cos'è dunque ciò che in ogni ambito e da tutte le cose è partecipato?"> ciò cui sono soggetti tutti gli enti- ciò che vi è di comune in ciascuno di essi.

> "Non è in alcun modo possibile definire (tutte le cose) nel loro insieme e singolarmente ciascuna, in altri termini se non come uno." Infatti, ciò che è privo dell'uno non è (si definisce "nulla" ciò che non è del tutto, intendendo che l'estrema forma di uno è venuta a mancare agli enti); pertanto, diventare nulla equivale ad essere privato assolutamente dell'uno.

(II 25, 7- 27)

> L'uno è dunque presente in tutti gli enti (persino nel molteplice che, se non partecipasse dell'uno, non esisterebbe; lo stesso discorso vale per gli interi divisibili all'infinito, etc.). Pertanto, l'uno non risulta soggetto ad altro, se non a ciò che è in primo luogo uno, ossia ciò che è esso stesso Uno.

(II 26, 1- 7)

- Quarto ragionamento/via di accesso

> E' necessario che i principi causali degli enti e gli enti causati

a) o procedano all'infinito> non esisterebbero primo/ultimo fra gli enti;

b) o esista solo ciò che è ultimo> l'illimitatezza esisterebbe solo nel principio;

c) oppure, al contrario, solo il principio sia delimitato e gli enti procedano all'infinito;

d) o che vi siano primo ed ultimo> che esista un limite per entrambi i tipi di enti (cause e causati)>

se i limiti esistono:

d1) o derivano gli uni dagli altri reciprocamente;

d2) oppure derivano l'uno dall'altro non reciprocamente:

d3) o ciò che è primo è uno e ciò che è ultimo è non-uno;

d4) oppure sono entrambi uno;

d5) oppure sono entrambi non-uno.

(II 26, 8- 18)

a) Se i principi causali fossero illimitati, ogni singola cosa deriverebbe da un numero illimitato di entità/cause.

Dato che ciò che procede da un principio, partecipa del principio dal quale proviene> ogni cosa parteciperebbe di una pluralità illimitata di potenze (infatti, ciò che deriva da un numero illimitato di entità, ha anche un numero illimitato di proprietà). In tal modo, tutti gli enti sarebbero illimitate volte illimitati (aporia già incontrata: come abbiamo visto in precedenza, non può esistere

l'illimitate volte illimitato, cfr. II 4, 22- 28; 5, 1- 26): l'illimitate volte illimitato conduce all'impossibilità di qualsiasi forma di conoscenza.

(II 26, 19- 27; 27, 1- 3)

b- c) Se gli enti fossero illimitati verso il basso, man mano che procedono, ciascuno degli enti sarebbe delimitato in base al proprio principio, ma darebbe luogo ad enti illimitati, e si ritornerebbe alla stessa aporia. Inoltre, né nelle parti né nella totalità degli enti, vi sarebbe la conversione degli enti verso il proprio principio (*epistrophè ton onton estai pròs tèn oikeian archén-* sull'*epistrophè*: "il carattere perfetto della bontà degli Dei...fa volgere la totalità delle cose, e le riconduce alle cause in modo circolare> L'infinito carattere della processione (*tò apeiron tes proodou*) è richiamato ai principi primi (*epì tàs archàs anakaleitai*) grazie al movimento di *epistrophe-* cfr. I 104, 1- 9). Pertanto, neppure ciò che è inferiore potrebbe essere reso simile alla parte ultima di ciò che gli è superiore e preesiste- infatti, la conversione si attua sempre per mezzo dell'ultimo livello/terzo membro di una triade. L'esempio più chiaro si ha con i tre figli di Crono: "il primo Demiurgo è produttore di essenza, il secondo di vita, il terzo infine è intellettuale; il primo è principio causale dell'esistenza, il secondo del movimento, il terzo della conversione (*epistrophe*)."*Theol.* VI 6 31, 1- 5. Può risultare utile 'visualizzare' questo ordine di riconversione, meditando sulla forma di una piramide composta da diversi triangoli: in un movimento ascendente, ciascun vertice di ogni triangolo tocca la base di quello che gli è superiore- la base del triangolo è appunto il terzo principio. Il movimento di conversione prevede dunque che le sommità delle entità poste in basso si connettano ai limiti estremi di quelle che sono poste più in alto. Questo principio è veramente fondamentale, e ha anche a che vedere con la "continuità della processione universale": "I gradi più elevati di ciascun rango divino sono simili agli ultimi gradi del rango superiore. Se infatti bisogna che ci sia una continuità della processione divina e che ciascun ordine sia legato insieme attraverso mediazioni appropriate, è necessario che i gradi più elevati dei secondari siano congiunti agli ultimi termini dei primi ordini; ora, questa congiunzione avviene per somiglianza." (*El. Theol.* 112; 147) Pertanto, se non ci fosse un ultimo non vi sarebbero neppure permanenza della somiglianza, della processione e la reciproca connessione, in base alla quale le entità inferiori risultano sempre collegate a quelle superiori.

(II 27, 4- 29)

> In aggiunta a tali conseguenze, non vi sarebbe nessun oggetto di desiderio comune per tutti gli enti, né unificazione fra essi, né condizione simpatetica. Infatti, se non ci fosse un primo, non si potrebbe dire qual'è la meta comune degli enti né perché esiste una gerarchia fra nature superiori ed inferiori (infatti, inferiore e superiore si possono definire solo a partire dalla loro prossimità con ciò



che eccelle, *pròs tò ariston*).

(II 28, 1- 14)

d) Perciò, primissimo ed ultimo sono i limiti nell'ambito degli enti.

- d1) E' impossibile che derivino reciprocamente l'uno dall'altro: la stessa cosa, in tal modo, sarebbe al contempo causa e causato, e nulla differirebbe. (II 28, 15- 20)

- d2) Dunque, uno dei due viene dall'altro in modo non reciproco.

\_ se il primo derivasse dall'ultimo, "come sostengono alcuni", ossia epicurei e materialisti, i quali fanno derivare le realtà superiori da quelle inferiori> impossibile> infatti, come mai un'entità che genera una cosa perfetta, non è perfetta a sua volta?! Come mai si abbandona al livello inferiore, riservando ad altro quello superiore? Ciò è palesemente impossibile, perché ogni entità desidera la propria perfezione.. (II 28, 21- 28)

\_ Dunque, l'ultimo viene dal primo.

- d3- d5) se il primo o l'ultimo fossero non-uno, nessuno dei due sarebbe o primo o ultimo> vi sarebbe molteplicità in entrambi ed entrambi avrebbero in sé sia ciò che è superiore sia ciò che è inferiore.

- d4) Quindi, l'uno è principio di tutte le cose, e ciò che è ultimo fra gli enti è uno: "è necessario che il termine della processione degli enti sia somigliante al principio, e che fino a questo punto giunga la potenza di ciò che è primo (in un certo senso, questa è anche la spiegazione del perché spesso Plutone è detto "Zeus Ctonio")."

(II 29, 1- 21)

Per concludere: l'Uno in sé trascende ogni forma di molteplicità; al contempo, l'uno ed insieme non-uno non è primo ma dipende dall'Uno in sé: in virtù del principio, è partecipe dell'Uno; per via del declino/processione verso il basso, è già anche causa di molteplicità e distinzione.

(II 29, 22- 29; 30, 1- 27)

## Secondo Libro, capitolo 4

"Replica a quanti affermano che il Primo Principio secondo Platone non è al di sopra dell'Intelletto, e dimostrazioni tratte dalla "Repubblica", dal "Sofista", dal "Filebo" e dal "Parmenide" della realtà dell'Uno sovraessenziale."

Attraverso le dimostrazioni contenute nei tre capitoli precedenti, risulta ormai palese che l'Uno è principio e causa di tutte le cose, e che tutte le altre entità sono seconde rispetto all'Uno.

Vi sono però alcuni esegeti di Platone (in particolare, Origene) che hanno concepito il regno intellettuale (*tèn noeràn basileian*) ma "non hanno venerato l'ineffabile eccellenza dell'Uno." In altre parole, arrivano a concepire l'Intelletto ed il primissimo Essere (*eis tòn noun kai tò protiston on*), ma non tengono conto dell'Uno, posto al di là di Essere ed Intelletto (è la stessa posizione analizzata nel primo Libro: "posizione di coloro che fanno derivare la molteplicità delle anime da un principio superiore, l' "Intelletto guida del Tutto" (*Noun hegemonia*). Il fine migliore è dunque l'unificazione dell'anima con tale principio. Ritengono inoltre che la vita intellettuale (noerica) dell'anima sia la migliore rispetto alle altre- e infatti, la Teologia Platonica supera questa posizione: "giunge ad un altro principio che trascende l'Intelletto, dal quale tutte le cose hanno necessariamente la loro sussistenza (*ten hypostasin echein anagkaion*)"- cfr. I 12, 23-28; I 13, 1- 5)

(II 31, 1- 11)

Se questo non tenere conto dell'Uno fosse motivato dal fatto che l'Uno è superiore ad ogni forma di conoscenza/ragionamento/intuizione (*kreitton gnoseos- logou- epiboles*), allora ciò sarebbe in accordo con Platone. Al contrario, se ciò fosse motivato dal fatto che considerano l'Uno inesistente e privo di realtà; perché considerano l'Intelletto l'entità migliore; perché pensano che l'Uno e l'Essere siano la stessa cosa> non possono essere considerati seguaci di Platone.

Infatti secondo Platone (e Plotino, Porfirio, etc.), la primissima causa trascende l'Intelletto e tutti gli enti.

(II 31, 11- 28)

## Dimostrazioni

- Dalla Repubblica: il Bene è al di sopra dell'essere e di tutto l'ordinamento intellettuale> ciò viene dimostrato attraverso l'analogia fra il Primo Bene ed il Sole.

Come nel mondo sensibile il Sole, in base alla potenza generatrice della luce (*katà tèn gennetikèn tou photòs dynamin*), è re rispetto a tutto il visibile e a tutti gli esseri che vedono> allo stesso modo, anche il Bene, in base alla causa apportatrice di verità (è la verità divina, quella che unica "è unificazione indivisibile (*henosis adiairetos*) e comunione assolutamente perfetta (*pantelès koinonia*)" cfr. I 98, 1- 13), è re rispetto a ciò che ha intellesione e agli oggetti intelligibili (*pròs tòn noun kai tà noetà*). Dunque, come il Sole, in base alla sua unica eccellenza, è separato/trascende gli esseri che vedono e le entità che sono viste, così il Bene trascende gli esseri che hanno intellesione e gli oggetti di intellesione ("la verità divina è la fonte del congiungimento fra molteplicità ed unità-proprio come nella Repubblica, la luce che procede dal Bene è la verità, che connette tutto ciò che è pensato al pensiero (*proiòn apò tou agathou phos, tò synapton toi noetoi ton noun aletheian kalei*)"- cfr. I 100, 1- 15) Come dice Platone stesso: dal Bene proviene alle entità conosciute sia l'essere conosciute, sia l'essere, sia l'essenza. benché il Bene ne sia al di là per potenza gerarchica.

(II 32, 1- 20)

Il Bene/Primitivo Principio> per semplicità, grazie all'unificazione, è superiore alla dimensione intellettuale, all'intelligibile e all'essenza- proprio come il Sole è al di sopra di tutti i visibili "e con la luce porta a compimento e genera tutte le cose." (II 32, 21- 28)

Essenza ed Intelletto hanno avuto sussistenza principalmente ad opera del Bene> e sono quindi colmi della luce unificante della verità, che da esso proviene (la "luce unificante" per eccellenza è "l'eternità (Aion) è detta dagli Oracoli "luce emanata dal Padre", perché essa fa risplendere su tutto la luce unificante."- cfr. Pr. in *Tim.* III 14) > dall'unificazione ricevono la partecipazione a tale luce> tale luce è pertanto più divina dell'Intelletto e dell'Essenza, visto che dipende direttamente dal Bene> negli enti, tale luce è apportatrice di somiglianza a ciò che è primo. Tutto ciò che è visibile, diviene "simile al Sole" per via della luce che da esso promana> l'intelligibile diviene "simile al Bene" e divino per la partecipazione alla luce che da esso promana.

> L'Intelletto è divinità in virtù della luce intellettuale (*ho nous Theòs dià tò phos tò noeròn*);

> L'Intelligibile, più importante dell'Intelletto, è divinità grazie alla luce intelligibile (*tò noetòn dià tò phos tò noeton*);

> entrambi, in virtù della pienezza della luce che discende verso di loro, sono partecipi della realtà divina: "è in virtù di questa luce che ciascuna delle divinità è ciò che si dice ed al contempo risulta unificata alla causa di tutti gli enti." (II 33, 1- 22)

Come per la luce del Sole nell'ambito dei sensibili> la luce solare è naturalmente congiunta alla rotazione solare e in essa sussiste in ogni parte (così, la luce divina risiede direttamente nel Bene, mentre l'Intelligibile partecipa della prossimità ad esso)> grazie a tale luce, i sensibili ottengono la somiglianza al Sole (e gli intelligibili la somiglianza al Bene)> "ciascun ente, conformemente alla propria natura, si colma dell'irradiazione di forma simile al Sole" (*katà tèn heautou physin hekaston tes helioeidous pleroumenon ellampseos*).

(II 33, 22- 28; 34, 1- 9)

- Dal Sofista: è necessario che la molteplicità di tutti gli enti sia originariamente legata all'Uno-che-è, e che questo lo sia all'Uno.

Ad esempio: quiete e movimento fanno parte dell'essere ma non sono essere in sé> se la quiete fosse essere in sé, il movimento non farebbe parte dell'essere, e viceversa. Di conseguenza, 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- tale essere è partecipato da tutte le entità> 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.

Pertanto:

> l'Uno esiste al di là dell'essere

> L'Intelletto è la primissima natura che fa parte dell'essere

> è quindi impossibile che l'Intelletto sia supposto come "primissimo" fra la totalità delle cose: Essere ed Intelletto sono inferiori all'Uno> ne sono piuttosto partecipi, ed è per questo che l'Essere viene detto 'uno'.

(II 34, 10- 28; 35, 1- 9)

- Dal Filebo: ricerca del bene dell'anima umana (il godere della felicità- *eudaimonia*- confacentesi ad essa). Si escludono sia il piacere (*hedonè*) sia l'intelletto (*nous*), in quanto non sono ricolmi degli elementi propri del Bene (Desiderabile- Adeguato- Perfetto, cfr. I 101, 14 etc.)

L'intelletto in noi è immagine (*eikòn*) del Primo Intelletto- non si può definire in base a tale intelletto tutto il bene della nostra esistenza, in quanto la Causa dei beni è posta ad un livello superiore rispetto alla perfezione intellettiva. (II 35, 10- 22)

Se il Bene fosse conforme all'Intelletto nella sua interezza> allora, per la partecipazione all'Intelletto, in noi ed in tutte le entità vi sarebbero l'autosufficienza ed il bene proprio a ciascuna. Così evidentemente non è: il nostro intelletto è disgiunto dal Bene e ne sente il bisogno: "e per questo, a mio avviso, c'è anche bisogno del piacere perché l'essere umano giunga a perfezione." Pertanto, la felicità non è conseguente alla sola intellesione, ma alla completa presenza del Bene- infatti, la sola intellesione è priva di quell'attività che conduce alla condizione di beatitudine, *pròs tò makarion*.

> L'Intelletto divino è sempre partecipe del Bene> è di forma simile al Bene per partecipazione. Risulta quindi dimostrato che il Bene trascende il Primitivo Intelletto.

(II 35, 22- 26; 36, 1- 12)

- Dal Parmenide

> si dimostra che l'Uno trascende l'essenza (dimostrato al termine della prima ipotesi: "La prima ipotesi dimostra l'indescrivibile eccellenza del Primo Principio (attraverso il metodo delle negazioni); l'esame si conclude notando che trascende ogni essenza e ogni forma di conoscenza." cfr. I 56, 11- 21)

> si dimostra che l'Intelletto è essenza, e che quindi l'Uno trascende tutto l'ordinamento intellettivo;

> si dimostra infine che nell'Intelletto vi sono quiete e movimento, e che l'Uno è, come abbiamo visto, al di là di entrambi.

Pertanto, l'Intelletto non è identico a ciò che è primo.

(II 36, 13- 28)