

# Proclo, *Commento al Timeo*

## III libro – IV parte

- Quinto dono del Dio al Cosmo: non subisce che ad opera di se stesso

λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν. “Rese liscia con cura tutt'intorno la sua superficie esterna per molte ragioni.”

Potrebbe sembrare che qui il discorso ripeta le stesse cose appena dette (cf. la [sezione precedente](#)): quale differenza c'è infatti fra 'liscio' e 'circolare', in che cosa si distingue la somiglianza rispetto a se medesima? Del resto, come può tutto ciò non implicare quanto è già stato detto a proposito della somiglianza? In realtà, vi è differenza fra il considerare di quale genere sia la figura presa come un tutto, come estendentesi dal centro della Terra, e considerare a parte e di per se stessa la sola superficie, quella più esterna, del Cosmo. A quel che sembra, il passaggio sull'essere liscio tende solamente a questo, a mostrare che il Cosmo non ha bisogno di organi specifici né di conoscenza né di capacità di muoversi poiché non esercita azione su qualcosa d'altro né patisce sotto l'azione di altro, bensì agisce su di sé e patisce solo per sua stessa azione. Così, il presente testo mostra il quinto dono del Demiurgo al Cosmo. In ogni caso, questo passo serve perfettamente da intermediario fra la sezione sul Corpo del Cosmo e quella sull'Anima, poiché la superficie liscia del Corpo del Cosmo è la frontiera che lo mette direttamente in contatto con l' 'al di fuori' e questo 'al di fuori' è l'Anima e, prima di essa, l'Intelletto – infatti, l'Intelletto è la frontiera dell'Anima stessa, e, prima dell'Intelletto, la frontiera è la Divinità unica che mantiene insieme tutta la molteplicità. In tal modo si può dunque spiegare questo passo; si può anche dire, in modo ancora più perfetto, che essendo il Tutto interamente di forma luminosa in virtù della sua superficie esteriore, è il più luminoso possibile e colmo dello splendore divino. E' per questo che i Poeti (*Od.* VI 44) pongono l'Olimpo sulla sommità del Cosmo, questo Olimpo che è completamente luminoso e la luce stessa: *senza nubi l'aria si stende e vi è diffuso un bianco splendore; gli Dei beati si allietano in essa ogni giorno*. Ebbene, l'essere liscio è il simbolo di questa sostanza luminosa. Perché dunque la superficie esterna del Tutto è liscia? “Per molte ragioni” dice Platone: di fatto, è perché il Tutto sia realmente saldato all'Anima e all'Intelletto e in accordo con le Luci Hypercosmiche, grazie alla sua rassomiglianza con esse. L'essere liscio è pertanto indicativo di un'altissima disposizione grazie a

cui il Tutto può ricevere le illuminazioni che provengono dall'Intelletto e dall'Anima, nello stesso modo in cui gli specchi, in virtù del loro essere lisci, ricevono i riflessi degli oggetti. Ebbene, è da lungo tempo che i Teologi hanno fatto dello specchio il simbolo della capacità del Tutto di essere colmato di Intelletto. E' per questo che raccontano che Efesto ha fabbricato uno specchio per Dioniso, e che è dopo avervi gettato sopra lo sguardo e avervi contemplato la propria immagine che Dioniso si è volto alla creazione di tutto ciò che è particolare. Si potrebbe dunque dire che l'essere liscio, di cui si è qui parlato, della superficie esterna del Cosmo deve anche ricordarci il fatto che essa è disposta in forma di specchio. Sia come sia, tutto il Corporeo del Cosmo è di tale natura, liscio all'esterno, in quanto naturalmente saldato al suo proprio Intelletto ed al Demiurgo, ed è per questo che i Poeti pongono il Demiurgo sulla più alta sommità del Cosmo [e non solo i Teologi della nostra Tradizione, ma anche di quelle 'sorelle' – cf. Brahmaloaka sulla sommità del Monte Meru]: tanto grande è la capacità che il Cosmo ha ricevuto dal Demiurgo di partecipare alle Cause Intelligibili. In un altro modo ancora, se vuoi, questo essere liscio è anche il simbolo della vita divina e semplice che è nel Cosmo: per noi, poiché noi riceviamo una vita parziale, le membra corporee che abbiamo sono di forma molteplice e composte di molteplici cose, poiché la Natura le ha fornite diverse per vite diverse, ma al contrario, il Tutto possiede una vita unica e semplice. Infatti, esso è libero dai legami che incatenano i viventi terrestri, incatenati appunto per il fatto di essere completamente immersi nella materia e dotati di vite parziali. Pertanto, il Tutto è in grado di accogliere una vita *una*, è separato dalla vita multiforme, è stato predisposto per una vita unica e non può accogliere una vita parziale/divisa. Ed è per questa ragione che il testo afferma che “rese liscia con cura tutt'intorno la sua superficie esterna”, poiché è stato opportunamente predisposto dalla Causa Demiurgica a ricevere una vita unica, essendo dal principio stato predisposto come strumento di una vita di tal genere. Questo è ciò che indicano anche le parole che seguono.

**ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδείκτο οὐδέν, ὁρατὸν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς** “Infatti, non aveva alcun bisogno di occhi, dal momento che all'esterno non era rimasto nulla da vedere, né di orecchi, poiché non vi era nulla da udire; ed intorno non vi era aria che chiedesse di essere respirata”

- Il Tutto è dotato di sensibilità? Come si era detto alla fine della spiegazione precedente, sembra proprio che Platone non stia facendo altro che togliere al Tutto la vita parziale e gli organi parziali che ci sono stati conferiti, quando siamo discesi nel mondo sub-lunare. Infatti, mentre rimaniamo in alto, non abbiamo alcun bisogno di queste vite multiformi e di questi organi parziali, e ci basta il “veicolo luminoso” che contiene in modo unitario tutti i sensi. Dunque, quando anche noi, una volta che ci saremo ritirati dal mondo sub-lunare, saremo liberati da tutta la vita parziale di questo genere,

cosa dobbiamo pensare del Tutto? Non è forse vero che possiede una vita semplice ed unica, che è interamente in stato di veglia rispetto a tal genere di vita, e che è da tutte le parti ugualmente predisposto a colmarsi di una vita *una*? Sicuramente quindi accorderemo tutto ciò, più ancora che a noi stessi, al Tutto – infatti, gli interi sono più divini delle parti e ciò che avvolge rispetto a ciò che viene avvolto. Ecco dunque cosa riguarda l'idea generale del presente passo. Inoltre, poiché Platone toglie in successione al Cosmo tutte le specie di sensi, vista, udito, odorato, gusto e tatto, esaminiamo prima di per sé questo punto: il Tutto è in grado di provare sensazioni oppure no? Fra gli Antichi, gli uni hanno una certa idea, altri un'altra – in quanto a noi, quando sentiamo dalla bocca dei Teologi che l'Intelletto è la fonte della sensazione, e, in merito al Padre, che “*Egli contiene, grazie all'Intelletto, gli Intelligibili e dona la sensazione ai mondi*”, e quando, di nuovo, sentiamo dalla bocca dei Poeti Ellenici “*il Sole, che vede ogni cosa e sente ogni cosa*” - non che la vista e l'udito siano in Lui in modo parziale come presso di noi, bensì in Lui esistono in maniera conforme all'unità della vita e all'unità del soggetto, e infatti anche presso di noi, Aristotele ha proclamato a gran voce che “unica è la sensazione propriamente detta, unico l'organo di senso principale” - visto inoltre che i Sapienti fra gli Elleni non ignoravano la presenza di sensazioni nella Divinità né rifiutavano di dire, a proposito del Demiurgo stesso: *il suo Intelletto è il verace regale eterno etere, e per lui ogni cosa ascolta e osserva: non c'è voce né grido, né fragore né strepito che sfugge all'orecchio di Zeus, potente Cronide*. Senza parlare dei Teologi, abbiamo sentito Platone stesso caratterizzare il Tutto come un vivente, ed il vivente caratterizzato proprio dalla sensazione al punto che, avendo definito anche la pianta come vivente, le ha dato partecipazione ad una certa specie differente di sensazione – così, dopo aver sentito tutto questo, esitiamo a concepire il Tutto come insensibile. Invece, all'inverso, quando consideriamo ciò che vi è di frammentario, di non sostanziale, nella conoscenza sensibile, esitiamo a ricondurre un tal genere di vita al Tutto. La sensazione “non coglie la verità”, come è stato scritto nel *Teeteto* (186c), e, dal momento che essa non conosce che le impressioni che lasciano in noi le cose e le immagini delle realtà, è comunemente detta da tutti venire al terzo posto dopo la verità. Pertanto, la cosa migliore, per mantenersi nel giusto mezzo, è togliere al Tutto tutta questa specie di sensazione appena menzionata, e attribuirgli una sensazione di altro genere, superiore a quella e più conforme agli Dei.

- Quale genere di sensibilità possiede il Cosmo? La questione è perciò quale sia questo genere di sensibilità ed in quale modo la si possa effettivamente comprendere. Dunque, che il Tutto abbia sensazione è evidente per il fatto che il Tutto è un vivente e che l'Anima del Tutto è ad un tempo dotata di intelletto e di facoltà opinativa, e che dà al Corpo partecipazione ai due, opinione ed intelligenza. Se infatti l'opinione è una sorta di sensazione razionale, la vita che deriva dall'opinione sarà per il Corpo causa di sensazione, e similmente vi sarà nel Corpo una sorta di copia della ragione, di cui possiamo dire che sia la facoltà rappresentativa del Cosmo, che vede in se stessa,

come in uno specchio, l'intellezione della ragione e che contiene i modelli invisibili dei fenomeni visibili che si producono in tutta la rivoluzione. Quindi, da questo e da molte altre prove, si può dedurre che esiste una sensazione nel Tutto. Quale genere di sensazione essa sia, richiede ora un esame appropriato – bisogna prima di tutto dire che esistono molteplici generi di sensazione: 1) la primissima e principale, imitando l'Intelletto – infatti, in ogni serie, i primi termini imitano quelli che li precedono, ed è per questo che i termini immediatamente successivi sono legati a quelli che li precedono – contiene in sé l'oggetto sensibile che essa conosce, e non passa da un oggetto all'altro – poiché ciò fa già parte della sensazione frammentaria – né esce da sé per volgersi all'esterno – poiché questa è un'imperfezione – al contrario, comprende in sé interamente l'oggetto della sensazione ed è pertanto più come una presa di coscienza di se medesima. 2) Dopo questa, il secondo genere di sensazione è senza dubbio quella che esce da se stessa, ma secondo un'attività perfetta, cogliendo sempre identicamente da ogni parte la totalità dell'oggetto conosciuto e mantenendosi libera da ogni patire e da ogni forma di impotenza che è propria degli organi parziali ed immersi nella materia. 3) La terza sensazione è quella che patisce sotto l'azione degli oggetti esterni e che è caratterizzata dalla mescolanza di possibilità e di conoscenza, avendo il suo punto di partenza nel patire e completandosi nella conoscenza. 4) All'ultimo livello, viene la sensazione in cui la conoscenza è assai debole e che è, per la maggior parte, solo un patire, vicina alla *sympatheia* fisica, di modo che non si discernono più le qualità degli oggetti sensibili, ad esempio che l'agente è caldo o freddo, ma solamente che ciò che ne deriva è piacevole o meno. Timeo stesso ci insegnerà più avanti (77b) che tale è la sensazione delle piante, che è un'apprensione della sola impressione piacevole o meno che risulta dagli oggetti sensibili (ribadito in *Theol.* III 24: “Non tutti i viventi partecipano della facoltà intellettiva: anche le piante sono esseri viventi, ma possiedono solo la percezione cosciente di ciò che procura loro piacere e dolore- non partecipano di altra percezione o di immaginazione. Tutte le facoltà appetitive sono forme di Vita ed ultime produzioni e apparenze della Vita universale, prive di Intelletto e non partecipano della facoltà conoscitiva.”)

Essendo dunque questi i gradi attraverso cui la sensazione procede dall'alto, il Cosmo è dotato del primo genere di sensazione: infatti, in base alla sua interezza, è al contempo oggetto visto ed occhio, poiché anche del Sole e di ciascuno degli Astri noi diciamo che sono un 'occhio'. Dunque, il Cosmo nella sua interezza è ad un tempo organo della vista ed oggetto visto, ed è così veramente “oggetto di conoscenza sensibile ed opinativa” per la sua propria sensibilità e la sua propria facoltà di opinare – infatti, è grazie ad esse che viene appreso in primo luogo. Vi è in esso, perciò, una conoscenza assolutamente completa ed una sensazione indivisa, ed è al contempo intero, oggetto sensibile, organo di senso e sensazione, nello stesso modo in cui il Demiurgo è ad un tempo Intelletto, intellesione ed oggetto intelligibile. Inoltre, come il Cosmo, con il suo Corpo intero, ha abbracciato tutti i corpi parziali, così contiene, con la sua intera sensazione, le molteplici sensazioni

delle parti, e non percepisce solamente i colori ed i suoni degli oggetti sensibili, ma anche tutta la loro essenza, nella misura in cui quest'ultima è immersa nella materia ed individualizzata. E' per questo che possiede un'essenza sensibile, e sensibile di per sé, non per accidente: infatti, nello stesso modo in cui l'Intelligibile eterno non è per un verso intelligibile e per un altro no, bensì è interamente intelligibile in sé, non per coloro che hanno intellezioni frammentarie ma per l'Intelletto divino, così il Sensibile generato non è per un verso sensibile e per l'altro non sensibile, bensì è sensibile nella sua interezza, e non per coloro che sentono in modo parziale ma per il Vivente totale, nel quale è la sensazione totale. Infatti, nello stesso modo in cui una cosa è l'intellezione degli Dei ed un'altra cosa quella degli uomini, così una è la sensazione degli Dei e un'altra quella dei viventi parziali, perché la prima conosce anche le sostanze e le essenze sensibili parziali, mentre la seconda non conosce che gli accidenti di queste stesse sostanze. Quindi, il Cosmo possiede il primo genere di sensazione, la quale non passa da un oggetto all'altro, è uno con l'oggetto conosciuto, totalmente completa e sussistente in atto. I Viventi che sono degli interi e che non sono sottomessi al divenire, possiedono la seconda forma di sensazione: infatti, dal momento che sono delle parti del Tutto, la loro sensazione esce da loro per portarsi verso il Tutto – poiché vi è comunque qualcosa al di fuori di essi – ma per il fatto di essere trascendenti rispetto al divenire, abbracciano l'oggetto sensibile senza patire ed in modo puramente attivo. Le anime parziali, tutte quelle che si sono associate al divenire, avendo per organi i “veicoli luminosi”, possiedono una sensazione mista di patire e di conoscenza. Vi è ancora un ultimo genere di viventi, come le piante, che partecipano ad una traccia di vita e di sensazione, non ad ogni specie di sensazione, ma solo a quella a cui partecipano, non avendo del resto altra sensazione se non quella in modo passivo.

Dunque, poiché una cosa è la sensazione totale, altra quella parziale, e altra quella che conosce le essenze ed un'altra quella che non conosce che le immagini dei sensibili, non bisogna lasciarsi sconvolgere dal fatto che Platone tolga al Cosmo gli organi parziali – infatti nel Cosmo non vi è differenza fra l'udito e la vista, più o meno come nel nostro *pneuma* non vi è, come si era detto, separazione fra udito e vista, bensì “unica è la sensazione reale, unico l'organo di senso principale” come dice appunto Aristotele. Il Cosmo non ha dunque bisogno né di occhi che si volgano all'esterno, né di orecchie che accolgano ciò che viene dall'esterno, bensì lui stesso è occhio ed oggetto visto, orecchio ed oggetto udito, ed è un'unica e medesima sensazione che in lui conosce tutti i sensibili. In effetti, se in noi stessi la sensazione unica precede le sensazioni molteplici, da dove viene ciò se non dal Tutto? Quindi, il Cosmo conosce grazie alla vista tutta la bellezza che ha in sé, grazie all'udito l'armonia che penetra attraverso tutte le cose – non ha perciò bisogno né di occhi per vedere né di orecchie per udire. Questa stessa qualità, il fatto di essere privo di occhi, il Cosmo la possiede ad immagine del Dio Intelligibile, sul Modello del quale è stato raffigurato – infatti, Orfeo dice che esso ha “Eros senza occhi”: *pascendo nell'intelligenza il senza occhi veloce*

*Eros*. Così, dunque, anche il Tutto è stato unito dall'Amore alle realtà che lo precedono, scorge la bellezza che è in esse tramite la bellezza che è in lui, vedendo quest'ultima con un'unica sensazione e non con sensazioni frammentarie.

πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστός δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεῆς ἦν ὀργάνου σχεῖν ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφήν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπῆει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσήειν αὐτῷ ποθεν - οὐδὲ γὰρ ἦν - αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν· ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρκες ὃν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῆς ἄλλων “intorno non vi era aria che chiedesse di essere respirata, e neppure aveva bisogno di un qualche organo per ricevere in sé il nutrimento, né per espellere i residui. Nulla infatti poteva lasciare andare via, e nulla gli si aggiungeva da alcuna parte – d'altronde al di fuori non c'era niente – ma il cosmo è stato generato ad arte per cui procura da solo a se stesso il nutrimento mediante la sua corruzione, e tutto agisce e patisce da sé e per sé: il suo ordinatore ritenne infatti che esso sarebbe stato migliore se fosse bastato a se stesso che se avesse avuto bisogno di altri.”

- Spiegazione generale: con queste parole, Platone ha tolto al Tutto altri due sensi, l'olfatto ed il gusto, il primo perché in esso non c'è respirazione – poiché ciò che respira ha bisogno anche dell'olfatto, anche se non tutto ciò che è dotato di olfatto è anche dotato di organi di respirazione, però ciò che è dotato di questi organi è più perfetto – l'altro perché non assume nutrimento, poiché il vivente che si nutre ha bisogno del gusto. Però, di nuovo, cosa si deve dire in proposito? Senza dubbio, che questi sensi non si trovano nel Tutto in modo frammentario, bensì che la medesima ed unica sensazione è in lui capace di conoscere tutte le cose, colori, suoni, sapori, odori, qualità ed essenze stesse dei sensibili, nella misura in cui si trovano in un soggetto concreto. Infatti, poiché in noi la sensazione unica si serve di sensazioni parziali e conosce ad un tempo tutte le cose, a maggior ragione il Cosmo conoscerà complessivamente tutta la variegata gamma dei sensibili in virtù di un *logos* innato unico e di una sensazione unica. E' sicuro senz'altro che, nello stesso modo in cui il Cosmo per sua essenza è unico, e nello stesso modo in cui ha ricevuto una figura unica, così possiede una sensazione unica che abbraccia tutti i sensibili – infatti, ha una natura unica che contiene insieme tutti i corpi e dà loro vita. Questo per quanto riguarda la dottrina nel suo insieme.

– Spiegazione dei dettagli

- Olfatto e respirazione: in primo luogo, Platone ha ricondotto in modo stupendo la necessità dell'olfatto alla respirazione, e non al discernere gli odori buoni e non buoni, dando così anche una

motivazione più comprensiva almeno per quanto riguarda noi che in effetti respiriamo, Infatti, tutte le volte che sentiamo degli odori buoni o non buoni stiamo respirando, ma non è altrettanto vero che tutte le volte che respiriamo percepiamo tali odori – quindi la respirazione è un fenomeno più ancorato alla natura e più comprensivo dei casi particolari in cui si sente un determinato odore. Dal che deriva che tutti quei viventi che sentono gli odori ma non respirano perché non hanno polmoni sono più imperfetti rispetto a quelli che respirano (*schol. ad loc.* gli animali considerati senza polmoni sono gli insetti, che quindi non respirano ma ricevono l'aria attraverso l'organo preposto e così percepiscono gli odori). Platone ha dunque avuto perfettamente ragione a costruire il suo discorso a partire dagli esseri più perfetti, pensando che necessariamente, se il Tutto aveva l'olfatto, doveva possederlo come gli esseri più perfetti fra quelli dotati di olfatto, a cui appartiene appunto anche la respirazione.

- Gusto ed alimentazione: in secondo luogo, Platone ha riferito il bisogno del gusto all'alimentazione – infatti, è questo senso del gusto che la Natura ha stabilito come principio di giudizio sui succhi grazie a cui il corpo si nutre e cresce. Però, il Cosmo non ha bisogno di nutrimento che venga dal di fuori, perché fornisce a se stesso il suo nutrimento nel momento in cui si accresce corrompendosi da se stesso. In primo luogo, secondo la divisione in due parti, il Cielo essendo per tutte le cose causa di crescita e di mutamento, e gli esseri sub-lunari ricevendo accrescimento e corruzione, poiché la generazione di una cosa è corruzione di un'altra ed il movimento del Cielo è causa dell'una e dell'altra. In secondo luogo, nel fatto che anche i corpi celesti ricevono analogicamente, in conformità ai loro movimenti, sia crescita che corruzione secondo le loro levate ed i loro tramonti, le loro manifestazioni ed i loro occultamenti, le loro elevazioni e le loro discese, le loro illuminazioni e mutamenti di luce, tutti fenomeni per cui i corpi celesti aggiungono a sé qualcosa o se ne privano, nello stesso modo in cui avviene per i corpi sotto il Cielo – di fatto, è in questi modi che il mondo sub-lunare subisce anch'esso delle modificazioni. Di nuovo, si vedrà che i corpi al di sopra della Luna non hanno crescita e corruzione se non per analogia, ma i corpi al di sotto della Luna ricevono l'una e l'altra nel loro stesso essere – fra questi due è la Luna, che è veramente un 'istmo' poiché fa apparire in se stessa l'inizio di un mutamento nella crescita e diminuzione della luce. Infatti, nel caso dei corpi superiori alla Luna, l'aspetto esteriore permane identico nella crescita e nella diminuzione, mentre nel caso degli esseri al di sotto della Luna, è il loro stesso essere ad essere destinato a corrompersi interamente per natura – invece, nella Luna, mentre l'essenza permane, la luce che viene dall'esterno muta accrescendosi o diminuendo, cosa che non si produce nelle illuminazioni al di sopra della Luna stessa. Non bisogna dunque dire che i corpi celesti si nutrono di esalazioni, come pensano alcuni, poiché tutto ciò che ha bisogno di un efflusso esterno, tutto ciò che è suscettibile di addizione e sottrazione, non può mantenere indissolubili i legami che lo compongono – pertanto, i corpi celesti permangono

immutabili, come hanno detto, fra gli Antichi, Proclo di Mallo e Filonide (sconosciuti – il secondo assolutamente da non confondere con il suo omonimo della scuola epicurea, spesso e a ragione duramente contestata dal divino Proclo), e fra i più recenti, tutti i Platonici della scuola di Plotino. In terzo luogo, potrebbe non essere nemmeno necessario parlare dei corpi celesti: infatti, Platone non ci ha ancora trasmesso la creazione del Cielo e degli Astri, e quindi non c'è ragione di parlare adesso del modo in cui si nutrono. Infatti, poiché sta descrivendo la generazione dei soli elementi, avendoli visti mutualmente compenetrarsi ed essere tutti presenti in tutti, sembra che sia questa compenetrazione reciproca che ha chiamato nutrimento del Tutto, che patisce solo a causa della sua propria azione e che agisce su se stesso, dal che ne viene che dona a tutte le cose tutti gli elementi di cui è composto. Così, quando Platone avrà introdotto anche gli altri corpi, quelli celesti, introdurrà allora anche le loro illuminazioni e la comunicazione che, grazie ad esse, tutti questi corpi hanno l'uno verso l'altro. Dal momento, quindi, che qui sta considerando solo il modo in cui il Tutto è costituito dai quattro elementi, visto che ha osservato certe mutue associazioni fra questi elementi, ha detto che il deperimento di certe parti del Tutto è il nutrimento di altre parti – di quali parti vi sia corruzione o nutrimento, questo ancora non è chiaro: solo questo è chiaro al momento, ossia che tutti gli elementi si danno mutualmente partecipazione reciproca in vista dell'unità del Tutto, e che sono tutti gli uni negli altri in modo tale da nutrirsi l'un l'altro, e questo senza comportare alcuna diminuzione in loro stessi. Infatti, essi sono tutti interi nella terra, tutti nel fuoco, tutti negli elementi intermedi, e così il Cosmo intero con le sue parti è nutrito da se stesso, poiché contiene tutte le cose in tutte.

- Spiegazione di 'ἀπῆι ... δρῶν': ecco cosa bisogna anche dire a proposito del testo che abbiamo di fronte – se nulla si aggiunge al Tutto, non esiste alcun corpo al di fuori di esso; se nulla si distacca dal Tutto, non c'è vuoto al di fuori di esso – infatti, questo vuoto esisterebbe invano poiché non sarebbe in alcun modo adatto a ricevere un oggetto, come quello che ha ricevuto il Cosmo. Questo ultimo punto è stato particolarmente approvato da Aristotele, il quale ad un tempo sopprime l'esistenza del vuoto in atto e conserva la dottrina sul Cosmo unico del suo genere. Che d'altra parte nulla si distacchi dal Tutto e che nulla vi si aggiunga, Platone l'ha qui dimostrato dicendo “d'altronde al di fuori non c'era niente”, ed anche con il fatto che il Tutto fa della sua corruzione il suo stesso nutrimento. Quindi, nello stesso modo in cui il Tutto, senza avere organi per nutrirsi, trova in sé il suo proprio nutrimento ed è al contempo lui stesso colui che nutre e colui che è nutrito, così, senza avere sensi che si tendono verso l'esterno, trova in se stesso l'oggetto della sensazione ed è da se stesso oggetto di percezione per lui stesso. “Tutto agisce e patisce da sé e per sé” - ora, se tutti i fenomeni del Tutto risultano dal fatto che agisce su se stesso e patisce ad opera di se stesso, non bisogna chiamare 'mali' in modo assoluto né il deperimento né le corruzioni – poiché il sapiente non procura alcun male a se stesso, a maggior ragione il Tutto: e questo è il corollario davvero

divino che bisogna trarre da questa dottrina.

- Spiegazione di 'ἐκ τέχνης etc.': inoltre, Platone è qui risalito alla vera Causa di tutti i fatti cosmici, ossia l'arte del Demiurgo ed il Principio che conduce a compimento tutte le cose – da là viene infatti l'arte e si ricollega alla classe demiurgica. E' per questo che anche gli Oracoli hanno chiamato il Demiurgo 'ἐργοτεχνίτην', Autore di opere d'arte (cf. I Libro: “arte inseparabile dall’Artefice: arte che è nel Demiurgo ed è identica a Lui - motivo per cui negli Oracoli è chiamato “abile artefice” (ἐργοτεχνίτης) ed “artefice del cosmo infuocato” (κόσμου τεχνίτης πυρίου)), espressione che Platone ha diviso: una volta chiamando gli esseri encosmici “opere del Demiurgo” - “le opere di cui sono il Demiurgo e Padre” - nello stesso modo in cui gli Oracoli dicono “*quando in effetti l'Intelletto Paterno auto-generato ebbe visto le sue opere*”; un'altra volta chiamando 'arte' l'attività del Demiurgo, là dove ha definito l'autosufficienza del Tutto. Infatti il Demiurgo, essendo buono, crea tutte le cose simili a sé, ossia perfette ed autosufficienti – l'autosufficienza è infatti un elemento di ciò che è buono. Non si creda però che, a causa della sua autosufficienza, il Cosmo sia separato dal Demiurgo in quanto capace di bastare a se stesso, e che non sia più unito a Lui; in realtà, più è autosufficiente e più è stabile nella sua somiglianza al Demiurgo, e più gli assomiglia e più perfettamente è unito alla bontà stessa del Demiurgo. Dunque, il Tutto è autosufficiente, in quanto sensibile che non ha bisogno di altri sensibili, ma che ha bisogno degli Dei, in quanto è sempre di nuovo ricolmato ad opera degli Dei. O meglio, non ha neppure bisogno degli Dei, poiché il Divino è dappertutto presente e si è auto-disposto a ricevere i beni divini. Nello stesso modo, quindi, in cui il Simile è superiore al Dissimile secondo il “Giudizio di Zeus”, così ciò che è autosufficiente è superiore a ciò che ha bisogno di altri, poiché l'autosufficienza domina presso gli Dei (cf. *Theol.* I 19: “Solo gli Dei sono autosufficienti per se stessi ed in se stessi essendo di fatto ciascuno pienezza della totalità dei beni. Infatti, ogni divinità è unità (*henas*), esistenza originaria (*hyparxis*), bontà (*agathotes*); la natura propria dell'esistenza divina diversifica le forme dei beni che procedono da ciascuna divinità (ad esempio, un Dio è bontà che porta a compimento, un altro che unisce, etc.); ciascun Dio però è bontà in modo puro e la bontà allo stato puro è autosufficiente. La bontà degli Dei è autosufficiente e perfetta non per partecipazione (così è per l'Intelletto); né per irradiazione (così è per l'anima); né per somiglianza (così è per il Cosmo) bensì, per il solo fatto di essere quello che è.”) e la somiglianza domina fra gli esseri – e questo è un altro decreto del grandissimo Zeus.

**χειρῶν δέ, αἷς οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ τινα ἀμύνασθαι χρεῖα τις ἦν, μάτην οὐκ ὄρετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὅλως τῆς περὶ τὴν βάσιν ὑπηρεσίας.** “Quanto alle mani, che non gli sarebbero servite per prendere o lasciare qualcosa, non ha ritenuto di dovergliene aggiungere inutilmente, né i piedi né quanto in genere viene utilizzato per camminare.”

L'ultimo dei sensi è il tatto: a questo senso il vivente partecipa in generale con tutto il corpo, ma in particolare con le mani – queste sono di fatto l'organo principale del tatto, come si può vedere da come agiamo. Ora, poiché le mani ci rendono un doppio servizio – con esse prendiamo ciò che ci piace e respingiamo ciò che non gradiamo – e visto che non è possibile che il Tutto prenda qualcosa – perché ha già tutto ciò che desidera – né che respinga qualcosa – perché nulla può causargli dolore visto che non esiste nessun corpo estraneo – ebbene, non c'è alcun bisogno che abbia le mani: infatti “la Natura non fa mai nulla invano, e tanto meno la Divinità” come dice Aristotele. Così, a buon diritto il Demiurgo non gli ha assegnato le mani, perché sarebbero state inutili. Poi, visto che la motricità è legata alla sensibilità – ossia il potere di muoversi con un movimento naturale – a ragione con questa proprietà il discorso è passato dagli organi propriamente di senso a quelli propri del movimento. Infatti, i piedi sono stati posti come strumenti per il movimento rettilineo, così come le altre parti che servono per camminare, le gambe, le ginocchia, le cosce e tutte le altre parti simili – ora, è impossibile che il Tutto si muova in linea retta, poiché non vi è vuoto al di fuori del Tutto, come si era mostrato in precedenza. Ecco dunque perché Platone ha qui soppresso queste parti e quelle che servono a camminare e gli organi di senso. Ebbene, bisogna anche dire che, quando elimina gli organi che servono al movimento, elimina i piedi e non le ali, perché i piedi sono sufficienti agli esseri più perfetti per muoversi – insomma, fa qui le stesse distinzioni fatte a proposito dell'olfatto e della respirazione. Inoltre, bisogna anche dire che se questi organi non esistono del tutto nel Cosmo, ciò nonostante vi sono in esso, in altro modo, sensazione e movimento: infatti, poiché è stato ricompreso nel Tutto tutto ciò che, in qualche modo, è sensibile, e poiché è il primo Sensibile, possiede la sensazione unica coordinata ad un tale sensibile. Infatti, come l'intellezione del Demiurgo è coordinata a tutto l'Intelligibile ed Egli è detto “aver ingoiato in se stesso il Tutto”, così anche il Cosmo “inghiotte se stesso” con la sua propria sensazione e abbraccia l'oggetto conoscibile con la conoscenza connaturata a tale oggetto. Sotto un altro aspetto ancora, il Tutto possiede delle potenze che dominano e conservano tutte le cose – sono queste le 'mani' che sono in esso – e contiene classi di esseri operativi – queste classi corrispondono agli organi per nutrirsi – ed ha ricevuto dei principi attivi vivificanti corrispondenti agli organi della respirazione, e possiede anche altre potenze, le une che lo colmano di Cause invisibili, le altre che lo legano alla Luce Intelligibile e, di queste potenze, le prime analogicamente corrispondono al tatto e le seconde alla vista. Inoltre, il Cosmo ha, per coloro che considerano la questione sia fisicamente che teologicamente, il movimento corrispondente a questo genere di sensazione: infatti, nello stesso

modo in cui ha per sensazione quella che prova lui stesso rispetto a sé, così ha per movimento quello che si svolge in se stesso ed attorno a se stesso, e possiede entrambi in virtù della somiglianza con il Modello. Infatti, anche nel Modello vi è un'intellezione che guarda a se stessa ed una vita che si volge in se stessa ed una conoscenza che non procede passando da un oggetto all'altro e per frammentazione, bensì sufficiente a se stessa e che non è altro che una sola cosa con gli Intelligibili stessi. Infatti, tale è quell'Intelletto, in attività prima di qualunque attività, poiché non è l'Intelletto che ha compiuto la processione bensì quello che è rimasto “*nell'Abisso Paterno*” e nell'*adyton* del Santuario “*nel silenzio nutrito/conservato dal Dio*”.

– Sesto Dono del Dio al Cosmo: si muove in modo intellettivo

**κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἐπὶ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν** “Così gli ha assegnato un movimento che si adatta al suo corpo, ossia quello fra i sette che riguarda maggiormente l'intelletto ed il pensiero”

- Spiegazione di 'κίνησιν ... οἰκείαν': fra gli Antichi, gli uni, dopo aver fatto volgere il Cosmo verso l'Intelletto, hanno spiegato il suo movimento con l'amore che lo guida verso il primo Desiderabile, ma hanno anche detto che, da questo Intelletto, nulla discende fino al Cosmo – hanno così sottratto all'Intelletto la sua potenza fecondante e l'hanno posto sullo stesso livello dei Sensibili, che sono senza dubbio degli oggetti d'amore ma certo non posseggono nella loro natura alcuna forza generativa. Altri, al contrario, pur essendo d'accordo sul fatto che l'Intelletto o l'Anima o quel che sia, sia al di sopra del Cosmo, ed eserciti su di esso un'azione, tuttavia non ammettono che il suo movimento sia spontaneo e che gli appartenga di per sé, e dicono quindi che è solo a causa di una forzatura esterna che esso si muove in circolo. Questi ultimi sono stati aspramente criticati da Aristotele in quanto tolgono al Tutto l'eternità – infatti, ciò che subisce una forzatura non è eterno. Quanto a Platone, si è ben guardato da entrambe le teorie suddette, poiché da un lato ha insegnato che il movimento del Cosmo gli è proprio ed è spontaneo, e d'altronde ha anche insegnato che il Demiurgo è causa di questo movimento. Questo è il sesto dono del Demiurgo al Cosmo, questo movimento che imita l'Intelletto e di cui diciamo che lo possiede sia di per sé sia ad opera del Padre. In effetti, “gli ha assegnato” rimanda alla Causa Paterna, poiché Colui dal quale è venuta al Cosmo l'esistenza è anche Colui dal quale è venuto il suo movimento naturale. D'altra parte, “movimento che si adatta al suo corpo” rimanda alla natura propria del Cosmo, grazie a cui è spinto a muoversi

spontaneamente con un movimento di tal genere – infatti, anche il Cosmo, in virtù della sua vita, ha qualcosa che si muove da sé e, in virtù della sua forma sferica, ha qualcosa di appropriato al movimento circolare. Inoltre, Platone non ha dato solo una delle due indicazioni, al contrario, introducendone una ha manifestato anche l'altra – del resto, se avesse detto solamente che questo movimento è proprio al Tutto, da dove gli sarebbe venuto se non dal Padre, da cui ha anche ricevuto l'esistenza? Se invece avesse detto solamente che questo movimento gli è stato donato dal Demiurgo, essendo in ogni caso Intelletto che assegna a ciascuno ciò che gli si addice, avrebbe assegnato al soggetto ricevente il movimento che si meritava. Invece, il Filosofo ha intrecciato i due, in modo che si veda la somiglianza del Cosmo con il Demiurgo: infatti, nello stesso modo in cui il Demiurgo pensa se stesso, ed è volto verso se stesso ed agente su se stesso, contempla gli Intelligibili esercitando su di essi la sua attività e diventando così questi ultimi i centri dell'intellezione demiurgica, così il Cosmo si volge attorno a se stesso, inclina verso se stesso, si muove in circolo attorno al mezzo, e questo diviene così il centro del movimento cosmico. Inoltre, nello stesso modo in cui il Demiurgo è detto “ingoiare l'Intelligibile” e contenerlo in sé, così il Cosmo avvolge in sé il suo proprio centro. Infatti, quelli che sono detti 'inghiottimenti' presso i Teologi indicano in certo qual modo l'atto del cingere, ma di queste azioni, i Progenitori abbracciano intellettivamente gli Intelligibili, mentre i Figli abbracciano in modo intelligibile gli Intellettivi – infatti, nella misura in cui gli Intellettivi procedono, Coloro che li hanno generati li fanno anche volgere di nuovo verso di loro e li abbracciano nella loro propria totalità. Ebbene, sono questi due atti del cingere che il Tutto imita: nel volgersi attorno al centro ed avvolgendo in sé questo centro, imita l'inghiottimento del Progenitore; nell'abbracciare in sé i suoi discendenti, facendo della sua corruzione il suo stesso nutrimento, e contenendo in se stesso tutte le cose che si erano frammentate a partire da lui, imita le ricomprensioni dei Figli nei Padri. Tutto ciò è stato dunque detto in analogia con i due Padri del Tutto.

- Spiegazione di 'τὸν ἐπὶ ... οὖσαν': qui, di nuovo, come spesso accade, si è assunto a priori l'assioma aristotelico secondo cui il movimento di un corpo semplice è un movimento semplice. Quindi, in primo luogo, il corpo che nel Cosmo è più semplice rispetto a tutti gli altri si muove con movimento circolare, in quanto gli è appropriato, ed inoltre il Tutto nella sua interezza si muove in modo circolare, perché ciò che viene dopo quel corpo si volge in cerchio per quanto possibile. “Appropriato” del resto non significa altro che “conforme a natura” - ora, ciò che appartiene naturalmente all'essenza del Tutto è il movimento circolare, perché nello stesso modo in cui ha ricevuto la figura sferica, così ha ricevuto anche il movimento circolare che è conforme alla sua natura. Si noti inoltre come sia qui stato assunto a priori l'altro assioma aristotelico secondo cui il movimento circolare non ha contrari: infatti, essendovi sette movimenti locali – circolare, verso l'alto, verso il basso, verso destra, verso sinistra, in avanti, indietro – si può facilmente constatare

che gli altri sei movimenti comportano un contrario – poiché i movimenti da un luogo ad un luogo contrario sono dei movimenti contrari – mentre il movimento circolare trascende ogni contrarietà. Infatti, dal momento che i movimenti in linea retta sono generati e mantenuti da quello circolare, come dimostra anche la meccanica, come si potrebbe dire che uno di questi movimenti è contrario a quello circolare? Infatti, ciò che è contrario è anche distruttore del suo contrario, e non è certo in grado di generarlo. Tuttavia, Platone non ha arrestato qui il suo ragionamento: quando ha sottolineato il carattere proprio del moto circolare, ha anche mostrato l'ammirevole superiorità di questo movimento rispetto a tutti gli altri – l'ha infatti definito come quello “che riguarda l'intelletto ed il pensiero”, e non solo, perché ha anche aggiunto “maggiormente”. Invero, di questi sette movimenti, quello circolare imita l'Intelletto e la vita intellettiva che permane stabile “nel medesimo luogo, attorno al medesimo centro, nella medesima direzione, e secondo un'unica ragione ed un unico ordine” (*Leggi* X 898b), e che ha il suo proprio movimento dominato dalla stabilità, mentre gli altri sei movimenti imitano l'Anima. Di fatto, è nell'Anima che si trova in primo luogo il “da dove a dove” ed il passaggio da un luogo ad un altro, ed è in essa che vi è un 'alto', l'Intelligibile, ed un 'basso', il Sensibile, ed il cerchio dell'Identico va verso destra mentre quello del Diverso va in senso contrario, ed inoltre l'Intelletto è il 'davanti' mentre la Natura è l' 'indietro' – tale è in effetti la struttura originaria dell'Anima. In più, si applichino al movimento circolare sia la monade che l'eptade, contandolo come primo o come settimo movimento, ebbene, sarà appropriato all'Intelletto secondo entrambi i numeri: infatti, sia la monade che l'eptade sono numeri in relazione con l'Intelletto – la monade è direttamente l'Intelletto, l'eptade è la luce sorta dall'Intelletto. E' anche per questo che l'Intelletto Cosmico è monadico ed ebdomadico, come dice Orfeo (cf. in particolare i frammenti 210 [2] e [3] Kern: “*in sette pezzi fecero...*” etc. sullo smembramento di Zagreo figlio di Persephone). Inoltre, la monade è apollinea e l'eptade è atenaica, dunque, di nuovo, “intelletto e pensiero”, di modo che, anche per mezzo dei numeri, il movimento circolare si mostra dipendente dall'intelletto e dal pensiero – al contrario, il movimento rettilineo, a causa dell'esade, manifesta la sua affinità con la natura propria dell'Anima, poiché l'esade è appunto appropriata all'Anima. Tutto ciò diverrà molto più chiaro, man mano che avizzeremo nel testo – per ora, continuiamo a seguire quanto dice Platone.

**διὸ δὴ κατὰ ταῦτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι  
στρεφόμενον, τὰς δὲ ἐξ ἀπάσας κινήσεις ἀφεῖλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων. ἐπὶ  
δὲ τὴν περίοδον ταύτην ἅτ' οὐδὲν ποδῶν δέον ἀσκελὲς καὶ ἄπουν αὐτὸ ἐγέννησεν.**

“Perciò facendolo girare intorno nello stesso modo, nello stesso punto ed in se stesso, lo fece muovere di un moto circolare, gli tolse tutti e sei i movimenti e lo realizzò in modo che fosse privo degli errori di quelli. E non avendo bisogno di piedi per questa rotazione, lo generò senza gambe e senza piedi.”

- Spiegazione di 'κατὰ ταῦτὰ ... ἐν ἑαυτῷ': che il Modello del movimento circolare siano l'intelletto ed il pensiero, si è detto poco sopra – quale sia poi questo movimento ed in che modo abbia somiglianza con l'Intelletto, il discorso lo insegna adesso. Il movimento circolare è quindi un movimento rotatorio “nello stesso modo, nello stesso punto ed in se stesso” come dice qui Timeo, e lo Straniero di Atene nelle *Leggi* (X 898a). In questo testo, “nello stesso modo” equivale a “secondo un unico e medesimo rapporto, un solo ed unico ordinamento”. In effetti, cosa accadrebbe se il Tutto, da un lato, si muovesse circolarmente e dall'altro cambiasse senso da una parte all'altra, levandosi e tramontando, come dice il mito del *Politico* (269a)? Per impedirci di avere una tale concezione, le parole “nello stesso modo” sono state poste in testa a tutto il passo. Di conseguenza, il platonico Severo aveva torto – ormai parleremo liberamente contro di lui – ad ammettere queste rivoluzioni mitiche in senso contrario, facendo così del Cosmo un essere ad un tempo generato ed ingenerato. Di fatto, Platone dice proprio che il Tutto si muove “nello stesso modo, identicamente, secondo un unico e medesimo rapporto, un solo ed unico ordinamento.” Ora, la rivoluzione in senso contrario, per il modo stesso in cui è enunciata, sopprime l'ordinamento unico del movimento – come del resto quella rivoluzione in senso contrario abbia un significato mitico, da interpretare, è stato spiegato dal nostro Maestro, in modo conforme allo spirito di Platone, in ciò che ha scritto in merito a quel dialogo (un commento di Siriano al *Politico*... ?). L'espressione “nello stesso punto” indica per così dire il non-spostamento all'interno dello spostamento ed il fatto che il movimento stesso è dominato dalla stabilità. Poiché di fatto non c'è vuoto al di fuori del Tutto, ed inoltre, visto che il Tutto è un corpo fisico deve anche muoversi – perché la *physis* è principio di movimento – si muove volgendosi su se stesso e nello stesso punto. Infatti, il Tutto occupa con il suo intero volume la totalità del 'luogo', e con le sue parti la totalità dello spazio e, benché non si sposti come Tutto, si sposta con le sue parti. “In se stesso” precisamente perché queste sue parti prendono successivamente il posto le une delle altre – il Tutto in effetti non ha bisogno che un altro si sposti perché possa compiere il suo movimento, ma è esso stesso che cede a se stesso il posto, e prende così il posto di se stesso, ed è per questo che si muove “in se stesso”, mentre le sue parti prendono il posto le une delle altre con i loro reciproci movimenti. Si considerino dunque “nello stesso modo” come indicante l'eternità, “nello stesso punto” la non deviazione, “in se stesso” la natura specifica

del suo movimento, secondo cui il movimento circolare è un movimento incessante che permane stabile nello stesso punto e che si compie grazie al fatto che mutualmente le parti si scambiano i posti. Ebbene, se questo movimento è tale, ha evidentemente grandissima somiglianza con l'Intelletto – infatti, l'Intelletto è eternamente in intellesione, è stabile nello stesso punto, e tutti gli elementi che sono in esso sono intellettivi, colmi di efficacia e dotati di una vita sempre in veglia – tutto questo si consideri pertanto evidente.

- Spiegazione di 'κύκλω ... ἐγέννησεν': ecco un carattere di Platone davvero ammirevole – infatti, quando aveva discusso l'essenza del Tutto, ne aveva mostrato la somiglianza con il Vivente Intelligibile, ora invece, dando un insegnamento sul movimento del Cosmo, è all'Intelletto che riferisce la somiglianza. Da ciò se ne deduce che qui ci sta tramandando una corrispondenza analogica, ossia che l'Intelligibile sta per l'essenza e l'Intelletto per l'attività. Anche ciò è degno di ammirazione: benché abbia detto che il Tutto è di forma sferica, gli ha concesso di muoversi in circolo e di “girare intorno” - il che pare voglia dire che il Tutto si muove secondo il più grande cerchio che è in esso – e del resto, visto che anche il cilindro si muove circolarmente quando rotola, Platone ha aggiunto “girare intorno” per essere più preciso. E' ammirevole inoltre nell'aver tolto al Tutto i sei movimenti: infatti, questa è una sua proprietà unica, dal momento che agli Astri e ai Pianeti appartiene il muoversi avanti ed indietro, mentre il Cosmo è realmente “non errante” (ἀπλανής), non solo perché la sua più alta sommità è tale, ma anche perché si muove con un moto semplice, unico ed identico. Bisogna inoltre prestare attenzione a ciò: il fatto che Platone abbia detto che la specie di movimento che appartiene alla parte più importante del Tutto sia stata donata dal Padre anche al Cosmo intero come appropriata ad esso. Il fatto è che tutte le cose partecipano alla rotazione del Cosmo, ed il fatto di non errare appartiene ad alcune in modo più potente e alle altre in modo più debole: le correnti sotterranee si muovono senza ordine ed è di esse che si dice principalmente che errano, da una parte all'altra; gli elementi sub-lunari, che per natura si muovono da un luogo all'altro, partecipano meno all'errare – però comunque vi partecipano perché sono erranti per il fatto di passare da un posto all'altro. I corpi divini in Cielo errano ancora meno: errano nella misura in cui si muovono sia secondo la lunghezza sia secondo la larghezza, ma, in virtù di quel che nei loro movimenti vi è di identico, di ordinato, di conforme ad un calcolo unico, non sono erranti. Quanto al Cosmo stesso, è ciò che più propriamente si potrebbe definire come non errante, in quanto non ammette neppure un riflesso degli altri movimenti – e lo stesso vale per gli Incorporei. Di fatto, se si vuole stabilire una divisione anche fra gli Incorporei, è la vita irrazionale che erra maggiormente, poiché non ha in sé alcuna misura per regolare le sue attività; meno errante è l'anima che agisce secondo la corretta opinione, ma comunque erra, poiché partecipa all'errare in qualche modo a causa dell'ignoranza della causa; meno errante ancora è l'anima che agisce in base alla scienza, infatti, in tal caso, l'errare consiste solo nel passare da un oggetto all'altro, essendo

l'anima impegnata ora in una cosa ora in un'altra, poiché non è stabile rispetto ad un solo ed unico Intelligibile. Unico a non errare è pertanto l'Intelletto, poiché pensa sempre lo stesso oggetto, esercita sempre la sua attività in relazione all'identico oggetto, essendo intimamente legato ad esso. Dunque, è a buon diritto che anche il Cosmo, che con il suo movimento imita appunto l'Intelletto, sia realmente non errante, compiendo sempre identicamente la medesima rivoluzione, unico del suo genere. Infine, a causa del muoversi in tal modo, non ha alcun bisogno dell'aggiunta di piedi o di altri organi per camminare, ed è per questo che è stato detto “senza gambe e senza piedi”. Tutto ciò volevano mostrarlo anche i Teologi, perché hanno l'abitudine di dire che il Dio creatore del corporeo è “zoppo”, e giustamente visto che ha creato il Cosmo “senza gambe e senza piedi”. Di ciò, dall'alto, ridono gli Dei “di un riso inestinguibile” e, con questo riso, esercitano una provvidenza incessante nei riguardi di tutte le cose encosmiche.

**Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν·**

“Tale fu tutto il ragionamento che il Dio che sempre è formulò riguardo al Dio che un giorno sarebbe stato, e così fece un corpo liscio ed uniforme, in ogni punto ugualmente distante dal centro, ed intero e perfetto e composto di corpi perfetti.”

- Spiegazione generale: imitando l'Intelletto unico ed il modo in cui abbraccia l'intellezione di tutte le cose nell'unicità di un medesimo atto, il discorso riassume tutto l'insieme in un'unica formula e riconduce a questo solo passo tutta la creazione del Corpo del Cosmo. Bisogna dunque che anche noi ricordiamo cosa è stato detto in precedenza: si era dunque detto che tutti gli elementi nel Cosmo erano stati posti in accordo grazie alla proporzione; che il Tutto è stato creato realmente come un Tutto, costituito da ciascuno degli elementi preso nella sua totalità; che è stato creato sferico, liscio, che ha conoscenza da sé di sé medesimo e che si muove in se stesso. Detto questo, è chiaro che, da un lato, il Cosmo in quanto Tutto ha somiglianza con il Vivente assolutamente completo, e che d'altro lato, l'organizzazione del Cosmo avanza per gradi in corrispondenza con le Cause di secondo e terzo rango. Infatti, il numero degli elementi, il legame che li unifica grazie alla proporzione corrispondono all' “essenza senza colore, senza figura, priva di contatto” - perché là è il Numero (cf. *Theol.* IV 28 e ss. “Nella I Triade Intelligibile-e-Intellettiva, l'alterità si rivela come immagine della Potenza nascosta ed ineffabile insita in quella Intelligibile: distingue l'uno dall'essere e spinge entrambi alla molteplicità divisa, ed in tal modo genera il Numero nella sua interezza.”) - la prima totalità che ha ordinato tutte le cose, essendo composta di elementi presi ciascuno nella sua totalità, corrisponde alla totalità Intellettiva, la sfericità corrisponde alla figura dell'Intelletto,

l'autosufficienza, il movimento conforme all'Intelletto, la rivoluzione nello stesso punto corrispondono al Dio che inghiotte tutti i suoi prodotti, l'animazione corrisponde alla Causa produttrice di Vita, il fatto di essere dotato di intelletto corrisponde all'Intelletto Demiurgico. In ogni modo, anche se tutte le cose procedono da questo Intelletto, procedono anche dalle Cause che vengono prima, ogni cosa in corrispondenza di una determinata Causa, e questo perché le Cause superiori sono Cause anche di tutto ciò di cui sono causa le Cause inferiori – essendo quelle inferiori Cause di un numero minore di realtà – e così il Demiurgo, in quanto dotato di Intelletto, crea tutte le cose dotate di intelletto, in quanto è, è Padre di tutto, sia dei corpi che degli incorporei, ed in quanto Dio, fa esistere la materia stessa. Perciò Platone ha fatto qui una ricapitolazione di tutto ciò che è stato donato al Tutto da parte degli Dei Intellettivi – ecco quel che riguarda la dottrina in generale.

– Spiegazione dei dettagli

- Spiegazione di 'Οὐτος ... θεοῦ': dal principio, “tale...tutto intero” invita a riconoscere e a considerare in una medesima unità la Causa complessiva di ciò che ha forma corporea ed anche a riconoscere le distinzioni fra i Modelli – uno infatti è il Modello cui assomiglia la totalità, altro il Modello della figura, altro quello del movimento – “tale” indica perciò l'unificazione, “tutto intero” la pluralità delle Cause. Poi, “il Dio che sempre è” pone come eterne, ad un tempo, l'essenza e l'intellezione del Demiurgo, grazie alle quali il Cosmo è sempiterno. Inoltre, bisogna comprendere che, visto che Platone pone il Demiurgo fra gli esseri che sempre sono, gli attribuisce una condizione eterna, il che esclude che il Demiurgo sia un'Anima. Infatti, è Platone stesso a dire nelle *Leggi* (X 904a) che l'Anima è immortale e “imperitura, ma non eterna”. Chi dunque ha pensato che il Demiurgo sia un'Anima, sembra ignorare la differenza che c'è fra l'imperituro e l'eterno. Quanto al “ragionamento”, indica ciò che vi è di diviso nella creazione.

- Spiegazione di 'περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν': non indica affatto l'inizio in un dato momento del tempo, come pensava Attico, bensì il fatto che il Cosmo ha il suo essere coesistente con il tempo. Di fatto, il tempo è nato con il Cielo, e al contempo il Cosmo è nel tempo ed il tempo è nel Cosmo, poiché sono stati creati in connessione l'uno con l'altro e sussistono insieme in conseguenza del medesimo atto demiurgico. Questo “un giorno” dunque non è una certa parte del tempo, bensì il tempo tutto intero in quanto lo si compara con l'essere che sempre è – di fatto, è questo ciò che realmente sempre è, ed il temporale, comparato all'eterno, è sempre in un dato momento, nello stesso modo in cui l'essere generato è in qualche modo non essere rispetto all'essere intelligibile. Dato quindi per accertato che il Cosmo esiste per tutta la durata del tempo, il suo essere nondimeno è un divenire, ed è sempre per così dire in una parte del tempo, ossia in “un giorno” e non nella totalità del tempo tutto in una volta, ma è “sempre in un giorno”. Infatti, l'eterno è sempre nel tutto

dell'Eternità, mentre il temporale è sempre in un certo tempo, ora in un uno ora nell'altro – per questo, comparato al Dio che sempre è, questo è stato giustamente chiamato “Dio che un giorno sarebbe stato”, poiché, comparato a quel Dio Intellettivo, questo Dio è sensibile. Pertanto, il sensibile diviene sempre ed è in un dato momento, poiché possiede l'essere in maniera frammentaria, dal momento che è un flusso senza posa che deriva dall'Essere che sempre è. Di fatto, poiché il Cosmo possiede la sua potenza indefinita di esistere da un altro rispetto a sé, egli la possiede in modo finito, e visto che non è sempre poiché riceve sempre, avendo il potere di esistere come un numero accresciuto all'infinito, è chiaro che, a causa della limitazione, il Cosmo è ad un certo momento, acquisendo sempre l'essere grazie al seguito di un altro momento. Del resto, certamente il donatore non si ferma mai nel donare e quindi il Cosmo viene sempre in essere, ma, per sua propria natura, è in un dato momento e non possiede che un'immortalità che si rinnova, come dice anche Platone nel *Politico* (270a), un'immortalità che ha il suo essere nel fatto di divenire, e per tale ragione il Cosmo non partecipa tutto in una volta alla totalità del tempo, ma solamente ad un certo momento, e questo sempre di nuovo, ed è nel Divenire ma non senza coestensione a tutto il Divenire. Sempre che “un giorno” per Platone non indichi direttamente la totalità del tempo: infatti, comparato all'infinità eterna, lo sviluppo del tempo è “un giorno” e, rispetto all'Eternità, il tempo intero ha lo stesso ruolo che una singola parte del tempo ha rispetto alla totalità del tempo. Se vogliamo, sotto un altro aspetto ancora, poiché siamo ancora nella sezione sulla creazione del Corpo, mentre non siamo ancora arrivati alla creazione dell'Anima e dell'Intelletto, ha chiamato “Dio che un giorno sarebbe stato” ciò che è stato a sua volta creato nel discorso. Dio creato senza dubbio in una volta, sia le parti che il Tutto, ma il discorso divide queste creazioni che sono state prodotte tutte insieme, e quindi fraziona nel tempo ciò che è eterno. “Il Dio che un giorno sarebbe stato” è manifestamente tale per il discorso stesso, in virtù del quale abbiamo prima la divisione e poi la sintesi – è quello che vuole mostrare anche il pitagorico Timeo alle persone capaci di intendere chiaramente, quando dice: “prima che fosse stato creato, a parole, il Cielo, vi erano sia la Forma che la Materia che il Dio Demiurgo”, indicando così che è in maniera del tutto verbale che si sta immaginando la creazione del Cielo.

- Spiegazione di 'λεῖον ... ἐποίησεν': “liscio ed uniforme” designano l'unità di tutto ciò che è contenuto nel Cosmo e la capacità suprema che il Cosmo ha di partecipare all'Anima divina. “In ogni punto ugualmente distante dal centro” definisce il carattere proprio della figura sferica. “Intero e perfetto e composto di corpi perfetti” stabilisce il Cosmo come avente la massima somiglianza con il Vivente completo ed assolutamente perfetto ed anche con il Demiurgo stesso: infatti, come il Demiurgo è Padre dei padri e “monarca supremo”, nello stesso modo il Cosmo è supremamente bello e totale. Si potrebbe anche dire che Platone abbia definito il Cosmo “liscio” in quanto non ha bisogno di organi per il movimento, il nutrimento o i sensi – questo è stato provato di recente - “in

ogni punto ugualmente distante dal centro” in quanto è di forma sferica, “intero e perfetto” perché assolutamente completo e che non lascia nulla al di fuori di sé – poiché è questo ciò che è propriamente intero e completo – “composto di corpi perfetti” in quanto costituito dai quattro elementi, ed è un corpo, al singolare, perché unico della sua specie. E così, dopo essere partito dall'unico della sua specie ed essere avanzato fino alla completezza, Platone è ritornato, con queste sue ultime parole, all'unico della sua specie, imitando ad un tempo la processione del Cosmo a partire dal Modello e la sua completa conversione verso il Modello.

\*\*\*

*Fine I sezione. “il Corpo del Cosmo”*

*Continua ...*

*II sezione, “l'Anima del Cosmo”*