

# Proclo, *Commento al Timeo*

## II libro – *Prologo, seconda parte*

### c. Analisi delle cinque proposizioni

τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν. “L'uno si apprende con l'intellezione e mediante il ragionamento poiché è sempre nello stesso modo, l'altro si congettura con l'opinione mediante la sensazione irrazionale, poiché si genera e muore, e non è mai realmente.”

Tralasciamo le opinioni errate di 'certi personaggi', i quali ignorano le norme della dialettica e danno quindi un'interpretazione discordante e poco sensata del passo, mescolando, ad esempio, ed includendo nella definizione ciò che è da definire. Al contrario – e questa è la tesi approvata da Siriano – altri esegeti hanno diviso in due l'intero passo e, nelle due parti, hanno rispettivamente indicato l'esistenza di una divisione, da un lato ciò che deve essere definito e dall'altro la definizione stessa. Quindi, nella prima divisione, “l'Essere che è sempre nello stesso modo” è ciò che deve essere definito mentre “ciò che si apprende mediante l'intellezione ed il ragionamento” è la definizione; nella seconda divisione, “ciò che si congettura con l'opinione mediante sensazione irrazionale” è la definizione, mentre “l'essere che si genera e muore, e non è mai realmente” è il soggetto stesso riassunto dalle parole della definizione. Di fatto, rimodellando un poco il passo, il suo significato apparirà immediatamente chiaro: “l'Essere che è sempre nello stesso modo è quello che si apprende mediante l'intellezione ed il ragionamento, l'essere che si genera e muore e che non è mai realmente è quello che si apprende congetturando con l'opinione fondata su una sensazione irrazionale.” Infatti, questo è anche il seguito logico del passo che precede (“che cos'è ciò che sempre è e non ha nascita, e cos'è ciò che sempre diviene, e che non è mai?”): l'Essere che è sempre nello stesso modo designa l'Essere che sempre è e che non comporta il venire in essere perché vi è equivalenza fra le due definizioni (in breve, “L'essere sempre allo stesso modo sussiste completamente solo negli Dei: il permanere sempre nella stessa condizione e allo stesso modo si confà solo agli esseri più divini fra tutti.” cf. *Theol. I 19*). Allo stesso modo sono equivalenti le due espressioni “ciò che sempre diviene e che non è mai” e “ciò che si genera e muore e che non è mai realmente”, salvo che questa seconda è più precisa grazie all'aggiunta del 'realmente', il che indica che questo essere, venendo in essere, non è mai realmente e allo stesso tempo che, per il fatto di

aver ottenuto una qualche rassomiglianza con l'essere, non è mai realmente e solo *in divenire*. In effetti, attraverso l'aggiunta di alcune definizioni in questo passo, Platone ha reso più chiari i temi da definire: infatti, quel che prima era stato 'semplicemente' definito come “Essere che sempre è”, è stato qui ridefinito come “Essere che è sempre nello stesso modo”, in modo che non si intenda il “sempre” in senso temporale bensì eterno, perché solo quest'ultimo è ad un tempo intero e sempre identico a se stesso, mentre il 'sempre' temporale ha estensione pari all'infinità dei tempi. Nello stesso modo, ciò che prima era stato definito come “essere che diviene”, è stato ora detto “che nasce e muore”, affinché non si intenda la processione semplice secondo generazione ed emanazione dalle Cause, perché ciò vale anche per gli Dei che sono al di là dell'Essere, bensì le processioni che comportano, come termine corrispondente alla generazione, una distruzione. Pertanto, queste sono le definizioni che otteniamo in questa frase: l'Essere che è sempre essere è ciò che si apprende tramite l'intellezione congiunta al ragionamento; l'essere che diviene è ciò che si apprende attraverso un'opinione congetturale fondata su una sensazione irrazionale.

Ora, a proposito di queste definizioni, alcuni rimproverano a Platone in primo luogo di non aver fatto ricorso ad un Genere come richiede la regola delle definizioni, ed in secondo luogo di non aver indicato quale è la natura degli oggetti da indagare di per sé e di averla invece determinata a partire dalla conoscenza che noi ne abbiamo – seguono le dimostrazioni del divino Proclo a riprova del fatto che costoro si sbagliano completamente su questi punti. In primo luogo, di quale Genere si può mai trattare quando si parla dell'Essere, il quale abbraccia e ricomprende tutta l'essenza intelligibile? Infatti, tale essenza non prevede alcun Genere al di sopra di sé e non ammette neppure una definizione perché è ciò che vi è di maggiormente comprensivo e generale, cosa si può dunque dire dell'Essere stesso, il quale è inclusivo non solo dell'essenza, ma anche di tutte le potenze e le attività, di qualunque genere esse siano? Quindi, non si può definire *essere* il Genere dell'Essere, perché in questo caso l'Essere non sarebbe più puramente e semplicemente Essere bensì sarebbe *un* essere; e neppure *non-essere* per non rischiare di fare dell'Essere eterno anche un non-essere – pertanto non si può fare ricorso ad un Genere. D'altra parte, in merito alla seconda obiezione sollevata, la determinazione a partire dai modi di conoscenza si adatta perfettamente al presente discorso: se infatti, come si era visto poco sopra, Platone vuole servirsi di queste definizioni come di proposizioni principali e fondamentali per sviluppare le dimostrazioni successive, esse devono per forza esserci familiari ed evidenti. Qui infatti non si tratta di stabilire la natura di questi enti presi di per se stessi ed isolatamente; al contrario, attraverso le definizioni, Platone vuole istruire e “rendere famigliari” sia l'Essere sia ciò che diviene, potendo così giungere alle dimostrazioni a partire da ipotesi ben note e del tutto evidenti per gli ascoltatori, ed è per questo che presenta la specificità di tali enti a partire dalla conoscenza che noi ne abbiamo, poiché “una volta che tali conoscenze siano state in noi risvegliate e condotte a perfezione, vedremo più distintamente la

natura degli enti stessi.” Infatti, ogni soggetto conoscente o è l'oggetto stesso conosciuto o lo vede o lo possiede (questa è la 'teoria di Amelio' a proposito del triplice Intelletto: l'Intelletto è triplice, ossia "quello che è", "quello che possiede" e "quello che vede") – pertanto, l'intelletto è l'oggetto intelligibile, la sensazione *vede* il sensibile, quindi l'intellezione *possiede* in sé ciò che viene pensato e, dal momento che non possiamo noi stessi per natura diventare l'intelligibile stesso ma possiamo conoscerlo grazie alla facoltà conoscitiva insita in noi congiunta all'oggetto, “è dunque di questa facoltà che abbiamo bisogno, e attraverso tale facoltà, la natura dell'essere ci diviene familiare.”

Infine, prima di passare alla spiegazione di ciascun termine nello specifico, bisogna notare che, in questo passo, ha impiegato solo la definizione affermativa nel caso dell'Essere che sempre è, invece, nel caso di ciò che diviene, si è servito sia di una definizione affermativa che di una negativa; in più, vi ha aggiunto l'espressione “che muore” e ha sostituito “che non è mai” con “non è mai realmente”. Questo perché “ciò che è” è caratterizzato solo dal fatto di *essere*, mentre ciò che diviene è caratterizzato anche dal fatto di *non-essere*: per questo, qui, per indicare “ciò che è”, basta usare l'affermazione “che è sempre nello stesso modo”, ma per la definizione di “ciò che diviene” si deve impiegare anche la negazione unita all'affermazione ed è per questo che abbiamo “che nasce”, parte affermativa, ed anche “che perisce”, parte negativa; inoltre, “ciò che diviene”, in quanto viene in essere, differisce dall'Essere che sempre è, e per il fatto di cessare di essere ossia perire, differisce dall'Essere che è sempre nello stesso modo. Infatti, “ciò che diviene”, per il fatto di iniziare ad essere e cessare di essere, non è poiché non è in grado di mantenersi stabilmente nell'essere – perché se lo fosse, allora sarebbe anche principio del suo proprio venire in essere. Platone dunque, avendo preso ciascuno dei due termini a parte, il “ciò che è” ed il “ciò che diviene”, ha mostrato che l'uno è al di sopra del venire in essere e che l'altro non è permanente ed indistruttibile – mantenendo che il “ciò che diviene”, visto che gli è associato un “riflesso dell'Essere”, ha una qualche sorta di permanenza grazie al venire in essere.

### Spiegazione dei singoli termini

- τὸ νοήσει περιληπτόν – a tal proposito, è necessario indagare in quanti modi viene usata la parola 'intellezione', νόησις. Ebbene, vi è in primo luogo l'intellezione intelligibile (νόησις ἢ νοητή), che appartiene all'Intelligibile e non è altra cosa rispetto ad esso, è quindi intelletto avente il carattere essenziale ossia 'intellezione essenziale' (infatti, il terzo livello, quello intellettuale, della terza Triade Intelligibile, ossia l'Intelletto Intelligibile, è il 'misto' essenza, vita ed intelletto intelligibile, *Ousia- Zoè- Nous noetos*, ossia Metis come Intelletto) – infatti, tutto ciò che fa parte dell'ordinamento Intelligibile esiste in modo ad un tempo essenziale ed intelligibile (ordinamento dell'Essere Noetico). In secondo luogo, vi è

l'intellezione che lega l'Intelletto all'Intelligibile, la cui proprietà è quella di unire le due sommità e che “è Vita e Potenza, che ricolma l'Intelletto di Intelligibile e fonda l'Intelletto nell'Intelligibile” (Vita, ordinamento Noetico-e-Noerico). In terzo luogo, vi è l'intellezione direttamente congiunta all'Intelletto divino stesso, la quale è attività dell'Intelletto, grazie alla quale esso ha intellesione dell'Intelligibile che è in lui, e anche secondo la quale ha intellesione di se stesso (Intelletto Intellettivo, ma anche cf. *El. Theol.* 167, 168, 169) – essa è attività ed intellesione in sé, intellesione intellettiva (νοεπρὸ νόησις). Il quarto rango spetta all'intellezione degli intelletti particolari perché ciascuno di essi possiede tutte le cose ma in modo parziale, intelletto, intellesione ed intelligibile, grazie ai quali ciascuno degli intelletti particolari è legato a tutte le cose ed ha intellesione di tutto l'ordinamento Intelligibile (cf. *El. Theol.* 170 “Ogni Intelletto pensa simultaneamente tutti gli enti; ma l'Intelletto impartecipato pensa tutti gli enti puramente e semplicemente, mentre ciascuno degli intelletti che lo seguono pensa tutti gli enti secondo un aspetto particolare” e 180 “Ogni Intelletto costituisce un Intero, pur essendo composto di parti, ma l'Intelletto impartecipato è un Intero puro e semplice, nel senso che ha in sé tutte le parti totalmente, mentre ciascun intelletto particolare possiede l'intero come in una parte e così è tutti gli enti in maniera particolare.”). Il quinto rango spetta all'intellezione dell'anima razionale perché, visto che l'anima razionale è detta essere un intelletto, il suo modo di conoscenza è un'intellezione, ma un'intellezione discorsiva che implica l'attività nel tempo. In sesto luogo, se proprio si vuole contarla fra le intellezioni, anche la conoscenza immaginativa è detta da alcuni 'intellezione' e l'immaginazione 'intelletto passivo', in quanto conoscenza interiore che però si accompagna a forme e figure – perché è proprio questo che distingue l'intellezione dalla sensazione, il fatto di possedere internamente l'oggetto conosciuto. Pertanto, come si era già visto, abbiamo: 1) l'intellezione che è lo stesso oggetto conosciuto, ossia l'Intelligibile; 2) l'intellezione che *possiede* l'Intelligibile (livello Noetico-e-Noerico); 3) Intelletto che *possiede* l'intellezione e che *vede* l'Intelligibile in modo universale; 4) è l'oggetto conosciuto ma in modo parziale, ed allo stesso tempo *vede* tutte le cose grazie all'intelletto parziale; 5) *vede* tutte le cose ma non complessivamente bensì in modo particolare (livello della ragione discorsiva); 6) alla visione si accompagna un patire (immaginazione come intelletto passivo). Ora, fatte tutte queste distinzioni, non bisogna ammettere: 6) l'intellezione immaginativa, dal momento che, per natura, è incapace di conoscere l'Essere che è realmente tale, poiché esso è invisibile mentre tale intellesione conosce l'oggetto immaginato con accompagnamento di figure e di forme, cosa impossibile visto che l'Essere eterno è “senza figura”; 5) l'intellezione inerente all'anima razionale, poiché essa non ha una visione complessiva né una stretta coordinazione con gli Esseri eterni visto che progredisce

nella dimensione temporale; 1) 2) 3) le intellezioni totali, perché esse sono superiori e trascendenti rispetto al nostro modo di conoscere. Quindi 4) è l'intellezione dell'Intelletto particolare che bisogna prendere qui in considerazione “poiché è con essa che anche noi talvolta *vediamo* l'Essere.” Infatti, nel passo in questione, la sensazione è al di sotto dell'anima razionale, mentre l'intellezione ne è al di sopra; difatti, l'Intelletto particolare è posto immediatamente al di sopra della nostra essenza, ossia dell'anima razionale, ed è questo Intelletto che la eleva e la perfeziona, “ciò verso cui ci volgiamo quando siamo stati purificati dalla filosofia e quando abbiamo rivolto la nostra facoltà intellettuale ad esso tramite l'intellezione.” Dunque, questo Intelletto particolare non va confuso con il *nous* individuale di ogni anima 'divisa', ossia di ciascun essere umano, e neppure è partecipato direttamente da parte di queste anime, bensì per l'intermediazione “di anime angeliche e demoniche che agiscono continuamente in base a questo Intelletto, ed in virtù delle quali anche le anime individuali partecipano talvolta della luce intellettuale” (cf. le seguenti proposizioni da *El. Theol.* 166 “ogni Intelletto è impartecipato o partecipato; e se è partecipato, lo è da parte delle anime hypercosmiche, o da quelle cosmiche” - 181 “ogni intelletto partecipato, o è divino, in quanto unito agli Dei, o soltanto intellettuale” - 183 “ogni intelletto partecipato, ma soltanto intellettuale, è partecipato da anime che non sono né divine né soggette ad oscillare dall'intelligenza alla non intelligenza” e questo è precisamente quanto è stato detto poco sopra a proposito dell'Intelletto particolare e della non permanente illuminazione delle anime individuali, il che si ricollega a 185 “se alcune anime hanno la luce divina che le illumina dall'alto, mentre altre sono sempre intelligenti, altre infine godono solo talvolta di questa perfezione, allora le prime nell'insieme delle anime tengono un rango analogo a quello degli Dei; le seconde si accompagnano sempre agli Dei, in quanto esercitano sempre la facoltà intellettuale e si collegano alle anime divine, in quanto hanno con queste il medesimo rapporto che l'intellettuale ha con il divino; le terze infine, che sono intelligenti qualche volta (le anime individuali) e seguono gli Dei qualche volta, né possono sempre partecipare della facoltà intellettuale sempre alla stessa maniera né possono sempre volgersi insieme alle anime divine (perché ciò che partecipa solo qualche volta della facoltà intellettuale non ha nessun mezzo per collegarsi agli Dei in permanenza”). Per ora, si dia come dimostrato che questo Intelletto particolare è interamente ed immediatamente partecipato da parte non delle nostre anime individuali bensì da parte delle anime demoniche, e che “esso versa la sua luce su di noi quando noi ci volgiamo verso di esso e quando abbiamo reso intellettuale il *logos* che è in noi.” Come dunque nel *Fedro* (247c-d) si era detto che l'intelletto è “timoniere dell'anima” e che solo l'intelletto può avere intellezione dell'Essere, ma anche l'anima quando “si nutre di intelletto e di scienza pura”, così allo

stesso modo qui si dice che l'intellezione si trova al di sopra dell'anima e che può essere partecipata dall'anima quando il suo *logos* agisce in maniera intellettiva – ed è sempre per questo che un po' oltre (51e) si dirà che “l'Intelletto risiede presso gli Dei, ma la stirpe degli uomini ne partecipa in minima parte.” Inoltre, poiché questo passo rivela la conoscenza dell'Essere che sempre è, tale conoscenza è stata di proposito chiamata dapprima 'intellezione', ma vi si è aggiunto il *logos*, ossia la nozione di 'ragionamento discorsivo', nel senso che, quando il *logos* ha intelletto dell'Essere che è realmente tale, in quanto *logos* possiede un'attività discorsiva, mentre in quanto ha intelletto agisce per intuizione semplice, di modo che ha intelletto immediata di ciascuna cosa come semplice ma non può avere intelletto di tutte le cose complessivamente, bensì di ciascuna, passando, per così dire, da una all'altra ma, nel corso di questo passaggio, ha intelletto di ciascuna in quanto *una* e semplice.

- μετὰ λόγου – dopo aver determinato cosa si intende con il termine 'intellezione', dobbiamo ora passare al *logos*, considerando ciò che è ed in che modo è naturalmente legato all'intellezione. Dunque, nel *Teeteto* (206-207) il *logos* è considerato sotto tre aspetti:
  - “rendere chiaro il proprio pensiero mediante la voce con locuzioni e nomi, rappresentando la propria opinione mediante il flusso verbale che proviene dalla bocca”; elementi, στοιχεῖα, che compongono un oggetto (l'esempio del carro: “Esiodo dice del carro: *i cento legni del carro* che io non saprei elencare e, penso, neppure tu. Ma potremmo rallegrarci se, a chi ci chiede che cosa è un carro, avessimo modo di rispondere: ruote, asse, tettoria, parapetto e giogo.”); proposizione che indica i caratteri distintivi di una cosa in relazione alle altre (“l'uno – il primo – era una sorta di immagine del pensiero nella voce, quello detto poco fa – il secondo – era il percorso fino all'intero mediante i principi. E del terzo poi cosa dici?”
  - “Quello che potrebbero dire i più: l'avere un qualche segno distintivo da dire per cui ciò che viene chiesto differisce da tutto il resto ... se tu comprendi la differenza di ciascuna cosa nel punto in cui è differente dalle altre, tu capirai, come affermano alcuni, la ragione, *logos*, di questa cosa”). Tuttavia, tutte queste specie di *logos* implicano composizione e divisione e sono pertanto inadatte a cogliere l'Essere che sempre è: infatti, il simile può essere naturalmente appreso solo dal simile, e l'Essere che è sempre è semplice ed indivisibile, e trascende tutto ciò che è all'opposto di queste due qualità. *Logos* può anche essere diviso in: opinativo (δοξαστικός), scientifico (ἐπιστημονικός) ed intellettivo (νοερός). In effetti, in noi vi sono l'opinione, la ragione discorsiva e l'Intelletto (qui con 'Intelletto' bisogna intendere la più alta sommità della ragione discorsiva), e quindi: l'opinione è naturalmente inadatta ad essere collegata all'intellezione dell'Intelletto in atto, poiché essa è naturalmente congiunta alla conoscenza irrazionale; lo stesso vale per la ragione discorsiva, nella misura in cui essa

si dirige verso la divisione e la molteplicità e non è in grado quindi di ascendere verso l'Intelletto ma, al contrario, presentando una successione di ragionamenti differenti, si allontana progressivamente dalla condizione indivisibile dell'Intelletto; rimane quindi “ciò che vi è di più alto nell'anima e ciò che vi è di più simile all'uno nella ragione discorsiva, che sia fondato sull'intellezione dell'Intelletto particolare, perché legato ad essa per affinità.” E' dunque ciò il *logos*: quella parte che in noi ha intellezione degli Intelligibili, la cui attività è stata detta 'intellezione', esattamente come è stata definita 'ragione discorsiva' la conoscenza delle entità intermedie fra gli Intelligibili e gli oggetti di opinione. Pertanto, se la sua attività è intellezione, il *logos* non può che essere intelletto, quel *logos* che Platone afferma che si forma nell'anima allorché essa si muove attorno all'Intelligibile (*Tim.* 37c “quando l'anima si riferisce al razionale, ed il circolo dell'Identico, correndo rapidamente lo indica, allora di necessità giungono al loro compimento l'intelletto e la scienza”), sebbene la scienza abbia un'attività maggiormente diversificata, mentre l'intelletto un'attività più semplice, “che contempla, per visione diretta, gli Esseri.” E' dunque questa parte in noi, “la più alta e la più indivisa”, che Platone qui definisce *logos*, anche perché ci rende manifesti sia l'Intelletto sia la natura Intelligibile. “infatti, quando l'anima si è separata dall'immaginazione, dall'opinione, dalla conoscenza diversificata ed indeterminata, quando si è volta verso la propria natura indivisa, grazie alla quale essa è radicata nell'Intelletto particolare, e quando, in questo ritorno, ha legato la sua propria attività all'intellezione di questo Intelletto, veramente dunque ha intellezione insieme ad esso dell'Essere che sempre è”, sebbene la sua attività sia ad un tempo una e duplice, dal momento che nelle sue intellezioni complessivamente vi sono identità e differenziazione. In tale condizione, l'intellezione dell'anima diviene una visione d'insieme e finisce per avvicinarsi agli Enti eterni di modo che, in unione con l'Intelletto, possa cogliere anch'essa l'Intelligibile, “agendo come una luce minore congiunta ad una luce più grande”, in tal modo unendo il *logos* che è in noi all'intellezione dell'Intelletto e facendo sì che anch'essa divenga l'Intelligibile “appreso per intellezione congiunta al *logos*.” Infatti, il nostro *logos* ci fa conoscere l'Intelligibile in unione con l'intellezione, mentre l'intellezione semplice dell'Intelletto complessivamente è e vede sempre l'Intelligibile, e lega il *logos* all'Intelligibile quando il *logos* stesso diviene 'di forma intelligibile'. Rimane un ultimo problema: come può l'Essere che sempre è venir colto dall'Intelletto particolare o dal *logos*? Possibile soluzione della questione: anche se l'Intelligibile non è suscettibile di essere appreso da parte dell'Intelletto e dal *logos* in quanto non può essere assolutamente circoscritto, e sebbene ricomprenda in sé in maniera trascendente tutte le cose, da un lato l'Intelletto *possiede* l'Intelligibile che gli è proprio e per questa ragione è detto apprendere tutto l'Intelligibile, e dall'altro, il *logos*, grazie all'Intelletto

cui è associato, riceve intellezioni degli Esseri e, per questo, è detto conoscere l'Essere. Si può anche dare la seguente spiegazione: poiché il *logos* circola attorno all'Intelligibile ed esercita la sua attività ed il suo movimento “come attorno ad un centro”, in queste condizioni contempla l'Intelligibile, quindi l'intellezione conosce l'Intelligibile in maniera non discorsiva ed indivisa, il *logos* volgendosi invece circolarmente attorno all'essenza dell'Intelligibile, nella misura in cui la natura essenziale di tutte le cose si trova unificata in modo trascendente nell'Intelligibile.

- δόξη μετ' αἰσθήσεως – dopo tutto ciò, rimane da considerare cosa sia la *doxa*: si è già detto che essa è il limite inferiore di tutta la vita razionale e che allo stesso tempo è congiunta a ciò che vi è di più elevato nella vita irrazionale; il punto qui è però che la facoltà opinativa abbraccia tutti i *logoi* sensibili e che conosce le essenze dei sensibili, ma la *doxa* si occupa solo di dire cos'è l'oggetto in questione, senza risalire e conoscere la causa. Infatti, alla ragione discorsiva spetta la conoscenza ad un tempo delle essenze e delle cause dei sensibili, mentre la sensazione non conosce né le une né le altre – di fatto, nel *Teeteto* si afferma chiaramente che la sensazione non conosce l'essenza degli oggetti di cui viene a conoscenza e che ne ignora completamente la causa – bisogna quindi che la *doxa* sia posta fra la ragione discorsiva e la sensazione, e che da un lato conosca le essenze dei sensibili grazie alle nozioni che ha in se stessa, e che dall'altro ignori le cause dei sensibili – ed è esattamente in questo che la *doxa* differisce dalla scienza, visto che quest'ultima può conoscere anche la causa oltre al “che cos'è”. Ora, la sensazione è strettamente interconnessa con la *doxa*, dal momento che anch'essa ha una posizione mediana fra gli organi di senso e la *doxa* stessa: pertanto, l'organo di senso coglie i sensibili con l'accompagnamento di un patire (dal che viene il fatto che esso può venire distrutto se l'azione del sensibile è troppo potente); d'altro canto, la *doxa* possiede una conoscenza libera da qualsiasi patire, mentre la sensazione è in un certo modo affetta da esso ma possiede anche una proprietà cognitiva, visto che, essendo radicata nella facoltà opinativa, ne viene anche illuminata, e sebbene sia irrazionale di per se stessa, riveste una qualche apparenza di *logos*. Infatti è in essa che ha termine la serie delle facoltà conoscitive, la cui più alta sommità è appunto l'intellezione non discorsiva al di sopra del *logos*; quindi, viene proprio il *logos*, intellezione della nostra anima che giunge alla conoscenza degli Esseri in modo discorsivo; al terzo rango c'è la *doxa* che è conoscenza dei sensibili, ed al quarto posto c'è la sensazione, la quale è conoscenza irrazionale dei sensibili. In questa serie non si conta la ragione discorsiva, in quanto è intermediaria fra l'intellezione e la *doxa*, ed ha conoscenza delle forme intermedie, che necessitano di un'intuizione meno precisa di quella dell'intellezione e più chiara di quella della *doxa*. In più, la *doxa* è detta essere κατὰ λόγον in quanto possiede i *logoi* conoscitivi delle essenze, pur essendo

irrazionale dal momento che ne ignora le cause; la sensazione invece è completamente irrazionale. Di fatto, la *doxa* è una facoltà necessaria perché ciascuno dei sensi non conosce che l'effetto prodotto sul vivente dall'azione del sensibile – esempio: data una mela, la vista, dato l'effetto sull'occhio, conoscerà che è rossa; l'odorato, dopo aver subito l'effetto nelle narici, conoscerà che è profumata, etc, ma quale facoltà potrà dire che l'oggetto presente è effettivamente una mela? Non può essere uno dei sensi perché evidentemente esso non conosce che una qualità dell'oggetto e non l'oggetto nel suo complesso, né il senso comune, perché esso giudica solamente le differenze fra gli effetti sugli organi e non sa in alcun modo che un certo oggetto complessivamente possiede una determinata essenza; esiste quindi evidentemente una facoltà che è superiore ai sensi, che conosce già il tutto prima che se ne determinino le parti e che è in grado di considerare quindi la forma specifica (τὸ εἶδος) di una cosa nella sua interezza, facoltà che Platone denomina appunto *doxa*, motivo per cui il sensibile è detto essere “oggetto della *doxa*.” Inoltre, bisogna considerare il fatto che spesso i sensi trasmettono delle impressioni errate ed altre rispetto al vero – ad esempio, quando la vista fa dire che il Sole ha la taglia di un piede, oppure il gusto nei malati che fa loro sembrare amaro il miele – e deve pertanto esserci in noi una facoltà che giudica quando i sensi si sono ingannati. In realtà, i sensi non sono completamente ingannatori, perché essi non fanno che trasmettere la sensazione da cui sono affetti ed infatti dicono solamente quale è l'affezione subita dagli organi di senso e non possono andare oltre. Invece, chi manifesta la causa e chi decide è altro rispetto ai sensi: “vi è pertanto una facoltà dell'anima superiore ai sensi, che non conosce più il sensibile solo attraverso gli organi di senso, ma da se stessa”, la quale è dunque in grado di correggere gli errori dei sensi. Questa facoltà è *logos* rispetto alla sensazione, mentre rispetto alla conoscenza degli Esseri reali è irrazionale, invece la sensazione è irrazionale e basta; per questo, Platone ha definito la *doxa* come facoltà intermedia fra la conoscenza e l'ignoranza, perché è sì una conoscenza razionale ma è anche irrazionale, poiché conosce gli oggetti sensibili con l'accompagnamento della sensazione, mentre quest'ultima è sempre irrazionale, come ha stabilito lo stesso Timeo (αἰσθήσεως ἀλόγου). Quindi, in primo luogo, la sensazione esiste anche nei viventi privi di ragione, perché di fatto è il tratto caratteristico di tutta la vita irrazionale (cf. *Theol.* III 24 “Non tutti i viventi partecipano della facoltà intellettuale (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.”) In secondo luogo, di tutte le parti dell'anima, è l'unica che non ascolta affatto il *logos*: “mentre la parte irascibile e quella concupiscibile

obbediscono al *logos* ed ai suoi ordini ed accettano l'educazione che esso dà loro, la sensazione può pure intendere migliaia di volte il *logos* affermare che il Sole è più grande della Terra, tuttavia essa lo vedrà sempre della taglia di un piede e non sarà in grado di trasmettercelo altrimenti.” In terzo luogo, la sensazione non sa cosa sia l'oggetto che conosce perché non è naturalmente capace di cogliere l'essenza, bensì coglie delle qualità, colte a loro volta dagli organi di senso ed è pertanto irrazionale. In quarto luogo, essa è il limite della serie di tutte le facoltà conoscitive, e pertanto si trova alla massima distanza dal *logos* e anche dall'intelletto; è inoltre conoscenza di cose esteriori e raggiunge tale conoscenza per mezzo dei corpi – e per tutti questi motivi si conferma il carattere irrazionale della sensazione. Quindi, tutto ciò che diviene viene colto dalla *doxa* accompagnata dalla sensazione, quest'ultima dando informazioni sulle affezioni patite dai sensi, mentre la prima conoscendo le essenze: così, come il *logos* unito all'intellezione coglie l'Intelligibile, allo stesso modo la *doxa* in combinazione con la sensazione conosce ciò che diviene. Tutto ciò non deve del resto stupire, perché l'anima stessa ha una posizione mediana fra l'intelletto e l'irrazionalità: grazie alla sua sommità, essa è unita all'intelletto, mentre tramite la parte inferiore inclina verso la sensazione. Ecco anche perché Timeo, nella prima coppia, ha posto l'intellezione prima del *logos*, in quanto superiore, mentre nella seconda coppia ha posto la *doxa* prima della sensazione: il *logos* viene dopo l'intellezione in quanto intelletto di livello inferiore, mentre la *doxa* viene prima della sensazione in quanto è sensazione colma di *logos*. Ora, *doxa* e *logos* determinano tutta la portata dell'essenza razionale - “l'Intelletto è il nostro sovrano e la sensazione è solo un messaggero” come afferma “il grande Plotino”. Il *logos*, quando è unito all'Intelletto, coglie l'Intelligibile, mentre, preso di per se stesso, può cogliere le Forme intermedie (ragione discorsiva); la *doxa*, quando è accompagnata dalla sensazione, coglie ciò che diviene, mentre, presa di per se stessa, essa esamina tutte le 'forme' che sono in lei stessa. Inoltre, l'Intelligibile “si apprende”, mentre ciò che diviene “si congettura”, perché di fatto l'oggetto conosciuto è esteriore alla *doxa*, e non al suo interno, come invece l'Intelligibile all'interno del *logos* – ed è per questo che ciò che diviene è congetturato dalla *doxa* e non appreso da essa. Tuttavia, non si dice che esso sia colto dalla semplice sensazione, perché la *doxa* conosce le essenze degli oggetti mentre la sensazione le ignora: pertanto, fra le due, è la *doxa* che riveste il ruolo di facoltà conoscitiva più chiara, dal momento che, come abbiamo già visto, conosce il “τί ἐστίν” e non solamente il “οἷόν ἐστι” come la sensazione – ed è per questo che Timeo ha chiamato ciò che diviene “oggetto della *doxa*”. Questa maniera di esprimersi è tanto pitagorica quanto parmenidea: Parmenide stesso, nel suo poema, ha chiamato il trattato sui sensibili “Ciò che riguarda la *doxa*” (Πρὸς Δόξαν), appunto ritenendo che i sensibili siano, per loro stessa natura, oggetti della *doxa*.

Pertanto, ciò che diviene non deve essere chiamato “oggetto di sensazione”, perché la sensazione non può conoscere le essenze, e neppure “oggetto di *doxa* priva di sensazione”, perché la *doxa* conosce le nozioni che sono in lei e, in senso generale, conosce se stessa, tutte cose che non fanno parte di ciò che semplicemente diviene sempre – a buon diritto, Timeo ha perciò definito ciò che diviene come “oggetto di *doxa* accompagnata dalla sensazione irrazionale”

- Obiezioni di Aristotele e risposte: la prima difficoltà sollevata è relativa alla seconda proposizione di questo passo. Aristotele dunque si domanda se “ciò che è oggetto di *doxa* accompagnata dalla sensazione” sia equivalente a “ciò che nasce e muore” - ad esempio, è certo che il Cielo sia ingenerato ed imperituro, anche se è comunque oggetto di *doxa* accompagnata dalla sensazione. Ebbene, Timeo tratterà poco più avanti questa questione, se il Cielo sia ingenerato o meno (28b); per il momento, si può rispondere che, anche nel caso del Cielo, vi è analogicamente “ciò che nasce e perisce”, non solo a causa dei movimenti e dei mutamenti delle configurazioni astrali, ma anche perché il corpo del Cielo non si genera da se stesso bensì per l'azione di una Causa diversa ed esterna – ed è per questo che viene detto “generato”, perché la Causa del suo esistere non è in lui stesso. Inoltre, poiché non solo esiste grazie ad un'altra Causa antecedente, ma anche si conserva nell'essere grazie ad una Causa altra rispetto a se stesso, non ha la capacità di conservarsi da sé nell'essere e pertanto si dice che “perisce”, visto anche che la nozione di 'perire' è sempre associata a quella del 'nascere'. Infatti, come abbiamo visto spesso, gli Esseri che sono realmente e sempre tali, si generano da se stessi e si conservano nell'essere grazie a se stessi, dal che viene il fatto che essi siano ingenerati ed imperituri per natura; quindi, se l'Essere che è realmente tale è di per se stesso ingenerato, ciò che non esiste di per se stesso non può essere in alcun modo ingenerato, e se l'Essere realmente imperituro è naturalmente capace di conservarsi nell'essere, allora ciò che non è naturalmente capace di conservarsi nell'essere non è realmente imperituro. Ora, il Cielo (e si badi bene che con 'Cielo' si intende qui solo la sua parte corporea!) non è naturalmente in grado né di prodursi da sé né di conservarsi, visto che tutto ciò che si genera e si conserva da sé è di fatto indivisibile: quindi, il Cielo non è né realmente ingenerato né realmente imperituro ma, per quanto riguarda la sua parte corporea, è generato e mortale. Inoltre, come dimostra lo stesso Aristotele, nessun corpo limitato ha una potenza illimitata; il corpo del Cielo è limitato; quindi non ha una potenza illimitata. Al contrario, ciò che è imperituro, proprio per il fatto di essere imperituro, ha una potenza illimitata – pertanto, il corpo del Cielo, in quanto corpo, non è imperituro. Quanto al fatto

che il Cielo sia d'altro canto “ingenerato ed imperituro”, questo sarà spiegato, come accennato prima, poco più avanti – per ora, si tenga a mente quanto è risultato dalle dimostrazioni precedenti, ossia che, preso di per se stesso, tutto ciò che è corporeo “nasce e perisce e non è mai realmente”. Il che è quanto sostiene Platone stesso nel *Politico* (269d): “conviene identificare la condizione per cui si è identici a se stessi e sempre nello stesso modo solamente con ciò che più di tutto è divino, mentre la natura del corpo non appartiene a questo ordine. Ciò che noi abbiamo chiamato 'cielo' e 'cosmo' ha ricevuto da chi lo ha generato molti attributi divini, ma prende parte anche della natura del corpo: da questo fatto deriva che gli è impossibile non prendere assolutamente parte del mutamento, anche se per quanto gli è possibile, stando quanto più identico a se stesso, si muove di un solo movimento.”) - ed ecco come il Cielo cade nella definizione di cui sopra.

Seconda difficoltà sollevata da Aristotele: questa riguarda la definizione dell'Essere che sempre è ed il fatto che esso viene colto dall'intellezione congiunta al *logos* – questo perché invece sostiene che anche i più divini fra gli esseri visibili (quindi colti da *doxa* e sensazione) esistano “sempre”. Ebbene, non si deve confondere ciò che è eterno con ciò che esiste per tutta la durata del tempo: di fatto, Aristotele stesso distingue fra Eternità e Tempo, assegnando il primo all'Intelletto ed il secondo al Cielo ed al movimento del Cielo. Quindi, il vero Essere che sempre è, è proprio tale quale l'ha definito Timeo; i più divini fra gli esseri visibili sono sì detti “sempre esistenti”, ma non nel senso della permanenza eterna, bensì perché essi, per tutta la durata del tempo, continuano a sorgere dalle loro proprie Cause, e “il loro essere si riassume tutto in un perpetuo venire in essere.” In più, Aristotele stesso ha affermato che l'Eternità, che contiene e racchiude il Tempo infinito, è naturalmente unita agli Intelligibili, e che l'Essere eterno è realmente l'Intelligibile; pertanto, se le cose stanno così, e se l'Essere che sempre è significa appunto “Essere eterno”, allora non bisogna rapportare la natura del Cielo a questo Essere che sempre è, ma bisogna piuttosto dire che il Cielo viene continuamente in essere ed è co-estensivo rispetto alla durata infinita del tempo. Tali sono le risposte, fornite in base alle dottrine dello stesso Aristotele, alle obiezioni da lui sollevate contro le definizioni del *Timeo* – per maggiori approfondimenti sulla questione, ci torneremo a breve.

- Sui κριτήρια: le opinioni divergono su questo punto, ossia sui 'criteri' (regole per distinguere il vero dal falso). Alcuni (i discepoli di Protagora) hanno preso come 'criterio' i sensi, altri (Senofane) l'opinione (fr. 34 Diels), altri ancora il *logos* oppure l'intelletto. Platone ha invece distinto una pluralità di criteri, ciascuno appropriato all'oggetto proprio, assegnando agli Intelligibili l'Intelletto, agli oggetti del pensiero discorsivo la ragione discorsiva, agli oggetti

della *doxa* la *doxa* stessa, infine ai sensibili i sensi. Non bisogna tuttavia credere che i criteri non siano coordinati fra di loro: l'anima è ad un tempo unità e molteplicità; il fatto di giudicare è una proprietà dell'anima (perché il corpo di per sé non possiede facoltà di giudizio); quindi, anche il potere di giudicare è ad un tempo uno e molteplice, e così la facoltà di giudizio è una e multiforme. Ci si può dunque chiedere quale sia questa facoltà che è una: il *logos*. Infatti, quando il *logos* si avvicina alla visione degli Intelligibili, fa uso di se stesso e dell'intellezione (non perché l'intellezione sia lo strumento del *logos* – come sostiene invece Severo, che lo pone al di sopra dell'intellezione – bensì “perché l'intellezione è la luce del *logos*, per il fatto che essa lo eleva e lo perfeziona e perché fa brillare la potenza cognitiva che è in esso.”). Quando invece il *logos* si volge al discernimento delle Forme intermedie, fa uso non solo di se stesso ma anche della ragione discorsiva; quando si volge al giudizio degli oggetti della *doxa*, fa uso di quest'ultima, così come in quello degli oggetti immaginati, dell'immaginazione, ed in quello dei sensibili i sensi. Pertanto, quando si tratta di giudicare ed esaminare le forme specifiche di un essere sensibile, e di quale genere è ciascun sensibile particolare, il *logos* si serve della *doxa* per compiere questo esame, dal momento che è nella *doxa* che si trovano tutte le nozioni relative ai sensibili; quando l'esame verte su una certa posizione o figura, allora il *logos* risveglia la facoltà rappresentativa per darsi una rappresentazione spaziale e figurativa dell'oggetto in questione, e se riguarda i sensi, chiamerà come “servitori” anche i sensi, “accogliendo le decisioni delle potenze inferiori, correggendone gli errori” (come abbiamo visto prima: la sensazione ci presenterà sempre il Sole della taglia di un piede perché di fatto non è in grado di fare altrimenti; sta al *logos* correggere la falsa impressione, ma per far ciò ha bisogno di risvegliare la facoltà rappresentativa che non è la riproduzione pura e semplice dell'immagine vista, bensì la facoltà che permette di 'rappresentarsi' la reale distanza della terra dal Sole e di arrivare quindi a 'figurarsi' la reale forma del Sole).

- Gerarchia degli esseri, dall'Uno alla materia: altra via per dimostrare l'esattezza delle definizioni proposte da Platone. Pertanto, si deve affermare che “Essere che sempre è” è tutto ciò che è eterno sotto tutti gli aspetti, essenza, potenza ed attività, mentre “ciò che diviene” è ciò che riceve nel tempo sia l'essenza sia tutto ciò che possiede dal punto di vista della potenza e dell'attività. Da una parte abbiamo quindi ciò che è eterno e dall'altra ciò che è temporale, da un lato ciò che ha in sé il proprio principio di sussistenza e dall'altro ciò che dipende da una Causa preesistente cui partecipa nell'estensione del tempo – questi sono i due estremi, ed esistono anche delle entità intermedie che da un lato partecipano alla categoria dell'Essere e dall'altro sono in contatto con il Divenire; esistono peraltro anche entità che non partecipano né all'Essere né al Divenire, una perché si trova al di sopra e

l'altra perché si trova al di sotto: la materia presa di per se stessa, non appartiene a nessuno dei due, perché non può né essere conosciuta per intellesione né essere oggetto dei sensi; d'altra parte, l'Uno non è né Essere né tanto meno Divenire (I e V ipotesi del *Parmenide* – cf. *Theol.* I 44 : “tutti gli esegeti sono d'accordo sul fatto che, con questa prima ipotesi, Platone celebri il carattere ineffabile ed in conoscibile e al di sopra di tutto l'Essere del Principio sovraessenziale del Tutto...La prima ipotesi dimostra la trascendente superiorità dell'Uno rispetto a tutti i generi degli enti, ossia, rispetto all'Essere in sé, all'essenza dell'anima, alla forma e alla materia.” - *Theol.* I 57 : “Quinta ed ultima è la processione della materia, spiegata attraverso le negazioni, ossia sulla base della somiglianza e dissomiglianza che ha con il Principio primo. La I e la V ipotesi sono solamente negative (*apophatikai*), la prima per abbondanza, la quinta per difetto.”)

Pertanto, è “Essere che sempre è” tutto l'ordinamento Intelligibile, tutto quello Intellettivo, tutto l'Intelletto Hypercosmico, tutto l'Intelletto partecipato dalle anime divine, tutto l'Intelletto che è detto 'particolare' e che è partecipato dagli Angeli, dai Demoni e dalle anime individuali (queste ultime, come si era visto, grazie all'intermediazione delle anime angeliche e demoniche). Fino a questo punto giunge l'Essere che sempre è, “poiché tutto ciò che è Intelletto esercita la sua attività eternamente ed ha per misura, in base al suo stesso essere, l'Eternità.” Invece, è “essere che diviene” tutto ciò che si muove senza misura e senza ordine – ossia, l'intera Demiurgia, prima che il Demiurgo 'metta mano' alla sua organizzazione per mezzo di Dike – tutto ciò che in senso proprio nasce e perisce e, come abbiamo visto poco sopra, anche il Cielo, “poiché tutto ciò appartiene al sensibile ed al visibile.” Sono pertanto questi due termini estremi che Timeo definisce come “Essere che sempre è” e “ciò che diviene”; anche per questo Platone presenta questi due estremi in maniera sia affermativa che negativa (“Essere che sempre è” “che non comporta il venire in essere” - “ciò che diviene” “che non è mai realmente”), per escludere, attraverso le affermazioni, ciò che non è in relazione con nessuno dei due, e, tramite le negazioni, per scartare tutto ciò che in qualche modo partecipa di questi due estremi (da un lato, ciò che comunica con entrambi, dall'altro ciò che non partecipa né all'uno né all'altro.). Avendo dunque stabilito che tali estremi sono, da un lato tutto l'insieme dell'essenza Intelligibile ed Intellettiva, e dall'altro tutto il sensibile, bisogna a tal punto considerare la natura intermedia fra gli estremi: Timeo indica chiaramente il Tempo e l'Anima come intermedi, in quanto, non facendo parte di ciò che è visibile o dei sensibili, fanno parte dell'Essere, ma fanno anche parte di ciò che diviene e quindi non appartengono interamente a nessuna delle due classi estreme. Per questo, assai giustamente Porfirio sostiene che qui Platone definisca precisamente solo gli estremi, ciò che è assolutamente e sempre Essere, e ciò che solamente diviene, lasciando da parte ciò che è intermedio, ossia ciò che ad un tempo è essente ed in divenire, oppure quel che contemporaneamente è in divenire ed essente. Di questi, ciò che è essente ed allo stesso

tempo diviene si confà alle anime, mentre l'altro è appropriato alla sommità degli esseri che divengono – e tale è “la Natura che vivifica il Tutto”: quest'ultima, essendo divisa nei corpi, fa parte di ciò che diviene, ma in quanto è assolutamente incorporea di per se stessa, appartiene all'Essere. Quanto al dire che la materia sia anch'essa ciò che allo stesso tempo diviene ed è, “si tratta di un'assurdità”: in questo caso, infatti, essa sarebbe superiore agli enti sensibili generati, se è vero che essi sono solamente generati mentre la materia, secondo l'ipotesi assurda, parteciperebbe anche all'Essere. Quindi, concludendo, se dopo aver stabilito ciò che è solamente Essere che sempre è e ciò che solamente diviene, si volesse anche stabilire il termine intermedio, ciò che per un verso è “Essere che sempre è” e per un altro “ciò che diviene”, basta, ad esempio, assegnare alla prima delle due definizioni l'intelletto ed all'altra la sensazione, e si otterrà l'intermediario, ciò che è appunto conosciuto dal *logos* e dalla *doxa*. Infatti, il *logos* conosce se stesso e la *doxa*, la *doxa* conosce se stessa ed il *logos*, l'uno conoscendo anche la causa, la seconda senza la causa, perché è in questo che differiscono fra loro – perciò, “la *doxa* è conosciuta anche dal *logos*, il *logos* è conosciuto anche dalla *doxa*, e, grazie a questi due che si trovano in posizione intermedia, anche l'Anima intera è conosciuta.” Nello stesso modo, “se fra i due termini superiori, prendi il meno nobile, ossia il *logos*, e ne fai un *logos* illegittimo, e se, fra i due termini inferiori, prendi la sensazione e ne fai una 'sensazione non percepibile ai sensi', vedrai in che modo Platone ritenga che sia conosciuta la materia, da una sorta di *logos* illegittimo ed una sensazione non percepibile.” Se, al contrario, dalle due definizioni, si prende il termine più nobile, intelletto e *doxa*, e si trasformano in qualcosa di 'illegittimo', si vedrà, nel senso della superiorità, in che modo l'Uno viene conosciuto, ossia da un intelletto e da una *doxa* 'illegittimi', per il fatto che non può essere conosciuto nella sua semplicità in senso proprio né attraverso una causa, ed è quindi conosciuto da 'strumenti illegittimi' dal momento che li supera entrambi. Di fatto, non può essere conosciuto dalla causa ma per il fatto di non avere una causa antecedente; quanto all'intelletto, conosce senza dubbio ciò che è semplice, ma un simile 'oggetto' è conosciuto da un'intellezione superiore in un modo che supera la facoltà intellettiva. Pertanto, tale intellesione superiore è 'illegittima' rispetto all'intellezione in senso proprio, nella stessa misura in cui il suo oggetto è superiore all'essere semplice in sé, quale è invece l'oggetto di cui l'intelletto ha realmente intellesione, cioè rispetto a cui l'intelletto è della stessa specie e non 'illegittimo'. Pertanto, l'intelletto illegittimo ha intellesione di quell'oggetto con quella parte in lui che non è intelletto, bensì “è ciò che di uno vi è in esso, nella misura in cui è un Dio.”

*Continua...*

\*\*\*