

Porfirio



SENTENZE

ουσια

SENTENZA I

Ogni corpo è nello spazio, ma nessuno degli incorporei in sé è, in quanto tale, nello spazio.

SENTENZA II

Gli incorporei in sé, per la ragione stessa che sono superiori a ogni corpo e allo spazio, sono ovunque; e non in modo estensivo, ma indivisibile.

SENTENZA III

Gli incorporei in sé, dato che non sono spazialmente presenti nei corpi, vi sono presenti quando lo vogliono, nel senso che si abbassano fino ad essi per quanto sta nella loro natura di abbassarsi. E, non presenti spazialmente, lo sono nella conformazione dei corpi.

SENTENZA IV

Gli incorporei in sé non sono presenti nei corpi né come ipostasi né per essenza, né si mischiano ad essi. Ma attraverso l'ipostasi che scaturisce dalla discesa, trasmettono una certa potenza che è vicina ai corpi. È la discesa infatti che dà ipostasi a una seconda potenza prossima ai corpi.

SENTENZA V

L'anima è un termine medio tra l'essenza indivisibile e quella che è divisa nei corpi, la mente è solo essenza indivisibile, i corpi sono solo divisibili, le qualità e le forme materializzate sono divise nei corpi.

SENTENZA VI

Non tutto ciò che agisce in altro agisce per prossimità e per contatto; piuttosto anche ciò che agisce per prossimità e contatto usa la prossimità per occidente.

SENTENZA VII

Le ipostasi incorporee, quando scendono, si dividono e si moltiplicano nell'individuale per un rilassamento della potenza. Quando invece salgono, si unificano e spaziano in senso opposto verso l'insieme per la sovrabbondanza della potenza.

SENTENZA VIII

Tutto ciò che genera per propria essenza, genera qualcosa di inferiore e tutto ciò che nasce si volge per natura a chi l'ha fatto nascere. Tra i generanti alcuni non si volgono affatto ai loro generati, altri si volgono a quelli e a se stessi, altri ancora si volgono soltanto alla loro progenie, ma non a se stessi.

SENTENZA IX

Ogni cosa che nasce ha da altro la causa del proprio nascere, ovvero nulla nasce senza causa. Ma tra le cose che nascono quelle che acquistano l'essere in seguito a composizione sono disgregabili e per ciò stesso corruttibili. Tutti gli esseri semplici e non composti, che acquistano l'essere nella semplicità dell'ipostasi, in quanto non disgregabili sono invece incorruttibili e si dicono generati non perché composti, ma perché dipendono da una qualche causa. Dunque i corpi sono generati nel doppio significato che dipendono da una causa produttrice e sono composti, mentre l'anima e la mente sono generate solo nel senso che dipendono da una causa, non certo perché composte. Pertanto i corpi sono generati, disgregabili e corruttibili; gli altri esseri, in

quanto non composti, sono ingenerati, e perciò indissolubili e incorruttibili, ma anche generati, nel senso che dipendono da una causa.

SENTENZA X

Nelle vite degli incorporei le progressioni si verificano in condizione di stabilità e saldezza dei termini precedenti, che non corrompono né mutano qualcosa di sé nel produrre l'ipostasi dei conseguenti. Così anche quelli che prendono ipostasi, la prendono senza che nulla si corrompa o muti, e per questa ragione neppure si generano, se la generazione partecipa di corruzione e mutamento: ingenerati e incorruttibili e, per questo, generati ingenerativamente e incorruttibilmente.

SENTENZA XI

Tra le ipostasi integrali e perfette nessuna sta rivolta alla propria progenie, ma tutte sono fatte risalire alle cause che le hanno generate, fino al corpo dell'universo. Poiché esso è perfetto, viene ricondotto all'anima, che è intuitiva, e pertanto si muove di moto circolare. La sua anima poi è volta alla mente e la mente al primo principio. Così ogni ipostasi si espande verso il primo principio, a cominciare dall'ultima e secondo le possibilità di ciascuna; il ritorno al primo principio si compie tuttavia o da vicino o da lontano. Si direbbe perciò non solo che tutte aspirano al dio ma anche che ne godono a seconda della potenza.

Le ipostasi divisibili, dotate della facoltà di abbassarsi al molteplice, hanno invece la possibilità di volgersi anche alla propria progenie. È in queste ipostasi pertanto che hanno avuto origine la colpa e l'infedeltà biasimevole. In loro il male è la materia, perché scelgono di volgersi ad essa, mentre potevano rimanere rivolte al divino. Così la perfezione fa nascere le realtà seconde dalle prime e ha cura che rimangano volte alle prime, ma l'imperfezione volge persino le prime verso le realtà posteriori e fa sì che amino cose che prima di loro si sono allontanate.

SENTENZA XII

La denominazione di incorporei non viene attribuita a oggetti che abbiano in comune uno e un medesimo genere, come i corpi, ma secondo la pura e semplice privazione delle proprietà corporee. Per questa ragione nulla impedisce che alcuni di essi siano esseri e altri non esseri, che alcuni esistano prima dei corpi, altri con i corpi, che alcuni siano separati dai corpi, altri non separati, che alcuni prendano ipostasi in se stessi e altri siano bisognosi di altro per esistere, che alcuni esistano da sé con azioni e forme di vita che si muovano da sole, altri con forme di vita che sussistono solo in funzione di azioni di un certo tipo. Si denominano infatti in base alla negazione di ciò che non sono, non in base all'affermazione di ciò che sono.

SENTENZA XIII

Alcuni incorporei si chiamano così e si concepiscono in quanto privi di corpo: tali, secondo gli antichi, sono la materia, la forma che è nella materia - quando la si pensa astratta dalla materia - e ancora le nature e le potenze. Così pure lo spazio, il tempo e i limiti. Tutti questi vengono chiamati incorporei perché sono privi di corpo. Ma vi erano già altri incorporei così chiamati impropriamente, non perché privi di corpo, ma perché la loro natura non può assolutamente generare un corpo. Perciò gli incorporei nel primo significato prendono ipostasi in rapporto ai corpi e quelli nel secondo sono perfettamente separati dai corpi e dagli incorporei in relazione coi corpi. I corpi infatti sono nello spazio e i limiti sono in un corpo, ma la mente e la ragione intuitiva non hanno ipostasi nello spazio né in un corpo, non danno immediatamente ipostasi a corpi, non sussistono né in funzione dei corpi né in funzione degli incorporei così chiamati

perché privi di corpo. E dunque neanche se si concepisse l'incorporeo come qualcosa di vuoto, la mente potrebbe essere nel vuoto. Il vuoto sarebbe piuttosto il contenitore del corpo, impotente a far spaziare l'attività della mente e a darle un luogo.

Benché questa duplicità di genere appaia manifesta, i seguaci di Zenone non l'hanno capita affatto, perché accettano il primo significato, mentre l'altro, poiché constatano che non è uguale, lo eliminano. Dovevano invece sospettare l'esistenza dell'altro genere e non concludere che, poiché il primo non ha un'esistenza reale, neppure può averla il secondo.

SENTENZA XIV

Le proprietà della materia secondo gli antichi sono queste: incorporea - perché diversa dai corpi - senza vita - perché non vivendo di per sé non è mente né anima - informe, irrazionale, illimitata, impotente. Perciò non è "essere", ma "non essere". E "non essere" non nel modo in cui il movimento è "non essere" e "non essere" è la quiete. È il vero "non essere": immagine riflessa e fantastica della massa corporea, in quanto della massa è il costitutivo primario, impotenza e desiderio di ipostasi. È l'immobile che non sta in quiete, ciò che di per sé viene immaginato sempre nei contrari: piccolo e grande, meno e più, insufficiente ed eccessivo. E sempre in divenire e non permane ma non può fuggire: è mancanza totale dell'essere. Per questo tutto quel che promette è menzognero e quando lo si immagina grande è piccolo. È come un gioco che fugge nel non essere, perché non è fuga attraverso lo spazio, ma per allontanamento dall'essere. Ragion per cui anche le immagini riflesse in essa stanno dentro a un'immagine peggiore, come in uno specchio, dove una cosa posta da una parte la si immagina dall'altra e dà l'impressione di essere piena; e non ha nulla, mentre pareva avere tutto.

SENTENZA XV

Altra è la passività dei corpi, altra quella degli incorporei: il patire dei corpi è accompagnato da mutazione, ma le proprietà e le passioni dell'anima sono stati attivi, in nulla simili al riscaldarsi e al raffreddarsi dei corpi. Perciò se la passività si accompagna in ogni caso alla mutazione, si deve dire che gli incorporei sono tutti impassibili. Infatti le realtà separate dalla materia e dai corpi sono in atto [sempre] le stesse, quelle poi che si avvicinano alla materia e ai corpi sono impassibili, quelle infine in cui esse si danno a vedere, patiscono. Perché, quando un essere vivente ha una sensazione, la sua anima somiglia a un'armonia separata che di per sé metta in vibrazione delle corde intonate dall'armonia inseparabile. La causa del movimento, ossia il vivente in quanto dotato di anima, è l'analogo del musicista nel suo essere dotato di armonia, e i corpi percossi, col loro patimento sensibile, corrispondono alle corde intonate. Nella musica infatti non è l'armonia separata che patisce, ma la corda; e il musicista la mette in vibrazione in virtù dell'armonia che è in lui. La corda non produrrebbe un moto musicale, posto che il musicista volesse, se l'armonia non lo ordinasse.

SENTENZA XVI

Non c'è passività che là dove c'è corruzione, perché accogliere passione è la via verso la corruzione, e il corrompersi è proprio di colui che patisce. Nessun incorporeo si corrompe; o è o non è, in modo da non patire nulla. Il paziente non può essere così, ma deve alterarsi e corrompersi sotto l'azione delle qualità degli oggetti che gli si insinuano dentro e ne provocano la passione. Per la qualità interna l'alterazione non è casuale: [il calore interno è alterato da ciò che lo raffredda, l'umidità da ciò che la dissecca, e diciamo che il soggetto ha subito un'alterazione quando da caldo diviene freddo e da secco umido]. Così la materia non patisce - in quanto è di per sé senza qualità - né patiscono le forme che vi entrano e ne escono. La passione riguarda il composto e

qualunque cosa il cui essere consista in una composizione. E il composto si dà appunto a vedere nelle contraddittorie potenze e qualità degli oggetti che si insinuano. Per questo le cose che hanno la vita dall'esterno e non da loro stesse, possono essere affette tanto dal vivere che dal non vivere. Ma quelle che esistono in una vita impassibile è necessario che permangano in modo vitale, così come il privo di vita, nella misura in cui ne è privo, necessariamente non patisce. Come la mutevolezza e il patimento sono nel composto di materia e forma, ossia nel corpo, e non nella materia, così il vivere, il morire e il patire per questo si danno a vedere nel composto di anima e corpo. Di patire per questo non accade all'anima, perché essa non è composta di vita e non vita, ma è vita soltanto. Ciò intendeva Platone, quando diceva che essenza e definizione dell'anima è: «colei che muove se stessa».

SENTENZA XVII

Un incorporeo che si trovi dentro un corpo non ha bisogno di esservi rinchiuso come una bestia in un serraglio, perché nessun corpo ha il potere di rinchiuderlo e di stringerlo così, né di aspirarlo come un mantice aspira un liquido o dell'aria. Bisogna che sia l'incorporeo stesso a dare ipostasi a quelle potenze che lo fanno declinare dall'unità con se stesso fin verso l'esterno e gli permettono di scendere e unirsi al corpo. Proprio il suo ineffabile espandersi fa sì che si ritrovi congiunto a un corpo. Perciò null'altri che se stesso lo lega e non lo sciolgono la rovina o la corruzione del corpo: può sciogliersi solo da sé deviando dalla simpatia per le passioni.

SENTENZA XVIII

L'anima si lega al corpo perché si volge alle passioni di quello, ma se ne scioglie di nuovo mediante l'impassibilità.

SENTENZA XIX

Ciò che natura legò natura scioglie, ciò che l'anima legò l'anima scioglie. La natura ha legato un corpo a un'anima e l'anima ha legato se stessa a un corpo. La natura quindi scioglie il corpo dall'anima, l'anima scioglie se stessa dal corpo.

SENTENZA XX

Di certo vi sono due specie di morte: l'una, ben nota, del corpo che si scioglie dall'anima, l'altra - propria dei filosofi - dell'anima che si scioglie dal corpo. E non sempre l'una consegue dall'altra.

SENTENZA XXI

L'anima è un'essenza priva di grandezza e materia, incorruttibile, che arriva all'essere in una vita che possiede di per se stessa il vivere.

SENTENZA XXII

Per quell'essenza il cui essere consiste nella vita e le cui passioni sono vita, per essa anche la morte è in qualche modo un momento della vita, non una definitiva privazione. Per essa infatti neppure la passione è una via che conduce all'assoluto non vivere.

SENTENZA XXIII

Non soltanto negli incorporei c'è ambiguità di termini; della vita stessa si parla in molti sensi. Altra è infatti la vita del vegetale, altra quella dell'essere animato e altra quella dell'intuitivo, altra poi è la vita della natura, altra quella dell'anima e altra quella della mente; altra infine la vita di ciò che è al di là. Vive infatti anch'esso, benché nessuno degli esseri che ne conseguono possieda una vita paragonabile alla sua.

SENTENZA XXIV

Tutto è in tutto, ma compatibilmente all'essenza di ciascuna cosa. Nella mente tutto è intuitivamente, nell'anima lo è razionalmente, nelle piante seminalmente, nei corpi sotto forma di immagini riflesse, in ciò che è al di là in modo inintuitivo e superessenziale.

SENTENZA XXV

L'essenza intuitiva è formata di parti simili l'una all'altra, di modo che gli stessi esseri si trovano sia nella mente particolare quanto in quella perfetta. Ma nella mente universale persino le parti sono comprese universalmente; in quella particolare tanto gli universali che i particolari sono compresi parzialmente.

SENTENZA XXVI

Su ciò che è al di là della mente si dicono molte cose basandosi sull'intuizione, ma lo si contempla in uno stato di non-conoscenza superiore all'intuizione, così come sul dormiente si parla molto nello stato di veglia, ma di cose conosciute e sperimentate durante il sonno. Il Simile infatti si conosce col simile, in quanto ogni conoscenza è somiglianza col conosciuto.

SENTENZA XXVII

Il non essere, in un senso lo generiamo quando ci siamo separati dall'essere, in un altro, lo pre-intuiamo quando stiamo congiunti all'essere. Così, se ci separiamo dall'essere, non pre-intuiamo il non essere che sta sopra l'essere, ma generiamo un non essere che è una falsa impressione, come capita a chi è uscito fuori di sé. Del non essere infatti è autore chiunque può realmente risalire da sé al non essere che è sopra l'essere o discendere al non-essere che è la caduta dell'essere.

SENTENZA XXVIII

Gli antichi che per quanto possibile volevano spiegare con un discorso razionale le proprietà dell'essere incorporeo, quando lo chiamarono "uno", subito aggiunsero "tutto", conformandosi a ciò che in qualche modo rappresentava l'unità delle cose conosciute per sensazione. Ma quando si accorsero che tale unità era qualcosa di diverso, giacché questa entità complessiva "uno-tutto" non la vedevano nel sensibile, congiunsero all'"uno-tutto" l'"uno in quanto uno", perché capissimo che nell'essere l'"esser tutto" non è qualcosa di composto e ci astenessimo dall'idea di una somma. E quando dissero che è lo stesso ovunque, aggiunsero che non è in alcun luogo. E quando dissero che è in tutte le cose e in ognuna di esse, nella misura in cui una cosa parziale può adeguatamente accoglierlo, aggiunsero che è un "tutto intero in un tutto intero". Insomma ce l'hanno mostrato attraverso le massime contraddizioni prese insieme, affinché ne bandissimo le rappresentazioni immaginifiche che derivano dai corpi e oscurano le proprietà conoscitive dell'essere.

SENTENZA XXIX

Il dio è ovunque perché in nessun luogo, la mente è ovunque perché in nessun luogo, anche l'anima è ovunque perché in nessun luogo. Ma il dio è ovunque e in nessun luogo rispetto a tutte le realtà che da lui conseguono (rispetto a se stesso è soltanto come è e come vuole); la mente, che è in dio, è anch'essa ovunque e in nessun luogo rispetto alle realtà che ne conseguono; l'anima, che è nella mente e in dio, è ovunque e in nessun luogo rispetto al corpo; il corpo infine è nell'anima, nella mente e in dio. E come tutte le cose, esseri e non esseri, vengono da dio e sono in dio, senza tuttavia che egli sia essere

o non essere né si identifichi in esse (se infatti il dio fosse soltanto ovunque, sarebbe tutte le cose e in tutte le cose, invece poiché è anche in nessun luogo, le cose nascono attraverso di lui e sono in lui, dato che è ovunque, ma restano diverse, perché egli è in nessun luogo), così la mente stessa, che è ovunque e in nessun luogo, è causa delle anime e delle realtà ad esse conseguenti, ma non si identifica con l'anima né con le realtà che ne conseguono, e neppure è in esse, dato che rispetto ai suoi conseguenti non soltanto è ovunque, ma anche in nessun luogo. Così l'anima non è corpo né dentro il corpo, bensì è causa del corpo e, pur diffusa ovunque nel corpo, non è in nessun luogo.

La progressione dell'universo si arresta appunto in ciò che non può essere contemporaneamente ovunque e in nessun luogo, ma partecipa parzialmente di entrambi.

SENTENZA XXX

Ogni cosa secondo la sua propria natura è da qualche parte; e se è interamente da qualche parte, non è certo contro natura. Per il corpo, che ha preso ipostasi nella materia e nel volume, essere da qualche parte significa essere nello spazio; anche nel caso del corpo dell'universo, quindi, che è materiale e voluminoso, l'"essere ovunque" si fonda sull'estensione e sullo spazio esteso. Per il mondo intuitivo, invece, e in generale per l'[essere] immateriale e incorporeo in sé, che non ha volume né estensione, non c'è neanche la possibilità di essere in un luogo. Nel caso di un incorporeo l'"essere ovunque" non va quindi inteso in senso spaziale.

Né dell'incorporeo vi sarà una parte qui e una altrove, perché non sarebbe più inesteso né estraneo allo spazio. Esso è invece tutto intero, dovunque sia. Neppure sarà qui mentre altrove non è: sarebbe infatti dentro questo luogo e fuori da quello. Né sarà lontano da qualcosa, vicino a qualcos'altro, in quanto lontananza e vicinanza si predicano delle cose che per natura sono nello spazio, in base alla misura dei loro intervalli. Ne consegue che l'universo è presente all'intuitivo per estensione, mentre l'incorporeo sta nell'universo indivisibilmente e inestensivamente.

L'indivisibile si mostra in un oggetto esteso tutto intero in qualunque parte, perché è uno in numero e il medesimo. Se anche incontrasse l'oggetto esteso in un numero infinito di parti, poiché è presente tutto intero, non si presenterebbe dividendosi e dando una parte di sé a ogni parte [dell'altro], e neppure moltiplicandosi e offrendosi moltiplicato alla molteplicità; ma sarà tutto intero in tutte le parti del volume e in tutti i punti, uno per uno, del molteplice. Godere di esso in modo parziale e diviso è proprio di quelle cose che si disperdono nella particolarità di potenze diverse; ad esse accade spesso di attribuire ingannevolmente alla natura inestesa la loro imperfezione e di trovarsi in difficoltà riguardo all'essere, quando passano dalla loro abituale forma di esistenza a quella dell'inesteso. E allora l'indivisibile e non molteplice si ingrandisce e si moltiplica grazie a ciò che per natura è molteplice e dotato di grandezza, e così gli è presente; e per contro grazie a ciò che per natura è indivisibile e non molteplice il divisibile e moltiplicabile diventa indivisibile e non moltiplicabile, e così gode di quello nei limiti della sua propria natura e non come quello è in realtà. Questo significa che l'indivisibile è presente in modo indivisibile, non molteplice e non spaziale, secondo la propria natura, a ciò che invece è per natura divisibile, moltiplicabile ed esistente nello spazio; a sua volta il divisibile, il moltiplicabile, lo spaziale è presente all'altro, che non ha rapporto con tali attributi, in modo divisibile, moltiplicabile e spaziale.

È necessario, in queste speculazioni, dominare bene le proprietà di ciascuno dei due e non confonderne le nature, e più ancora le caratteristiche dei corpi come tali non immaginarle o opinare a proposito dell'incorporeo, perché nessuno ascriverebbe ai corpi le proprietà del puro incorporeo. Infatti, mentre ognuno ha familiarità con i corpi,

alla conoscenza degli incorporei arriva a stento; e benché provenga dall'incorporeo stesso, sugli incorporei rimane incerto, finché lo domina l'immaginazione.

Dirai dunque così: se ciò che è nello spazio è anche fuori di sé, dato che è progredito nel volume corporeo, allora l'intuitivo non è nello spazio ma in se stesso, perché non è progredito nel volume; e se l'uno è immagine e l'altro modello, quello acquista esistenza volgendosi all'intuitivo, questo invece in se stesso: ogni immagine è infatti un'immagine della mente.

Se si ricordano le proprietà di entrambi, non c'è da stupirsi dello scambio che si verifica nella loro congiunzione, ammesso che di congiunzione si debba parlare. In effetti non stiamo esaminando una congiunzione di corpi, ma di cose perfettamente trascendenti l'un l'altra secondo la proprietà dell'ipostasi. Ed è una congiunzione che esula dalle abituali considerazioni su cose della stessa essenza. Non si tratta di fusione, di mescolanza, di congiunzione o di avvicinamento, ma di una condizione diversa che si manifesta al di là delle relazioni che in vario modo uniscono cose di pari essenza e che è estranea a tutto ciò che cade sotto il senso.

SENTENZA XXXI

Il puro essere non è né grande né piccolo, perché grande e piccolo sono propriamente caratteristiche del volume. Trascesi il grande e il piccolo, al di sopra del grande e del piccolo e al di sotto del massimo e del minimo, è uno in numero e il medesimo, anche se lo si trova partecipato da ogni massimo e insieme da ogni minimo.

Non lo puoi pensare come massimo - altrimenti saresti in difficoltà a capire come il massimo può essere presente nei volumi minimi senza essere rimpicciolito o contratto - ma neanche lo puoi pensare come minimo, perché saresti in difficoltà a capire come il minimo è presente nei volumi massimi senza venir moltiplicato, ingrandito, esteso. Se invece considererai contemporaneamente ciò che supera il volume massimo per un intervallo massimo e il minimo per un intervallo minimo, capirai come nella prima cosa che capita e in ogni altra, nelle infinite moltitudini e masse, esso si dà a vedere come l'"identico che permane in se stesso". Sta infatti in relazione con la grandezza dell'universo come vuole la sua proprietà fondamentale, ossia indivisibilmente e senza grandezza. E precede il volume dell'universo, perché abbraccia con la propria indivisibilità ogni parte di quello, così come l'universo, con la sua molteplice divisibilità e per quanto ne è capace, sta in relazione con l'essere in modo molteplicemente divisibile e non può abbracciarlo interamente né in tutta la sua potenza, bensì lo incontra in ogni cosa come infinito e impenetrabile, per altri aspetti e nella misura in cui si purifica d'ogni volume.

SENTENZA XXXII

Ciò che è maggiore in volume è minore in potenza, se confrontato non con le cose a esso simili in genere, ma con quelle che ne differiscono in forma o per diversa essenza. Il volume è infatti paragonabile a un uscire da sé e a una frantumazione della potenza. E allora tutto quel che eccelle in potenza è incompatibile col volume, perché la potenza è piena di sé se sta concentrata in sé, acquista la forza che le è peculiare quando potenza se stessa. Per questa ragione il corpo, col progredire nel volume e col depotenziamento che ne deriva, si è allontanato dalla potenza del puro essere incorporeo, tanto quanto il puro essere non si è vanificato in un volume ed è rimasto, poiché non ha volume, nella grandezza della sua potenza. E come l'essere è senza grandezza e volume, se confrontato al corporeo, così il corporeo è debole e depotenziato, se confrontato all'essere: giacché il più grande in potenza è incompatibile col volume e il più grande in volume è senza potenza. Così l'universo, che è ovunque, e che incontra l'essere che è ovunque - nel senso in cui si dice essere ovunque - non può abbracciarne la grandezza

della potenza e lo incontra non parte contro parte, ma indipendentemente dalla grandezza e dal volume. Si tratta di una presenza non spaziale ma fondata sulla somiglianza: per quanto cioè il corpo è capace di somigliare all'incorporeo e l'incorporeo può venir contemplato nel corpo che gli somiglia. L'incorporeo sarà assente, nella misura in cui il materiale non è in grado di somigliare alla pura immaterialità; sarà presente per quanto il corpo può somigliare all'incorporeo. Tuttavia non si uniscono con una relazione di contenente-contenuto, perché rovinerebbero entrambi: il materiale che ha accolto l'immaterialità per il suo tramutarsi in essa, l'immateriale perché divenuto materiale. Relazioni di somiglianza e partecipazione in realtà transitano vicendevolmente tra potenze e impotenze e i loro opposti in essenza. Perciò mentre l'universo dista di molto dalla potenza dell'essere e l'essere dall'impotenza del materiale, ciò che sta in mezzo, ossia il somigliante-somigliato che congiunge i due estremi, diventa la causa dell'inganno riguardo agli estremi [stessi], giacché per il tramite della somiglianza aggiunge all'uno le proprietà dell'altro.

SENTENZA XXXIII

Il puro essere viene detto molteplice non per la diversità degli spazi occupati, per misure di volume o per somma, non per separazioni o delimitazioni scomponibili di parti, ma perché un'alterità immateriale, priva di volume e non moltiplicabile, lo divide in molteplicità.

Per questo è anche uno; e non uno come un corpo, un oggetto nello spazio, un volume, ma "uno-molti". Nel senso che è "altro" in quanto è uno.

La sua alterità si divide e si riunisce, perché non è qualcosa di avventizio o accessorio. Né esso è "molti" in quanto partecipi di qualcos'altro: lo è di per sé.

Così è in azione in tutte le attività, eppure rimane ciò che è, nel senso che dà ipostasi a tutta la sua alterità attraverso l'identità, e l'alterità non si dà a vedere nella differenza di qualcosa da qualcos'altro, come avviene nei corpi. Nei corpi infatti la relazione è rovesciata e v'è "unità nell'alterità", quasi che in loro l'alterità venisse per prima e l'identità sopraggiungesse dall'esterno e fosse accessoria. Nell'essere unità e identità precedono, e l'alterità nasce dalla tendenza all'azione propria dell'unità. Per questo l'essere si moltiplica nell'indivisibile, il corpo invece si unifica nel molteplice e nel volume. Il primo dimora in se stesso, perché è unitariamente in sé e non esce; l'altro non è mai in se stesso ed è come se prendesse ipostasi nell'uscire. L'essere è appunto l'uno nel dispiego di tutta la sua azione, il corpo è una molteplicità che si sta unificando.

Si deve quindi concludere così: il primo è l'"uno-altro", il secondo è il "molteplice-uno" e non confondere le proprietà di quello con le caratteristiche di questo.

SENTENZA XXXIV

I predicati del sensibile e del materiale sono in verità questi: essere trascinato da ogni parte, essere in mutamento, prendere ipostasi nell'alterità, essere composto, di per sé disgregabile, esistere nello spazio, mostrarsi in un volume, e quanti altri assomigliano a questi.

Del puro essere, che prende ipostasi di per sé ed è immateriale, i predicati sono questi: essere sempre ciò che dimora in se stesso, trovarsi allo stesso modo rispetto alle stesse cose, essenziarsi nell'identità, essere per essenza immutabile e non composto, non esistere nello spazio e non essere disperso nel volume, non essere qualcosa che nasce né qualcosa che muore, e quanti altri sono simili a questi.

Attenendoci ad essi, bisogna dire noi stessi né ascoltare da altri nulla che ne confonda la differente natura.

SENTENZA XXXV

Non bisogna pensare che la molteplicità delle anime nasca dalla molteplicità dei corpi, perché prima dei corpi esistono le anime molteplici e l'anima unica, senza che quella unica e intera impedisca alle altre di esistere in essa né che le molte dividano quella unica tra loro. Infatti si distinguono ma non si scindono e non frantumano quella intera tra loro; sono presenti le une alle altre senza confondersi o fare una somma che è l'anima totale. Perché non sono divise da confini ma nemmeno confuse tutte insieme, al modo stesso che molte scienze non si confondono dentro un'anima sola e nemmeno vi si trovano per essenza eterogenea come i corpi, ma costituiscono determinate attività dell'anima.

La natura dell'anima ha invero una potenza infinita: una qualunque delle sue parti è un'anima, eppure tutte le anime sono un'anima sola e, all'inverso, l'anima intera è diversa da tutte le altre. Come i corpi, pur divisi all'infinito, non arrivano all'incorporeo, perché continuano a differirne per il volume dei segmenti, così l'anima, che è una forma vivente, si divide all'infinito secondo le forme e ne assume le differenze, ma rimane intera con esse o senza di esse: l'alterità è in lei paragonabile al prodursi di una scissione in una perdurante identità. Se persino nei corpi, dove domina l'alterità più che l'identità, neppure il sopraggiungere di un incorporeo riesce a spezzare l'unità e tutti restano uniti quanto all'essenza, anche se divisi per le qualità e le altre forme, cosa si dovrà dire e supporre circa la vita formale di un incorporeo, dove l'identità domina sull'alterità e non v'è altro che la forma (da questa vita viene anche ai corpi l'unità) e dove il sopraggiungere di un corpo non spezza l'unità, benché in molti casi ostacoli le azioni? L'identità stessa dell'anima crea e scopre tutte le cose con un'azione che si specifica in forme all'infinito, perché una qualunque delle sue parti può tutto, quando si sia purificata dal corpo, al modo stesso che una qualsiasi parte del seme ha la potenza del seme intero.

Come un seme, nella materia, è dominato secondo ciascuna delle ragioni seminali con cui aveva potuto dominare la materia e, ricondotto che sia alla potenza di seme, riottiene per ognuna di quelle parti la sua potenza complessiva, così quella che consideriamo una parte dell'anima immateriale ha la potenza dell'anima intera. E la parte che si abbassa verso la materia è dominata in quella forma secondo la quale si era abbassata e aveva familiarizzato con l'oggetto materiale, ma riottiene la potenza dell'anima intera e la ritrova dentro di sé, non appena abbandona la materia e rientra in se stessa. Poiché poi l'anima che si è abbassata nella materia manca di tutto ed è svuotata della sua potenza, mentre quella che sale alla mente ritrova la pienezza di sé nel possesso della potenza dell'anima totale, così i primi che conobbero la passione dell'anima chiamarono enigmaticamente, ma a ragion veduta, l'una Penia, l'altra Pòros.

SENTENZA XXXVI

L'ipostasi corporea non ostacola in nulla l'incorporeo in sé nel suo essere dove vuole e come vuole. Come infatti il senzavolume è inafferrabile per il corpo e non ha relazione con esso, così il voluminoso è per l'incorporeo qualcosa che non fa schermo e sta come un non essere. Non è in senso spaziale che l'incorporeo si dirige dove vuole - perché lo spazio prende ipostasi insieme al volume - e non è compresso dai corpi esistenti. Perché la cosa che occupa in qualche modo un volume può essere compressa e opera mutamenti per traslazione spaziale, ma chi è perfettamente privo di volume e di grandezza non può venir dominato da ciò che ha volume né ha parte al movimento spaziale. Lo si trova là dove per una certa disposizione inclina, ma spazialmente è ovunque e in nessun luogo. Così, a seconda di una determinata disposizione, viene dominato al di là del cielo o in una qualche parte dell'universo; e se mai sia dominato in

una parte dell'universo, non lo si vede con gli occhi, ma la sua presenza si fa manifesta per i suoi effetti.

SENTENZA XXXVII

Come è propria dell'anima un'esistenza terrena - non muoversi a terra al modo dei corpi, ma guidare il corpo che a terra si muove - così può anche trovarsi nell'Ade, quando dirige un'immagine riflessa che ha la natura di essere in un luogo ma prende ipostasi nella tenebra. Se l'Ade sotterraneo è un luogo tenebroso, l'anima che attrae l'immagine si trova nell'Ade, benché non si sia separata dall'essere. Quando esce dal corpo rigido, è accompagnata infatti dal soffio vitale che aveva ricevuto dalle sfere. E poiché conserva dalla sua inclinazione per il corpo quella ragione particolare proiettata, secondo la quale aveva preso in vita la conformazione di un corpo determinato, per questa inclinazione l'anima imprime un'immagine fantastica sul soffio, e così attrae l'immagine. Si dice che è nell'Ade [Aides], nel senso che il soffio vitale viene a contatto con una natura invisibile e tenebrosa.

Dato poi che il soffio pesante e umido penetra fino nei luoghi sotterranei, si dice che anche l'anima discende sotto terra; non perché la sua essenza passi di luogo in luogo ed esista nello spazio, ma in quanto assorbe le conformazioni dei corpi destinati per natura a mutar luogo e ad avere in sorte uno spazio assegnato, giacché la ricevono quel genere di corpi le cui proprietà corrispondono a una certa sua determinata disposizione. A seconda di come è disposta, l'anima trova infatti un corpo ben delimitato nel rango e nei luoghi che gli competono. Così all'anima che è in una disposizione più pura è connaturato il corpo più vicino all'immaterialità, che è il corpo etereo, a quella che è progredita dal pensiero razionale alla proiezione dell'immaginazione il corpo solare, a quella che è diventata femmina ed è appassionatamente protesa verso la forma il corpo lunare. Ma per l'anima caduta nei corpi composti di esalazioni umide - quando si trovi nella sua forma più indeterminata - conseguono perfetta ignoranza dell'essere, oscuramento, puerilità.

E allora nel momento dell'uscita, quando ha ancora un soffio torbido per l'esalazione umida, attrae l'ombra e si appesantisce, dato che un soffio del genere cerca per natura di ritrarsi nei recessi della terra, se un'altra causa non lo trae in direzione opposta. Ebbene, come è necessario che l'anima che si cinge di un guscio terroso stia aggrappata alla terra, del pari è necessario che si cinga di un'immagine riflessa quella che attrae il soffio umido. E attrae l'umido quando non abbia altro pensiero che dimorare di continuo nella natura, la cui azione avviene nell'umido ed è per lo più sotterranea; quando invece si cura di separarsi dalla natura, diventa fulgore secco, senz'ombra e senza nube. Infatti nell'aria l'umidità si condensa nella nube, ma la secchezza trasforma il vapore in splendore secco.

SENTENZA XXXVIII

Quando afferrì l'essenza eterna e in sé infinita in potenza, quando cominci a intuire l'ipostasi infaticabile e inesauribile, che non manca di nulla ma eccelle per una vita purissima, piena di sé, fissata in sé e di sé sazia (una vita che non è alla ricerca di nulla, neppure di sé), bene, se vi aggiungi il "dove" o il "riguardo a cosa", subito, con la diminuzione che deriva dall'insufficienza di luogo e relazione, non sminuisci quella ma confondi te stesso, perché cogli un'immaginazione che si insinua nel tuo congetturare e ti fa velo.

Infatti non potrai varcarne i confini e oltrepassarla, né d'altra parte arrestarla, separarla o ridurla a piccole proporzioni, come se non avesse più nulla da dare in quel venir meno per piccolezza; perché è inesauribile anche più, se pensi, del flusso perenne e inesauribile di tutte le fonti. Così, o sei capace di muoverti in armonia con lei, di farti

simile alla totalità dell'essere, di non cercare più nulla, oppure cercherai e devierai nella visione di qualcos'altro. Se non cerchi nulla, sta in te stesso e nella tua essenza: ti sei fatto simile al tutto e non sei rimasto impigliato in una delle cose che ne derivano. Non hai detto neppure: "tanto io sono", perché hai lasciato il "tanto" e sei divenuto tutto. Certo eri tutto anche prima, ma oltre al tutto vi era in te qualcos'altro e questa aggiunta ti faceva piccolo, perché non veniva dall'essere - all'essere invero non si aggiunge nulla. Perciò chi è nato anche dal non essere, non è tutto: è compagno della povertà e bisognoso d'ogni cosa; e dunque abbandonato che abbia il non-essere, allora è tutto: è lui medesimo saziato di se stesso. Così lascia le cose che umiliano e sminuiscono e ritrova se stesso, soprattutto quando credeva che quelle cose piccole per natura fossero il suo "io" e non sapeva chi fosse in verità: infatti era lontano da sé e insieme era lontano dall'essere. Chi sta in se stesso ed è presente a sé presente, sta anche in presenza dell'essere che è ovunque; ma chi è lontano da sé, è anche lontano da quello. Tale è infatti la norma che ricevette: essere presente a ciò che è presente, essere assente da ciò che è fuori di lui. Se l'essere ci è presente, è assente il non essere, e se non è presente finché stiamo con le altre cose, non occorre che venga perché sia presente: siamo noi che ce ne siamo andati, quando non è presente. Che c'è di strano? Tu stesso, presente, non sei assente da lui; ma non sei presente a te e, benché presente [in apparenza], sei "il presente-assente", quando guardi le altre cose e non ti curi di guardare te stesso. Così sei presente e non-presente a te stesso, e per questa ragione ti ignori e trovi tutte le cose lontane da te piuttosto che il "te stesso", che ti è presente per natura: perché ti meravigli se il non-presente ti è lontano, tu che te ne sei allontanato allontanandoti da te? E dunque nella misura in cui sei congiunto a te stesso come a una presenza da cui non puoi sottrarti, e nella misura in cui lui è congiunto a te, tu sei congiunto a lui, che in tal modo è inseparabile da te per essenza come tu da te stesso. Così puoi avere una conoscenza universale di ciò che sta nella presenza dell'essere e di ciò che è assente dall'essere, il quale è presente dappertutto e inversamente non è in nessun luogo. Coloro infatti che sono capaci di spaziare intuitivamente verso la loro propria essenza e di conoscerla, mediante questa conoscenza e la consapevolezza di tale conoscenza, si recuperano nell'unità di conoscente e conosciuto: presenti a se stessi, a loro è presente anche l'essere. Ma quelli che dal proprio essere digradano verso le altre cose, sono assenti da sé e a loro è assente anche l'essere.

Se fu nella nostra natura di risiedere stabilmente nella medesima essenza, di arricchirci di noi stessi, non discendere in ciò che non siamo, non impoverirci di noi né pertanto congiungerci di nuovo alla povertà pur in presenza dell'abbondanza, se noi che non siamo separati dall'essere per luogo o per essenza, né da lui recisi per qualcos'altro, ce ne separiamo perché ci volgiamo al non essere, ebbene espriamo la colpa della lontananza dall'essere con la lontananza da noi stessi e con l'ignoranza, benché poi di nuovo, grazie all'amore per noi, recuperiamo noi stessi e ci riannodiamo al dio. Pertanto giustamente fu detto che l'uomo che diserta dagli dèi si trova necessariamente incatenato in una specie di carcere e si sforza di sciogliersi dai lacci, come uno che, rivoltosi alle cose di quaggiù e abbandonata la condizione di essere divino, è, come dice [Empedocle], "in fuga dagli dèi e ramingo". Tanto che ogni esistenza meschina è piena di schiavitù e di empietà, e per questa ragione è anche priva di divinità e di giustizia, in quanto un soffio vitale pieno di empietà e per ciò stesso di ingiustizia vi prende consistenza. Così ancora giustamente fu detto che il giusto lo si trova nell'agire che corrisponde a quel che si è, e che il simulacro e l'immagine riflessa della vera giustizia consistono nella distribuzione del dovuto a ciascuno di coloro coi quali viviamo.

SENTENZA XXXIX

Altre sono le virtù del politico, altre quelle di chi tende alla contemplazione e che per questa ragione è chiamato contemplativo, altre poi quelle di chi ha già compiuto la contemplazione ed è ormai visionario, altre ancora quelle della mente in quanto tale e pura dall'anima.

Le virtù del politico consistono nella misura delle passioni, nel seguire la ragione e nell'obbedirle riguardo ai doveri attinenti alle azioni pratiche. Sono dette politiche per il loro carattere socievole e comunitario, in quanto mirano alla sicurezza del prossimo nella comunità. La saggezza è propria della parte razionale, il coraggio di quella animosa, la temperanza consiste in un accordo e in una armonia tra la parte concupiscibile e la razionale, la giustizia è il compito specifico di ognuna di queste parti prese insieme, relativo al comando e all'obbedienza.

Ma le virtù del contemplativo che progredisce nella contemplazione consistono in un allontanamento dalle cose di questo mondo. Si chiamano anche purificazioni appunto perché vengono considerate come astinenza dalle azioni che si fanno col corpo e dai legami di simpatia con esso. Appartengono all'anima che si innalza al puro ente, mentre quelle politiche abbelliscono l'uomo mortale e aprono la via alle purificazioni: infatti, una volta abbelliti, bisogna principalmente astenersi dal fare qualcosa col corpo. Per questo nelle virtù catartiche la saggezza prende ipostasi se l'anima non si fa complice delle opinioni del corpo, ma se agisce da sola - scopo che è raggiunto grazie alla purezza della facoltà intuitiva -, la temperanza consiste nel non aderire alle passioni, il coraggio nel non temere il distacco dal corpo quasi fosse una caduta nel vuoto e nel nulla, la giustizia nel predominio della ragione e della mente, senza che nulla si opponga. Dunque l'abito acquisito con le virtù politiche viene identificato nella misura delle passioni e lo scopo è che l'uomo viva secondo natura; ma le virtù contemplative abituano all'impassibilità, il cui scopo è la somiglianza a un dio.

Poiché "purificazione" significa per un verso ciò che purifica e per l'altro ciò che appartiene a chi si è purificato, le virtù di questo genere sono considerate in entrambi i sensi della parola "purificazione". Esse infatti purificano l'anima e insieme la accompagnano una volta purificata, dato che scopo della purificazione è divenire puri. Ma poiché tanto il purificarsi quanto l'esser divenuti puri consistono nella soppressione di ogni elemento estraneo, il bene sarà [qualcosa di] diverso da chi si purifica. Pertanto, se prima dell'impurità chi si purifica era buono, la purificazione è sufficiente. Ma, sia pure sufficiente, ciò che resta sarà il bene, non la purificazione. La natura dell'anima non era però il bene; stava piuttosto nella possibilità di partecipare del bene ed essere conforme al bene - altrimenti non sarebbe entrata nel male. Suo bene sarà quindi congiungersi al generante, suo male stare insieme alle cose posteriori. Il male appunto è doppio: star congiunti alle cose posteriori e sopportare l'eccesso delle passioni. Per questo le virtù politiche, che liberano l'anima da un solo male, furono giudicate degne del nome di virtù e venerabili, ma più venerabili le virtù catartiche, che la liberano da tutto il male.

Così l'anima purificata deve congiungersi al generante e la sua virtù, dopo la conversione, consiste nel conoscere e comprendere l'essere; non perché non abbia in sé questa conoscenza, ma perché senza ciò che la precede essa non vede le cose che possiede. Vi è dunque, dopo le catartiche e le politiche, un terzo genere di virtù: quelle dell'anima intuitivamente attiva. Sapienza e saggezza consistono nella contemplazione degli oggetti appartenenti alla mente, giustizia è provvedere al proprio compito nel conformarsi alla mente e nell'agire verso la mente, temperanza è volgersi interiormente alla mente, e coraggio è impassibilità, a somiglianza della mente a cui l'anima guarda, che è impassibile per natura. Tra queste virtù vi è quindi la stessa connessione che tra le altre.

Una quarta specie è quella delle virtù paradigmatiche. Queste risiedono nella mente, perché sono superiori alle virtù dell'anima e loro esemplari di cui quelle dell'anima sono imitazioni. Mente è ciò in cui esistono [tutte] in qualità di esemplari, saggezza è la scienza, sapienza è la mente che conosce, temperanza è il suo volgersi a se stessa, provvedere al compito specifico è l'opera propria [della mente], coraggio è la sua identità e il permanere pura in se stessa per sovrabbondanza di potenza.

Quattro dunque appaiono i generi di virtù: le prime appartengono alla mente e sono le paradigmatiche e costitutive della stessa essenza mentale, le seconde appartengono all'anima che ormai guarda alla mente ed è piena di essa, le terze appartengono all'anima umana che si purifica o si è già purificata dal corpo e dalle passioni irrazionali, le quarte appartengono all'anima umana che abbellisce l'uomo perché fissa una misura all'irrazionalità e ne stimola la moderazione nelle passioni. E chi possiede le virtù superiori possiede di necessità anche le inferiori, ma non viceversa. E peraltro il possessore delle virtù superiori non agirà più secondo le inferiori, per la prevalente ragione che ha anche queste, ma solo a seconda delle circostanze del divenire. Infatti gli scopi, come si è detto, sono diversi e variano col variare dei generi. Lo scopo delle virtù politiche è imporre una misura alle passioni nelle attività di chi ha a che fare con la natura, delle catartiche è allontanarsi perfettamente dalle passioni che fino allora si erano misurate, delle altre è agire verso la mente, senza neppure avere il pensiero di liberarsi dalle passioni, delle ultime non è più neanche quello di rivolgere l'attività alla mente, ma di giungere a incontrarsi con la sua stessa essenza. Per questo chi agisce secondo le virtù pratiche è un uomo onesto, chi secondo le catartiche un uomo demonico o anche un demone buono, chi solo secondo le virtù rivolte alla mente è un dio, e chi secondo le paradigmatiche è il padre degli dèi.

Preoccupiamoci soprattutto di esaminare le virtù catartiche, giacché sono quelle che si possono raggiungere in questa vita e rappresentano i mezzi per risalire alle più venerabili. Bisogna perciò vedere fino a che punto e in che misura la purificazione può essere raggiunta; si tratta infatti dell'allontanamento dal corpo e dal movimento passionale della parte irrazionale. Diciamo come si raggiunge e fino a che punto. Prima cosa, base e, per così dire, seggio della purificazione è conoscere se stessi come un'anima legata a una cosa straniera e di diversa essenza. Secondo è lo slancio che consegue da tale persuasione a rimettere insieme se stessi dal corpo e quasi da luoghi diversi, in una disposizione di perfetta impassibilità nei suoi confronti. Perché chi agisce di continuo conforme al senso, anche se non lo fa per vera attrazione o perché vi trovi una soddisfazione al piacere, nondimeno si disperde nel corpo, dato che vi si è congiunto attraverso il senso e nutre passione per i piaceri e i dolori propri degli oggetti sensibili con assenso e inclinazione simpatica. È soprattutto da simile disposizione che bisogna purificarlo. Ciò accadrà se accoglierà le sensazioni ineliminabili dei piaceri a solo scopo di cura e di alleggerimento dalle fatiche, al fine di non esserne ostacolato. Bisognerà poi eliminare le sofferenze e, ove non sia possibile, sopportarle con calma e sminuirle con la non partecipazione simpatica. L'animosità andrà soppressa per quanto possibile e in nessun modo curata con meditato consiglio; altrimenti non si mischi ad essa la volontà consapevole, ma la si faccia essere un moto irriflesso che appartiene a un altro - e sarà un moto irriflesso debole e di poca importanza. La paura andrà eliminata del tutto, perché non ci sarà motivo di temere di nulla, benché anche qui vi siano dei moti irriflessi. Animosità e paura andranno semmai usate come strumenti di ammonimento. Si rimuoverà poi ogni genere di desideri vani. Desideri di cibi e bevande ne avremo, ma non per noi stessi in quanto noi stessi. Di piaceri d'amore, sia pure naturali, non dev'esservi neppure il moto irriflesso, o almeno non più di una di quelle fuggevoli fantasie che si hanno nel sonno. Insomma, l'anima intuitiva di chi si è purificato si mantenga pura da tutto questo. E voglia che la parte di noi che si muove

incontro all'irrazionalità delle passioni corporee, si muova senza simpatia e sbadatamente, in modo che anche quei movimenti siano subito dissolti dalla vicinanza della ragione. Così non vi sarà battaglia sulla via della purificazione. Quanto al resto basterà la presenza della ragione a far vergognare la parte inferiore, tanto che essa stessa disapproverà, quando è in completa balia del movimento, di non saper stare tranquilla mentre il suo signore è presente, e si rimprovererà per la debolezza. E queste sono ancora forme di misura delle passioni che acquistano tensione in vista dell'impassibilità; ma quando il legame simpatico è perfettamente purificato, ad esso subentra l'impassibilità, giacché la passione aveva cominciato a muoversi quando la parte razionale, con la sua discesa, aveva dato il segnale.

SENTENZA XL

La mente non è l'origine di tutte le cose, perché è molteplice e prima del molteplice è necessario che vi sia l'uno. Che sia molteplice è chiaro, dato che le intuizioni che intuisce di continuo non sono una ma molte, e dato che non sono diverse da lei. Così se la mente sta con le intuizioni e quelle sono molteplici, anche la mente sarà molteplice.

Che la mente stia con gli intuitivi si dimostra così: se essa contempla qualcosa, evidentemente lo contemplerà o perché lo possiede in sé o perché posto in altro. E che contempli è chiaro: la mente deve infatti accompagnarsi all'atto di intuire, e sottratta all'intuire è sottratta alla sua essenza. Occorre quindi mettersi sulle tracce della sua contemplazione e soffermarsi sulle passioni che accompagnano le conoscenze. In noi le potenze conoscitive consistono complessivamente in senso, immaginazione, mente. Chi si serve esclusivamente del senso contempla attingendo all'esterno e non si unisce con le cose che contempla: riceve soltanto un'impronta dal contatto con esse. Così, quando l'occhio guarda l'oggetto visibile, è impossibile che vi si identifichi, perché non vedrebbe nulla, se non si trovasse a distanza. Allo stesso modo l'oggetto del tatto si distruggerebbe, se si identificasse con chi tocca. Risulta quindi chiaro che sia il senso sia chi se ne serve sono sempre condotti all'esterno, se vogliono cogliere l'oggetto sensibile. Similmente anche l'immaginazione si porta sempre all'esterno e col suo espandersi da una realtà funzionale a un'immagine. [È chiaro dunque che anche chi si serve dell'immaginazione è condotto all'esterno,] tanto se l'oggetto dell'immagine lo costruisce realmente dal di fuori, quanto se è la sua stessa espansione all'esterno che gli fa immaginare l'esistenza di un oggetto al di fuori. Tale è la percezione di queste [potenze]; poiché nessuna delle due può tornare in se stessa e riunirsi, non può nemmeno incontrare una forma sensibile o sovrasensibile. Ma la mente non percepisce in questo modo, perché essa torna a sé e si contempla. Se infatti si distogliesse dalla contemplazione delle proprie attività, dall'essere l'occhio delle proprie attività, non sarebbe più visione di sé e non vedrebbe nulla. Come dunque il senso stava in relazione al sensibile, così la mente è in relazione all'intuitivo. Ma mentre il senso contempla perché si estende al di fuori e trova un sensibile che sta nella materia, la mente contempla perché si raccoglie in se stessa. E se non si estende al di fuori...

... Il che parve giusto anche ad alcuni, per i quali tra l'ipostasi della mente e quella dell'immaginazione vi era soltanto una differenza di nome. Essi infatti credevano che l'intuizione fosse l'immaginazione nell'animale razionale. Dato poi che facevano dipendere tutto dalla materia e dalla natura corporea, concludevano che anche la mente doveva dipenderne. Ma poiché la nostra mente contempla essenze diverse dai corpi, dove le troverà e dove le percepirà? In quanto estranee alla materia non dovrebbero essere da nessuna parte. È chiaro allora che, in quanto intuitive, andranno congiunte all'intuizione e ancora, se intuitivi, alla mente e all'intuitivo...

... [Se non si estende al di fuori,] la mente, quando intuisce gli intuitivi, contemplerà anche se stessa, e quando si ritrae in sé, intuisce perché si ritrae tra gli intuitivi. Se poi gli intuitivi sono molteplici - perché la mente intuisce i molti e non l'uno - di necessità sarà molteplice anch'essa. Ma prima dei molti c'è l'uno; così è necessario che prima della mente sia l'uno.

SENTENZA XLI

Ciò che ha l'essere in altro e non è essenziato in sé né separatamente da altro, qualora torni in se stesso per conoscersi, ma torni senza ciò in cui è essenziato, si corrompe, perché, abbandonando l'altro, si separa dal proprio essere. Chi invece può conoscersi indipendentemente dalla cosa in cui è, e anzi la abbandona ed è capace di far questo senza rovina sua, non può essere essenziato in ciò da cui ha potuto distogliersi e senza il quale ha potuto conoscersi. Ora, se la vista e ogni altra potenza sensibile non possono avere sensazione di sé, né, separate che siano dal corpo, percepirsi o conservarsi, e se la mente, al contrario, soprattutto quando si separa dal corpo intuisce, torna a sé e non si corrompe, è chiaro che le potenze sensibili diventano attive grazie al corpo e la mente non nel corpo ma in sé acquista l'agire e l'essere.

SENTENZA XLII

L'anima possiede le ragioni di tutte le cose e secondo tali ragioni agisce, o perché qualcos'altro la chiama a metterle in opera o perché essa stessa si rivolge interiormente ad esse. E quand'è chiamata da altro e per così dire verso l'esterno, produce sensazioni, quando invece si inoltra nel profondo di sé e verso la mente, viene a trovarsi tra le intuizioni. Dunque le sensazioni non vengono dall'esterno e l'intuizione non è estranea all'anima. E ancora, come per il vivente non si danno sensazioni senza modificazioni degli organi di senso, così non c'è intuizione senza immaginazione. Per rispettare la proporzione: come l'impronta è una conseguenza del [l'organo] sensibile del vivente, così l'immagine fantastica è nell'anima del vivente una conseguenza dell'intuizione.

SENTENZA XLIII

Memoria non significa conservare le immaginazioni, ma proiettare di nuovo cose di cui ci occupammo.

SENTENZA XLIV

Altro sono la mente e l'intuitivo, altro il senso e il sensibile. L'intuitivo è congiunto alla mente, il sensibile al senso. Ma il senso di per sé non può comprendersi e neppure il sensibile può; d'altra parte l'intuitivo che è congiunto alla mente e da essa intuibile, non cade in alcun modo sotto il senso. Ma la mente è un intuibile per la mente. E se la mente è un intuibile per la mente, essa sarà per se stessa intuibile. Quindi da un lato, se la mente è l'intuibile e non il sensibile, sarà oggetto intuito; dall'altro, se è l'intuibile per la mente e non per il senso, sarà il soggetto che intuisce. Essa è appunto soggetto che tutto intero intuisce e oggetto che tutto intero è intuito: intuente e intuuta tutta intera in tutta se stessa, [e non come il consumatore e il consumato]. Non v'è dunque una parte che venga intuuta e un'altra che intuisca, perché la mente non ha parti, è tutta intera intuibile ed è con tutta intera se stessa mente dappertutto, senza avere in sé nozione alcuna di inintuibilità. Per questo non è vero neppure che intuisca un aspetto di sé e un altro non lo intuisca, giacché, nella misura in cui non intuisce, sarebbe inintuitiva.

Né si allontana da qualcosa per passare in qualcos'altro, dato che, non intuendo ciò da cui si allontana, diverrebbe rispetto ad esso inintuitiva. Se invece in essa l'una cosa non accade di seguito all'altra, allora intuirà insieme tutte le cose; e dunque, poiché intuisce insieme tutte le cose, non ora l'una e l'altra poi, essa è tutte le cose insieme, sia

nel momento presente che nell'eternità. Ma se in lei c'è il presente, sono sottratti il passato e il futuro, in un presente inesteso e nel momento senza tempo. Vi è in lei pertanto simultaneità sia riguardo al molteplice che all'estensione nel tempo. Perciò tutte le cose saranno unitariamente in un'unità inestesa e atemporale. Se è così, non v'è nella mente un "dove" o un "verso dove", né dunque movimento; c'è un'attività unitaria nell'uno che dilagua l'incremento, il mutamento, ogni specie di trapasso. Se poi la mente è molteplicità unitaria e insieme attività, se è fuori dal tempo, è necessario che in funzione di siffatta essenza esista quell'essere che ha la proprietà di rimanere perennemente nell'uno. Tale essere è l'eternità. L'eternità esiste pertanto in funzione della mente.

Il tempo esiste invece in funzione di ciò che non intuisce unitariamente nell'uno, bensì mutevolmente e nel movimento, ossia intuisce nel lasciare un oggetto e prenderne un altro, nel dividere in parti e passare di cosa in cosa. Futuro e passato esistono appunto in funzione di un movimento del genere. Ed è l'anima che passa da un oggetto all'altro, perché scambia alternativamente le intuizioni: non nel senso che alcune svaniscono e altre sopraggiungano da qualche parte, piuttosto in quanto alcune le intuisce come se fossero passate, benché continuino a rimanere dentro di lei, altre come se venissero da altrove, mentre non vengono da altrove ma da essa stessa e dal medesimo punto, da essa cioè che si muove verso di sé e volge l'occhio sulle cose che ha partitamente. Somiglia infatti a una fonte che non scorre, ma che circolarmente fa zampillare in sé le cose che possiede.

Mentre il tempo esiste in funzione di tale movimento, l'eternità esiste in funzione della permanenza della mente in se stessa, non divisa dalla mente come il tempo non è diviso dall'anima, giacché anche le realtà funzionali lassù sono unite.

Ciò che è in movimento si attribuisce ingannevolmente l'eternità, perché concepisce l'eternità come un movimento infinito; d'altra parte ciò che permane mentre l'altro si muove, si attribuisce ingannevolmente il tempo, come se percorresse e moltiplicasse il suo "ora" secondo il transitare del tempo. Per cui alcuni pensavano che il tempo si dia a vedere nella quiete non meno che nel movimento e che l'eternità, come dicevamo, sia un tempo infinito. Ognuno dei due aggiunge le sue proprietà a quelle dell'altro, e ciò che è in perenne movimento imita dall'immobile l'eternità, per identità col proprio perpetuo muoversi, mentre quel che rimane immobile nell'identità dell'azione congiunge, con l'azione, il tempo al proprio permanere.

Del resto nelle cose sensibili il tempo diviso è diverso in ciascuna di esse; per esempio diverso è il tempo del sole, diverso quello della luna, diverso quello della stella del mattino, diverso quello di ciascuno degli altri astri. Per cui ogni astro ha anche un anno diverso; e l'anno che li include tutti fa capo al movimento dell'anima. Se poi gli astri si muovono a imitazione dell'anima e il moto dell'una è diverso dal moto degli altri, diverso è anche il tempo dell'anima da quello degli astri. Quest'ultimo a intervalli e per movimenti e spostamenti spaziali ...