

L'UNO

V, 4.1 (7)

Se c'è qualcosa ulteriormente al Primo, necessità vuole ch'esso o derivi da lui, immediatamente, o si rifaccia a lui per via di intermediari; esiste così un ordine di cose di secondo grado e un ordine di cose di terzo grado: l'uno risale al Primo – è il secondo, s'intende – il terzo poi risale al secondo.

Io intendo: dev'essere una semplicità (τι ἀπλοῦν) anteriore a ogni altra, questo nostro Primo, e precisamente: egli è diverso da tutto ciò ch'è dopo di lui, esistente in sé, non mescolato con le cose da lui derivate e capace tuttavia di stare dentro alla sua volta, in un modo tutto suo, nelle altre cose; uno che è veramente Uno (non come se questo “è” [εἶναι] fosse una cosa diversa e poi gli si applicasse l'Uno), uno insomma di cui già l'espressione “è uno” suona falsa: uno di cui non si ha né concetto né scienza; uno, in definitiva, di cui si usa dire che è “al di là dell'essere” (ἐπέκεινα οὐσίας). Infatti, se non fosse semplice, scevro di ogni casualità e composizione e veramente e propriamente uno, egli non sarebbe principio; e solo per il fatto ch'è semplice, ha sovrana indipendenza e primato su tutte le cose; poiché il “non-primo” ha bisogno di ciò che lo precede, e il “non-semplice” ha bisogno degli elementi semplici contenuti in lui, affinché ne sia costituito. Sì, ciò che è di tal natura non può essere che Uno, ché se ve ne fosse un altro di somigliante natura, l'uno e l'altro coinciderebbero.

VI, 9.1 (9)

Tutti gli enti sono enti in virtù dell'Uno, sia quelli che sono enti in senso originario, sia di quelli di cui si dice che in un senso qualsiasi rientrano negli enti. Infatti, che cosa potrebbe esserci se non fosse unità? Tant'è vero che, privati appena dell'unità che vien loro attribuita, gli enti non sono più quelli. <es. del coro, del gregge, della nave>

VI, 6.13 (34)

Il pensiero, infatti, non afferma l'unità di una cosa per il fatto ch'essa sia sola e non ve ne sia un'altra. Già, anche nell'espressione “non c'è un'altra cosa” è costretto a dare a quest'ultima l'attributo “uno”. Senza dire poi che “altro” e “diverso” sono posteriori a “uno”. Quel pensiero che non si fondasse sull'uno non saprebbe neppure formulare la parola “altro” o la parola “diverso”; anche se esso dice “solo” vuol significare “un solo”; insomma deve far precedere “uno” a “solo”.

(...) Quando il pensiero dica che qualche cosa è “una”, riconosce d'altro canto l'Uno.

(...) Se l'uno contribuisce necessariamente all'esistenza di ogni essenza – infatti non c'è nessun essere che non sia uno – l'Uno deve esistere prima dell'Essere, anzi deve generare l'Essere.

V, 6.12 (24)

Senza l'“Uno”, i “molti” sarebbero strappati gli uni dagli altri, andando chi da una parte chi dall'altra a comporsi in qualche modo, a casaccio.

VI, 6.10 (34)

Se “le tante e tante cose” non son dovute al caso, allora il numero è anteriore ed è proprio autore della determinazione “tante e tante cose”; vale a dire: mentre già il numero esisteva, gli esseri che nascevano partecipavano della determinazione “tante e tante cose”, e inoltre ciascuno di essi partecipò dell'“uno” affinché potesse essere uno.

V, 1.4-5 (10)

Questo (*secondo*) uno che è a un tempo Spirito ed Essere (νοῦς καὶ ὄν), e Pensante e Pensato (νοοῦν καὶ νοούμενον), risulta da una dualità: è Spirito in quanto pensa ed è Essere in quanto pensato. Non potrebbe infatti aver luogo il pensare se non ci fossero alterità ed identità. Ed ecco sorgere i principi fondamentali: Spirito (νοῦς), Essere (ὄν), Alterità (ἑτερότης), Identità (ταυτότης); ed è bene includervi altresì Moto (κίνησις) e Quietè (στάσις): moto in quanto lo Spirito pensa, quiete poi in vista dell'identità. Occorre alterità affinché vi sia pensante e pensato.

(...) Così molteplice è questo Dio, il quale sovrasta sull'Anima. (...) Fattasi vicino, allora, e unificatasi per così esprimerci con lui, l'anima cerca di conoscere chi sia mai Colui che generò questo Dio, chi sia mai quel Semplice, che era *prima* di quella molteplicità, Colui che fu causa acché questo Dio esistesse ed esistesse come molteplice. Colui, infine, che produsse il numero. Perché, certo, il numero non è già il Primo: pertanto, prima della Diade è l'Uno, e la Diade ha invece il secondo posto.

V, 6.2 (24)

Se vi è, da un canto, il “pensante di primo grado” (πρώτως νοοῦν) e, dall'altro, il “pensante in modo diverso” (ἄλλως νοοῦν), allora chi sta al di là del “pensante di primo grado” non pensa più: egli infatti deve farsi Spirito se vuole pensare. Ma se è Spirito, esso deve pure avere un suo oggetto di pensiero, e se è così lui il “pensante di primo grado”, deve possedere in sé stesso il suo oggetto pensato. Invece, se l'Uno è concepito quale oggetto di pensiero, non esige necessariamente, pur nella sua absolutezza, di contenere in sé il pensante e di pensare; poiché in tal caso non sarebbe più

unicamente pensato bensì anche pensante, e allora non sarebbe più il Primo, dualizzato com'è.

V, 4.2 (7)

In che modo questo nostro Spirito deriva dall'Uno oggetto del suo pensiero? L'Uno quale oggetto del pensiero, fermo in sé stesso e immune dal bisogno cui invece è soggetto il Contemplante e il Pensante, non è, per così dire, un Inconscio (ἀνείσθητον); no, ma tutto il suo contenuto non solo è in lui ma è anche con lui. Egli discerne perfettamente se stesso (διακριτικὸν ἑαυτοῦ); c'è vita in lui; c'è tutto, anzi in lui; e persino la sua contemplazione – che è lui stesso – si accompagna a non so quale sentimento in una fissità eterna e in una attività spirituale che non ha nulla a che fare col pensiero dello Spirito.

VI, 6.3 (34)

La pluralità (*dell'infinito*) è ostacolata dall'essere completamente pluralità appunto perché è molteplicità unitaria; anzi, proprio per questo il mondo dello Spirito è inferiore all'Uno, perché ha molteplicità e in confronto all'Uno è inferiore proprio per questo suo carattere quantitativo.

V, 1.7 (10)

L'Uno non è Spirito. Com'è dunque che genera lo Spirito? Il fatto è che rivolgendosi lo Spirito verso di lui, lo contemplava. E la contemplazione è essa stessa Spirito.

(...) Lo Spirito è unità, ma l'Uno è purtuttavia la potenza (δύναμις) di tutte le cose. Allora, le cose di cui egli è potenza, per esempio l'atto del pensare, distaccandosi – per così esprimerci – dalla semplice potenza, contempla. Altrimenti non vi sarebbe proprio Spirito. Poiché anche di per sé solo l'Uno ha già – quasi avvertenza intima del suo potere (συνείσθησις τῆς δυνάμεως) ovvero del fatto che egli può – una sua realtà (οὐσία).

(...) Lo Spirito vede bene che da quella fonte che è l'Uno si riversa il vivere e il pensare e ogni altra cosa, per il fatto che quegli, l'Uno, non è nulla di tutto questo. Perciò, invero, tutte le cose derivano da lui mentre egli non è delimitato da forma alcuna. Difatti non è altro che unità, lui. Se fosse un tutto, egli entrerebbe fra gli enti. Per questo egli non è nulla di quanto è nello Spirito.

V, 4.2 (7)

Mentre l'Uno persevera nel proprio modo di essere, la forza operante (ἐνέργεια), nata com'è dalla perfezione e dalla congiunta forza operosa che è in lui, s'ipostatizza appunto perché sorge da una potenza enorme e giunge fino al vertice dell'essere e dell'essenza. Ma l'Uno è al di là dell'essenza (ἐπέκεινα οὐσίας). Precisiamo: l'Uno è la potenza del Tutto; il generato, invece, è già il Tutto.

Ma se questo è il Tutto, l'Uno è al di là del Tutto.

VI, 9.6 (9)

(l'Uno) occorre concepirlo come infinito (ἄπειρος) non perché sia interminabile ma per il fatto che la sua potenza non è circoscritta (ἀπερίληπτος). Certo, ove mai tu lo pensi come Spirito o Dio, egli è di più.

(...) L'Uno non ha bisogno di se stesso perché è proprio lui se stesso.

(...) Egli non va in cerca di nulla poiché, siccome è causa per le altre cose, non trae ciò che è da queste altre cose.

(...) Non ha bisogno di alcun fondamento (ἰδρυσις)

(...) Per l'Uno nulla è bene, e allora egli non avrà voglia di nulla al mondo. Anzi, egli è Super-Bene (ὑπεράγαθον), e non è bene per se stesso ma è bene per gli altri esseri che siano in grado di parteciparne, inoltre non è pensiero, affinché in lui non ci sia alterità

(...) del resto a che cosa mai dovrebbe pensare? A se stesso? Allora, prima del pensiero, dovrebbe giacere nell'ignoranza e dovrebbe ricorrere al pensiero per conoscersi, lui che basta a se stesso! Poiché l'ignoranza nasce solo con l'esistenza di un secondo essere, quando cioè l'uno ignori l'altro.

V, 6.5 (24)

Il pensare non è qualcosa di primordiale né quanto all'essere né quanto al valore, ma qualcosa di secondario e derivato, dal momento che il Bene lo fece sussistere e lo mosse, dopo averlo fatto nascere, verso di sé, onde il pensiero subì l'impulso e vide. Ed è proprio questo il pensiero: un moto cioè verso il Bene, nel desiderio di lui. Il Bene dunque non deve per nulla pensare se stesso, poiché non è diverso da sé.

V, 3.13-14 (49)

L'Uno non pensa se stesso; ed anche noi non possiamo "pensarlo".

(...) Lo possediamo in un certo modo sì da poter parlare intorno a lui senza peraltro esprimere proprio lui stesso. E difatti noi diciamo quello che non è; ma quello che è non sappiamo dirlo.

V, 3.11 (49)

(L'Uno) invece, come è al di là dello Spirito (ἐπέκεινα νοῦ), così è pure "al di là della conoscenza"; e come non ha affatto bisogno di una qualche cosa, così non ha neppure bisogno di conoscere. Poiché anche il conoscere è qualcosa di unitario; quegli invece è semplicemente Uno, senza il "qualcosa", poiché se fosse solo "qualcosa di uno" non sarebbe Uno in sé; poiché l' "in sé" è prima

del “qualcosa”.

VI, 7.38-39 (38)

- Ma chi mai si rassegnerà ad accogliere una natura che non abbia coscienza e conoscenza di sé?

- Ma che volete che conosca? “Io sono” (ἐγώ εἰμι)? Ma, egli, non “è” (ἀλλ’ οὐκ ἔστι)!

- Perché non deve dire almeno “Io sono il Bene”?

- Ecco, così egli dovrebbe attribuirsi di nuovo il predicato “è”.

- Ma, insomma, se egli si limita ad esprimere unicamente il Bene, che aggiunta è questa? Certo, uno potrebbe benissimo pensare “Bene” senza l’“è” tranne il caso che lo attribuisca a un diverso soggetto; chi invece pensa, di sé, di essere il Bene, deve sviluppare il suo pensiero così: “Io sono il Bene”, altrimenti egli avrà sì il pensiero “Bene” ma non avrà presente che questo pensare è lui stesso: occorre dunque che il pensiero sia così formulato: “Io sono il Bene”.

- Precisiamo: se il pensiero stesso è il Bene, il pensiero non si riferisce a lui ma al Bene, ed egli stesso non sarebbe il Bene bensì il pensiero; se invece il pensiero del Bene è diverso da Bene, allora esiste già prima del pensiero di lui. Ma se il Bene esiste, in piena sufficienza, prima del pensiero, essendo egli sufficiente a se stesso rispetto al bene, non ha affatto bisogno del pensiero intorno a se stesso. Concludendo, egli non pensa se stesso in quanto Bene ma in quanto è “qualcosa”. Così egli non ha proprio nient’altro se non un semplice atto intuitivo (ἀπλῆ ἐπιβολή), da rivolgere sul suo contenuto.

Frattanto, non essendoci per così dire nessuna distanza o differenza riferita a lui stesso, questo “intuire” (ἐπιβάλλειν) sé stesso” che altro è se non lui stesso? Perciò a buon diritto si vuol assumere l’alterità solo là dove ci siano Spirito ed Essere.

V, 5.6 (32)

Come colui che voglia contemplare l’essere dello Spirito non deve recare in sé nessuna rappresentazione del sensibile, per riuscire nella visione di quanto è al di là del sensibile, così ancora chi voglia avere la visione di ciò che è al di là dello stesso oggetto dello Spirito deve far getto di tutto ciò che rientra nello Spirito, per riuscire a vedere; e precisamente, che Quegli esista egli può apprenderlo per via dello Spirito; ma come Quegli sia fatto, egli può apprenderlo solo facendo getto del contenuto dello Spirito.

Solo il “non-come” (τὸ οὐχ οἶον) potrebbe significare il suo “come” (τὸ οἶον), poiché non c’è nessun “come” in colui che non ha neppure il “che cosa” (τὸ τί). Tuttavia noi uomini siamo sbattuti come per doglie nell’incertezza della parola che convenga pronunciare e parliamo dell’Ineffabile e avventuriamo dei nomi, bramosi di indicarlo a noi stessi come meglio sappiamo.

VI, 5.1 (23)

L'originaria natura e l'aspirazione al Bene (cioè a se stesso) conducono veramente verso l'Uno e ad esso (e quindi a se stessa) tende la natura universale. Infatti in ciò consiste il bene per questa unica natura, nell'appartenere a se stessa, nell'essere se stessa: ma questo vuol dire essere una. (...) Se il bene esiste ed è nell'essere, ogni cosa avrà in se stessa il suo bene. Noi dunque non siamo separati dall'essere ma siamo in lui; né d'altro canto egli è lontano da noi. Tutti gli esseri, dunque sono nell'Uno.

V, 5.9 (32)

Se l'Uno possiede il Tutto e non ne è posseduto, non vi è un punto ov'esso non sia; ché, se egli non vi fosse, non lo possederebbe. D'altra parte, là dove (*l'Uno*) non è posseduto, non è presente. Per cui esso è presente e non è presente: siccome, per un verso, non vi è compreso, egli non c'è; poiché, per altro verso, egli è libero da tutto, nulla mai può ostacolare la sua presenza. (...) In definitiva, ciò che inerisce "in qualcosa" si trova solamente là dov'è quello cui esso inerisce; invece chi non ha un suo (*esclusivo*) "dove", non c'è luogo in cui egli non sia. (...) Ora, se è vera la proposizione "non è in un luogo", ed è falsa la proposizione "è in un luogo" (altrimenti sarebbe in quello lì ma non in un altro), l'Uno non può esser lontano da nulla al mondo.

(...) Egli dunque non s'è allontanato dalle altre cose, né egli risiede in esse, e non c'è nulla che lo serri in sé, ma lui serra in sé tutte le cose. Ond'egli anche per questa via è il Bene per tutte le cose, in quanto sono e si concatenano tutte quante a lui, ognuna a suo modo. Perciò ancora le une sono più buone delle altre, perché le une si avvantaggiano sulle altre nella ricchezza dell'essere.

VI, 9.4 (9)

In verità non è lontano da nessuno, lui (*l'Uno*), eppure è lontano da tutti; sicché egli, pur presente, non è presente se non a coloro che sono in grado di accoglierlo e sono predisposti in modo da aggiustarglisi accanto ed entrare in contatto e toccarlo addirittura per via di somiglianza e in virtù di quella potenza ch'è in lui, congeniale a ciò che deriva da lui stesso.

V, 3.11 (49)

L'Uno precorre lo Spirito. L'Uno è anteriore al Tutto. Naturalmente, egli non può essere una di queste cose che egli stesso precorre, e tu ti guarderai bene dal chiamarlo "Spirito". Né, s'intende, lo chiamerai "Bene" qualora il termine "bene" voglia significare una qualsiasi delle cose tutte; neppure questo. Ma se il "Bene" indica il Precorritore del tutto (τὸ πρὸ πάντων), gli si applichi, con

questo limite, tal nome.

GENERAZIONE

V, 4.1 (7)

Qualsiasi, tra le restanti cose, giunta che sia alla sua maturità, genera – noi lo vediamo – e non sopporta una immota solitudine in sé stessa; ma crean tutti un essere novello, non solo chi abbia una volontà consapevole, ma quelli ancora che, senza una volontà consapevole, vegetano semplicemente, e persino gli esseri inanimati cedono altrui, di sé, tutto quello che possono: ad esempio il fuoco riscalda e la neve raffredda e le medicine esercitano un'efficacia corrispondente alla loro propria natura su un essere diverso.

V, 2.1 (11)

Affinché l'essere sia, l'Uno non è “essere” ma solo il genitore dell'essere, e questa che vorrei chiamare genitura è primordiale. Mi spiego: perfetto com'è, giacché nulla ricerca, nulla possiede, di nulla ha bisogno, egli trabocca, per così esprimerci, e la sua esuberanza dà origine a una realtà novella; ma l'essere così generato si rivolge appena a lui ed eccolo già riempito; e, nascendo, volge il suo sguardo su sé stesso, ed eccolo Spirito. Precisiamo ancora: il suo fermo orientamento verso l'Uno crea l'Essere; la contemplazione che l'Essere volge su sé stesso crea lo Spirito. Ora, poiché lo Spirito, per contemplarsi, deve pure stare orientato verso sé stesso, egli diviene simultaneamente Spirito ed Essere. Così, dunque, l'Essere gli è tal quale, e perciò crea ciò che gli è simile, versando fuori la sua forza esuberante; ma immagine anche questa, dell'Essere corrispondente a Colui che prima dell'Essere si effuse. E questa forza operante che sgorga dall'Essere è “Anima” che diviene quello che è, mentre lo Spirito è fermo, perché anche lo Spirito sorse mentre Colui che era prima di lui persisteva nell'immobilità.

V, 3.16 (49)

La generazione degli esseri non comporta già un'ascesa verso l'alto ma significa piuttosto una *discesa* verso il basso, verso la pluralità.

IV, 8.6 (6)

Come non poté esistere esclusivamente l'Uno – ché, altrimenti, il Tutto sarebbe rimasto celato non avendo in lui una forma distinta (...) con lo stesso criterio non potettero esistere esclusivamente le anime, senza che apparissero altre cose che devono alle anime la loro esistenza; giacché l'essere, ad uno ad uno, reca sempre in sé, immanente, l'impulso a creare qualcosa di successivo a lui, l'impulso

a squadernarsi.

(...) la potenza ineffabile non poteva assolutamente arrestarsi in sé stessa come se un essere invidioso e gretto la lesinasse, ma doveva senza tregua farsi largo sino a che l'intera realtà avesse raggiunto l'ultimo grado ai confini del possibile; tutto questo è dovuto a una virtù inesausta, diffusiva di sé, sul tutto, che mal sopporta di veder in giro una sola cosa sfuggita alla sua partecipazione.

III, 8.10 (30)

Pensa a una sorgente che abbia principio altro che se stessa, la quale però dia di se stessa a tutti quanti i fiumi, senza lasciarsi esaurire mai da questi fiumi, ma perseveri in sé, tranquillamente. Ovvero pensa a un albero gigantesco; la sua vita lo pervade tutto, mentre il suo principio resta immobile e non s'è disperso nel tutto ma s'è invece saldamente fondato, per così esprimerci, nella radice.

V, 1.7 (10)

Non fu ammissibile che il generato fosse migliore, ma questo dovette riuscire inferiore, essendo solo un simulacro di lui.

V, 2,2 (11)

Il processo si svolge pertanto dal primo all'ultimo termine, mentre, da una parte, ciascun termine è fatto rimanere nella sua propria sede e, dall'altra, il prodotto della generazione occupa un altro posto, quello inferiore; nondimeno ogni singolo termine giunge a identificarsi con l'essere cui tien dietro finché sappia stare al suo seguito.

V, 8.1 (31)

Poiché tutto ciò che si distanzia, si distacca da sé, in ogni campo (...), così tutto ciò che crea, primordialmente, deve essere da più, in sé e per sé, della sua creatura.

V, 2.2 (11)

Tutte queste gradazioni sono lui (*l'Uno*) e non sono lui; sono lui perché da lui derivano; ma non sono lui, poiché egli, fermo in sé stesso, non ha fatto altro che *dare*. Concludendo, è come un corso lento di vita che si protenda in lunghezza: ognuno dei tratti successivi è un "diverso", ma il tutto è compatto in sé stesso e se, per via di differenze, ogni cosa sorge perennemente nuova, l'antico però non si perde nel nuovo.

VI, 6.1 (34)

È la pluralità un'apostasia dall'Uno (...) e la infinità è completa apostasia, ed è per questo un male l'infinità e noi uomini siamo tristi, quando il nostro "io" è moltitudine?

E, certo, una singola cosa allora diviene molteplice quando, incapace di perseverare nella direzione del proprio essere, si riversa e si estende nella dissipazione. Se allora, in questo suo riversarsi, viene privata completamente dell'uno, essa diviene pluralità (...); se invece qualcosa, pur riversandosi sempre, la dura, essa diviene "grandezza". Intanto, che c'è di male nel fatto che una cosa divenga grandezza? Ecco, ove mai la cosa ne avesse coscienza, il male ci sarebbe già; poiché allora avvertirebbe appunto di essersi allontanata da sé stessa e di essere andata, apostata, lontano! Ogni cosa, in verità, non cerca un'altra ma sé stessa: invece il viaggio esteriore è vano o, tutt'al più, scusato dalla necessità.

L'INTELLETTO O SPIRITO

VI, 7.13 (38)

Lo Spirito, pur muovendosi, si muove tuttavia allo stesso modo, secondo una uniforme identità, eternamente. (...) Se difatti lo Spirito non tollerasse alcun cambiamento, se nessuna diversità lo svegliasse al vivere, tale stato non differirebbe in nulla dalla pure inerzia! (...) Così egli deve muoversi in ogni direzione, anzi deve già essersi mosso. (...) Generato dall'Identico e dal Diverso, questo nuovo essere se ne sta nella sua natura, di essere, cioè, identico e diverso: "diverso" non in qualche particolare, ma "diverso" in tutto, poiché anche la sua identità è nell'insieme. (...) Di conseguenza esso può naturalmente trasformarsi in tutto (...). Quindi, gli esseri non possono esistere se lo Spirito non esercita la sua forza operosa: ma egli ha operato le cose una dopo l'altra e, vorrei dire, dopo aver vagabondato per ogni plaga, senza peraltro errare fuori da sé stesso, poiché il verace Spirito è nato proprio per questo immanente vagabondaggio; ma è nato pure per errare nel cuore degli esseri, mentre le essenze, dal canto loro, partecipano a questa sua nomade corsa.

Ma egli resta dappertutto sé stesso, ond'è che il suo vagabondaggio è qualcosa di fermo: gli è toccato un vagabondaggio nella "pianura della verità" (*Repubblica*, X), e da essa non sbanda.

V, 5.1 (32)

Se lo Spirito conosce e, precisamente, conosce gli oggetti dello Spirito, una delle due: se li conosce come diversi da sé, per quale coincidenza s'imbatte proprio in loro? (...) Ognuno di questi valori sarebbe diverso dallo Spirito e le basi del giudizio cui affidarsi non sarebbero in lui ma sarebbero esteriori. (...) Lo Spirito potrà tutt'al più contemplarli ma non possederli. (...) E allora, non cerchiamo gli oggetti dello Spirito fuori dallo Spirito.

VI, 7.15 (38)

Lo Spirito trae dall'Uno la potenza di generare e di restar gravido della sua stessa genitura, poiché il Bene offre quello che lui stesso (*lo Spirito*) non aveva. Comunque dall'unità del Bene deriva per lo Spirito la molteplicità. Mi spiego: non essendo lo Spirito in grado di reggere quella potenza che recava in sé, la frantumò e ridusse l'unità a molteplicità, affinché riuscisse così a sostenerla da parte a parte.

(...) Perciò si potrebbe paragonarlo a una sfera vivente dal contenuto multiforme: oppure si potrebbe immaginare qualcosa di prodigioso, tutto un volto luccicante di volti vivi o un complesso di anime pure, convergenti in un identico essere, anime non solo immuni da difetto ma anche nel possesso di tutto ciò che loro spetta e con lo Spirito universale troneggiante alla loro vetta, sì che gli spazi rifulgano di luminosità spirituale; con tale rappresentazione, tuttavia, si sta sempre, in un certo senso, al di fuori: un soggetto diverso che guarda un oggetto diverso. Occorre invece che l'io si tramuti in Spirito e renda così se stesso "visione".

V, 6.1 (24)

(*Lo Spirito*) pensa perché possiede il pensato; e precisamente esso pensa proprio nel primo grado, appunto perché il pensante dev'essere "uno" e "due". Se non fosse uno, pensante e pensato sarebbero diversi fra loro. (...) Altrimenti, se il contenuto del suo pensiero è proprio il suo essere, sì da pensare in senso proprio, i due termini si unificheranno. In conclusione i due termini – soggetto e oggetto – devono essere "uno".

Se d'altro canto il pensante fosse uno solo senza essere poi, al tempo stesso, due, esso non avrebbe proprio nulla da pensare, al punto che non sarebbe neppure un pensante. Occorre dunque ch'esso sia a un tempo semplice e non-semplice.

(...) Così noi, con questo confronto, di due abbiamo fatto uno; ma per via opposta, da uno risulta due, giacché uno, pensando, si fa due, o meglio, è "due" in quanto pensa, è "uno" in quanto pensa sé stesso.

III, 8.8 (30)

Se i due (*pensante e pensato, vivente e vita*) sono un unico ente, come mai, d'altra parte, si fa multipla una tale unità? Ecco: perché non contempla una cosa sola. Vogliamo dire, meglio, che anche quando (*lo Spirito*) contempla l'Uno, non lo contempla come unità; altrimenti non nascerebbe come Spirito. A dire il vero, comincia come uno, ma non resta poi come cominciò ed ecco, anzi, che senza nemmeno accorgersene, quasi sonnacchioso, si fa molteplice e dispiega se stesso dacché vuol

possedere ogni cosa – quanto meglio sarebbe stato non aver tali brame! E infatti egli divenne secondo! – somigliando così a un circolo il quale, svolto che sia, è bell’e divenuto figura e superficie e periferia e centro e raggi: elementi che stanno alcuni in alto e alcuni in basso. Il meglio è il “dove”; il peggio è il “dove”.

(...) In altri termini, lo Spirito non è solo intelligenza di un’unica cosa, quale che sia, ma anche intelligenza universale. (...) Pertanto, egli è anche infinito (ἄπειρος).

V, 3.11 (49)

Il molteplice è proprio lo Spirito, colto nell’atto in cui si accinge a pensare “ciò che è aldilà” (*l’Uno*). Sì, egli pensa proprio lui, e intanto, mentre vuol coglierlo nella sua semplicità, se ne distacca, accogliendo senza tregua nella sua moltiplicata gravidanza il “diverso” (...) cosicché la potenza visiva aveva prima smanciato nel desiderio vago e indefinito di qualcosa di “nuovo” recandone in sé un certo quale fantasma, e poi se ne uscì accogliendo nel suo grembo il “nuovo” e si diede a moltiplicarlo.

L’ANIMA

V, 2.1-2 (11)

La forza operante che sgorga dall’Essere è l’Anima (ψυχή), che *diviene* quello che è, mentre lo Spirito è fermo; perché anche lo Spirito sorse mentre ciò che era prima di lui perseverava nell’immobilità. L’Anima però non è immobile nel suo creare: tutto al contrario, ella generava la sua immagine (εἶδωλον), allorché aveva già subito il movimento. Ora, finché ella guarda lassù donde nacque, si riempie di Spirito; ma se avanza in un’altra e opposta direzione, genera – immagine di sé stessa – la sensibilità e, nelle piante, la potenza vegetativa.

(...) Così, ove mai un’anima vada a finire in una pianta, la parte (*di anima*) che sta nella pianta è come un’altra cosa, è quanto di più temerario, è la parte più sconsigliata, è, in una parola, una che si è arrischiata fino a tanta lontananza.

V, 3.9 (49)

Ma l’Anima è nata dallo Spirito come una sorta di luce che lo cinge, ond’ella è avvinta e non si trova “in un altro” ma intorno a lui, e non ha un suo spazio, perché non ne ha neppure lo Spirito.

(...) E precisamente: l’Anima è costretta a sillogizzare intorno allo Spirito esaminando di qual natura esso sia; lo Spirito invece si intuisce da sé, senza sillogizzare su di sé. Perché, mentre egli è presente, sempre a sé stesso, noi uomini invece siamo presenti a noi stessi solo allora che ci volgiamo a lui.

III, 7.11 (45)

(*L'Anima*) riposava in seno all'Essere, poiché non c'era ancora il "tempo". Ma la natura era azione diffusa e volontà di autonomia, onde scelse di appartenere solo a se stessa e di procurarsi più di quel che aveva: allora essa cadde nel movimento e nel movimento cadde parimenti (*l'uomo*), e noi uomini, tratti in questo movimento, anelammo all'avvenire, sempre, e al "dopo" e al "non identico", e al "diverso" e poi al "diverso ancora" e come quasi dopo aver superato un buon tratto di strada, abbiamo costruito il tempo "immagine di eternità".

II, 2.2 (14)

L'Anima corre intorno al Dio (*lo Spirito*), lo cinge del suo amore e si stringe intorno a lui finché le è possibile; poiché da lui tutto dipende. In definitiva, appunto perché non è possibile andare "da lui", ella si muove "intorno a lui". (...) Se, in verità, Dio è in tutte le cose, l'Anima che vuol essere con lui deve pur volgersi intorno a lui, giacché egli non è in un determinato luogo.

IV, 4.16 (28)

I singoli gradi dell'essere si comportano come segue: se si fa del Bene (*l'Uno*) il centro, si deve porre lo Spirito come un cerchio immoto, e l'Anima invece come un cerchio mobile; mobile, intendendo, per via dell'aspirazione. Poiché lo Spirito ce l'ha proprio davanti il Bene e lo tiene abbracciato; l'Anima, per contro, aspira a ciò che è aldilà.

IV, 4.15 (28)

L'eterno si addice allo Spirito e il tempo all'Anima.

IV, 8.4 (6)

Per il fatto che ci sono più potenze (*dell'anima*), l'anima non cessa di essere una.

IV, 9.5 (8)

Come può l'anima – sostanza unica – essere in molte? (...) Ella è tale da offrire a tutte se stessa, e da perseverare, ciò nonostante, una. (...) E difatti la scienza nella sua interezza, pur con tutte le sue parti, è tale da perseverare intera in sé stessa.

III, 9.2 (13)

Come in un'unica scienza che è un complesso unitario vi è una suddivisione in tanti teoremi, distinti

uno per uno, senza che la scienza stessa ne vanga dispersa e sminuzzata; e come il singolo teorema contiene virtualmente l'intero complesso dottrinale in cui principio e fine coincidono...

IV, 3.3 (27)

Se l'Anima del Tutto offre sé stessa a tutti i viventi parziali e se in questo senso la singola anima è "parte", allora ella, una volta che fosse divisa, non potrebbe più offrire sé stessa a ogni singolo; invece dev'essere la medesima, dappertutto: cioè quell'intera Anima che, simultaneamente, è unica e identica in molti. Ma questo non consente più di considerare l'una (*l'Anima universale*) come intera e l'altra (*l'anima individuale*) come parte, specie perché entrambe hanno la stessa potenza.

IV, 3.8 (27)

Poiché tutte le anime derivano dalla medesima Anima, dalla quale deriva pure l'Anima dell'universo, esse hanno un comune sentire. L'Anima è una e molte.

IV, 3.5 (27)

Nulla può perire di ciò che è realmente; poiché anche i singoli spiriti, lassù, non possono perire, non essendo ripartiti, corpo per corpo, in unità, ma ogni spirito persevera nella sua identità e sostiene di essere, precisamente, quello che è. Tant'è pure delle anime (...): esse preservano sia l'identità con lo Spirito come pure l'alterità dell'individuazione, e ciascuna resta unità, e, al tempo stesso, tutte sono unità.

IV, 2.2 (4)

L'anima è divisibile e si trova in tutte le parti del corpo in cui dimora, ma è indivisibile perché è intera nel complesso delle parti ed anche in qualsivoglia parte del corpo essa è intera.

IV, 7.13 (2)

Come si spiega che, pur essendo separato l'essere dello Spirito, l'anima entra in un corpo? Finché lo Spirito è in sé, solo, impassibile, dotato unicamente di una forma di vita spirituale, egli persevera lassù, eternamente: in lui niente impulso, niente aspirazione (ὄρεξις). Ma chi, seguace immediato dello Spirito, riceve un'aspirazione, proprio per quella sopraggiunta aspirazione s'inoltra, per così dire, su più spazioso cammino, ed è smanioso di creare un ordine che corrisponda all'ideale da lui contemplato in seno allo Spirito; quasi incinto di lui e in un travaglio di parto ha l'ansia di creare, e di fatto crea. Così l'anima (*individuale*) per questa sua ansia del sensibile è in uno stato di tensione, e pur librandosi in compagnia dell'Anima universale (...) e partecipando alla provvidenza

dell'universo, è vogliosa, d'altra parte, di reggerne da sé sola un frammento.

LA NATURA

IV, 4.13 (28)

La natura non ha un sapere ma crea, unicamente. Vogliam dire che quanto in sé reca, essa lo dà, senza deliberato proposito, a quanto sta sotto di essa, al corporeo, al materiale; e questo dono è creazione, così come un corpo già riscaldato cede la sua qualità formale a quanto gli è immediatamente confinante e lo rende caldo, seppure in un grado minore.

IV, 4.36 (28)

L'universo crea senza ricorrere a una decisione, giacché esso nacque prima di ogni decisione.

VI, 7.1 (38)

Non poté sorgere da un ragionamento né la provvidenza per un vivente né la provvidenza per questo nostro universo. Lassù, del resto (*nel mondo intelligibile*), non c'è neppure l'ombra di un ragionamento. Si parla bensì di ragionamento a semplice indicazione del fatto che tutto si svolge come si svolgerebbe nei gradi posteriori in seguito a un ragionamento; e si parla di previsione perché le cose si svolgono come una persona saggia si augurerebbe di prevedere nel campo del futuro.

(...) Tutto già fu e fu in eterno e fu nel senso che solo la parola umana, più tardi, disse: “questo dopo quest'altro”. Mi spiego: solo se venga esteso e, per così dire, squadernato, esso mostra lassù “questo dopo quest'altro”; ma finché se ne sta nell'insieme, esso è solo “questo”, vale a dire, possiede in sé anche la sua causa.

LA MATERIA

III, 8.7 (30)

Ogni cosa, in quanto è immagine del suo creatore, così crea dal canto suo visioni e forme.

V, 8.7 (31)

L'universo è stretto dai legami delle forme (εἶδη) da cima a fondo; anzitutto la materia delle forme degli elementi; poi, sulle forme, altre forme e poi altre ancora, novellamente; onde riesce finanche difficile trovare la materia celata sotto tante forme. Ma poiché anch'essa è una certa forma – infima – questo nostro mondo è completamente forma e forme sono le cose universe; poiché il modello era già forma.

II, 4.5 (12)

In fondo, sostengono una giusta dottrina quanti van dicendo che la materia è una sostanza, a patto però che si riferiscano alla materia intelligibile; poiché il sostrato, lassù, è sostanza e, a maggior ragione, pensata che sia in compagnia dell'essere che si adagia su di essa e nella sua interezza, essa è sostanza precinta di luce.

II, 4.15-16 (12)

Anche tra gli esseri del mondo dello Spirito, la materia è proprio l'illimitato (ἄπειρον) e può ben essere generata dalla infinità (ἀπειρία) dell'Uno o dalla sua potenza o dalla sua eternità; non vogliamo dire che essa si trovi nell'Uno, vogliamo solo dire che l'Uno la crea. Ora, in qual senso essa si trova sia lassù sia quaggiù? Ecco, persino l'illimitato è duplice, in ciò, che l'uno è esemplare (ἀρχέτυπος), l'altro è immagine (εἰδωλον). Inferiore, quindi, l'illimitato di quaggiù? Anzi, maggiore. Quanto più l'illimitato-immagine fugge dall'Essere – quello vero – tanto più esso è illimitato. Poiché l'indefinitezza è maggiore in ciò che ha minore determinazione. Infatti il meno nel bene è un più nel male. Pertanto l'illimitato di lassù è, come a dire, un'immagine più indefinita ancora, mentre quello di quaggiù lo è in grado minore. Quanto più sfugge all'Essere reale, tanto più scorre giù verso la natura dell'immagine: più veracemente indefinito.

(...) Ora, la materia s'identifica altresì con l'alterità? No, ma essa è identica solo con quella parte dell'alterità contrapposta alle cose che hanno un vero e proprio essere, che sono, come si sa, forme razionali. Perciò essa è ancora “non ente”, perché solo in questo senso è qualche cosa; e s'identifica con “privazione”, se però la privazione è intesa come antitesi alle cose che esistono in forma razionale.

(...) L'essere che da un canto avverta il bisogno di qualche cosa e dall'altro abbia la capacità di raggiungerla potrebbe forse stare come un intermediario fra il bene e il male, se sta a un tratto eguale di strada fra l'aver e il non avere. Ma colui che non possessa nulla poiché giace nello squallore, anzi è lo stesso squallore, costui è di necessità il male. (...) Quella materia di lassù è un essere, poiché ciò che sta prima di essa (*l'Uno*) è al di là dell'essere (ἐπέκεινα ὄντος). Quaggiù invece ciò che sta prima della materia è solo essere. Essa è dunque “non ente” poiché è diversa dall'essere e giace sotto di lui.

II, 5.5 (25)

Come ci esprimeremo, dunque, su di essa? Che significa ch'essa sia “materia degli esseri”? Ecco, essa è *potenzialmente* questi esseri. Poiché è in potenza, per conseguenza non è ancora, in quanto sta *per* essere; ma l'essere, a lei, va limitato unicamente all'annunciato futuro.

(...) La materia, pertanto, sarebbe il non ente, non però nel senso di qualcosa di diverso dall'ente, come ad esempio il movimento; poiché questo, anzi, poggia sull'ente perché sorge, diciamo così, da esso e sta in esso. La materia, invece, è come scagliata fuori e del tutto recisa dall'essere e non riesce a mutare se stessa, ma quello che essa era fin dappprincipio – ed era non ente – quello resta, parimenti, nell'eternità.

Anche dal principio essa non fu qualcosa di attuale in quel suo starsene remota da tutti quanti gli esseri; e non lo divenne mai. Poiché da quegli esseri che furono vogliosi d'immergersi in lei, non ha saputo neppure trarre un bagliore onde irrorarsene; ma ferma in quel suo "orientamento ad altro" è sempre *potenziale*, sempre verso il *futuro*. (...) Fatta preda così di questo duplice ordine di esseri (*le ipostasi che la precedono e gli enti che li seguono*) essa non è, in atto, né degli uni né degli altri; ma questo solo le avanza, di essere, cioè, in potenza: un inconsistente e malcerto simulacro (εἰδωλον) che non riesce a reggersi in una forma. Quindi un'ombra in atto, quindi una menzogna in atto! Se essa è dunque, attualmente, il non-essere, essa è, in più alto grado, non-ente, e per conseguenza l'autentico non-essere.

III, 6.7 (26)

La materia è incorporea appunto perché il corpo è qualcosa di posteriore e di composto; per cui essa solo in compagnia di un secondo elemento può costituire un corpo. In questo senso, per certo, le toccò proprio lo stesso appellativo che toccò all'essere, vale a dire l'incorporeità, in quanto l'uno e l'altra – l'essere e la materia – son cose non hanno nulla a che fare con i corpi.

La materia però non essendo né anima né spirito né vita né forma né ragione né limite (perché è la stessa infinità) né potenza (poiché qual cosa mai essa crea?); ed essendo invece caduta al di fuori di tutto questo, non può neppure arrogarsi il titolo di "essere" ma può convenevolmente lasciarsi denominare non-essere (...), un non-essere in senso schietto e proprio, vale a dire un'ombra e una parvenza di massa, un'ansia a fare da substrato, un riposante che non sta quieto, uno che, invisibile in sé stesso, sfugge a chi vorrebbe vederlo.

(...) La materia non ha nulla, ma sembra aver tutto. Ma le cose che in essa entrano e ne escono sono semplici copie dell'Essere, e precisamente ombre che cadono su un'ombra informe e che in essa si rendono visibili per tramite della sua stessa mancanza di forma, onde sembrano operare su quella, ma in realtà non operano nulla poiché sono vacillanti e fragili e non presentano resistenza di sorta.

III, 6.9-10 (26)

Sì, anche le cose che si affacciano sulla materia non sono altro che immagini; questa anzi, in più alto grado ancora, è più impassibile degli specchi.

(...) (*La materia*), proprio per il fatto che resta eternamente quello che è, nondimeno è maligna. Perché qualora partecipasse realmente (*alle forme, mescolandosi con loro*) e fosse realmente tramutata sotto l'influenza del bene, non sarebbe essenzialmente maligna. Dunque, se si dice cattiva la materia, l'espressione è vera nel senso che è refrattaria all'affezione del bene. Tant'è ch'essa è addirittura impassibile.

III, 6.14 (26)

– Allora se la materia non ci fosse non esisterebbe più nulla?

– Certo! Neppure la figura riflessa esiste se non c'è specchio o qualcosa di simile. Poiché quanto nativamente entra nell'esistenza in un altro non potrà mai sorgere se questo altro non c'è. Proprio in ciò consiste l'essere di una figura: di essere cioè quanto è "in altro". (...) Giacché l'essere reale persiste in sé, se si suppone ch'esso voglia raffigurarsi in un altro, occorre ben che l'altro ci sia: quest'altro appresta la sede a un che non vuol venire di persona e, inoltre, con la sua presenza, con la sfrontatezza e vorrei proprio dire mendicando sotto la stretta della povertà, ghermisce violentemente: eppure resta deluso perché in realtà non afferra nulla acciocché perduri ancora la povertà e sia sempre mendico.

(...) Poiché l'assoluto non-essere è refrattario a mescolarsi con l'essere, ne risulta così una cosa che sa di prodigio: la maniera cioè onde la materia, non partecipando, partecipa, e la possibilità per essa di trarre qualcosa dalla vicinanza della forma, per quanto sia negato al suo esser di combaciare, per così esprimerci, con la forma. Così ciò che a materia vuol ghermire dalla forma le sfugge di mano come da cosa essenzialmente estranea, quasi eco da superfici levigate e uguali. Benché (*la forma*) non resta lì (*nella materia*), vien fatto di rappresentarcela come se fosse lì e da lì provenisse.

Se per contro la materia in una piena partecipazione accogliesse la forma proprio in quel modo che si vorrebbe, questa, allora, ingoiata in essa, al primo accostarsi, naufragherebbe. Ma essa (*la forma*) è attualmente visibile appunto perché non fu ingoiata; tutt'al contrario la materia persevera identica senza aver ricevuto nulla; anzi essa impedisce l'entrata (*alla forma*) come una base respingente.

L'UOMO

IV, 7.1 (2)

Se è parte di noi questo nostro corpo, noi non siamo immortali nel nostro tutto (...) l'altro elemento invece è ciò che eccelle nell'uomo, che è anzi, proprio lui, l'uomo. Se è così, questo elemento corrisponde alla forma rispetto alla materia (cioè rispetto al corpo) o all'artefice rispetto alla strumento che usa: nell'uno e nell'altro senso, però, l'anima è l' "io" (ἡ ψυχή αὐτός).

IV, 7.10 (2)

È fermo per noi che tutto il divino e tutto ciò ch'è realmente essere gode di una vita che spira bontà e ragione. (...) Una tale anima ci svela altresì che i mali non sono altro, per essa, che sovrastrutture (προσθήκη) e derivan da fonte estranea; ma se essa si purifica, le ineriscono i supremi valori: chiarezza di spirito e ogni altra virtù (...). Chiarezza di spirito e virtù verace – cose divine – non inerranno giammai a cosa vile e mortale, ma è necessario allora che il corrispondente soggetto sia divino.

(...) Occorre, di ogni cosa, considerarne la natura, mirando al suo stato puro, poiché ogni sovrastruttura costituisce sempre un ostacolo alla conoscenza di ciò cui essa s'aggiunse. Stùdiati dunque l'anima solo dopo averne tolto le aggiunte (τὸ προστεθὲν ἀφελῶν).

IV, 3.9 (27)

Non ci fu mai un momento in cui questo universo non fosse già animato; non ci fu mai momento in cui un corpo già sussistesse e l'anima fosse assente; non ci fu mai momento in cui la materia fosse caotica. Nondimeno, ci è pur dato di rappresentarci questi elementi separandoli l'uno dall'altro, logicamente. (...) Se non v'è corpo, neppure l'anima può farsi avanti, perché là dove essa è nella sua natura (*nell'Essere intelligibile*) non c'è luogo di sorta. Ma se ella vuol procedere, deve crearsi un luogo per sé stessa e, di conseguenza, un corpo. (...) Una diffusa luce irraggiò quasi tramutandosi, all'estremo orlo del fuoco, in oscurità. La vide l'anima e, una volta ch'era nata, le diede una figura. Perché non sarebbe stato giusto che a un "vicino" dell'anima fosse negata la forma razionale.

(...) L'universo spinge la sua ampiezza sin là dove l'Anima è presente e segna i suoi confini sino al termine ove, inoltrandosi, ha al suo fianco, a mantenerlo, l'Anima. Così pure l'ombra è tanto vasta quanto lo è la forma razionale che emana dall'Anima; e la forma razionale è di tal natura da produrre tanta grandezza quanta ne vuol produrre la sua idea.

V, 5.9 (32)

L'Anima non è nel mondo, al contrario il mondo è nell'Anima, perché il corpo, all'anima, non fa neppure da luogo; per contro l'Anima è nello Spirito, ma il corpo è nell'anima; lo Spirito, poi, è "in un Altro" (*nell'Uno*); oltre questo Ultimo, però, non c'è più "un altro", sì che questo qui (*altro*) dovesse essere l'ultimo. L'Ultimo (*l'Uno*) non è in nessuno, si conclude. Perciò non è in nessun luogo.

IV, 3.22 (27)

Perciò anche Platone (*nel Timeo*), giustamente, non pose l'Anima dell'universo nel suo corpo, ma pose il corpo nell'Anima.

I, 7.3 (54)

Se la vita è un bene, spetta poi questo a ogni vivente? No, perché è tutta vacillante la vita in ciò che è dappoco (*il corpo*), né più né meno che a un occhio che non veda limpidamente, poiché non compie l'opera che gli è propria. (...) Se per contro c'è vita e anima dopo la morte, questa sarà un bene, oramai, perché l'anima allora potrà esercitare tanto più puramente la sua attività senza il corpo.

(...) Ma se la vita è buona, come mai la morte non sarà un male? Ecco, per coloro la cui vita è buona, la vita, sì, è un bene, non già in quanto essa è questa unione (*col corpo*) ma perché mediante la virtù la vita si difende dal male. La morte però è in più alto grado un bene.

IV, 8.3-4 (6)

Compito dell'anima razionale è, certo, il pensare, ma non il pensare unicamente, ché, allora, essa non si distinguerebbe per nulla dallo Spirito. (...) Allorché guarda ciò che è prima di lei, l'anima pensa; allorché guarda sé stessa, si conserva; allorché guarda ciò che è dopo di lei, l'anima ordina, regge e comanda su di esso.

(...) Così le anime particolari sono dotate di un impulso di natura spirituale in quel loro rivolgersi all'Essere donde nacquero, ma posseggono altresì un potere che si esercita su quanto è sulla terra; proprio come la luce, sospesa, per il suo vertice superiore, al Sole, ma che pure non lesina la sua elargizione a ciò che le tien dietro. Finché esse restano nel mondo dello Spirito in compagnia dell'Anima universale, è data loro un'esistenza libera dall'affanno; unite allora, nel cielo, all'Anima universale, sono associate ad essa nel governo del mondo a guisa di re che stiano presso il loro Signore e partecipino al suo governo senza discendere dai loro seggi regali. Ma esse trapassano dalla totalità sino a farsi singole anime parziali ed appartenersi; e quasi stanche della comunanza di vita con altrui, si ritraggono, ad una ad una, nell'individualità. Ora se l'anima fa questo per lunghe durate, e fugge quell'unità totale e attraverso la distinzione si allontana e non guarda più verso il mondo dello Spirito, ridotta ad essere ormai solo una parte, si isola e si illanguidisce, si affaccenda nel campo pratico e guarda solo agli esseri parziali (...); apostata dell'universo, regge tribolando l'essere individuale.

(...) Ond'è ch'ella, caduta, è imprigionata e regge la sua catena; il suo atto si esercita solo attraverso i sensi, poiché è impedita di agire mediante la sua pure spiritualità agli inizi, almeno, di questa sua nuova vita; così ella è, come si dice, "nel sepolcro", "nella caverna"; ma se si volge al pensare, ella è sciolta dalle catene e risale, appena abbia preso dalla reminiscenza lo scatto iniziale alla contemplazione dell'Essere vero; poiché ella serba qualcosa, sempre: qualcosa che, nonostante tutto, resta pur sempre in alto.

V, 1.1 (10)

Qual è mai la causa che ha reso le anime – le quali sono pur parti staccate di lassù e appartengono anzi completamente al mondo superno – dimentiche del loro padre Iddio (*lo Spirito*) e ignare di sé stesse e di lui? Ebbene, la prima radice del male, per esse, fu la temerarietà (τόλμα), e poi il nascere e l'alterità primitiva e la voglia di appartenere a sé stesse.

IV, 8.5 (6)

Non sono in contraddizione fra loro la discesa volontaria (τὸ ἐκούσιον) e la discesa involontaria (τὸ ἀκούσιον) (*dell'anima nel corpo*). Certo, tutto ciò che piega verso il peggio è sempre involontario; tuttavia, in quanto ci si va coi propri passi si riscontra allora, nel male in cui si incorre, per così dire, il castigo delle azioni compiute. Ma siccome nell'anima un tale agire e un tale patire risultano ineluttabili eternamente per legge di natura, e giacché ogni accadimento che si svolge a questo processo approda in fin dei conto a vantaggio di qualche altro essere, appunto perché discende da uno che è al di sopra di lui, dire, in tal caso, che è proprio Dio colui che l'ha mandata giù questa nostra anima, non comporta contraddizione né con la verità né con noi stessi.

(..) L'anima si è arricchita dell'esperienza del male, nel suo essere, e ha posta in evidenza la sua virtù.

III, 2.12 (47)

– Ma se il disegno (*della provvidenza*) introdusse nella realtà cose diverse, cioè a dire anime, e le violentò, contro la legge del loro essere, a inserirsi in gran numero nella trama della creazione, giù giù verso il peggio, come può questo essere giusto?

– Intanto è bene riconoscere che anche le anime sono, per così dire, parti di esso e che quel loro inserirsi nella creazione non comportò già un loro peggioramento ma una assegnazione, corrispondente al loro valore, al luogo che loro competeva.

IV, 3.13 (27)

Un principio inesorabile e giusto impone all'anima, nella sua entità particolare, di muoversi verso quel particolare corpo che sorse quale immagine di una vocazione e di un atteggiamento di lei. Ogni tipo di anima sta dappresso a un siffatto ideale (ἀρχέτυπον) corporeo verso il quale ella, per intima disposizione (διάθεσις), è trasportata. Quando l'ora scocca, non occorre uno che la ponga sulla via e la guidi giù, né a far in modo che entri nel corpo al momento buono, né che entri proprio in quel determinato corpo; no, ma sovrastando una buona volta quel momento prescritto, automaticamente

(αὐτομάτως), per così dire, ella discende ed entra nel corpo dovuto.

(...) Ed esse vanno né per proprio volere né per un mandato ricevuto, ma assomiglia a uno slancio naturale, come certuni si eccitano a naturale brama di nozze o a nobili gesta non per via di una ragionata riflessione, no, ma fatalmente cade, sempre, su di un determinato essere un determinato destino (εἰμαρμένον <ἔστί>): a chi oggi a chi domani. Anzi, persino lo Spirito, che pur trascende il mondo, ha la sua fatalità (εἰμαρμένη), che è quella di perseverare lassù, così immenso com'è, e di *donare*.

Così il singolo particolare, cadendo sotto l'universale, è mandato giù in forza di una legge; l'universale, cioè, sta proprio nell'intimo di ciascun particolare e la legge non trae dal di fuori la sua forza obbligatoria all'esecuzione; no, ma le è dato di trovarsi proprio in coloro che devono applicarla e la portano in sé per ogni dove. Quando l'ora scocca, allora accade quel che la legge voleva, precisamente ad opera di quelli che la serrano in sé, a tal segno che essi la eseguono in quanto la portano con loro; essa entra in vigore proprio perché ha trovato la sua sede in loro stessi, opprimendoli, per così dire, col suo peso e istillando la propensione e l'angoscioso impulso a recarsi là dove quell'intima voce grida quasi di andare.

IV, 3.15 (27)

Appena si sporgono fuori dall'ambito dello Spirito, le anime entrano dapprima nel mondo celeste e, preso che abbiano lassù un corpo, lo trapassano ormai da cima a fondo e volgono verso corpi di materia più terrigna sino al limite in cui si estendono in lunghezza (*della discesa*). E precisamente, solo alcune anime discendono dal cielo in corpi che stanno più in basso, ma altre penetrano solo da corpo a corpo, non bastando loro la forza per sollevarsi di là in alto, per pesantezza e oblio, giacché esse si trascinan dietro molto che su di loro s'aggrava.

I, 3.1 (53)

Il cammino (*di ritorno*), a dir vero, è duplice per tutti, sia per chi è ancora sull'erta, sia per chi è già arrivato in alto: il primo, cioè muove dal basso; il secondo è riservato a coloro che sono ormai in seno al mondo dello Spirito e, per così dire, hanno segnato lassù un'orma; ad essi è fatale camminare sino a pervenire all'estremo del luogo che coincide poi col termine del viaggio.

V, 9.2 (5)

Qual è questo luogo? Come vi si può giungere? Può giungervi colui che è di sua natura amante (ἔρωτικός), colui che davvero, per costituzione, ha vocazione alla filosofia.

(...) In qual modo eseguirà la sua ascesa? Donde gli verrà la forza e quale dottrina ispirerà e guiderà

questo suo piccolo Eros? Questa: la nostra bellezza terrena che fiorisce nei corpi è solo un'aggiunta (ἐπακτόν) che viene ai corpi stessi dal di fuori, poiché queste forme (μορφάι) corporee sono nei corpi come su di una materia.

V, 1.2 (10)

Anche il sole è un Dio perché c'è l'anima in lui e così pure dicasi delle rimanenti stelle (...). Anche l'anima nostra però è somigliante agli Dei e appena tu la osservi senza le aggiunte (ἄνευ τῶν προσελθόντων) e la cogli nella sua purezza, tu troverai quella stessa cosa veneranda che era appunto l'anima, più veneranda, dico, di tutto ciò che è corporeo. Poiché tutto è terra: ma fosse pur fuoco o aria, chi l'accenderebbe se non l'anima? Ma se tutto può essere degno che tu lo persegua solo perché v'è l'anima in esso, perché si vuole allora trascurare se stessi e perseguire un altro? Se l'anima è ciò che apprezzi in altrui, apprezzala pure in te stesso.

VI, 9.5 (9)

Se alcuno creda che gli esseri siano governati dalla fortuna e dalla casualità e siano tenuti insieme da cause corporee, costui è ben lontano dal cogliere tanto Dio quanto la concezione dell'Uno; e questo nostro discorso non è rivolto a costoro ma a coloro che ammettono un'altra natura contrapposta ai corpi e s'inoltrano fino all'Anima. In verità occorre pure che costoro abbiano ben pensato alla natura dell'Anima e sappiano, tra l'altro, che essa deriva dallo Spirito ed acquista virtù solo col partecipare della ragione derivata pure da questo Spirito; ulteriormente essi devono cogliere lo Spirito come qualcosa di diverso dalla nostra facoltà di ragionare – il cosiddetto raziocinio –; devono capire che i ragionamenti consistono già, per così dire, in intervalli logici e in movimenti e che le scienze sono forme razionali contenute nell'anima, le quali appunto come forme possono apparire manifeste per il fatto che lo Spirito, in seno all'anima, diviene fonte di conoscenze scientifiche.

(...) Così questa moltitudine adunata insieme – la quale è appunto il mondo dello Spirito – è in prossimità del Primo; (...) nondimeno non è il Primo perché non è unità e non è semplicità. Semplice invece è solamente l'Uno, vale a dire il principio del tutto.

VI, 9.11 (9)

Il contemplante vede se stesso (...) poiché s'è reso semplice. Quanto al contemplato, invece (se pur occorre dire che sono due il vedente (ὁ ὀρῶν) e il visto (τὸ ὀρούμενον) e non che i due siano al contrario una cosa sola, per quanto suoni ardita l'espressione), il contemplante in quel momento non lo vede e non lo distingue, né si rappresenta due termini, ma si è trasformato, per così dire, in una persona novella e non è più lui, non sa che farsene del proprio essere, anzi appartiene a lui (*all'Uno*) e

gli si è unificato ed ha fatto coincidere, per così esprimerci, centro con centro. Poiché quaggiù due centri se coincidono sono uno, se si distinguono ritornano ad esser due. (...) Per questo la visione (*dell'Uno*) è ben difficile a esprimersi.

(...) Ora poiché non sono due ma egli stesso, chi vide (ὁ ἰδών), era una sola cosa con l'oggetto veduto (τὸ ἑωραμένον), allora chi divenne tale, quando si fuse con l'Uno, qualora se ne potesse ricordare, possederebbe presso di sé un'immagine (εἰκόν) di lui. Egli però era già uno di per sé, in quel momento, e non serbava in sé nessuna differenziazione né in rapporto a sé stesso né in rapporto alle altre cose (...); non c'era neppure lui stesso (*il contemplante*), insomma, se è proprio inevitabile dire questa enormità!

(...) Persino le cose belle, egli le ha ormai valicate; anzi, egli corre già al di sopra del bello stesso, al di là del coro delle virtù: somiglia a uno che, penetrato all'interno dell'invalicabile penetrabile (*di un santuario*) abbia lasciato alle spalle le statue rizzate nel tempio.(...) Eppure lì non ci fu certo una visione pura e semplice ma una visione in un senso ben diverso:: estasi, dico, e semplificazione estrema e dedizione di sé e brama di contatto e quiete e studio di aggiustarglisi ben bene (ἔκστασις καὶ ἀπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφήν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν). Solo così si può vedere ciò che si trova dentro il penetrabile. Ma se uno guarda in altra maniera, tutto dilegua per lui.

(...) L'anima, è vero, non può mai e poi mai pervenire all'assoluto non-essere. Se va in basso, scende al male e così verso il non-essere, ma non proprio al completo non-essere. Invece correndo sulla via opposta ella giunge non ad un altro ma a sé stessa; e in questo senso, poiché non è in un altro, non può essere in nulla ma solo in sé stessa (εἰς αὐτήν). Ma l'espressione "in sé sola e non nell'essere" equivale a "in lui (*nell'Uno*)", e il contemplante, quale che sia, diventa quasi "non-essere" (οὐκ οὐσία), però nel senso di "al di là dell'essere" (ἐπέκεινα οὐσίας), proprio in quanto si unisce intimamente a lui (*all'Uno*).

(...) Fuga da solo a solo.

VI, 5.12 (23)

Se tu non cercherai più nulla, come potrai crescere a tanto? Ecco, tu sei già pervenuto nel Tutto e non indugiasti in una sua parte, e neppure per sogno dicesti di te: "Come sono grande e grosso!" Oh no, ma tu facesti getto di "grande e grosso" per divenire "tutto"; del resto anche prima (*di incarnarti*) tu eri "tutto". Veramente ti si era addossata anche qualche altra cosa (*nella discesa sulla terra*) oltre al "tutto", e proprio per questa aggiunta ti sei *rimpicciolito*, perché l'aggiunta non proveniva dal tutto (difatti non gli potresti aggiungere proprio nulla) bensì dal "non-tutto". Ma se uno si è costruito col sussidio del non-essere egli è un "non-tutto", e sarà di nuovo "tutto" solo quando

avrà fatto cadere il “non-essere”. Tu accresci dunque te stesso dopo aver gettato via il resto.

VI, 5.7 (23)

Se volgiamo lo sguardo al di fuori di colui dal cui vincolo siamo stretti (*l'Uno*) noi ignoriamo di essere un'unità: come se fossimo tanti volti (πρόσωπα), numerosi al di fuori, aventi però un unico vertice al di dentro. Ma se uno sapesse torcersi o di per se stesso o perché ha la ventura di venir tirato proprio da Atena, egli allora vedrà un Dio in sé stesso e nell'universo. Dapprima però egli vedrà sé stesso non come l'universo, in seguito, giacché non sa dove dovrà porre sé stesso e come debba tracciare il limite sino al quale riconosce il suo “io”, egli cesserà di circoscrivere se stesso fuor dall'intero essere e raggiungerà così l'intero universo, mentre non ha affatto bisogno di farsi innanzi ma resta fermo là dove il tutto ha il suo fermo fondamento.

IL SOGGETTO

VI, 4.14 (22)

Non un'unica vita spettava all'Essere ma una vita infinita e, d'altro canto, unica; e questa unica vita doveva essere unitaria nel senso che doveva comprendere tutte le vite, simultaneamente, non ammassate in un unico punto ma sorgenti da un unico principio e ferme lì, donde ebbero principio.

(...) Ma noi, chi siamo “noi”? Siamo “noi” forse proprio quell'Essere ovvero siamo ciò che all'Essere appena appena si accosta ed è solo “quel che è generato nel tempo”?

Anche prima che avvenisse questo nostro nascimento noi dimoravamo lassù: eravamo altri uomini – o taluni anche Dei – anime pure, con lo spirito congiunto all'essenza, tutta intera, parte della realtà spirituale senza confini e senza scissure e appartenenti al Tutto (ὄντες τοῦ ὅλου); tant'è vero che persino ora non ne siano separati. Oggi però a quell'Uomo dello Spirito si è aggiunto purtroppo un uomo ben diverso, smanioso di esistenza (ἄλλος ἄνθρωπος εἶναι θέλων), e trovò proprio noi, giacché non eravamo fuori dell'universo; si rivestì di noi e si addossò a quell'Uomo (καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκεῖνω τῷ ἀνθρώπῳ) che ciascuno di noi era allora (...), ed eccoci allora diventati questo nostro “insieme di due” (γεγενήμεθα τὸ συνάμφῳ): e non siamo più quello che prima eravamo. Anzi, talvolta noi siamo esclusivamente quel “secondo uomo” che s'è aggiunto, qualora quel primo Uomo sia inerte o anche, in qualche maniera, lontano.

V, 3.1 (49)

Quegli che ha pensato le altre cose congiunte con lui non ha poi pensato se stesso e non si ha allora quanto ricercavamo, il pensiero di sé, ma solo il pensiero di un altro da sé. E allora una delle due: o ammettere, anche in ciò che è semplice, la conoscenza di sé e cercarne poi il modo, possibilmente; o

si desista dal credere che qualche cosa possa, veramente, pensare in senso stretto sé stessa.

V, 3.2-6 (49)

Quanto alla potenza di percezione, noi possiamo affermare senz'altro ch'essa si limita unicamente alle cose esteriori (...). Voglio dire che la percezione delle affezioni corporee avviene a un grado che è al di sotto dell'io.

(...) La facoltà razionale esercita il suo giudizio movendo dalle immagini che la percezione rileva.

(...) Ora domandiamoci: l'intelletto che è nell'anima arresta qui la sua potenza ovvero riesce anche a volgersi su di sé e a conoscere sé stesso? Ecco, occorre far risalire in alto, allo Spirito, questa conoscenza di sé.

(...) Ma perché questo nostro pensiero discorsivo non è oramai Spirito mentre il resto, a cominciare dalla sensibilità, sarebbe Anima? (...) Che male c'è ad ammettere nell'Anima il puro Spirito? Nessuno, risponderemo, sennonché volete proprio far rientrare nella categoria dell'Anima un così grande Essere? Noi, al contrario, non possiamo proprio farlo rientrare nella categoria dell'Anima, ma pur dicendo ch'esso è il nostro umano intelletto, esso è ben distinto dal pensiero discorsivo e si libra nel sublime; e nondimeno esso è nostro, per quanto non lo annoveriamo fra le parti dell'Anima.

(...) Cosicché il soggetto che conosce se stesso (ὁ γινώσκων ἑαυτόν) è duplice: l'uno, che conosce la natura del pensiero discorsivo dell'anima; l'altro va al di sopra del primo ed è colui che conosce se stesso direttamente sulla misura dello Spirito, poiché si è fatto Spirito. Per quest'ultimo, allora "pensare se stesso" non è più precisamente pensare sé come uomo ma come un essere completamente rinnovato, come uno che in un rapimento s'è involato in alto non traendo seco altro che il meglio dell'anima sua, quella parte cioè che sola è in grado di volare verso la spiritualità.

(...) Naturalmente questo "uomo", chiunque egli sia, è divenuto già Spirito (ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγωνώς) allorché, lasciando il resto del suo "io" dietro di sé (ὅτε τὰ ἄλλα ἀφεῖς ἑαυτοῦ), guarda lo Spirito in virtù dello Spirito (τούτῳ καὶ τούτον βλέπει), vale a dire guarda se stesso in virtù del suo "io" (αὐτῷ δὲ ἑαυτόν). Sì, egli – spirito com'è – vede sé stesso (νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ).

(...) L'Anima infatti pensa sé stessa solo in quanto appartiene a un altro; lo Spirito, per contro, pensa sé stesso solo in quanto è lui stesso.

IV, 4.2-4 (28)

Come ci si ricorda, poi, di sé stessi (*dopo la morte*)? Ecco, neppure di sé stessi ci sarà il ricordo, neppure di questo che lui stesso – Socrate, ad esempio – è lì il contemplante, ovvero ch'egli è intel

letto e anima. Qui è proprio il caso di richiamarci alla mente che quando, anche quaggiù, uno contempla – e per giunta in modo intensamente penetrante – egli non si volge certo indietro su sé stesso, col pensiero, in quei momenti, ma possiede sé stesso e volge la sua attività all’oggetto, diviene anzi quell’oggetto, offre, si può dire, sé stesso come materia, lasciandosi plasmare nella forma della cosa vista: ed è allora in potenza lui stesso.

Cosicché l’uomo sarebbe in qualche modo sé stesso, in atto, allorché non pensi proprio a nulla? Certo. Se l’uomo resta sé stesso, allora egli è vuoto dell’universo dal momento che non lo pensa affatto! Ma questo io è di tal natura da essere, lui, il Tutto: allora egli, se pensa sé stesso, pensa ad un tempo il Tutto. Perciò un cosiffatto essere, da un canto intuendosi, non solo vede sé attualmente (ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ), ma serra altresì in un abbraccio tutte le cose (τὰ πάντα ἐμπεριεχομένα ἔχει); e intuendo tutte le cose, serra pure in un abbraccio sé stesso (τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν).

(...) Finché l’anima regga in tale stato, non è soggetta ad alterazione, ma è orientata stabilmente al pensiero e serba, al tempo stesso, la coscienza di sé, poiché si è fatta una e identica col pensiero dello Spirito.

(...) Ma se l’anima esce da questo stato e non si attiene all’unità, ma spasima per una sua propria individualità, ed è vogliosa di essere “in altro”, e per così dire si sporge fuori di sé, allora, sembra, acquista il ricordo di se stessa. Naturalmente vi è pure il ricordo delle cose superne che la trattiene ancora dalla caduta, ma il ricordo delle cose terrene l’attira quaggiù, mentre quello delle cose celesti la tien ferma lassù; e in definitiva l’anima è e diviene proprio quello di cui si ricorda. (...) L’anima, cioè, appunto perché possiede tutte le cose per derivazione secondaria e non così perfettamente come lo Spirito, diviene tutte le cose; essa fa precisamente da frontiera ed ha lì la sua stazione, onde può volgersi nell’uno e nell’altro senso.

Lassù, pertanto, l’anima vede anche il Bene, per tramite dello Spirito (...). Ma qualora si conceda alle cose inferiori, ella ha quanto vuole corrispondentemente alla memoria ed alla rappresentazione. Perciò il ricordo, quand’anche abbia per contenuto quanto v’è di più alto, non è un valore supremo.

IV, 4.4 (28)

È ben possibile che, pur non avendo coscienza di avere, si abbia, spontaneamente, in un grado più intenso di quando ci sia consapevolezza. Chi è conscio, voglio dire, tiene il suo possesso come qualcosa di estraneo, ed è lui stesso un estraneo; chi invece non ne è conscio, è quasi quasi quello che sa. Evidentemente è proprio questa affezione ciò che determina la caduta dell’anima.

I, 4.10 (46)

Del resto si possono riscontrare, anche allorché si è desti, nobili attività sia di contemplazione sia di azione; eppure esse non comportano affatto che noi ne abbiamo coscienza proprio nel momento in cui contempliamo o nel momento in cui operiamo. Così ad esempio uno che legge non ha affatto bisogno di accorgersi ch'egli legge, e meno che mai allorché legga con estrema attenzione; così pure colui che agisce con virile fermezza non si accorge di agire fortemente (...) e così innumerevoli altri esempi. La coscienza (*παράκοιούθησις*) finisce addirittura per offuscare quelle azioni alle quali si accompagna, mentre queste, una volta che siano sole, sono allora pure, e in più alto grado efficaci e dotate di una vita più intensa.

IV, 3.18 (27)

Ma si avvale l'anima della riflessione prima ch'ella entri nel corpo e di nuovo dopo che se ne sia uscita? No, soltanto quaggiù ha luogo la riflessione, perché l'anima ormai cade nella perplessità ed è colma di ansie ed è in uno stato di maggiore debolezza; francamente, significa per l'intelletto una minorazione bella e buona, in fatto di autosufficienza, il ricorso che si fa alla riflessione. Proprio come nelle arti: ad artisti malcerti soccorre la riflessione, ma quando non vi sia nulla che inceppi, l'arte domina sovrana, e crea.

I, 4.9 (46)

Ma quando (*il saggio*) perda la coscienza sommerso dal flutto dei malanni o naturali o dovuti ad arti magiche? (...) Se egli non è più, nel frattempo saggio, allora la questione non verte più, oramai, sul saggio. Noi invece, senza spostarci dal presupposto del saggio, se egli sia felice, andiamo cercando se egli sia felice fintantoché è un saggio. Obiezione: sia pure saggio, ma se egli non ha coscienza di ciò e se non agisce secondo virtù, come mai potrà essere felice? Ecco, se egli non è consapevole della sua sanità, è nondimeno sano; se egli è ignaro della sua bellezza, egli resta nondimeno bello; e invece solo se non ha coscienza (*οὐκ αἰσθάνει*) della sua saggezza dovrebbe essere per questo meno saggio?

IV, 4.25 (28)

Se il fatto della memoria verte su cosa acquisita – appresa o sofferta – allora il ricordare non può aver luogo nelle essenze impassibili e sovratemporali. Così memoria in Dio (ovvero nello Spirito-Essere) non se ne deve porre, perché in loro non entra nulla; e l'Essere è cinto non già di tempo ma di eternità e non c'è per lui né il prima né il dopo: tutt'al contrario esso è eternamente quello com'è, nello stesso stato, inaccessibile a ogni alternativa.

(...) Il ricordare è dovuto al fatto che il pensante pensa cose diverse da sé, mentre gli atti di pensiero che riguardano lui stesso non si possono dire un ricordare. Già, questi pensieri non sono neppure venuti, di modo che il pensante li debba trattenere affinché non vadano via un'altra volta: se fosse così, egli dovrebbe trepidare persino della sua essenza stessa, nel sospetto ch'essa vada via da lui!

IV, 3.32 (27)

Ma che ne è del ricordo di amici, figli, di moglie, di patria e anche di quant'altro anche chi è nobile può ricordare senza vergogna? Ecco, la facoltà di rappresentazione reca in sé queste ricordanze accompagnate una ad una da passione; l'uomo nobile, invece, ha di tutti costoro il ricordo, ma scevro da passione.

(...) <La parte superiore dell'anima, dopo la morte,> deve però studiarsi di dimenticare, senza rimpianti, quanto proviene dall'anima inferiore. (...) Naturalmente, più essa tende in alto, e tante più cose getta nell'oblio, salvo che, non so come, l'intera sua vita, anche quaggiù, sia stata così nobile ch'ella abbia unicamente ricordi di cose elevate. Del resto, anche quaggiù è bello appartarsi dalle beghe umane e così, necessariamente, da tutto il contenuto della memoria! Perciò se uno dice che l'anima buona è pronta a dimenticare, l'espressione è vera nel senso qui indicato.

Inoltre, ella fugge dal molteplice, anzi conduce il molteplice all'unità, mentre abbandona l'indeterminato (ἄπειρον). Solo così, per certo, ella non solo è libera dal peso del molteplice, ma è leggera e vive di sé stessa: difatti anche quaggiù, qualora brami di essere lassù, pur stando sulla terra abbandona ogni cosa. Ben poche, pertanto, anche lassù, son le cose ch'ella reca da questo mondo (ὀλίγα τοίνυν κάκει τὰ ἐντεῦθεν); anzi, nella sua dimora celeste, il più lo lascia cadere (καὶ ἐν οὐρανῷ οὕσα πλείω).