

# Dal βούλεσθαι del Demiurgo di Platone alla *voluntas* divina di Calcidio

Laura Marongiu  
Università degli Studi di Milano, Italia

**Abstract** This chapter deals with the prehistory of the notion of *voluntas* by examining Plato's portrayal of divine will in the *Timaeus* and by tracing its evolution in the earliest Latin translations of the dialogue. This analysis illustrates how Plato's nuanced terminology for expressing the Demiurge's will gradually becomes standardized, being often translated uniformly through *voluntas* and *velle*. Special attention will be devoted to Calcidius, who strongly accentuates the notion of divine will in his translation while presenting a less pronounced, non-radical conception of it in his commentary. By highlighting this asymmetry between translation and commentary, this study shows that it does not imply any inconsistency on Calcidius' part, but rather underlies specific methodological and philosophical reasons. As a result, this asymmetry sheds light on Calcidius' exegetical approach and proves to be consistent with his commitment to sempiternalism, as it becomes apparent when placing the commentator within Platonist debates on demiurgy, divine will, and providence.

**Keywords** Plato's *Timaeus*. Calcidius. Divine will. Demiurge. Providence. Middle Platonism.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Il Demiurgo *volle...* Affioramenti del volere divino in Platone. – 3 I 'Timei' di Cicerone e Calcidio. – 4 Volontà e provvidenza divine nel commentario di Calcidio. – 5 Conclusioni: il ruolo di Calcidio nel dibattito platonico sulla volontà divina.



## Lexis Supplementi | Supplements 17

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 4  
e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201  
ISBN [ebook] 978-88-6969-902-3 | ISBN [print] 978-88-6969-903-0

Peer review | Open access

Submitted 2024-09-10 | Accepted 2024-10-01 | Published 2025-03-17

© 2025 Marongiu | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-902-3/001

## 1 Introduzione

Nel definire la volontà come un desiderio conforme a ragione, Cicerone precisa di chiamare *voluntas* ciò che gli Stoici chiamavano βούλησις.<sup>1</sup> L'equivalenza di βούλησις e *voluntas* è, sulla base di questa e altre evidenze testuali, incontestabile, ma al tempo stesso problematica e parziale. Se infatti è vero che βούλησις corrisponde a *voluntas*, non sempre è vero il contrario: nello spettro semantico di *voluntas* viene ricompresa un'ampia famiglia di termini, tra i quali, oltre a βούλησις, figurano προσίρεσις, θέλησις e θέλημα, o ancora ἐκών ed ἔκούσιος.<sup>2</sup> L'assenza di un termine univoco e, per così dire, standard per indicare la 'volontà' ha indotto alcuni studiosi a concludere che il concetto di volontà costituirebbe un'invenzione latina;<sup>3</sup> il vuoto terminologico testimonierebbe dunque un vuoto concettuale. Entro tale prospettiva interpretativa, lo iato tra il pensiero greco e quello latino viene spesso indicato attraverso la contrapposizione di 'intellettuallismo' e 'volontarismo'. Si tratta, tuttavia, di due categorie dai contorni sfuggenti e non semplici da circoscrivere.<sup>4</sup>

In questo capitolo mi ripropongo di isolare e analizzare una traccia specifica della preistoria della nozione di volontà, concentrandomi sulla volontà divina nel *Timeo* di Platone e nella sua tradizione, e di mostrare come un'analisi del suo trattamento filosofico nella tradizione platonica sia rivelatrice di importanti polemiche filosofiche. Nel *Timeo* il tema del volere divino, pur presente, è evocato perlopiù in modo cursorio e in ogni caso delineato con una terminologia piuttosto fluida. Dopo Platone, invece, la volontà divina assume contorni più definiti a livello terminologico e diventa una nozione chiave per descrivere dio e per spiegare la generazione del cosmo. Una prospettiva privilegiata da cui osservare tale processo di trasformazione è offerta dalle traduzioni in latino.<sup>5</sup> In questo studio, particolare attenzione sarà rivolta a Calcidio, autore di una delle prime traduzioni in latino del *Timeo* accompagnata da un ampio commentario al dialogo, e importante anello di congiunzione tra il platonismo in lingua

Questa ricerca è stata svolta nell'ambito del progetto European Research Council (ERC), Horizon 2020 research and innovation programme (Grant agreement No. 758145) e del progetto 2021-567-COSMOS finanziato dalla Fondazione Cariplo.

<sup>1</sup> Cic. *Tusc.* 4.6.12.

<sup>2</sup> Cf. Dihle 1982, 133; Horn 2004, 763.

<sup>3</sup> Pohlenz 1992, 1: 124 afferma che «[der] Griech kennt [...] keinen Willen» e caratterizza la volontà come «ganz unhellenisches, römisches Empfinden» (319); cf. anche 274; 457-8; Dihle 1982, 133; *passim*. Contra Irwin 1992.

<sup>4</sup> Per un invito alla cautela nell'uso di tali etichette, che non di rado possono risultare fuorvianti, si rimanda a Gilbert 1963, 18; Perkams 2013, 220-1.

<sup>5</sup> Cf. Kahn 1996, 247-51 sul rilievo delle traduzioni della letteratura filosofica greca in latino come «landmark in the emergence of the will» (247).

greca e il Medioevo latino.<sup>6</sup> Per poter meglio apprezzare la concezione di volontà divina in Calcidio propongo di strutturare l'analisi nel modo seguente. In primo luogo (§ 2) esaminerò i passi del *Timeo* dai quali emerge il tema della volontà del Demiurgo, sottolineando i modi e i termini con cui Platone la tratteggia. In seguito (§ 3) passerò all'esame delle traduzioni in latino di questi stessi passi proposte da Cicerone e Calcidio così da mostrare come il lessico ricco e fluido con cui Platone descrive la volontà demiurgica si modifichi progressivamente. Le molteplici espressioni con cui Platone indica il volere del Demiurgo tendono, una volta tradotte in latino, a essere uniformate e rese con *voluntas* e *velle* – trasformazione che è parzialmente osservabile già in Cicerone, ma risulta particolarmente evidente soprattutto in Calcidio. La sezione successiva di questo studio (§ 4) sarà dedicata all'analisi di una selezione di capitoli tratti dal *Commentario al Timeo* di Calcidio nei quali la nozione di volontà non è certo marginale, ma al contempo non così centrale come la traduzione potrebbe indurre ad aspettarsi. Portare alla luce tale asimmetria permetterà di osservare che Calcidio non è affatto un pioniere del 'volontarismo'.<sup>7</sup> In conclusione (§ 5) mostrerò come l'asimmetria tra la traduzione e il commentario in merito alla nozione di volontà sottenda precise ragioni filosofiche, che emergono in superficie se si colloca Calcidio nel dibattito platonico sulla demiurgia, sulla volontà e sulla provvidenza divina. Tali riflessioni consentiranno di valorizzare una cifra distintiva dell'approccio metodologico di Calcidio, che plasma il proprio lessico adattandolo a lettori con competenze diverse proprio avvalendosi del duplice strumento esegetico della traduzione e del commentario.

## 2 Il Demiurgo volle... Affioramenti del volere divino in Platone

Nel *Timeo*, il primo passo dal quale emerge il tema della volontà divina è 29d7-30c1, nel quale essa viene menzionata, insieme alla bontà e alla provvidenza del Demiurgo, nel contesto della discussione sulla causa della cosmogenesi.

Λέγωμεν δὴ δι’ ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἔγγιγνεται φθόνος τούτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα

<sup>6</sup> Sull'influsso di Calcidio in epoca tardoantica e medievale si vedano Somfai 2002; Speer 2005, 214-15; Dronke 2008; Bakhouche 2011, 1: 47-67; Döpp 2018, 2329-30.

<sup>7</sup> Cf. Benz 1932, 343, secondo il quale Calcidio sarebbe «[d]er erste abendländische Philosoph, dessen Gottesgedanken durch den metaphysischen Willensbegriff bestimmt ist».

έβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια έσυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ’ ἔν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὁρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν [...]. Θέμις δ’ οὔτ’ ἦν οὔτ’ ἔστιν τῷ ἀριστῷ δρᾶν ἄλλο πλήν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν ηὗρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ’ αὖτις ψυχῆς ὀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκτάνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὔτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Avanti, allora, diciamo per quale causa colui il quale ha composto questo universo e la generazione lo fece. Egli era buono, e in chi è buono non insorge mai nessuna gelosia rispetto a nulla: così, essendogli questa estranea, volle che tutte le cose avessero generazione il più possibile approssimata a lui. Questo è senz'altro il principio supremo di generazione e ordine, e accogliendolo da uomini saggi lo si accoglierà in modo assolutamente corretto. Volle infatti il dio che tutte le cose fossero buone e che, per quanto possibile, non vi fosse nulla di imperfetto [...]. Ma non era né è concesso a ciò che è massimamente buono fare altro se non ciò che è massimamente bello: nel suo istantaneo ragionare trovava dunque che nessuna opera realizzata a partire da ciò che per natura è visibile che sia, nella sua interezza, sprovvista di intelletto, sara' mai più bella di una che nella sua interezza ne sia provvista, e che a sua volta, senza un'anima, è impossibile per un intelletto venire a essere presente in una qualsiasi cosa. Pertanto, a causa di tale ragionamento, componendo questo intelletto all'interno di un'anima, e poi l'anima all'interno di un corpo, egli costruiva l'universo nel suo insieme, al fine di realizzare un'opera che fosse, secondo natura, quanto più bella e buona. Così, dunque, secondo il discorso verosimile occorre affermare che questo cosmo, che è davvero un vivente dotato di anima e intelletto, ebbe generazione a causa della provvidenza del dio.<sup>8</sup>

Mentre nei commentari neoplatonici si osserva una diffusa tendenza a gerarchizzare in modo sistematico la triade di bontà, volontà e

---

<sup>8</sup> Qui e in seguito mi avvalgo della traduzione di F.M. Petrucci in Petrucci, Ferrari 2022.

provvidenza,<sup>9</sup> in questo passo del *Timeo* il rapporto tra queste tre nozioni appare ambiguo: non è infatti immediatamente chiaro quale ruolo Platone attribuisca alla volontà nel contesto della cosmogenesi, né come tale nozione si rapporti alla bontà e alla provvidenza. In prima battuta, Timeo individua quale causa (*αιτίαν*, 29d7) della generazione del cosmo la bontà del Demiurgo (*ἀγαθὸς ἦν*, 29e1). In linea con vari luoghi di altri dialoghi,<sup>10</sup> il dio è qui caratterizzato innanzitutto dalla bontà, che si traduce nella completa assenza di «gelosia» (*φθόνος*, 29e1-2),<sup>11</sup> un punto che viene ribadito anche nel *Fedro* e, più tardi, nella *Metafisica* di Aristotele.<sup>12</sup> Sul finire del passo, Timeo individua quale causa ulteriore della cosmogenesi la provvidenza (*πρόνοια*, 30c1); è questo un termine che nei dialoghi non ricorre spesso,<sup>13</sup> che assumerà tuttavia un'importanza cruciale nella *Wirkungsgeschichte* del *Timeo*. Infine, la volontà del Demiurgo, espressa in due occasioni dal verbo βούλεσθαι, emerge nella porzione centrale del brano: il Demiurgo «volle (ἐβουλήθη) che tutte le cose avesse-ro generazione il più possibile approssimate a lui» (29e3) e «[v]olle (βουληθείς) [...] che tutte le cose fossero buone e che, per quanto possibile, non vi fosse nulla di imperfetto» (30a2-3).

Un primo interrogativo che a questo punto può essere sollevato riguarda la natura di tale ‘volere’. Si tratta di un volere in senso pieno o di un’istanza particolare del desiderare? Herrmann,<sup>14</sup> per esempio, suggerisce che tale volere non sia troppo distante dal desiderare (ἐπιθυμεῖν); come nel *Simposio* il desiderio verte su ciò che (ancora) non si ha, il Demiurgo desidererebbe ciò che ancora non è (ordinato), ossia il cosmo. Tuttavia, non è da escludersi la presenza di un volere in senso più forte. Come osserva Horn,<sup>15</sup> due criteri che devono essere soddisfatti affinché si possa stabilire l’effettiva presenza della nozione di volontà sono (I) la consapevolezza e (II) la spontaneità. In altri termini, l’azione volontaria è il risultato di una scelta (I)

<sup>9</sup> Emblematico in questo senso è Procl. *in Tim.* 1.370.13-372.19 (Diehl) = 2.240.10-243.11 (Van Riel); un’analisi puntuale di questo *excursus* è offerta da Lernould 2014.

<sup>10</sup> Plat. *Theaet.* 151d1; *Resp.* 2.379b1-c8; 381c3-4; *Leg.* 10.901e1-2, *passim*.

<sup>11</sup> In merito all’assenza di φθόνος nel Demiurgo si vedano Herrmann 2003; Lavecchia 2014, 184-6; per un approfondimento sulla nozione di φθόνος nei dialoghi di Platone, cf. Brisson 2020.

<sup>12</sup> Plat. *Phaedr.* 247a7; Arist. *Metaph.* A 2.983a2-3.

<sup>13</sup> Il termine πρόνοια ricorre insieme ad αἰτία anche in *Tim.* 44c7, dove Timeo si accinge a esporre «ciò che riguarda la generazione dei corpi, parte per parte, e dell’anima, e per quali cause e disegni provvidenziali degli dèi (διά τις τε αἰτίας καὶ προνοίας [...] θεῶν) essi abbiano avuto generazione». Il termine è inoltre attestato in *Tim.* 45b1, dove non è tuttavia riferito alla divinità, ma indica la lungimiranza dell’anima. Nel resto del *corpus* πρόνοια ricorre inoltre in *Phaedr.* 241e4; 254e7; *Leg.* 721c7; 838e7; 871a2; 873a6; 874e7; 877b6; 932e4; [*Clitoph.*] 408e4.

<sup>14</sup> Herrmann 2003, 60 e nota 15.

<sup>15</sup> Horn 1996, 115-16; 131.

deliberata, intenzionale e consapevole, (II) spontanea, non necessaria. Effettivamente, la presenza di entrambi i criteri può essere riscontrata nel passo sopra citato: (I) la consapevolezza è suggerita dal ragionamento alla base della scelta del Demiurgo (*λογισάμενος*, 30b1; διὰ δὴ τὸν λογισμόν 30b4); (II) la spontaneità si può a sua volta desumere dall'assenza di φθόνος nel dio (29e1-3). Alla luce di questi due criteri sembra dunque possibile concludere che la nozione di volontà sia presente in *Tim.* 29d7-30c1. Resta tuttavia da chiarire quale sia l'oggetto della volontà del dio. Questo interrogativo solleva il complesso problema del ruolo della volontà nel contesto della cosmogenesi del *Timeo*, che - come vedremo nel seguito - sarà fondamentale nei dibattiti successivi sulla demiurgia; mi limito qui a osservare come nel passo in questione Platone suggerisca non tanto che il Demiurgo volesse che il mondo venisse 'creato', ma che venisse generato il più possibile approssimato a lui (29e2-3), e che dunque fosse buono e bello nella misura del possibile (30b5-6).

Un altro passo in cui affiora il volere del Demiurgo è *Tim.* 30d1-31a1, dove ricorre nuovamente il verbo βούλεσθαι (βούληθείς, 30d3). Qui la volontà divina riguarda l'assimilazione del cosmo al modello intelligibile.

τῷ γὰρ τῶν νοοῦμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέω μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιώσαι βουληθεὶς ζῷον ἐν ὄρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

Il dio volle infatti assimilare il più possibile il cosmo all'intelligibile più bello e completo in ogni aspetto, e così compose un singolo vivente visibile, che avesse dentro di sé tutti i viventi che sono per natura congeneri a quello.

Nei passi esaminati fin qui il volere divino è espresso sempre dal verbo βούλεσθαι, che evidentemente veicola la bontà e l'intenzionalità del Demiurgo. Una maggiore ricchezza lessicale caratterizza invece i passi seguenti. Un'allusione, sia pure piuttosto velata, alla volontà divina potrebbe essere rintracciata in *Tim.* 36d8-e1, dove il proposito o piano del Demiurgo in merito alla composizione dell'anima del mondo è espresso dalla locuzione κατὰ νοῦν (*Tim.* 36d8).

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἔγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδές ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν.

Dopo che l'intera composizione dell'anima ebbe completato la sua generazione secondo il piano di colui che la compose, questi si mise a costruire al suo interno tutto ciò che era della specie dei corpi e ad armonizzarli portando a coincidere centro con centro.

Il lessico della volontà si arricchisce ulteriormente in *Tim.* 41a7-b6. Si tratta del passo contenente la celebre invocazione degli dèi, che costituisce il luogo del *Timeo* in cui il tema della volontà del Demiurgo, che parla qui in prima persona, compare in modo più esplicito.

Θεοὶ θεῶν, ὃν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὐ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι’ ἂ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδὲ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὕτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἵς ὅτ’ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε.

Dèi di dèi, le opere di cui sono artefice e padre per mia arte feci che fossero generate non dissolvibili, perché io non ho voluto che lo fossero. Tutto ciò che è prodotto di un legame è dissolvibile, ma voler dissolvere ciò che è armonizzato in bellezza e si trova in una buona condizione è proprio di un essere malvagio. Per queste ragioni, anche se avete avuto generazione e pur non essendo immortali né assolutamente immuni da dissoluzione, in nessun caso sarete dissolti né incorrerete nella morte, perché siete protetti per sorte dalla mia volontà, legame ancora maggiore e più potente di quelli con cui veniste legati quando aveste generazione.

Il volere del Demiurgo, espresso dal sostantivo βούλησις (τῆς ἐμῆς βουλήσεως, 41b4) e dal verbo ἐθέλειν (ἐθέλοντος, 41a8; ἐθέλειν, 41b2), non ha qui per oggetto, come nei passi precedenti, la generazione del cosmo, ma la sua indissolubilità. Si tratta, come è noto, di una indissolubilità *sui generis*, da ricondurre non alla natura stessa del cosmo, che in quanto generato sarebbe destinato a dissolversi, ma eminentemente alla volontà del Demiurgo. Tale volontà permette di derogare a un principio platonico fondamentale, secondo cui tutto ciò che è generato è destinato a perire.<sup>16</sup> In effetti, tutto ciò che è opera del Demiurgo è per sua costituzione dissolubile in quanto risulta da un legame (41a8-b1). Il legame (*δεσμός*) a cui il Demiurgo fa qui riferimento è la proporzione, definito in precedenza come «il più bello dei legami» (*δεσμῶν δὲ κάλλιστος*, 31c2).<sup>17</sup> Poiché sarebbe «proprio di un essere malvagio» (41b1-2) voler dissolvere ciò che ben armonizzato e legato, il Demiurgo, che è buono (cf. 29e1), non lo dissolverà.

---

<sup>16</sup> Tale principio fa da sfondo al *Timeo* (28a-c; 38b5-7) e trova la più chiara formulazione in *Resp.* 8.546a2: γενομένω παντὶ φθορά ἐστιν.

<sup>17</sup> Più precisamente, come illustrato in *Tim.* 32b3-c4, si tratta della proporzione geometrica a quattro termini (a: b: c: d); uniti fra loro acqua, aria, terra e fuoco nel legame proporzionale, il corpo del cosmo, per sua natura dissolubile, può essere dissolto solo da colui che stabilì il legame.

La volontà del Demiurgo, che in questo passo appare un riflesso della sua bontà, rappresenta dunque un legame ancor più saldo di quello istituito al momento della generazione, garantendo immortalità a ciò che per sua natura è destinato a perire.<sup>18</sup> In breve, Platone nel *Timeo* discute la volontà divina in modo talora esplicito, talora più allusivo e cursorio, ricorrendo non solo a βούλησις e βούλεσθαι, ma a un lessico più ricco e sfumato.

### 3 I ‘*Timei*’ di Cicerone e Calcidio

In questa cornice, un esame delle traduzioni del *Timeo* di Cicerone e Calcidio<sup>19</sup> fornisce spunti interessanti. Entrambe le traduzioni sono parziali,<sup>20</sup> ma fatta eccezione per una lacuna in Cicerone, contengono tutti i passi di Platone su cui mi sono soffermata. Nel complesso, il confronto intertestuale tra il *Timeo* di Platone e queste due traduzioni permette di osservare – già parzialmente in Cicerone, ma soprattutto in Calcidio – una riduzione della varietà lessicale originale del ventaglio di termini usati da Platone, spesso resi dal termine *voluntas*.<sup>21</sup>

Una sostanziale uniformità si osserva nella resa da parte dei due traduttori di *Tim.* 30d1-31a1, sulla generazione del cosmo: il verbo βούληθείς (30d3) è reso da Cicerone con *vellet* e da Calcidio con *uolens*. In questo caso le due traduzioni non differiscono dunque se non per il tempo verbale impiegato. Un esito analogo risulta dal confronto delle due traduzioni di *Tim.* 36d8-e1, che contiene – lo ricordiamo – un'allusione molto implicita alla volontà divina nel contesto della discussione sulla generazione dell'anima del mondo. La locuzione κατὰ νοῦν (36d8) è resa con *voluntas* sia da Cicerone che da Calcidio. Più precisamente, Cicerone scioglie la locuzione attraverso due termini e traduce *ex sua mente et voluntate*, mentre Calcidio traduce *pro uoluntate patris*, integrando cioè il riferimento al padre, assente nell'originale, nel quale si legge semplicemente κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι (36d8).

---

<sup>18</sup> Lo stesso argomento viene anticipato, in forma più concisa e meno enfatica, in *Tim.* 32c3-4; 38b6-7.

<sup>19</sup> Sul *Timeo* di Cicerone si vedano Powell 1995, 280-1; Lévy 2002; Aronadio 2008; Sedley 2013; Hoenig 2018, 38-101; Brumana 2022; Dowson 2023, 113-86; sulla traduzione di Calcidio si rimanda invece a Ratkowitsch 1996; Lemoine 2002; Bakhouche 2011, 1: 105-20. Per un confronto tra le due traduzioni cf. Lemoine 1998; Bakhouche 2011, 1: 120-4; Dowson 2023, 232-54. Nel seguito faccio riferimento all'edizione critica di Ax, Plasberg 2011 per Cicerone e a quella di Waszink, 1975 per Calcidio.

<sup>20</sup> La traduzione di Cicerone copre il dialogo da *Tim.* 27d a 47b con due lacune (37c-38c; 43b5-46a), quella di Calcidio copre una porzione più ampia di testo, da *Tim.* 17a a 53c.

<sup>21</sup> Cf. il prospetto sinottico in appendice.

Le scelte lessicali di Cicerone e Calcidio non sono invece uniformi nella resa dei due passi platonici in cui la volontà divina è tematizzata in modo più forte. Nel tradurre *Tim.* 29d7-30c1, il passo incentrato sulla triade di bontà, volontà e provvidenza, Cicerone omette entrambe le occorrenze di βούλεσθαι (έβουλήθη, 29e3; βούληθείς, 30a2), e la sua resa è, in entrambi i casi, più sintetica rispetto all'originale: (I) in luogo di έβουλήθη γενέσθαι (29e3) Cicerone scrive semplicemente *generavit*; (II) βούληθείς γάρ ὁ θεός ἀγαθὸς μὲν πάντα (30a2) diventa *nam cum constituisset deus bonis omnibus explere mundum.*<sup>22</sup> Calcidio, invece, traduce entrambe le occorrenze di βούλεσθαι con il verbo *uelle*; per di più, integra un ulteriore riferimento alla volontà divina assente in Platone, rendendo ταύτην (*Tim.* 29e4) con *uoluntatem dei*.

Plat. *Tim.* 29e4-30a2

ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ’ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὅρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἄν.

Questo è senz'altro il principio supremo di generazione e ordine, e accogliendolo da uomini saggi lo si accoglierà in modo assolutamente corretto.

Calc. *Tim.* 22.20-21 (Waszink)

quam quidem uoluntatem dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam.

E se qualcuno ponesse questa volontà di Dio come la più certa origine delle realtà, converrà che la sua opinione è corretta.<sup>23</sup>

In Platone non è escluso che ταύτην possa riferirsi alla volontà del Demiurgo, ma potrebbe altrettanto plausibilmente riferirsi alla sua bontà o a entrambe; la traduzione di Calcidio presenta una apparentemente lieve, ma decisiva flessione dalla bontà alla volontà di Dio, che viene individuata quale «la più certa origine» di tutto ciò che esiste.<sup>24</sup> Una tendenza analoga si può riscontrare se si raffrontano le due traduzioni del passo sull'invocazione degli dèi (*Tim.* 41a7-b6), in cui - come si è visto - la volontà del Demiurgo costituisce il vincolo che garantisce l'indissolubilità del cosmo. Nella resa delle tre occorrenze del passo in questione,<sup>25</sup> Cicerone solo in un caso ricorre a

<sup>22</sup> Cf. Lévy 2002, 101-3 per un esame della resa ciceroniana di Plat. *Tim.* 29d-30a, che secondo lo studioso testimonierebbe «[Cicero's] underestimation of the reality of the Demiurge» (103); dello stesso avviso è anche Reydams-Schils 2013, 52.

<sup>23</sup> Qui e oltre le traduzioni dell'opera di Calcidio sono di I. Ramelli, in Moreschini 2003, con alcune modifiche.

<sup>24</sup> Come osservato sopra, Platone in *Tim.* 29d7-30c1 non dispone bontà, volontà e provvidenza all'interno di una gerarchia rigida; benché il rapporto tra queste tre nozioni sia suscettibile di diverse letture, resta possibile affermare che Platone non accordi alla volontà un ruolo sovraordinato rispetto alla bontà e alla provvidenza quale causa della cosmogenesi. Sia in *Tim.* 29d7-30c1 che in *Tim.* 41a7-b6 la volontà del Demiurgo sembra un 'riflesso' della sua bontà; inoltre, sul piano testuale la funzione di causa è attribuita esplicitamente alla bontà (αἰρίαν [...] ἀγαθὸς ἦν 29d7-e1) e alla provvidenza (διὰ τὴν θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν 30b8-c1).

<sup>25</sup> Plat. *Tim.* 41a8 (έθέλοντος); 41b2 (έθέλειν); 41b4 (τῆς ἐμῆς βουλήσεως).

*velle*,<sup>26</sup> Calcidio, invece, traduce il sostantivo *βούλησις* con *uoluntas* ed entrambe le occorrenze del verbo *ἐθέλω* con *uelle*.

Complessivamente, sulla base dei passi esaminati fin qui si può osservare come Cicerone, specie nel rendere i luoghi platonici in cui il volere del Demiурgo è inequivocabilmente presente, modifichi l'originale con omissioni e riformulazioni, depotenziando così il ruolo della volontà divina. Calcidio, al contrario, non solo ricorre sistematicamente a *uoluntas* e *uelle* quando il lessico della volontà è presente nell'originale, ma in alcuni casi se ne serve anche quando assente nel testo platonico.<sup>27</sup> Abbiamo già incontrato in precedenza un caso di questo tipo, dove ταύτην (Plat. *Tim.* 29e4), il cui riferimento è ambiguo nel testo originale, viene tradotto con *uoluntatem dei* (*Calc. Tim.* 22.20). Altri due passi che integrano l'indagine in questa direzione sono le traduzioni calcidiane di *Tim.* 32b8-c4 e *Tim.* 38c3-6, incentrati rispettivamente sulla composizione del corpo del cosmo e sulla generazione del tempo e dei corpi celesti.

Plat. *Tim.* 32b8-c4

καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταύτὸν αὐτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.

Grazie a tutto ciò, a partire da essi, che hanno tali qualità e sono quattro in numero, il corpo del cosmo venne generato in pieno accordo con sé stesso attraverso una proporzione, e da essi trasse amicizia, cosicché, stretto nell'identità con sé stesso, fu reso dissolvibile da null'altro se non da colui che ne stabilì il legame.

Calc. *Tim.* 25.6-10 (Waszink)

Atque ita ex quattuor supra dictis materiis praeclararā istam machinam uisibilem contiguamque fabricatus est amica partium aequilibritatis ratione sociatam, quo immortalis indissolubilisque esset aduersum omnem casum excepta fabricatoris sui uoluntate.

E così, dalle quattro materie suddette, egli fabbricò questo mirabile macchinario visibile e tangibile e connesso secondo un criterio favorevole all'equilibrio fra le parti, perché fosse immortale e indissolubile nei riguardi di qualsiasi evento accidentale, eccettuata la volontà del suo artefice.

In effetti, nella parte conclusiva di questo passo di Platone è possibile scorgere un'allusione alla volontà divina: se infatti si legge l'affermazione secondo cui il cosmo non possa essere dissolto se non da colui che stabilì tale legame alla luce di *Tim.* 41a7-b6, dove la *βούλησις* del dio è definita un «legame ancora maggiore e più potente» della proporzione, è possibile cogliere in *Tim.* 32c3-4 un riferimento alla

<sup>26</sup> In Cicerone, λύειν ἐθέλειν (41b2) diventa *velle dissolvere*, mentre μὴ ἐθέλοντος (41a8) viene reso con *invito*, e τῆς ἐμῆς βουλήσεως (41b4) con *consilium meum*.

<sup>27</sup> Un'operazione analoga ha luogo con la nozione di provvidenza, la quale - come osserva Reydams-Schils 2020, 122-3 - viene introdotta da Calcidio nella traduzione anche quando assente nel greco.

volontà demiurgica. Tuttavia, Platone non insiste su tale aspetto, e in ogni caso non ricorre al lessico che altrove nel *Timeo* contraddistingue il tema della volontà divina. Al contrario, il lessico scelto da Calcidio – che traduce ὑπό του ἄλλου πλήν ὑπὸ τοῦ συνδῆσαντος con *excepta fabricatoris sui uoluntate* – rende esplicita l'allusione e mette in evidenza la volontà del dio.

Ancor più emblematica è la sua resa di *Tim.* 38c3-6, passo nel quale non solo è assente la terminologia della volontà, ma non vi è neppure un'allusione al volere divino.

#### Plat. *Tim.* 38c3-6

ἔξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἀστρα, ἐπικληνέχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν.

Così, a partire dal ragionamento e da un simile pensiero del dio circa la generazione del tempo, affinché il tempo venisse generato hanno avuto generazione il Sole e la Luna e altri cinque astri, che sono stati chiamati erranti, per scandire e preservare i numeri del tempo.

#### Calc. *Tim.* 30.19-22 (Waszink)

*Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genitiram temporis uolentis creari, sol et luna et aliae quinque stellae quae uocantur erraticae factae sunt, quo tam partes temporis notarent certa dimensione quam reditus anfractusque temporii sub numeri comprehensionem uenirent.*

In base, dunque, a questo ragionamento e a questa decisione di Dio, il quale voleva che fosse creata siffatta nascita del tempo, furono fatti il sole, la luna e gli altri cinque corpi celesti che si chiamano erranti, sia perché potessero essere così note le partizioni del tempo, in base a una misurazione certa, sia perché i ritorni e le giravolte del tempo potessero rientrare sotto i numeri.

Il passo riguarda la generazione di Sole, Luna e degli altri astri erranti, la quale ha luogo – dice Platone – «affinché il tempo venisse generato» (*Tim.* 38c4). Traducendo *uolentis creari* (Calc. *Tim.* 30.19-20) Calcidio non tradisce Platone, che non avrebbe certo negato che il Demiурgo volesse generare il tempo, ma riformula il testo originale introducendo una coloritura volontaristica che nel greco è assente.<sup>28</sup>

La traduzione in latino di questi passi potrebbe indurre a ipotizzare che Calcidio reinterpreti la concezione platonica del dio e della creazione, di stampo intellettualistico, trasformandoli in chiave volontaristica, come ad esempio sostenuto a suo tempo da Benz.<sup>29</sup> La

<sup>28</sup> A tale reinterpretazione potrebbe contribuire anche la resa di ἔξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ (*Tim.* 38c3-4) con *dei ratione consilioque*, resa che sembra voler tenere insieme – nel render conto dell'origine del tempo – il momento del calcolo (*ratio*) e quello della deliberazione (*consilium*) da parte del dio.

<sup>29</sup> Benz 1932, 343-50, che si concentra in particolare su Calc. *Tim.* 22.17-23.9 (cf. Plat. *Tim.* 29d7-30c1); Calc. *Tim.* 29.1-3 (cf. Plat. *Tim.* 36d8-e1); Calc. *Tim.* 30.19-22 (cf. Plat. *Tim.* 38c3-6).

proposta esegetica di Benz è suggestiva e in certa misura convincente, ma non pare opportuno porre un'enfasi eccessiva sul volontarismo di Calcidio. Infatti, l'enfasi sulla nozione di volontà osservabile nella traduzione di Calcidio (su cui, non a caso, si concentra Benz) non trova conferma nel suo commentario al dialogo. Come vedremo a breve, la volontà ha nel commentario un ruolo rilevante, e tuttavia non così di primo piano come la traduzione potrebbe indurre ad aspettarsi.

#### 4      Volontà e provvidenza divine nel commentario di Calcidio

Dopo aver ripercorso i riferimenti alla volontà divina nella traduzione di Calcidio, vediamo ora il ruolo che essa assume nel suo commentario al dialogo, dal quale emerge una nozione tutt'altro che radicale di volontà. Calcidio richiama la volontà divina nel contesto di una lunga e articolata trattazione sul fato e sulla provvidenza, che copre una porzione conspicua del commentario (*in Tim.* capp. 142-90) e costituisce un lungo *excursus* su *Tim.* 41e2-3. Questa sezione del commentario è importante per questa analisi in quanto la volontà del dio viene da Calcidio identificata con la provvidenza, come accade in particolare nel cap. 176. Prima di passare all'esame di questo capitolo, è utile però accennare brevemente alla concezione calcidiana di provvidenza e fato, essendo questo il più ampio quadro tematico in cui la trattazione sulla volontà si inserisce.<sup>30</sup>

Innanzitutto, per Calcidio – così come per gli altri filosofi platonici e in contrasto con gli Stoici – provvidenza e fato non si identificano, ma si collocano su due piani gerarchicamente distinti: la provvidenza è sovraordinata rispetto al fato, che da essa trae la propria origine.<sup>31</sup> Nell'*excursus* vengono inoltre distinti due significati di fa-

<sup>30</sup> Sul fato e sulla provvidenza in Calcidio si vedano – oltre all'importante studio di Den Boeft 1970 – Dillon 1996, 320-6; 404; 408; Reydams-Schils 1999, 225-43; Reydams-Schils 2020, 99-117; Hoenig 2018, 197-201. L'intera sezione presenta numerosi punti di contatto con varie fonti medioplatoniche (tra cui Apuleio, Alcinoo, Pseudo-Plutarco, Nemesio, Numenio), a cui farò riferimento in modo selettivo; per paralleli ulteriori, oltre alla letteratura già citata in questa nota, rimando a Gericke 1886; Switalski 1902, 91-6; Dragona-Monachou 1973, 290-1; Sharples 1978. Per un quadro su provvidenza e fato nel medioplatonismo è utile consultare Dragona-Monachou 1994, 4453-76; Boys-Stones 2007; Bonazzi 2014; Opsomer 2014; Boys-Stones 2018, 323-64; Vimercati 2020.

<sup>31</sup> Così si legge nel cap. 143: «secondo Platone, la provvidenza precede e il fato segue» (181.20); «la provvidenza nasce per prima» e per tale ragione «diciamo che il fato dipende dalla provvidenza e non invece la provvidenza dal fato» (182.3-5). Sulla dipendenza del fato dalla provvidenza Calcidio insiste diffusamente anche oltre nella stessa trattazione; cf. *in Tim.* cap. 146, 184.14; cap. 147, 185.2; cap. 177, 206.1.

to.<sup>32</sup> In un primo senso, il fato viene considerato *in substantia*, dal punto di vista ontologico, e identificato con l'anima del mondo;<sup>33</sup> in un secondo significato esso è invece considerato dal punto di vista dell'effetto che esercita sulle cose.<sup>34</sup> Inteso in questa seconda accezione, il fato coincide con la *lex divina*, a cui secondo Calcidio Platone alluderebbe nel *Timeo* quando fa enunciare al Demiurgo le leggi del fato,<sup>35</sup> e, ancora, quando narra il destino inevitabile a cui le anime sono soggette nei due miti escatologici del *Fedro* e della *Rapubblica*<sup>36</sup> – destino che, sul piano terminologico, nel *Fedro* è la «legge (θεσμός) di Adrastea», nel mito di Er la «parola (λόγος) della vergine Lachesi, figlia di Necessità».<sup>37</sup> Si ottiene così il seguente quadro:

Calcidio	Platone
<i>Providentia</i>	→ πρόνοια ( <i>Tim.</i> 30c1)
= <i>Voluntas</i> ( <i>In Tim.</i> capp. 144; 176)	→ βούλησις ( <i>Tim.</i> 41b4)
<i>Fatum</i>	
(i) <i>in substantia</i>	
= <i>anima mundi</i>	
( <i>In Tim.</i> capp. 144, 147, 149)	
(ii) effetto sul mondo	- νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους ( <i>Tim.</i> 41e2-3)
= <i>lex divina</i>	- θεσμός di Adrastea ( <i>Phaedr.</i> 248c2)
( <i>In Tim.</i> capp. 143; 144; 149)	- λόγος di Lachesi ( <i>Resp.</i> 10.617d6)

Con la provvidenza, distinta come si è visto dal fato, Calcidio identifica la volontà di dio. L'equiparazione della provvidenza con la volontà compare dapprima nel cap. 144, dove viene attribuita agli Stoici,<sup>38</sup> e più avanti nel cap. 176, nel quale Calcidio presenta il proprio punto di vista, in linea con ciò che «disse Platone, ispirato [...] dalla verità

<sup>32</sup> In *Tim.* capp. 143-4, 149. Cf. Ps.-Plut. *de fat.* 568C-F; Nemes. *de nat. hom.* 38, 109.10-13 (Morani).

<sup>33</sup> In *Tim.* capp. 144, 147, 149, 152, 177.

<sup>34</sup> In *Tim.* capp. 143-4; 148-9.

<sup>35</sup> Vedi soprattutto νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους (*Tim.* 41e2-3).

<sup>36</sup> *Phaedr.* 248c-249b; *Resp.* 10.614b-621b. Si noti che sebbene in entrambi i casi le anime siano soggette a un destino inevitabile, tale circostanza non abbia tuttavia implicazioni deterministiche (cf. *Phaedr.* 249b1-3; *Resp.* 10.617d6-e5).

<sup>37</sup> *Phaedr.* 248c2; Cf. νόμος 248c8; *Resp.* 10.617d6. L'accostamento di questi luoghi testuali ricorre spesso anche in altri autori; Cf. per es. Ps.-Plut. *de fat.* 568C-D; Nemes. *de nat. hom.* 38.109.11-13 (Morani).

<sup>38</sup> In *In Tim.* cap. 144, 183.6-14 Calcidio espone le posizioni degli Stoici, per i quali non vi sarebbe alcuna differenza tra provvidenza e fato, specificando poi ulteriormente una distinzione tra la prospettiva di Crisippo e quella di Cleante; in merito cf. Dracona, Monachou 1973; Alessandrelli 2013.

stessa». <sup>39</sup> In questo capitolo e all'inizio del successivo, che per la loro importanza vale la pena di citare per esteso, Calcidio inserisce la sua teoria della provvidenza e del fato all'interno di uno schema tripartito.

*Principio cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri regique principaliter quidem a summo deo, qui est summum bonum ultra omnem substantiam omnemque naturam, aestimatione intelletuque melior, quem cuncta expetunt, cum ipse sit plenae perfectionis et nullius societatis indiguis; de quo plura dici nunc exorbitare est. Deinde a prouidentia, quae est post illum summum secundae eminentiae, quem noyn Graeci uocant; est autem intellegibilis essentia aemulae bonitatis propter indefessam ad summum deum conuersionem, estque ei ex illo bonitatis haustus, quo tam ipsa ornatur quam cetera quae ipso auctore honestantur. Hanc igitur dei uoluntatem, tamquam sapientem tutelam rerum omnium, prouidentiam homines uocant, non, ut plerique aestimant, ideo dictam quia praecurrit in uidendo atque intellegendo prouentus futuros sed quia proprium diuinae mentis intellegere, qui est proprius mentis actus. Et est mens dei aeterna: est igitur mens dei intellegendi aeternus actus. Sequitur hanc prouidentiam fatum, lex diuina promulgata intellegentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernationem. Huic obsequitur ea quae secunda mens dicitur, id est anima mundi tripartita, ut supra comprehensum est, ut si quis periti legum latoris animam legem uocet.*

Innanzitutto tutto ciò che esiste e il mondo stesso è tenuto insieme e retto principalmente proprio dal sommo dio, che è bene sommo al di là di ogni essenza e di ogni natura, migliore di qualsiasi rappresentazione e conoscenza, al quale tutte le cose aspirano, mentre esso è completamente perfetto e non necessita di alcuna unione; ma dire di più, ora, riguardo ad esso, ci farebbe deviare dall'oggetto del discorso. In secondo luogo tutto è retto dalla provvidenza, che è seconda per importanza a quel sommo dio e che i Greci chiamano *voūç*; essa è essenza intelligibile, che emula la bontà del sommo dio, a causa del suo instancabile volgersi verso di lui, e riceve da lui come un sorso di bontà, dal quale è adornata essa stessa tanto quanto le altre cose che sono abbellite dallo stesso autore. È dunque questa volontà del dio, in quanto sapiente sorveglianza di tutte le cose, che gli uomini chiamano provvidenza; e non è stata detta in questo modo, come pensano i più, in quanto essa precorrerebbe, con il suo vedere e il suo comprendere, gli avvenimenti futuri, ma perché compito specifico della mente del dio è il comprendere, e questo è l'atto specifico dell'intelletto.

<sup>39</sup> In Tim. cap. 176, 204.3-5.

E la mente del dio è eterna: dunque la mente del dio è l'eterno atto del comprendere. La provvidenza è seguita dal fato, legge divina promulgata dalla sapiente armonia dell'intelligenza, al fine di reggere tutte le cose. Al fato obbedisce quella che è chiamata la seconda mente, cioè l'anima del mondo tripartita, come abbiamo esposto sopra, come se uno chiamasse legge l'anima di un esperto legislatore.<sup>40</sup>

(I) Al vertice dello schema tripartito delineato in questo passo si trova il sommo dio, che Calcidio, evocando la *Repubblica*, caratterizza come «bene sommo al di là di ogni essenza e di ogni natura», ponendone in evidenza il carattere trascendente.<sup>41</sup> (II) Al secondo gradino si incontra la provvidenza, che è «seconda per importanza» rispetto a «quel sommo dio» (*post illum summum secundae eminentiae*) e «che i Greci chiamano voūç» (*quem noyn Graeci uocant*).<sup>42</sup> Tale provvidenza è espressamente equiparata alla volontà.<sup>43</sup> (III) Al terzo e ultimo posto viene infine collocato il fato, che segue la provvidenza e «obbedisce» alla «seconda mente», ossia all'anima del mondo.<sup>44</sup>

(I) Sommo dio	Bene	voūç (?)
(II) Provvidenza e volontà	[prima] «mente»	voūç (?)
(III) Fato	«seconda mente»	anima del mondo

Se ci si sofferma sul secondo livello, in cui Calcidio colloca la provvidenza e la volontà, la relativa introdotta da *quem* pone una difficoltà. Dal punto di vista grammaticale sarebbe più naturale riferire *quem a illum summum*.<sup>45</sup> Sul piano esegetico, tale lettura implica però la problematica identificazione del primo dio con il voūç e la conseguente subordinazione della volontà e della provvidenza al voūç. Benché meno lineare dal punto di vista linguistico, decisamente

---

<sup>40</sup> In Tim. capp. 176-7, 204.5-206.4. Per l'interpretazione di questo importante passo (insieme al cap. 188) si vedano Den Boeft 1970, 85-9; Gersh 1986, 2: 439-45; 462-7; Honig 2018, 196-201; Reydams-Schils 2020, 85-98.

<sup>41</sup> È chiara l'eco di Resp. 6.509b9, dove il Bene è detto «al di là dell'essenza» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); cf. anche Attic. fr. 12 (des Places); Alcin. *Didask.* 10.3; Numen. frr. 2, 16 e 20 (des Places).

<sup>42</sup> Facendo precedere una congiunzione alla relativa («e che i Greci chiamano voūç»), riferisco *quem [...] uocant* (cap. 176, 204.10-205.1) al secondo principio.

<sup>43</sup> Tale equiparazione trova conferma anche altrove nel commentario (vedi in Tim. cap. 354, 344.18-19) e ricorre anche in altre fonti; cf. per es. Ps.-Plut. *de fat.* 572F; Nemes. *de nat. hom.* 42, 125.4-17 (Morani).

<sup>44</sup> Cf. però in Tim. cap. 188, dove la seconda mente viene fatta corrispondere all'intelletto.

<sup>45</sup> Così traducono Ramelli, in Moreschini 2003 e Magee 2016.

più convincente sul piano interpretativo è riferire *quem* al secondo principio, ossia alla provvidenza, con l'esito di equipararla al *voūç*.<sup>46</sup> La correttezza di tale interpretazione è supportata da vari argomenti. In primo luogo, nello schema tripartito delineato in *in Tim.* cap. 176 - in cui figura il dio trascendente al primo posto e l'anima del mondo all'ultimo - è ragionevole aspettarsi di trovare il *voūç* in posizione intermedia e non al vertice. L'equiparazione della provvidenza con il *voūç* è inoltre chiaramente suggerita dalle riflessioni con cui si chiude il capitolo, dove la provvidenza, chiamata anche *mens dei*, viene rappresentata come un atto del «comprendere» (*intelligere*) e come «atto specifico dell'intelletto» (*proprius mentis actus*).<sup>47</sup> L'identificazione di *voūç* e provvidenza trova infine conferma in vari luoghi della traduzione e del commentario, dai quali emerge chiaramente che Calcidio intendesse i due termini come sinonimi.<sup>48</sup> Se alla luce di tali argomenti *voūç* è sinonimo di provvidenza, e se - come già visto - la provvidenza si identifica con la volontà, allora la volontà sarà allo stesso livello del *voūç*. Risulta dunque evidente che, entro la gerarchia delineata da Calcidio, la volontà non si trovi al vertice,<sup>49</sup> ma in seconda posizione, subordinata al Bene ed equiparata alla provvidenza<sup>50</sup> e, molto presumibilmente, anche al *voūç*. In sintesi, Calcidio subordina la volontà alla bontà di dio, la colloca al livello della provvidenza e del *voūç* divini, considerando peraltro quest'ultimo non in termini di intenzionalità, ma propriamente come atto dell'intelletto. Complessivamente, il quadro delineato permette di concludere che Calcidio non attribuisce alla volontà una preminenza rispetto al *voūç*, né contempla una cesura netta tra 'volontarismo' e 'intellettualismo'.

<sup>46</sup> A favore di questa lettura Waszink 1964, 20; 1969, 276 e nota 13; 280; 1975, 40-1; Den Boeft 1970, 85; 89-90; Gersh 1986, 2: 462; Dillon 1996, 404; Bakhouche 2011, 1: 409; Reydams-Schils 2020, 85 e nota 3.

<sup>47</sup> In *Tim.* cap. 176, 205.6-7.

<sup>48</sup> Nella traduzione, particolarmente evidente è la resa di *voūç* (*Plat. Tim.* 47e4) con *prouidae mentis intellectus* (*Calc. Tim.* 45.10). Si vedano inoltre i capp. 268, 269 e 354, nei quali Calcidio usa *voūç* e *prouida mens / providentia* indifferentemente. Come nota Van Winden 1965, 30: «Whenever Calcidius speaks of *mens dei* or *mens provida dei*, his concept of Providence should be borne in mind»; cf. anche Reydams-Schils 2020, 123, che osserva come «the combination of the notions of Providence, mind and will occurs consistently throughout the entire commentary».

<sup>49</sup> Non trova riscontro testuale quanto afferma Benz 1932, 348: «Diese erste Hypostase des *primum illud* wird als der Wille Gottes bezeichnet». Benché, come visto, non sia del tutto chiaro se il *voūç* occupi il primo o il secondo posto dello schema tripartito, è evidente che la volontà si trovi *non* in prima, ma in seconda posizione, al livello della provvidenza.

<sup>50</sup> È interessante confrontare questa lettura, che pone provvidenza e volontà sullo stesso livello e subordina entrambe al Bene, con quanto osservato in precedenza a proposito della triade di bontà, volontà e provvidenza in Platone e Proclo (v. *supra* § 2 e nota 9).

Quanto osservato fin qui è confermato e ulteriormente supportato dall'esame del cap. 139 del commentario, che rappresenta un luogo esemplare in quanto contiene il commento di Calcidio a *Tim.* 41a-b, ovvero il passo del dialogo in cui maggiormente Platone pone l'accento sulla volontà del Demiurgo. Potenzialmente questo capitolo offrirebbe il contesto ideale per rimarcare la preminenza della volontà; si trova invece che la volontà è sì menzionata, ma senza enfatizzare il suo ruolo in modo particolarmente marcato. Per di più, Calcidio introduce *en passant* una constatazione sull'eternità della volontà divina - precisazione che potrebbe apparire trascurabile, la quale si rivela tuttavia decisiva in quanto permette al commentatore di collocare la volontà entro un quadro esegetico di stampo sempiternalistico:

*Porro quae ex compositione subsistunt dissolubilia sunt isdem rationibus quibus subsisterent; ipsi tamen indissolubiles; merito, non enim sunt ex ullo ortu temporario sed ex uoluntate summi dei emensa omnem temporum antiquitatem. Qui uero indissolubiles eos esse confitetur sine ullo quoque ortu concedat necesse est; quod uero initium non habet, sine fine certe est, et quod finem non habet sine ortu est.*

Inoltre dice che tutto ciò che viene composto può essere sciolto nello stesso modo in cui è composto, ma tuttavia essi sono indissolubili, e giustamente: infatti essi non sono venuti al mondo per una qualche circostanza temporanea, ma per la volontà del sommo dio, la cui durata è pari all'eternità dei tempi. Ma, dal momento che egli afferma che essi sono indissolubili, è necessario che ammetta che siano anche senza inizio; poiché veramente ciò che non ha inizio è certamente senza fine, e ciò che non ha fine è senza inizio.<sup>51</sup>

Complessivamente, la volontà divina assume in questo passo un ruolo affatto marginale, e questo è certo comprensibile considerata l'importanza di tale nozione nel brano del *Timeo* che Calcidio sta commentando. Tuttavia, l'inciso nel quale si precisa che la durata della volontà sia «pari all'eternità dei tempi» suggerisce che Calcidio non intendesse porre l'accento sul primato della volontà in quanto tale, ma mirasse a circoscriverne il ruolo così da armonizzarla entro una prospettiva sempiternalistica. In questo modo, il passo presenta una teoria coerente con quanto emerso in precedenza e la inserisce in un quadro filosofico più ampio: Calcidio non enfatizza la volontà e l'intervento del Demiurgo quali causa della cosmogenesi, ma insiste sull'invariabilità della volontà stessa per supportare la tesi della natura

<sup>51</sup> In *Tim.* cap. 139, 179.12-19.

sempiterna del cosmo, in linea con l'interpretazione metaforica del *Timeo* difesa inequivocabilmente anche altrove nel commentario.<sup>52</sup>

## 5 Conclusioni: il ruolo di Calcidio nel dibattito platonico sulla volontà divina

L'esame delle prime traduzioni in latino del *Timeo* ha permesso di osservare la graduale tendenza a cristallizzare la varietà delle scelte lessicali con cui Platone allude alla volontà del Demiurgo, che vengono progressivamente uniformate dando particolare risalto a *voluntas* e *velle*. Tale tendenza trova una conferma evidente nella traduzione di Calcidio, che pone l'accento sulla volontà e pare attribuire a essa una preminenza maggiore rispetto a quella accordatale da Platone. Tuttavia, sarebbe affrettato concludere che tale rilievo terminologico di *voluntas* e *velle* rifletta l'adesione del commentatore a una concezione radicale di volontà divina. Innanzitutto, il fatto che Calcidio ponga la volontà allo stesso livello della provvidenza e del νοῦς (cap. 176) rende impossibile trarre conclusioni in merito alla sua presunta adesione al 'volontarismo' o all'«intellettualismo», che non paiono qui demarcabili in modo netto. È inoltre ancor più significativo che Calcidio non presenti la volontà come la causa della cosmogenesi, né come una prerogativa di un dio provvidente che interviene attivamente sul mondo; al contrario, ne sottolinea l'eternità, incorporandola così entro un'interpretazione sempiternalistica del *Timeo* (cap. 139). In tal senso, mentre è innegabile che la traduzione di Calcidio riservi alla volontà divina un ruolo di primo piano, il commentario non testimonia affatto una svolta verso il 'volontarismo'. Come interpretare tale 'discrepanza' tra la traduzione e il commentario?

Alla base dell'asimmetria tra la traduzione e il commentario è possibile individuare precise ragioni di ordine sia metodologico che filosofico. Da un punto di vista metodologico, tale asimmetria riflette una cifra distintiva dell'approccio esegetico di Calcidio, apprezzabile del resto non solo nella discussione sulla volontà, ma – come è stato enfatizzato in importanti studi – anche nella trattazione calcidiana intorno alla cosmogenesi e alla psicogonia.<sup>53</sup> Calcidio si serve di un duplice strumento: avendo a disposizione traduzione e commentario, ha la possibilità di modulare il proprio registro così da adattarlo a lettori diversi. Nella traduzione si rivolge anche a coloro che non sono ancora familiari con il dialogo, fatto che potrebbe spiegare il suo

---

<sup>52</sup> Cf. in particolare in *Tim.* cap. 26.

<sup>53</sup> Rimando alle riflessioni articolate in Hoenig 2014, 105-8; 2018, 185; 190-4; Reydams-Schils 2020, 50-1, che costituiscono uno sfondo importante anche per le considerazioni di ordine metodologico che propongono nel seguito.

ricorso a un lessico talvolta fortemente connotato dal temporalismo,<sup>54</sup> più accessibile ai non esperti. Nel commentario, invece, può contare su lettori che hanno già sufficiente dimestichezza con il messaggio profondo del *Timeo*, e può dunque essere esplicito sull'origine non temporale, ma causale della cosmogenesi, senza incorrere nel rischio di venir frainteso.<sup>55</sup> Tale interpretazione a due livelli dell'opera di Calcidio rivela come anche passi della traduzione che a prima vista potrebbero apparire in aperto contrasto con il commentario, se letti διδασκαλίας χάριν, siano in fondo in armonia con esso. Questa ipotesi è supportata da quanto si legge nel cap. 26 del commentario: Platone, afferma Calcidio, avrebbe insistito sulla generazione dell'anima del mondo per «evitare che chi senta parlare di entità che esistono fin dall'eternità, senza aver mai avuto una nascita, le ritenga per questa ragione sottratte all'assoluto dominio della somma divinità»; infatti, continua Calcidio, se Platone si fosse espresso da subito nei termini di una semplice dipendenza causale, «sarebbe stato difficile persuadere che dio sia l'artefice dell'universo».<sup>56</sup>

Alla luce di queste considerazioni, non sorprende che Calcidio, nella traduzione, scelga un lessico diretto e inequivocabile a salvaguardia del ruolo di un Demiurgo provvidente e 'creatore', mentre nel commentario, rendendo esplicito il proprio punto di vista, presenta una concezione tutt'altro che radicale di volontà demiurgica. In altri termini, accentuando la volontà demiurgica nella traduzione, Calcidio evita che il lettore poco accorto possa minimizzare la dignità del Demiurgo; dopo aver introdotto il lettore al dialogo, nel commentario, può finalmente svelare la sua preferenza per un'interpretazione metaforica del *Timeo*.

Questa strategia metodologica è però anche cruciale da un punto di vista prettamente filosofico. La posizione espressa da Calcidio nel commentario si inserisce infatti in modo efficace in un dibattito di fondamentale importanza per la storia del platonismo. In effetti, è plausibile che il capitolo 139 del commentario risenta dell'influsso di Porfirio,<sup>57</sup> il quale formula un argomento straordinariamente prossi-

<sup>54</sup> Vedi in particolare Calc. *Tim.* 21.6-7 (cf. Plat. *Tim.* 28b6-7).

<sup>55</sup> In *Tim.* cap. 23, 74.15-20. Sulla generazione non temporale dell'anima del mondo, cf. in *Tim.* cap. 228.

<sup>56</sup> In *Tim.* cap. 26, 76.11-77.2; 77.11-12.

<sup>57</sup> Argomenti a supporto dell'influsso di Porfirio su Calcidio sono avanzati da Steinheimer 1912; Waszink 1964, 37-52; 68; 80; 1975, 90-5; Den Boeft 1970, 131-7; Baltes 1976-78, 1: 177-84; Gersh 1986, 2: 431-2; 490-2. Scettico sull'influsso di Porfirio è invece Dillon 1996, 403-4, che pone piuttosto l'accento sui punti di contatto tra Calcidio e gli autori medioplatonici. L'ipotesi che Porfirio costituisse una fonte primaria per Calcidio è stata messa in discussione da Reydams-Schils 2007, 311-14; 2020, 172-90, che invita alla cautela nei confronti di una sopravalutazione di tale impatto, spesso presupposto più che dimostrato. Tale posizione è stata parzialmente rivista in Reydams-Schils (forthcoming), sezione II, dove l'autrice è più propensa a riconoscere una dipendenza

mo a quello presentato da Calcidio. Stando alla testimonianza di Proclo, già Porfirio avrebbe fatto ricorso all'eternità della volontà divina per confutare Attico. Mentre per quest'ultimo la volontà del demiurgo motiva il passaggio del cosmo dal disordine all'ordine, provandone dunque l'inizio,<sup>58</sup> per Porfirio ciò è impossibile: il Demiurgo, che è sempre buono, non può che agire sempre per il meglio; in quanto la sua volontà non può essersi manifestata o attualizzata in un momento specifico, ma è eterna ed immutabile, il cosmo non ha inizio, ma si trova in un eterno processo di transizione dal disordine all'ordine.<sup>59</sup> È del tutto ragionevole che tale dibattito abbia costituito la cornice di riferimento per Calcidio, che in esso avrebbe ricavato sia la prospettiva di Attico, che pone una nozione forte di volontà demiusurgica alla base di una lettura temporalista della cosmogenesi, sia il controargomento porfiriano, che insiste sull'eternità e immutabilità della volontà di dio a supporto dell'eternità del cosmo.

La posizione di Calcidio all'interno di questo dibattito può essere così delineata: la sua nozione di volontà, non radicale e incorporata entro una lettura sempiternalistica della cosmogenesi, appare prossima a quella che affiora in autori appartenenti allo stesso filone esegetico, come per esempio Alcinoo,<sup>60</sup> mentre si discosta da quella di Attico, dal quale Calcidio appare prendere le distanze, sia pure in modo implicito e attraverso la mediazione di Porfirio.<sup>61</sup> Diversamente da Attico, per il quale la volontà attiva di un dio buono e provvidente motiva sia la generazione del cosmo che la sua preservazione in eterno, Calcidio non fa appello alla volontà per marcare l'intervento

---

di Calcidio da Porfirio alla luce dell'edizione del trattato *Sui principi e la materia* (PM), che Arzhanov 2021 attribuisce a Porfirio.

**58** Procl. in *Tim.* 1.393.31-394.12 = Atticus, fr. 28 (des Places). Che il passaggio dal disordine all'ordine avvenga per opera della volontà divina non si legge esplicitamente nel fr. 28, ma si desume dal seguito del resoconto di Proclo sul controargomento porfiriano in *in Tim.* 1.394.12 sgg. Da altri frammenti, tuttavia, emerge inequivocabilmente il peso notevole che Attico riconosce alla volontà divina, presentata come il vincolo che garantisce la conservazione e l'incorruttibilità del cosmo: frr. 4.7; 4.11; 4.15; 25; 32 (des Places), su cui cf. Baltes 1983, 39-47; Trabattoni 1987; Chiaradonna 2015, 38-40; Michalewski 2017; Petrucci 2018, 58-61; 118-22; 169-71. Sulla centralità della nozione di volontà divina nella cosmologia di Attico vedi in particolare Baltes 1976, 1: 50; 60-1; Köckert 2009, 57-68; 73-4; Michalewski 2018, 131; Petrucci 2021, 109-11.

**59** Procl. in *Tim.* 1.394.12-25 (Diehl) = 2.275.9-21 (Van Riel); cf. anche in *Tim.* 1.392.8-19 (Diehl) = 2.272.9-19 (Van Riel). Per una chiara ripresa di questo argomento di Porfirio da parte di Proclo vedi in *Tim.* 1.366.27-368.11 (Diehl) = 2.235.10-237.13 (Van Riel); cf. in merito anche Philop. *In Aet.* 560.1-563.9 (Rabe). Sul tema della volontà divina nei dibattiti sull'eternità del cosmo, cf. tra gli altri Sorabji 1983, 240-2.

**60** Alcin. *Didask.* 10.3, su cui cf. Petrucci 2018, 100; Reydams-Schils 2020, 211. Per una rassegna di fonti ulteriori in cui ricorre la volontà divina rimando a Whittaker 1990, 104-5 nota 193.

**61** Cf. Procl. in *Tim.* 1.393.31-394.25 (Diehl) = 2.274.16-275.21 (Van Riel).

divino sul mondo.<sup>62</sup> La sua nozione di volontà ha implicazioni molto diverse e una portata decisamente più limitata: una volontà eterna, un riflesso della bontà di dio, alla base di un cosmo sempiterno e ontologicamente dipendente da una causa superiore.

## Appendice

	<b>Platone, Timeo (ed. Burnet)</b>	<b>Cicerone (ed. Ax / Plasberg)</b>	<b>Calcidio (ed. Waszink)</b>
29d7-30c1	<p>Λέγωμεν δὴ δι' ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν. ἀγαθός ἦν. ἀγαθῷ δὲ οὐδέποτε περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἔγγιγνεται φθόνος τούτου δὲ ἐκτὸς ὃν πάντα διτὶ μάλιστα ἔβουλήθη γενέσθαι παρατηλίστια ἔσαντῷ, ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρὰ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδέχομενος ὄρθοτατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουλήθεις γάρ ὁ θεός ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν δυνάμην δράτὸν παραλαβών οὐχ ἥσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸν ἥγανεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνον τούτου πάντως ἀμεινον. θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀριστῷ δρᾶν ἀλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν ἡύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλου οὐ καλλιον ἐσεοθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὐτὸν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέθαι τῷ, διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκτάνετο, ὅπως διτὶ κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἀριστὸν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὔτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἐμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.</p>	<p>Quaeramus igitur causam quae inplerit eum qui haec machinatus sit ut originem rerum et molitionem novam quaereret. probitate videlicet praestabat, probus autem invidet nemini; itaque omnia sui similia generavit. haec nimurum gignendi mundi causa iustissima. nam cum constituisset deus bonis omnibus explere mundum mali nihil admiscere quoad natura pateretur, quicquid erat quod in cernendi sensum caderet id sibi adsumpsit, non tranquillum et quietum sed inmoderate agitatum et fluitans, idque ex inordinato in ordinem adduxit; hoc enim iudicabat esse praestantius; fas autem nec est nec umquam fuit quicquam nisi pulcherrimum facere ei qui esset optimus. cum rationem igitur habuisse, reperiebat nihil esse eorum quae natura cernerentur inintellegens intellegente in toto genere praestantius. quocirca intellegentiam in animo, animum inclusum in corpore: sic ratus est opus illud effectum esse pulcherrimum. quam ob causam non est cunctandum profiteri - si modo investigari aliquid conjectura potest - hunc mundum animal esse idque intellegens et divina providentia constitutum. (Cic. Tim. 3.9, 11-3.10, 14)</p>	<p>Dicendum igitur cur rerum conditor fabricatorque genitiae omne hoc instituendum putauerit. Optimus erat, ab optimo porro inuidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici uoluit; quam quidem voluntatem dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam. Volens siquidem deus bona quidem omnia prouenire, malo porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, reliqui propaginem, omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem, sciens ordinaturum fortunam confusis inordinatisque praestare. Nec uero fas erat bonitati praestanti quicquam facere nisi pulchrum eratque certum tantae diuinitati nihil eorum quae sentiuntur, hebes dumtaxat nec intellegens, esse melius intellegente, intellectum porro nisi animae non prouenire. Hac igitur reputatione intellectu in anima, porro anima in corpore locata, totum animantici mundi ambitum cum ueneranda illustratione composuit. Ex quo apparent sensibile mundum animal intellegens esse diuinæ prouidentiae sanctione. (Calc. Tim. 22.17-23.9)</p>

<sup>62</sup> Se questa lettura è corretta, si potrebbe persino ipotizzare che la strategia deleteralizzante sottesa alla divergenza tra traduzione e commento sia volta almeno in parte a contrastare il letteralismo radicale di Attico.

	<b>Platone, Timeo (ed. Burnet)</b>	<b>Cicerone (ed. Ax / Plasberg)</b>	<b>Calcidio (ed. Waszink)</b>
30d1-31a1	τῷ γὰρ τῶν νοομένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς δομιῶσαι βουλήθεις ζῶν ἐν ὀρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.	quod enim pulcherrimum in rerum natura intelligi potest et quod ex omni parte absolutissimum est, cum deus simile mundum efficere <u>vellet</u> , animal unum aspectabile, in quo omnia animalia continerentur, efficit. (Cic. Tim. 4.12, 10-14)	Ergo intellegibili substantiae praecellenti principalique naturae omnifariam quoque perfectae deus opifex igni simile <u>uelens</u> sensibile animal unum et visibile constituit, naturae suae conuenientia cuncta quae uita fruuntur intra conceptum et limitem suum continens. (Calc. Tim. 23.16-20)
32b8-c4	καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγενήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταῦτα αὐτῷ συνελθόν ἄλιτον ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.	itaque et ob eam causam et ex is rebus numero quattuor mundi est corpus effectum, ea constrictum comparatione qua dixi; ex quo ipse se concordi quadam amicitia et caritate complectitur atque ita apte cohaeret ut dissolvi nullo modo queat nisi ab eodem a quo est conligatus. (Cic. Tim. 5.15, 1-6)	Atque ita ex quatuor supra dictis materiis praeclaram istam machinam uisibilē contiguamque fabricatus est amica partium aequilibritatis ratione sociatam, quo immortalis indissolubilisque esset aduersum omnem casum excepta fabricatoris sui uoluntate. (Calc. Tim. 25.6-10)
36d8-e1	Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματεῖδες ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέση συναγαγών προσήρμοττεν.	Animum igitur quom ille procreator mundi deus ex sua mente et voluntate genuisset, tum denique omne quod erat concretum atque corporeum substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accommodans copulabat. (Cic. Tim. 8.26, 4-8)	Igitur cum pro <u>uoluntate</u> patris cuncta rationabilis animae substantia nasceretur, aliquanto post omne corporeum intra conceptum eius effinxit mediumque applicans mediae modulamine apto iugabat. (Calc. Tim. 29.1-3)
38c3-6	ἔξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ίνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἀστέρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανήτα, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν.	ratione igitur et mente divina ad originem temporis [curris] curriculum inventum est solis et lunae * * (Cic. Tim. 9.29, 5-6)	Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genitaram temporis <u>uolentis</u> <u>creari</u> , sol et luna et aliae quinque stellae quae uocantur erraticae factae sunt, quo tam partes temporis notarentur certa dimensione quam reditus anfractusque temporariorum sub numeri comprehensionem uenirent. (Calc. Tim. 30.19-22)
41a7-b6	“Θεοὶ θεῶν, ὃν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἀλιτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντο. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τὸ γέ μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὐ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ὃ καὶ ἐπείτε γεγένησθε, ιδάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδὲ ὀλυτοὶ τὸ πάμπαν, οὐτὶ μὲν δὴ λυθῆσθε γε οὐδὲ τεύξεθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἔκεινων οἵ δὲ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε”.	“Vos qui deorum satu orti estis attendite. quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me invito; quamquam omne configutum solvi potest, sed haud quamquam boni est ratione vincut velle dissolvere. sed quoniam estis orti, immortales vos quidem esse et indissolubiles non potestis, neutiquam tamen dissolvemini, neque vos ulla mortis fata periment nec fraus valentior quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram quam illa quibus estis tum cum gignebamini conligati”. (Cic. Tim. 11.40, 4-13)	“Dii deorum quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem uos mea, dissolubilia natura, me tamen ita uolente indissolubilia, omne siquidem quod iunctum est natura dissolubile, at uero quo bona ratione iunctum atque modulatum est dissolui uelle non est dei. Quapropter, quia facti generatique estis, immortales quidem nequaquam nec omnino indissolubiles, nec tamen umquam dissoluemini nec mortis necessitatim subibitis, quia <u>uoluntas mea</u> maior est nexus et uegetatior ad aeternitatis custodiā quam illi nexus uitales ex quibus aeternitas uestra coagamentata atque composita est”. (Calc. Tim. 35.9-17)

## Bibliografia

- Alessandrelli, M. (2013). «Cleante e Crisippo sul rapporto tra provvidenza e fato. A proposito di Calc., in *Plat. Tim.* 144». Masi, F.; Maso, S. (eds), *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 145-57.
- Aronadio, F. (2008). «L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timo*». *Méthexis*, 21, 111-29.  
<https://doi.org/10.1163/24680974-90000533>
- Arzhanov, Y. (2021). *Porphyry, On Principles and Matter. A Syriac Version of a Lost Greek Text with an English Translation, Introduction, and Glossaries*. Berlin; Boston: De Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110747027>
- Ax, W.; Plasberg, O. (edd.) [1938] (2011). *M. Tulli Ciceronis De Divinatione; De Fato; Timaeus*. Revised Edition. Stuttgart: Teubner.
- Bakhouche, B. (éd.) (2011). *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*. 2 vols. Paris: Vrin.
- Baltes, M. (1976-78). *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. 2 Bd. Leiden: Brill.
- Baltes, M. (1983). «Zur Philosophie des Platonikers Attikos». Blume, H.-D.; Mann, F. (Hrsgg.), *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie*. Münster: Aschendorff Verlag, 38-57.
- Benz, E. (1932). *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*. Kohlhammer: Stuttgart.
- Bonazzi, M. (2014). «Middle Platonists on Fate and Human Autonomy: A Confrontation with the Stoics». Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 283-93.
- Boys-Stones, G. (2007). «‘Middle’ Platonists on Fate and Human Autonomy». Sharples, R.W.; Sorabji, R. (eds), *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*, vol. 2. London: Institute of Classical Studies, 431-47.
- Boys-Stones, G. (2018). *Platonist Philosophy, 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/9781139050203>
- Brisson, L. (2020). «The Notion of φθόνος in Plato». Renaut, O.; Candiotti, L. (eds), *Emotions in Plato*. Leiden; Boston: Brill, 201-19.
- Brumana, S.I. (2022). «Platonismo e aristotelismo nel *Timaeus* di Cicerone». *Elenchos*, 43(2), 249-78.  
<https://doi.org/10.1515/elen-2022-0015>
- Chiaradonna, R. (2015). «Plotinus’ Account of Demiurgic Causation and Its Philosophical Background». Marmodoro, A.; Prince, B.D. (eds), *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-50.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9781107447974.004>
- Den Boeft, J. (1970). *Calcidius on Fate, His Doctrine and Sources*. Leiden: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/9789004320376>
- des Places, É. (1973). *Numerius, Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- des Places, É. (1977). *Atticus, Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Dillon J. [1977] (1996). *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca; New York: Cornell University Press.

- Döpp, S. (2018). «§ 182. Calcidius». Riedweg, Ch.; Horn, Ch.; Wyrwa, D. (Hrsgg), *Die Philosophie der Antike. Bd. 5/1, Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Basel: Schwabe Verlag, 2327-30.
- Dowson, Ch.J. (2023). *Philosophia Translata: The Development of Latin Philosophical Vocabulary through Translation from Greek. A Case Study Approach*. Leiden; Boston: Brill.
- Dragona-Monachou, M. (1973). «Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism. Calcidius as an Authority on Cleanthes' Theodicy (SVF 2, 933)». *Philosophia*, 3, 262-306.
- Dragona-Monachou, M. (1994). «Divine Providence in the Philosophy of the Empire». Haase, W. (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.7, 4417-90.  
<https://doi.org/10.1515/9783110883732-002>
- Dronke, P. (2008). *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*. Florence: SISMEL – Edizione del Galluzzo.
- Gercke, A. (1886). «Eine Platonische Quelle des Neuplatonismus». *Rheinisches Museum für Philologie*, 41, 266-91.
- Gersh S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gilbert, N.W. (1963). «The Concept of Will in Early Latin Philosophy». *Journal of the History of Philosophy*, 1, 17-35.
- Herrmann, F.G. (2003). «*Phthonos* in the World of Plato's *Timaeus*». Konstan, D.; Rutter, N.K. (eds), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 53-83.  
<https://doi.org/10.1515/9781474469937-007>
- Hoenig, Ch. (2014). «*Timaeus Latinus: Calcidius and the Creation of the Universe*». *Rhizomata*, 2(1), 80-110.  
<https://doi.org/10.1515/rhiz-2014-0004>
- Hoenig, Ch. (2018). *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Ch. (1996). «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 113-32.
- Horn, Ch. (2004). «Wille (Antike)». Ritter, J.; Gründer, K.; Gabriel, G. (Hrsgg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Basel; Stuttgart: Schwabe, 763-9.
- Irwin, T.H. (1992). «Who Discovered the Will?». *Philosophical Perspectives*, 6, Ethics, 453-73.
- Kahn, Ch. [1988] (1996). «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine». Dillon, J.M.; Long, A.A. (eds), *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 235-60.  
<https://doi.org/10.1525/9780520317611-014>
- Köckert, Ch. (2009). *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lavecchia, S. (2014). «Chi invidia non conosce meraviglia. Note su *thaumazein* ed essere *aphthonos* in Platone e Aristotele». *Thaumazein*, 2, 179-94.
- Lemoine, M. (1998). «Innovations de Cicéron et de Calcidius dans la traduction du *Timée*». Ellis, R.; Tixier, R.; Weitemeier, B. (eds), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age*, vol. 6 = *Proceedings of the International Conference of Göttingen* (22-25 July 1996). Turnhout: Brepols, 72-81.  
<https://doi.org/10.1484/m.tmt-eb.4.00016>
- Lemoine, M. (2002). «Du *Timée* de Platon à celui de Calcidius». Barbanti, M.; Giardina, G.R.; Manganaro, P. (a cura di), *ENΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*. Catania: CUECM, 441-50.

- Lernould, A. (2014). «Le cycle triadique de la causalité démiurgique: Bonté, Vouloir, Providence. L'interprétation proclienne de *Timée* 29e1-30c2», d'Hoine, P.; Van Riel, G. (eds), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven: Leuven University Press, 291-308.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdwb.19>
- Lévy, C. (2002). «Cicero and the *Timaeus*». Reydams-Schils, G. (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 95-110.
- Magee, J. (ed.) (2016). *Calcidius. On Plato's Timaeus*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Michalewski, A. (2017). «Faut-il préférer Épicure à Aristote? Quelques réflexions sur la providence». Baghdassarian, F.; Guyomarc'h, G. (éds), *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*. Louvain: Leuven University Press, 123-42.
- Michalewski, A. (2018). «Atticus et le nombre des principes. Nouvel examen de quelques problèmes textuels du fragment DP 26 (Proclus, *In Tim. I*, 391.6-12)». Gavray, M.-A.; Michalewski, A. (éds), *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*. Turnhout: Brepols, 119-41.  
<https://doi.org/10.1484/m.mon-eb.5.114801>
- Morani, M. (ed.) (1987). *Nemesii Emesen De natura hominis*. Leipzig: Teubner.  
<https://doi.org/10.1515/9783110333633>
- Moreschini, C. (2003). *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*. Milano: Bompiani.
- Opsomer, J. (2014). «The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate». d'Hoine, P.; Van Riel, G. (eds), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven: Leuven University Press, 137-68.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdwb.11>
- Perkams, M. (2013). «Die Gleichzeitigkeit von Wählen und Nicht-Wählen. Handlungstheoretische Überlegungen bei Plotin und anderen antiken Platonikern». Pietsch, Ch. (Hrsg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext. Akten der 12. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 219-36.
- Petrucci, F.M. (2018). *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*. London; New York: Routledge.
- Petrucci, F.M. (2021). «Il temporalismo radicale di Attico: ripensare l'economia dell'ordinamento demiurgico». *Antiquorum Philosophia*, 15, 105-20.
- Petrucci, F.M. (ed.); Ferrari, F. (intr.) (2022). *Platone: Timeo*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Pohlenz, M. [1959] (1992). *Die Stoia. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 Bd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Powell, J.G.F. (1995). «Cicero's Translations from the Greek». Powell, J.G.F. (ed.), *Cicero the Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 273-300.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198147510.003.0011>
- Ratkowitsch, Ch. (1996). «Die *Timaios*-Übersetzung des Chalcidius. Ein Plato Christianus». *Philologus*, 140(1), 139-62.  
<https://doi.org/10.1524/phil.1996.140.1.139>
- Reydams-Schils, G. (1999). *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*. Turnhout: Brepols.
- <https://search.crossref.org/search/references#:~:text=https%3A//doi.org/10.1484/m.mon%2Deb.5.112278>
- Reydams-Schils, G. (2007). «Meta-Discourse: Plato's *Timaeus* According to Calcidius». *Phronesis*, 52(3), 301-27.  
<https://doi.org/10.1163/156852807x208026>

- Reydam-Schils, G. (2013). «The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's *Timaeus*». Long, A.G. (ed.), *Plato and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 29-58. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139629157.003>
- Reydam-Schils, G. (2020). *Calcidius on Plato's Timaeus: Greek Philosophy, Latin Reception and Christian Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reydam-Schils, G. (forthcoming). «Calcidius on Matter and the Platonist Tradition: The Case of Porphyry Revisited». Polloni, N. (ed.), *A Philosophical History of Prime Matter*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reydam-Schils, G. (ed.) (2002). *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sedley, D. (2013). «Cicero and the *Timaeus*». Schofield, M. (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 187-205. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139096713.011>
- Sharples, R.W. (1978). «Alexander of Aphrodisias, *De Fato*: Some Parallels». *The Classical Quarterly*, 28(2), 243-66. <https://doi.org/10.1017/s0009838800034790>
- Somfai, A. (2002). «The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's Commentary». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65, 1-21. <https://doi.org/10.2307/4135103>
- Sorabji, R. (1983). *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago; Ithaca: University of Chicago Press; Cornell University Press.
- Speer, A. (2005). «*Lectio physica*: Anmerkungen zur *Timaios*-Rezeption im Mittelalter». Leinkauf, Th.; Steel, C. (Hrsgg.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*. Leuven: Leuven University Press, 213-34.
- Steinheimer, E. (1912). *Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius*. Aschaffenburg: Werbrun.
- Switalski, W. (1902). *Des Chalcidius Kommentar zu Platons Timaeus: Eine historisch-kritische Untersuchung*. Münster: Aschendorff.
- Trabattoni, F. (1987). «Il frammento 4 di Attico». *Rivista di Storia della Filosofia*, 42(3), 421-38.
- Van Riel, G. (2022-23). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Van Winden, J.C.M. (1965). *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004320215>
- Vimercati, E. (2020). «Middle Platonists on Fate and Providence. God, Creation, and the Governance of the World». Brouwer, R.; Vimercati, E. (eds), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*. Leiden; Boston: Brill, 116-36. [https://doi.org/10.1163/9789004436381\\_009](https://doi.org/10.1163/9789004436381_009)
- Waszink, J.H. (1964). *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004320314>
- Waszink, J.H. (1969). «Calcidius' Erklärung von Tim. 41e2-42a4». *Museum Helveticum*, 26, 271-80.
- Waszink, J.H. (ed.) [1962] (1975). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. London: The Warburg Institute; Leiden: Brill.
- Whittaker, J. (éd.) (1990). *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*. Trad. de P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.