

Proclo

Commento al Parmenide

I Libro [640.15 – 668.30]

Gli Antichi erano dunque divisi in tal modo [cf. [prima sezione](#)] per quanto riguarda il progetto del *Parmenide*. Ora, dobbiamo invece dire tutto ciò che il nostro Maestro ha aggiunto alle loro osservazioni. Che il fine del dialogo fosse relativo alle Realtà, era anche lui d'accordo con coloro fra gli Antichi che sostenevano questa tesi, rifiutando di considerarlo come una confutazione (ἀντιγραφὴν) poiché ciò era davvero poco persuasivo – perché, che Zenone pregasse Parmenide davanti a tutti di praticare il metodo, e che Parmenide, nel corso di questo esercizio, attaccasse l'opera di Zenone, ecco ciò che, oltre al resto che diremo in seguito, non è affatto persuasivo – e non solamente questo progetto di confutazione (che è semplicemente ridicolo), ma anche il progetto costituito dal metodo dell'esercitazione che vi è esposto. In effetti, se Parmenide avesse avuto bisogno di qualche esempio per il chiarimento del suo metodo, avrebbe preso la prima cosa che gli fosse venuta in mente per servirgli da esempio, ma non avrebbe certamente fatto della più augusta delle sue dottrine un semplice accessorio in un esercizio scolastico, dal momento poi che considerava che questo esercizio si addicesse solo ai giovani, mentre il poter considerare questa dottrina seriamente richiede una comprensione da uomini anziani e allo stesso tempo una comprensione non umana, come afferma nel suo *Poema*, ma quella di una certa Ninfa Hypsipyle. Ritenendo dunque che tale fosse il fine del dialogo, il mio Maestro sosteneva che il dialogo non riguardasse né l'essere né gli esseri solamente; e pur concedendo che riguardi tutti gli esseri, voleva precisare anche questo: tutti gli esseri nella misura in cui sono figli/propaggini (ἔκγονα) dell'Uno e si riuniscono alla causa unica di tutte le cose; e per dire ora la nostra opinione in merito: il dialogo concerne tutti gli esseri nella misura in cui tutti sono deificati. Infatti, si può dire che, per la loro partecipazione all'Uno, ciascuno degli esseri, nella sua propria classe, si trova deificato, anche se si parla degli ultimi fra gli esseri. Infatti, se il Dio e l'Uno sono la medesima cosa, poiché non vi è nulla di superiore né al Dio né all'Uno, allora l'essere unificati è la stessa cosa che essere deificati; di fatto, se il Sole e il Dio fossero la medesima cosa, allora essere illuminati sarebbe la stessa cosa dell'essere deificati. Infatti, l'Uno dona l'unificazione ed il Sole l'illuminazione. Dunque, nello stesso modo in cui il *Timeo* non fa semplicemente un'esposizione della fisica come fanno la maggior parte dei fisici, ma insegna tutte le cose nella misura in cui esse sono disposte in ordine dall'unico Demiurgo, nello stesso modo il *Parmenide*, benché tratti degli esseri, ne tratta nella misura in cui tutti vengono dall'Uno. E questo Uno si trova in un certo modo presso gli Dei, in un

altro presso gli esseri che vengono dopo gli Dei; infatti, nel primo caso questo Uno è perfetto in se stesso (αὐτοτελής) e del tutto differente da quello che si trova in un substrato. Infatti, ogni divinità è Dio attraverso il suo uno (πᾶς γὰρ θεὸς κατὰ τὸ ἓν θεός), benché il primo Dio, essendo completamente privo di molteplicità, sia solamente uno, mentre ciascuno degli altri Dei è pluralizzato, uno per alcuni esseri a Lui legati, l'altro per altri. Infatti, gli Dei più vicini a ciò che è privo di molteplicità sono meno numerosi, e più numerosi coloro che ne sono più lontani, esattamente come le cose che sono più vicine hanno anche una natura più vicina alla sua, così come quelle più lontane una natura meno vicina, e questa addizione e questa moltiplicazione si producono per degradazione. L'Uno è dunque talvolta come si è detto, talvolta, al contrario, è una sorta di *habitus*. Di fatto, ogni forma, ogni anima e ogni corpo partecipano a qualche uno, ma questo uno non è più un Dio, benché sia anch'esso, se è lecito esprimersi così, una immagine del Divino, una semenza divina (σπέρμα θεῖον), esattamente come la forma è un'immagine dell'essere, la conoscenza un'immagine dell'Intelletto (anche quella che si trova negli esseri di ultimissimo grado), e la facoltà di muoversi da sé è un'immagine dell'anima. Dunque, nello stesso modo in cui tutto ciò che si muove da sé è o anima o animato; tutto ciò che è capace di conoscenza è o intelletto o partecipe di intelletto; tutto ciò che è forma è o essenza o dotato di essenza, così ugualmente tutto ciò che è uno è o Dio o deificato. Così dunque il *Timeo* riconduce tutte le cose al Demiurgo, ed il *Parmenide* tutte le cose all'Uno, e vi è il medesimo rapporto, da un lato, fra il Demiurgo e gli esseri encosmici e, dall'altro, fra l'Uno e tutti gli esseri, ma il Demiurgo è un determinato Uno e non l'Uno in senso assoluto: quello è infatti solo un certo Dio, mentre il Dio che è l'Uno non è un certo Dio ma Dio in senso assoluto; ed il Demiurgo è un certo Dio poiché la proprietà demiurgica è una proprietà del Divino e vi sono molte altre proprietà divine, che non per questo sono demiurgiche.

Dal momento, quindi, che questi due dialoghi hanno questo rapporto di analogia l'uno con l'altro quanto al loro progetto, il mio Maestro diceva che le circostanze dei tempi degli avvenimenti riportate nei due dialoghi concordano anch'esse: l'uno infatti è posto durante le Piccole Panatenee e l'altro durante le Grandi (come abbiamo detto in precedenza), nel corso delle quali il peplo che rappresentava la vittoria della Dea sui giganti, era offerto. E ciò che concerne i giganti conviene, presumo, in modo particolare alle contemplazioni relative all'unità che si estende attraverso tutte le cose. Infatti, Atena è detta trionfare sui giganti poiché Ella apporta intelletto ed unificazione negli esseri amministrati in modo in modo diviso e materiale, facendo dominare gli Esseri intellettivi su quelli irrazionali, quelli immateriali su quelli materiali e quelli unificati su quelli pluralizzati. Ecco dunque, come vedremo, un simbolo della potenza di Atena, che trascende gli esseri encosmici, grazie a cui Ella è unita al Padre e, con Lui, trionfa sui giganti. Quanto alle Panatenee dette 'Piccole', esse onorano particolarmente la classe encosmica di questa Dea e quella che è coordinata

al circuito della Luna; è per questo che il mio Maestro riteneva che le Piccole Panatenee convenissero ad un dialogo che ci rivela tutta la generazione del Cosmo.

Così dunque le circostanze dei tempi si accordano, così diceva il Maestro, in questo modo con il fine del *Parmenide*; quanto al fatto che la riunione che viene condotta da Cefalo sia la quarta a partire dalla prima – e gli interlocutori a cui si rivolge – questo è in accordo con la processione a partire dall'Uno di tutti gli esseri fino agli ultimissimi. Infatti, tutti gli esseri che sono proceduti da lassù sono o (1) delle Enadi, che sono venute in esistenza immediatamente a partire dall'Uno, oppure (2) delle essenze (οὐσίαι) che procedono a partire dall'Uno con l'intermediazione di queste Enadi, oppure (3) degli esseri intermedi fra le essenze e gli esseri del mondo della generazione, esseri che le essenze producono e, prima delle essenze, le Enadi e l'Uno, oppure, infine, (4) esseri del mondo della generazione, che hanno avuto processione a partire dagli esseri suddetti. Se dunque tutti gli esseri che divengono, in qualunque modo ciò avvenga, più perfetti e che assomigliano al fine supremo di tutte le cose sono proceduti fino ad una degradazione/discesa di quarto rango, in che modo anche questa riunione, che è la quarta e che riguarda la discesa di tutte le cose a partire dall'Uno, non è posta in accordo con l'esame che costituisce il soggetto del dialogo? E se il ricettacolo degli esseri del mondo della generazione è esso stesso sprovvisto di forma, allora coloro che ricevono i discorsi tenuti durante la quarta riunione potrebbero ben comportare un'immagine di questo ricettacolo poiché anche costoro sono privi di nome, io presumo a causa della loro analogia con ciò che è indeterminato. Infatti, il nome è un simbolo della forma. Bisogna dunque concludere, da tutto ciò che precede, che ogni esistenza è (1) o un'essenza o (2) un essere del mondo della generazione, oppure (3) né essenza né mondo della generazione e, in tal caso, o (3.1) anteriore alle essenze e al mondo della generazione, oppure (3.2) posteriore alle essenze e agli esseri del mondo della generazione. Infatti, il dominio materiale intero non è né l'uno né l'altro poiché, come si è detto, assomiglia per la sua dissomiglianza a ciò che è anteriore al mondo della generazione e dell'essenza.

Inoltre, diceva il Maestro, lo stile impiegato nel dialogo conviene in particolar modo alle realtà che vi sono trattate e al metodo dei ragionamenti. Infatti, si tratta di realtà divine che, stabilite nella semplicità dell'Uno, godono particolarmente, come dice uno specialista delle cose divine, di una bellezza senza orpelli, ed è questa bellezza che esse presentano a coloro che sono in grado di volgere lo sguardo verso di esse; quanto al metodo, esso procede per mezzo delle espressioni più esatte. Di fatto, esso lascia da parte qualsiasi grazia artificiale che conduce lontano dalle Realtà, neglette ogni ornamento e non mira che al catturare in modo perfetto/esatto gli oggetti della ricerca; infine, stabilisce in modo saldo, per mezzo delle dimostrazioni geometriche, ciascuno degli oggetti

che si propone. Ebbene, il genere dell'espressione è in modo buono ed eccellente adatto a ciascuna delle due cose: ai metodi dialettici si addice di fatto uno stile semplice, e ai discorsi sulle Realtà Divine uno stile senza eccessi, naturale e senza ornamento. Di conseguenza, tutto ciò che appartiene in proprio alla grazia socratica, o tutto il genere intermedio dei discorsi, che appare conveniente ai generi intermedi della vita, o ancora tutto il genere della composizione sublime ed ampia che si trova presso coloro che sono ispirati dagli Dei e che prende il volo nell'immaginazione di coloro che sono posseduti dagli Dei, tutto ciò è, come ci si attendeva, estraneo al presente genere di discorso e non si deve in alcun modo ricercare qualcosa di simile nel presente dialogo.

Quanto a me, ammiro senza dubbio coloro che fra i miei predecessori si sono occupati di critica letteraria, vedendo come essi hanno fatto l'elogio di ogni genere di espressione presente in questo dialogo, poiché esso preserva in modo ammirevole il vigore nello stile semplice, poiché mescola come si conviene uno stile senza difetto ad uno stile senza eccesso, e miscela, in proporzioni convenienti, la concisione e l'esattezza; ma ammiro ancora di più coloro che, a proposito dei modelli dello stile teologico, hanno dimostrato che vi erano molte cose espresse in questo modo nel *Sofista* anche, ma che l'intero *Parmenide* deve essere ricondotto a questo tipo di stile. Bisogna tuttavia aggiungere almeno questo a ciò che essi dicono, ossia che, secondo noi, se la presente scelta dei nomi conviene alla teologia, non è che siano le sole parole che si addicono alla teologia, e che se questo tipo di stile è conveniente, non è che sia il solo tipo appropriato per coloro che si propongono di rivelare le cose divine; al contrario, se tali nomi sono appropriati in particolar modo e anche tali forme di stile, è perché si tratta di insegnare le cose divine in modo dialettico. Infatti, si possono esprimere gli Esseri Divini in modi differenti: ad esempio, i poeti ispirati da Febo lo fanno per mezzo di nomi mitici e con uno stile molto ampio; coloro che si astengono dall'apparato tragico dei miti e che, inoltre, si esprimono con bocca ispirata dagli Dei lo fanno per mezzo di nomi sacri e con uno stile che si eleva al sublime; coloro che si propongono di rivelare gli Esseri Divini per mezzo di immagini, lo fanno per mezzo di nomi matematici, sia quelli utilizzati in aritmetica sia quelli impiegati in geometria. Ebbene, l'espressione degli Esseri Divini per mezzo dei nomi dialettici è completamente differente rispetto a tutti questi metodi di insegnamento e si addice in particolar modo ai filosofi della scuola eleatica, esattamente come, fra i modi di insegnamento citati più sopra, l'ultimo appartiene ai Pitagorici, come si vede chiaramente in Filolao, che ha insegnato per mezzo dei numeri l'esistenza e la processione degli Esseri Divini; il secondo è quello degli Ieratici, che hanno trasmesso i nomi degli Dei secondo la loro propria espressione segreta, ad esempio i nomi celebrati dagli Assiri (=Oracoli Caldaici), come quelli di 'Zone' (Ζῶναι), 'Azone' (Ἄζωνοι), 'Fonti' (Πηγαι), 'Implacabili' (Ἀμείλικτοι), 'Connettori' (Συνοχεῖς), per mezzo dei quali gli Assiri designano le classi degli Dei. Il primo modo, infine, che è proprio della Teologia Ellenica, è

quello degli Orfici: si danno ai Principi (Ἀρχαῖς) più elevati dei tutte le cose come nomi 'Crono', 'Zeus', 'Urano', 'Notte', 'Ciclopi', 'Ecatonchiri'. Ora dunque, come si diceva, l'insegnamento dialettico degli Esseri Divini utilizza, in luogo di tutti questi nomi, dei nomi che invece sono presi dalla dialettica, come 'uno' ed 'essere', 'tutto' e 'parti', 'identico' e 'differente', 'simile' e 'dissimile'. Ed è di questi nomi che la dialettica si occupa soprattutto e li impiega per designare gli Esseri Divini. E' per questo che a nomi di tal genere, presi in prestito dal linguaggio ordinario, si addice lo stile che qui Parmenide impiega, ossia non uno stile magniloquente, bensì lo stile semplice, non lo stile provvisto di ornamenti superflui, bensì lo stile naturale.

Ecco tutto ciò che abbiamo da dire a proposito del genere di stile utilizzato in questo dialogo. Però, dal momento che ho sentito molti esegeti dei dialoghi di Platone sforzarsi nel distinguere il metodo che qui insegna Parmenide dalla dialettica che è celebrata presso Platone, è buona cosa, io penso, fornire in anticipo anche la mia opinione in merito. Infatti, vi sono delle persone che affermano che sia stabilito che la dialettica si distingue da questo metodo precisamente in base alle tre caratteristiche che Parmenide stesso enuncia. In primo luogo, non bisogna in alcun modo insegnare la dialettica ai giovani, come afferma anche Socrate nella *Repubblica*, per paura che, senza rendersene conto, cadano nel dispregio delle leggi utilizzando la loro capacità argomentativa per ribaltare le nozioni non contaminate che sono in noi; al contrario, Parmenide, risvegliando Socrate, che è un giovane uomo, a questo metodo, lo esorta ad applicarvi soprattutto perché è giovane; in effetti, lo studio di questo metodo si addice ai giovani, mentre Platone, quando legifera, li esclude dalla dialettica. In secondo luogo, questo metodo è definito da Parmenide 'esercizio', in quanto utilizza argomenti secondo il pro e il contro, il che avviene nella dialettica di Aristotele; e giustamente, quando Aristotele insegna l'utilità di questo metodo, dice che contribuisce all'esercizio; al contrario, la dialettica di Platone viene definita come ciò che vi è di più elevato e più puro nell'intelletto e nella sapienza, poiché essa ha stabilito il suo dominio fra le forme noetiche e, attraverso queste forme, essa si dirige verso ciò che è a capo di tutto l'Intelligibile, non avendo nessuna considerazione per le opinioni umane, ma usando in tutti i casi una scienza non confutabile. Infine, in terzo luogo, il metodo che viene qui esposto è definito da Parmenide stesso un 'discorso ripetuto molte volte', mentre la dialettica viene definita da Socrate come 'il coronamento di tutte le scienze'; inoltre, secondo lo Straniero di Elea, non si addice che ai filosofi autentici; ora, noi non azzarderemo certamente a classificarli fra coloro che cianciano, coloro che sono in lotta per l'essere. Ecco dunque quello che queste persone, che sono dell'avviso di distinguere questo metodo dalla dialettica, potrebbero dire; e anche se Socrate ha studiato a fondo questo metodo in giovinezza, come lo invita a fare Parmenide, tuttavia non lo si vede mai utilizzarlo per la sua filosofia, mentre usa la dialettica dappertutto e afferma che non vi è nulla che egli ricerchi altrettanto e che cammina

sulle orme di colui che è capace di rendere l'uno molteplici e di riunire i molteplici nell'uno, come su quelle di un Dio. Infatti, sono quelli, secondo Socrate nel *Fedro*, i compiti della vera dialettica e non, avendo posto a titolo di ipotesi l'esistenza dell'oggetto indagato, cercare poi ciò che ne risulta, e similmente nell'ipotesi della sua non-esistenza, né tantomeno il cercare ipotesi di ipotesi e deduzioni di conclusioni affermative e negative, come il metodo esposto nel *Parmenide* ci insegna a fare. E a che scopo menzionare Socrate, a che scopo dire che i compiti che Socrate attribuisce al dialettico sono totalmente estranei a quelli del metodo che Parmenide insegna nel presente dialogo? Si veda piuttosto il Sapiente di Elea, che è di fatto un compagno di Parmenide e di Zenone, quando insegna i compiti della dialettica nel *Sofista*, come li definisce: *e dunque colui che è capace di realizzare ciò – vuole dire: né giudica differente una forma che è identica né identica una forma che è differente – discerne come si deve una forma unica che si estende completamente attraverso una molteplicità di cose separate le une dalle altre, e numerose forme, distinte le une dalle altre, avvolte dall'esterno da una sola; poi, all'inverso, una forma unica, riunita in unità attraverso una molteplicità di interi, e numerose forme assolutamente differenziate le une dalle altre*. Ha forse detto per caso, in questo testo, che il dialettico doveva procedere attraverso delle ipotesi del genere di quelle che sviluppa il metodo di Parmenide, e attraverso la ricerca di ciò che ne risulta, o che non ne risulta, per rapporto alla cosa stessa e per rapporto alle altre, o attraverso l'esame delle questioni corrispondenti nel caso delle altre. No, e pertanto i quattro compiti di cui si fa qui questione corrispondono ai due menzionati nel *Fedro*. Uno dei due, nel *Fedro*, consiste, come si è visto, nel rendere l'uno molteplici, ed il fatto proprio della divisione è di dividere i generi e le loro specie subordinate. Ora, il genere è una forma unica che si estende attraverso una molteplicità di cose separate le une dalle altre, pur appartenendo a ciascuna di esse – di fatto, il genere non è un aggregato di specie, come la totalità è un aggregato di parti, ma è presente in ciascuna delle sue specie, esistendo anteriormente alle specie ed essendo partecipato da ciascuna specie, separato inoltre dalle altre specie e dal genere stesso – mentre le specie sono le forme multiple che, pur essendo distinte le une dalle altre, sono tuttavia avvolte dal di fuori da una sola forma. E questa forma è il genere che, pur essendo esterno in quanto trascendente rispetto alle specie, avvolge tuttavia le cause delle specie. Infatti, dopo tutti quelli che hanno posto le idee, invero i generi realmente tali sono superiori e dotati di un ben maggiore grado di essere e di causalità rispetto a tutte le specie che sono loro subordinate, e altri sono i generi che preesistono alle specie, altri quelli che sono in esse per partecipazione. Così dunque discernere queste due sorte di entità sta alla facoltà di divisione del dialettico; discernere le altre due sta alla facoltà di definizione. E' essa, di fatto, che vede una forma unica, riunita in una unità attraverso una molteplicità di interi, combinando così le molteplici forme in una unità determinata, ciascuna tutta intera, unendole le une con le altre, e formando, a partire da tutte queste, prese nella loro interezza, una forma unica che riconduce in unità le molteplici forme; è essa ancora

che esamina le molteplici forme, dopo averle riunite, separate anche del tutto da ciò che esse costituiscono le une per le altre. E questo, a giusto titolo, poiché come potrebbero mai esse fare di una molteplicità una unità senza aver esaminato, in anticipo, gli esseri molteplici separati gli uni dagli altri? Così dunque, poiché Parmenide non menziona alcuno dei compiti della dialettica, tali quali li abbiamo presentati, quando ci descrive il metodo che fa impiego delle ipotesi, e poiché pressoché dappertutto Socrate si precipita sulle regole della dialettica, ma non menziona mai il metodo di Parmenide, come potremmo accettare di identificarli?

Quanto al fatto che il primo dei punti menzionati non distingue questi metodi – questo punto è, lo si è visto, che Parmenide propone il suo metodo ai giovani, mentre Socrate scarta i giovani dal suo – è evidente, perché non è la stessa cosa prescrivere qualcosa in qualità di legislatore e dare un consiglio nello specifico. Infatti, la legislazione ha in vista le nature molteplici ed irregolari ed è per preoccupazione verso queste nature che è obbligata a dare la preferenza ai doveri comuni rispetto a quelli particolari: infatti, il legislatore non è a capo di un solo uomo ma di una moltitudine. Esamina dunque non ciò che si addice alle nature migliori, ma ciò che si addice alle nature migliori, intermedie ed ultime; è per questo, sospettando dei problemi, il legislatore si guarda dal prescrivere ciò che potrebbe nuocere a certi fra coloro che deve educare. Infatti, benché nella misura del possibile scelga le nature migliori, sa tuttavia che anche in queste nature c'è molta irregolarità, come bisogna attendersi trattandosi di nature umane. Al contrario, colui che consiglia privatamente su qualche occupazione, quale che sia, dal momento che considera la natura individuale di colui che consiglia, soprattutto se è lui stesso in grado di ben comprendere la disposizione di colui che riceve il suo consiglio, costui può, a queste condizioni, consigliare di scegliere o rigettare una determinata occupazione. E' per questo che il primo modo di legiferare in merito alla dialettica si addice a Socrate; al contrario a Parmenide, cui non interessa, come dice lui stesso, che lo slancio divinamente ispirato di Socrate verso la filosofia, è il modo dell'esortazione che si addice, poiché sapeva che colui che voleva addestrare fin da giovane in questo metodo non avrebbe subito alcun danno, a condizione che avesse una natura simile a quella di Socrate. Infatti, Socrate, se avesse saputo che coloro per i quali ha dettato le sue leggi erano estremamente ben dotati, non avrebbe certamente esitato ad insegnare la dialettica anche ai giovani, poiché avrebbe saputo che essi non avrebbero subito nessun danno a causa di questo insegnamento né avrebbero sofferto nulla del genere di ciò che egli sospettava sarebbe accaduto a certi e che lo ha condotto a scartare i giovani dalla dialettica, essendo un fatto che lo slancio dei giovani verso questo genere di esercizio è cosa ben nota. Come regola generale, constatiamo che ogni legislazione ha in vista ciò che accade più spesso e non ciò che si produce solo molto raramente, e che ha in vista la definizione comune della natura e non la definizione particolare, per ciò che riguarda gli onori da rendere agli Dei, la scelta

delle scienze o delle occupazioni o ancora la scelta dei doveri; queste prescrizioni non devono necessariamente essere osservate da tutti coloro che sono al di fuori della legislazione, sia perché posseggono una natura straordinaria sia perché oltrepassano la natura comune. Di conseguenza, benché Socrate e Parmenide prendano entrambi delle disposizioni a proposito di una sola ed identica disciplina, nulla impedisce che, pur dicendo cose differenti a proposito di coloro che devono praticare tale disciplina, si esprimano entrambi correttamente, poiché uno ha di mira la natura comune, l'altro una natura particolare.

Quanto al fatto che Parmenide, chiamando questo metodo 'esercizio', non abbia usato un nome differente da quello impiegato da Socrate, ecco ciò che è evidente per chiunque abbia ben compreso le leggi emanate da Socrate a proposito della dialettica: egli afferma, infatti, che coloro che vengono istruiti nelle scienze devono essere portati ad esercitarsi – è proprio la parola che impiega – per mezzo della dialettica e che bisogna permettere loro di esercitarsi per un tempo sufficientemente lungo. Dunque, o si deve identificare il suo metodo con quello che esercita per mezzo di opinioni ammesse, oppure non bisogna far discendere il metodo di Parmenide al livello di questo ultimo con il pretesto che esso venga definito 'esercizio', e ciò stabilito che Parmenide proclami che per mezzo di questo esercizio si vedrà con fatica il vero; ora, giustamente questo non è il fine degli argomenti che si chiamano 'topici'.

Perché dunque entrambi, Parmenide e Socrate, chiamino la prima pratica di questo metodo 'esercizio', è ciò che dirò ora. Per dirla in modo generale, questo metodo, che è veramente scientifico, comporta tre generi di attività. La prima attività si addice ai giovani; essa è utile per risvegliare l'intelletto che, presso di loro è, per così dire, addormentato, e per esercitarlo alla ricerca di se stesso; essa è quindi veramente una sorta di esercizio dell'occhio dell'anima che, per mezzo delle tesi contrarie, conduce alla contemplazione delle Realtà e alla messa in luce dei *logoi* che l'anima possiede per essenza; essa esamina non solo il sentiero, per così dire, diretto che conduce al vero in sé, ma anche le vie che se ne allontanano; essa mette alla prova queste vie anche per vedere che esse non dicano qualcosa di verosimile, e così esamina le intuizioni di ogni genere dell'anima. La seconda attività, che ormai pone l'intelletto in riposo, è la più appropriata alla contemplazione degli Esseri e vede la Verità in sé stabilita su suolo sacro. Socrate afferma, a proposito di questa attività, che essa dispiega tutto l'intelligibile muovendosi senza posa fra le forme, fino a che giunge al Primo stesso, usando talvolta l'analisi talvolta la definizione, talvolta la dimostrazione e talvolta la divisione, andando dall'alto verso il basso o dal basso verso l'alto fino a che, esaminando in tutti i modi tutta la natura degli Enti Noetici, essa risale verso ciò che si trova al di là di tutti gli esseri: nel momento in cui avrà perfettamente ancorato l'anima lassù, non desidererà più altro oggetto

superiore poiché sarà allora giunta al suo termine; e si può dire che questa attività abbia per compiti quelli di cui si tratta nel *Sofista* e nel *Fedro*, divisi in due nel *Fedro* ed in quattro nel *Sofista*: è per questo motivo che questa attività è assegnata a colui che pratica la filosofia nella sua purezza, che non ha più bisogno di esercizio ma di nutrire il suo intelletto per mezzo di intellezioni pure. La terza attività, perché essa cerca veramente di mettere alla prova, purifica la conoscenza dalla doppia ignoranza, dal momento che si tratta di una discussione con interlocutori gonfi di presunzione/vanità. Si tratta di essa anche nel *Sofista*: il filosofo è costretto ad applicare la confutazione, che è una sorta di purificazione, a coloro che sono prigionieri di una sapienza illusoria, poiché il sofista, facendo delle confutazioni, contraffà il ruolo del filosofo, esattamente come il lupo contraffà il cane, come afferma Platone in questo testo. Infatti, colui che veramente confuta e non in modo apparente, e che nel contempo purifica, è il vero filosofo; altrimenti, come potrebbe purificare qualcun altro, se ha lui stesso un'anima impura?

La dialettica comporta dunque tre attività (infatti, o si esercita attraverso il pro e il contro, o rivela unicamente il vero, o confuta solamente il falso), ebbene, è solamente la prima attività che entrambi (Socrate e Parmenide) definiscono esercizio. E' giustamente in questa attività che Socrate esercita i giovani: così è anche per Teeteto, esaminando secondo il pro e il contro se ciò che sembra ad ognuno sia anche la verità o meno, e se la sensazione sia scienza o meno, esaminando volta per volta le aporie sollevate contro le dottrine vere, poi provandole e mostrando che esse risuonano; lo stesso per Lisia, un altro di questi giovani, cercando che cosa sia l'amico, e definendo ora che il simile è l'amico del simile, ora che il contrario è amico del contrario, e ora che l'amico è l'amante ora l'amato; e attraverso tutti questi metodi, fa venire in luce le aporie nascoste in queste opinioni. Questo genere di esercizio, in ogni caso, si addice ai giovani amici del sapere e valenti, per evitare che essi si scoraggino di fronte alle ricerche e che non rinuncino fin dall'inizio [lacuna], come quando Socrate lotta contro i sofisti che fingono di essere sapienti in ogni campo e di essere 'tecnici' in ogni arte, allora si serve dei modi di confutazione della dialettica, i quali mostrano che i sofisti si contraddicono da se stessi, fino a che, provato ciò da ogni lato, egli giunge a concepire che essi non possiedono che una sapienza illusoria. Così queste confutazioni li purificano, in qualche modo, dalla vana pretesa/vanità. I dialoghi come il *Gorgia* ed il *Protagora* sono colmi di questo genere di dialettica socratica, così come tutti gli altri dialoghi che respingono gli attacchi dei sofisti: tali sono precisamente le lotte che Socrate ha condotto nella *Repubblica* contro il nobile Trasimaco.

Ora, se il dialettico agisce da solo per se stesso, poiché ha a che vedere con persone che non hanno bisogno né di colpi né di esercizio, allora è proprio la prima attività della dialettica stessa che egli pratica, quella che rivela la verità nella sua purezza. Così, è ponendo certe ipotesi nel *Fedone* e

ricercandone ciò che ne deriva che Socrate mostra che l'anima non può accogliere il contrario di ciò che essa apporta a tutti gli esseri presso cui essa si trova; poi, fatta questa dimostrazione, Socrate giudica opportuno esaminare di nuovo le sue prime ipotesi per vedere se esse siano vere, e quindi abbozza delle regole per la ricerca, che si accordano con il metodo qui esposto: per ogni ipotesi, non bisogna lanciarsi alla ricerca se non delle conseguenze relative ad essa, senza cercare di rendere conto dell'ipotesi stessa, fino a che non si siano passate in rassegna come si deve le conseguenze dell'ipotesi e allora si può dare ragione dell'ipotesi stessa; ed è così che conduce la sua ricerca come si deve, assumendo un'altra ipotesi, la migliore fra quelle elevate fino a che si pervenga, elevandosi gradualmente grazie a queste ipotesi, a qualcosa di sufficiente – vuole dire all'incodizionato stesso (τὸ ἀνυπόθετον), ciò che è il principio delle dimostrazioni, non per ipotesi ma in base alla verità. Ed il Sapiente di Elea, quando dall'unità trae i molteplici (attraverso il metodo della divisione) e dai molteplici una unità (attraverso il metodo della definizione), pratica anche lui, l'attività più elevata dell'intera dialettica, come se dividesse gli esseri o li definisse di per se stessi, benché lo faccia di fronte ad un certo pubblico: di fatto, il Sapiente di Elea non si presenta né davanti a dei giovani senza esercizio (essi sono stati, in effetti, già esercitati dai ragionamenti di Socrate, sono passati attraverso le scienze matematiche e sono preparati alla contemplazione degli Enti) né davanti a dei sofisti impigliati nella loro doppia ignoranza ed incapaci di ricevere argomenti scientifici a causa della loro presunzione.

Arriviamo dunque a dire per quale ragione Socrate e Parmenide abbiano definito l'educazione dialettica un esercizio. Quanto al fatto che i molti diano alla dialettica il nome di 'ciance' e al dialettico il nome di 'colui che fa ciance', a che scopo scriverlo, quando gli autori di commedie definiscono Socrate stesso come un miserabile cianciatore e definiscono nello stesso modo tutti coloro che fingono di essere dei dialettici: “odio anche Socrate, questo misero cianciatore” e “o Prodicò, o non importa quale di questi cianciatori”. E' per questa ragione che Parmenide non ha detto semplicemente che questo metodo era una ciancia, ma ha precisato: “il metodo che i più chiamano una ciancia”. E sicuramente, nel *Fedone*, Socrate stesso dice che, nel corso della sua esistenza, il termine 'ciancia' gli è stato applicato dalla commedia: “ora, in ogni caso, nessuno, fosse anche un autore di commedie, direbbe che io ciancio e che parlo di cose che non mi riguardano”, dice egli, nel momento in cui si appresta ad andare presso Ade, si occupa della sua partenza laggiù. E nel *Teeteto*, dove molte volte ha ripreso la discussione dell'argomento di Protagora, dove dopo aver apparentemente dimostrato ciò che si proponeva, inizia di nuovo a sollevare delle aporie contro ciò che era stato oggetto di accordo: egli dice, “è una cosa terribile colui che ciancia”; e siccome Teeteto gli domanda il motivo di questa sua uscita sul tema: egli dice, “è che mi appresto a sollevare delle aporie contro me stesso”; e ciò che egli definisce la 'ciancia' della dialettica è evidentemente il

fatto che essa proceda per aporie, che essa rivolti in ogni modo gli stessi soggetti e che essa non possa liberarsene. Di fatto, i più hanno il costume di definire, per scherno, 'cianciatori' tutti coloro che non arrivano a liberarsi degli stessi discorsi.

Così dunque, come stiamo dicendo, sono i più ad aver istituito questo nome (di ciancia) per la dialettica: è per questo, come si è visto, che Parmenide dice, anche lui, che il metodo che si apprestava ad insegnare era così definito dai molti. Ma se dobbiamo considerare anche le divisioni delle arti nel *Sofista*, ebbene, scopriremo che anche lo Straniero di Elea relega in questo testo la dialettica sotto la categoria della 'ciancia'. Dice, in ogni caso, che fra tutte le scienze, una si occupa di produzione, un'altra di acquisizione; che, nella scienza dell'acquisizione, un genere si compie per lotta, un altro con altro modo; che in quello che si compie con la lotta, uno si compie con la rivalità e un altro con il combattimento; e che, in quello che si compie con il combattimento, un genere, quello violento, compie la sua opera per mezzo dei corpi, l'altro, che si compie per mezzo dei discorsi, è la contestazione; ed è lì evidentemente che porremo la dialettica. Infatti, essa non è scienza di produzione (al contrario, essa è, come tutto il sapere, scienza di acquisizione) e, nella scienza di acquisizione, essa non si pone in nessun'altra cosa se non in quella che procede attraverso la lotta. Ora, poiché la contestazione si divide in due generi – vi è quella che usa lunghi discorsi e quella che procede in privato con domande e risposte – è evidente che la dialettica si pone sotto quest'ultimo genere; e, dal momento che questo genere – chiamato contraddizione – si divide anch'esso in due (vi è la contraddizione che riguarda i contratti particolari e quella che concerne i soggetti universali suscettibili di argomenti contraddittori e di ricerche, ossia le contraddizioni che riguardano il giusto-in-sé, il bello o i loro contrari), è evidentemente sotto questo ultimo genere che si porrà la dialettica. Ora, lo Straniero di Elea definisce questo genere 'arte della disputa', senza aver ancora preso in considerazione questo genere di disputa e di contesa così descritta, ma designa in tal modo solamente l'opposizione degli argomenti e l'attività che consiste nel sollevare delle obiezioni. In effetti, è possibile contraddire anche correttamente e disputare bene e come si deve, se è vero che, come si dice, vi sono due generi di disputa: “non c'è dunque un solo genere di disputa” (cf. Es. *Erga* 11) dice qualcuno. Ora, dunque, di questa arte della disputa, un genere mira a guadagnare denaro – è giustamente quella che ci produce il valente sofista – mentre l'altra spende il denaro, ed è quella che fa sacrificare gli affari personali a causa di una insaziabile occupazione nei discorsi, ed è evidentemente là che porremo la dialettica (e non nell'altro genere, poiché è, come stiamo vedendo, il genere praticato dai sofisti). Ora, quando si tratta di dare il suo nome proprio alla disputa che fa 'sperperare' il denaro, lo Straniero di Elea dice che non si può chiamarla che 'arte della ciancia'. Se dunque Platone attribuisce alla dialettica anche questo nome, quale modo esiste per distinguere il metodo del *Parmenide* dalla dialettica, con il pretesto che questo metodo è detto 'ciancia' mentre la

dialettica non può mai ricevere questo nome?

Abbiamo parlato di questa questione anche più del necessario. Bisogna ora ritornare al nostro tema accontentandoci di aggiungere che gli Antichi hanno delle opinioni diverse relativamente ai prologhi dei dialoghi di Platone: infatti, gli uni non si sono nemmeno dati la pena di esaminarli – bisognerebbe, essi dicono, che gli amanti autentici delle dottrine venissero ai corsi con una conoscenza precedente di questi prologhi – altri senza dubbio non comprendono questi prologhi, ma riconducono la loro utilità all'indicazione di certi doveri ed insegnano il loro ruolo in vista delle ricerche condotte nei dialoghi; infine, altri ritengono che gli esegeti debbano ricondurre anche questi prologhi alle Realtà, e al loro seguito noi ci uniamo, spiegando anche noi principalmente il prologo in rapporto alle Realtà di cui si tratta nel dialogo stesso. Tuttavia, non tralascieremo di fare dei commenti anche a proposito dei doveri. Infatti, nel caso dei dialoghi di Platone, bisogna principalmente considerare le Realtà che sono trattate nel dialogo, ma bisogna anche vedere in che modo i prologhi diano un'immagine di queste Realtà e mostrare che il dialogo è un vivente unico costituito armoniosamente da tutte le sue parti, ciascuna essendo in se stessa perfetta, come dice Platone stesso nel *Fedro*, e accordare con ciò anche tutto ciò che concerne la questione dei doveri. Quanto al sostenere che i prologhi sono del tutto estranei agli sviluppi che seguono – come è il caso nei dialoghi di Eraclide Pontico e di Teofrasto – ecco ciò che sciocca qualsiasi ascoltatore dotato di un minimo di giudizio.

Non appena giungemmo ad Atene, provenendo da casa nostra, ovvero da Clazomene, sulla piazza incontrammo Adimanto e Glaucone. [126 A 1-2]

I filosofi dell'Italia, l'abbiamo detto più volte, trascorrevano il loro tempo nella contemplazione degli Esseri, non si occupavano che molto poco di filosofeggiare sugli oggetti di opinione, mentre quelli della Ionia si preoccupavano meno dello studio degli Intelligibili, ma sottomettevano a esame in ogni modo la natura e le sue attività; Socrate e Platone, da parte loro, poiché avevano avuto parte ad entrambe le scuole, conducono a perfezione la filosofia inferiore e rivelano quella più sublime. E' ciò che evidentemente vuole dire Socrate nel *Fedone*, quando dichiara che al principio era stato amante della scienza della natura e che in seguito era risalito alle forme e alle cause divine degli esseri. Ebbene, ciò che questi filosofi hanno manifestato nella loro propria filosofia, riunendo i vantaggi di queste due filosofie/scuole per farne un'unica verità del tutto perfetta, è ciò che mi

sembra che Platone voglia indicare con la presente circostanza; e ciò che vi è di ammirabile qui e che rivela a sufficienza le realtà di cui si tratta, è che gli Ioni accorrono ad Atene per aver parte alle dottrine più perfette, mentre gli Ateniesi hanno avuto parte alla filosofia degli Italiani senza aver dovuto recarsi per tale ragione in Italia; al contrario, sono questi filosofi che, essendo venuti ad Atene, hanno loro donato di aver parte a queste dottrine. Accade così anche nel caso degli Esseri stessi, per coloro che sono in grado di discernere: infatti, gli esseri primi sono dappertutto presenti senza ostacoli, fino agli enti di ultimissimo livello, per l'intermediazione degli esseri di rango intermedio; gli enti di ultimissimo livello ricevono la loro perfezione dagli esseri intermedi, mentre gli esseri intermedi ricevono in se stessi il dono di quelli di primo rango, muovono gli esseri di ultimo rango e li convertono verso di loro, e divengono, per così dire, il centro degli esseri posti agli estremi e delle loro potenze – potenze colmate dagli esseri più perfetti e che, a loro volta, colmano gli esseri inferiori.

Poniamo dunque che la Ionia sia il simbolo della Natura, l'Italia quello dell'Essenza Intellettiva, e Atene quello dell'essenza intermedia, per mezzo del quale si compie la risalita delle anime che, dalla natura, si risvegliano all'intelletto. E' in ogni caso ciò che Cefalo dice al principio, che egli è venuto da Clazomene, dalla sua casa, ad Atene per ascoltare gli argomenti di Parmenide e che al suo arrivo ha incontrato in agorà Adimanto e Glaucone; e che, per loro intermediazione, ha visitato Antifonte per ascoltare i discorsi che quest'ultimo riferiva per averli ascoltati lui stesso da Pitodoro, il quale li aveva sentiti a sua volta da Parmenide. Con ciò, Platone mostra chiaramente come deve essere colui che vuole elevarsi. Deve al principio svegliarsi al di fuori del suo corpo e fuggire la comunanza con esso – il corpo è, in effetti, la dimora dell'anima – e riunirsi alla sorte (κλήρον) di Atena nel tutto; una volta che l'anima abbia avuto parte a questa sorte, non vi è nulla di sorprendente nel fatto che essa contempi gli Esseri primi stessi e che, per loro intermediazione, abbia la visione delle stesse Enadi degli enti.

Se poi non vuoi solamente esprimerti così, ma in maniera in qualche modo più universale, si può dire che gli Dei che guidano la natura e contengono le differenti potenze delle forme materializzate e, in generale, dei *logoi* individuali e sensibili, dipendendo dalla primissima causa, in quanto sono illuminati da Atena, si convertono al Luogo Intellettivo e si separano dall'insieme del sistema cosmico – poiché si dice che anche il Cosmo è la dimora degli Dei che sono in esso – e, d'altra parte, si elevano verso la molteplicità unificata degli Esseri di lassù, grazie alla potenza divina, si dirigono verso la monade della molteplicità totale. E' infatti di questi Dei che il presente testo porta un'immagine per coloro che non sono completamente ignoranti di questo genere di cose. Infatti, se ciascuna delle forme naturali è migliore rispetto alla molteplicità, la molteplicità che è superiore a

questa molteplicità, è sicuramente una molteplicità, come indica il suo nome, ma una molteplicità che ha parte all'uno coordinato; prima di questo uno, vi è l'uno trascendente, verso il quale si compie la risalita con l'intermediazione della diade; è infatti la diade che procede per prima a partire dall'uno, come ci ha insegnato anche il *Filebo*. Di conseguenza, la partenza da Clazomene manifesta l'attività degli Dei, che è trascendente rispetto ai *logoi* naturali, mentre l'incontro in agorà con Adimanto e Glaucone manifesta il dominio della diade nella molteplicità unificata; infine, la riunione dei filosofi di Clazomene, con l'intermediazione di questi due, con Antifonte manifesta la loro elevazione verso l'uno, dal quale viene a loro sia la perfezione sia la pienezza dei beni divini. Infatti, in ciascuna classe di Dei vi è non solo la monade ma anche la regalità della diade così come la serie che discende da questa monade; e tutto ciò che è diviso è riunito alla monade per l'intermediazione della molteplicità unificata e di ciò che, in essa, è madre e, per così dire, radice, ossia la diade.

Ebbene, tutto ciò, come ho già detto, comporta una immagine degli Dei stessi e potrebbe dare ampiamente materia a coloro che desiderano seguire l'analogia a sapere che: il fatto che filosofi di Clazomene siano molti, che Adimanto e Glaucone siano due e che con l'intermediazione di questi due si operi la comunione dei molti di Clazomene con Antifonte, che è uno – è evidente che ovunque il pluralizzato gode della monade per l'intermediazione della diade; il fatto che i filosofi di Clazomene, poiché sono dei filosofi della natura, si incammino verso la partecipazione agli esseri più perfetti per l'intermediazione degli esseri che per natura sono loro apparentati, e infine il fatto che gli esseri inferiori dipendano senza dubbio sempre da quelli che li precedono, ma che tutti tendano verso l'unico intelletto parmenideo. Infatti, i filosofi di Clazomene hanno bisogno di Adimanto e Glaucone; questi conducono i filosofi di Clazomene presso Antifonte; Antifonte li colma dei discorsi di Pitodoro, e Pitodoro è l'araldo delle riunioni fra Parmenide, Zenone e Socrate; questi ultimi due, infine, sono uniti a Parmenide e desiderano situarsi al suo livello, Socrate considerando la molteplicità delle forme, Zenone unificando la molteplicità e slanciandosi verso l'uno stesso.

Che questi filosofi abbiano dunque l'ordine che si è detto. Si potrebbero considerare questi temi non solamente nel modo che si è detto in precedenza ma anche considerando che, dal momento che Parmenide, Zenone e Socrate conservano un'immagine della totalità della classe degli Dei, coloro che vengono dopo di loro assomigliano alla classe degli esseri divini di secondo rango. Se rifletti su ciò, poni allora Pitodoro al grado più elevato dei Daimones, quello che annuncia e trasmette agli esseri inferiori ciò che proviene dagli esseri di primo rango; di fatto, queste caratteristiche si addicono, come si era visto, a Pitodoro, l'una in quanto è colmato, l'altra in quanto colma e mette gli

altri in condizione di comprendere, con la sua intermediazione, i discorsi della prima riunione. Quanto ad Antifonte, ponilo a quel livello del demonico che ha desideri ed impulsi, in breve al grado cui si è aggiunta una vita secondaria: in effetti, egli è un amante di cavalli; Antifonte è dunque colmato dai primi Daimones e colma gli esseri che vengono dopo di lui della riunione elevata che proviene dagli esseri più elevati. Infine, i filosofi di Clazomene ponili ad un livello analogo a quello delle anime che soggiornano nel mondo della generazione, le quali hanno senza dubbio bisogno dell'aiuto che proviene dai Daimones che sono loro immediatamente superiori, ma desiderano l'altezza e la partecipazione ai *logoi* divini; ecco perché, abbandonando le loro case, si trasferiscono ad Atene. Infatti, andando ad Atene, beneficiano della provvidenza di Atena muovendosi così verso la saggezza in luogo dell'ignoranza. Una volta che esse si sono volte, si uniscono dapprima ai Daimones che sono al di sopra di loro, ai quali si addicono l'agorà e la diade così come anche l'elevazione verso la monade per mezzo della diade; in secondo luogo, con l'intermediazione di questi Daimones, esse tendono a certi Angeli e Dei; infatti, come dice Diotima, ogni relazione e ogni scambio degli uomini con gli Dei, nella veglia come nel sonno, ha luogo per l'intermediazione dei Daimones.

Secondo un altro ragionamento ancora, si può rapportare ai personaggi l'analogia con le realtà e bisogna, prima di passare allo studio mistico delle realtà stesse, esercitare il proprio intendimento considerando questi personaggi come delle immagini. Infatti, che i filosofi, arrivati ad Atene, incontrino immediatamente, in agorà, Adimanto e Glaucone, i fratelli di Antifonte, ecco questo comporta il riflesso di un'altra intuizione teologica, per comprendere che l'Agathe Tyche è un grande aiuto per le anime che si elevano, riunendole a ciò che si conviene, dove si conviene e come si conviene, per assicurare la loro salute. Inoltre, noi non abbiamo bisogno dei doni dell'Agathe Tyche solamente nelle questioni esteriori, ma anche nelle attività elevanti dell'anima stessa, come dice anche Socrate in qualche punto del *Fedro*: è per la sua più grande fortuna che gli Dei concedono all'amante questa follia per l'oggetto del suo amore; poi, quando fa discendere le anime dall'Intelligibile, Socrate dice che ogni anima è inviata in un corpo in base ad un concorso di fortune differenti; di conseguenza, ancora prima di essere in un corpo, le anime sperimentano intimamente i doni che provengono dalla Fortuna, sono governate e condotte a ciò che si addice loro dalla Fortuna. Di conseguenza, è a giusto titolo che, anche qui, le anime che si elevano siano riunite per l'intermediazione della Fortuna alle loro cause perfezionatrici. E poco ci importa che si prenda *entychein* (incontrare) per un equivalente di *peritychein* (accadere di essere vicini) o che si affermi che *peritychein* supponga che non si agisca per propria volontà, mentre *entychein* supponga che si agisca di proprio impulso. Infatti, nell'uno e nell'altro caso, c'è bisogno della causa che riunisce le cose disperse, dal momento che la volontà particolare nulla può compiere senza le cause totali. E'

dunque grazie alla Fortuna che le anime che si elevano, non solo incontrano le nature più perfette ma anche si uniscono a queste nature; e prima che siano condotte ad una perfezione sufficiente, queste anime hanno bisogno non solo della Fortuna, ma anche di Heimarmene. E vedi ancora una volta qui viene rispettato l'ordine dei personaggi: infatti, incontrano Adimanto e Glaucone; ora, di questi due, il più perfetto è Glaucone, come si vede chiaramente nella *Repubblica*, dove Socrate afferma di aver sempre ammirato la natura di Glaucone; dunque, se Adimanto è meno perfetto, è normale che Platone dica che hanno incontrato prima Adimanto e poi Glaucone. Di fatto, l'imperfetto entra per primo in contatto con gli esseri imperfetti, ed è con la sua intermediazione che raggiungono gli esseri più perfetti.

Ed ecco quanto può bastare sull'analogia di questi personaggi con le realtà. Per quel che concerne il genere di stile impiegato nel dialogo, anche solo la prima frase lo mette in evidenza, poiché non è ricercata bensì precisa e pura; e infatti, come si è visto, il discorso conciso, naturale e puro si addice alle intuizioni intellettive. Platone poi non è il solo ad aver usato questo stile, anche Parmenide stesso, nel suo *Poema*, benché abbia dovuto, a causa del genere poetico in sé, usare delle metafore, delle figure e dei *tropoi*, ha nonostante ciò adottato un genere senza belletto, semplice e puro. E' ciò che mostra chiaramente in passaggi di questo genere: “poiché l'essere sull'essere si appoggia” o ancora “poiché è ora un tutto in una volta sola” o ancora “è necessario che non sia né più grande né minore” o altri passaggi di questo genere, in modo che sembrasse che si trattasse di un discorso in prosa più che poetico. Considera dunque che, anche in questo prologo, Platone ha inizialmente scelto, fra le categorie dello stile, quello vivo – questo di fatto si addice alle realtà – e che poi, per mezzo della figura della *epidromé*, che lega fortemente il discorso e conduce a termine rapidamente il pensiero, ha guardato alla brevità e non è proceduto se non per mezzo dei nomi rigorosamente necessari, tagliando via dal suo testo tutto quello che si sarebbe potuto aggiungere, se avesse voluto, come un sofista, ornamentarlo.

E Adimanto mi prese la mano e «salve», disse, «Cefalo, dimmi se hai bisogno di qualcuno degli abitanti del luogo, sui quali esercitiamo la nostra influenza». [126 A 2-4]

Osserva come i filosofi di Clazomene si rivolgono direttamente ad Adimanto e come è lui che tende loro la mano. Nonostante si trovi lì anche Glaucone, tuttavia rimane in silenzio, mentre Adimanto sia saluta i filosofi venuti da Clazomene sia li accoglie con ospitalità. Di cosa dunque tutto ciò è il

simbolo? Diciamo che in questo testo si trova un'indicazione relativa a diversi doveri: ad esempio, che bisogna essere pronti a venire in aiuto agli stranieri, onorando anche il Daimon ed il Dio Xenos; che l'abitante di una città deve precedere e superare per benevolenza lo straniero; che, in ogni occasione, il più potente deve precipitarsi per primo per occuparsi di coloro che conosce; e che bisogna fare delle promesse ferme e proporzionate alle proprie forze, come precisamente vediamo fare qui Adimanto, che non promette loro se non quello che è in grado di procurare per loro. In breve, osservando attentamente il testo, si potrebbero enunciare molti altri doveri di questo genere. Ora, riguardo a ciò che ci eleva alla contemplazione delle realtà universali, le quali giustamente si addicono al presente dialogo, bisogna dire che tanto Antifonte e Glaucone quanto Adimanto sono posti nella classe demonica, che è divisa in tre; che le anime che si elevano hanno bisogno, nella loro ascensione, dell'aiuto dei Daimones che sono immediatamente al di sopra di esse e che esse si riuniscono, per loro intermediazione, alla classe più elevata dei Daimones e, per l'intermediazione di questa classe, si tendono verso le cause più divine; e che queste anime, quando escono completamente dai loro corpi, si muovono, per così dire, localmente, si raccolgono fuori dal corpo e concentrano le loro proprie potenze, ma una volta che sono disposte sotto una certa classe di Daimones, esse compiono di loro in modo vitale la loro migrazione verso le classi più elevate. E' dunque a buon diritto che Adimanto, in quanto è del tutto in continuità con queste anime, tende loro la mano, imitando così questa classe che dispensa la potenza alle anime che vogliono elevarsi e riunisce a sé le loro potenze elevanti (le mani sono infatti simbolo delle potenze) – tende dunque loro la mano e li mette a parte della gioia e del saluto poiché, per le anime che vogliono salvarsi, la gioia e la facilità della vita sono dei doni che vengono dagli esseri superiori e non da quelli inferiori. Infatti, come si potrebbe mai donare ad altri partecipazione all'agio/abbondanza, quando si è in imbarazzo/difficoltà? Come si potrebbe mai dare ad altri partecipazione alla felicità e alla gioia, quando si è nell'afflizione? La gioia (εὐφροσύνη) ed il saluto (τὸ χαίρειν) non possono dunque giungere che in un solo modo: in primo luogo dagli Dei, poi dalle classi di esseri divini, poi dagli uomini virtuosi. Infatti, è presso gli Dei che si trova a titolo primario il vivere agiato; poi, in secondo luogo, nelle classi degli esseri divini e, per partecipazione a queste classi, nelle anime sagge, le quali dimostrano eterno buon umore (τὸ ἴλεον) e gioia ed una vita che si accontenta di ciò che viene. Accade dunque, nelle anime che si elevano, a partire dai Daimones che sono loro immediatamente superiori, all'inizio una potenza elevante; poi, abbondanza e gioia e, in terzo luogo, poi l'offerta dei beni che le anime possono ricevere da questi Daimones; infatti, i Daimones spingono le anime a partecipare a loro stessi; dispensano loro generosamente tutti i beni che essi hanno per natura di dispensare, e le preparano a ricevere i beni più perfetti che provengono dagli esseri più elevati. In ogni caso, la prontezza della promessa, da parte di Adimanto, la sua benevolenza, il fatto di incitare gli esseri imperfetti a perfezionarsi (poiché ogni bisogno,

necessariamente, fa di colui che lo prova un essere imperfetto) – tutto ciò imita l'attività benevolente che, dagli Agathodaimones, discende nelle anime.

Continua ...