

Proclo

Commento al Parmenide

I Libro

Introduzione – I parte (617 – 640.15)

Prego tutti gli Dei e tutte le Dee di guidare il mio intelletto nella presente contemplazione (θεωρίαν) e, dopo aver fatto risplendere in me la rifulgente luce della verità, di sviluppare la mia facoltà di comprensione (διάνοιαν) per giungere alla scienza stessa (ἐπιστήμην) degli Esseri, di aprire i portali della mia anima in modo che essa possa ricevere l'insegnamento divinamente ispirato di Platone e, avendo ancorato la mia facoltà conoscitiva in ciò che vi è di più luminoso dell'Essere (τὸ φανότατον τοῦ ὄντος – cf. *Rep.* VII 518c9), di liberarmi da tutta la conoscenza apparente/illusoria (δοξοσοφίας) e dall'erranza fra ciò che non è attraverso lo studio esclusivamente intellettuale degli Enti, attraverso i quali solamente l'occhio dell'anima è nutrito ed irrigato, come afferma Socrate nel *Fedro*. Prego gli Dei Noetici di accordarmi un intelletto perfetto, gli Dei Noerici una potenza elevata (δύναμιν ἀναγωγὸν), gli Dei Sovrani del Cosmo, che sono al di sopra del Cielo, una attività distaccata (ἐνέργειαν ἀπόλυτον) e separata dalle conoscenze materiali, gli Dei che hanno ricevuto in sorte il Cosmo una vita alata (cf. le ali dell'anima, *Phaedr.* 246C1 ss. e in *Tim.* III p. 296.25), i cori degli *Angeloi* una rivelazione veridica delle cose divine, i buoni *Daimones* la pienezza dell'ispirazione che proviene dagli Dei, infine gli Eroi uno stato d'animo magnanimo, sacro e sublime. Prego tutte le classi degli Dei senza eccezione di porre in me una perfetta disposizione per partecipare alla dottrina del tutto epoptica e mistica (ἐποπτικωτάτης-μυστικωτάτης) che Platone ci rivela nel *Parmenide*, con la profondità adeguata a simili realtà, e che ha spiegato per esteso con le sue purissime intuizioni colui che veramente si è imbevuto con Platone dell'ebbrezza dionisiaca (συμβακχεύσας), colui che ha preso parte al banchetto della verità divina e che è per noi divenuto Maestro in questa dottrina e realmente Ierofante di questi insegnamenti divini. Di lui, direi volentieri che è venuto fra gli uomini come modello della filosofia, per apportare i suoi benefici alle anime che dimorano quaggiù similmente alle statue di culto, ai riti e a tutto il culto stesso, e per essere guida alla salvezza (σωτηρίας ἀρχηγὸν) sia per gli uomini del nostro tempo sia per coloro

che verranno in seguito.

Che gli Esseri che ci sono superiori ci siano propizi e possa il loro dono far brillare prontamente su di noi anche la luce elevata (ἀναγωγὸν φῶς). Quanto a te, Asclepiodoto, che hai un intelletto veramente degno della filosofia e che sei il più caro fra i miei amici, ricevi in modo perfetto i doni sublimi di questo uomo eminente nei recessi più puri della tua anima.

Prima di passare però al resto del mio studio, vorrei esporre la disposizione drammatica (δραματικὴ διασκευή) del dialogo per coloro che hanno a cuore anche l'ascoltare la trattazione di questo genere di cose. Era il tempo della festa delle Grandi Panatenee, che gli Ateniesi di allora celebravano con maggior fasto rispetto alle Piccole (e denominavano in tal modo queste ultime anche perché celebravano la Dea con minor fasto, onorandoLa ad intervalli di tempo più o meno lunghi). Dunque, come dicevamo, mentre si stava svolgendo questa festa, ecco che Parmenide e Zenone arrivarono ad Atene. Parmenide era il maestro e Zenone il discepolo, ed entrambi non solo erano cittadini di Elea, ma erano anche stati membri della scuola pitagorica, come ha detto Nicomaco in qualche luogo. Dunque, entrambi erano venuti dalla città di Elea in Italia per onorare la Dea e per aiutare poi gli Ateniesi ben dotati ad acquisire la scienza degli Esseri Divini, e stavano fuori dal Ceramico dove attiravano e facevano venire a sé tutti. Pertanto, molte persone si erano recate a visitarli, ed in particolare Socrate, che allora era un giovane uomo, ma superava tutti per il suo talento naturale. Un giorno in cui molte persone erano convenute, Zenone lesse un libro nel quale cercava di dimostrare quante difficoltà, e di quale genere, incontrassero coloro che sostenevano che gli esseri fossero molteplici. In effetti, dal momento che Parmenide, così si dice, affermava che l'essere è uno e che egli presentava questa opinione come la sua propria in particolare, tutti coloro che si interessavano in maniera molto grossolana di questo genere di argomenti denigravano la sua opinione rivolgendogli mille domande sciocche di questo genere: se l'essere è uno, impossibile che esistano allo stesso tempo Parmenide e Zenone, e se vi è Parmenide non può esservi Zenone, e se vi è Zenone, non c'è più Parmenide. Cercavano inoltre di infangare la sua opinione prendendo altri esempi di tal genere, senza aver nulla colto della verità. Dunque, Zenone, il discepolo di Parmenide, senza voler prendere apertamente le difese dell'opinione del suo maestro poiché, pensava, questa opinione non aveva alcun bisogno di altre prove, cercava non di meno di portargli un qualche aiuto dissimulato. Così scrisse un libro in cui dimostrava con meraviglioso talento che coloro che ponevano che gli esseri fossero molteplici non incontravano meno difficoltà di quante ne incontrassero coloro che avevano affermato che l'essere è uno. Di fatto, Zenone dimostrava che, in questo caso, la stessa cosa sarebbe stata al contempo simile e dissimile, uguale ed ineguale, e che l'ordine fra gli esseri sarebbe stato completamente annientato e che tutte le cose si sarebbero trovate nella confusione e nel disordine. Ed io ritengo, se devo in anticipo dichiarare la mia opinione, che

egli abbia ragione. Bisogna, in effetti, che l'essere sia al contempo uno e molti, poiché ogni monade possiede una molteplicità che le è coordinata, ed ogni molteplicità è ricompresa da una monade che le è appropriata. Però, dal momento che sempre la monade ha ricondotto a sé la causa della molteplicità e che la molteplicità non può nemmeno esistere senza questa monade, questi illustri filosofi, dato che avevano in mente la causalità incomprensibile ed unitaria, sostenevano che l'essere è uno (τὸ ὅν ἐν – cf. *Theol.* III 24); così contemplavano tutta la molteplicità nell'uno ed insegnavano l'uno-che-è anteriore ai molti. Infatti, l'essere a titolo primario è uno, ed è da lui che viene la molteplicità degli esseri.

Così dunque Parmenide non assentiva al discendere al livello della molteplicità, poiché aveva ancorato se stesso alla contemplazione dell'uno-che-è ed aveva abbandonato tutto ciò che poteva trascinarlo verso le intellezioni divise. Zenone, al contrario, dal momento che era inferiore a Parmenide, pur facendo anche lui dell'uno-che-è il fine supremo della sua contemplazione, ancora cercava di separarsi dalla molteplicità e di concentrarsi/riunirsi su quell'uno che è, per così dire, il centro di tutti gli esseri (τὸ κέντρον τῶν ὄντων πάντων); così confutava coloro che pensavano che gli esseri fossero molteplici, purificando in tal modo il loro intendimento (διάνοιαν) dalla spinta che li trascina verso la molteplicità (di fatto, la confutazione, che è una purificazione ed una soppressione dell'ignoranza, è una via che conduce alla verità). Così dunque Zenone dimostrava tutta la confusione ed il disordine che si sarebbero imposti fra gli esseri, qualora si fosse eliminato dalla molteplicità degli enti l'uno. Infatti, ciò che non ha parte all'uno non può essere né totale né tutto né provvisto di una forma: tutto ciò esiste per partecipazione all'uno; quindi, se la forma e la totalità vengono soppresse, ciò avviene anche per tutto l'ordine e dunque per il Cosmo intero, e non rimane più nulla se non ciò che si muove in modo irregolare e senza ordine. Colui dunque che ha soppresso l'uno fa, senza rendersene conto, la stessa cosa di colui che ha separato il divino dalle realtà. Gli enti sono allora necessariamente nello stato in cui è naturale che siano, quando il divino si ritira da essi, come dice da qualche parte Timeo. In effetti, è il Dio che dona agli esseri divisi, agli esseri immersi nel disordine l'ordine, alle parti la totalità, agli esseri materiali la configurazione e agli esseri imperfetti la perfezione; ora, l'uno si aggiunge necessariamente a ciascuno di questi doni. E' in questo modo, dunque, che Zenone confutava coloro che pensavano che gli esseri fossero molteplici e si elevava lui stesso verso l'uno-che-è. Di fatto, è necessario che, se l'essere non è molti, o che non vi sia nulla da nessuna parte o che l'essere sia uno. In tal modo, Zenone finiva per abbracciare la tesi di suo padre (nel senso di Maestro, cf. Plutarco, Siriano e Proclo, la Famiglia dell'Accademia) Parmenide, poiché vedeva in modo causale la molteplicità nell'uno, ma non era tuttavia in grado di salvare l'uno nella sola molteplicità. Infatti, l'uno esiste anche in se stesso prima della molteplicità, ma questa è necessariamente ciò che essa è a partire dall'uno.

Avendo dunque scritto un libro su questi temi, Zenone lo aveva letto di fronte a tutti. E Socrate,

dopo aver ascoltato la lettura del libro così come tutte le assurdità che, secondo Zenone, derivavano per coloro che ponevano che gli esseri siano molteplici, spostando l'indagine dalla questione del sapere se l'essere sia uno o molteplici a quella di sapere se vi è unità o distinzione di forme, dichiarò che non vi è niente di straordinario nel fatto che si dimostri che la medesima cosa è simile e dissimile, o uguale ed ineguale. Infatti, la medesima cosa può essere a destra o a sinistra e vi sono molte cose di questo genere nel caso dei sensibili, ossia molte cose che, contemporaneamente alla molteplicità, hanno ricevuto le forme che le unificano, attraverso cui ognuna di queste cose è al contempo una e molte. Al contrario, riteneva utile mostrare come, nel caso delle forme intelligibili, la stessa cosa può essere al contempo uguale ed ineguale, simile e dissimile, poiché vedeva molto bene che, nel mondo noetico, le forme hanno una purezza priva di mescolanza e pensava che la molteplicità degli esseri, anche essa, vi fosse salvaguardata in uno stato di completa distinzione. Socrate era dunque dell'avviso che si dovesse spostare l'esame dai sensibili agli enti noetici e che si dovesse in quell'ambito esaminare, caso per caso, la mescolanza e la distinzione – dal momento che, nei sensibili, mescolanza e distinzione sono cosa evidente a causa della natura che è il loro substrato. Continuò a porsi il problema, anche ad un'età ormai avanzata, quando intraprende un'indagine filosofica nel *Filebo*, allorché afferma che è fatto ben noto il modo in cui, nel caso dei composti, la stessa realtà sia una e molti (cf. *Phil.* 14D-15A), benché questa stessa considerazione sia alquanto sorprendente nel caso delle monadi eidetiche (τῶν εἰδητικῶν μονάδων).

Quando Socrate si fu così espresso, Parmenide prese in mano la discussione, domandando a sua volta a Socrate se egli fosse realmente persuaso che esistessero certe forme noetiche e quali argomenti lo spingessero a crederlo (cf. *Parm.* 130B 2-3, E5). Alla risposta di Socrate, che teneva molto a questa ipotesi, Parmenide si mise a sollevare delle aporie a proposito delle forme: vi sono oppure no delle forme di tutti gli esseri? Come sono esse partecipate da parte dei sensibili? Come si rapportano esse con noi e noi con loro? Ed è così che si trovano sollevate da Parmenide, con grande profondità, le aporie riguardo alle idee. Dal momento che Socrate è colto da vertigine di fronte a queste aporie, Parmenide gli consiglia, prima di affrontare l'esame dell'intera questione, di esercitarsi, se è veramente amante della verità relativa agli enti (ἐραστὴς τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας), nella dialettica, definendo 'dialettica' quella scienza su cui Socrate stesso ci ha già dato insegnamenti, ad esempio nella *Repubblica*, nel *Sofista* e nel *Filebo*. Poiché, dunque, Socrate gli domanda in che cosa consiste questo metodo e dichiara di rimettersi alla dottrina di questi filosofi, Parmenide gli insegna il metodo che poi anche Socrate ha celebrato in molti luoghi. Di fatto, nel *Fedone* (*Phaed.* 101E), distinguendo il ruolo della dialettica da quello della disputa (ἀντιλογικῆς), Socrate afferma che bisogna sempre porre un'ipotesi, poi, fatto questo, condurre la propria ricerca fino a che non si risalga, a partire da molte ipotesi successive, a qualcosa di sufficiente (con ciò vuol dire: il principio anipotetico stesso, τὸ ἀνυπόθετον – cf. *Theol.* I 39: La dialettica infatti corona

tutte le discipline del sapere; conduce in alto, al Bene in sé e alle primissime Enadi, coloro che se ne servono; purifica lo sguardo dell'anima; mantiene tale sguardo fermo in direzione degli esseri autentici e verso l'unico principio di tutte le cose; conclude il suo percorso fino al Principio anipotetico, ossia l'Idea del Bene: “è in gara per l'essere, procedendo per gradini, e si conclude davvero felicemente nella natura del Bene.” Platone infatti afferma nella *Repubblica* (VII 534b-d) che si può giungere a definire l'Idea del Bene, cioè il principio anipotetico, solo passando attraverso tutte le confutazioni, cioè confutando tutte le ipotesi ad esso alternative, e che questa è precisamente l'opera della dialettica); e che, dopo aver posto a titolo di ipotesi ciò su cui verte la discussione, bisogna ancora dividere questa ipotesi in base all'opposizione dei contrari dicendo, come invita a fare Parmenide, che la cosa in questione o esiste (A) oppure non esiste (B); poi, dopo aver assunto che essa esista, bisogna cercare ciò che ne risulta (a) e ciò che non ne risulta (b) e ciò che al contempo risulta e non risulta (c) – infatti, per ogni cosa, vi sono delle proprietà che sono completamente estranee (b'), delle proprietà che gli appartengono necessariamente (a') e delle proprietà che, per così dire, possono appartenergli o meno (c') - ; quindi, bisogna quadruplicare ciascuno di questi tre. Infatti, bisogna – supponendo che la cosa esista – esaminare (1) ciò che ne risulta per essa in rapporto a se stessa, (2) per essa in rapporto alle altre, (3) ciò che ne risulta per le altre in rapporto a loro stesse, (4) e ciò che risulta per le altre in rapporto alla cosa stessa. Di nuovo, bisogna esaminare (5) ciò che non ne risulta per essa in rapporto a se stessa, (6) per essa in rapporto alle altre, (7) ciò che non risulta per le altre in rapporto a loro stesse, (8) ciò che non risulta per le altre in rapporto alla cosa stessa. In terzo luogo, bisogna esaminare (9) ciò che al contempo risulta e non risulta per essa in rapporto a se stessa, (10) in rapporto alle altre, (11) ciò che al contempo risulta e non risulta per le altre in rapporto a loro stesse, e (12) in rapporto alla cosa stessa. Così si deve condurre questa ricerca secondo dodici modi e si deve esaminare tutto ciò anche a proposito dell'ipotesi che la cosa non esista. Di conseguenza, a partire da una sola ipotesi, ne nascono due in principio; in seguito, per ciascuna di queste due ipotesi, ne appaiono altre tre; poi, per ciascuna di queste tre, altre quattro, sebbene, per ciascuna delle due ipotesi iniziali, si pervenga in tutto a dodici ipotesi. E se si vuole anche frazionare ciascuna di queste dodici ipotesi, appariranno un gran numero di ipotesi supplementari, di cui non si può nemmeno dire il numero esatto. E' dunque seguendo queste ipotesi che si deve procedere in base ai numeri che esponiamo – diadi, triadi, tetradi e dodecadi – fino a che si risalga al principio anipotetico stesso, anteriore a qualsiasi divisione.

Dopo l'esposizione di tale metodo, Socrate ammira la sua esattezza scientifica ed elogia il carattere intellettuale dell'insegnamento di questi filosofi (è quello in effetti il carattere distintivo della scuola eleatica, come altro, si afferma, è quello della scuola pitagorica – l'educazione per mezzo delle scienze matematiche – e altro quello della scuola eraclea – condurre alla conoscenza degli enti per

mezzo dei nomi). Socrate dunque ammira questo metodo e domanda che esso sia confermato ai suoi occhi per mezzo di qualche esempio: che Zenone prenda un'ipotesi particolare e che faccia una dimostrazione in azione, nel caso di questa ipotesi, di ciò che sta per essere detto (è precisamente ciò che accade nel *Sofista*, in cui lo Straniero mette in luce il metodo della divisione, conducendo un'indagine a proposito del pescatore e del sofista, cf. *Soph.* 218D-221C). Però Zenone dichiara che è un'impresa al di sopra delle sue forze e che dunque preghi Parmenide stesso, ed invita il maestro dei discorsi (τὸν ἡγεμόνα τῶν λόγων) a dare questo insegnamento. Quindi, Parmenide, avendo preso la parola e cercato su quale ipotesi far pratica del suo metodo, dichiara: “volete che poniamo, a proposito del mio uno, che sia o che non sia, e che esaminiamo ciò che ne risulta per esso e ciò che non ne risulta; ciò che ne risulta per esso in rapporto a se stesso e in rapporto ad altri, e ciò che ne risulta per gli altri in rapporto a loro stessi ed in rapporto all'uno?” Essendo tutti i presenti d'accordo, ecco Parmenide che mette in pratica ciascuna delle due ipotesi secondo i dodici modi (è in considerazione di questi dodici modi che alcuni hanno pensato che le ipotesi fossero in numero di ventiquattro in totale, ma noi confuteremo queste persone quando tratteremo delle ipotesi, e distingueremo i modi dialettici di ciò di cui si dicono ipotesi). Per il momento, seguiamo con il tema che ci siamo proposti.

A questa riunione, che si è svolta come stiamo raccontando, di Parmenide e Zenone con Socrate, a quel tempo giovane e già pieno di talento, e con qualche altro, era presente anche Pitodoro, figlio di Isoloco e discepolo di Zenone (come abbiamo appreso nell'*Alcibiade*), benché egli sia rimasto completamente in silenzio durante tutta la riunione e non abbia affatto contribuito ai dibattiti, a differenza di Socrate che non cessa di interrogare e di rispondere. Ora dunque, Pitodoro, dopo aver ascoltato i discorsi in questione (proprio come Aristodemo nel *Simposio*, che ricorda i discorsi su Eros), riporta la riunione ad Antifonte. Questo Antifonte era un ateniese, di quelli assai fieri della loro nobiltà, ed è per questo che era appassionato di cavalli, come era costume ancestrale dei nobili ateniesi. Era fratellastro di Platone per parte di madre, come ricorda Platone stesso. Antifonte, avendo raccolto questi discorsi, li riporta ad altri, abitanti di Clazomene, che dicevano di praticare la filosofia secondo l'insegnamento di Anassagora, e che erano così giunti ad Atene; questa è, evidentemente, la terza esposizione della riunione. E' dunque a questa riunione che assiste un certo Cefalo, anche lui originario di Clazomene, e raccoglie da Antifonte i discorsi; è lui che, sotto forma di racconto e senza più ormai rivolgere i discorsi a persone ben determinate, presenta in una quarta esposizione la riunione avvenuta. Di fatto, non si menziona più a chi Cefalo faccia il suo racconto; al contrario, egli riporta solamente i discorsi che ha ascoltato da Antifonte, il quale li ha uditi dal suddetto Pitodoro, lo stesso che ha ascoltato i discorsi direttamente da Parmenide. La prima riunione è dunque quella che contiene i personaggi propriamente detti e la prima messa in scena dei discorsi; la seconda è il racconto di Pitodoro, il quale ricorda la prima riunione e, per così dire, si

rende lo storico di tutto quello che è accaduto; la terza è il racconto di Antifonte, il quale riporta a Cefalo e, come si è detto, ai filosofi di Clazomene, i discorsi che Pitodoro gli aveva riferito; la quarta è il racconto da parte di Cefalo dei discorsi che gli sono stati trasmessi da Antifonte, e si conclude di fronte ad un uditorio indeterminato.

Ora, di queste quattro riunioni – perché dobbiamo ormai parlare della somiglianza di queste riunioni con le realtà, prendendo come punto di partenza, per il momento, la ricerca sulle idee, che è tanto evidente che alcuni hanno dato come titolo al dialogo 'Sulle Idee' (Περὶ ἰδεῶν)– di questi quattro incontri bisogna dunque dire che l'ultimo imita la produzione di forme (εἰδοποιΐαν – termine specifico usato dai filosofi, cf. Iamb. *Comm. Math.* 14; Syrian. in *Metaph.* 86.1) che è proceduta nei sensibili: di fatto, Cefalo non rivolge il suo racconto ad una persona definita poiché ciò che riceve i *logoi* sensibili è indefinito, inconoscibile e sprovvisto di forma. La riunione che precede indica la venuta in esistenza (ὑπόστασιν) delle forme nelle essenze fisiche (ἐν ταῖς φυσικαῖς οὐσίαις): in effetti, anteriormente ai sensibili, le nature – tanto le universali quanto le particolari – hanno ricevuto i *logoi* che provengono dagli Intelligibili, grazie ai quali queste nature guidano i sensibili, li generano eternamente, li vivificano e li mantengono nell'essere; ora, i filosofi della natura, che sono i successori della filosofia di Anassagora, hanno analogia con queste nature. La riunione ancora precedente a questa imita la varietà delle forme che, dall'alto, a partire dalla Demiurgia, sono procedute nelle anime: in effetti, i *logoi* sono presenti anche nelle anime, ma secondo il modo psichico; è di questi *logoi* che il Demiurgo ha costituito l'essenza delle anime, come ci ha insegnato Timeo (cf. composizione e armonia dell'anima in *Tim.* II 119 ss.), ed è a giusto titolo che li si può assimilare ai discorsi che procedono verso Antifonte; di fatto, le anime sono state comparate ai giochi alati dei cavalli e dei cavalieri. Quanto alla primissima riunione, imita la classe delle Forme (τῶν εἰδῶν διακόσμησιν) che si trova negli Esseri che sono realmente tali: è là infatti che si trova la Tétrakty's primissima così come anche la serie intera delle Forme divine, sia noetiche che noeriche. Ed è da queste Forme che le anime sono colmate di *logoi* che sono loro appropriati, che le nature sono riempite di forme dotate di efficacia, e che le masse corporee sono colmate di produzione sensibile di forme.

E, nello stesso modo in cui sono gli stessi discorsi che sono stati trasmessi nel corso delle quattro riunioni, ma in una maniera appropriata a ciascuno (voglio dire: a titolo primario durante la prima riunione – di fatto, è lì che si trovano i discorsi primari – a titolo secondario nella seconda – in effetti, la processione dei discorsi si compie con memoria ed immaginazione – in terzo modo nella terza riunione – vi è infatti, in questo caso, memoria di memoria – infine, in modo ultimo nella quarta riunione – poiché si tratta lì dell'ultima forma di memoria), così anche le forme sono senza dubbio presenti dappertutto, ma in modo appropriato a ciascuna classe. Infatti, le forme a titolo primario e di per se stesse, dice Socrate, sono negli Intelligibili, e non vi è nulla dell'ordine della

copia in esse, esattamente come nella prima riunione i discorsi non sono proceduti per mezzo dell'immaginazione e della memoria (la memoria è di fatto copia dei suoi oggetti). Le forme che sono nell'anima possiedono essere e perfezione a titolo secondario e sono, per questa ragione, delle copie degli Intelligibili, proprio come la seconda riunione s'accompagna, a sua volta, all'immaginazione e alla memoria. Le forme che sono nelle nature sono ancor più delle copie; sono di fatto copie di copie: è infatti alle forme dell'anima che i *logoi* naturali devono la loro generazione ed il loro essere. Infine, le forme sensibili sono le ultime di tutte le forme e sono solamente delle copie, poiché si sono completate sull'inconoscibile e l'indefinito, e non c'è più nulla dopo di esse; in effetti, i limiti ultimi della processione di tutti i *logoi* si trovano in queste forme. Ciò che è davvero ammirevole in questo testo è che colui che parla durante la seconda riunione non riporta semplicemente i discorsi, ma fa apparire davanti ai nostri occhi sia i personaggi sia le realtà, così come colui che si pronuncia durante la terza si ricorda tutto quello che c'era nella prima e nella seconda riunione, e colui che parla durante la quarta si ricorda tutti i personaggi e le realtà della seconda, della terza così come della prima; di conseguenza, gli esseri di primo rango sono presenti dappertutto, compresi anche gli esseri di ultimo rango; quelli di secondo rango sono contenuti causalmente in quelli di primo rango – di fatto, Pitodoro, colui che riporta i discorsi nel secondo incontro, appartiene alla prima – estendendosi a loro volta attraverso gli esseri restanti; gli esseri di terzo rango, a loro volta, sono in egual modo presenti in modo causale negli esseri di secondo rango – di fatto, Antifonte, guida della terza riunione, appartiene alla seconda – e fanno passare le attività degli esseri di primo rango fino a quelli dell'ultimo rango.

Abbiamo parlato abbastanza di queste questioni, iniziamo quindi il nostro studio di questo dialogo. Se si deve ora offrire una spiegazione verosimile dei personaggi, mi sembra che Parmenide stesso abbia un rango analogo all'Intelletto divino ed impartecipabile, che è unito all'Essere che è realmente tale (ὄντως ὄν = πρῶτος νοητόν) grazie alla sua propria intellezione, oppure un rango analogo proprio all'Essere stesso, che costituisce il suo pensiero principale e di cui diceva che è uno; che Zenone abbia un rango analogo all'Intelletto partecipato dall'anima divina e che è colmo di tutte le Forme intellettive che, per essenza, ha ricevuto dall'Intelletto complessivo ed impartecipabile; è pertanto giusto che, staccandosi dalla molteplicità, tenda verso l'uno-che-è, imitando così l'Intelletto che lo precede, al quale commisura il suo perfezionamento. E se vuoi, di che la Vita stessa – quella che viene dopo l'Essere – riceve un'immagine in questo filosofo, poiché si compiace delle combinazioni dei contrari e delle argomentazioni secondo il pro e il contro, esattamente come la Vita, che viene dopo l'Essere, che ha manifestato per prima i contrari, riposo e al contempo il movimento. Quanto a Socrate, si potrebbe assimilare all'intelletto particolare (τῷ μερικῷ νῷ) oppure semplicemente all'Intelletto, come gli altri filosofi hanno ricevuto, si è visto, un rango

analogo all'Essere e l'altro alla Vita. Ciò perché Socrate è intimamente legato a Parmenide e a Zenone e, con loro, forma la prima riunione, di cui abbiamo detto che offre un'immagine degli Esseri realmente tali (esattamente come l'Intelletto che è il pleroma, πλήρωμα, dell'essenza indivisibile), ed è presentato nell'atto di porre tutta la sua fiducia nell'ipotesi delle Idee; in effetti, cos'è che si addice all'Intelletto particolare se non il vedere le Forme divine ed il rivelarle agli altri? Ebbene, questi tre personaggi hanno palesemente questa analogia: uno con l'Essere, il secondo con la Vita ed il terzo con l'Intelletto; oppure: il primo con l'Intelletto totale ed impartecipabile; il secondo con l'Intelletto totale e partecipato ed il terzo con l'Intelletto particolare e partecipato. Infatti, è fino a lì che si estende la natura indivisibile (ἡ ἀμέριστος φύσις), poiché ogni intelletto è o totale ed impartecipabile oppure totale e partecipato oppure particolare e partecipato, dal momento che un intelletto particolare ed impartecipabile non esiste. Ora, per quanto riguarda invece i tre personaggi che raccontano la riunione, il primo, Pitodoro, ha analogia con un'anima divina: egli assiste alla prima riunione ed è colmato di discorsi beati, esattamente come l'anima divina è colmata di forme intellettive – di fatto, è questa anima, come dice Socrate nel *Fedro*, che si eleva verso il nutrimento e la tavola del banchetto al seguito del grande Zeus – ma vi assiste in silenzio poiché tutto questo genere di incontro conviene alla natura indivisibile degli esseri; può anche essere che abbia analogia con la classe angelica poiché rivela, a titolo primario, tutta la dottrina relativa a questi Esseri divini. Antifonte è simile ad un'anima demonica, la quale è in contatto con la natura e la risveglia; è giustamente per questo che vuole diventare un cavaliere, proprio come l'anima di tal genere vuole dirigere l'irrazionale e condurlo secondo la sua propria volontà; d'altra parte è colmato di discorsi da parte di Pitodoro durante la seconda riunione e ne colma, a sua volta, i filosofi venuti da Clazomene, per il motivo che questo genere di anima, che occupa una posizione intermedia, è colmata dagli esseri superiori e, a sua volta, colma con le sue proprie forme la natura. Cefalo ed i filosofi di Clazomene sembrano assomigliare alle anime particolari che vivono in quanto cittadini nel dominio della natura, poiché essi occupano, nella presente opera, una posizione simile a quella di queste anime, dal momento che sono anch'essi dei fisici. Tale è, in ogni caso, il carattere di tutta la scuola ionica, a differenza della scuola italiana. Questa infatti spesso si eleva al livello dell'essere dei Noetici, ed è in ciò che contempla in modo causale tutte le altre cose, mentre la scuola ionica si occupava della natura e delle azioni e passioni naturali, e faceva consistere la filosofia interamente di questi studi; quanto alla scuola attica, dal momento che è intermedia fra queste due scuole, corregge la filosofia ionica e rivela la dottrina degli Italiani. Così Socrate, nel *Fedone*, accusa Anassagora di non usare in alcun modo l'Intelletto, e di spiegare la natura delle cose attraverso delle correnti d'aria, delle disposizioni e altre cose di tal genere; e nel *Sofista*, invita il Sapiente di Elea a mettere a parte anche lui della filosofia della scuola italiana. Però, in questi dialoghi, Socrate compie separatamente ciò che stiamo per spiegare, mentre nel *Parmenide* la disposizione

drammatica del dialogo conduce ad Atene non solo i filosofi italiani, perché trasmettessero le loro idee ancestrali anche ai filosofi ateniesi, ma anche i filosofi di Ionia, perché prendessero parte agli insegnamenti degli italiani (infatti, Clazomene è in Ionia ed Elea in Italia). E, nello stesso modo in cui tutti gli esseri fisici partecipano ai noetici per l'intermediazione di forme psichiche (μέσων τῶν ψυχικῶν εἰδῶν), così questa messa in scena fa partecipare i filosofi ionici alla filosofia italiana: in effetti, questa messa in scena li conduce ad Atene e, per mezzo degli intermediari ossia i filosofi attici, li fa partecipare ai discorsi del tutto epoptici.

Dunque, in merito alla disposizione degli avvenimenti, i quattro incontri, l'ordine dei personaggi e la loro analogia con i generi dell'essere nel tutto, quel che si è detto è sufficiente per coloro che vogliono e possono contemplare, a partire dalla discussione sulle Idee, gli esseri ciascuno nel suo ordine. Essendo stati regolati anticipatamente questi punti, dobbiamo ormai ricercare lo scopo del dialogo ed esaminare in che modo tutti questi elementi sono legati all'unico scopo del dialogo, quale lo metterà in evidenza il ragionamento. Infatti, tutto ciò che abbiamo fin qui detto, l'abbiamo affermato considerando il prologo del dialogo e anche la discussione sulle Idee, a partire dalla quale, lo si è detto, alcuni dei nostri predecessori hanno dato il titolo al dialogo. Bisogna, infatti, proprio come la risalita verso l'Intelligibile si compie a partire dalle apparenze, che anche noi ora risaliamo a partire dagli elementi circostanziali del presente dialogo verso l'unico disegno dei ragionamenti e verso l'unico fine di tutto l'insieme della presente opera, e che, nella misura del possibile, coordiniamo a questo fine tutto il resto, personaggi, circostanze, luoghi – in breve, tutti gli elementi che abbiamo esaminato fin qui di per se stessi.

Vi sono persone, e ve ne sono state anche fra i nostri predecessori, che hanno ricondotto il fine del presente dialogo ad un esercizio logico, disdegnandone il titolo *Sulle Idee*, anche se molto antico, prendendo a pretesto il fatto che esso designi solo una piccola parte del dialogo – che, in più, è una parte formata da aporie e non destinata a fornire un insegnamento. Vi sono dunque persone che hanno detto che il fine del presente dialogo era di ordine logico e che hanno congedato lo studio delle Realtà, poiché essi vedevano gli argomenti esaminati secondo il pro e il contro, perché si cercano le conseguenze tanto della tesi che l'uno è, tanto la tesi che non sia. E, fra queste persone – intendo cioè coloro che hanno affermato che il fine del dialogo fosse di ordine logico – gli uni ritengono che Platone rispondesse a Zenone e che si sforzasse di dimostrare a proposito di un'ipotesi più difficile, quella degli Intelligibili, la trovata (εὑρεσις, in senso retorico) di argomenti vari che Zenone ha negletto, sia perché si è limitato ai sensibili sia perché manifesta in essi la coincidenza dei contrari. Infatti, dicono queste persone, Platone era abituato a rispondere agli altri autori in tre modi. In effetti, a volte risponde loro imitando ciò che essi hanno scritto non senza, naturalmente, in questa imitazione migliorare i loro scritti ed aggiungere ciò che mancava in essi: così, è

rivaleggiando con Tucidide che egli ha composto il *Menesseno*, e senza dubbio ha disposto il discorso pronunciato in onore di coloro che ricevevano onori funebri a spese dello Stato sul modello dell'orazione funebre che si trova in Tucidide, ma Platone ha composto un discorso che, per l'ordine dei punti trattati, l'invenzione degli argomenti e la chiarezza di espressione, è ben più rimarchevole di quello scritto da Tucidide, come fa qui contro Zenone. In effetti, siccome Zenone aveva cercato di abbattere in vari modi coloro che ponevano che gli enti fossero molteplici, al punto che, per confutare costoro, aveva composto fino a quaranta argomentazioni che si opponevano ai contrari, Platone ha fatto 'servire', in favore dell'uno, tutta questa varia esposizione di argomenti, rivaleggiando con colui che si era esercitato contro la molteplicità degli enti mostrando, come aveva fatto lui, i contrari a proposito della medesima cosa. E, nello stesso modo in cui Zenone rifiuta, come si è visto, i molti mostrando che sarebbero al contempo simili e dissimili, identici e differenti, uguali ed ineguali, nello stesso modo anche Platone mostra che l'uno è simile e dissimile, e ancora non-simile e non-dissimile, identico e non-identico, differente e non-differente; e fa altrettanto in tutti i casi, ogni volta affermando e negando gli attributi contrari, e non si accontenta, come ha fatto Zenone, solo di affermare. In tal modo, Platone dimostra una ricchezza di argomentazioni molto più varia rispetto a quella di Zenone, il quale aveva comunque stupefatto gli altri filosofi, al punto che il Sillografo (Timone di Fliunte, noto appunto con l'altro nome, Silli o Sillografo, a causa dei suoi *Silloi*, poesie satiriche contro i filosofi dogmatici, cf. M. Di Marco, *Timone di Fliunte: Silli*, Roma 1989) l'aveva soprannominato 'uomo dalla doppia lingua' e che, ammirando la potenza del nostro uomo, aveva detto: “grande ed invincibile è la forza di Zenone”. Cosa avrebbe dunque detto a proposito di colui che ha moltiplicato i metodi di ricerca, dopo aver definito Zenone 'uomo dalla doppia lingua'? A volte invece Platone risponde contraddicendo coloro che vuole attaccare, come quando, nel *Teeteto*, ha contraddetto Protagora, il quale affermava che l'uomo è misura di tutte le cose, mostrando che l'uomo è misura di tutte le cose quanto un porco o un cinocefalo. Infine, in terzo luogo, Platone risponde mescolando sia l'imitazione sia la contraddizione – infatti è questo il terzo modo rimasto. Così, dicono quelle persone, nei suoi discorsi contro l'oratore Lisia, Platone argomenta senza dubbio in questo modo, salvo che in luogo dei pensieri 'gettati a caso' dall'oratore, Platone ha introdotto un ordine necessario che fa assomigliare tutto lo scritto ad un vivente unico; in luogo dei principi senza metodo, ha mostrato una via scientifica che, partendo dalle definizioni, riconduce anche la ricerca della qualità a quella della quiddità (τὸ τί ἐστίν); infine, in luogo dell'adornare il suo discorso con un'abbondanza di verbi e di nomi che significano la medesima cosa, ha aggiunto una varietà e una diversità di pensieri di ogni genere. Tutto ciò mostra in che modo l'oratore avrebbe dovuto comporre il suo discorso in favore di colui che non ama. Però, quando Platone passa al tema contrario e si lancia, contro Lisia, nella sua lotta in favore di colui che ama, lì non ha lasciato da parte nessun metodo di confutazione, definendo, dividendo, dimostrando,

usando mille modi per contraddirlo; in quel momento, eleva il suo stile contrariamente alla sua abitudine, in modo da potere, attraverso lo stile abbondante del suo discorso, rovinare lo stile 'secco' del suo avversario; infine, attribuendo questo completo mutamento ad una possessione divina, ne ha dissimulato la ragione agli ascoltatori ordinari.

Ecco dunque, come avevo detto, gli argomenti che lungamente sviluppano queste persone. Ve ne sono altri che affermano che questo proposito di confutazione non si addice né alle realtà né ai personaggi. Alle realtà in primo luogo: è avendo di mira il fine stesso che sia Parmenide che Zenone confutano, come si è visto, coloro che sostengono l'esistenza di esseri molteplici, essendo incapaci di concepire l'uno, a partire dal quale gli esseri molteplici sia sono esseri sia ricevono una certa denominazione (esattamente come se, pur dicendo che gli uomini molteplici sono di fatto uomini, non si arrivasse tuttavia a discernere la forma unica dell'uomo, grazie alla quale giustamente appartiene a questi uomini il fatto di essere uomini e anche di essere così chiamati. Infatti, se potessero concepire questa forma, direbbero che gli uomini, in quanto uomini, non sono molteplici, ma uno, essendo della medesima specie). D'altra parte, anche ai personaggi: in effetti, sarebbe del tutto sconveniente che Platone, dopo aver detto di Parmenide e di Zenone che sono amante e amato, e che l'uno è maestro e l'altro, colui che dall'altro è condotto alla perfezione, avesse rappresentato l'amante e maestro attraversando un sì grande oceano di argomentazioni contro il suo amato, quello stesso che lo conduce alla perfezione. Sarebbe ugualmente un errore, si può dire in onestà, che Zenone affermi di aver composto la sua opera per portare un qualche soccorso alla tesi di Parmenide, e che l'altro (Parmenide) contraddica il soccorso stesso che Zenone gli aveva fornito e per il quale aveva sviluppato le sue molteplici argomentazioni.

Così dunque, ritenendo indegno questo proposito di confutazione, certi dicono che il disegno del dialogo rivela un'esercitazione alla logica. In effetti, attenendosi ad una divisione del dialogo nelle sue parti più grandi, nei tre capitoli principali che costituiscono il dialogo (è in tal modo che costoro dividono il dialogo), il primo propone delle aporie sulle Idee; il secondo dà un breve insegnamento del metodo grazie al quale Parmenide vuole che si esercitino coloro amano la contemplazione della verità; il terzo fa conoscere questo metodo prendendo l'esempio dell'uno di Parmenide. Ora, tutti questi capitoli non mirano che a una cosa sola: l'esercizio nei ragionamenti. Infatti, il primo capitolo mostra che questo esercizio è necessario dimostrando che, per coloro che senza di esso si pongono ad esaminare gli enti, anche le ipotesi vere potrebbero essere rovesciate, poiché è per difetto di esercizio in questo metodo che Socrate non ha potuto difendere l'ipotesi delle forme e questo, come dice Parmenide, anche se si era slanciato con impeto divino e questa ipotesi era assolutamente vera. Ed il terzo capitolo non è altro che un esempio, come si dice chiaramente, che fa vedere esattamente in che cosa consista questo metodo, perché noi potessimo ugualmente in ogni circostanza esercitarci in questo metodo. Questo esempio ha più o meno lo stesso ruolo che, nel *Sofista*, ha l'esempio del

metodo della divisione: infatti, come Platone ha fatto conoscere il metodo della divisione prendendo l'esempio del pescatore, così fa conoscere il presente metodo prendendo l'esempio dell'uno di Parmenide. Dunque, da queste considerazioni, costoro ne deducono che il fine del dialogo, che si snoda attraverso tutti i capitoli, sia questo allenamento/esercizio. Tuttavia, aggiungono essi, questo metodo è differente dal metodo insegnato nei *Topici* di Aristotele nella misura in cui quest'ultimo distingue quattro tipi di problemi e, per ciascuno di essi, procura grande abbondanza di argomenti (tuttavia Teofrasto, riducendo questa tettrade, riconduce questo metodo a due tipi di problemi solamente: pone che il primo si basi sulla definizione, l'altro sull'accidente, e fa rientrare i problemi relativi al genere fra quelli che si basano sulla definizione, mentre annovera i problemi che si basano sulla proprietà fra quelli basati sull'accidente), mentre il metodo insegnato in questo dialogo si sforza, per ciascun problema, di trovare varie ipotesi, ed è esaminandole a fondo che il vero diviene evidente: in effetti, le conclusioni possibili provengono dalle ipotesi possibili per dei ragionamenti consecutivi necessari, mentre le conclusioni impossibili provengono da ipotesi impossibili. Per conseguenza, un tale metodo non è estraneo ai filosofi (a differenza del metodo dei *Topici* che si addice solamente a coloro che si lanciano a caccia dell'oggetto di opinione), poiché contribuisce alla caccia alla verità stessa, non permettendoci di contemplare qualcosa di più indicibile di essa, se è vero che fra le ricerche portate avanti in questo dialogo, le une mostrano che questo metodo è necessario, le altre contribuiscono al chiarimento delle regole universali di questo metodo, mentre le altre pongono sotto gli occhi, con la messa in pratica di queste regole, il metodo stesso.

Ecco dunque cosa potrebbero dire queste persone che pongono che il fine di questo dialogo sia l'ordine logico, disprezzando inoltre coloro che lo rapportano ad una determinata persona, poiché si sono dedicati a considerazioni poco persuasive. Ora, fra coloro che hanno affermato che il disegno del dialogo è relativo alle Realtà e che dicono che questo metodo è praticato in vista delle Realtà senza tuttavia introdurre le più segrete dottrine per far comprendere questo metodo, gli uni hanno sostenuto che l'oggetto della ricerca sia l'essere, e che Platone si proponeva di stabilire solidamente, come questi filosofi sostenevano, che l'essere è uno, utilizzando questi filosofi stessi ed il loro metodo abituale, ossia presentando Zenone che confuta risolutamente i molteplici e Parmenide che rivela l'uno-che-è; bisogna infatti, dicono questi autori, che i discorsi purificatori precedano quelli che conducono alla perfezione. Inoltre, dicono costoro, è Platone stesso a proclamare riguardo a Parmenide e testimoniando a proposito degli argomenti del presente dialogo il fatto che essi abbiano una profondità assolutamente meravigliosa. Socrate, in ogni caso, dice nel *Teeteto* che, essendo giovane, ha incontrato Parmenide che era già molto anziano e che l'ha ascoltato filosofeggiare a proposito dell'essere, esponendo non dei metodi di esercizio, bensì delle profonde intuizioni: inoltre temeva che non si comprendesse nemmeno il tono stesso delle sue parole e che la sua vera

intenzione andasse così perduta completamente. Con ciò, Platone ha chiaramente stabilito che il fine delle presenti argomentazioni è relativo alle Realtà, che il metodo conduce a questo fine, e che è il presupposto per questo studio poiché gli è necessario, così come sono presupposte le aporie sulle Idee, poiché esse ci preparano a concepire l'uno-che-è. Di fatto, dicono costoro, la molteplicità delle Idee ha la sua esistenza nell'uno-che-è, così come ogni serie ha la sua esistenza nella sua propria monade. Di conseguenza, se si vuole scoprire l'ordine delle sezioni, per mezzo dell'analisi, si dirà che il fine assolutamente principale del dialogo è quello di rivelare la verità circa l'essere inteso secondo l'opinione di Parmenide; tuttavia, siccome si doveva stabilire solidamente questo anche, secondo il metodo prevalente presso questi filosofi, era necessario far precedere una discussione sulla natura del metodo di esercizio e sulle regole attraverso le quali esso funziona; infine, siccome non era possibile introdurre il metodo senza stabilirne la sua utilità, e siccome non la si poteva mostrare senza far cadere coloro che senza il suo aiuto si slanciano nella contemplazione delle Realtà in aporie insolubili relative alle loro stesse opinioni, è per questa ragione che si doveva all'inizio porre la discussione sulle Idee e le aporie, per mezzo delle quali, essendo stabilita la mancanza di un metodo, Platone dovesse poi introdurre una discussione sul metodo di cui abbiamo bisogno per l'esame dell'essere secondo Parmenide. Di fatto, non si può trovare da nessuna parte che Platone abbia intrapreso uno studio speciale dei metodi, ma ne utilizza qui uno e lì un altro, a seconda del bisogno di ciascun problema, però in tutti i casi li utilizza in vista delle Realtà sulle quali si propone di fare delle ricerche: ad esempio, nel *Sofista*, impiega il metodo della divisione, non per fare del suo discepolo uno specialista del metodo della divisione, anche se questo risultato si trova realizzato come cosa in più, bensì per stabilire saldamente che cosa è il *sofista dalle cento teste*. Agendo così segue la natura delle cose, che ha per carattere proprio il fatto di impiegare i mezzi in vista dei fini, e non i fini in vista dei mezzi. Ora, se qualunque metodo è una necessità per coloro che vogliono esercitarsi nella conoscenza delle Realtà, esso non è di per se stesso degno della nostra cura. E se si avesse avuto a mente l'insieme della disposizione delle ipotesi, si sarebbe stabilito con evidenza che Platone non ha impiegato lo studio sull'essere in vista dell'esercizio esposto nel preambolo. Infatti, questo metodo vuole esaminare, come si è visto, sia il caso dell'ipotesi dell'esistenza dell'oggetto indagato sia nell'ipotesi della sua non esistenza, ciò che ne risulta come ciò che non ne risulta per ciò che si è supposto esistere o non esistere, in rapporto a esso stesso ed in rapporto ad altri, e similmente per gli altri, sia in rapporto ad essi stessi sia in rapporto all'oggetto supposto; ora, lo svolgimento delle ipotesi non segue completamente i modi previsti dal metodo, ma ne lascia cadere alcuni e ne modifica altri. Pertanto, se Platone avesse introdotto la discussione sull'uno-che-è per servire d'esempio, come potrebbe non essere ridicolo che non segua il suo stesso metodo e non tratti il suo esempio secondo le suddette regole del suo metodo? Come si potrebbe infine chiamarlo esempio, se non segue integralmente l'ordine delle

regole del metodo?

Ebbene, che Platone non segua completamente il suo metodo progredendo in quelle che sono definite ipotesi, ma che faccia delle omissioni, in altri punti delle aggiunte e talvolta dei cambiamenti, è ciò che apprenderemo procedendo attraverso le ipotesi. Per ora, ricordiamo in seguito a ciò che abbiamo appena esposto, che non si deve dire che Zenone e Parmenide si propongono come scopo l'esercitazione, ma che si deve cercare per il dialogo un disegno relativo alle Realtà. Alcuni, come abbiamo già detto, sostengono che questo disegno riguardi l'essere, prendendo a testimone Parmenide che proclama proprio all'inizio che egli tratterà dell'uno tale quale lo intende lui; ora, questo uno, dicono costoro, è l'essere; ed è noto che questa fosse l'opinione di Parmenide, come dimostra lo Straniero nel *Sofista*, il quale confuta Parmenide perché non parla ancora dell'uno veramente tale quando parla dell'essere. Altri, al contrario, pur essendo d'accordo con i primi sul fatto che lo scopo del dialogo sia relativo alle Realtà, pretendono che Parmenide tratti non solo dell'uno-che-è, come pensano i primi, ma anche di tutto ciò che è venuto in essere a partire dall'uno. Di fatto, dicono costoro, le ipotesi hanno effettivamente come punto di partenza l'uno secondo Parmenide (ossia, come si è visto, l'uno-che-è), ma, pur partendo da là, appoggiandosi anche alla nozione di uno senza il 'che-è', esse rivelano il vero uno, che è puro rispetto ad ogni molteplicità e che, per questa ragione, non solo è trascendente rispetto all'essere ma rifiuta anche l'attributo del 'che-è'; a volte invece, al contrario, considerando i due al contempo – uno ed essere – esse fanno sorgere tutto il cosmo noetico, nel quale l'essere si trova veramente tale e l'uno che ha parte anche dell'essere rimane tuttavia perfetto in se stesso; a volte infine, servendosi dell'essere ed associandogli semplicemente l'uno essenziale, esse mostrano qualche natura senza dubbio incorporea (poiché essa esiste in virtù dell'uno) ma che viene al terzo posto dopo il vero uno; passando poi dall'esame dell'uno a quello degli altri esseri, le ipotesi mostrano che questi esseri, partecipando all'uno, fanno esistere con loro stessi tutte le proprietà, mentre, se non vi partecipassero, sarebbero prive di tutte le proprietà. E dal momento che tutti questi risultati non potevano applicarsi all'uno-che-è, allora ne concludono a buon diritto che la discussione non verte solamente sull'uno-che-è, ma anche su tutti gli esseri dalla prima causa fino agli ultimissimi esseri, nei quali si trova realizzata anche la privazione di tutte le proprietà, e di cui essi dicono che assomigliano alla prima causa per la loro mancanza di somiglianza. Infatti, ciò che è privo di tutte le proprietà poiché non partecipa all'uno, assomiglia, in qualche modo, a ciò che trascendente rispetto a tutte le cose, poiché non partecipa all'essere.

Comunque, in che modo delle proprietà così contrarie potrebbero applicarsi all'uno-che-è? Infatti, se l'ipotesi è vera, e lo è al più alto grado anche secondo lo stesso Parmenide – voglio dire, l'esistenza dell'uno-che-è – e se egli dimostra che le conseguenze sono conseguenze necessarie dell'ipotesi che è vera secondo lui, allora tutto ciò che viene dimostrato nell'ipotesi dell'esistenza

dell'uno-che-è deve essere vero; di conseguenza, tutto ciò che nega così come tutto ciò che afferma della stessa cosa, tutto ciò sarà verosimilmente attribuito all'uno-che-è, cosa che è assolutamente impossibile; e se tutte le conseguenze che derivano dall'ipotesi della non esistenza dell'uno-che-è sono, anche queste, vere, anche se solamente in una certa misura, allora anche queste dovrebbero andar bene per l'uno-che-è. A che scopo poi dilungarmi ulteriormente, dal momento che l'argomentazione mostra che le cose che Parmenide afferma dell'uno, non possono appartenere all'uno-che-è? Infatti, in che modo sarebbe mai l'uno-che-è una molteplicità infinita, quando l'uno stesso secondo Parmenide rifiuta l'infinitezza della molteplicità? In che modo sarebbe mai un numero infinito, quello che Parmenide vuole unificare così completamente che sembra considerare tutta la molteplicità degli esseri come un ostacolo? In che modo l'eterno potrebbe mai partecipare al tempo? Poiché tale è l'uno-che-è secondo Parmenide: è ciò che, come dice lui stesso, permane identico nel medesimo. Se ciò che diciamo è vero, non bisogna sicuramente dire che il fine del dialogo è puramente e semplicemente l'essere secondo Parmenide, poiché tutte le affermazioni che fa Parmenide non vi si addicono, per non parlare delle negazioni e di ciò che, alla fine, afferma e nega; bisogna dire che il dialogo verte su tutti gli esseri, fra i quali gli uni sono ricettivi delle affermazioni, e gli uni di una e gli altri di un'altra; gli altri sono ricettivi delle negazioni, e gli uni di una e gli altri di un'altra; gli altri, infine, sono ricettivi al contempo delle affermazioni e delle negazioni. Così Parmenide ha avuto ragione a dire che avrebbe cominciato dal suo uno, e lo ha detto molto esattamente: di fatto, egli ha sì cominciato con l'uno, ma per mezzo delle conseguenze di questa ipotesi ha manifestato tutta la natura degli esseri. E' come se qualcuno, volendo utilizzare lo stesso metodo nel caso dell'anima, dicesse che comincerà dall'anima unica e, avendola posta a titolo di ipotesi, dimostrasse sia la pluralità delle anime sia tutti gli esseri che vi partecipano. Ebbene, di costui che ha iniziato a partire dall'anima unica, non diremo che tratta di questa anima solamente, ma di questa anima presa come ipotesi così come di tutte le conseguenze che derivano dal fatto di aver posto questa anima come ipotesi. E, di fatto, come regola generale, si assumono determinate cose a titolo di ipotesi, l'ipotesi ha il ruolo di punto di partenza, e la ricerca non riguarda questa ipotesi ma le conseguenze di questa ipotesi, sia che si mantenga questa ipotesi sia che la si rovesci.

Continua ...