

# Proclo

## Commento al Parmenide

### I Libro [688.20 – 722.20]

*Parmenide, per caso, si trovava fuori di casa: mancavano ancora poche righe al termine della lettura, quando lo stesso Pitodoro disse di essere entrato in casa da fuori, e con lui Parmenide e Aristotele, quello che aveva fatto parte dei Trenta, e ascoltarono ancora poche righe al termine della lettura. Per lui non fu così, poiché anche in precedenza aveva ascoltato Zenone. [127 C 6-D 5]*

Anche in questo passo Platone ci ha fornito una ammirevole indicazione sulle Realtà divine; e, a meno di non essere a occhi chiusi di fronte alle analogie, si deve discernere in questo testo, come in delle immagini, un insegnamento sublime. In primo luogo, il fatto che Parmenide non assista ai discorsi stessi fin dal principio, ma solamente nel momento in cui si stanno concludendo e stanno per essere condotti alla fine è un simbolo del fatto che le Cause più divine non si manifestano agli esseri inferiori, dal momento che questi partecipano perfettamente agli esseri più immediatamente vicini, e non precedentemente. Infatti, in che modo degli esseri che sono incapaci di partecipare degli esseri intermedi, potrebbero mai risalire fino all'unione con i primi? E' dunque quando i discorsi stanno per essere conclusi che appare il grande Parmenide, accompagnato da Pitodoro e da Aristotele: Pitodoro è un discepolo di Zenone, mentre Aristotele è in qualche modo coordinato a Parmenide; di fatto, Aristotele lo aiuta a disporre le ipotesi, senza fare altra cosa se non rispondere. Infatti, Parmenide lo sceglierà poiché è il più giovane nell'assistenza, per il suo discorso sulle Realtà divine al fine di, come dirà lui stesso, non causare noia né ostacolare lo svolgimento del dialogo, ma si incarica solamente di dare le risposte nel discorso dialettico.

Di quale Realtà ciò comporta un'indicazione e per quale ragione Aristotele è coordinato a Parmenide e oggetto della sua benevolenza, mentre Pitodoro è collegato a Zenone di preferenza rispetto a Socrate – è lui infatti che ha sentito per primo i discorsi – e Socrate ai due sapienti, poiché risveglia l'intelletto di Parmenide e solleva delle aporie contro il discorso di Zenone? Parmenide, come abbiamo già detto molte volte, è analogo a ciò che, in tutti i casi, ha il primo rango fra gli Esseri divini – che lo si definisca Uno-che-è, noetico o qualsiasi altro nome; vi è infatti un primo in

tutti i mondi degli Dei così come in ciascuno degli Dei – è per questo che colma tutti delle sue intellezioni divine, imitando così questa classe di Dei che ha posto tutte le cose in ordine, tanto le prime quanto tutte le altre. Infatti, è Parmenide stesso che ha condotto alla perfezione Zenone, esattamente come è dalla sommità che si diffonde dappertutto il rango intermedio; Socrate da lui e da Zenone, esattamente come la processione degli esseri di terzo rango si compie per l'intermediazione degli esseri di primo rango e di rango intermedio; Pitodoro, ma non lo conduce più alla perfezione lui solo ma anche con l'intermediazione di Zenone e di Socrate, che ha collaborato con lui in vista della scienza; e, per ultimo, Aristotele, e anche lui, lo conduce alla perfezione da solo: infatti, il dono che proviene da Parmenide giunge fino all'habitus di ultimo rango, dove non procedono l'atto e la potenza di Zenone, esattamente come la potenza generativa dell'essere si estende, per natura, maggiormente rispetto a quella della vita. Quanto a Zenone, è colmato da Parmenide e colma, in un modo, Pitodoro, in quanto è suo discepolo, e in altro modo Socrate, in quanto compie con lui un esame, e colma prima Pitodoro e dopo Socrate, dal momento che Pitodoro può partecipare sia di Zenone che di Socrate; di fatto, presso gli Esseri divini, il grado intermedio è attivo prima di quello che lo segue ed attraversa tutti gli esseri donando loro una disposizione semplice, ivi compresi anche gli ultimi esseri che hanno parte ad esso; in seguito, questa disposizione, ne assicura la perfezione con gli esseri che dipendono direttamente da lui; di conseguenza, la prima partecipazione mostra un riflesso imperfetto degli Esseri primi, che donano essendo attivi prima degli inferiori; la seconda partecipazione porta la perfezione del riflesso, attraverso gli Esseri direttamente uniti ai primi. Socrate, quanto a lui, costituisce il terzo termine della triade che si estende attraverso tutte le serie, e corrisponde all'intelletto di questa triade, o comunque al terzo termine, come lo si voglia definire.

E' per questo che gode di Zenone in primo luogo e si riunisce, con la sua intermediazione, a Parmenide stesso: esattamente come, presso gli Dei, l'intelletto che è in ciascuno è colmato direttamente da una certa vita divina e, per l'intermediazione di questa vita, si unisce all'intelligibile stesso per la sua esistenza propria. Ora, Pitodoro: in quanto corrisponde al livello della classe che rivela gli Esseri superiori (τὸ ἐκφαντορικὸν), egli è discepolo di Zenone e ha parte alle aporie estremamente feconde di Socrate; in effetti, gli Dei fanno venire in essere gli Angeloi a partire da potenze di rango intermedio e di terzo livello, ma non a partire da quelle di rango primario: queste, infatti, sono generatrici di Dei. Aristotele, infine, ha un rango analogo alle anime che, con l'entusiasmo, pervengono spesso all'unione con gli Esseri più divini e, in seguito, decadono da una simile beatitudine. Poiché non vi è nulla di sorprendente nel fatto che un'anima, che ora conosce l'entusiasmo, scelga in seguito un'esistenza atea ed oscura. Egli è colmato solamente da Parmenide perché, anche presso gli Dei, appartiene ai primissimi, in ragione della loro potenza estrema, il

donare anche a queste anime una qualche partecipazione alla luce divina. E' in questo senso che i Teologi hanno definito la vita intellettuale 'cronia' e non di Zeus, benché l'ascesa si compia in virtù dell'intermediazione del grande Zeus. Però, nello stesso modo in cui Zeus viene colmato da Suo Padre e, elevandosi verso di Lui come verso il Suo Intelligibile, eleva anche ciò che viene dopo di Lui, così, benché le anime compiano la loro risalita con Zeus, la loro esistenza nondimeno dipende da Suo Padre in quanto ha colmato i cosmi intermedi e di terzo rango e, in ultimo luogo, anche le anime colte da entusiasmo per Lui.

E non ti sorprendere che gli Esseri divini abbiano un tale ordine gli uni nei confronti degli altri, ma, se vuoi, considera come presso i filosofi stessi il più perfetto ed il più potente è anche in grado di portare beneficio ad un maggior numero di uomini. In effetti, Cebete o Simmia non sono in grado di portare beneficio che a loro stessi o, al massimo, a qualcuno dei loro simili, mentre Socrate lo può per se stesso, per Cebete, per Simmia e per Trasimaco; in che modo, del resto, Cebete avrebbe potuto guarire la follia di questo sofista e la sua impudenza? No, è Socrate che lo ha curato come si deve, e che lo ha persuaso che la giustizia è superiore all'ingiustizia. Così, nello stesso modo è Parmenide, in quanto è il più potente, che ha aiutato quello fra i presenti che aveva la disposizione più mediocre; e ciò che dimostra chiaramente la debolezza della sua disposizione è il fatto che venga definito come il più giovane fra i presenti, che è simbolo di un habitus imperfetto, e che si aggiunga dopo che era diventato poi uno dei Trenta; è per questo che, a buon diritto, li teniamo in analogia con le anime che, in un momento, sono colte da entusiasmo e vivono con gli Angeli (come Aristotele che fa il suo ingresso in compagnia di Pitodoro), ma decadono da questa capacità. Infatti, Pitodoro permane nel suo habitus, di modo che può mettere a parte anche agli altri dell'incontro, proprio come la classe degli Angeli permane sempre di forma simile al bene, colmando anche gli esseri inferiori della partecipazione agli Esseri divini, mentre Aristotele, invece che filosofo, diventa un tiranno. Infatti, le anime che posseggono questa sorta di vita per relazione, e non per essenza, si allontanano talvolta da questa classe, perché esse sono trascinate verso il luogo della generazione. Infatti, la tirannia è presa come simbolo della vita nel mondo della generazione: di fatto, questa vita si trova sotto il trono di Ananke poiché è trascinata da un desiderio passionale, instabile e disordinato, senza contare che il regno dei Trenta su Atene contiene un riflesso della vita dei giganti, nati dalla terra, che dominano i beni Atenaici e Olimpici. Perché la vera guerra con i giganti ha luogo nelle anime; e quando, nelle anime, regnano la ragione e l'intelletto, allora dominano i beni Olimpici e quelli di Atena, e l'intera esistenza è, in un certo senso, regale e filosofica; quando, al contrario, sono le passioni o, più in generale, la parte negativa, allora prevalgono le realtà terrestri, ed il regime stabilito in queste anime è la tirannia. Se dunque Platone afferma che Aristotele è uno dei trenta tiranni, vuole dire ciò: che Aristotele è analogo alle anime

che talvolta sono prese da entusiasmo, talvolta fanno parte, anch'esse, delle realtà terrestri e sottomettono la loro vita a questi tiranni molto crudeli che sono le passioni, divenendo i tiranni di se stessi. Può anche essere che il filosofo voglia mostrare con questo passo che non è impossibile che la stessa anima conduca delle esistenze differenti e che un'anima, in un dato momento filosofa, diventi tirannica e che, di nuovo, da tirannica che era ritorni alla vita filosofica; infatti, in senso generale, il tirannico stesso è il fatto che le anime aspirino alla grandezza, alla sublimità e ad una certa potenza. E' così che Socrate, nella *Repubblica*, dice che le anime che discendono dal Cielo, la maggior parte delle volte scelgono una esistenza come tiranni: infatti, quando erano lassù, accompagnavano gli Dei nelle Loro rivoluzioni attorno al Tutto; e, dal momento che conservano fin nelle loro scelte un'immagine di ciò, ricercano volontariamente principati e tirannie.

Abbiamo discusso abbastanza di ciò. Riassumiamo ora in poche parole il senso di ciò che si è detto, poi, fatto questo, proseguiamo con la spiegazione di ciò che segue. Così dunque si tratta di anime che, uscendo dalla natura, si risvegliano all'intelletto, coloro che abbiamo detto essere venuti dalle loro case da Clazomene ad Atene, e bisogna che si uniscano agli Esseri realmente tali e compiano la loro risalita fino agli Dei; è là, infatti, che si trova il porto delle anime ed è da lassù che viene la pienezza dei beni, che procede, come si conviene, verso tutte le classi divine così come verso tutte le anime che si slanciano verso l'Intelletto. Dunque, prima che entrino in contatto con gli Esseri divini stessi, esse incontrano gli Esseri che sono Loro vicini: infatti, la risalita delle anime si compie necessariamente con l'intervento delle classi degli Esseri intermedi; sono dunque questi Esseri che esse incontrano quando non sono ancora risalite verso la loro perfezione e non sono ancora del tutto al di fuori della vita pluralizzata, ma si trovano ancora in agorà. In seguito, con l'intervento di questi Esseri, esse si uniscono a certi Daimones divini, con l'intermediazione dei quali si realizza il ritorno delle anime all'Intelligibile; per questa ragione, l'incontro non ha più luogo in agorà bensì in casa, e per mezzo di una comunione più perfetta. Giunte là, le anime si uniscono con tenacia alle loro guide e sono colmate da esse di potenza intellettiva; una volta colmate, esse contemplano le classi degli Angeloi, le quali sono colmate dagli Dei e colmano i Daimones di forme divine e logoi intellettivi; in seguito, sorrette da queste classi, esse contemplano all'inizio il cosmo triplice e perfetto degli Dei, poi, insieme agli Angeloi, le anime che circondano nel loro ciclo l'Intelligibile e sono colte da entusiasmo; è per questo che, imitandole, si riuniscono agli Dei nella misura delle loro forze. Ecco dunque in riassunto ciò che, dal prologo, bisogna trarre da questo testo, facendone l'esame attraverso l'analogia; bisogna ora esaminare il senso delle parole che seguono.

*Socrate, dopo che ebbe ascoltato, domandò che fosse letta di nuovo la prima ipotesi del primo discorso, e, una volta che fu riletta, disse: «che senso ha, o Zenone, quello che dici?» [127 D 6-E 1]*

Tu vedi quanto ordine vi sia in questa elevazione. In primo luogo, Socrate esamina il pensiero di Zenone nel suo scritto; poi mette alla prova la forza dei suoi discorsi e, in terzo luogo, risale alla scienza stessa dell'anima. Così dunque, dopo lo scritto, Socrate incita Zenone ai discorsi, e lo incita mostrandogli che ha lui stesso compreso il suo testo come si deve: infatti, è ridicolo attaccarsi a ciò che è più elevato senza aver prima perfettamente padroneggiato quelle inferiori; ed egli lo mostra esaminando in maniera complessiva tutto lo scritto; fatto questo, non fa mostra di precipitazione e di fretta, come un ragazzino, né propone immediatamente le sue aporie, ma domanda dapprima al padre di queste argomentazioni, quale è la prima ipotesi del primo discorso, al fine di conoscere perfettamente ciò che Zenone vuole dire e per non sembrare meritevole del rimprovero di precipitazione rivolgendosi immediatamente contro l'argomento; lo fa anche affinché l'assenza di ostacoli preceda le difficoltà (euforia-aporia), così che l'accordo che precede le confutazioni apparenti renda armonioso l'incontro nel suo insieme.

Fra i molteplici argomenti sviluppati da Zenone – ve ne sono in totale quaranta – Socrate prende solo il primo e solleva contro di esso delle aporie, perché è proposto in maniera più provocante e segue piuttosto la fisica; questo argomento è il seguente: «se gli esseri sono molteplici, lo stesso essere è simile e dissimile, <e se lo stesso essere non è simile e dissimile, gli esseri non sono molteplici>; ora, è impossibile che lo stesso essere sia simile e dissimile; di conseguenza gli esseri non sono molteplici». Tale è, nella sua interezza, il primo argomento. E' costituito da due proposizioni condizionali, di una minore e di una conclusione. Socrate domanda di comprendere la prima ipotesi del primo argomento, ossia questa: «se gli esseri sono molteplici, lo stesso essere è simile e dissimile». Infatti, le ipotesi sono in numero di tre e la prima è quella; la seconda: «se lo stesso essere non è simile e dissimile, gli esseri non sono molteplici» e la terza è la minore che viene dopo: «impossibile che lo stesso essere sia simile e dissimile» (il nome di ipotesi è adeguato sia per le due proposizioni condizionali sia per la minore, perché è dalla loro posizione che deriva la presente conclusione). Socrate dunque desidera ascoltare di nuovo la prima delle tre ipotesi, e Zenone, in quanto è filosofo, la legge, benché fosse già stata enunciata nella sua interezza, e così dà a Socrate un punto di partenza per gli argomenti che seguono. Infatti, i sofisti, anche se, in una lezione ordinaria, leggono uno scritto, cercano di prevalere contro coloro che cercano di metterli alla prova e, non appena è accorsa la folla, rifiutano di rendere ragione dei loro argomenti; i filosofi autentici, al contrario, non agiscono in questo modo, bensì riprendono volentieri due e tre volte gli stessi argomenti, e sono pronti ad ascoltare coloro che vogliono e possono sollevare aporie contro di loro. Dunque, una volta letta la prima ipotesi, Socrate raccoglie l'argomento nella sua interezza e mostra a Zenone la capacità del suo intendimento nell'abbracciare con un solo sguardo, la sua acutezza e anche la sua capacità di chiarire ciò che viene detto in modo complicato, in breve

dimostra che ha la disposizione per essere elevato, poiché questa disposizione consiste nel riunire le intellezioni multiple, nel cogliere la verità e nel dispiegare l'intendimento relativo agli Esseri più divini.

*«Tu dici che se sono molte le cose che sono, esse devono essere simili e anche dissimili, ma che questo è impossibile: non è vero infatti che né è simile ciò che è dissimile, né è dissimile ciò che è simile? Non è così che dici?» «E' così», disse Zenone. «Dunque, se è impossibile che le cose dissimili siano simili e le cose simili siano dissimili, è impossibile che siano anche molte? Se fossero molte capirebbe capirebbe loro di trovarsi in una condizione che è impossibile che si verifichi.» [127 E 1-8]*

Socrate ha esposto l'argomento intero in maniera al tempo molto riassuntiva e molto chiara, poiché ha compreso a fondo la prima ipotesi e ha visto a cosa mira tutto l'argomento. E se vuoi esaminare ciascun elemento in dettaglio, hai la prima ipotesi proprio all'inizio; la seconda dopo l'assenso di Zenone; la minore nel “è impossibile” e la conseguenza in “è impossibile che si verifichi”. Con Zenone, ciascuna di queste proposizioni è stata esposta per esteso, mentre Socrate, come i migliori dialettici, procede ad un'analisi del sillogismo, ponendo solamente le premesse appropriate al suo ragionamento e disponendole secondo una figura.

Se qualcuno, nel momento in cui si sono dedicati all'esame di temi così considerevoli, pretendesse di ricondurre l'argomento alle sottigliezze degli Stoici, ricercando se da una premessa possibile possa derivare una conclusione impossibile, prendendo ad esempio “se Dione è morto” e “costui è morto”, e se dicesse che la premessa è possibile, poiché la nostra rappresentazione è indeterminata quando si tratta di nomi perché i nomi si rapportano nello stesso modo sia a cose che esistono sia a quelle che non esistono, mentre la conclusione è impossibile per la ragione che la nostra rappresentazione usa dei dimostrativi in maniera determinata, ossia a proposito di cose sussistenti, e che dunque la premessa “se Dione è morto” è possibile – infatti, in un dato momento diventerà vera – mentre la conclusione “costui è morto” è impossibile – infatti, non sarà mai vera perché il dimostrativo designa unicamente ciò che è e lo fa in maniera determinata – se dunque qualcuno volesse fare menzione anche delle difficoltà di questo genere, che sono già state sufficientemente esaminate dai Peripatetici, sarebbe facile confutarlo spiegando la dottrina generale degli Antichi relativamente alle proposizioni condizionali: secondo loro, vere sono solo fra le condizionali quelle in cui, esistendo l'antecedente, anche il conseguente esiste necessariamente, così come lo ha determinato Aristotele. Infatti, se si accetta questa regola, allora la proposizione condizionale che enuncia: “se Dione è morto, costui è morto” non sarà più vera poiché “Dione”, essendo indeterminato, è vero anche nel caso di un morto, mentre “costui”, essendo determinato, è vero

solamente nel caso di un vivente o di un essere che si può designare.

Comunque, queste questioni hanno troppo a che vedere con la logica. Per ora, teniamo solo per stabilito con questo argomento e gli altri di Zenone che è impossibile che i molteplici esistano, se sono privi dell'uno; e noi, slanciandoci a partire da là, cerchiamo di trovare una via breve che conduca al primo principio. Per forza, dunque, o (1) i principi sono molteplici, non partecipando per nulla ad un qualche uno, oppure (2) che il principio sia solamente uno senza alcuna molteplicità, oppure (3) che siano molteplici partecipando all'uno, oppure (4) che sia uno contenendo in se stesso una molteplicità. (1) Ora, se i principi sono molteplici e privi dell'uno, si verificano tutte le conseguenze assurde che gli argomenti di Zenone imputano a coloro che pongono che gli esseri siano molteplici senza l'uno; (3) se sono molteplici partecipando ad un qualche uno, allora questo uno partecipato è giunto loro, suppongo, da un qualche altro uno che è loro anteriore; infatti, tutto ciò che è un qualche uno, lo è a partire dall'uno assolutamente tale; (4) se il principio è unico, contenendo in se stesso una molteplicità, sarà una totalità e sarà formato di parti molteplici o di elementi; ora, questo non è veramente uno, ma subisce l'uno come effetto, come avevamo appreso nel *Sofista*; questo uno non è ancora semplice e neppure autosufficiente, caratteri che deve presentare un principio; per forza, di conseguenza, (2) il principio di tutte le cose è unico e senza molteplicità. Ecco ciò che deduciamo da tutti gli argomenti di Zenone; per ciò che riguarda la spiegazione più precisa del primo argomento, la daremo allorché Socrate solleva le sue aporie contro di lui; per il momento, limitiamoci a dire che di nuovo Socrate imita il suo proprio modello, mostrando se stesso e la sua intellesione di fronte a Zenone e suscitando la sua scienza: di fatto, lassù, gli esseri inferiori fanno dipendere dagli esseri intermedi la totalità della loro attività e, attraverso il dispiegamento delle loro proprie potenze, sono colmati di beni più perfetti che provengono dall'alto.

*«E' questo che vogliono dire i tuoi discorsi, vale a dire non fare niente altro se non sostenere, andando contro ogni affermazione che viene fatta, che non esiste la molteplicità? E pensi forse che ciascuno dei tuoi discorsi rappresenti per te una prova a favore di tali asserzioni, sicché anche ritieni che tante sono le prove che sei in grado di fornire quanti sono i discorsi che hai scritto riguardanti la non esistenza della molteplicità? Dici così o io non intendo correttamente?» «No», disse Zenone, «ma hai compreso bene quello che complessivamente intendevo dire nel mio scritto».*  
[127 E 8-128 A 3]

Socrate domanda immediatamente al padre degli argomenti se ne ha dato una interpretazione esatta e conforme alla sua intenzione, insegnando allo stesso tempo una regola per coloro che vogliono sollevare delle aporie contro gli Antichi, ossia che non lo si deve fare prima di aver compreso in

profondità il loro pensiero, per evitare che, a nostra insaputa, non mettiamo alla prova, come i sofisti, delle semplici parole con altre parole, mancando così la vera intenzione degli antichi filosofi. Conserva, inoltre, la misura conveniente relativamente al personaggio e ai discorsi: di fatto, egli loda, come si conviene, gli argomenti ed il loro padre come un valoroso avversario; è questo che infatti significa una alta lotta, e questo è molto appropriato all'ipotesi di Zenone. Infatti, Parmenide, dal momento che si è stabilito nell'uno e contempla la monade di tutti gli esseri, non si volge nemmeno verso la molteplicità e la dispersione degli esseri, mentre Zenone cerca di fuggire dalla molteplicità verso l'Uno di annientare la molteplicità: in effetti, Parmenide è analogo ad un essere definitivamente purificato, che ha compiuto la sua ascesa e ha rigettato la molteplicità che è in lui, e Zenone ad un essere che cerca di elevarsi e di rigettare la molteplicità che è in lui; ora, a costui appartiene il non essere totalmente separato dalla molteplicità, da cui viene che darsi ad un'alta lotta gli è appropriato: infatti, ciò che deve ancora separarsi dagli ostacoli non ha una vita pacifica, non più di colui che lotta con la molteplicità e non è perfettamente stabilito nell'Uno; in effetti, questa lotta contro la molteplicità fa di colui che lotta una molteplicità, poiché entra in contatto con la molteplicità tramite i suoi pensieri. Per Socrate, il termine “stabilire un'alta lotta” sembra voler dire che si giunge alla stessa conclusione negativa (sapere che i molti non sono senza l'Uno) con molteplici ragionamenti; e, in effetti, ha comparato il sentiero attraverso le negazioni ad una lotta. E' in questo modo che, anche nella *Repubblica*, Platone ci invita a discutere del Bene come in una lotta, così afferma, volendo dire che non lo si può cogliere se non grazie a delle conclusioni negative. Non bisogna intendere questa alta lotta neppure nel nostro testo in modo superficiale, ma bisogna chiarire questo passaggio della *Repubblica* con il nostro testo perché, per Platone, la lotta designa le negazioni nell'uno e nell'altro testo.

Inoltre, il fatto che ciascuno degli argomenti sia completo di per se stesso e che dimostri la medesima conclusione, questo è proprio della potenza della scienza. Molto spesso, infatti, a partire da numerosi argomenti traiamo una conclusione unica, ed in quel momento nessuno degli argomenti è completo di per se stesso. E' proprio quel che vuole dire Socrate nel *Fedone*. Infatti egli dice: avendo combinato insieme l'argomento ora esaminato e quello sul quale ci eravamo accordati in precedenza, ossia l'argomento tratto dai contrari e quello tratto dalle reminiscenze, si dimostra non solo che l'anima sussiste dopo il corpo, ma anche che essa esiste necessariamente anche prima del corpo; e così si distribuisce ciò che è da dimostrare. Di fatto, separatamente, uno o l'altro di questi argomenti non è in grado di dimostrare ciò che viene dimostrato grazie alla combinazione dei due. Però, avviene anche che ciascuno degli argomenti sia perfetto, come è il caso per l'argomento che dimostra l'immortalità dell'anima nella *Repubblica* e nel *Fedro*; ciascuno dei due è, in effetti, perfetto, e non si completano a vicenda. Socrate vuole dunque dire che i quaranta argomenti di



Zenone sono anch'essi di tal genere, ossia che ciascuno stabilisce in maniera indipendente ciò che deve essere dimostrato, e che gli argomenti sono nello stesso numero rispetto alle prove.

E se devo dire la mia opinione, questo testo mi sembra che preservi completamente l'analogia con gli Esseri divini. Infatti, lassù l'Essere permane in quiete unito all'Uno, mentre l'Intelletto vitale e la Potenza intellettiva della Vita procedono verso la molteplicità, e, inversamente, riconducono la molteplicità all'unità; e, senza dubbio, la molteplicità esiste maggiormente nel cosmo intermedio piuttosto che nel primo – infatti, tutte le cose sono lassù secondo il modo monadico – ma tutti i *logoi* e tutte le potenze che vi sono, sono perfette di per se stesse, e ciascuno *logos* è a capo della sua propria serie, che essa unifica e riconduce all'Uno, e che fa risalire verso la Monade che fa esistere tutti i *logoi*. Si può dire, in qualche modo, la stessa cosa dell'Intelletto partecipato ma complessivo, ossia che riunisce ciascun intelletto parziale all'Intelletto universale e non partecipabile, è senza dubbio più multiforme rispetto a quest'ultimo, ma ha la meglio sull'intelletto particolare poiché è più universale rispetto ad esso. Ebbene, è a questi principi, come abbiamo visto, che i filosofi sono analoghi: Parmenide all'Uno-che-è, Zenone al mondo della Vita, e Socrate a quello dell'Intelletto; e, fra gli Intelletti, il primo è analogo all'Intelletto complessivo e non partecipabile, il secondo all'Intelletto totale e partecipato, ed il terzo all'Intelletto particolare.

*«Capisco Parmenide», disse Socrate, «che il nostro Zenone non solo vuole, sopra ogni altra cosa, stringersi in vincolo di amicizia con te, ma anche con il tuo scritto. Ha scritto le stesse cose, per un certo verso, che hai scritto tu, anche se, cambiando qualche particolare, tenta di ingannarci, come se avesse detto qualcosa di diverso». [128 A 4-8]*

Di nuovo, bisogna considerare l'ordine dell'ascesa e vedere in che modo Socrate, dopo essere diventato familiare, nella misura delle sue forze, con Zenone, si rivolga ora a Parmenide e, con l'intermediazione di Zenone, si riunisca a lui, facendo di Zenone stesso l'occasione di questa congiunzione – tutto ciò, in effetti, è stato evidentemente preso in prestito dai Teologi: infatti, presso di loro, gli esseri di terzo grado non si riuniscono forse a quelli di primo rango, ma grazie all'intervento degli esseri intermedi e grazie a questi stessi esseri intermedi? In effetti, è da loro che traggono la loro facoltà di cogliere intellettivamente gli esseri di primo rango – e non si tratta solamente di questo, ma anche del fatto che Socrate si congiunge all'essere più perfetto per l'intervento di un essere meno perfetto e che gli è più vicino, ma anche che Socrate vuole soprattutto considerare l'unità di Parmenide e di Zenone: è infatti così che l'intelletto contempla la vita e l'essere come una cosa sola, ed è dopo essersi riunito alla vita ed aver visto l'unità della vita e dell'essere che si riunisce allora all'essere; lo stesso avviene anche per ogni intelletto particolare: è contemplando l'unica unione dell'intelletto partecipabile con quello non partecipabile che si

converte, con l'intermediazione di uno verso l'altro (per l'intermediazione di chi e verso chi è evidente). Come quindi Socrate vede l'unità di Parmenide e di Zenone? In primo luogo, a partire da tutta la loro vita: infatti, Zenone era il giovane amico di Parmenide, come si era già detto; in seguito, dai loro discorsi: infatti, è necessario che la somiglianza inizi dalla vita per compiersi nei discorsi; ed è a giusto titolo che Socrate ha saldamente stabilito la loro comunione a partire da questi due ambiti. Di fatto, nell'anima vi sono due generi di potenze: le une sono vitali e le altre cognitive ed è possibile che, anche se vi è comunanza di opinioni, non vi sia comunanza di vita e, viceversa, che vi sia comunanza di vita ma non di opinioni; però, presso i sapienti, la somiglianza si estende necessariamente ai due ambiti. Così dunque è la vita, dal momento che è unica, che dà la comunione d'amore, mentre l'accordo nelle intuizioni cognitive fa sì che si scelgano le medesime dottrine: è per questo che Socrate è nel giusto nel fare l'elogio dei due uomini a partire da questi due ambiti. In ogni caso, questa identità nei discorsi così come l'unità nella vita si addicono massimamente agli Esseri divini, di cui questi filosofi sono delle immagini, e questa unione, poiché essa è lassù nascosta e impercettibile, è l'intelletto solamente che la contempla: è per questo che Socrate afferma che Zenone inganni i più facendo credere che egli non sostenga la medesima teoria, mentre lui ha individuato l'identità dei loro discorsi.

Potrebbe anche convenire che i giovani, anche quando desiderano difendere gli Antichi, trattassero il tema in un altro modo. Nello stesso modo, infatti, in cui Platone dice, nelle *Leggi*, che i poeti devono sempre rispettare le misure della virtù, quelle che sono in grado di muovere le anime, pur variando le armonie e i ritmi “poiché gli uomini amano molto di più il canto che è più nuovo alle loro orecchie”, come dice la Poesia (*Od.* I 351-2), nello stesso modo bisogna che i giovani elaborino i loro discorsi con una organizzazione e sistemazione differente, per evitare la vana rivalità di coloro che non fanno che cercare il litigio e, nello stesso tempo, di non allontanarsi dalle dottrine vere. Ed è per questa ragione che Zenone, mentre Parmenide sostiene che l'essere è uno, dimostra invece che l'essere non è molti; ne dava numerose ragioni, e traeva così la prima delle conseguenze contraddittorie ossia che la stessa cosa sarebbe simile e dissimile. E Parmenide permaneva al livello della dialettica intellettiva nel suo modo di essere abituale, mentre Zenone si lanciava in modo troppo logico alla caccia dell'Uno-che-è secondo una sorta di dialettica inferiore, il cui scopo consiste nel conoscere quali sono, fra le ipotesi, quelle che si distruggono da sole (come quella che afferma “nessuno discorso è vero” oppure “ogni giudizio è falso”), quelle che vengono distrutte da altre ipotesi, e questo sia a partire dalle conseguenze sia perché esse non si accordano con ciò che è stato stabilito in precedenza: così il geometra distrugge un certo ragionamento, perché esso non si accorda con i principi; e fra quelle che sono distrutte dalle loro conseguenze, cerca quali sono quelle che sono distrutte perché ne risultano delle conseguenze contraddittorie (ad esempio “la stessa cosa

è simile e dissimile”), ed infine quali sono quelle che vengono distrutte perché ne risultano delle conseguenze semplicemente differenti (ad esempio “la stessa cosa è uomo e cavallo”). Infatti, è per mezzo di una dialettica di questo genere, che usa la composizione di argomenti, di conseguenze e contraddizioni, che Zenone conduce i suoi ragionamenti; al contrario, Parmenide non usava che il solo intelletto per contemplare l'unità stessa dell'essere, facendo uso di una dialettica intellettiva, che trae la sua forza dalle intellezioni semplici; è per questo che Zenone scendeva ad una molteplicità di argomentazioni, mentre Parmenide si atteneva sempre in modo uniforme alla stessa intuizione intellettiva degli Esseri. E' dunque a giusto titolo che Socrate ha detto che, in un certo modo, sostenevano la medesima tesi e che non si rendevano conto di farlo. E, di fatto, presso gli Dei, l'unità è indicibile e difficile da cogliere per gli esseri inferiori, e presso gli uomini virtuosi è la comunanza di intellezione che sfugge a coloro che non sono loro famigliari.

Inoltre, ciò che ha a che vedere con l'amicizia ha affinità tanto con la vita pitagorica – infatti, anche questi filosofi facevano dell'amicizia il fine supremo della loro vita e vi facevano tendere tutte le cose – quanto con il disegno complessivo del dialogo: infatti, l'unità e la comunione vengono dall'Uno a tutti gli esseri, essendo stabilito che gli esseri inferiori sono sempre uniti a quelli che li precedono, e che gli esseri si riuniscono in classi attorno alle loro Enadi, e queste attorno all'Uno.

*«Tu nei tuoi versi affermi che il tutto è uno, e di queste affermazioni fornisci delle prove valide e plausibili: costui a sua volta dice che i molti non esistono, e anch'egli fornisce moltissime prove e di considerevole ampiezza. Poiché uno di voi afferma che il tutto è uno, e l'altro nega l'esistenza dei molti, e poiché l'uno e l'altro parlate in modo da sembrare di non aver detto le stesse cose, mentre press'a poco le avete dette, mi sembra che le cose che avete detto siano dette per superare l'intelligenza di noi altri». [128 A 8-B 6]*

La cosa più sicura è il dire che l'essere è al contempo uno e molti: infatti, tutto ciò che viene dopo l'Uno, per questo stesso fatto, comporta un riflesso di molteplicità, ma è a volte una molteplicità nascosta ed uniforme, talvolta una molteplicità che si sta per manifestare, talvolta una molteplicità che è già proceduta, e la processione, a sua volta, si presenta ogni volta in modo differente, ed il modo di distinzione non è identico in tutti gli esseri. Però, poiché sempre prima della molteplicità vi è la monade, bisogna anche ricondurre tutti gli esseri alla loro monade propria. Di fatto, nel caso dei corpi, il corpo complessivo precede i corpi particolari e, poiché esso stesso è continuo e complessivo, ricomprende tutti i corpi divisi nel cosmo; nel caso delle nature, la natura una e totale esiste prima delle nature particolari, che sono opposte le une alle altre, ma molto spesso tuttavia, sotto l'azione della natura totale, sono ricondotte all'unità e alla simpatia; nel caso delle anime, la monade delle anime è posta ad un livello più venerabile rispetto alle anime molteplici, e tutte le

anime convergono verso questa monade come verso il loro centro, quelle divine in primo luogo, le loro compagne in secondo luogo, e infine quelle che accompagnano queste ultime in terzo luogo, come ha insegnato Socrate nel *Fedro*; infine, nel caso degli intelletti, similmente l'intelletto unico, totale e non partecipabile, che si è manifestato per primo a partire dagli esseri unificati, genera in seguito tutta la molteplicità intellettiva e tutta l'essenza indivisibile. Di conseguenza, è necessario che, prima di tutti gli esseri, vi sia anche la monade dell'essere, grazie alla quale tutti gli esseri, in quanto esseri, sono disposti gli uni con gli altri in classi – intelletti, anime, nature, corpi e tutto ciò che in qualche modo è detto essere. Senza dubbio dobbiamo ammettere che la causa trascendente dell'unità, è l'Uno che la detiene, e per il fatto che ogni essere è un essere, è unificato da questa causa; ma quello che noi cerchiamo è quella monade che mantiene e unifica che hanno ricevuto in sorte in quanto sono degli esseri: infatti, ogni serie è sospesa ad una monade che le è propria e coordinata, da cui riceve la sua esistenza e la sua denominazione, non in maniera univoca o per caso e non importa in che modo, bensì come proveniente da un termine unico e relativamente ad un termine unico; di conseguenza, tutti gli esseri vengono da un'unica monade, che è detta a titolo primario Essere, e grazie alla quale tutti, ciascuno secondo il suo rango, sono e sono definiti esseri; e sotto l'azione di questa monade tutti gli esseri sono in comunione gli uni con gli altri e, in certo modo, identici gli uni con gli altri, in quanto provengono da un unico Essere. Ed è avendo in mente questa unità di tutti gli esseri che Parmenide voleva definire uno il tutto: nel senso più proprio e a titolo primario, tutto ciò che precisamente è unito all'Uno; in senso assoluto, il Tutto – infatti, tutte le cose, per il fatto di partecipare all'Uno-che-è, sono, in un certo modo, identiche fra loro; Zenone aveva in mente lo stesso focolare o fonte degli esseri, ed è per lo sguardo fisso su ciò che ha sviluppato i suoi lunghi discorsi; tuttavia, non ha posto subito l'Uno-che-è né ne ha fatto l'obiettivo principale delle dimostrazioni del suo scritto, ma scrivendo, per così dire, una iniziazione preliminare all'insegnamento del suo maestro, si è accontentato di distruggere i molti; ora, i non molti conducono necessariamente il ragionamento all'Uno.

Ancora una volta, dicono più o meno le stesse cose, e questo 'più o meno' è impiegato giustamente: infatti, uno si è espresso in un poema, l'altro in discorsi in prosa; uno ha cercato di stabilire il soggetto discusso, l'altro ha distrutto la tesi contraria; uno l'ha fatto in base al primo genere di dialettica, quella che conosce gli esseri per mezzo di intuizioni semplici, mentre l'altro lo fa con un genere inferiore di dialettica, quella che procede con la composizione di argomenti; e uno lo fa in quanto intelletto – infatti, è all'intelletto che spetta il contemplare l'essere, poiché l'essere a titolo primario è l'intelligibile del primissimo intelletto – l'altro in quanto scienza – infatti, è il ruolo della scienza esaminare al contempo le proposizioni contrarie, e l'accettarne una come vera e rigettare l'altra come falsa; e uno fornisce prove belle e buone – infatti, colui che si è elevato verso l'essere realmente tale possiede necessariamente l'anima colma della bellezza e della bontà che vengono da

lassù, ed è questo che vogliono dire le parole belle e buone; in effetti, le prove di Parmenide erano, per il loro proprio carattere, intellettive, integrali, semplici ed immobili, come dice anche Platone – l'altro forniva delle prove molto numerose e lunghe: infatti, Zenone procede allo svolgimento, composizione e divisione degli argomenti, dilungandosi e spiegando l'intuizione uniforme e concentrata del suo maestro. E' dunque a giusto titolo che poco prima, descrivendo l'aspetto esteriore dei due uomini, dicevamo che Parmenide era alto e bello a vedersi, mentre Zenone era imponente e di quaranta anni, poiché anche questi sono simboli dei loro argomenti: infatti, il bello ed il buono del primo passo, Platone li ha trasformati in modo bello e buono, mentre la taglia imponente del primo passo, l'ha trasformato in molto lungo. E' proprio così che Platone proclama che presso gli Dei tutte le cose sono in accordo ed in armonia: forma di vita, discorsi e figure apparenti. Infatti, ogni divinità imita il Tutto: ora, nel Tutto le apparenze sono immagini delle cose nascoste, e non vi è nessuna di queste apparenze che non comporti un'immagine o un simbolo degli Intelligibili.

E' così a buon diritto che l'unione di questi uomini divini sfugge ai più: in primo luogo perché, nei loro discorsi, essi praticano molto la dissimulazione e la non accessibilità ai più, imitando così il Dio di Pito che risponde a coloro che vanno a consultarlo con degli oracoli oscuri; in secondo luogo, perché il loro modo di insegnamento, essendo differente, era un velo per nascondere il loro profondo accordo e la loro unità. E anche questo è un'immagine delle Realtà divine: infatti, se si prende in considerazione il carattere divisibile delle forme materializzate, la loro divisione, le masse e la lotta fra queste forme, si penserà che le forme divine, ossia le forme invisibili, hanno anch'esse una simile estensione e una divisione così grande. E' dunque appropriato ad un'anima più elevata e più intellettuale il discernere in che modo l'essenza indivisibile faccia venire in essere l'essenza divisa, ed in che modo tutte le cose estese sono procedute a partire dagli esseri non estesi; ora, lo sguardo dei più non può rimanere fisso quando si sposta verso l'unità divina: infatti, se si considerano le sorti degli Dei, grazie ai quali sono partecipati nel cosmo, vedendo qui il Sole, lì la Luna, la Terra, si immaginerà necessariamente, io credo, a meno che non si sia un buon specialista di cose divine, che gli Dei stessi sono estesi in tal modo. Ma così non è: infatti, gli Dei presiedono alle cose estese in modo non esteso, alle cose pluralizzate in maniera uniforme. Come dunque nel caso degli Dei la loro unità è indivisibile e non coglibile, così nel caso degli uomini divini, l'identità delle loro intellezioni e la loro unità, dice Socrate, passano sopra la testa degli altri.

*«Sì», disse Zenone, «o Socrate. Tu però non hai capito in ogni sua parte il vero spirito del mio scritto» [128 B 7-8]*

Né la molteplicità è rigorosamente senza coordinazione con l'Uno e lasciata a se stessa, né l'Uno è

sterile e privo della molteplicità che gli appartiene: al contrario, sia l'Uno è a capo delle monadi di secondo rango, sia la molteplicità possiede l'unità che le si addice; ogni molteplicità, infatti, la noetica, la noerica e tutte quelle che sono encosmiche o hypercosmiche, dipendono dalle loro proprie monadi, e molteplicità e monadi sono coordinate fra loro; e queste monadi, a loro volta, dipendono da un'unica monade, di modo che la molteplicità delle monadi non è anch'essa separata da se medesima e non è una semplice molteplicità priva di unità; infatti, non sarebbe lecito che le cause che unificano le altre fossero separate le une dalle altre; non sarebbe del resto lecito che le cause vivificatrici fossero sprovviste di vita, né le cause che donano l'intelletto sprovviste di esso, né le cause della bellezza sprovviste di essa, al contrario queste cause devono possedere o la vita, o l'intelletto o la bellezza o qualcosa di più divino e superiore a ciò; di conseguenza, è necessario che le monadi che unificano gli altri esseri posseggano anch'esse, le une con le altre, o l'unità o qualcosa di anche superiore all'unità; ora, non vi è nulla di più divino dell'unità se non l'Uno stesso; ma se l'Uno è anteriore rispetto ad esse, esse sono necessariamente unificate – ciò che segue l'Uno è di fatto unificato – e se sono unificate, da dove viene loro questa unità? Non può venire loro che dall'Uno. Bisogna dunque che le molte Enadi vengano dall'Uno; che dalle Enadi vengano le molteplicità, tanto quelle di primo rango quanto quelle che seguono, e che le molteplicità che sono più lontane dall'Uno si pluralizzino sempre di più rispetto a quelle che le precedono, e che, tuttavia, ogni molteplicità possieda due Enadi, una coordinata e l'altra trascendente.

Osserva questo, per iniziare, nel caso delle forme: ad esempio, vedi come l'Uomo sia di due sorte, uno trascendente e l'altro partecipato; come il Bello sia di due sorte, uno anteriori ai belli molteplici, l'altro nei belli molteplici; e come è così anche per l'Identico, il Giusto etc; e, dunque, anche nel caso del Sole, della Luna e di ciascuna delle altre forme naturali: un genere è in altro e un genere è nella cosa stessa; infatti, le forme che sono in altro rispetto a se stesse, quelle che sono comuni e partecipate, devono avere, prima di ciò, la forma che appartiene solo a se stessa, quella totale e non partecipabile; e, da parte sua, la forma trascendente e che è in se stessa, in quanto è causa di forme molteplici, deve unificare e legare la molteplicità; ora, il legame delle forme molteplici è il carattere comune che è in esse, ed è per questo che una cosa è l'Uomo-in-sé e un'altra l'Uomo che è negli uomini particolari; il primo è eterno, mentre il secondo è, da un punto di vista, mortale e dall'altro no; e il primo è noetico e il secondo è sensibile. Dunque, nello stesso modo in cui ciascuna delle forme è di due generi, così anche ciascuna totalità è di due generi (le forme, infatti, sono le parti di una certa totalità): altro è la totalità non partecipabile e altro è quella partecipabile, altro ad esempio l'anima non partecipabile e altro quella partecipabile: quest'ultima lega la molteplicità delle anime, la prima genera questa molteplicità. Altro è l'intelletto non partecipabile e altro quello partecipabile: il primo produce la molteplicità degli intelletti, l'altro la mantiene unita; e dunque, nel caso

dell'essere, una cosa è l'essere non partecipabile, dal quale vengono tutti gli esseri, ossia la serie degli esseri, altra cosa l'essere partecipabile; e. nel caso dell'Uno, un genere si è separato prima degli esseri mentre l'altro è partecipato dagli esseri. Bisogna dunque concepire, per ogni classe di realtà, due Enadi differenti: una Enade trascendente e un'altra coordinata alla molteplicità; poi, fatto questo, bisogna concepire la molteplicità in sé, che nemmeno partecipa alla sua Enade propria – non che una tale molteplicità esista fra gli esseri, ma molto semplicemente perché bisogna tenere a mente, per il momento, una simile circostanza a causa dell'opinione di Zenone.

Infatti, Parmenide aveva in mente l'Essere stesso, come si è già detto in precedenza, l'Essere che trascende tutti gli esseri, quello che costituisce la sommità degli esseri e nel quale si è manifestato a titolo primario l'essere, ma non che egli ignorasse la molteplicità degli Intelligibili, (infatti è lui che dice: *poiché l'essere con l'essere si pressa e anche per me è tutto uno là dove inizio, poiché là ritornerò anche in seguito* e altrove *dal centro teso ad uguale distanza*; da tutti questi testi Parmenide dimostra che pone il fatto che gli Intelligibili siano molteplici e che in essi vi sia un ordine fra i primi, gli intermedi e gli ultimi e anche che fra essi viga una unità indicibile) – se ha fatto ciò, dunque, non è perché ignorasse la molteplicità degli esseri, ma è perché vedeva che tutta questa molteplicità è proceduta a partire dall'Uno-che-è; infatti, è là che si trova, come si è visto, la fonte dell'Essere, il suo focolare e l'Essere in modo nascosto, a partire dal quale e in relazione al quale tutti gli esseri hanno ricevuto la loro unità. Di fatto, come il molto divino Platone stesso sa che molteplici sono i viventi intelligibili e suppone che essi siano tutti ricompresi in una unità non coglibile da tutti nel Vivente-in-sé, che è al contempo monadico ed unico del suo genere, e non perché esso è l'unico del suo genere allora la molteplicità dei viventi intelligibili vada distrutta né, di contro, non perché questa molteplicità esiste allora tutto ciò che le è anteriore non esista, così anche Parmenide sa che la molteplicità noetica procede dall'Uno-che-è e che l'Uno-che-è è stabilito anteriormente agli esseri molteplici, e che è in relazione con esso che la molteplicità degli enti noetici riceve la sua unità. Di conseguenza, siamo molto lontani dal fatto che Parmenide, con la sua tesi dell'Uno-che-è, rovesci la molteplicità che si trova ovunque, lui che, precisamente, nei testi citati pone in modo manifesto che gli esseri sono molteplici e anche che, poiché dona ai molti l'essere, quale che sia, a partire dall'Uno-che-è, si accontenta a giusto titolo di questa causa ed è in questo senso che definisce l'Essere come uno.

Ora, che l'Uno-che-è debba essere prima della molteplicità, ecco come si potrebbe coglierlo appoggiandosi ad un primo ragionamento derivante dalla logica: l'essere è detto di tutti gli esseri o (1) in maniera equivoca o (2) in maniera univoca o (3) come procedente da un termine unico e relativamente ad un termine unico. Ora, (1) che sia detto in maniera equivoca è impossibile se è

vero che noi diciamo di un essere che è più essere e di un altro che lo è meno; infatti, il più e il meno non si trovano fra i termini equivoci. (2) Che d'altra parte l'essere sia detto di tutti gli esseri in maniera univoca, o (3) come procedente da un termine unico e relativamente ad un termine unico, per forza come conseguenza deve esservi qualcosa di anteriore agli esseri molteplici. Si può cogliere ciò anche con l'aiuto di un secondo ragionamento che si appoggia piuttosto alla fisica, come quello insegnato dallo Straniero di Elea nel *Sofista*, quando combatte coloro che sostengono che gli esseri sono molti: è necessario che, se gli esseri sono molti, proprio perché sono molti, siano anche differenti gli uni dagli altri, ma che, in quanto esseri, siano anche una cosa identica; ora, questo carattere identico deve o appartenere a tutti per l'azione di qualche cosa di diverso oppure a tutti per l'azione di uno fra questi esseri; ma se è per l'azione di uno fra essi che questo carattere appartiene a tutti, allora questo è l'essere a titolo primario e gli altri hanno parte all'essere grazie ad esso; se, al contrario, è per l'azione di qualche cosa d'altro, allora, di nuovo, è esso che, essendo prima di tutti gli altri, ha donato a tutti la partecipazione all'essere. Si può cogliere ciò anche con un terzo ragionamento, con l'aiuto di un principio che deriva maggiormente dalla teologia: tutto ciò che è partecipato, dal momento che è nei partecipanti che sono differenti da esso, deve necessariamente la sua venuta in essere dal non partecipabile; senza dubbio, il partecipabile si pluralizza con i suoi substrati, poiché appartiene a ciascuno e comunica la sua propria essenza alle esistenze dei partecipanti; ora, è necessario che prima delle mescolanze, siano stabiliti i non mescolati, e che gli esseri che esistono in se stessi e che sono in modo assoluto siano stabiliti prima degli esseri particolari e che sono in un substrato estraneo. Se questo è vero, per forza preesiste agli esseri molteplici l'Uno-che-è, da cui giustamente l'essere che è negli esseri molteplici trae la sua esistenza, esso che è partecipato dagli esseri molteplici. Così ugualmente, dal momento che esistono partecipante e partecipato, necessariamente preesiste a questi due il non partecipabile, così anche, necessariamente, fra il non partecipabile ed i partecipanti esiste un termine medio, il partecipato. Altrimenti, in che modo i partecipanti sarebbero ciò che sono detti essere, se non avessero nulla di partecipato che si trova in loro? Di conseguenza, non esiste solo ciò che è partecipato dagli esseri molteplici, ma prima di esso vi è anche il non partecipabile; e non solo il non partecipabile, ma anche in seguito il partecipato che è coordinato negli esseri molteplici.

Così dunque, come ho già detto diverse volte, è perché aveva in mente questa monade dell'essere, quella che trascende la molteplicità degli esseri, che Parmenide definiva l'essere uno, separando così dall'essere la molteplicità degli esseri che ne sono proceduti; i molti, al contrario, non avendo in mente, a differenza di Parmenide, che gli esseri molteplici e dispersi, deridono il suo discorso, introducendo come esempi pezzetti di legno, pietre, animali e piante e anche le qualità più diverse, come caldo e freddo, nero e bianco, secco e umido. Infatti, non giungono a vedere come tutto



questo sia uno e, dal momento che non interessa loro che la loro distinzione e la sola molteplicità priva dell'uno, allora denigrano Parmenide, perché egli difendeva invece la loro unità (infatti, essendo molti, si compiacciono della molteplicità, mentre Parmenide, essendo uno, è, come si è visto, appropriato all'Enade degli esseri). Al contrario, Zenone, non poteva non considerare la tesi di Parmenide, e confutava l'opinione dei molti, la quale non considera che gli esseri molteplici e dispersi; e, confutando questa opinione, elevava i molti all'uno che è nei molti, dimostrando che, se i molti separavano i molteplici dall'uno, ne sarebbero risultate molte conseguenze assurde per questa tesi, mentre se i molti avessero inteso con 'molteplici' gli esseri che hanno parte all'Uno-che-è in essi, allora avrebbero scoperto con ammirazione l'argomento di Parmenide, il quale insegna l'Uno-che-è trascendente, per la ragione che questo Uno partecipabile trae la sua esistenza dal non partecipabile e questo Uno coordinato da quello trascendente; è questo che giustamente, come si è già detto, separa i molti da Parmenide, il fatto che i molti non distinguano questo grado intermedio, ossia l'Uno-che-è negli esseri molteplici. In ogni caso, l'aver scorto questo grado intermedio negli esseri è sufficiente a convincerci che l'argomento di Parmenide è vero. Infatti, i partecipati sono inferiori ai non partecipabili, come abbiamo detto, e gli esseri in qualcosa d'altro sono inferiori a quelli che sussistono in se stessi: ed è in questo modo che anche Socrate è solito elevarci all'ipotesi delle forme, partendo da quelle che sono nei molti e risalendo verso le cause anteriori agli esseri molteplici, che sono le cause primordiali allo stesso tempo degli esseri molteplici stessi e dei caratteri comuni che si trovano in essi. Così dunque i più, per scappare dall'opinione di Parmenide, si lasciano trascinare nell'infinità e nella partizione degli esseri, mentre Zenone, rifiutando questo genere di movimento in quanto irrazionale, riconduce i molti all'Uno-che-è negli esseri molteplici, di cui essi partecipano direttamente e così rivela l'intuizione di Parmenide: infatti, è a partire dalle Enadi che sono nei molteplici che si effettua la nostra risalita verso le Enadi trascendenti. In seguito, Socrate stesso, dal momento che ritiene che Zenone abbia lo stesso fine di Parmenide sia nella sua vita sia nel suo scritto, ha giudicato correttamente ma non a proposito del fatto che pensi che Zenone con i suoi 'non molteplici' dica la stessa cosa di Parmenide ossia l'Uno. Infatti, i 'non molteplici' di Zenone ci elevano, come si è visto, a quell'Uno che è nei molteplici, e non a quello che è anteriore ai molteplici; così, Zenone dimostra l'Uno coordinato, Parmenide l'Uno trascendente. Di conseguenza, 'non molteplici' è l'equivalente non dell'Uno-in-sé ma dell'Uno che è nei molteplici: infatti, è sopprimendo quest'ultimo Uno che ha dimostrato che l'ipotesi dei molteplici era assurda; e dunque quando dice 'non molteplici', afferma questo stesso Uno che aveva soppresso per confutare l'ipotesi dei molteplici.

Quindi, è in maniera ammirevole che Zenone ha detto che Socrate non aveva completamente colto la verità del suo scritto. Tuttavia, tutti coloro che si sono sbarazzati dell'argomento di Socrate,

invocando l'esempio della Diade, con il pretesto che essa sia al contempo 'non molteplici' e 'non uno', veramente sragionano: infatti, ovunque la Diade è principio e madre della molteplicità, presso gli Dei, negli Intelletti, nelle anime e nelle nature; ora, la causa della molteplicità è anch'essa, in qualche modo, molteplicità ma in modo causale, esattamente come l'Uno, che è causa di unità, lo è in modo causale; in breve, la Diade è senza dubbio quel che è detta essere ossia diade, ma non è affatto priva dell'Uno; infatti, tutto ciò che viene dopo l'Uno partecipa dell'Uno, di modo che la Diade stessa è anche Uno in un certo senso; di conseguenza, la Diade è al contempo Enade e molteplicità, ma Enade in quanto ha parte all'Uno, e molteplicità in quanto è causa della molteplicità. Così dunque costoro hanno affermato che la Diade non sia né molteplicità né Uno, mentre, secondo noi, essa è al contempo Uno e molteplicità ed inoltre, sempre secondo noi, la sua molteplicità ha la forma dell'Uno, mentre il suo Uno è produttore di dualità.

*«Eppure, come le cagne della Laconia, vai alla ricerca e ti metti sulle tracce delle cose dette.»* [128 B 8-C2]

Nella *Repubblica*, anche Socrate ha ritenuto giusto denominare filosofo questo animale, ossia il cane. Nel testo presente, si aggiunge “della Laconia”, ciò che conferisce al cane il carattere di cacciatore, ed ecco quindi un simbolo della caccia all'Essere; è lo stesso nel caso del seguire le tracce, ossia il partire dallo scritto come se fosse una traccia che permette di seguire il pensiero di colui che parla, di lanciarsi al suo inseguimento e di dare la caccia all'intellezione più vera di colui che parla; quanto all'andare alla ricerca, anche questo è un termine che si addice all'acutezza di colui che ha intelletto e al suo ardore nello scoprire il metodo. Tutto ciò fa vedere chiaramente che Zenone apprezza l'agilità di spirito di Socrate e la sua natura eccellente, e che egli la mette in movimento, correggendo ciò che in lui ancora si allontana dalla verità.

E nuovamente vedi come questi tratti sono appropriati rispetto ai modelli di questi filosofi: infatti, Parmenide permane in quiete al livello dell'Uno trascendente; Zenone procede verso l'Uno-molti, mentre Socrate converte persino i molti verso l'Uno di Parmenide. Infatti, in ciascuna triade, il primo termine è appropriato alla permanenza, il secondo alla processione e il terzo alla conversione; ora, la conversione forma una sorta di circolo fra il termine finale ed il principio; è per questo che Socrate è risalito, con il suo 'non molti', verso l'Uno di Parmenide, mentre Zenone, che conserva la sua posizione intermedia, ad un tempo onora la tesi di Parmenide e conduce alla perfezione l'opinione di Socrate. Zenone, in ogni caso, lo mostra chiaramente nel seguito esprimendosi così.

*«Ma prima di tutto ti sfugge questo, che la mia opera non vuole affatto pretendere di essere scritta e concepita come tu dici, nascondendosi agli uomini, come se realizzasse un qualcosa di grande. Tu*

*hai citato una coincidenza che si è verificata per puro caso» [128 C 2-6]*

Zenone in verità attribuisce al discorso di Parmenide i caratteri dell'augusto, grande e nascosto, poiché ha in mente la realtà stessa sulla quale si concentra questo discorso: infatti, l'Uno-che-è trascendente è davvero augusto, in quanto è mantenuto dall'Uno; è grande in quanto possiede una potenza inafferrabile; infine, è nascosto in quanto permane inesprimibile e non rivelato in ciò che ha di più elevato. Ebbene, tutti questi caratteri, che la realtà ha ricevuto in sorte a titolo primario, il discorso che la concerne li possiede a sua volta, ma a livello inferiore: in tal modo, è elevato e, grazie a questo, è grande; sfugge alla volgarità dei molti e, per questo, è augusto; infine, è enigmatico e, per questo, nascosto. Ecco dunque per quanto riguarda il discorso di Parmenide. Quanto al discorso di Zenone, come dice il padre stesso del discorso, non è per nulla augusto come quello di Parmenide; in effetti, è in misura minore che anch'esso possiede il carattere di augusto, esattamente come l'Enade su cui si basa il suo insegnamento è inferiore all'Enade trascendente. Inoltre, il suo discorso non realizza una così grande impresa quanto quello di Parmenide: infatti, quello tende verso ciò che è sovranamente causa o, se preferisci parlare così, verso la causa sovranamente paterna; però non è stato scritto, dice, per essere nascosto totalmente ai più: infatti, ciò che Zenone vuole fare è far passare persino i più dalla molteplicità divisa alle Enadi coordinate alle molteplicità.

Da tutto ciò, risulta chiaramente che lo scritto di Zenone non è altrettanto divino quanto quello di Parmenide, né altrettanto segreto ed augusto per elevare gli uditori dai molti verso l'Uno-che-è trascendente, ma rivela, in una certa misura, anche questo Uno-che-è, e compie direttamente l'impresa di far passare l'ascoltatore dalla molteplicità all'Uno-che-è coordinato ai molti. E, dal momento che rivela, in una certa misura, anche l'Uno-che-è di Parmenide, è a giusto titolo che Zenone ha aggiunto: *“tu hai citato una coincidenza che si è verificata per puro caso”*. Egli vuole dire: io non tratto di quell'Uno di per se stesso, ma avviene che, per coloro che si occupano della mia ipotesi, quella esistenza, che è inaccessibile ai più, si rivela anch'essa. E' dunque per questa ragione che Socrate, come abbiamo detto poco prima, era abituato ad occuparsi della definizione delle realtà, cercando ciò che è il Giusto, il Bello o il Sacro. Infatti, le definizioni conducono ai caratteri comuni che si trovano nelle cose particolari, ossia alle Enadi partecipate; e dunque, una volta che ci siamo occupati di queste Enadi, passeremo facilmente alle Cause trascendenti stesse di questi caratteri comuni, essendo facile il passaggio a queste Enadi per colui che si occupa di tali questioni. Infatti, può venire in mente ad ognuno di cercare da dove vengano questi caratteri comuni, da dove venga la natura degli universali – infatti, ciò che si trova in una determinata cosa particolare, non è in un'altra: che cosa è dunque che ha fatto sì che vi sia il medesimo carattere in ciascuna cosa e di quale uno è questa una partecipazione? - così ebbene si rivelano, in questa progressione, delle

Monadi che esistono in se stesse.

Abbastanza con ciò. Ché, se Zenone, in questo testo, dimostra chiaramente di distinguere l' "in sé" dall'accidentale, come si può dunque volgere questa critica: "ma questo Parmenide non l'aveva ancora colto", che qualcuno gli ha volgarmente indirizzato?

*«In realtà quest'opera desidera venire in soccorso al discorso di Parmenide contro quanti tentano di metterlo in ridicolo come in una commedia, dicendo che se il tutto è uno, accade che derivino al discorso molte conseguenze ridicole e a quello opposte».* [128 C 6 D 2]

Queste sono le parole di un'anima filosofica, queste sono le dichiarazioni di uno spirito abituato a rispettare ciò che gli è superiore. Quale benevolenza Zenone ha lasciato apparire in queste parole! A quale colmo di elogio per Parmenide è giunto! Infatti, in primo luogo, ha definito 'λόγον' la poesia di Parmenide, invece 'scritti' (γράμματα) il suo proprio insegnamento; ora, il discorso è singolare, mentre gli scritti si trovano nella pluralità; il discorso è un modello, mentre gli scritti sono delle immagini. Dunque, nella misura in cui l'Uno è superiore alla molteplicità ed il modello all'immagine, in questa misura questo passaggio dimostra che la poesia di Parmenide è superiore all'insegnamento di Zenone. In secondo luogo, Zenone ha detto di coloro che attaccavano il suo maestro non che essi lo confutavano, bensì che essi "tentano di metterlo in ridicolo come in una commedia", il che è l'ultimo grado della villania; e, nella *Repubblica*, Socrate afferma che si finisce per diventare un autore di commedie; infatti, come regola generale, gli autori di commedie attaccano i più augusti e i più illustri dei loro contemporanei, in genere, filosofi oppure oratori. Questo, ancora una volta, mostra il carattere augusto e superiore degli argomenti di Parmenide. Senza contare che, nel *Filebo*, Platone afferma che tutto ciò che è ridicolo è il brutto in quanto debole: e dunque la bruttezza comica e la debolezza si addicono a coloro che rivolgono il loro sguardo alla molteplicità e che si allontanano completamente dall'Uno, in breve, a coloro che sono sopraffatti dalla divisione e dall'estensione degli esseri. Zenone inoltre non si accontenta di dire "metterlo in ridicolo" bensì ha aggiunto "che tentano di metterlo in ridicolo", moltiplicando così la loro debolezza, e lo ha fatto in modo appropriato rispetto a gente il cui spirito è prigioniero della molteplicità. Di conseguenza, se il semplice volgere in derisione è proprio di un'anima debole, cercare di volgere in derisione senza riuscirci presenta una moltiplicazione di impotenza, perché la mancanza si produce non solo riguardo alla volontà ma anche alla conoscenza.

Ebbene, Zenone esalta, come stiamo per vedere, il suo maestro; quanto al suo proprio discorso, egli lo ha definito 'aiuto', aggiungendo 'un certo' e 'aiuto al discorso di Parmenide' e non a Parmenide stesso – in che cosa, infatti, Parmenide avrebbe avuto bisogno della seconda ipotesi? Lo scritto di

Zenone non è che la via che conduce al chiarimento del discorso di Parmenide – come se si dicesse che si porta soccorso agli altari degli Dei e non agli Dei stessi. E, dal momento che non si è espresso senza precisione, come stiamo dicendo, ma ha aggiunto 'un certo', ha chiaramente mostrato che il *logos* di Parmenide riceve da se medesimo un aiuto perfetto, poiché deve alla scienza il fatto di non essere confutabile, ma gli viene un certo aiuto anche dallo scritto di Zenone, in quanto è tramite esso che noi siamo condotti al senso profondo dei discorsi. E' come se si dicesse che i Piccoli Misteri sono un aiuto per i Grandi: non che i Grandi Misteri siano imperfetti ma, grazie ai Piccoli Misteri, i Grandi vengono rivelati in maniera più perfetta. Inoltre, sembra che non sia per il discorso di Parmenide che lo scritto di Zenone sia un 'certo aiuto' bensì per noi, che cerchiamo di avvicinarci al discorso di Parmenide, e per i più, che il discorso di Zenone si sforza di confutare. Infatti, la confutazione è una sorta di trattamento medico ed una via che conduce al vero: dunque, lo scritto di Zenone è per i più un aiuto, poiché li purifica dal loro moto irrazionale che li conduce verso la molteplicità dispersa.

Ecco dunque per ciò che concerne i discorsi. Quanto alle assurdità che allegano coloro che volgono in derisione il discorso di Parmenide, esse sono del tutto evidenti per coloro che hanno ascoltato i Peripatetici: cane e uomo sarebbero la stessa cosa, cielo e terra, e tutte le cose senza eccezione sarebbero una e la medesima: bianco e nero, caldo e freddo, pesante e leggero, mortale ed immortale, razionale ed irrazionale. Essi affermano inoltre che la stessa cosa sarebbe al contempo una e non-una: infatti, se essa è una nel senso in cui lo è il continuo, allora sarà anche molti perché il continuo è divisibile e dunque non-uno, oppure essa è una nel senso in cui lo sono i polionimi, e anche lì è molti poiché i nomi lo sono di certi esseri. In breve, qui abbiamo tutte le grossolane obiezioni sollevate dai Peripatetici che cercano di mostrare che il discorso si contraddice; ed essi hanno ricollegato queste difficoltà rovesciando il discorso di Parmenide e portando l'interlocutore a delle contraddizioni evidenti. Ora, queste difficoltà sono senza dubbio, come dice Platone, derisione, ma di fatto non sono in alcun modo degne del pensiero purissimo di Parmenide.

*«Pertanto questo scritto si oppone a quanti affermano la molteplicità, e con altrettanti e molto più numerosi argomenti ribatte alle loro tesi, per dimostrare che la loro ipotesi della molteplicità è ancor più ridicola di quella dell'unità, se si potesse adeguatamente esaminarla».* [ 128 D 2-6]

Tale è, presso gli Dei, la classe guardiana (τὸ φρουρητικὸν γένος), tale negli intelletti è la specie immacolata (τὸ ἄχραντον εἶδος), tale nelle anime, infine, è la specie difensiva (τὸ ἀμυντικόν), che è una parte dell'anima posta innanzi alla ragione, e tale è anche la specie di potenza dialettica di cui Zenone dà qui una dimostrazione; infatti, la potenza appartiene in comune a tutte le classi che ora si nomineranno: ha inizio presso gli Dei e procede fino alle classi di ultimissimo rango. Dunque, nello

stesso modo in cui le Potenze degli Dei, dal momento che sono poste davanti ai Padri, rivelano agli esseri successivi l'esistenza monadica, uniforme ed indicibile dei Padri, così Zenone eleva con le sue confutazioni il molteplice all'Uno che è nei molti e fornisce così una via che permette di passare da quest'ultimo all'Uno trascendente stesso.

E tale è il fine che Zenone si propone; ora, che abbiamo delle conseguenze ancor più ridicole coloro che pongono la molteplicità in sé, ebbene ciò è evidente: infatti, essi sono condotti surrettiziamente nell'indefinito e nel disordinato, e sono costretti ad ammettere che la stessa cosa è simile e dissimile e né simile né dissimile – il che è il colmo del ridicolo, ossia che i contrari si identifichino così come i contraddittori (ossia, si nega il principio di non contraddizione – contrari – e quello del terzo escluso – contraddittori). Ecco dunque gli argomenti che Zenone esponeva come una sorta di difensore del discorso di Parmenide e come potenza di Parmenide e come termine intermedio fra Parmenide e la molteplicità, analogo alle classi intermedie fra gli Dei.

*«Proprio per questa mia inclinazione alla polemica, quando ero giovane scrissi quest'opera e, una volta che fu scritta, qualcuno me la rubò, sicché non mi fu possibile decidere se essa dovesse o no vedere la luce». [128 D 6-E 1]*

Comprendere tutto ciò che vi è di relativo all'etica in questo testo è semplice: bisogna comunicare gli scritti veramente scientifici e profondi con molta precauzione e con riflessione e discernimento, di modo che, a nostra insaputa, non trasmettiamo ad orecchie volgari e a dei caratteri dissoluti i pensieri indicibili delle anime simili agli Dei. Infatti, la comprensione umana non è in grado di ricevere tutto ciò che contiene l'intelletto, invece vi sono delle cose che sono conoscibili dall'intelletto ma che non sono coglibili; e tutto ciò che noi abbiamo nella comprensione non giudichiamo conveniente profferirlo nei discorsi: poiché vi sono molte cose che noi nascondiamo in segreto, dal momento che vogliamo conservarle nei penetrali della nostra anima; inoltre, tutto ciò che esprimiamo con i discorsi, non lo affidiamo allo scritto, poiché vi sono cose che vogliamo conservare tramite la memoria, senza il soccorso dello scritto, o che vogliamo affidare all'immaginazione o all'opinione dei nostri amici e non a delle cose inanimate; infine, tutto ciò che noi scriviamo, non lo condividiamo indistintamente con tutti, ma solamente con coloro che sono degni di avervi parte, cercando, per così dire, di condividere con discrezione i nostri propri tesori.

Ora, se tu vuoi rapportare anche questo agli Esseri divini e contemplare l'analogia a quel livello, ad esempio il furto dello scritto di Zenone ed il furto che ci riporta Platone nel *Protagora* (il furto del Fuoco da parte di Prometeo) <\*\*\*> e come presso gli Dei esso avvenga, anteriormente al ragionamento e alla deliberazione, verso le classi più basse, una comunicazione di beni dall'alto,

comunicazione di immortalità verso la classe mortale, e di ragione verso la classe irrazionale – il furto, infatti, è la partecipazione nascosta ai beni altrui – ebbene, è la partecipazione nascosta degli esseri più umili agli esseri più divini che essi hanno definito un 'furto divino', perché questa partecipazione conduce alla luce ciò che è nascosto negli Esseri divini.

E' dunque così che bisogna interpretare questi temi. Quanto alla giovinezza di Zenone e alla sua inclinazione per la polemica, cosa bisogna dire se si vuole rapportare anche questo ai modelli dei filosofi? Non bisogna forse dire che la giovinezza è un habitus inferiore, disceso dall'Intelletto complessivo, trascendente a titolo primario, verso l'Intelletto partecipabile, che è Intelletto a titolo secondario? E' di questo habitus, in ogni caso, che la giovinezza è simbolo. Di fatto, come regola generale, gli esseri inferiori occupano sempre il rango dei più giovani rispetto a coloro che li precedono; infatti, poiché lassù il Tempo è il Re dei Re, allora ciò che è causalmente anteriore è identico a ciò che è temporalmente anteriore, e ciò che, nella gerarchia, occupa un rango inferiore è identico a ciò che è più recente nel tempo. Quanto all'inclinazione per la polemica, non è quello dell'eristica o quello dissoluto e malvagio, bensì quello che impiega una potenza invincibile e che, con il suo vigore e la sua tensione, difende i pensieri divini, è quello che reprime tutte le opinioni che spingono verso il basso, verso il terrestre, per mantenersi vicino ai beni olimpici e divini.

Inoltre, la comunicazione al momento opportuno comporta un'indicazione della rivelazione nel mondo, in certi momenti opportuni, dei beni divini (ad esempio: fecondità, medicina, mantica divina, teletica), o, se si preferisce, questo è soprattutto un'imitazione della comunicazione dei beni presso gli stessi Dei a partire dalle classi nascoste verso le più manifeste, il tutto secondo la causalità di forma simile al bene che si esercita su tutti gli esseri a partire dal Tempo.

*«Su questo punto, dunque, ti sbagli o Socrate, pensando che sia stata ispirata non dall'inclinazione alla polemica di un giovane, ma dall'ambizione presuntuosa di un vecchio: dopodiché, come ho detto, non l'hai rappresentata male». [128 E 1-4]*

Zenone ha opposto al vecchio, il giovane; all'inclinazione per la polemica, quello per l'ambizione. Come dunque, in quale modo? “Se, come tu dici, mi fossi proposto lo stesso fine di Parmenide, ossia di trattare dell'Uno-che-è, da cui vengono tutti gli esseri, quando fossi già un vecchio, allora io, Zenone, avrei scritto questo libro sotto l'effetto dell'ambizione di un uomo anziano. Poiché a che scopo, dal momento che il mio maestro ha esposto la sua argomentazione sul tema in un modo così perfettamente scientifico, scrivere a mia volta a proposito dello stesso tema? Infatti, quella è pura ambizione; ora, questa passione è riprovevole in ogni caso, ma quando si rivela in un uomo anziano è incredibilmente riprovevole. Però, dal momento che, nella mia giovinezza, visto che già

respingevo coloro che cercavano di volgere in ridicolo la tesi del mio padre spirituale, scrivevo su un altro tema, tu potresti dire che il mio libro sia stato scritto sotto la spinta dell'inclinazione alla polemica di un giovane uomo; di fatto, è nella mia giovinezza che l'ho scritto e con questo spirito, e per respingere la molteplicità, e non essendo già anziano, come tu credi, o Socrate – potrebbe dire Zenone – e nemmeno per rivaleggiare con il mio maestro per ambizione; perché è far mostra di ambizione, quando non vi è nulla da aggiungere, il voler parlare e scrivere sugli stessi temi che hanno trattato gli Antichi. Infatti, è ben chiaro che colui che fa ciò vuole abbellirsi con gioielli presi a prestito e cerca l'elogio degli ignoranti.”

Ecco dunque il senso generale del presente passaggio. Inoltre, Platone indica con ciò che le potenze che dipendono dagli Esseri di primo rango conoscono molte cose che non possono cogliere coloro che sono al seguito degli Dei, e che ne vedono molte altre con l'intermediazione di altri Esseri, perché le cause più unite sono nascoste da altre cose negli Dei, per così dire, sotto dei veli. Inoltre, la menzione della comparazione è del tutto appropriata in questo testo, dal momento che i discorsi di Zenone vogliono essere assimilati a quelli di Parmenide: poiché i discorsi di Zenone non possono essere quelli di Parmenide, ma possono solo essere comparati, esattamente come, io penso, l'Uno che è nei molti è un'immagine di quello che è anteriore ai molti. Così Socrate non ha mal comparato di proposito il discorso di Zenone a quello di Parmenide, poiché vi è effettivamente fra i due una certa somiglianza; e Zenone non ha detto 'correttamente' bensì 'non male' perché Socrate non aveva visto la loro dissomiglianza, ossia la superiorità dell'uno e la mancanza dell'altro. Inoltre, questo è posto in maniera adeguata ai modelli dei filosofi, poiché anche nei modelli gli esseri intermedi assomigliano ai primi, pur essendo in qualche modo differenti, in quanto sono proceduti a partire da essi. Quanto agli esseri di terzo rango, essi contemplan la somiglianza e l'unità di quelli che li precedono: infatti, quelli che li precedono costituiscono per essi, per così dire, un intelligibile unico, e per il fatto stesso che ne hanno intelligenza e li contemplan come una cosa unica, la distinzione delle cause divine e l'alterità delle classi appaiono loro per la volontà di forma simile al Bene degli esseri che li precedono.

*«Accolgo la tua replica», disse Socrate, «e credo che le cose stiano come dici». [128 E 5-6]*

Socrate ammette tutto ciò che Zenone ha appena detto sulla dissomiglianza e somiglianza dei due discorsi: infatti, si è ben reso conto che i non-molti di Zenone non conducono necessariamente a trattare dell'Uno di Parmenide (ossia, l'Uno trascendente), ma di qualche Uno inferiore e partecipato dai molti, che è giustamente un'immagine di quell'Uno. Ovunque, infatti, il partecipabile viene in esistenza a partire dal non-partecipabile, e il mescolato a partire dal non mescolato, e ciò che appare nei molti a partire da ciò che è stabilito prima dei molti; e, in modo generale, ciò che è in altro viene



in essere a partire da ciò che è eternamente in se stesso. Quanto al “credo che le cose stiano come dici”, è tutto ciò che Zenone ha detto prima a proposito del tempo in cui ha scritto il suo libro, sul suo modo di scriverlo e sulla sua diffusione, ossia che aveva scritto quel libro quando era giovane e non anziano; che l'aveva scritto per la sua inclinazione alla polemica e non per ambizione; che fu in seguito a un furto che era stato rivelato e trasmesso ai filosofi in Italia – manifestamente, è stato portato ora in Ellade per la prima volta. Come bisogna rapportare tutto ai modelli che sono fra gli Dei, è ciò che si è già spiegato a sufficienza prima.

Socrate si appresta a passare alle aporie contro Zenone. Bisogna dunque che in ciò che dirà Socrate nel seguito noi passiamo con cura attraverso le aporie che solleva: infatti, poiché Socrate dà l'impressione di confutare Zenone, bisogna soprattutto considerare sia come Socrate sollevi correttamente delle aporie – infatti, nel testo è presentato come ben dotato e vivace, poiché è comparato ai cani da caccia – sia come Zenone rimanga non confutabile. E se è necessario che uno dei due cada in errore, questo avviene per Socrate. Infatti, Socrate è presentato nel testo come ancora giovane e come condotto alla perfezione da questi due filosofi, mentre Zenone è presentato come già anziano di quaranta anni, come colui che perfeziona Socrate e lo fa tendere verso l'intelletto di Parmenide; di conseguenza, se è necessario che uno dei due prenda un abbaglio, meglio che ciò accada a causa della giovinezza e di un habitus imperfetto, e non per un habitus di un uomo maturo e del tutto perfetto. Socrate comincia quindi da qui le sue aporie.