

TEOLOGIA PLATONICA, LIBRO I, CAPITOLI 6-12



Libro I, capitolo 6

"Critica rivolta a chi ricava la Teologia platonica mettendola insieme a partire da più dialoghi, critica in base alla quale si considera negativamente la dottrina teologica così ricavata in quanto parziale e frammentaria."

In questo capitolo si presentano le critiche di coloro che potrebbero opporsi alla trattazione dottrinale fin qui esposta (capitoli 1- 5).

1° obiezione: alcune concezioni sulla Teologia risalgono ad alcune opere, altre ad

altre opere, ma alle concezioni riguardanti gli Dei non è riservata nessuna trattazione dottrinale principale. Quindi, tali concezioni non sono ordinate in modo da presentare i generi divini perfetti e completi, e con il loro corrispondente ordinamento reciproco. (I 27, 5- 15)

Si accusa dunque di ricavare ciò che è compiuto, mettendolo insieme a partire da ciò che non lo è.

Ad esempio:

nel *Timeo*, si ha la speculazione sui generi intelligibili (*perì ton noeton genon*);

nel *Fedro*, si ha la rivelazione dei primi ordinamenti intellettivi (*tàs protas noeràs diakosmeseis*);

> ma non potremmo dire:

- dove risieda la coordinazione dei generi intellettivi rispetto a quelli intelligibili;
- quale sia la generazione delle entità seconde dalle prime;
- in quale modo è avvenuta la processione degli ordinamenti divini, dall'unico principio di tutte le cose alla moltitudine di tutti gli Dei encosmici;
- come le parti intermedie fra l'Uno e l'insieme degli esseri divini siano state colmate dalle generazioni degli Dei in base all'indivisibile continuità del Tutto (n.d.r. questa "omogenea ed indivisibile continuità del Tutto" è esattamente ciò che manca alle dottrine del cristianesimo, e dei monoteismi in generale, ed è ciò che rende tali dottrine assolutamente ridicole dal punto di vista filosofico/ teologico: mancando gli Dei e le generazioni degli Dei, si crea un 'vuoto' nelle processioni verso il mondo encosmico, che risulterebbe così impossibilitato ad esistere).

(I 27, 15- 27)

2° obiezione: tali dottrine, raccolte "un poco dappertutto", che è assurdo definire 'platoniche', formano un insieme al cui interno non è possibile dimostrare un'unica verità sugli esseri divini. (I 28, 1- 10)

3° obiezione: l'unica e perfetta forma della Teologia è tramandata dai più recenti seguaci di Platone, che l'hanno messa insieme anche con l'aiuto degli uditori. In sostanza, un'accusa che anche i contemporanei talvolta rivolgono ai Neoplatonici: la Teologia non è presente nelle opere di Platone, al contrario, è stata inventata 'a tavolino' dagli ultimi filosofi 'pagani'.

(I 28, 10- 13)

* Digressione sui racconti mitici: non è in vista dei miti in se stessi, ma degli obiettivi principali dei dialoghi, che Platone intreccia i racconti mitici con le ricerche.

Attraverso i discorsi contrapposti (dei dialoghi, *dià ton agonistikon logon*) si esercita solo la parte intellettuale dell'anima (*gymnazomen tò noeròn tes psyches*). I racconti mitici invece esercitano la parte più divina (*tò theion*) dell'anima, in modo che raggiunga in modo più completo la conoscenza degli enti, tramite l'affinità simpatetica con le realtà più mistiche (*tei pròs tà mystikotera sympatheiai*)- ecco perché Platone li ha inseriti nei dialoghi.

Ricordiamo che la *sympatheia*, l'affinità naturale, è la stessa, citata nel secondo capitolo di questo I libro, a proposito della partecipazione al divino nei riti teurgici ("capace di partecipare degli Dei per affinità naturale." I 9, 1-8), e sulla trasmissione della Teologia attraverso questa stessa affinità naturale. Ora vediamo anche che la conoscenza completa degli enti non è possibile senza l'esercizio della parte più divina dell'anima, e che tale parte conosce le realtà più mistiche per affinità naturale, risvegliata dai simboli contenuti nei miti.

In base ai discorsi, ci si sente nello stato di chi è costretto ad accogliere la verità. Al contrario, in base ai racconti mitologici, ci si sente in uno stato ineffabile (*arretos*), e si concepiscono "le intuizioni infallibili, venerando l'elemento mistico che è in essi (nei racconti mitologici)."

(I 29, 1- 10)

Ad esempio, nel *Timeo*, si delineano i generi divini "seguendo gli inventori dei miti in quanto 'figli degli Dei'...anche se lo dicessero non ricorrendo ad alcuna dimostrazione." Infatti, tale forma di discorsi:

- non è dimostrativa (*apodeiktikòn*) ma ispirata dal divino (*entheastikon*)
- escogitata dagli Antichi non in vista della necessità (logica dei discorsi contrapposti) ma della persuasione (*peithous*).
- non finalizzata al puro apprendimento (*matheseos*), ma all'affinità simpatetica (ancora una volta, *sympatheia*) fra le cose.

(I 29, 11- 18)

4° obiezione: alcune dottrine sono disseminate nei dialoghi in vista di riflessioni di altro genere (etiche, sulla natura, etc.)

Ad esempio:

- nel *Filebo*: il discorso sul limite e l'illimitato, trattato in vista del piacere della forma di vita secondo intelletto.
- nel *Timeo*: le dottrine sugli Dei intelligibili, trattate in vista della riflessione sulla natura, per conoscere le immagini a partire dai modelli.
- nel *Fedro*: il luogo sovraceleste, la profondità posta al di sotto del cielo, e gli Dei posti al di sotto di questo, trattati per spiegare la follia d'amore, l'anamnesi delle anime e la processione da qui verso quelle realtà.

(I 29, 19- 28; 30, 1- 10)

> Critica finale: come può tale speculazione essere veneranda e straordinaria, se:

- non mostra in sé ciò che è completo e perfetto
- né ciò che è principale (ossia, la trattazione circa la filosofia prima e la conoscenza degli enti)
- si è impossessata con la forza della disposizione degli argomenti, presentati invece in forma episodica?

(I 30, 11- 18)

Libro I, capitolo 7

"Superamento della suddetta critica, in quanto si fa risalire al solo "Parmenide" l'intera verità sugli Dei in Platone."

Bisogna, prima di tutto, ricordare che Platone segue sempre i racconti concernenti gli Dei, in modo da attenersi sia alle tradizioni più antiche sia alla natura delle cose.

A volte, per giungere alla causa della questione in oggetto, risale ai principi delle dottrine: da qui contempla tutta la natura dell'oggetto in questione; altre volte la scienza teologica è l'obiettivo principale. Ad esempio,

- nel *Fedro*, l'oggetto della ricerca è la bellezza intelligibile (*perì tou noetou kallous*) e la partecipazione che giunge ad ogni cosa, passando per ciò che è bello;

- nel *Simposio*, l'ordinamento relativo ad Eros.

(I 30, 18- 25; 31, 1- 5)

> Però in una sola opera si trova "la perfetta, intera e coerente dottrina della Teologia", dal Principio all'insieme totale.

Ciò risulta però palese "solo per coloro che provengono dalla nostra stessa famiglia" (*ek tes hemeteras hestias*): altro riferimento alla catena aurea degli "interpreti della suprema visione platonica" (cfr. I 1) e alla famiglia dei Maestri e dei discepoli dell'Accademia, senza contare "la catena davvero aurea della stirpe discesa da Solone." (Marino, *Vita Procli* § 25)

Tale opera, ricca di "concezioni misteriche", è appunto il *Parmenide*. (I 31, 10- 15)

In esso, infatti, i generi divini avanzano in ordine a partire dalla primissima causa, mostrando la loro reciproca connessione:

- le realtà più elevate (*tà akrotata*)- originarie e unite in modo connaturale all'Uno- hanno raggiunto l'unitaria, semplice e segreta forma della realtà autentica

("l'Unificazione posta al di sopra dell'Intelletto", Uno- Primitivo Principio- cfr. I 14, 5- 9)

- le realtà ultime (*tà eschata*) si suddividono aumentando sempre di numero: sono numericamente maggiori, ma inferiori alle realtà prime per potenza.

- le realtà intermedie (*tà mesa*) sono più composite delle loro cause ma più semplici delle loro procreazioni.

(I 31, 15- 25)

> Dunque, "tutti gli ordinamenti degli esseri divini mostrano di sussistere in modo continuo e coerente." Il modo "continuo e coerente" si riferisce allo stesso principio espresso nel capitolo precedente: "omogenea ed indivisibile continuità del Tutto" (I 27, 15- 27)

> Perciò, nel *Parmenide* si trovano tutti i principi dogmatici della scienza teologica, e "la celebrazione della generazione degli Dei e degli enti, in qualunque modo essi siano, a partire dalla Causa indicibile ed inconoscibile di tutte le cose (*apò tes arretou kai agnostou ton holon aitas*)". Ecco perché si parla di "concezioni misteriche", dal momento che hanno come oggetto la 'scala' attraverso cui innalzarsi e congiungersi al "Principio stesso di tutti gli enti...che è ineffabile e al di là di tutti gli enti", proprio come "nei più sacri fra i riti di iniziazione". (cfr. I 16)

(I 31, 25- 29)

> Il *Parmenide* "accende la luce intera e perfetta della scienza (*episteme*) teologica negli amanti."

Dopo il *Parmenide*, tutti gli altri dialoghi:

- si sono distribuiti parti della mistica dottrina sugli Dei (*tes perì Theon mystagogias*);

- partecipano della sapienza ispirata (*entheou sophia*);

- ridestano le spontanee nozioni sulla realtà divina (*tàs autophyeis ennoias perì tò Theion*).

Si deve dunque ricollegare tutta la massa di nozioni presenti nei dialoghi, e poi ricollegare questi ultimi "all'unica e completa speculazione del *Parmenide*"> ricollegare le parti al tutto e mettere in luce che "i discorsi sono somiglianti ai fatti di cui sono interpreti", ossia, l'ordine interno dei dialoghi e la forma/modo che assumono i discorsi nella trattazione della realtà divina assomigliano appunto a ciò che interpretano- comprendendone l'ordine ed i modi, si possono comprendere anche le realtà che analizzano: questa sarà la base su cui si svilupperanno i ragionamenti dei successivi capitoli.

(I 32, 1- 14)

Libro I, capitolo 8

"Esposizione delle differenti opinioni sul "Parmenide" e classificazione delle critiche che si possono rivolgere a tali opinioni."

Vi sono due opinioni che vengono criticate in modo specifico:

- 1) L'opinione di coloro che non sono disposti ad ammettere nessun altro proposito del Parmenide, a parte l'esercitazione a dibattere sul pro e sul contro. In tal modo, il Parmenide sarebbe solo un mero esercizio logico-dialettico. (I 32, 20- 25)
- 2) L'opinione di coloro che ritengono che non vi si parli delle moltitudini degli Dei e dei generi divini intelligibili ed intellettivi (*tà gene tà noetà kai tà noerà*), dei generi divini precedenti il cosmo (*tà prò tou kosmou*) e di quelli encosmici (*tà en toi kosmoi*). Ritengono quindi che un' ipotesi concerna il Primo Dio, un'altra il Secondo e tutta la natura intellettiva, un'altra ancora tutto ciò che viene dopo di essa. (I 33, 1- 12)

La prima opinione (che verrà ampiamente confutata nel capitolo 9) è trattata quasi con ironia (la seconda infatti "merita più rispetto"): "coloro che considerano il

Parmenide un mero esercizio logico hanno già saldato da tempo il debito con coloro che abbracciano l'interpretazione divinamente ispirata." (I 33, 15- 19)

Al contrario, coloro che sostengono la seconda opinione, e quindi non ravvisano nel *Parmenide* le moltitudini e gli ordinamenti degli Dei, sono "uomini assolutamente venerabili e validissimi." Proclo si propone dunque di mostrare i dubbi in merito a questa seconda ipotesi secondo la dottrina appresa, "quella che è per noi la supremamente santa e mistica verità", e proporre quindi le sue stesse opinioni in merito. Ciò allo scopo di comprendere la Teologia con il "raziocinio della riflessione articolata" (*toi tes dianoiias logismoi*). (I 33, 19- 27), riflessione cui dedicherà i lunghi e complessi capitoli 10, 11 e 12.

Libro I, capitolo 9

"Confutazione di coloro che dicono che il "Parmenide" ha carattere logico e che sostengono la tesi che la sua materia sia trattata con un argomentare dialettico attraverso le comuni opinioni."

- Certamente, il *Parmenide* si propone di insegnare con l'esempio il metodo dialettico; si propone altresì di insegnare ad usarlo per distinguere ciascun carattere specifico degli enti, secondo il tipo (ad esempio: identità/differenza; movimento/quiete, etc.)

L'insegnamento di questo metodo è concretamente basato sulla realtà, e non è quindi vuoto, ossia contemplato solo nei discorsi: con tale sistema, è possibile infatti indagare con metodo la natura di ciascun ente.

(I 34, 6- 17)

> Platone avrebbe quindi messo in ridicolo Parmenide, se l'avesse fatto abbassare alle "esercitazioni adatte ai giovincelli", agli esercizi logici, ai futili spunti argomentativi e ai vuoti ragionamenti, "lui (Parmenide), che è amante dello spettacolo della verità degli enti (ossia, conoscere ciò che è nel modo proprio in cui è), che considera tutte le altre cose come se neppure ci fossero, perché si è elevato alla vetta da cui si contempla l'Uno-che-è (*tou henòs ontos*- ritroveremo ampia menzione di questo altissimo Principio divino nei capitoli successivi.)"

(I 34, 18- 25; 35, 1- 7)

- Riguardo a cosa Parmenide afferma di voler elaborare il suo discorso:

Il suo è il discorso concernente l'essere (come lui lo intendeva, ossia, l'Uno del quale trattava nei suoi poemi, "il solido cuore della ben rotonda Verità" cfr. DK28B1, 11; 17) e l'Enade di tutti gli enti (*perì tes ton onton hapanton henados*). Tali gli oggetti supremi che trascendono di gran lunga i discorsi che si muovono nella dimensione delle apparenze.

> Quindi, non si possono confondere le dottrine sugli Intelligibili (*tà perì ton noeton dogmata*) con gli spunti argomentativi relativi alle apparenze.

(I 35, 8- 19)

- Infatti, Parmenide considera la scienza degli enti al di sopra della verità apparente di coloro che hanno anteposto la percezione all'intelletto.

> Quindi, né eleva la conoscenza relativa all'apparenza (i vuoti ragionamenti) al livello della natura intelligibile (conoscibile dalla "scienza degli enti"), né contempla l'essere autentico (l'Uno-che-è) con tale forma di "sapere apparente".

(I 35 20- 25; 36, 1- 12)

Se ne deduce che il *Parmenide* non tratta allo stesso tempo dell'essere autentico

("tutti gli enti, l'ordine del Tutto, la processione che inizia dall'Uno ed al contempo il ritorno che si conclude nell'Uno") e delle argomentazioni dialettiche/esercizi logici, in quanto i due metodi risultano profondamente distinti.

(I 36, 13- 20)

- Inoltre, in ogni dialogo, il ruolo argomentativo non è attribuito casualmente a certe figure piuttosto che ad altre, ma è al contrario attribuito a ciascun filosofo secondo l'imitazione del modello, ossia ciò che un determinato personaggio era anche al di fuori della "scena platonica".

Ad esempio: a Timeo l'insegnamento sulla natura; a Socrate l'insegnamento sulla politica; alla Straniera di Mantinea l'insegnamento sull'amore; allo Straniero di Elea l'insegnamento sull'essere.

> Dunque, Parmenide "nei suoi poemi e ricerche sapiente per quel che concerne gli enti", non può essere sulla "scena platonica" maestro di argomentazioni conformi all'opinione e perciò vane.

(I 36, 20- 25; 37, 1- 14)

- Cosa dice Platone stesso, negli altri dialoghi, a proposito di questo incontro fra Parmenide e Socrate:

_ nel *Teeteto* (I 37, 14- 27; 38, 1- 14), Socrate afferma di averlo conosciuto quando era molto giovane, e che si trattava di un uomo "dalla profondità assolutamente nobile"; Socrate stesso temeva di rimanere indietro rispetto alle sue affermazioni. E' chiaro quindi che il dialogo non tende ad un mero esercizio logico, in quanto si sviluppa in "scienza dei primissimi principi" (*eis tèn ton protiston archon episteme*, ossia, la Teologia stessa: "la scienza teologica (*theologikè episteme*), è la scienza degli esseri (principi) primi per natura, ossia gli Dei" cfr. I 12, 10-13)

_ nel *Sofista* (I 38, 15- 25; 39, 1- 6), un Socrate, che ormai dichiara la sua esperienza nei "ragionamenti più profondi", ricorda ancora l'anzianità di Parmenide al tempo del loro dialogo e rammenta che Parmenide, con domande, "esponeva discorsi bellissimi."

Ancora una volta, è chiaro che tale trattazione, colma di tali "discorsi bellissimi" non può essere ridotta ad una vana disputa argomentativa, perché tali discorsi si confanno solo ai ragazzini.

_ nella *Repubblica* (I 39, 7- 14), Socrate dimostra la vera natura della dialettica rispetto al mero esercizio logico.

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 (*tò tes psyches omma*; abbiamo già incontrato lo "sguardo dell'intelletto (*to noetòn omma*)" cfr. I 11, 17- 27)

*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.

>L'argomentazione svolta attraverso le opinioni comunemente accolte, si riferisce alle opinioni degli uomini. Al contrario, il metodo dialettico è la sommità delle scienze matematiche: l'altro metodo è assolutamente inferiore a tali scienze, mentre quello dialettico è al di sopra delle scienze più esatte, e attraverso tali scienze si trova

la via di accesso al metodo dialettico stesso. (I 39, 15- 25)

>L'argomentazione fondata sulle opinioni generalmente accolte è inferiore alla tecnica apodittica, e può superare solo l'illusorietà dell'eristica. Al contrario, il metodo dialettico si serve di divisioni (*diairesesi*) e di analisi (*analysesin*) come mezzi primari di conoscenza: questo perché essi riproducono le processioni degli enti dall'Uno ed il loro ritorno all'Uno stesso. Come avevamo anticipato, il modo dei discorsi nella trattazione della realtà divina assomiglia appunto a ciò che interpretano (cfr. I 32, 1- 14). Dunque, il metodo dialettico si serve di definizioni e dimostrazioni (*horismois kai apodeixesin*) nella "caccia all'essere." (I 40, 1- 10)

> Il metodo dialettico si serve, prima di tutto, di

_ metodo della divisione

_ metodo della definizione

_ metodo delle dimostrazioni

e giunge a "conclusioni razionali inconfutabili."

Bisogna quindi, tenendo conto di tutte le suddette evidenze, distinguere i due metodi e comprendere che il *Parmenide* ed i suoi discorsi sono rivolti all'Essere in sè, e non a ciò che appare, e dunque fa uso della dialettica e non del metodo argomentativo basato sulle opinioni. (I 40, 11- 19)

Libro I, capitolo 10

"In cosa hanno ragione coloro che dicono che le ipotesi del "Parmenide" concernono i principi insiti negli enti e quali considerazioni si devono aggiungere a quelle che essi fanno, alla luce della dottrina trasmessaci direttamente dal nostro maestro."

Dal momento che questo, ed il successivo capitolo, analizzeranno a fondo alcuni aspetti specifici del *Parmenide*, ricorderò assai brevemente le celebri ipotesi del dialogo:

1° ipotesi: «se l'Uno è Uno, cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé»

2° ipotesi: «se l'Uno è,

-che cosa ne consegue per l'Uno considerato rispetto ad altri;

-per gli altri considerati rispetto all'Uno;

-per gli altri considerati in sé»

3° ipotesi: «se l'uno è e non è, che cosa ne consegue per l'Uno considerato rispetto agli altri»

4° ipotesi: «se l'uno non è,

- cosa ne consegue per l'Uno considerato in sé;

- per gli altri considerati rispetto agli altri;

- per gli altri considerati in sé»

Delle nove ipotesi, le prime cinque suppongono l'esistenza dell'Uno. Da questa supposizione, secondo il metodo dialettico, si fanno sussistere tutti gli enti, tutti i livelli intermedi della totalità del reale, e tutte le componenti che stanno al termine delle processioni degli enti.

Le ultime quattro invece suppongono la non esistenza dell'Uno, ed in base a questa ipotesi, tutti gli enti e le realtà che manifestamente sono, scompaiono.

Dunque, le prime cinque pervengono a risultati razionali, le ultime quattro producono risultati impossibili.

(I 41)

- Sulla prima ipotesi: tutti gli esegeti sono d'accordo sul fatto che, con questa prima ipotesi, Platone celebri il carattere ineffabile ed inconoscibile e al di sopra di tutto

l'essere (*tò arreton kai agnoston kai pantòs epekeina tou ontos*) del Principio sovraessenziale del Tutto (I 42, 1- 3). A proposito del "Principio al di sopra di tutto l'essere", può aiutare ricordare il passo di Marziano Capella (55. 16), quando Filologia "pregò una certa Vergine fontale (Hecate Pegaia) e i due poteri noti, secondo i Misteri Platonici, come Hapax e Dis Epekeina." Naturalmente, non può sfuggire anche il legame con gli *Oracoli Caldaici* (ad esempio il quinto, in cui si parla del "primo fuoco trascendente" in relazione all'Intelletto demiurgico): non dimentichiamo che le differenti fonti (antichi mitografi, Platone, Oracoli, etc.) esprimono un unico sistema teologico, e conducono ai più alti *Mysteria*.

La prima ipotesi dimostra dunque la trascendente superiorità dell'Uno rispetto a tutti i generi degli enti, ossia, rispetto all'essere in sé, all'essenza dell'anima, alla forma e alla materia.

(I 44, 8- 12)

- Sulle successive ipotesi non c'è accordo fra gli esegeti: bisogna affidarsi agli insegnamenti di Siriano per aggirare "la confusione dei diversi livelli, venutasi a creare nella distinzione dell'ambito intellettuale (*eis diakrisin noeràn*)" (I 42, 4- 15)

> Bisogna ricondurre le distinzioni che si trovano nelle conclusioni (delle ipotesi) agli ordinamenti divini.

> Fra tutte le conclusioni dimostrate, bisogna accordare le primissime e più semplici ai primissimi fra gli enti; le intermedie agli enti intermedi; le ultime e multiformi agli ultimi fra gli enti. (I 42, 15- 20)

Ciò a causa della natura dell'essere (al centro, appunto, delle ipotesi successive alla prima, e soprattutto della seconda ipotesi), che non è unica, semplice e priva di distinzioni. Proprio come il cielo è uno solo ma comprende in sé una molteplicità di corpi, così la Monade è connettiva della molteplicità: è una sola e comprende in sé anche tutta la molteplicità delle processioni. Esiste un ordine razionale nella processione, e tale ordine fa sussistere i primi, gli intermedi e gli ultimi fra gli enti.

Ad esempio: dall'Anima unica (Monade) viene a sussistere la molteplicità (molteplicità che, come abbiamo visto, è compresa nella Monade stessa) delle anime prime (più vicine alla Monade e alla totalità), delle anime intermedie, e delle ultime fra le anime. (I 42, 20- 28; 43, 1- 4)

> Così, nell'ambito degli "enti reali", abbiamo:

- un'unica e primissima causa (*miai kai protistei ton holon aitiai*) della totalità delle cose: tale causa prima è il fondamento di tutti i generi uni-formi e segreti (*tò enoeidè kai kryphia ton genon*). Ricordiamo che abbiamo già incontrato la "serie di ciò che è unico" (*ton enoeide*), che appunto discende dalla Monade dell'Unificazione posta al di sopra dell'Intelletto (*ten hypèr noun henosin*), "primissimo principio del tutto, celato in ambiti inaccessibili" (cfr. I 14, 5- 12);
- i generi di livello intermedio, che mantengono il collegamento fra i due estremi;
- la processione di tutti gli altri generi, in tutta la loro molteplicità e in tutta la loro serie complessiva.

In una tale processione è necessario, per ciascuno dei generi, che vi siano:

- potenze diverse
- diverso livello
- diverso modo di rivelarsi

(I 43, 5- 12)

Si ha dunque:

- l'Enade superiore agli enti (*apò tes enados tes prò ton onton*)
- da cui procede l'Uno-che-è (*tò hén on proeisi*)

L'Uno-che-è dà origine:

- a tutto il genere divino (*pan tò Theion genos*)
 - _ quello intelligibile (*tò noetòn*)
 - _ quello intellettivo (*tò noeròn*)

_ quello sovraceleste (*tò hyperouranion*)

_ quello che procede fino agli Dei encosmici (*tò mechri ton egkosmion*)

(I 43, 12- 19)

> Se in tutti i dialoghi, Platone ha celebrato "le processioni degli Dei...tutti i regni degli Dei", com'è possibile che nel *Parmenide*, "la più misterica delle trattazioni", egli insegni- tramite la prima ipotesi- la trascendente superiorità dell'Uno rispetto a tutti i generi degli enti (essere in sé, essenza dell'anima, forma e materia), MA non renda conto delle processioni divine e delle loro distinzioni secondo un ordine specifico? (I 43, 19- 27; 44, 1- 11) Ricordiamo infatti che l'opinione contro cui Proclo sta combattendo nell'interpretazione del *Parmenide* non ammette che vi si parli delle moltitudini degli Dei e dei generi divini intelligibili ed intellettivi (*tà gene tà noetà kai tà noerà*), dei generi divini precedenti il cosmo (*tà prò tou kosmou*) e di quelli encosmici (*tà en toi kosmoi*), ma solo di un Primo e Secondo Dio- ma, come vedremo adesso, tale opinione non è conforme alla scienza diairetica (cfr. I 33, 1- 12)

Per sciogliere tale difficoltà, vi è dunque la necessità di indagare, con il metodo della divisione (questo perché, come abbiamo visto nel capitolo precedente, le analisi per divisioni riproducono le processioni degli enti dall'Uno ed il loro ritorno all'Uno stesso. Cfr. I 40, 1- 10), le Monadi di tutti gli ordinamenti, le Diadi che procedono da queste, o le Triadi o le serie numerali discendenti, quali che siano. (I 44, 20- 27)

> Nel *Parmenide*, la prima ipotesi riguarda l'Uno al di là di ogni molteplicità> quella successiva non può dunque rivelare in modo indistinto l'essere: deve al contrario rivelare "gli ordinamenti universali degli enti" (*pasas tàs diakosmeseis ton onton*). Questo perché il metodo diairetico rifiuta di accostare un'intera moltitudine (ossia, la rivelazione indistinta dell'essere) all'unità (ossia, l'Uno al di là della molteplicità). (I 45, 1- 20)

- > Tale conclusione si raggiunge anche con il metodo delle dimostrazioni:
- le prime conclusioni (della seconda ipotesi) diventano evidenti attraverso pochissimi concetti;
- quelle successive attraverso concetti più numerosi ed una serie più complicata di passaggi;
- le ultime conclusioni risultano assolutamente le più composite.

(I 45, 20- 27)

Parmenide, nel dialogo, si serve delle conclusioni anteriori per le dimostrazioni delle successive questioni, proponendo in tal modo una combinazione reciproca delle conclusioni "come modello intellettuale proprio dell'ordine insito nella geometria o nelle discipline matematiche." (I 46, 1- 4)

Dunque:

- Se i discorsi forniscono immagini dei fatti di cui sono interpreti
 - Se le dimostrazioni dei discorsi hanno uno specifico ordine (quello suddetto)
- > allora anche le realtà messe così in evidenza devono avere un loro ordine.

Ordini

a) ordine dei Principi assolutamente originari e al livello dell'Uno = punti di partenza formati dalle premesse più semplici;

b) le conclusioni più articolate, che si dimostrano con un numero superiore di passaggi, e quindi più lontane dal Principio primo degli enti.

a) rivelatrici degli ordinamenti più divini; delle realtà più unitarie; delle realtà più uniformi;

b) rivelatrici degli ordinamenti divini inferiori; delle realtà che hanno iniziato a moltiplicarsi; delle realtà più multiformi.

> Pertanto:

Se le conclusioni anteriori sono causa delle successive> esiste un ordine dei principi causali e delle entità causate.

Perciò, non si devono mescolare tutti gli aspetti e considerarli indistintamente in un unico insieme.

(I 46, 5- 25)

Libro I, capitolo 11

"Più dimostrazioni relative alle conclusioni della seconda ipotesi e alla sua divisione, che è conforme agli ordinamenti divini."

Ancora a proposito della seconda ipotesi del *Parmenide*: è necessario, dopo le dimostrazioni già fornite nel capitolo precedente, esaminare con il discorso articolato (*dianoia*) dove vi sia un difetto del discorso (di coloro che sostengono l'ipotesi contraria a quella di Siriano e Proclo stesso).

- Si dia quindi che le conclusioni della seconda ipotesi riguardino l'essere autentico (*perì tou ontosontos*)

(I 47, 1- 7)

> Alcuni sostengono che uno solo è il grado di essere che si deve prendere in considerazione in tutti quanti i ragionamenti: in tutte le conclusioni della seconda ipotesi ravvisano un "grado unico ed indistinto dell'essere". (I 54, 11- 12)

> Al contrario, questo essere è una molteplicità e non è solo 'uno', come l'Uno che viene prima degli enti. L'essere infatti ha ricevuto l'unità alla maniera di un effetto (e non a livello di causa, perché appunto non è come l'Uno che viene prima degli enti), ed è per questo che nell'essere autentico vi sono sia unificazione sia molteplicità. (I 47, 7- 13)

- Dunque:

a) le conclusioni si confanno alla totalità dell'essere, ma non alle sue parti

oppure

b) le conclusioni si confanno sia alla totalità sia alle parti

a) se riteniamo che solo alla totalità sia adatta ciascuna conclusione, allora l'essere sarebbe il prodotto del non- essere, e tutte le cose deriverebbero dai loro contrari. Si violerebbe il principio di Parmenide, secondo cui anche le parti dell'Uno-che-è sono totalità (*tà mere tou henòs ontos hola*): ciascuna di esse è originariamente uno ed essere (*hén te kai òn*), in modo simile alla totalità. (I 47, 13- 25)

b) se invece attribuiamo tutte le conclusioni a ciascuna parte dell'essere (e non solo alla totalità dell'essere), sarebbero moltiplicate allo stesso modo sia le realtà più vicine all'Uno sia quelle più lontane: ciò che è primissimo non sarebbe meno multiplo rispetto a ciò che è ultimo (nelle serie di emanazione). (I 48, 1- 10)

> non conviene né attribuire tutto l'insieme molteplice delle conclusioni (della seconda ipotesi) solo alla totalità dell'essere

> né conviene applicarle nell'insieme a tutte le parti dell'essere

> si deve quindi affermare che a ciascuna conclusione corrisponde una determinata parte dell'essere (*tà mèn allois tà dè allois epharmozein*)

(I 48, 10- 15)

- E' necessario quindi che il computo complessivo delle conclusioni sia:

c) privo di ordine (*atakton*): tale discorso non si confà né alla dialettica né al metodo per dimostrazioni (che procedono sempre tenendo conto dell'ordine dei gradi della realtà)

oppure

d) ordinato (*tetagemenen*): in tal caso, deve iniziare o

d1) dalle ultime determinazioni: in tal caso, l'Uno-che-è sarebbe ultimo mentre ciò che si muove nel tempo sarebbe primissimo- ciò è impossibile, perché l'Uno-che-è è al di là del tempo (infatti, ciò che è partecipe di tempo, deve anche aver già partecipato dell'Uno-che-è, altrimenti non sarebbe; mentre ciò che partecipa dell'Uno-che-è non è necessario che partecipi anche del tempo)

d2) dunque, il computo inizia dall'Uno-che-è per terminare con ciò che partecipa del tempo: procede dall'alto, "dalle primissime fino alle ultime parti dell'essere autentico".

(I 48, 15- 27; 49, 1- 7)

> Bisogna riferire le primissime conclusioni ai primissimi livelli dell'essere; quelle intermedie a quelli intermedi; l'ultima conclusione agli ultimi ordinamenti.

(I 49, 8- 12)

- Anche l'ordine delle ipotesi prova il suddetto ragionamento:

_ l'ipotesi concernente l'Uno (*he perì tou henòs*) che trascende ogni molteplicità è al primo posto/prima ipotesi;

_ l'ipotesi concernente gli esseri autentici e l'Enade di cui partecipano, ossia l'essere (*he perì ton ontos onton kai tes henados metechomenes hypò touton*) è al secondo posto/seconda ipotesi;

_ l'ipotesi concernente l'anima viene al terzo posto/terza ipotesi (mentre Siriano ha già dimostrato che il discorso sulle anime universali è compreso nella seconda ipotesi: anticipando dal prossimo capitolo, per favorire la comprensione di questo punto, possiamo dire che la terza ipotesi mette infatti in luce tutta la molteplicità delle anime individuali e le differenze insite in esse).

> "Tale ordine procede in base alla natura della realtà."

(I 49, 12- 26)

- Concatenazione delle determinazioni delle ipotesi: le primissime determinazioni della seconda ipotesi sono connesse alla prima e precedente (quella relativa all'Uno), mentre le ultime sono legate alla terza e successiva (quella relativa alle anime)

> Il primo a risultare fra le conclusioni della seconda ipotesi è infatti l'Uno-che-è, più affine per natura all'Uno. Si trova al primo posto fra le conclusioni della seconda ipotesi perché è realtà che partecipa a livello primario dell'Uno, ma eccede per numero l'Uno/Enade impartecipabile a causa della sua connessione con l'essere.

> "Tale ipotesi, muovendo dall'Uno-che-è, procede attraverso tutti i generi che vengono dopo di esso (le realtà intermedie, di collegamento), fino a concludersi nel grado dell'essere che partecipa del tempo."

> L'ultimo risultato della seconda ipotesi riguarda ciò che partecipa del tempo in modo diviso. Come avevamo detto, questo ultimo risultato è legato già alla terza ipotesi, essendo ciò che è più contiguo all'anima: alle anime universali ed individuali appartiene infatti il vivere nel tempo.

(I 50, 1- 13)

- Opinioni "dei veri esegeti della realtà divina" fra gli interpreti di Platone:

* Plotino, *Trattato sui numeri (Enneadi VI 6)*: l'essere primissimo sussiste prima dei numeri e genera il numero complessivo delle realtà divine. Platone infatti tratta separatamente l'Uno-che-è ed il numero. Quindi si dimostra che non sono attribuibili entrambi al medesimo ordine di determinazione dell'essere. Ciò che è causa e ciò che è causato non possono avere lo stesso rango e le stesse prerogative, e anche la scienza che li concerne è distinta. (I 50, 13- 25; 51, 1- 5)

* Porfirio, *Trattato sui Principi* (ora perduto): l'Intelletto è eterno ma ha anche in sé qualcosa di superiore all'eternità. Ciò che è superiore si connette all'Uno

(originariamente al di là anche dell'eternità), mentre ciò che è eterno occupa una posizione successiva. Dunque l'Intelletto non è uno ed indivisibile, ma comprende tutta la processione dell'Uno-che-è. (I 51, 5- 27)

* Il "divino Giamblico", *Sugli Dei* (ora perduto): il numero complessivo e la varietà (*poikilia*) dei generi dell'essere li hanno relegati più lontani dall'Uno rispetto agli Intelligibili (*noetoi*). Dunque, i generi dell'essere sono posti al livello più basso dell'ordinamento intellettuale (*toi telei tes noeras taxeos*) dagli Dei di quell'ambito di realtà.

> Quindi, "in base ai migliore esegeti", si rivelano:

_ la molteplicità degli ordinamenti divini

_ il processo di distinzione (*diakrisis*) per articolazioni naturali (perché, ricordiamolo sempre, tale ordine procede in base alla natura della realtà) dei *logoi* platonici.

(I 52, 1- 19)

> "Tenendo dietro alla realtà", bisogna presentare tutta la seconda ipotesi come un cosmo organizzato secondo le leggi della dialettica (perché il modo dialettico, lo ripetiamo ancora, imita la realtà stessa e la sua organizzazione/articolazione), che procede dall'alto fino al limite inferiore dell'Uno-che-è. (I 53, 1- 23)

- Sulla concatenazione delle conclusioni, dimostrate non solo in modo sillogistico ma anche dimostrativo (*mè monon syllogistikos allà kai apodeiktikos*).

> Dato che le conclusioni dei ragionamenti anteriori sono intermedie rispetto a quelle seguenti > anche gli oggetti su cui vertono devono avere un analogo ordinamento concatenato (anteriore-intermedio-successivo) in base ai gradi dell'essere. In tal modo, i risultati dei ragionamenti già svolti (anteriori) sono causali/produttori di quelli successivi. Ne consegue che non a tutte le conclusioni appartiene lo stesso grado di essere (anche perché, come già sottolineato, una causa e ciò che ne deriva

sono sempre distinti).

(I 54, 1- 10)

- Dimostrazioni conclusive sui differenti ordinamenti/gradi dell'essere:

Coloro che sostengono che uno solo è il grado di essere da prendere in esame in tutti i ragionamenti della seconda ipotesi, non distinguono che:

_ nelle prime tre conclusioni, la nozione di uno è indistinta da quella di essere (*tou ontos tò hén*)

_ nella quarta conclusione viene distinta per la prima volta la nozione di uno da quella di essere

_ nelle rimanenti viene esaminata separatamente dall'essere

> Necessariamente, quindi, tutti questi ordinamenti differiscono fra loro.

(I 54, 12- 22)

Si ha dunque la suddivisione dei *logoi* sugli Dei, raccolti in Principi causali originari (*en tois archezikoterois aitiois*), che si sviluppano e si moltiplicano, procedendo verso gli ordinamenti encosmici.

La natura segreta (*tò kryphion*) dei Principi causali originari prevale su ciò che appare/è visibile (*tou phanou*) e quella ineffabile (*tò arreton*) su ciò che è conoscibile (*tou gnostou*).

I Principi primi divini sono imparentati originariamente con l'ineffabile e l'inconoscibile (*tou arretou kai tou agnostou syggene*) e ciò che è trascendente in modo inaccessibile (*en abatois exeiremenou*). Da ricordare che nel settimo capitolo, si era detto appunto che nel *Parmenide* si trovano tutti i principi dogmatici della scienza teologica, e "la celebrazione della generazione degli Dei e degli enti, in qualunque modo essi siano, a partire dalla Causa indicibile ed inconoscibile di tutte le cose (*apò tes arretou kai agnostou ton holon aitias*)". (I 31, 25- 29)

"I primi principi divini...hanno ottenuto una forma di esistenza più estranea rispetto

all'indicazione fornita dai ragionamenti (*logoi*), mentre le realtà che si sono spinte oltre sono a noi più note ed al contempo risultano più chiare alla nostra facoltà immaginativa (*phantasia*) rispetto a quelle che le precedono."

(I 54, 22- 27; 55, 1- 9)

Libro I, capitolo 12

"Gli scopi delle ipotesi, i quali mostrano la loro reciproca connessione e l'accordo con le realtà effettive."

Siamo dunque arrivati a numerose conclusioni, messe in luce "con un gran numero di argomentazioni" nei capitoli precedenti, circa le ipotesi del *Parmenide*. Con questo capitolo si 'tirano le fila' e si desumono tutte le varie conseguenze.

> La seconda ipotesi rivela tutti gli ordinamenti divini, dall'alto, dai più semplici ed unitari (*haploustaton kai henikotaton*), procedendo verso l'intera molteplicità degli esseri divini, cogliendone il numero complessivo: fino a tal punto arriva la gerarchia degli esseri autentici.

> La gerarchia degli esseri autentici:

- è sottoposta alle Enadi degli enti
- si organizza con il distinguersi delle loro proprietà ineffabili ed inesprimibili.

> Dalla seconda ipotesi si desume:

- la continuità dei mondi divini ("omogenea ed indivisibile continuità del Tutto", cfr. I 27, 15- 27)

- il passaggio dalle realtà prime alle seconde (l'ordine insito nella processione, cfr. I 43, 5- 12)
- il carattere specifico di tutti i generi divini (tutti i gradi della processione, cfr. I 43, 12- 19)
- la natura della reciproca relazione fra tutti gli ordini divini (cfr. I 46, 1- 25, metodo delle dimostrazioni; ordine delle determinazioni, cfr. I 50, 1- 13; ordine delle conclusioni e concatenazioni, cfr. I 54, 1- 10)
- la natura della distinzione dei gradi ad intervalli regolari (articolazione e suddivisione dei logoi sugli Dei secondo i Principi causali originari, cfr. I 54-55, 1-5) (I 55, 10- 25)

"Tutte quante le processioni degli Dei ed i Loro perfetti ordinamenti, alla luce della scienza teologica, qui li contempleremo nel loro rivelarsi." (I 56, 1- 3)

> Dal momento che la trattazione di *Parmenide* ha di mira "la verità insita nella realtà"

> dunque, le nove ipotesi, espone con metodo dialettico ed esaminate tramite la scienza divina, riguardano realtà e gradi- primi, intermedi ed ultimi- dell'essere.

(I 56, 3- 10)

IPOTESI

1) Se tutto il ragionamento riguarda l'Uno e il suo rapporto rispetto a se stesso e a tutte le altre cose> la speculazione deve iniziare dalle realtà più somme fino all'ultima realtà: "infatti l'autentica essenza dell'Uno procede dall'alto fino al più oscuro sussistere delle cose."

- La prima ipotesi dimostra l'indescrivibile eccellenza del Primo Principio (attraverso il metodo delle negazioni); l'esame si conclude notando che trascende ogni essenza e ogni forma di conoscenza. (I 56, 11- 21)

2) La seconda ipotesi, derivando immediatamente dall'ultima conclusione della prima, "rivela tutto quanto l'ordinamento degli Dei." Infatti, tutta l'ipotesi, nel suo complesso, considera i seguenti caratteri appartenenti alle realtà divine:

_ il carattere intellettuale (*tò noeròn*)

_ il carattere riconducibile all'essenza (*tò ousiodes*)

_ il carattere divino (*tò theion*)

(I 56, 21- 26)

L'Uno che è partecipato dall'essere (Uno-che-è) è l'elemento divino insito in ogni realtà> è il principio divino in base al quale ogni realtà risulta al contempo unificata all'Uno impartecipabile. Infatti, per mezzo dell'Uno immanente ("l'Uno che è in loro") in ciascuno degli enti autentici, tali enti si sono elevati verso la trascendente unificazione> è grazie all'*henosis*, a tale unificazione, che sono inseparabili dalla primissima causa. (I 57, 1- 7)

- La seconda ipotesi inizia dall'Uno-che-è (il grado più alto degli Intelligibili, *akroteta ton noeton*), e a partire dall'Uno discende fino all'essenza partecipe del tempo (*eis tèn tou chronou metechousan ousian*), creando le anime divine negli ultimi ordinamenti divini. (I 57, 8- 11)

3) La terza ipotesi, prendendo le mosse dalla conclusione della seconda, mette in luce tutta la molteplicità delle anime individuali e le differenze insite in esse, per mezzo

della varietà delle sue conclusioni. Tale ipotesi pertanto illustra la processione del modo di essere separato ed incorporeo (*he choristè kai asomatos hypostasis*).

(I 57, 11- 15)

4) La quarta ipotesi tramanda la processione suddivisa fra i corpi e non separabile dalla materia (*he meristè perì tà somata kai tes hyles achoristos*), processione dipendente dagli Dei.

(I 57, 15- 18)

5) Ultima è la processione della materia, spiegata attraverso le negazioni, ossia sulla base della somiglianza e dissomiglianza che ha con il Principio primo.

(I 57, 18- 23)

- La I e la V ipotesi sono solamente negative (*apophatikai*)

La prima per abbondanza (*kath' hyperochèn*)

La quinta per difetto (*katà elleipsin*)

- La II e la IV sono affermative (*kataphatiké*)

La seconda alla maniera dei modelli (*paradigmatikos*)

La quarta alla maniera delle copie (*eikonikos*)

- La III, quella centrale, è attinente all'ordinamento dell'anima> è composta sia di conclusioni affermative che negative.

(I 57, 23- 29)

- Le ultime quattro ipotesi sono fondate sulla negazione dell'Uno, facendo così in modo che tutte le cose che esistono e divengono vengano eliminate.

Questo per dimostrare che:

> l'unità (dell'Uno) è causa sia dell'essere che del conservarsi nell'essere

> attraverso tale unità tutti gli enti partecipano della natura dell'essere

> da tale partecipazione dipende l'essenza di ogni essere.

> Perciò, attraverso tutti gli enti, deduciamo che:

- se esiste l'Uno, esistono tutti gli enti, fino all'ultimo livello di realtà;

- se non esiste l'Uno, non esiste nessuno degli enti;

- dunque "l'Uno è causa della realtà e della conservazione di tutti gli enti."

(I 58, 10- 22)