

Introduzione

1. Preliminari: il *Commento al Parmenide*

Questo lavoro consiste nella prima traduzione italiana, preceduta da un'introduzione e seguita da note esplicative, del quinto libro dell'*in Parm(enidem)*, il vasto commento che Proclo (412 – 485 d. C.) dedicò all'omonimo dialogo platonico¹.

Rispetto ad altre opere procliane, l'*in Parm.* è stato nel complesso poco studiato, se non addirittura trascurato, dalla critica – con la rilevante eccezione di Carlos Steel. Ciò è innanzitutto dovuto al fatto che, fino a pochissimo tempo fa, del commento non si possedeva un'edizione critica stabilita secondo canoni scientifici moderni. Questa situazione sfavorevole sta però rapidamente mutando: negli ultimi due anni è stata avviata la pubblicazione di ben due edizioni del testo greco, una a cura di A.-Ph. Segonds e C. Luna, nella *Collection des Universités de France* delle Belles Lettres (di cui finora sono apparsi i primi quattro tomi, contenenti testo, traduzione e commento dei primi quattro libri)²; e una pubblicata nella collana degli *Oxford Classical Texts* da vari studiosi sotto la direzione di Carlos Steel (quest'edizione comprende tre volumi: i primi due contengono il testo critico dei libri I-III e, rispettivamente, IV-V del commento; il terzo, l'originale greco dei libri VI-VII, la parte del settimo libro giunta solo nella traduzione latina, nonché una retroversione di quest'ultima, dal latino al greco).

Per avere una chiara idea del cambiamento che questo fervore editoriale rappresenta rispetto al passato, e del cono d'ombra da cui il nostro commento era rimasto lungamente avvolto, basti pensare che l'*editio princeps* dell'*in Parm.* risale addirittura agli inizi dell'Ottocento. Allestita tra il 1821 e il 1827 da Victor

¹ Su Proclo, direttore della scuola platonica di Atene per un cinquantennio, dal 437 circa al 485, si veda innanzitutto la testimonianza diretta del discepolo Marino, autore dell'elogio funebre del maestro: Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας (di cui esiste l'edizione a cura di H.-D. Saffrey e A.-Ph. Segonds). Fra gli studi moderni, oltre a Beutler (1957), Rosán (1949) e al fondamentale Beierwaltes (1965¹, ed. it. 1988), vanno consultati il recente Siorvanes (1996) e il recentissimo Chlup (2012); molto importante anche l'introduzione preposta da Saffrey e L. G. Westerink alla loro edizione della *Teologia Platonica*. Una presentazione di mirabile chiarezza del sistema procliano, basata sugli *Elementi di Teologia*, fornisce Taylor (1918). Aspetti importanti del pensiero di Proclo, e più in generale della filosofia e della cultura a lui contemporanee, sono trattati nei saggi raccolti in Saffrey (1990) e (2000). In italiano esiste l'agile monografia di Reale (1989); un'ottima, più recente presentazione italiana del pensiero procliano si trova nell'introduzione di A. Linguisti all'edizione della *Teologia platonica* da lui curata con M. Casaglia.

² Il quinto volume, relativo al quinto libro, è purtroppo apparso troppo tardi perché potessi tenerne conto qui.

Cousin, il noto filosofo francese, e poi corretta e ripubblicata nel 1864, essa costituisce certo un lavoro pregevole e utile, ma non privo di limiti, anche grossi: manca, ad esempio, di apparato critico. Tuttavia, ciò che ha reso completamente superata l'edizione di Cousin, è stata la pubblicazione da parte di Carlos Steel, tra il 1982 e il 1985, di un'edizione critica della traduzione latina dell'*in Parm.* condotta verso la fine del XIII secolo dal domenicano fiammingo Guglielmo di Moerbeke. Questa versione si basa infatti su un originale diverso da quello da cui derivano i manoscritti che ci hanno tramandato il testo greco: ciò permette spessissimo di correggere o migliorare in vario modo il testo stesso. Di qui l'importanza, anzi la necessità, di una nuova edizione dell'*in Parm.*, che appunto mettesse a frutto la traduzione latina – come fanno le due edizioni succitate.

Mette conto ora fornire qualche precisazione sulle circostanze di redazione, trasmissione e circolazione del commento. Per quanto riguarda la data di composizione, l'*in Parm.* va verosimilmente attribuito a un'epoca di poco precedente la *Teologia platonica*, che è l'ultima opera di Proclo. Non pochi passi della *Teologia* rimandano infatti a passi analoghi del commento al *Parmenide*, e in generale tutta la trattazione teologica lì contenuta presuppone le analisi e i risultati di quel commento. La datazione assoluta resta ovviamente materia di congettura: Luna e Segonds ne tentano una, sulla base del seguente ragionamento. Asclepiodoto di Alessandria, il discepolo cui Proclo dedica l'opera, non poteva più essere un giovane studente, poiché il *Parmenide* nelle scuole platoniche era affrontato alla fine, e al culmine, del ciclo di studi: all'epoca della composizione dell'*in Parm.* egli doveva avere tra i 30 e i 35 anni. Da altra fonte possiamo dedurre che egli morì attorno al 515: supponendo che avesse allora tra i 70 e i 75 anni, si ottiene come possibile data di composizione dell'*in Parm.* il 470-475 d. C. (si ricordi che Proclo morì nel 485).

Così come ci è giunto, il commento è incompleto: esso giunge infatti fino alla p. 142 a 8 del *Parmenide* platonico, comprendendo perciò solo la prima delle (secondo Proclo) nove ipotesi formulate e discusse nel dialogo. È fuor di dubbio, però, che la sezione mancante è esistita, ed è andata perduta nel corso della tradizione. La *Teologia platonica* contiene infatti allusioni e rinvii a un'analisi dettagliata della seconda ipotesi, che quindi Proclo doveva aver condotto nel suo commento; per le altre sette ipotesi si può pensare invece, in analogia a quanto accade con l'*in Parm.* di Damascio, a una trattazione più succinta. Sempre sulla base di un confronto con l'analogo commento di Damascio, Luna e Segonds calcolano che la sezione perduta dell'*in Parm.* procliano ammonti a circa 270 colonne Cousin: poiché la sezione superstite comprende 627 colonne, se ne conclude che poco meno di un terzo dell'opera è andato perduto. Quanto alla ragione di questo naufragio, un'ipotesi plausibile, ma indimostrabile, è la perdita dell'ultimo tomo (forse il terzo) di cui l'opera era composta.

Come l'*in Timaeum* e l'*in Alcibiadem*, l'*in Parm.* è costituito da un prologo e da una serie di lemmi, ovvero citazioni del dialogo seguite dal commento pro-

priamente detto. Il prologo, che Proclo stesso definisce come la parte precedente l'esegesi del testo, e che si apre, solo fra i commenti procliani, con una invocazione agli dèi, affronta in via preliminare quattro questioni canoniche: disposizione drammatica, personaggi, scopo e stile del dialogo. Segue l'esegesi vera e propria del testo, che è citato integralmente per lemmi. Nella prassi dei commentatori tardoantichi, l'esegesi era articolata in due momenti: $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, cioè spiegazione del senso generale del passo, e $\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, ossia spiegazione dei singoli termini³. Questa distinzione è presente in Proclo, certo, ma non è sempre operante, né è da lui utilizzata nel modo rigido e meccanico che sarà proprio degli esegeti alessandrini (soprattutto di Olimpiodoro). Anzi, come si avrà modo di constatare, non di rado le questioni generali e le questioni di dettaglio sono mescolate e trattate assieme dal commentatore, e ciò si spiega anche tenendo conto dell'uditorio: studenti avanzati, non certo bisognosi di delucidazioni pedanti e minuziose su aspetti secondari del testo.

Nei manoscritti l'*in Parm.* è suddiviso in sette libri, i cui inizio e fine sono indicati da titoli appositi; nessun indizio interno al testo lascia però supporre che questa scansione risalga all'autore. Salvo un problema relativo alla divisione tra primo e secondo libro, tale scansione è comunque attestata da entrambi i rami della tradizione (quello da cui derivano i nostri manoscritti greci e l'originale perduto tradotto da Guglielmo di Moerbeke), e quindi con tutta probabilità risale all'archetipo di quei due rami, il manoscritto Ω . Inoltre l'inizio dei libri dal terzo al settimo corrisponde a effettive articolazioni di senso all'interno del *Parmenide* e del commento di Proclo. D'altra parte, ciò non può costituire una prova a favore dell'autenticità della divisione: anzi, proprio l'evidenza di quelle articolazioni può aver spinto un editore antico o medievale a dividere il testo in libri. E va detto altresì che nessun libro si apre con un prologo o anche solo con un giro di frase tale da indicare in qualche modo l'inizio di una nuova sezione. La conclusione che se ne può trarre è perciò la seguente: la divisione in sette libri non risale a Proclo, ma a un'edizione seriore del commento; tale edizione fu allestita quando l'ultima sezione era già andata perduta, come indica il titolo iniziale dei manoscritti, che annuncia sette libri.

Vista l'importanza dei risultati solo recentemente conseguiti in quest'ambito, non sarà inutile fornire qualche breve cenno sulla tradizione dell'*in Parm.* La quale è bipartita, poiché comprende due rami indipendenti, costituiti l'uno da 37 manoscritti greci (di cui otto incompleti), l'altro dalla traduzione latina del commento ad opera di Guglielmo di Moerbeke. Gli iperarchetipi dei due rami si sogliono indicare con le lettere Σ (fonte dei manoscritti greci) e Γ (originale greco da cui fu condotta la traduzione latina, a sua volta contrassegnata con g); entrambi derivano a loro volta da un manoscritto Ω , la cui esistenza è dimostrata

³ Su questa distinzione, si veda soprattutto la sintesi generale di Festugière (1963); dedicato alle particolarità dell'opera esegetica di Proclo è invece Lamberz (1987).

dagli errori comuni a Σ e Γ , e che sicuramente è anteriore al terzo quarto del IX secolo⁴. Tra quelli del ramo greco, il manoscritto più antico, il Paris. gr. 1810 (A), risale alla fine del XIII secolo; esso fu copiato dall'erudito bizantino Giorgio Pachimere, il quale anche lo alterò pesantemente, non peritandosi di riformulare, sopprimere e aggiungere interi passi. I cinque manoscritti copiati in Italia, tra il 1489 e il 1569, da copisti professionisti, ci hanno tramandato il testo di Σ in forma molto più affidabile: esempio perfetto del principio pasqualiano *recentiores, non deteriores*. Il ramo latino riflette invece uno stato del testo migliore rispetto a quello di Σ , e ci fornisce un testo che è più corretto di quello del ramo greco, nonché più completo: il finale del libro settimo, ad esempio, ci è giunto solo in questa forma. Omissioni e termini o passi corrotti del ramo greco possono essere eliminati grazie al ramo latino. Oltre a questi testimoni, vanno segnalati nove manoscritti perduti: sette distrutti in incendi, due scomparsi in circostanze oscure.

La fondamentale traduzione latina dell'*in Parm.* fu realizzata – lo si è detto – dal domenicano fiammingo Guglielmo di Moerbeke. In nessun manoscritto essa gli è attribuita esplicitamente, ma la paternità, dati il metodo e lo stile del lavoro, è fuori discussione. Come accennato, Guglielmo utilizzò un originale, Γ , di qualità superiore a Σ ; da quest'ultimo Γ è sicuramente indipendente, poiché la traduzione contiene alcuni errori che sono assenti nel ramo greco; gli errori comuni provano invece l'esistenza di un archetipo comune, Ω . L'importanza della traduzione latina per la correzione degli errori del ramo greco dipende dal metodo di lavoro proprio a Guglielmo: egli traduceva nel modo più letterale, *verbum de verbo*, creando neologismi latini che talvolta, nel caso dei composti, ricalcano la struttura del greco, e facendo quasi sempre corrispondere a uno stesso termine dell'originale uno stesso traducevole. Non sorprendentemente, il risultato di questo procedimento è una lingua artificiale, difficilmente comprensibile a una prima lettura. Da un altro punto di vista, però, è proprio un simile metodo a legittimare i tentativi di retroversione, ossia di ricostruzione dell'originale perduto a partire dalla traduzione – e questo malgrado gli ostacoli che inevitabilmente si frappongono, costituiti, ad esempio, dalle divergenze fra latino e greco nella struttura e nella composizione della frase, dall'incompatibilità morfologica o sintattica tra le due lingue, oppure da errori di traduzione, o da congetture inserite da Guglielmo nel testo.

Qualche parola, infine, sulla “fortuna” dell'opera⁵. La *Vita di Isidoro* di Damascio contiene la prima testimonianza della fortuna dell'*in Parm.*: Marino – vi si dice – avrebbe composto un commento al *Parmenide* proponendone un'inter-

⁴ Questa è la genealogia proposta da Luna e Segonds; Steel, dal canto suo, è meno categorico, e propone, accanto a questa, un'altra ipotesi, secondo cui A e Σ sarebbero entrambi dipendenti da un subarchetipo Δ . Cfr. i due stemmi alle pp. XXVII e XXVIII del tomo I della sua edizione.

⁵ Sul tema più generale della fortuna di Proclo nell'Occidente europeo si vedano le pp. 45-55 dell'edizione della *Teologia Platonica* a cura di Casaglia e Linguitti.

pretazione diversa da quella del suo maestro Proclo, e più vicina a quella medio-platonica. Damascio stesso, poi, articola il proprio commento al dialogo platonico in una serie di aporie e soluzioni che stanno in stretto rapporto con l'*in Parm.* di Proclo. Tracce dell'*in Parm.* si trovano anche in un celebre contemporaneo cristiano di Damascio: Dionigi Areopagita, il quale utilizzò il commento di Proclo nel suo trattato *Sui nomi divini*, a proposito di denominazioni quali identico/diverso, simile/dissimile, uno e perfetto.

In epoca bizantina la testimonianza più antica sulla ricezione dell'*in Parm.* è rappresentata da quattro scoli contenuti nei manoscritti T e W di Platone. Uno di questi scoli è particolarmente importante, perché il testo che riporta (corrispondente a I 695, 2-6) permette di trarre due conclusioni importanti sulla storia della trasmissione del commento: nel IX secolo, a Costantinopoli esisteva un manoscritto contenente l'*in Parm.*; la bipartizione della tradizione aveva già avuto luogo.

Nel XI secolo, l'*in Parm.* è citato da Michele Psello (una sola volta, a dire il vero); esso circolò ad ogni modo anche tra gli allievi di Psello.

Tra il 1280 e il 1286 si colloca la traduzione latina di Moerbeke. Benché molto meno fortunata di altri lavori analoghi del domenicano (soprattutto della traduzione dell'*Elementatio theologica*), questa traduzione ha circolato ed è stata letta fino all'inizio del XVI secolo, quando Nicola Scutelli la utilizza per preparare la sua versione dell'*in Parm.* Da segnalare, tra i lettori celebri, Bertoldo di Moosberg, Nicola Cusano, Pico della Mirandola e Marsilio Ficino: quest'ultimo, in particolare, si serve dell'*in Parm.* per la composizione del suo commento al dialogo platonico, redatto tra il 1492 e il 1494.

Intanto, benché le edizioni a stampa dei libri si vadano sempre più diffondendo, conosce ulteriori sviluppi la storia della tradizione dell'*in Parm.*: tra il 1489 e il 1569 vedono infatti la luce cinque nuovi manoscritti, derivanti anch'essi dall'archetipo Σ , ma molto più affidabili degli altri, pur più antichi.

Come l'*in Alcibiadem* e l'*in Cratylum*, l'*in Parm.* non conobbe edizioni rinascimentali. Sappiamo tuttavia che l'umanista Arnolfo Arlenio, alla metà del XVI secolo, aveva progettato la pubblicazione, presso l'editore basileese Petri, di una serie di commenti a Platone, tra cui l'*in Parm.* Questo progetto non fu però mai realizzato, probabilmente per un insieme di ragioni economiche e culturali (l'interesse per il neoplatonismo cominciava ormai a declinare).

In epoca rinascimentale l'*in Parm.* conobbe in compenso una seconda traduzione latina, opera dell'agostiniano Nicola Scutelli; di questa traduzione, terminata a Roma nel 1521, si servì il primo editore dell'*in Parm.*, Victor Cousin. Essa attesta senz'altro l'interesse sempre vivo per l'opera di Proclo; va però detto che si tratta di una parafrasi, e a volte addirittura di un riassunto, più che di una traduzione. Inoltre, Scutelli ha fatto largo uso della versione di Moerbeke, dalla quale la sua dipende spesso molto strettamente.

L'editio princeps dell'*in Parm.* non risale dunque, come per la maggior parte dei testi antichi, al Rinascimento, bensì al XIX secolo. Essa infatti è contenuta negli ultimi tre volumi, pubblicati a Parigi tra il 1821 e il 1827, dei *Procli Opera* di Victor Cousin. Per stabilire il testo, Cousin ha utilizzato i quattro codici conservati alla Bibliothèque Royale di Parigi, con i quali avrebbe potuto pervenire a un risultato più che soddisfacente. Il suo lavoro è però affrettato e soprattutto non è guidato da principi filologici solidi: ad esempio, essendo il manoscritto A (Paris. gr. 1810) di lettura troppo difficile, Cousin ha lavorato prima sugli altri tre codici e solo in un secondo tempo ne ha confrontato il testo con quello di A. Ciò spiega perché questa edizione sia tutt'altro che affidabile.

Nel 1839 esce a Lipsia un'edizione del *Parmenide* seguita dal commento di Proclo, curatore Gottfried Stallbaum. Non si tratta di un'edizione critica vera e propria, poiché Stallbaum non ha fatto altro che riprodurre testo e note di Cousin, aggiungendo in apparato qualche congettura e soprattutto modificando abbondantemente la punteggiatura, spesso arbitraria o fuorviante, di Cousin. Il volume viene poi ristampato, senza sostanziali modifiche, nel 1840 e nel 1848, sempre a Lipsia.

Nel 1864 compare la seconda edizione dei *Procli Opera* di Cousin, il quale, nella prefazione, riconosce con onestà e umiltà i difetti della prima edizione. Benché citi altri manoscritti, oltre ai quattro parigini da lui già usati, egli fonda questa nuova edizione piuttosto su un'attenta rilettura di quei quattro codici. Cousin introduce adesso numerose congetture, spesso ottime; egli tiene anche conto delle osservazioni di Stallbaum e di Thomas Taylor, recensore della prima edizione. Altre novità sono la citazione in nota di passi paralleli, la correzione della punteggiatura e la spaziatura nella riproduzione dei lemmi: tutte modifiche che migliorano in modo sostanziale la qualità del lavoro.

Nonostante i meriti innegabili di Cousin, siamo ancora lontani da un'edizione critica vera e propria, la quale, evidentemente, non ha potuto prendere avvio se non dopo un lavoro filologico sulla traduzione latina di Moerbeke. Il primo passo in questa direzione è stato compiuto da R. Klibansky e L. Labowsky, curatori del *Parmenide* nella serie *Plato Latinus*, uscito a Londra nel 1953 e contenente anche le parti dell'*in Parm.* giunteci solo nella traduzione di Moerbeke.

Quanto infine alle traduzioni in lingue moderne (oltre a quella francese, in via di completamento, di Luna-Segonds), va menzionata anzitutto la versione, pure in francese, di A. Ed. Chaignet: edita a Parigi in tre volumi tra il 1900 e il 1903, essa è ancora utile soprattutto per le note e le congetture proposte. Al 1987 risale la pubblicazione della traduzione avviata da G. Morrow e terminata da J. Dillon, il quale ultimo ha potuto giovare della traduzione di Moerbeke nonché di congetture comunicate da Westerink. Ricordo infine la recente (2010) versione tedesca di Zekl, molto discutibile.

2. Il contenuto di *in Parm.* I-IV

Non mi pare superfluo presentare succintamente, *in limine operis*, il contenuto dei primi quattro libri dell'*in Parm.* affinché il lettore possieda strumenti utili per meglio comprendere il quinto libro, conoscendo almeno per sommi capi il discorso che lo precede.

Il primo libro, con cui comincia il commento vero e proprio, è preceduto da un prologo, in cui Proclo tratta un certo numero di questioni preliminari. Il prologo (617, 1 – 659, 17) si apre, come un poema epico, con una grandiosa, ispirata invocazione a dèi e dee: il Nostro percorre in discesa tutta la gerarchia delle divinità, chiedendo a ogni rango di esse di aiutarlo nella redazione dell'opera intrapresa. Segue una più breve, ma non meno appassionata esaltazione di Siriano, lo ierofante dei sommi misteri: e cioè, più prosaicamente, il maestro che ha elaborato l'interpretazione del dialogo a cui Proclo si attiene. Vengono poi toccati i punti di ordine generale che un lettore deve conoscere per comprendere appieno il dialogo: l'ambientazione drammatica, i personaggi (del cui ruolo e dei cui rapporti viene fornita un'interpretazione allegorica) e, soprattutto, lo σκοπός, il fine a cui il dialogo mira. Qui Proclo presenta un'interessante rassegna dossografica, menzionando tre interpretazioni. Secondo alcuni, il *Parmenide* costituisce un mero esercizio logico composto in risposta polemica a Zenone: Platone avrebbe voluto mostrare l'inservibilità del metodo zenoniano utilizzandolo egli stesso per arrivare a conclusioni assurde. Secondo altri esegeti, il dialogo è sì un esercizio logico, ma in senso costruttivo, non polemico: è l'esposizione di un metodo corretto per evitare errori logici come quelli commessi dal giovane e inesperto Socrate. Infine, altri interpreti (questa volta neoplatonici, mentre i due gruppi precedenti appartengono a correnti medioplatoniche) ritengono che il vero scopo del dialogo sia la dimostrazione di come tutta la realtà derivi dal primo principio, l'Uno. È questa lettura metafisico-teologica che Proclo condivide, integrandola con le precisazioni apportate dai suoi maestri diretti, Plutarco di Atene e Siriano. Dopo aver trattato dello stile del dialogo, che dichiara 'disadorno', il Nostro dedica parecchie pagine alla discussione del metodo utilizzato nel dialogo: la dialettica; non mette conto dilungarsi su questo argomento, cui sono dedicati qui i due paragrafi successivi nonché lo stesso quinto libro. Chiudono il prologo alcune rapide considerazioni sull'importanza e il valore allegorico dei proemi dei dialoghi platonici.

Il primo libro comprende le pp. 659, 18 – 722, 16, e commenta le pp. 126 a 1 – 128 e 6 del *Parmenide*. Ampio spazio trovano qui una nuova, più dettagliata interpretazione allegorizzante dei personaggi, secondo la quale ognuno di essi corrisponde a un certo grado della realtà; il principio generale secondo cui Proclo procede è quello, di derivazione giamblichea, secondo cui ogni dettaglio, per quanto insignificante appaia, va tenuto in considerazione, e interpretato come una spia che indirizza il lettore verso una miglior comprensione delle realtà. Dal punto di vista più strettamente filosofico, il primo libro contiene soprattutto il

commento al passo del dialogo in cui Zenone legge il suo trattato: qui Proclo si concentra con attenzione speciale sugli aspetti formali degli argomenti addotti da Zenone, sottolineandone lo schema sillogistico. Quanto al contenuto del discorso zenoniano, egli ne trae sostanzialmente una conferma dell'impossibilità che i molti esistano a prescindere dall'Uno.

Il secondo libro (pp. 712, 1 – 782, 26, a commento di *Parm.* 128 e 6 – 130 a 1), apertosi con l'obiezione mossa da Socrate contro le tesi di Zenone, passa poi subito ad analizzare la soluzione che il giovane propone per le aporie sollevate dall'Eleate: la teoria delle idee. Dopo essersi soffermato sul senso del tecnicismo αὐτὸ καθ' αὐτό, Proclo precisa il carattere delle idee platoniche distinguendole da nozioni analoghe proposte da aristotelici e stoici. Successivamente, egli sviluppa a lungo il problema della partecipazione tra le idee, cercando di pervenire a una soluzione che salvi, al tempo stesso, l'unità delle singole idee e la compattezza del cosmo noetico: così va interpretata la sua tesi, secondo cui ciascuna idea partecipa delle altre, ma senza confusione, cioè mantenendo intatta la propria peculiarità.

Ai problemi sollevati dalla teoria delle idee è dedicato anche il terzo libro; esso copre le pp. 783, 1 – 838, 3, e commenta *Parm.* 130 b 6 – e 4, in cui Parmenide comincia a esaminare quella teoria così com'essa è stata esposta da Socrate. La trattazione di Proclo ruota qui attorno alle quattro aporie in cui, nella tradizione scolastica, si riassumevano le difficoltà relative alle idee: se esse esistano; di quali cose si diano idee; quale sia il modo della partecipazione; dove siano situate le idee. Nel terzo libro il Nostro affronta i primi due problemi. A dimostrazione dell'esistenza delle idee, egli adduce sei argomenti, che riprende dai predecessori: la natura non autosostanziale del cosmo, che rinvia a una causa ulteriore; la nostra capacità di pensare oggetti privi di imperfezioni, benché tali oggetti non esistano nel mondo fisico; l'ordine dell'universo, che ne esclude un'origine casuale; la regolarità dei generi e delle specie; la necessità di porre cause immobili al di sopra delle cause in movimento; e infine, come argomento di natura epistemologica, la possibilità di produrre dimostrazioni, che presuppone l'esistenza di universali impossibili da trovare nel mondo dei corpi. Nelle restanti pagine del libro, Proclo riprende, anche qui in forma del tutto aderente alla tradizione scolastica, l'annoso problema dell'estensione del mondo ideale. Il Nostro ammette idee delle anime divine, della Natura, del corpo (pensando soprattutto ai corpi degli astri) e delle specie naturali (oltre naturalmente alle idee di giustizia e delle altre virtù, o di quiete, movimento, uguale, ecc.; ma l'esistenza di queste non era mai stata messa in dubbio dai platonici); mentre nega recisamente che a parti, accidenti, artefatti e mali corrispondano oggetti nel cosmo noetico. Da ricordare infine un'osservazione fondamentale che Proclo fa verso la conclusione del libro: lo scopo delle aporie sollevate da Parmenide non è confutatorio, bensì maieutico. In altri termini, Parmenide non mira a far sì che Socrate, passando attraverso le difficoltà, abbandoni la teoria delle idee, ma che ne acquisisca una conoscenza

adeguata e più salda, in quanto capace di superare quelle obiezioni che a tutta prima l'avevano squassata.

L'amplissimo quarto libro (pp. 837, 1 – 978, 3, a commento di *Parm.* 130 e 4 – 135 b 2) contiene la discussione degli ultimi due problemi relativi alle idee: la partecipazione, e il "luogo" in cui esse esistono. Per quanto riguarda la prima aporia, Proclo sottolinea che, nel caso dei rapporti fra idee – a cui soprattutto egli dedica qui la sua attenzione – il concetto di partecipazione deve avere un senso diverso rispetto a quello che esso assume nel mondo sensibile. Svolgendo questa considerazione, egli giunge a identificare alcune idee generali, o "meta-idee", a cui attribuisce la funzione di principi strutturali che organizzano il cosmo noetico: tali sono ad esempio la bellezza e la giustizia, o le idee di uguale, simile e dissimile.

La questione del "luogo" in cui sono situate le idee nasce invece dalla proposta, avanzata da Socrate, di considerarle come pensieri di una mente. Proclo non può accettare una simile tesi, e la confuta argomentando che, sulla base del limitato numero di oggetti fisici di cui facciamo esperienza, non potremmo mai arrivare a costruire una nozione come quella di 'idea'; questa presuppone quindi l'anamnesi. L'idea è un pensiero solo nel senso che è oggetto dell'attività noetica dell'Intelletto inteso come ipostasi; di queste idee esistenti a livello intelligibile, le idee psichiche, presenti nelle nostre anime, sono immagini – entità inferiori dal punto di vista logico e ontologico. L'esistenza delle idee psichiche è altresì ciò che, secondo il Nostro, consente di risolvere l'aporia sull'inconoscibilità delle idee da parte dell'uomo. Quel che alla conoscenza umana resta inaccessibile sono le idee intelligibili; perfettamente conoscibili – e conosciute dalla filosofia – sono invece le idee psichiche. È questo un esempio concreto di come un'aporia possa contribuire a una comprensione più precisa e più solida di quella realtà che sembrava mettere in discussione. Secondo Proclo, le diverse aporie via via sollevate da Parmenide hanno avuto come risultato la dimostrazione dell'esistenza di diversi livelli di idee: e nelle ultime pagine del libro il commentatore presenta una ricapitolazione di quest'ordinata serie, che scende dal livello intellettuale fino a quello sensibile, mentre ogni grado apporta una determinata caratteristica, presente poi in tutti i ranghi inferiori.

3. La dialettica secondo Proclo

3.1. Il prologo dell'*in Parm.*

È ora possibile spostare il discorso all'argomento che qui soprattutto ci interessa: la dialettica. Tuttavia, prima di volgere l'attenzione al quinto libro, luogo del commento espressamente deputato a quel tema, non sarà inutile presentare brevemente un passo del prologo (653, 6 – 654, 10), che contiene importanti indicazioni sulla concezione procliana della scienza dialettica e dei suoi scopi. Dati gli stretti legami di queste righe con il nostro argomento, le riporto per inte-

ro, in greco e in traduzione; per comodità d'esposizione, divido il brano in tre sezioni – seguendo in questo, peraltro, la scansione logica dell'originale. Anticipo solo che il discorso ruota attorno alle tre diverse 'pratiche' (μελέται) o 'funzioni' (ἔργα) che la dialettica può compiere, ai loro caratteri, e al tipo di persona cui ciascuna di esse si addice.

Questa è la prima sezione:

<ἡ πρώτη μελέτη> προσήκουσα νέοις καὶ χρήσιμος εἰς τὸ διεγείρει τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν ὥσπερ καθεύδοντα καὶ ἐρεθίσαι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ζήτησιν, γυμνασία τις ὄντως οὖσα τοῦ τῆς ψυχῆς ὄμματος πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων [10] θεωρίαν καὶ τὴν προβολὴν ἣν ἔχει κατ' οὐσίαν λόγων διὰ τῶν ἀντικειμένων ἄγουσα θέσεων καὶ σκοποῦσα μὴ μόνον τὴν οἶον εὐθεῖαν ἀτραπὸν ἐπ' αὐτὸ τὸ ἀληθὲς φέρουσαν, ἀλλὰ καὶ τὰς παρὰ ταύτην ἐκτροπὰς, καὶ βασανίζουσα κἀκείνας εἴ τι πιθανὸν λέγουσι, καὶ κρούουσα τὰς παντοίας αὐτῆς ἐπιβολάς.

<La prima attività> è adatta a chi è giovane, e serve a risvegliarne l'intelletto, che è come addormentato, e a stimolarlo alla ricerca di sé. Essa costituisce un vero e proprio allenamento dell'occhio dell'anima allo studio [10] delle realtà, poiché, <passando> attraverso le tesi opposte, guida l'emersione dei principi razionali che <l'anima> possiede per essenza, ed esamina non solo il sentiero che porta al vero in sé per così dire in linea retta, ma anche le deviazioni da quel sentiero, mettendo alla prova anche quelle deviazioni, per vedere se dicano qualcosa di plausibile, e saggiando i vari atti con cui l'anima si applica agli oggetti.

Innanzitutto, il destinatario. Nel caso di questa prima attività, sono i giovani, inesperti ma desiderosi di apprendere: Socrate nel caso del *Parmenide*, il discepolo (o il lettore) nel caso di Proclo. L'effetto di quest'attività sul destinatario è di risvegliarne l'intelletto addormentato: il sonno è, platonicamente, quello stato di dimenticanza e di torpore provocato nell'anima dalla bevuta dell'acqua letea; l'oggetto della dimenticanza sono dunque le idee, la vera realtà. Il risveglio da questo sonno consiste in una ricerca di sé, cioè in un'operazione volta a scandagliare la propria anima, nella quale la verità, benché sia stata obnubilata dall'incarnazione, esiste da sempre. Quest'attività dialettica è quindi una ginnastica, un "riscaldamento" preliminare in vista della vera conoscenza a cui si tende. Questa ha come fine l'emersione dei principi razionali dell'anima, cioè il cogliimento consapevole delle idee presenti a livello psichico: questo è il traguardo conoscitivo più alto, il fine di tutta la dialettica. E non solo il fine, ma anche la fine; per pervenire alla quale, è necessario allenarsi in un modo ben preciso: facendo cioè cozzare le une contro le altre tesi opposte (ad esempio, 'se è vero che le idee esistono, allora...', 'nel caso in cui le idee non esistano, allora...'). Così facendo, quest'attività dialettica non batte solo la strada del vero (ad es.: le idee esistono); al contrario, essendo appunto un procedere di giovani o inesperti,

che ancora ignorano la verità e hanno bisogno di allenamento, essa percorre anche il sentiero che devia dal vero, e lo percorre fino in fondo, a vedere se mai abbia qualche fondamento. Le ἐκτροπαί della r. 653, 13 sono proprio le singole conseguenze impossibili della negazione delle idee (ad esempio, la limitazione delle nostre facoltà conoscitive all'ambito della percezione dei sensibili). Il filosofo maturo sa bene che queste conseguenze sono impossibili; il giovane invece no, e quindi deve saggiare il valore di ciascuno dei risultati, variegati e molteplici, che la sua anima ottiene applicandosi ora a un aspetto ora a un altro della questione.

La seconda attività è così descritta (653, 14 – 654, 1):

ἐτέρα δέ, ἀναπαύουσα ἤδη τὸν [15] νοῦν οἰκειοτάτη θεωρία τῶν ὄντων καὶ αὐτὴν ὁρῶσα καθ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀγνώ βάρῳ βεβῶσαν, ἣν φησιν ὁ Σωκράτης ἅπαν τὸ νοητὸν ἀνελίπτειν, δι' εἰδῶν ἀεὶ πορευομένην ἕως ἂν εἰς αὐτὸ καταντήσῃ τὸ πρῶτον, τὰ μὲν ἀναλύουσιν, τὰ δὲ ὀριζομένην, τὰ δὲ ἀποδεικνύουσιν, τὰ δὲ διαιροῦσαν, ἄνωθεν <τε εἰς τὸ κάτω καὶ> [20] κάτωθεν εἰς τὸ ἄναπτες χωροῦσαν, ἕως ἂν πάντῃ διευρενομένη τὴν τῶν νοητῶν φύσιν εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ἀναδράμῃ τῶν ὄντων, οὗ τὴν ψυχὴν ὁρμίσασα τελέως οὐκέτι ποθήσεται κρείττον ἐφετὸν ἐπὶ τέλος ἦκουσα· καὶ ταύτης ἂν εἴποις ἔργα εἶναι τὰ τε ἐν Φαίδρῳ ῥηθέντα καὶ τὰ ἐν Σοφιστῇ, τὰ μὲν διχῇ διηρημένα, [25] τὰ δὲ τετραχῇ τῆς διαλεκτικῆς ἔργα· διὸ καὶ τὸ καθαρῶς ἀποδίδεται φιλοσοφοῦντι, μηκέτι δεομένῳ γυμνασίας, ἀλλ' ἐν νοήσεσι [654] καθαραῖς τρέφονται τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς.

La seconda attività fa ora sostare l'intelletto in uno studio degli enti ad esso quanto mai appropriato, e vede [15] la verità in sé seduta su un seggio santo. Essa svolge come un rotolo – dice Socrate – tutto quanto l'intelligibile, sempre muovendosi attraverso idee finché non giunga al primo in sé; operando su di esse ora con l'analisi, ora con la definizione, ora con la dimostrazione, [20] ora con la divisione, essa procede sia dall'alto verso il basso sia dal basso verso l'alto, fino a che, esaminando in ogni senso tutta la natura degli intelligibili, non risalga a ciò che si trova al di là di tutti gli enti. Dopo aver qui ormeggiato finalmente l'anima, come in un porto, essa non tenderà più [25] a un oggetto di desiderio superiore, essendo giunta al suo fine. Proprio di quest'attività si potrebbe dire che sono operazioni le operazioni della dialettica descritte nel *Fedro* e nel *Sofista*, divise in due nel *Fedro*, in quattro nel *Sofista*; per questo tale attività è appunto attribuita a chi fa filosofia in modo genuino, e non ha più bisogno di allenamento, ma [654] nutre l'intelletto dell'anima con pensieri puri.

Come si vede, siamo qui in presenza di uno sviluppo dell'attività precedente; questa funzione della dialettica, pertanto, è propria di chi abbia già allenato a sufficienza la propria anima, e sia giunto a un alto grado di maturazione filosofica, che gli consente addirittura di giungere al principio della realtà. Innanzitutto, Proclo la descrive come una sosta: e tale essa è davvero, se paragonata all'andirivieni tra le ipotesi opposte, quindi tra il vero e il falso, compiuto dall'attività

ginnastica di cui sopra. L'ambito d'azione è ora soltanto la verità; e all'interno di questa provincia, il movimento è ben lungi dall'arrestarsi. Esso anzi continua secondo un modo tutto particolare: si tratta, secondo una metafora carissima a Proclo, del 'dispiegamento' della realtà intelligibile – ovvero, del passaggio, compiuto dal pensiero discorsivo, da un'idea all'altra, da un genere alle specie che di esso fanno parte. Questo movimento assume, dal punto di vista epistemologico, la forma dei metodi citati subito sotto: i quattro tradizionali procedimenti dialettici della divisione, definizione, dimostrazione e analisi. Il percorso dell'anima è, qui, ascendente e discendente, poiché essa passa, operando coi primi tre metodi, dall'universale al particolare, per poi risalire, con l'analisi, all'universale. L'esercizio ripetuto di quest'attività – propria, si ricordi, del filosofo consumato – è in grado di condurre fino al vertice della realtà, l'Uno, che, in quanto Bene, è altresì la meta di ogni aspirazione. Solo allora l'anima smetterà davvero ogni forma di movimento, e si beerà della sua sosta nel primo principio, il quale, paragonato al percorso compiuto, apparirà come un porto di pace. Di quest'attività Platone parla soprattutto nel *Fedro* e nel *Sofista* – e parla in entrambi della stessa, ad onta del fatto che la divide, nel primo dialogo, in due parti, mentre nel secondo, in quattro.

Ecco la terza attività (654, 1-10):

τρίτη δὲ ἄλλη τις, πειραστική κατ' ἀλήθειαν οὔσα, καθαρτική τῆς διπλῆς ἀμαθίας, ὅταν ἦ πρὸς ἀνθρώπους αὐτῇ λόγος οἰήσεως γέμοντας· εἴρηται δὲ ἐν Σοφιστῇ καὶ περὶ ταύτης, ὡς ἄρα τὸν ἐλεγχον, καθάρσεως ὄντα τρόπον, ἀναγκάζε[5]ται προσάγειν ὁ φιλόσοφος τοῖς ὑπὸ δοξοσοφίας κατεχομένοις, καθὸ ὁ σοφιστὴς ἐλεγκτικὸς ὣν ἐδόκει τὸν φιλόσοφον ὑποδύεσθαι, καθάπερ καὶ κύνα λύκος, φησὶν ἐν ἐκείνοις. ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐλέγχων, ἄλλ' οὐ φαινομένως, καὶ καθαίρων ὄντως φιλόσοφος ἐστι· καὶ πῶς γὰρ ἂν ἄλλους καθαίρειν δύνατό τις, ἀκάθαρτον αὐτὸς ἔχων [10] ψυχὴν;

La terza, infine, è un'attività capace di mettere davvero alla prova e di purificare dalla doppia ignoranza, quando con un discorso agisca su uomini pieni di presunzione. Nel *Sofista* si è parlato [5] anche di quest'attività: essendo la confutazione – vi si dice – un modo di purificazione, il filosofo è costretto ad applicarla a coloro che sono dominati da una sapienza apparente e presuntuosa, sicché anche il sofista, che è esperto di confutazioni, sembrava vestire i panni del filosofo – come [10] un lupo quelli di un cane, dice <Platone> in quel passo. Perché vero filosofo è colui che confuta e purifica in verità, e non in apparenza: come potrebbe uno purificare altri, infatti, se possiede egli stesso un'anima non purificata?

Come si vede, in questo caso la progressione nella "carriera" filosofica del singolo, rappresentata dalle due attività precedenti, si interrompe. In altre parole, l'attività confutatoria non è un'ulteriore tappa di perfezionamento; del resto, nella sezione precedente già si arrivava al sommo della realtà, e non era possibile

salire ancora. Tuttavia, dalla descrizione che Proclo ne fornisce è chiaro che egli pensa, anche in questo caso, a una pratica esercitata da un filosofo maturo e navigato: soltanto costui, infatti, è in grado di tener testa in modo adeguato a personaggi scaltri come i sofisti, che invece avrebbero facilmente ragione di un giovane inesperto in filosofia e nell'arte della discussione. Va poi notato che quest'attività è l'unica di cui il nostro commentatore metta in luce in maniera esplicita il presupposto dialogico: è evidente che Proclo pensa a situazioni come quelle messe in scena nel *Protagora*, nel *Gorgia* o nell'*Eutidemo*, in cui Socrate smaschera le opinioni presuntuose e pretestuose dei suoi interlocutori. Occorre notare, infine, il riferimento all'effetto catartico di quest'attività, che ne definisce bene la natura. Essa infatti non si rivolge ai giovani – che pure possono essere, e spesso sono, preda di errore – perché il loro errore è naturale, cioè dovuto all'inesperienza, alla mancata presa di coscienza della verità che alberga in loro. Viceversa, i sofisti errano per 'doppia ignoranza': cioè presumono di sapere quel che non sanno. Di qui la necessità di purificarli, come da una malattia – quale è davvero, secondo la prospettiva platonica e procliana, l'ignoranza.

Poiché, nell'interpretazione di Proclo, il *Parmenide* tratta della derivazione della realtà dall'Uno, è evidente che l'attività dialettica di cui sarà questione sia nel dialogo, sia nel commento procliano, è soprattutto la seconda. Non mancheranno però riferimenti alla terza; e, soprattutto, si vedrà in che modo il Nostro possa applicare il termine *γυμνασία* anche alla seconda attività. Quest'ultima, tra l'altro, comprende un procedimento, il metodo ipotetico, che sembra coincidere proprio con l'attività ginnastica di cui si dice nel prologo. Ma di questo a suo tempo; per il momento, converrà spostare l'attenzione al quinto libro.

3.2. Il V libro

Sia dunque il quinto libro (pp. 977, 1 – 1038, 30, a commento di *Parm.* 135 b 3 – 137 c 3). Si tratta di una sezione particolarmente importante dell'*in Parm.*: in esso infatti Proclo si dedica con particolare attenzione a chiarire statuto e funzione della dialettica – e la dialettica è, per il Nostro come per Platone, il 'fastigio' (θρυγκόν) della filosofia⁶.

⁶ Nonostante il ruolo di primo piano che Proclo le attribuisce, la questione della dialettica ha suscitato scarso o nullo interesse tra gli studiosi, e si trova trattata quasi solo nelle presentazioni d'insieme del pensiero del commentatore. Il repertorio della bibliografia procliana 1990-2006 alla voce 'dialettica' riporta solo quattro titoli, di cui due dedicati in realtà principalmente a Giamblico. Questa situazione è stata in parte modificata dalla recentissima comparsa di Gritti (2008). Tuttavia, a eccezione di questa studiosa e di Dillon (1987), nessuno sembra essersi occupato *ex professo* del metodo per ipotesi, del suo statuto e della sua funzione rispetto ai quattro procedimenti, anch'essi dialettici, della divisione, definizione, dimostrazione e analisi. Ora, il cuore del quinto libro – e di questo lavoro – è appunto l'illustrazione del metodo ipotetico, come si dirà.

Rimandando alle note ai singoli passi le spiegazioni dettagliate, mi limiterò in questa sede a isolare e presentare brevemente i temi principali del discorso procliano.

Innanzitutto, e in via generale, va notato l'approccio sistematico del nostro commentatore, che mette tra parentesi e neutralizza l'aspetto dialogico del platonismo. L'operazione esegetica condotta da Proclo parte dal presupposto, già medioplatonico⁷, secondo cui i dialoghi costituiscono un insieme compatto di dottrine: un sistema in cui *tout se tient*. Tale aspetto non è però sempre evidente, e anzi a volte sembrano sorgere vere e proprie contraddizioni tra diversi passi di uno stesso dialogo, o tra un dialogo e l'altro. Scopo precipuo del commentatore è perciò quello di mostrare come le incongruenze siano soltanto apparenti, e derivino da una lettura del testo o volutamente arbitraria, o superficialmente disattenta. Dal presupposto della coerenza interna del *corpus Platonicum*, discende il principio di cui Proclo si serve per dimostrare questa coerenza contro chi la nega. Si tratta del principio Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος σαφηνίζειν, 'spiegare Platone a partire da Platone': un procedimento utilizzato evidentemente anche dagli interpreti moderni, ma che in Proclo – e in altri commentatori neoplatonici – diventa di impiego automatico, nel senso che in base a esso letteralmente ogni passo, o frase, o termine, può essere impiegato a chiarire ogni altro punto problematico.

Una seconda caratteristica generale del procedimento procliano è la costante opposizione tra Platone e Aristotele. È vero che, dal punto di vista delle sue fonti, la filosofia del Nostro non è meno aristotelica che platonica; tuttavia l'accordo (συμφωνία) tra i due autori è presente solo come un dato di fatto: è, per così dire, sottotraccia. Là dove Proclo menziona esplicitamente lo Stagirita, infatti, egli lo fa solo per mostrarne l'inferiorità rispetto a Platone – oppure per criticare quanti mettono in dubbio tale inferiorità ed elevano Aristotele al rango di Platone. Quest'ultimo è proprio il caso della dialettica. Particolari problemi suscita, per Proclo, l'uso nel *Parmenide* del termine γυμνασία, 'allenamento', a qualificare la dialettica: in che senso la regina delle scienze può essere definita in questo modo? L'uso di un simile termine sembrerebbe piuttosto attagliarsi a un'attività preliminare, esercitata allo scopo di impadronirsi di un'abilità da sfruttare in altra sede, attorno a oggetti o questioni di maggior valore. Tale è appunto la funzione della dialettica secondo Aristotele, il quale si esprime in modo assai esplicito in proposito, in un noto passo dei *Topici* (I 2, 101 a 25 – b 4); e proprio questo significato alcuni interpreti avevano attribuito al *Parmenide*, considerando l'ultima sezione del dialogo come una lunga esemplificazione del metodo delineato in 135 d 8 – 136 c 5. Costoro, assieme ad Aristotele stesso, sono i principali idoli polemici di Proclo nel quinto libro: a essi il Nostro rimprovera una lettura distratta e superficiale del *Parmenide*, che li porta a una disastrosa incomprensione del dialogo, consistente nell'incapacità di coglierne il

⁷ Basti pensare al titolo del manuale di Alcinoο, Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων.

significato non solo e non tanto logico, ma anche e soprattutto metafisico e teologico. Per il Nostro – che segue su questo punto, in particolare, le interpretazioni dei suoi maestri Plutarco di Atene e Siriano – il *Parmenide* contiene infatti la dimostrazione di come dall'Uno, il principio ineffabile, derivino ordinatamente tutti i gradi della realtà: dal più elevato, l'Intelletto, fino all'infimo, la materia come pura privazione, passando attraverso i livelli intermedi dell'anima e dei corpi organizzati. Questo è, in sintesi, il contenuto del dialogo; e il metodo secondo cui tale contenuto è esposto è appunto la dialettica. Ecco perciò che essa, ben lungi dal ridursi a mero esercizio, è di nuovo, platonicamente, il punto più alto della filosofia, perché, grazie ai suoi procedimenti, consente all'uomo di raggiungere il vertice della realtà e di comprendere la concatenazione delle cose, a partire da quel vertice. Quando Platone denomina la dialettica *γυμνασία*, egli si riferisce non alla dialettica *tout court*, bensì a una specifica altra attività del metodo dialettico, capace di risvegliare l'intelletto addormentato dei giovani e di stimolarlo alla ricerca delle vere cause (cfr. la prima sezione del succitato passo del prologo). D'altra parte – rileva Proclo – la dialettica può essere correttamente chiamata *γυμνασία* anche partendo da un altro punto di vista: cioè dalla conoscenza noetica. In quanto percorso che si snoda passando successivamente da una tappa all'altra di un ragionamento, la dialettica è un'attività dell'anima, e ha per oggetto i principi razionali che di questa costituiscono l'essenza (e che sono il riflesso, a livello psichico, delle idee intelligibili). Tuttavia, oltre a questo tipo di conoscenza, l'uomo ne possiede anche un altro, superiore, che coinvolge una facoltà superiore: si tratta appunto della conoscenza noetica, il cui organo è l'intelletto. Quest'ultimo ha per oggetto idee composte, e quindi le coglie con atti semplici, che non contemplano divisione o passaggi per tappe: in questo senso esso è superiore al pensiero discorsivo, che ha sede nell'anima; tuttavia, a esso si può giungere soltanto come a una meta, dopo essere adeguatamente passati attraverso l'esercizio preliminare – *γυμνασία*, appunto – costituito dal metodo dialettico. Tra i personaggi del nostro dialogo, Parmenide rappresenta il modello del filosofo compiuto, che svolge ormai un'attività conoscitiva di tipo intellettuale: è solo per l'insistenza dei suoi interlocutori che egli acconsente ad abbandonare quello stato superiore, e a fornire una dimostrazione del funzionamento del metodo dialettico. Per chi si trova al livello del grande Eleate, quindi, il pensiero discorsivo è un gradino inferiore, dal punto di vista gnoseologico; ma, rovesciando la prospettiva, ciò significa che esso è appunto una preparazione a qualcosa di superiore. La corretta spiegazione dell'uso platonico di *γυμνασία* costituiva, per Proclo, il punto più difficile e delicato nella controversia con gli esegeti suoi avversari; ma c'è un'altra questione che al nostro preme chiarire, e questa volta più direttamente in polemica con lo Stagirita stesso. Si tratta di ciò che potremmo definire la 'pienezza' della dialettica platonica, di contro alla presunta 'vuotezza' – ma Proclo direbbe più probabilmente 'vuotaggine' – della dialettica di Aristotele. Come si è accennato, secondo il nostro commentatore

L'oggetto del *Parmenide* è l'illustrazione della struttura del reale; e quest'oggetto viene illustrato secondo il metodo dialettico. Ebbene, Proclo è convinto che il rapporto tra oggetto e metodo, qui, non sia estrinseco, bensì essenziale. In altri termini, la dialettica platonica non è un metodo che possa essere applicato indistintamente a qualsiasi oggetto; al contrario, essa intrattiene una relazione intrinseca con 'le realtà' (τὰ πράγματα; cioè le idee) ed è appunto per questo che Platone ne parla come di un 'lavoro' (πραγματεία) e la denomina 'reale' (πραγματειώδης). Nell'interpretazione di quest'aggettivo, Proclo mette a frutto in modo sottile e ingegnoso queste due espressioni (e qui abbiamo un esempio da manuale della sua pratica esegetica, che si caratterizza per un'attenzione quasi maniacale al dettaglio lessicale, da cui egli sa trarre, ora con ammirevole maestria, ora con stucchevole e fantasiosa pignoleria, un numero sorprendente di informazioni e conferme per le proprie interpretazioni). Ebbene, in quel sostantivo e in quell'aggettivo il Nostro vede adombrato il tratto fondamentale della dialettica platonica: il suo essere scienza delle idee. E quindi, innanzitutto, il suo essere scienza: questo è ciò che la differenzia dalla dialettica aristotelica, la quale, per Proclo, si muove tutta e solo nell'ambito dell'opinione. Appunto per tale motivo essa è vuota: poiché non è legata ad alcun contenuto, essa è una griglia argomentativa che può essere applicata a qualsiasi contenuto; il suo criterio guida non è la ricerca della verità, bensì il rispetto delle opinioni ammesse; ciò che essa deve evitare non è il falso, bensì un'argomentazione che dia un risultato non accettabile dall'uditorio.

Esistono poi due altri caratteri della dialettica del *Parmenide* che avevano dato luogo a interpretazioni svalutative, e di cui Proclo si sente in dovere di fornire la corretta esegesi. Il primo consiste nel fatto che, in apparente contraddizione con quanto afferma nella *Repubblica*, qui Platone, per bocca di Parmenide, raccomanda l'insegnamento della dialettica a un giovane, Socrate. La soluzione di Proclo – esempio di come il Nostro neutralizzi a volte le presunte incoerenze mediante il richiamo al contesto generale in cui le affermazioni dissonanti compaiono; ebbene, la soluzione di Proclo consiste nel sottolineare che il contesto della *Repubblica* è normativo (il Socrate di quel dialogo è legislatore, e propone norme da applicarsi a tutti indistintamente); quello del *Parmenide* invece parentetico (il vecchio filosofo si rivolge al solo Socrate, talento d'eccezione e quindi più che degno di apprendere la dialettica, benché ancora giovane). Alcuni esegeti, infine, avevano sminuito il metodo del *Parmenide* facendo leva sul termine ἀδολεσχία, 'mucchio di chiacchiere', che a esso viene qui applicato; ma Proclo ha gioco facile a mostrare che Platone usa quel termine non allo scopo di definire il suo metodo, bensì per riferire quale sia la considerazione che di esso hanno i più (e si sa con quale disprezzo costoro siano trattati nei dialoghi).

Tutto questo in via generale. Passando ora ad esaminare il metodo più da vicino, sarà opportuno precisare innanzitutto su che cosa esso opera, ovvero quali ne siano gli oggetti. Già si è accennato ai πράγματα, 'le realtà' (vere), cioè le

idee; e si è anche specificato che, tra i diversi ranghi di idee esistenti, è quello psichico a costituire il campo d'azione della dialettica. L'ammissione di questi enti si configura quindi, per così dire, come l'*articulum stantis vel cadentis dialecticae*: ecco perché nel commento al secondo lemma del libro, Proclo sente il bisogno di fornire un'articolata dimostrazione della loro esistenza, prendendo come base la battuta del *Parmenide* secondo cui, eliminate le idee (le idee *tout court*, in Platone), al pensiero discorsivo non rimane più alcun oggetto d'azione (*Parm.* 135 b 5 – c 3). E, cosa notevole, il Nostro costruisce questa dimostrazione facendo uso di nozioni tratte dal grande nemico delle idee separate (o intelligibili), Aristotele. Egli sostiene che, senza il riferimento alle idee separate, risulta impossibile spiegare come le idee psichiche passino dalla potenza (di esser conosciute) all'atto, poiché gli enti sempre in atto – insegna lo Stagirita – precedono logicamente e ontologicamente gli enti in potenza. A questo egli affianca un altro argomento, di stampo prettamente neoplatonico: le idee psichiche sono una molteplicità, poiché presenti nella molteplicità delle anime; ma ogni molteplicità deriva da un'unità superiore che le dà sussistenza: e appunto questa funzione hanno le idee separate. Tuttavia, Proclo dà un saggio più ampio della sua capacità argomentativa proprio quando concentra il discorso sulle idee psichiche, e quindi sulla dialettica. Dalla constatazione dell'esistenza e della validità scientifica di procedimenti quali divisione, definizione, e dimostrazione, e dal presupposto – indiscusso della tradizione filosofica platonica – secondo cui a ogni facoltà conoscitiva è correlato uno e un solo tipo di oggetto, egli deduce l'esistenza delle idee psichiche: su queste opera la facoltà conoscitiva del pensiero dianoetico, il quale dà vita all'edificio scientifico costituito dalla dialettica. L'argomentazione si snoda considerando il ruolo insostituibile giocato dalle idee psichiche nel funzionamento di ciascuno dei metodi dialettici, che sono i tre sopra menzionati, più l'analisi. Tra di essi esiste una gerarchia ben precisa, dal punto di vista logico e, di conseguenza per un neoplatonico, anche ontologico. Prima è la divisione, che opera sui generi e li divide in specie secondo le articolazioni naturali; seconda è la definizione, che assemblando aristotelicamente le differenze trovate dalla divisione, cattura ed esprime l'essenza di un dato oggetto (o più precisamente, della relativa idea psichica); come terza interviene la dimostrazione, la quale scende a un livello logico-ontologico più basso, relativo alle proprietà per sé di cui gode ogni oggetto appartenente a una data specie trovata dalla divisione e identificata dalla definizione. A questi tre procedimenti se ne affianca e se ne oppone un quarto, l'analisi, che sta con gli altri in un rapporto asimmetrico. Essa infatti percorre a ritroso, cioè in salita, il cammino che divisione, definizione e dimostrazione hanno percorso in discesa. L'analisi risale quindi nella catena della realtà, dal causato alla causa, dal composto al semplice, dal particolare all'universale: e rappresenta così il momento culminante della dialettica, che punta ormai verso la forma di conoscenza non più discorsiva, ma intellettuale (o noetica). Che tutto questo sia possibile, per Proclo è un dato di fatto: negare

l'esistenza delle idee psichiche, su cui il procedimento si basa, significa perciò negare la realtà, incagliarsi nelle secche dell'assurdo. 'Non resta dunque' (λείπεται ἄρα, un'espressione carissima al nostro, spia del suo tipico modo di ragionare per esclusione di ciò che via via si mostra come assurdo); non resta dunque che ammettere l'esistenza delle idee.

Se i quattro metodi di cui sopra costituiscono una parte essenziale della dialettica, essi tuttavia non la esauriscono – anzi. Più avanti nel corso del quinto libro, Proclo ci assicura che essi sono tutti quanti sottoposti (e quindi inferiori) a un altro metodo, nel quale essi trovano il loro compimento: si tratta del metodo ipotetico, quello che Platone insegna appunto nel *Parmenide*. Nonostante l'importanza della questione, il Nostro si limita ad affermare, o a proclamare, questo rapporto di dipendenza, senza precisare in che cosa consista, come esso si attui. Né sono di grande aiuto i pur numerosi esempi di funzionamento del metodo che egli si prodiga a fornire. In realtà, lo sviluppo delle ipotesi, così come lo intende Proclo, non presenta, quanto alla teoria, differenze rispetto a quello delineato da Platone. L'unico punto di novità – che però, diciamolo subito, non sembra avere conseguenze di rilievo sull'insieme – è la distinzione delle conseguenze di ogni ipotesi in tre tipi: positive, negative, e positive sotto un certo rispetto, negative sotto un altro. Per il resto, e a parte l'insistenza, tipicamente neoplatonica, sugli aspetti numerologici della questione, lo sviluppo del metodo così com'è inteso da Proclo non si scosta dal modello platonico. Si tratta di formulare due ipotesi, opposte per contraddizione, intorno all'esistenza o a una proprietà di un certo oggetto, e poi di trarre le conseguenze dell'una e dell'altra ipotesi; le conseguenze possono seguire, non seguire, o seguire e non seguire al tempo stesso; in ciascuno di questi tre casi, esse possono riguardare l'oggetto in relazione a sé stesso, oppure a una o a più o a tutte le altre cose; oppure un'altra cosa, o più altre cose o tutte le altre cose, in relazione all'oggetto. Il risultato dello sviluppo completo è, secondo Proclo, l'identificazione della 'peculiarità' (ιδιότης) dell'oggetto dell'indagine. Cioè: non una definizione – per quello sarebbe sufficiente il procedimento dell'ὀριστική, la 'tecnica definitoria'; bensì una sorta di rassegna di tutte le principali caratteristiche dell'oggetto stesso, e soprattutto del suo modo di esercitare o di subire azioni: ovvero del suo rapporto con il resto della realtà. Detto altrimenti: se paragoniamo la realtà a una rete di cui i nodi sono gli enti, possiamo dire che la definizione coglie il nodo, cioè l'essenza dell'oggetto. Il metodo dialettico va oltre, coinvolgendo nell'indagine e nella scoperta anche i fili che si dipartono da quel nodo, e in tal modo scopre così non solo la posizione statica dell'oggetto, ma anche, da un punto di vista relazionale, o dinamico, i suoi legami con gli altri nodi della rete – al limite, secondo l'applicazione più ampia e laboriosa, con tutta quanta la rete.

Chiarito questo, è possibile tentare di fornire un abbozzo di spiegazione del rapporto tra il metodo ipotetico e gli altri quattro procedimenti. Si è detto della subordinazione dei secondi al primo; ebbene, dalle illustrazioni che Proclo forni-

sce (riguardanti l'esistenza prima e poi l'immortalità dell'anima, l'Uno e i molti, la somiglianza e la dissomiglianza, la quiete e il moto, la generazione e la corruzione, e la provvidenza) sembra di poter concludere che divisione, definizione, dimostrazione e analisi compiano sulla realtà una sorta di lavoro preliminare, individuando le caratteristiche dell'oggetto (ad esempio, l'anima) e facendone conoscere le proprietà. Ma è solo introducendo, per così dire, questi risultati già pronti nello schema fornito dal metodo ipotetico, che è possibile giungere a una conoscenza piena, cioè non statica, dell'oggetto. Un punto va qui sottolineato: Proclo è convinto del valore specificamente euristico del metodo ipotetico, il quale, a suo dire, ci consente di 'ritrovare' (ἀνευρεῖν) la peculiarità del tale o talaltro oggetto. Lo sviluppo delle ipotesi, pertanto, non può venire inteso come un capiente contenitore in cui ci si limiterebbe a inserire e ordinare risultati ottenuti altrove. Esso è certo *anche* questo (mi pare difficile negarlo); ma possiede, in più, la capacità e la funzione di produrre a sua volta una conoscenza, la quale consiste appunto nel mostrare la relazione dell'oggetto con un altro oggetto (di solito, il contrario: somiglianza *vs* dissomiglianza; generazione *vs* corruzione), oppure con molti altri (anima *vs* corpi), oppure con tutti gli altri (Uno *vs* molti; provvidenza *vs* altre cose). Questo è il contributo positivo del metodo, e – si badi – è un contributo che i quattro procedimenti da soli, concentrati sul singolo oggetto e sulle sue proprietà, non sono in grado di fornire.

L'interpretazione complessiva che ho proposto è, starei per dire, ipotetica; ed è giocoforza ipotetica, vista la mancanza di dichiarazioni esplicite in proposito, da parte del Nostro. Tuttavia – se non m'inganno – essa riesce a “salvare il fenomeno”, sotto quest'aspetto assai criptico, del testo procliano così come lo possiamo leggere.

Avvertenza

I. La traduzione

Il criterio a cui mi sono conformato nel tradurre è stato sempre quello della scorrevolezza: ho mirato a produrre una versione italiana quanto più agile e leggibile – nonché comprensibile, entro certi limiti, anche senza il riferimento all'originale. Proclo non ha ambizioni artistiche, è vero; ma l'*in Parmenidem* non è l'*Elementatio theologica*, e contiene passi pregevoli anche dal punto di vista stilistico. Ciò mostra che, mentre scriveva, il commentatore non era affatto disinteressato a che il suo testo suonasse piacevole alla lettura.

Per il lettore moderno, però, quel testo così elegantemente congegnato rischia di assomigliare, sulle prime, a una selva: e dunque, per portare alla luce le ricchezze che quell'intrico racchiude, era necessaria un'opera preliminare di sfrondamento. Questo io ho fatto in due modi: spezzando quasi sempre le frasi troppo lunghe, e adoperando massicciamente e liberissimamente le risorse della tipografia moderna: gli a capo e tutta la gamma della punteggiatura esistente. Questa scelta consente tra l'altro di mettere adeguatamente in risalto l'articolazione del discorso, che costituisce pur sempre l'interesse principale di un testo filosofico – e di chi lo legge. L'articolazione è a tratti davvero mirabile, e non è sempre evidente a una prima lettura: tanto più valeva la pena che la traduzione la rendesse ben visibile. Questo stesso desiderio mi ha ispirato nella scelta di inserire i titoli in neretto a margine delle singole sezioni, secondo la pratica – purtroppo di recente abbandonata – della *Collection des Universités de France*.

Traducendo, in alcuni casi mi sono scostato particolarmente dall'originale, e ho alterato l'ordine delle parole, aggiunto (tra parentesi uncinata) quel che in greco rimaneva implicito, sottolineato un concetto che non aveva, dal punto di vista formale, particolare evidenza; sempre ho cercato di giustificare le mie scelte nel commento.

Quanto alla resa dei termini tecnici, non mi sono allontanato dall'uso invalso; ancora una volta, eventuali eccezioni sono discusse nel commento. Avverto infine che, oltre a quella del testo di Proclo, sono mie anche le traduzioni dei lemmi del *Parmenide*, e dei passi di autori antichi o moderni citati nel commento.

II. Il commento

Per ragioni di comodità e chiarezza, nel commento ho attribuito un significato specifico ai seguenti termini: capo (ciascuna delle unità di commento ai lemmi, ovvero ogni porzione di testo compresa tra un lemma e l'altro); capitolo (unità di senso rintracciabile all'interno di un capo); sezione (suddivisione di un capitolo).

A ciascuno dei 25 capi di cui consta il commento – quello di Proclo e, quindi, il mio – ho anzitutto assegnato un titolo. Ho poi inserito, là dove mi pareva utile o necessario, un breve riassunto del lemma, aggiungendo eventuali indicazioni o rimandi perché il senso ne risultasse chiaro (va notato infatti che i lemmi individuati da Proclo non sempre corrispondono a singole battute del *Parmenide*: a seconda della sue convenienze esegetiche, infatti, il Nostro spezza le battute, o ne raggruppa e commenta assieme più d'una). A questo fa seguito una presentazione generale del capo, che può assumere la forma di riassunto oppure di messa in rilievo dell'articolazione logica del capo stesso, nei casi in cui quest'ultima mi sia sembrata particolarmente degna di attenzione. L'ossatura del capo è infine presentata in forma di schema: un indice sommario del contenuto, in cui compaiono, numerate e titolate, le eventuali suddivisioni in capitoli e sezioni. I titoli delle sezioni – o, là dove queste siano assenti, dei capitoli o, altre volte, dei capi – sono inseriti nella traduzione.

Dopo questi preliminari, comincia il commento vero e proprio: e qui i riassunti e le considerazioni di ordine generale lasciano il posto all'analisi testuale, grammaticale e, ovviamente, filosofica. Il mio, infatti, intende essere un *fortlaufender Kommentar*: ovvero un esame anche di parole e frasi, non solo di passi e concetti. Per questo motivo riporto appunto, di volta in volta, una frase o un termine (oppure, quando il riferimento è chiaro per la presenza di segni di interpunzione nel greco, solo i numeri delle righe) e li faccio seguire dalle mie osservazioni. Questa scelta è dipesa in primo luogo dal fatto che l'*in Parmenidem* è un testo tanto difficile quanto, nel complesso, malnoto: perciò esso richiede anzitutto un'analisi minuziosa, strumento necessario a dissodare il terreno su cui costruire, in un secondo momento, sintesi e visioni d'insieme. Un altro fatto che, come credo, giustifica il mio approccio, consiste nella peculiare posizione di Proclo in seno alla tradizione filosofica greca. Egli infatti si trova a vivere e a operare alla fine di un percorso speculativo di durata millenaria: e quasi ogni sua scelta di lessico cela un riferimento a qualche predecessore, nella forma di ripresa dichiarata, di allusione velata o di attacco polemico. Segnalare tutto ciò non significa cedere a gusto di erudizione, bensì mostrare come la filosofia del Nostro nasca dal confronto continuo con la tradizione, e si configuri come una sorta di montaggio originale di pezzi già usati in altri contesti, per altri scopi.

Un commento continuo deve, per sua natura, tenere un contatto molto ravvicinato con il testo. Che valore ha il tale termine nel tale luogo? Perché è usato come sinonimo di un altro apparentemente senza rapporto con il primo? Quale

significato filosofico si nasconde dietro la sostituzione, che sembra così bizzarra? E ancora: in che senso l'esempio portato è inteso chiarire l'affermazione generale? Perché questa frase è considerata una spiegazione, e quest'altra una conseguenza, della precedente? Quale direzione prende ora il discorso: sviluppo nuovo, precisazione chiarificatrice, o semplice ricapitolazione? Sono queste, e altre di simile natura, le domande che mi hanno fatto da guida nel mio tentativo di capire – e di spiegare adeguatamente – i singoli passi.

III. Abbreviazioni usate nel commento

BDR = F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.

DG = *Doxographi Graeci*, collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. DIELS, editio quarta, exemplar editionis primae anni MDCCCLXXIX lucis ope impressum, apud Walter de Gruyer et socios, Berolini 1965.

DK = H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1934-8.

DPhA = *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. GOULET, Éditions du CNRS, Paris 1989-.

GI = F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 1995.

KG = R. KÜHNER – B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1904.

LSJ = H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, with a revised supplement, Clarendon, Oxford 1996.

PGL = G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon, Oxford 1961.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, Hiersemann, Leipzig 1941, poi Stuttgart 1950-.

RE = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung begonnen von G. WISSOWA, fortgeführt von W. KROLL und K. MITTELHAUS, Stuttgart – München 1893 – 1972.

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit I. VON ARNIM, voll. I-III, in aedibus Teubneri, Lipsiae 1903-5.

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae*, University of California, Irvine.

VP = *Vita Procli* = Marinus, *Proclus our Sur le Bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H.-D. SAFFREY et A.-PH. SEGONDS, avec la collaboration de C. LUNA, Les Belles Lettres, Paris 2001.

Sommario del V libro dell'*in Parmenidem*, pp. 977, 1 – 1038, 30 Steel

(commento a *Parm.* 135 b 3 – 137 c 3)

I. pp. 977, 3 – 978, 6: commento a *Parm.* 135 b 3-4
Dell'entusiasmo di Socrate per la filosofia, e del ruolo pedagogico di Parmenide nel Parmenide

II. pp. 978, 15 – 983, 14: commento a *Parm.* 135 b 5 – c 2
Tre argomentazioni a favore dell'esistenza delle idee

III. pp. 983, 20 – 984, 6: commento a *Parm.* 135 c 2-7
I due aiuti di Parmenide a Socrate

IV. pp. 984, 13 – 987, 30: commento a *Parm.* 135 c 8 – d 2
Carattere della dialettica platonica e definibilità delle idee

V. pp. 988, 6 – 992, 22: commento a *Parm.* 135 d 2-6
Dell'amore di Socrate per i discorsi, e della dialettica nel Parmenide e nella Repubblica

VI. pp. 992, 26 – 994, 9: commento a *Parm.* 135 d 7-8
Sguardo retrospettivo e prospettico: che cosa è stato detto finora nel Parmenide; che cosa si dirà, e secondo quale metodo

VII. pp. 994, 15 – 996, 13: commento a *Parm.* 135 d 8 – e 4
*Sul vero oggetto dell'entusiasmo di Socrate, e sul valore del termine *πλάνη**

VIII. pp. 996, 18 – 997, 7: commento a *Parm.* 135 e 5-8
Una nuova prova dell'amore di Socrate per l'intelligibile

IX. pp. 997, 13 – 1007, 26: commento a *Parm.* 135 e 8 – 136 a 2
La struttura del metodo dialettico, e un esempio del suo funzionamento

X. pp. 1008, 4 – 1009, 10: commento a *Parm.* 136 a 3 – b 1
Esempio di applicazione del metodo (II): i molti e l'Uno

XI. pp. 1009, 16 – 1010, 19: commento a *Parm.* 136 b 1-5
Esempio di applicazione del metodo (III): simile e dissimile

XII. pp. 1010, 23 – 1013, 27: commento a *Parm.* 136 b 5-6

Esempi di applicazione del metodo (IV): movimento e quiete, generazione e corruzione

XIII. pp. 1014, 6 – 1017, 30: commento a *Parm.* 136 b 6 – c 5

Esempi di applicazione del metodo (V): l'immortalità dell'anima e la provvidenza

XIV. pp. 1018, 5 – 1019, 28: commento a *Parm.* 136 c 6-8

L'immensità, la bellezza, la naturalezza e l'ingegnosità del metodo

XV. pp. 1019, 31 – 1021, 4: commento a *Parm.* 136 d 1

Troppo fatica per Parmenide

XVI. p. 1021, 7 – 32: commento a *Parm.* 136 d 2-3

L'interpretazione allegorica dei personaggi

XVII. pp. 1022, 5 – 1023, 8: commento a *Parm.* 136 d 4-6

Il riso di Zenone e il sorriso di Parmenide e Zenone

XVIII. pp. 1023, 17 – 1026, 30: commento a *Parm.* 136 d 6 – e 4

Nuove interpretazioni allegoriche dei personaggi, e descrizione della risalita dell'anima

XIX. pp. 1027, 5-26: commento a *Parm.* 136 e 5-8

Il ruolo di Zenone nella conversione a Parmenide

XX. pp. 1028, 1 – 1029, 21: commento a *Parm.* 136 e 8 – 137 a 4

Parmenide e il cavallo di Ibico

XXI. pp. 1029, 27 – 1030, 28: commento a *Parm.* 137 a 4-7

Una discesa pericolosa per Parmenide

XXII. pp. 1031, 1 – 1032, 6: commento a *Parm.* 137 a 7 – b 1

Inizio e principio del ragionamento

XXIII. pp. 1032, 13 – 1036, 18: commento a *Parm.* 137 b 1-5

L'ipotesi di Parmenide: l'Uno-che-è

XXIV. pp. 1036, 24 – 1038, 3: commento a *Parm.* 137 b 6-8

La scelta di Parmenide e il contegno dei personaggi

XXV. p. 1038, 8 – 30: commento a *Parm.* 137 c 1-3

Dall'universale al particolare

Traduzione

I. pp. 977, 1 – 978, 6 Steel

[977] *Sono d'accordo con te, Parmenide – disse Socrate; quello che dici corrisponde perfettamente al mio pensiero. (Parm. 135 b 3-4)*

Richiamo a un passo del Gorgia

Della celebre affermazione del *Gorgia* Socrate dà anche qui, con tutta evidenza, una bella prova concreta. <In quel dialogo> egli dice infatti: la vita [5] senza esame non è buona per chi non è buono, tanto che io non sarei meno contento di essere confutato, se dicessi qualcosa di scorretto, di quanto lo sarei se fossi io a confutare un altro.

Relazione tra il passo del Gorgia e il comportamento di Socrate

È chiaro che Socrate, abituato a questo fin dalla prima giovinezza, gradisce anche in questo momento la confutazione, e non solo non se ne ha a male, ma afferma addirittura, [10] a chiare lettere, che essa corrisponde perfettamente al suo pensiero. Infatti, come gli amanti della polemica accolgono in modo passionale i discorsi che li confutano, così gli amanti della sapienza colgono in modo razionale i problemi loro posti.

Richiamo a un passo della Lettera VII

Ora, è evidente che Parmenide a sua volta ha fatto ciò a cui Platone stesso notoriamente esorta nelle *Lettere*: [15] indicare, a quanti aspirano a dedicarsi a una certa disciplina, la difficoltà che essa comporta, e accrescerne straordinariamente il carattere ostico. In tal modo, chi è adatto a comprendere quella disciplina si mostrerà ancora più desideroso di aver parte a essa; mentre chi è inadatto sarà smascherato come tale, avendo manifestato timore per il minacciato carattere ostico, e avendo abbandonato [20] la disciplina stessa come un fuggiasco.

Relazione tra il passo della Lettera VII e il comportamento di Parmenide

Proprio questo ha fatto Parmenide già <adesso>, agitando davanti a Socrate lo spauracchio delle difficoltà che la teoria delle idee comporta, e mostrandogli che, per sciogliere quei nodi, [978] è necessaria una capacità ben maggiore di quella che egli possiede.

Senso del lemma in relazione al seguito del Parmenide

Socrate, dal canto suo, rimane ammirato davanti alle difficoltà e, risvegliando il suo intelletto, tenderà così di partecipare assieme a Parmenide a quel rito bacchico che è lo studio delle realtà divine. Per questo motivo Parmenide già <adesso> [5] gli porge aiuto: affinché egli giunga alla comprensione intellettuale e scientifica delle realtà divine.

II. pp. 978, 7 – 983, 14 Steel

Eppure, Socrate – continuò Parmenide – se uno, volgendo appunto lo sguardo a tutti i problemi appena notati e ad altri simili, [10] non ammetterà l'esistenza di idee degli enti, né determinerà un'idea separata⁸ per ogni singolo ente, allora non avrà neppure meta a cui dirigere il pensiero – poiché non ammette che esista un'idea, sempre uguale, di ciascuno degli enti – e in tal modo distruggerà completamente la potenza della dialettica (Parm. 135 b 5 – c 2).

Superiorità degli oggetti della conoscenza discorsiva e intellettuale

[15] Con queste parole Parmenide ci ha ricordato, in modo assai succinto e davvero scientifico, che esistono idee degli enti.

Infatti, se è vero che la conoscenza discorsiva e la conoscenza intellettuale sono superiori alla conoscenza sensibile, è forza che gli oggetti conoscibili dal pensiero discorsivo e quelli conoscibili dall'intelletto siano più divini di quelli conosciuti dalla sensazione. Tra le cose conoscibili intercorre infatti il medesimo rapporto che lega le facoltà conoscitive coordinate [20] agli enti. Se è vero, dunque, che il pensiero discorsivo e l'intelletto considerano le idee separate e immateriali, nonché gli enti universali ed esistenti in sé stessi, e la sensazione invece gli enti divisibili e non separabili dal sostrato, allora, mi pare, gli oggetti contemplati dal pensiero discorsivo e dall'intelletto hanno da essere divini ed eterni. [25] Gli enti universali dunque precedono gli enti particolari, e gli enti immateriali quelli [979] immateriali.

Le idee separate come causa del perfezionamento delle idee psichiche

Ma allora il pensiero discorsivo da dove trae questi enti? Perché in noi essi non sono sempre presenti in atto; ma gli enti in atto precedono necessariamente gli enti che pensano ed esistono in potenza. È dunque in un altro luogo, e prima di noi, che si trovano le idee, ossia tra le entità divine e separate. [5] Proprio grazie alla loro azione anche le idee presenti in noi sono portate a perfezionamento e, se non vi fossero quelle idee, né esisterebbero le idee in noi, né da enti imperfetti potrebbero nascere enti perfetti. E dunque da dove deriva a esse il

⁸ Traduco così ἰδρίεται di 135 b 7. Per una giustificazione di questa scelta, cfr. qui sotto la nota a p. 48.