

LA MERAVIGLIOSA STRUTTURA DELL'«ALTRIMENTI».  
UNA LETTURA DEL *PARMENIDE* DI PLATONE\*

di Lidia Palumbo

Ai miei studenti del corso magistrale  
in storia della filosofia antica,  
primo semestre 2018-19

1. *Introduzione: i personaggi e il Socrate molto giovane del Parmenide*

Nella prima scena del *Parmenide*<sup>1</sup>, un gruppo di filosofi provenienti da Clazomene giunge ad Atene per ascoltare il racconto di una memorabile discussione avvenuta tanti anni prima tra Parmenide, Zenone e Socrate.

Pitodoro, che era presente a quella discussione, l'aveva raccontata ad Antifonte, fratellastro di Glaucone e Adimanto; ed ecco che allora proprio da Antifonte si recano i filosofi di Clazomene, guidati dal loro concittadino Cefalo<sup>2</sup>,

\* Ringrazio i valutatori anonimi che con la loro lettura critica mi hanno consentito di migliorare questo mio saggio.

<sup>1</sup> Nelle classificazioni antiche (cfr. D. L. III 49 e cfr. anche S. E. *P I* 221) ciascun dialogo veniva definito sulla base del carattere e, come spiega Ferrari 2016, p. 24, «poteva essere “istruttivo” (ὀφηγητικός), ossia mirante a stabilire e a trasmettere “dogmi”, oppure “indagativo” (ζητητικός), cioè finalizzato a indagare, anche in forma aperta, una determinata questione; il tipo istruttivo poteva poi essere, in base alla natura dell'oggetto, “teoretico” (“logico” o “fisico”) o “pratico” (“etico” o “politico”), mentre il tipo “indagativo” veniva suddiviso in “ginnastico” (“peirastico” o “maieutico”) e “agonistico” (“accusatorio” o “confutatorio”)». Secondo questa classificazione il *Parmenide* si configura come un dialogo ὀφηγητικός, θεωρηματικός e λογικός. Dal punto di vista del modo della presentazione, invece, i dialoghi possono essere suddivisi in tre gruppi: narrativi, drammatici, misti, e il *Parmenide* appartiene al primo gruppo (cfr. Finkelberg 2019, p. 2).

<sup>2</sup> Che non è il Cefalo della *Repubblica*, il quale vive al Pireo, ma Cefalo di Clazomene, patria di Anassagora. Sull'importanza di questo riferimento geografico cfr. Forcignanò 2017, p. 55.

e accompagnati da Glaucone e Adimanto<sup>3</sup>, per ascoltare, insieme ai lettori del dialogo<sup>4</sup>, il resoconto di quella discussione.

Glaucone e Adimanto sono i fratelli di Platone, già interlocutori di Socrate nella *Repubblica*. Secondo Catherine Zuckert<sup>5</sup> «the fact that Adimantus is mentioned as having been present at Socrates' trial (*Apology* 34a), but Glaucon is not, supports the supposition that Glaucon was not living in 399»; dunque il racconto di Antifonte – secondo la studiosa – sarebbe da collocarsi in un tempo in cui Socrate è ancora vivo, e coloro che gli chiedono il racconto lo chiedono a lui e non a Socrate, perché non si sarebbero fidati del resoconto socratico trattandosi del resoconto di una sconfitta dialettica che il vecchio eleate avrebbe inflitto al giovane Socrate. Io non credo all'ipotesi della Zuckert, perché non credo, come spero di dimostrare, che il *Parmenide* metta in scena una sconfitta dialettica del giovane Socrate; al contrario, il dialogo appare disseminato di tracce che indicano come le obiezioni di Parmenide alla teoria delle idee siano inconsistenti.

Antifonte racconta che Parmenide e Zenone, una volta, erano giunti ad Atene per le Grandi Panatenee<sup>6</sup>. Parmenide aveva sessantacinque anni e Zenone quaranta. Alloggiavano presso Pitodoro. Socrate era σοφόδρα νέον (127c5), «molto giovane»<sup>7</sup>. Zenone lesse il suo libro<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. anche Dorter 1989, p. 199; Ferrari 2004, pp. 9-27; Tabak 2015; Scotti 2016, p. 118.

<sup>4</sup> Sulla relazione tra i lettori e gli ascoltatori intradiegetici nei dialoghi di Platone cfr. Palumbo 2018, pp. 210-211.

<sup>5</sup> Zuckert 2009, p. 150 presenta la propria ipotesi rifacendosi a Munn 2000, p. 239.

<sup>6</sup> Come vedremo, il riferimento alla circostanza ludico-agonale che ha portato gli Eleati ad Atene non è senza significato.

<sup>7</sup> Il fatto che Socrate, sulla scena del *Parmenide*, sia molto giovane (anzi che questa del *Parmenide* sia la scena nella quale egli è più giovane che in tutti gli altri dialoghi) ha un'importanza cruciale ai fini della comprensione del dialogo. Egli, infatti, come vedremo, proprio a causa della sua giovane età, pur mostrando grande intelligenza filosofica, non risponde in maniera adeguata alle obiezioni del vecchio Parmenide. Per comprendere l'importanza della connotazione di «giovane» riferita a Socrate possiamo considerare un passo del *Timeo* nel quale il sacerdote egizio dice a Solone che i greci sono tutti giovani, infatti, egli dice in 22b, «non avete nelle vostre anime nessuna opinione antica trasmessa attraverso una tradizione che proviene dal passato né alcun sapere ingrigo dal passare del tempo» (trad. Fronterotta). Ecco allora che la giovinezza di Socrate nel *Parmenide* potrebbe star lì a supportare l'idea di Socrate inventore della filosofia, una filosofia che – fotografata nel momento più antico nel *Parmenide* – non si connette ad alcuna precedente tradizione e che anzi gli Eleati – la più illustre tradizione filosofica precedente al socratismo – non capiscono. La nuova filosofia comincia con la distinzione tra due livelli di realtà: quello visibile e quello invisibile (cfr. anche *Pl. Pbd.* 79a-e) e gli Eleati sembrano assumere, rispetto a questa distinzione, un atteggiamento equiparazionista che sembra attribuire al mondo invisibile le stesse caratteristiche di quello visibile. Naturalmente questa non è la prospettiva degli Eleati (su cui cfr. Calogero 1932, pp. 57-155), ma solo quella che Platone qui attribuisce loro, ai fini della messa in scena drammatica dell'invenzione socratica della filosofia (cfr. Press 2007, p. 168). Significativamente, nella «avvertenza» al suo fondamentale volume degli anni trenta del secolo scorso, Calogero presenta la sua interpretazione dell'eleatismo «nelle sue origini parmenidee, nella sua sistemazione melissiana, e nella crisi che, involontariamente preparata da Zenone e dai suoi seguaci megarici, si manifestò nelle ironie di Gorgia e di Platone».

<sup>8</sup> Sull'interesse che riveste questa antica citazione di lettura pubblica di un testo cfr. Motta 2014, p. 19.

A casa di Pitodoro, fuori dalle mura, al Ceramico, si erano recati Socrate e con lui molti altri, desiderosi di ascoltare la lettura dello scritto di Zenone, che per la prima volta gli Eleati avevano portato con sé. [...] Zenone lesse loro lo scritto mentre Parmenide si trovava fuori. Quando restavano ben pochi argomenti da leggere – continuava Pitodoro – egli stesso sopraggiunse da fuori insieme a Parmenide e a quell'Aristotele destinato a diventare uno dei Trenta tiranni. Essi poterono ascoltare solo poche righe dello scritto; ma questo non vale per Pitodoro, il quale anzi aveva sentito Zenone anche in precedenza. Socrate, dunque, dopo avere ascoltato, chiese che fosse riletta la prima ipotesi del primo argomento<sup>9</sup> (127b6-d7).

La prima ipotesi del primo argomento, riletta da Zenone in quella circostanza, fu così commentata da Socrate: «che cosa vuoi dire con questo, Zenone? Che se gli enti sono molti, allora le stesse cose devono essere simili e dissimili, e ciò è impossibile, dal momento che né le cose dissimili sono simili né quelle simili sono dissimili? Non è questo che intendi dire?» (127e1-4).

Zenone conferma che Socrate ha inteso bene<sup>10</sup> il suo argomento. Esso sostiene che è impossibile che il simile sia dissimile, dunque è anche impossibile che gli enti siano molti. Gli enti – sostiene Zenone – non possono essere molti, perché, se fossero molti (εἰ γὰρ πολλὰ εἶη), patirebbero conseguenze impossibili (πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα, 127e)<sup>11</sup>.

## 2. Zenone, il Parmenide e i dialoghi di Platone

La formula εἰ γὰρ ... εἶη è la formula che introduce la dimostrazione per assurdo. Essa fa qui la sua prima comparsa e sarà protagonista in tutto il dialogo. È la formula, cui si accenna nel titolo di questo saggio, che – mettendo in opera

<sup>9</sup> La traduzione del *Parmenide* che cito è quella di Ferrari 2004. Sul riferimento a Pitodoro già audite di Zenone cfr. Pl. *Alc.1* 219a.

<sup>10</sup> Il dialogo, fin dall'inizio, tematizza la questione dell'intendimento di uno scritto. Ogni scritto, cioè, ha un'intendimento, che può essere compreso o frainteso da chi lo legge o ne ascolta la lettura. La tematizzazione dell'intendimento di uno scritto potrebbe riferirsi, indirettamente, anche, e forse soprattutto, ai dialoghi platonici stessi. Sulla questione Gaiser 1984, p. 33; sull'*intentio auctoris* cfr. Eco 2002, pp. 57-105. Sull'intendimento del *Parmenide* non esiste un'interpretazione condivisa tra gli studiosi. Ma la tesi più diffusa è quella che attribuisce a Parmenide il ruolo di rifondatore della teoria delle idee (cfr. Rickless 2007); qui invece si intende approfondire del dialogo un'interpretazione minoritaria, sulla scorta di Ferrari 2004.

<sup>11</sup> Secondo Scolnicov 2003, p. 46: «it is not necessary to assume that Zeno is arguing against the numerical plurality of what exists. He could as well be arguing against predicational plurality—that is, against the assumption that a single thing has more than one characteristic». Mi sembra un'ipotesi molto interessante, che lega la tesi eleatica del monismo a quelle dell'impossibilità della predicazione e dunque della partecipazione, tesi che furono professate in ambiente socratico antiplatonico, e che nel loro versante originario, eleatico, sono tematizzate in questo dialogo. Penso in particolare alle posizioni dei megarici, collegate, ancorché distinte da quelle, alle posizioni di Antistene. Su questo tema cfr. Brancacci 1990, pp. 194-197, ma anche Calogero 1932, p. 223, Calogero 2012, p. 138. Per una ripresa platonica della questione cfr. *Spb.* 251a-252c.

il pensiero dell'«altrimenti» – costruisce, invece della tesi che il parlante intende difendere, uno scenario diverso, che mostra come starebbero le cose se fosse valida l'ipotesi opposta a quella difesa dal parlante. Grazie all'allestimento di questo scenario immaginario, è possibile vedere l'impossibile: il darsi di una realtà contraddittoria, che nel testo platonico è spesso connotata come *ridicola*<sup>12</sup>.

Per la sua capacità di rendere visibile l'impossibile – è questa l'ipotesi del presente saggio – la costruzione dell'«altrimenti» si configura meravigliosa, cioè capace di creare la meraviglia, il sentimento proprio del filosofo al cospetto di qualcosa di prodigioso. Ma questa è soltanto una parte della storia, perché tale costruzione, proprio perché imparentata con la possibilità di esibire la contraddizione, nel testo platonico appare capace anche – come vedremo – di trascinare nel ridicolo.

Nel caso specifico, la formula della dimostrazione per assurdo<sup>13</sup> è usata da Zenone in riferimento a quel che accadrebbe se gli enti fossero molti. Quel che accadrebbe è che patirebbero conseguenze impossibili (sarebbero contemporaneamente simili e dissimili), dunque – è questa la conclusione del ragionamento resa possibile dalla dimostrazione operata dall'«altrimenti» – gli enti non sono molti, ed è valida la tesi difesa da Zenone.

Zenone afferma di aver difeso la tesi «gli enti non sono molti» come βοήθεια (128c), come soccorso alla tesi parmenidea che «tutto è uno». La sua difesa del maestro è stata dunque una difesa indiretta. Egli – come spiega – non ha mostrato quanto sia corretta la tesi eleatica, ma quanto siano ridicole le conseguenze cui conduce la tesi opposta:

La verità è che il contenuto del mio scritto rappresenta un soccorso all'assunto di Parmenide, ed è stato concepito per opporsi a coloro che cercano di deridere Parmenide sulla base dell'argomento che, se il tutto è uno, ne derivano molte conseguenze ridicole, in contrasto con l'assunto stesso. Quindi il mio scritto confuta coloro che asseriscono l'esistenza del molteplice e rende loro la pariglia, anzi di più, volendo cioè dimostrare che la loro ipotesi relativa all'esistenza del molteplice, se la si sviluppa in maniera adeguata, comporta conseguenze ancora più ridicole di quella che asserisce l'esistenza dell'uno<sup>14</sup> (128c6-d6).

<sup>12</sup> È possibile riflettere sul legame che i dialoghi di Platone intessono tra la nozione di contraddittorio, e dunque di impossibile, e la nozione di ridicolo. Ridicolo è chi fa il contrario di ciò che deve fare. Il contraddittorio è ridicolo perché è il disegno di una realtà rovesciata. Un'occorrenza interessante è in *Prt.* 340e dove un medico ridicolo è quello che, curando, rende il male più grave. In *R.* 392d un maestro ridicolo è un maestro oscuro. Talvolta, però, rovesciare la realtà e proporre qualcosa che *sembra impossibile* è precisamente il fine del filosofo, ed ecco che allora esso *non è, ma appare* ridicolo agli occhi di chi non comprende: *Tbt.* 174d.

<sup>13</sup> Gli studiosi sono per lo più d'accordo nel riconoscere qui la *reductio ad absurdum*. Per una lettura che differenzia il metodo zenoniano dalla riduzione all'assurdo cfr. Berti 1988, pp. 30-37.

<sup>14</sup> Ritorna, insistente, il tema del ridicolo, sempre in connessione con la contraddizione cui è associato ciò che è impossibile. Tra poco Socrate assocerà a questa costellazione di significati anche quello di «meraviglioso».

Io credo che questa spiegazione circostanziata della figura della dimostrazione indiretta, adottata da Zenone nel suo libro al fine di difendere la tesi monistica, stia lì, nel testo del dialogo, come un segnale per il lettore, a indicargli, *indirettamente*<sup>15</sup>, che questa stessa figura dimostrativa *indiretta* verrà adottata da Platone stesso, in questo suo dialogo enigmatico e affascinante, nel quale, come spero di mostrare, la dottrina delle idee, attaccata da Parmenide, verrà difesa *non direttamente*, ma, con il perfetto rovesciamento dell'affermazione zenoniana, mediante *la dimostrazione delle conseguenze ridicole cui giunge chi osa metterla in ridicolo*<sup>16</sup>.

Come Zenone difende Parmenide con il suo scritto, mostrando – grazie alla dimostrazione per assurdo – a quali conseguenze ridicole si espone chi osa criticarlo, allo stesso modo Platone viene in soccorso a Socrate, attaccato da Parmenide nella prima parte di questo dialogo, mostrando, per bocca di Parmenide, nella seconda parte di questo dialogo – anch'egli grazie alla dimostrazione per assurdo – a quali conseguenze ridicole si espone chi critica la dottrina delle idee<sup>17</sup>.

In altre parole, ciò che Platone mette in atto nel *Parmenide* – per bocca del giovane Socrate prima e di Parmenide stesso dopo – è la confutazione della confutazione della teoria delle idee. Lo strumento di questa doppia confutazione – che vede Parmenide nel doppio ruolo di soggetto pronunciante la confutazione e di oggetto confutato – è la dialettica, vale a dire lo strumento inventato dall'eleatismo per difendere la propria ipotesi monistica. Sul modo

<sup>15</sup> In un certo senso tutte le dimostrazioni platoniche sono indirette perché, a causa del suo anonimato, Platone non dice mai nulla direttamente al suo lettore. Il significato di un testo platonico deve essere ricavato da una lettura intelligente del testo stesso superando tutte le distanze ironiche che pure il testo stabilisce. Press 2007, p. 70 scrive: «if they [*sic.* Plato's dialogues] are attempts to communicate theories, concepts and doctrines that are Plato's own, they do not do so directly, but only indirectly through the mediation of [...] literary and dramatic machinery». È questa circostanza a rendere imprescindibile, per interpretare Platone, la comprensione della struttura drammatica dei dialoghi, come si evidenzia, p. e. in Arieti 1991, Sayre 1995, e negli studi raccolti in Gonzalez 1995. Sulla struttura drammatica del *Parmenide* cfr. Zuckert 1998.

<sup>16</sup> Ciò avverrà, come vedremo, nella *gymnasia*, la lunga disquisizione proposta da Parmenide nell'ultima parte del dialogo. Questa – secondo l'interpretazione del *Parmenide* che si intende qui approfondire – sarà la maniera platonica di mostrare le conseguenze assurde, auto-contraddittorie e quindi ridicole, cui giunge l'eleatismo, un eleatismo sofisticheggiante, che si fa critico, forse soltanto – come vedremo – in funzione dialettica (cfr. nota 49 *infra*), della differenza ontologica. In questa prospettiva mi sembra possibile riferire le ultime due righe di questo passo alla *gymnasia*, la quale verrebbe così ad assumere l'intento di «dimostrare che l'ipotesi relativa all'esistenza dell'uno, se la si sviluppa in maniera adeguata, comporta conseguenze ancora più ridicole di quella che asserisce l'esistenza del molteplice». Sostenne un'interpretazione della *gymnasia* come *reductio ad absurdum* dell'eleatismo già Cherniss 1932. Cfr. anche Calogero 1932, pp. 223-257; Calogero 2012, p. 127. Sulla *gymnasia* come rovesciamento dell'eleatismo cfr. Press 2007, p. 125: «Parmenides who ponderously leads a young Aristotle through the eight deductions in the latter part of the *Parmenides*, implicitly defends a pluralism that is the opposite of what the historical Eleatics defend».

<sup>17</sup> Sull'ultima parte del *Parmenide* intesa come «grandiosa riduzione all'assurdo dell'eleatismo», cfr. Calogero 1932, p. 224.

in cui viene allestita questa doppia confutazione torneremo tra poco, ma è necessario soffermarsi brevemente sullo strumento dialettico utilizzato fin da principio per operare la confutazione.

In un frammento del perduto *Sofista*, riportato da Diogene Laerzio<sup>18</sup>, Aristotele afferma che Zenone di Elea era stato l'inventore della dialettica (εὐρετῆς διαλεκτικῆς). La dialettica di cui Aristotele considera Zenone l'inventore – scrive Berti<sup>19</sup> – «è l'arte di argomentare, per mezzo di domande e risposte anziché attraverso un discorso continuato, a favore o contro una determinata tesi, cercando di confutare, ossia di ridurre a contraddizione il proprio interlocutore»; Berti sostiene giustamente che è da Platone che Aristotele deriva questa idea su Zenone.

Platone dedica a Zenone tre importanti riferimenti. Il primo è in *Phdr.* 260d-261d, dove Zenone è detto «Palamede eleatico». Il secondo, in linea con il primo, è in *Alc.* 1 119a, ove si dice che Pitodoro è andato a lezione a pagamento da Zenone. Il terzo è nel nostro *Parmenide*. Quel che è interessante, di queste testimonianze di Platone su Zenone, è che la terza – quella del *Parmenide* – può essere considerata la messa in scena, o la giustificazione, della prima e della seconda<sup>20</sup>. Nel *Fedro* infatti Socrate dice che il «Palamede eleatico» parlava con un'arte tale da far apparire agli ascoltatori le stesse cose *homoia kai anomoia*, simili e dissimili, una e molti, immobili e mosse, e che tale arte è l'*antilogike*, capace di far apparire qualsiasi cosa simile a qualsiasi altra. Chi pratica tale arte – aggiunge Socrate nel *Fedro* – è capace anche di smascherare un altro che nascostamente la pratici, infatti chi inganna sulle somiglianze tra gli enti deve conoscerle bene.

Ora, secondo Berti, ci sarebbe una profonda differenza tra la testimonianza del *Fedro* e quella del *Parmenide*, perché nel *Fedro*, secondo Platone, Zenone sosterrrebbe sia la prima tesi (le cose sono simili) sia la seconda (le cose sono dissimili), dimostrando «in tal modo una posizione contraddittoria, come solevano fare i Sofisti», invece nel *Parmenide* dimostrerebbe «che tale posizione contraddittoria, derivante dall'ipotesi della molteplicità, è, appunto perché contraddittoria, impossibile, e dunque essa rende impossibile anche

<sup>18</sup> Cfr. D.L. IX 25 e VIII 57, dipendenti da Arist. fr. 65 Rose. In D. L. VIII 57 abbiamo anche l'aggiunta significativa di πρῶτον: Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῆι φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικῆν: «Aristotele nel *Sofista* dice che per primo Empedocle scoprì la retorica, Zenone la dialettica». Cfr. anche S. E. *M* VII 6; Calogero 2012, p. 125.

<sup>19</sup> Cfr. Berti 1988, p. 24.

<sup>20</sup> La testimonianza platonica dell'*Alcibiade primo*, nella quale Pitodoro è detto allievo di Parmenide, trova nel *Parmenide* una sua giustificazione, perché nel *Parmenide* il lettore viene informato circa il tipo di insegnamenti che Pitodoro poteva ricevere da Zenone e che ricambiava pagando profumatamente l'Eleate e ospitandolo nella propria casa, circostanze le quali, entrambe, assimilano Zenone a un sofista, coerentemente a quel che si dice di lui nel *Fedro* e, come vedremo, anche nel *Parmenide* stesso, sebbene indirettamente.



l'ipotesi da cui discende, vale a dire la molteplicità degli enti»<sup>21</sup>. Secondo Berti, insomma, nel *Parmenide* «Zenone ha una posizione precisa, la stessa di Parmenide, cioè sostiene anch'egli che tutte le cose sono una, e non sostiene anche il contrario»<sup>22</sup>, invece nel *Fedro* sostiene le due tesi.

Non condivido l'interpretazione di Berti, perché a mio avviso il tenore della testimonianza platonica su Zenone è lo stesso in tutti i dialoghi; infatti, secondo l'attestato costume platonico di mettere in scena in un dialogo ciò che in un altro dialogo viene soltanto teorizzato, nel *Fedro* si dice del «Palamede eleatico» precisamente quel che Zenone fa nel *Parmenide*: mostrare che gli enti – guardati in una certa prospettiva – sono contemporaneamente simili e dissimili. Il fatto che questo loro apparire simili e dissimili sia nel *Parmenide* considerato contraddittorio non differenzia affatto il discorso di Zenone del *Parmenide* da quello a lui attribuito nel *Fedro*, perché quella che viene attribuita a Zenone nel *Fedro* è non già – come afferma Berti – l'assunzione di una posizione contraddittoria, che lo apparenterebbe ai sofisti, bensì la capacità di far apparire gli enti dotati di caratteristiche opposte, la quale capacità è sofistica<sup>23</sup>. In altri termini, il sofista che si nasconde in Zenone secondo Platone non è, come sostiene Berti, colui che pronuncia la contraddizione, ma colui che è capace di far apparire qualunque cosa, compresa la contraddizione, agli occhi degli ascoltatori. Io credo che l'interpretazione di Berti, che differenzia la testimonianza platonica del *Fedro* da quella del *Parmenide*, sia condizionata dall'interpretazione generale del *Parmenide*, che attribuisce agli Eleati la capacità di mostrare le debolezze della teoria delle idee, interpretazione che qui, in questo saggio, si intende criticare.

### 3. *La critica alla critica della dottrina delle idee: Socrate e Parmenide*

Nel *Parmenide* Platone mette in scena non soltanto la critica della teoria delle idee, ma anche la critica di questa critica, e la comprensione dell'intera operazione, coerentemente con la natura drammatica della filosofia dialogica, viene affidata da Platone al lettore stesso, cui vengono consegnati tutti gli strumenti

<sup>21</sup> Cfr. Berti 1988, p. 27.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cfr. Tabak 2015, pp. 31-32: «That Plato here intends to depict Zeno as a sophist is reinforced by another piece of information Plato has given us earlier. Pythodorus is the host of the gathering in which our dialogue transpires. We were told that Pythodorus is Zeno's friend and has heard him read from his book before. Actually, according to Plato, Zeno was Pythodorus's paid teacher, and we know that Plato thought getting paid to teach wisdom is one of the important traits of sophists. Indeed, Plato has at least once referred to such payments as "sophists fees". In *Alcibiades*, Socrates tells Alcibiades that Pythodorus and Callias paid Zeno to instruct them on increasing their "fame and wisdom"» (119a). Anche per Brisson 1994, p. 28 «le texte du *Phèdre* sur le Palamède Eléate n'entre pas en contradiction avec ce qu'on trouve dans le *Parménide* sur le couple semblable/dissemlable».

per tale comprensione. Mi propongo, allora, qui, di mostrare questi strumenti, e di farlo seguendo le tracce di quelle interpretazioni del dialogo che hanno diffidato della consistenza della critica eleatica a Socrate<sup>24</sup>. Ma procediamo con ordine.

All'affermazione zenoniana, che rinviene la contraddizione nei molti, e che considera tale contraddizione la confutazione della molteplicità, Socrate oppone la sua concezione, secondo la quale non c'è nulla di cui meravigliarsi (θαυμαστόν, 129b1, d5) se i molti, partecipando di due forme contrarie, vengono ad assumere, in virtù di questa partecipazione, caratteri contrari. Ogni ente sensibile *partecipa* dell'uno e dei molti ed è, dunque, uno e molti, ma questo non è affatto assurdo (οὐδὲν ἄτοπον, 129b4)<sup>25</sup>. Sarebbe prodigioso (τέρας, 129b2) – piuttosto – se si provasse che i simili in sé diventano dissimili; ci sarebbe da meravigliarsi (ἄξιον θαυμάζειν, 129c3) – afferma Socrate – se l'uno stesso fosse molti, e viceversa i molti fossero uno (129b-c).

Socrate afferma che sarebbe straordinariamente ammirato (θαυμαστῶς, 129e3) se qualcuno fosse capace di mostrare la possibilità di mescolarsi non delle cose che *partecipano* dei contrari, bensì dei contrari in sé<sup>26</sup>.

Se invece, a proposito delle cose di cui parlavo poco fa, egli in primo luogo divide le forme in sé e per sé, considerandole separatamente, ad esempio somiglianza e dissomiglianza, molteplicità e uno, quiete e movimento e tutte le altre di questo tipo, e prova che queste forme in se stesse hanno la capacità di mescolarsi e separarsi, ebbene – disse –, io ne sarei straordinariamente ammirato, Zenone<sup>27</sup> (129d6-e4).

<sup>24</sup> Prima fra tutte, in Italia, Ferrari 2004. Ma si veda anche Graeser 1999.

<sup>25</sup> È qui affermata la corrispondenza tra predicazione e partecipazione e la differenza tra predicazione e identificazione.

<sup>26</sup> Ciò è precisamente quel che Parmenide farà nella *gymnasia*: mescolerà i contrari in sé e farà dell'uno molti e dei molti uno (ciò accadrà soprattutto nella seconda sezione della *gymnasia*, che è di gran lunga la più estesa dell'intero esercizio, cfr. Ferrari 2004, p. 113). Ecco perché la connotazione di «meraviglioso», «atto a suscitare ammirazione» è qui assegnata a quel qualcosa di impossibile, in quanto intrinsecamente contraddittorio, che prima, da Zenone, era considerato assurdo e perciò anche ridicolo. Nel *Sofista* (251c8-253c9) sono sancite le regole della corretta mescolanza tra i generi. Nessuna *koinonia* può esservi tra i contrari: cfr. *Sph.* 250a8-9, 252d, 256b.

<sup>27</sup> Sovrapponendo i concetti di meraviglioso e di ridicolo, Platone sta presentando implicitamente come ridicoli (sta indicando al lettore che vanno letti come ridicoli) i risultati «meravigliosi» della mescolanza dei contrari che Parmenide presenterà alla fine del dialogo. Mai, in nessun luogo del *corpus*, Platone viene meno al principio fondamentale dell'impossibilità dei contrari di mescolarsi tra loro. Nel *Sofista ta enantia* sono per definizione *ameikta* (254d), cfr. anche *Pbd.* 103c. Non può che essere ironica, allora, qui, questa espressione di ammirazione nei confronti della possibilità di mescolanza dei contrari. Si tratta di un'ironia, come vedremo, molto precisamente strutturata, che si riferisce a un tratto tipico dell'atteggiamento sofistico, nel *Parmenide* assunto dagli Eleati. È possibile riferire a quel che Parmenide farà nella *gymnasia* ciò che lo Straniero dice in *Pl. Sph.* 259c-d: «Se invece, convinto di aver concepito una difficile opera, si diverte a trascinare i ragionamenti ora da una parte ora dall'altra, avrà scelto di dedicarsi a compiti indegni di grande impegno [...] mostrare l'identico come in ogni caso diverso e il diverso identico, il grande piccolo e il simile dissimile, divertendosi così a far emergere sempre i contrari nei discorsi, ebbene, non si tratta di un effettivo *elenchos*, giacché, anzi, è manifestamente il prodotto immaturo di chi sia entrato per la prima volta



Questa affermazione di Socrate, evidentemente critica nei confronti della tesi di Zenone, viene percepita come polemica da coloro che assistono alla discussione, infatti Antifonte racconta che: «Pitodoro proseguiva dicendo che egli stesso, mentre Socrate parlava in questo modo, era convinto che di fronte a ogni affermazione Parmenide e Zenone si sarebbero adirati. Viceversa essi prestavano grande attenzione a Socrate e spesso, scambiandosi un'occhiata, sorridevano ammirati» (130a3-7).

Platone, grande narratore, fornisce al lettore i dettagli che aiutano a immaginare la scena. Grazie alla scrittura visiva di Platone noi possiamo vedere Parmenide e Zenone che, lungi dall'irritarsi per la critica che Socrate sta muovendo alla tesi eleatica, sono soddisfatti della piega che sta prendendo la discussione, sicuri di avere in serbo l'argomento vincente contro la teoria delle idee:

Quando Socrate ebbe finito di parlare, prese la parola Parmenide: «Socrate – cominciò – come sei degno di ammirazione per lo slancio che metti nei ragionamenti. Ma, dimmi, hai davvero intenzione di operare la distinzione di cui parli, consistente nel separare da una parte certe forme in se stesse e dall'altra le cose che di esse partecipano? Ti sembra proprio che esista la somiglianza in sé separata da quella con cui noi abbiamo a che fare e che questo valga anche per l'uno, i molti e per tutte le cose che hai appena ascoltato enumerare da Zenone?» (130a7-b5).

Non dobbiamo mai dimenticare che i personaggi dei dialoghi sono creazioni dell'arte platonica, e che lo sono anche se portano nomi di personaggi storici, come Parmenide, Zenone e Socrate stesso. Nel caso di questo dialogo non abbiamo, cioè, a che fare con le idee di Parmenide e Zenone, ma con quelle che Platone presta ai loro personaggi al fine, forse, di rispondere ad alcune obiezioni, le quali si andavano presentando nelle discussioni che si svolgevano nell'Academia, sulla considerazione della più importante teoria filosofica del platonismo: la distinzione tra le cose sensibili e le forme intelleggibili<sup>28</sup>.

La prima critica che gli Eleati pongono a Socrate nel *Parmenide* si riferisce alla popolazione del mondo eidetico separato dal mondo empirico: ci si chiede se nel mondo eidetico siano presenti, in forma separata, le idee di ciascuno degli oggetti sensibili, anche di quelli di infimo rango (come ad esempio il cappello, il fango e lo sporco)<sup>29</sup>. Socrate nega che sia così: «niente affatto – rispose Socrate –. Credo, invece, che si tratti di cose che esistono solo come noi le

in contatto con le cose che sono» (trad. Fronterotta). Su questo passo del *Sofista* considerato nella sua relazione con il *Parmenide* cfr. Calogero 1932, p. 256, nota 1.

<sup>28</sup> Sulle discussioni accademiche risonanti nel *Parmenide* cfr. Forcignanò 2017, pp. 137-175.

<sup>29</sup> Il cappello, il fango e lo sporco sono i tre esempi che troviamo nel *Parmenide* a esemplificare ciò che è privo di ogni valore. In Aristofane, *Rane*, 614, troviamo l'espressione ἄξιος τριχός, «non vale un capello» e troveremo più volte nella storia della filosofia il fango usato come emblema di sordidezza: cfr. Tosi 2018, pp. 119-120.

vediamo e pensare che ci sia una forma anche di esse mi sembra veramente assurdo»<sup>30</sup> (130d3-5).

Parmenide non insiste sull'argomento della popolazione del mondo eidetico e focalizza la propria attenzione sulla nozione cruciale della partecipazione, alla discussione della quale – è possibile affermare – è dedicato l'intero dialogo<sup>31</sup>.

Parmenide domanda se ciascuna realtà che partecipa di una forma, partecipi di tutta la forma o di una sua parte:

«Ti sembra, dunque, che la forma sia presente nella sua interezza in ciascuno dei molti, rimanendo essa una o come?»

«Perché, che cosa lo impedisce, Parmenide?», chiese Socrate.

«Se fosse una e identica, sarebbe presente contemporaneamente nella sua interezza nei molti, che però sono separati, e in questo modo essa sarebbe separata da sé» (131a8-b2).

A partire da questa domanda, e per tutta la durata del dialogo, Parmenide è rappresentato da Platone come incapace di concepire le forme come esse sono concepite nella prospettiva platonica, e cioè come entità che si collocano *al di là dello spazio e del tempo*. Socrate, invece, è rappresentato precisamente come il difensore di questa prospettiva, come appare evidente dall'esempio che usa per rappresentare la presenza dell'idea, nella sua interezza, nei molti che di essa partecipano: «No replicò Socrate. Almeno se si comporta come il giorno che, restando uno e identico, è contemporaneamente in molti luoghi, senza essere separato da sé. Se si comportasse così, anche ciascuna forma sarebbe una e identica, presente contemporaneamente in tutte le cose» (131b3-6).

<sup>30</sup> Quella dell'estensione del mondo eidetico dovette essere una questione molto discussa nell'Academia antica. A me pare utile accostare a questa discussione il passo in Pl. *R.* VII 523b, ove Socrate dice che ci sono oggetti che non invitano all'indagine (τὰ οὐ παρακαλοῦντα) e oggetti che invitano all'indagine. I primi sono quelli che non generano contemporaneamente sensazioni opposte, per esempio, un dito: «Non fa alcuna differenza che lo si veda al centro oppure ai lati, che sia bianco o nero, grosso o sottile, e così via. In tutti questi casi l'anima dei più non è costretta a chiedere al pensiero che cosa sia un dito: perché mai la vista le ha fornito un segno che fosse contemporaneamente un dito e il contrario di un dito» (trad. Vegetti 2006). La mia ipotesi è che τὰ οὐ παρακαλοῦντα, gli oggetti che non invitano all'indagine, di cui si parla in questo passo, siano quelli che «esistono solo come noi li vediamo», di cui si parla nel *Parmenide*, e di essi non esistono forme separate, perché ciò che i sensi ci dicono di questi oggetti è sufficiente, e non è necessario ricorrere alle idee, cioè all'indagine intellettuale che ha le idee come suo oggetto, la quale è invece indispensabile nei casi di quegli oggetti dei quali la percezione è controversa, perché ci presenta due immagini opposte. Sulla questione cfr. Gonzalez 2003, p. 37, Palumbo 2008, pp. 433-552; Forcignanò 2017, pp. 32-33. Secondo Scolnicov 2003, p. 55 «hair, mud, and dirt (a) have no intrinsic value and (b) are not natural unities. Here a separate form not only would add nothing but would be arbitrary. Hair is a *part* of an animal – parts cannot have forms, for these would not be real unities. Mud is earth mixed with water, in any proportion – and arbitrary mixtures are not real unities».

<sup>31</sup> Sull'importanza della discussione sulla partecipazione nel *Parmenide* cfr. Casertano 1996, p. 21 e Tabak 2015, pp. 38-42.

Parmenide mostra di non comprendere questa risposta di Socrate: mostra di non comprendere l'alterità ontologica della forma rispetto ai partecipanti, evidente nell'esempio socratico del giorno<sup>32</sup>; e propone della forma una versione equiparazionista, assimilandola non alla luce del giorno, che è presente in molti luoghi tutta intera, bensì a un velo steso su molti uomini: «Socrate – riprese – il tuo è un modo brillante di fare in modo che un'unica identica forma sia contemporaneamente in più luoghi, come se, avvolti molti uomini con un velo, dicessi che esso, uno e nella sua interezza, si trova sui molti» (131b7-9).

L'inadeguatezza, e l'inconsistenza, del discorso parmenideo sono molto evidenti. Parmenide assimila (οἷον, 131b8) l'esempio del giorno all'esempio del velo. Ma, a differenza del velo – esempio di Parmenide – il giorno – esempio di Socrate – è presente nei molti luoghi temporalmente e non spazialmente, dunque l'esempio socratico del giorno – pur essendo anch'esso non del tutto adeguato<sup>33</sup> a rappresentare qualcosa che è al di là sia dello spazio sia del tempo – allude alla differenza categoriale, che esiste tra la forma e ciò che di essa partecipa, mentre nell'esempio parmenideo del velo il riferimento a tale differenza categoriale è del tutto assente.

#### 4. *Il chorismos e gli amanti degli spettacoli: Parmenide e Zenone*

Eppure, nonostante l'inadeguatezza delle affermazioni parmenidee<sup>34</sup>, generazioni di studiosi mostrano di credere che per bocca di Parmenide Platone presenti, nel *Parmenide*, una critica alla propria dottrina delle idee<sup>35</sup>.

La ragione per la quale, invece, probabilmente, come si accennava sopra, trovano spazio nel testo le obiezioni di Parmenide è che Platone intendeva mostrarne l'insostenibilità, misurando al contempo anche l'inconsistenza di

<sup>32</sup> Cfr. Ferrari 2004, p. 212, n. 45.

<sup>33</sup> Questo essere non del tutto adeguato, del linguaggio socratico, è spiegato drammaturgicamente con la giovane età del filosofo, ritratto nel *Parmenide* in un momento della sua vita nel quale egli dimostra di essere per così dire sulla strada della comprensione, ma non ancora del tutto pronto a usare il linguaggio della metafisica platonica.

<sup>34</sup> Inadeguatezza riconosciuta, tra gli altri, da Tabak 2015, p. 29: «part I is clearly a satirical display of various objections to the theory of Forms, which are invalid, *non sequitur* reactions to the theory of Forms that smack of sophistry»: nel *Parmenide*, con il loro spregiudicato uso dei contrari, con le loro inconsistenti obiezioni alla teoria delle idee, gli Eleati cominciano ad assumere quella caratteristica di «progenitori dei sofisti» che caratterizzerà il quadro teorico della loro interpretazione nel *Sofista*.

<sup>35</sup> Cfr. soprattutto Vlastos 1965, pp. 231-263, ma anche Casertano 1996, p. 18. Nella prima pagina di Rickless 2007 si legge: «Did Plato mean us to abandon, keep, or modify the theory of forms, on the strength of Parmenides' criticisms? Samuel Rickless offers something that has never been done before: a careful reconstruction of every argument in the dialogue. He concludes that Plato's main aim was to argue that the theory of forms should be modified by allowing that forms can have contrary properties. To grasp this is to solve the mystery of the *Parmenides* and understand its crucial role in Plato's philosophical development».

interpretazioni quali – pare – quella di Eudosso<sup>36</sup>, che, allo stesso modo del Parmenide del *Parmenide*, negavano la separazione tra le forme e i particolari. È con questo scopo che al personaggio di Parmenide, come abbiamo visto, viene fatta pronunciare la domanda chiave, che funge da presentazione della teoria delle idee:

Hai davvero intenzione di operare la distinzione di cui parli, consistente nel separare da una parte (χωρίς μὲν) certe forme in se stesse e dall'altra (χωρίς δέ) le cose che di esse partecipano? Ti sembra proprio che esista la somiglianza in sé separata da quella con cui noi abbiamo a che fare e che questo valga anche per l'uno, i molti e per tutte le cose che hai appena ascoltato enumerare da Zenone? (130b1-5).

Io credo che il fatto che Platone non abbia mai rinunciato al *chorismos* dimostri quanto le obiezioni di Parmenide, lungi dal cogliere nel segno, servano a distinguere tra coloro i quali sanno pensare all'alterità ontologica tra forme e partecipanti e coloro i quali non sanno farlo. Nel V libro della *Repubblica* questa è la differenza tra filosofi e non filosofi, e Parmenide, con il suo argomento del velo, sarebbe stato classificato sicuramente nella seconda specie.

Nel V libro della *Repubblica* (475d-476c) i *philotheamones*, gli amanti degli spettacoli, sono distinti dai *philosophoi*, perché riconoscono l'esistenza di cose belle, ma non quella della bellezza in sé, appiattiscono il mondo su ciò che percepiscono con i sensi, in altre parole negano il *chorismos*<sup>37</sup>. Forse è a questa natura di *philotheamones* dei due Eleati che si riferisce il dettaglio cui si accenna nel prologo del *Parmenide*, secondo il quale essi si trovavano ad Atene per assistere alle Grandi Panatenee (127b). Questa immagine di Zenone e Parmenide come *philotheamones* è coerente non soltanto con le altre testimonianze su Parmenide e Zenone che si trovano nel *corpus platonicum*<sup>38</sup>, ma anche – come vedremo – con l'atteggiamento da essi assunto per tutta la durata del dialogo.

<sup>36</sup> Cfr. Fronterotta 1998, p. 40; Ferrari 2004, p. 214, n. 47. Le interpretazioni inconsistenti non vengono quasi mai nei dialoghi presentate come tali, perché Platone intende affidare al lettore il compito dialettico del giudizio critico.

<sup>37</sup> Cfr. Ferrari 2000.

<sup>38</sup> Sul significato sofistico della dialettica zenoniana nella lettura platonica cfr. *supra* e *infra*. Sull'antieleatismo platonico del *Parmenide* inteso come antizenonismo cfr. Calogero 1932, p. 224. Troppo complessa è invece la questione della relazione tra Platone e Parmenide per poter essere qui anche soltanto accennata. In questa sede, sul percorso che va da Parmenide di Elea al *Parmenide* di Platone vorrei innanzitutto rimandare a Casertano 2015 e poi sottolineare che, nel *Parmenide*, che per questo aspetto va letto in stretta connessione con il *Sofista*, il personaggio di Parmenide riveste un ruolo duplice: da un lato, esso è incapace di cogliere la differenza ontologica e attribuisce all'idea le stesse caratteristiche spazio temporali degli enti sensibili, ma, dall'altro lato, il suo discorso è disseminato di tracce che consentono di comprendere l'intento dialettico della sua critica alle idee, idee delle quali non manca di sottolineare l'importanza (135b-c). A Parmenide, cioè, sembra essere stato assegnato il compito di criticare la versione ancora acerba della teoria (difesa da un Socrate ancora giovane) al fine di renderla più forte e più salda, come essa apparirà dopo che, nella *gymnasia*, siano state ridotte all'assurdo le obiezioni alla teoria stessa.

Convinto che il suo esempio del velo possa rappresentare, ridicolizzando<sup>39</sup>, la relazione tra la forma e i partecipanti, Parmenide domanda a Socrate:

Il velo starebbe nella sua interezza (ὅλον) su ciascuno, oppure una parte (μέρος) di esso coprirebbe uno e un'altra un altro? Una parte. Ma allora, Socrate – riprese Parmenide – le forme in sé sono divisibili (μεριστά) e ciò che partecipa di esse dovrebbe partecipare di una parte, e la forma non sarebbe più presente nella sua interezza in ciascuna cosa, ma ad essere presente sarebbe una parte di ciascuna forma (131c2-7).

Nella prospettiva equiparazionista nella quale Parmenide ha collocato la teoria delle idee, essa va incontro a innumerevoli paradossi, tutti derivati da tale prospettiva equiparazionista che, annullando il *chorismos*, assimilando la forma a un oggetto sensibile, la concepisce come spazializzata, divisa in parti, ciascuna delle quali viene ricevuta (ἀπολάβόν, 131d) da ciò che partecipa di essa. Parti grandi e piccole delle forme vanno ad aggiungersi e a sottrarsi (προστίθημι, ἀφαιρέω, 131d-e) ai particolari che di esse partecipano condividendo lo stesso spazio ontologico: ecco lo scenario nel quale Parmenide colloca la sua obiezione principale, quella universalmente nota come «argomento del terzo uomo»:

«Penso che tu creda che ogni forma sia una in base a questo ragionamento: quando ti sembra che molte cose siano grandi, considerandole tutte ti sembra forse che ci sia un'unica idea, la stessa, e per questo reputi che il grande sia uno». «Dici la verità, confermò. Quanto al grande in sé e alle cose grandi, se le consideri con l'anima tutte allo stesso modo, non si profilerà ancora un'unica cosa grande in virtù della quale tutte queste cose grandi appaiono grandi?» «Sembra». «Farà allora la sua comparsa un'altra forma di grandezza, generatasi accanto alla grandezza in sé e alle cose che di essa partecipano. E al di sopra di tutte queste ancora un'altra, in virtù della quale tutte saranno grandi. Così per te ciascuna delle forme non sarà una, bensì pluralità illimitata» (132a1-b2).

Anche questo argomento è inficiato dalla prospettiva equiparazionista a partire dalla quale Parmenide valuta la teoria delle idee. Tale prospettiva è quella che porta a negare il *chorismos* e conseguentemente a considerare la forma dotata delle stesse caratteristiche di ciò che di essa partecipa. Questo, nella prospettiva platonica, è un errore cruciale, ed è soltanto a causa di questo cruciale errore di prospettiva che l'argomento sembra assumere la forma di un'aporia.

Nella prospettiva platonica, infatti, non è affatto vero che, data l'esistenza della forma della grandezza e della cosa che di essa partecipa diventando grande, sia necessario – come dice Parmenide – postulare l'esistenza di ἄλλο

<sup>39</sup> Le conseguenze ridicole sono quelle cui Parmenide si riferisce subito dopo, cfr. 131c-d: «Ciascuna delle cose grandi sarà grande in virtù di una parte di grandezza che è più piccola della grandezza in sé». «Ciascuna cosa che riceve una piccola parte dell'uguale, avrà qualcosa che, benché sia minore dell'uguale, farà in modo che ciò che la possiede risulti uguale a qualcos'altro», tali conseguenze sono dette *aloga* e *adynata*.



ἄρα εἶδος μεγέθους, *un'ulteriore idea di grandezza*, ὅ ταῦτα πάντα μέγала ἔσται, *in virtù della quale tutte queste cose grandi saranno grandi* (132a). È infatti fondamentale diverso il modo di essere grande di una cosa grande e il modo di essere grande della forma della grandezza. Il primo è il modo della partecipazione, il secondo, invece, è il modo della natura essenziale: è in virtù della propria natura che la forma della grandezza è grande; è questa la ragione per la quale, a rigore, non è corretto dire che essa è *grande* (autopredicazione), ma piuttosto che è *grandezza*, laddove, invece, a essere *grande* è la cosa grande, che riceve questa denominazione in virtù della *partecipazione* alla grandezza. Basta chiarire questo punto e tutta l'aporeticità dell'argomento svanisce<sup>40</sup>.

Il *chorismos*, negato dalla prospettiva eleatica, è ciò che sancisce la differenza ontologica, cioè una spiegazione del mondo che riconosce nelle forme l'intelligibilità delle cose; le quali, lasciate a loro stesse, o – ciò che è lo stesso – spiegate attraverso forme concepite come doppioni delle cose<sup>41</sup>, sono controverse e dunque non possono che dar luogo alla contraddizione dell'infinita dissomiglianza. È la negazione del *chorismos* a generare il *regressus ad infinitum* che caratterizza l'argomento del terzo uomo.

Per sfuggire ai colpi che le obiezioni eleatiche stanno sferrando alla teoria delle forme, incapace, a causa della sua giovinezza, di difendere la propria tesi al cospetto di un vecchio e solenne filosofo, Socrate, a questo punto, ricorre a quella che inopinatamente gli appare come una via di fuga: per evitare l'appiattimento, operato dalla prospettiva eleatica, delle forme sugli oggetti sensibili, egli ricorre all'ipotesi che le forme siano pensieri<sup>42</sup>.

«A meno che, Parmenide – ribatté Socrate – ciascuna di queste forme non sia un pensiero e non gli si addica manifestarsi in altro luogo che nelle anime. In questo modo, infatti, ciascuna forma rimarrebbe una e non subirebbe più le conseguenze che poco fa venivano menzionate» (132b3-6).

<sup>40</sup> Il punto importante, che confuta l'accusa di autopartecipazione e il regresso all'infinito è che l'*eidōs* possiede per essenza e non per partecipazione il carattere che esprime: lo «è» dell'espressione «la bellezza è bella» è identitativo e non predicativo (ecco perché è più corretto dire «la bellezza è bellezza», piuttosto che «la bellezza è bella»). Ora, poiché lo «è» di «la grandezza è grande» è identitativo e non predicativo, esso non si riferisce a una partecipazione, e non necessita del rinvio a un'ulteriore forma. La confusione tra identità e predicazione è una delle critiche – dice Ferrari 2004, pp. 32, 78 – che Platone muove all'eleatismo: infatti Zenone negava la molteplicità a causa di una teoria predicativa fortemente identitaria.

<sup>41</sup> Le forme sono considerate alla stregua di doppioni delle cose quando sono considerate anch'esse dotate, come le cose, di caratteristiche spazio-temporali, e in grado di possedere tali caratteristiche non in virtù della propria natura, ma, come le cose, solo in virtù di una partecipazione (equiparazionismo).

<sup>42</sup> Per comprendere il senso dell'introduzione di questa ipotesi concettualistica formulata in diretta conseguenza dell'argomento del terzo uomo, bisogna pensare al dibattito in atto nell'Academia, come riferisce Simplicio nel suo *Commento alle Categorie* di Aristotele: cfr. *Simp. in Cat.* 216, pp. 7-19; Fleet 2002, p. 75. Non è possibile in questa sede affrontare la questione delle letture neo-kantiane della questione eidetica, che pure hanno rappresentato un momento importante della successiva storiografia platonica, per le quali si rimanda a Natorp 1999.

Ma la soluzione concettualistica non è una soluzione. Ed è Parmenide – il quale in questo dialogo ricopre non solo il ruolo di critico, ma anche quello di difensore della teoria delle idee<sup>43</sup> – che si incarica di criticarla, mostrando come l'ipotesi che la forma sia un νόημα non risolve nulla, ma semplicemente *sposta* le obiezioni relative alla dualità tra forma e partecipanti (dualità non ammessa dal monismo) sulla dualità di pensiero e pensato<sup>44</sup>. Nel contesto di un'ipotesi che pensa le forme alla stregua di pensieri, infatti, i partecipanti delle forme saranno essi stessi pensieri, con la conseguenza che tutto diverrà pensiero, ma privo di contenuto, oppure tutto sarà contenuto di pensiero, ma nessuno lo penserà (cfr. 132c)<sup>45</sup>.

Al cospetto di tanta assurdità Socrate si rifugia nella sua idea principale: «Parmenide mi sembra preferibile che le cose stiano così: queste forme sussistono nella natura come dei modelli, mentre le altre cose assomigliano ad esse e sono imitazioni e la famosa partecipazione alle forme che interessa le altre cose non è altro che il fatto che queste ultime sono costituite ad imitazione di quelle» (132c12-d4).

Ma anche questa immagine della forma come *paradeigma* viene attaccata dalle obiezioni di Parmenide. E anche nel caso di questa obiezione è operante la prospettiva fatta valere dall'Eleate contro Socrate, prospettiva che, come abbiamo visto nel caso delle precedenti obiezioni, tende ad assimilare il piano delle forme e quello dei partecipanti. In questo caso la nozione di ὁμοίωμα<sup>46</sup>,

<sup>43</sup> Ecco una prima traccia di quel ruolo duplice, di difensore e al contempo di critico della teoria delle idee, che – come si diceva sopra – viene assegnato da Platone nel *Parmenide* al personaggio di Parmenide. In questo passo, nel quale Parmenide nega la possibilità che le idee possano essere pensate prive di realtà ontologica, Platone rivela quella che può essere pensata come strategia dialogica consistente nel far emergere le critiche alla teoria solo al fine di rendere la teoria stessa più forte e salda attraverso le risposte dialettiche che gli interlocutori e i lettori saranno capaci di opporre a esse.

<sup>44</sup> Cfr. Casertano 1996, p. 23: «O tutto è costituito da pensieri che pensano e quindi non c'è nulla che possa essere pensato, o tutto è costituito da pensieri pensati e quindi non c'è nessun pensiero che pensi. Naturalmente l'assurdità di queste conseguenze viene giocata sull'ambiguità del termine νόημα, usato ora a indicare il pensiero che pensa, ora a indicare il pensiero che è pensato». Sull'argomento cfr. Helmig 2007, pp. 303-336.

<sup>45</sup> Qui prende forma – paradossalmente per bocca di Parmenide – la tipica obiezione platonica al monismo che troviamo anche nel *Sofista*. Il pensiero, infatti, come il nome, richiede una dualità: dualità di pensiero e pensato nel caso del pensiero, dualità di nome e cosa nel caso del nome. Se infatti, si dice nel *Sofista*, la dualità, indispensabile alla struttura stessa della nominazione, viene abolita, possono verificarsi due possibilità, entrambe assurde: il nome sarà un μηδενός ὄνομα (nome di nulla) oppure un ὄνομα ὀνόματος (nome di nome, *Sph.*244d). Allo stesso modo, se viene abolita la dualità, indispensabile alla struttura stessa del pensiero, possono verificarsi due possibilità, entrambe assurde: o avremo un νόημα οὐδενός (pensiero di nulla, *Prm.*132b) oppure νοήματα ἀνόητα (pensieri impensati). E non è questo, come vedremo, l'unico caso in cui il testo del *Parmenide* guadagna luce da un accostamento al testo del *Sofista*.

<sup>46</sup> ὁμοίωμα è *terminus technicus* della metafisica platonica (cfr. *Phdr.* 250a) per indicare quella particolare relazione mimetica che esiste tra le cose e le idee, in quanto le cose si assimilano alle idee. Il verbo ὁμοιῶ significa «rendere simile», «conformare» e presuppone una differenza tra ciò che viene reso simile e ciò a cui tale azione assimilatrice si conforma. La *methexis* e la *mimesis* sono la stessa cosa ed entrambe sono relazioni asimmetriche nelle quali partecipato e partecipante, modello e copia sono su due diversi piani.

che nella prospettiva di Socrate è una nozione fortemente asimmetrica<sup>47</sup>, che distingue il modello e ciò che a esso si assimila, viene stravolta da Parmenide, e appiattita sull'idea di semplice somiglianza, che è, invece, una nozione simmetrica: nella prospettiva di Parmenide se la cosa è simile alla forma, anche la forma sarà simile alla cosa, ed essendo entrambe simili dovrà essere postulata un'altra forma di somiglianza, partecipando della quale, siano dette simili tanto la forma quanto ciò che di essa partecipa. Dunque, afferma Parmenide: «non cesserà mai di generarsi continuamente una nuova forma, se la forma diventa simile a ciò che di essa partecipa» (133a)<sup>48</sup>.

### 5. *La grande difficoltà: Parmenide e l'obiettore*

Una volta mostrate a Socrate le prime difficoltà cui andrebbe incontro, secondo la prospettiva eleatica, la dottrina delle forme, Parmenide si riferisce a quella che considera la difficoltà maggiore (μέγιστον, 133b4). Per spiegare la difficoltà maggiore, Parmenide introduce nel discorso la figura dell'obiettore (ὁ ἀμφισβητῶν, 133b8). L'obiettore nega la conoscibilità (ἄγνωστα, 133c1) delle forme, se esse sono pensate come si è detto. All'obiettore – dice Parmenide – è molto difficile dimostrare che si sbaglia. A meno che – aggiunge, dimostrando così il suo ruolo duplice, che comprende anche la difesa della teoria eidetica che critica – non si tratti di un uomo dotato, esperto in molti campi, e disposto «a seguire chi effettua una dimostrazione impegnativa che parte da premesse remote. In caso contrario, colui il quale sostiene che le forme sono inconoscibili non si lascerebbe persuadere (ἀπίθανος, 133c1)» (133b-c)<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Nel *Fedone* (74d-e) gli enti sensibili sono abitati da un desiderio di assimilarsi agli intelleggibili che li rende quasi vivi. Socrate usa il verbo *boulomai* per indicare tale desiderio di assimilazione dell'uguale sensibile all'idea di uguale. Cfr. Palumbo 2008, pp. 14-16; Casertano 2015<sup>2</sup>, p. 101. Una concezione simmetrica della relazione tra sensibili e intelleggibili, vale a dire un appiattimento del modello su ciò che a esso aspira, come nella prospettiva eleatica qui messa in scena da Platone, azzerava completamente la tensione all'assimilazione al divino che è un punto centrale della metafisica platonica.

<sup>48</sup> La nuova obiezione di Parmenide presenta una nuova versione del «terzo uomo». Se due entità sono simili bisogna porre un'idea che ipostatizza il predicato della somiglianza e poi questo predicato ipostatizzato, a sua volta, accomuna le prime due entità e l'idea stessa di somiglianza dando luogo a una terza entità, che è una seconda forma accanto alla prima e così via all'infinito. Ma così non si riconosce lo scarto categoriale tra l'idea e ciò che di essa partecipa. L'assunzione di una corretta prospettiva teorica consente di difendere l'ipotesi eidetica dall'attacco mosso da Parmenide. La *mimesis* non può venire appiattita sulla somiglianza, essa è infatti un rapporto tra disuguali: la copia (*bomoioima*) non è semplicemente simile alla forma, ma è di essa un prodotto, come dice anche Proclo, in *Parm.* 907: un uomo non è semplicemente simile alla sua immagine nella misura in cui ne è la causa.

<sup>49</sup> Nel *Parmenide* è Parmenide l'obiettore: è lui a sostenere l'inconoscibilità delle forme se esse sono pensate come si è detto. Il fatto che qui Platone faccia dire proprio a Parmenide queste cose sull'obiettore crea uno scarto – una distanza ironica – tra il personaggio e ciò che esso dice. Tale distanza è una delle tracce disseminate nel dialogo per consentire al lettore di comprendere che le

È questo un passo<sup>50</sup> molto importante, perché, pronunciato da Parmenide, questo avvertimento sembra alludere alla possibilità di interpretare in chiave dialettica l'intero apparato delle obiezioni alla teoria delle forme, e cioè come un esercizio finalizzato al superamento di difficoltà teoriche, le quali, nella prospettiva di questa interpretazione, sarebbero state avanzate al fine *non* di distruggere la dottrina eidetica, bensì di rafforzarla.

Dopo queste affermazioni-soglia, viene avanzata l'obiezione maggiore:

«Socrate io penso che tu e chiunque altro assuma l'esistenza di una certa essenza in se stessa di ciascun oggetto, dovrà convenire in primo luogo che nessuna di queste si trova in noi». «Come potrebbe, infatti, risultare ancora esistente in se stessa?» confermò Socrate<sup>51</sup>. «Hai ragione – disse. Inoltre, tutte le idee, che sono ciò che esse sono in rapporto le une alle altre, possiedono la loro essenza in rapporto a se stesse e non in rapporto alle cose che si trovano presso di noi – siano queste ultime *ὁμοιώματα* o come le si voglia considerare – partecipando delle quali noi invece attribuiamo a ciascuna entità<sup>52</sup> un nome. Queste realtà che si trovano presso di noi, pur essendo omonime di quelle, sono, a loro volta, anch'esse in rapporto a sé stesse e non in rapporto alle forme, e le designazioni nominali che hanno sono valide in rapporto a loro e non a quelle» (133c3-d5).

È il famoso passo sul *chorismos*, che divide così inesorabilmente le idee dalle cose sensibili da rendere impossibile ogni partecipazione. Nella prospettiva di quest'ipotesi esistono due mondi separati, quello delle realtà in sé, e quello delle realtà presso di noi, e nessuna comunicazione tra essi è possibile. Se uno di noi fosse schiavo di qualcuno, sarebbe schiavo di un padrone sensibile e non certo del padrone in sé, e quest'ultimo, il padrone in sé, sarebbe padrone solo dello schiavo in sé. Le cose che si trovano presso di noi non eserciterebbero alcuna influenza sulle idee in sé e viceversa:

ma, come dico, le forme appartengono a se stesse e con se stesse hanno rapporto, e allo stesso modo le cose che si trovano nel nostro ambito hanno rapporto con

obiezioni di Parmenide possono essere lette come l'espressione di un ruolo – il ruolo dell'obiettore – che Parmenide sta interpretando nel dibattito dialettico messo in scena nel dialogo, e che lo scopo di queste obiezioni sia quello non già di distruggere la teoria delle idee, ma di renderla capace di difendersi da queste obiezioni. Esse vengono infatti da un uomo non privo di doti (*ἀφύης*, 133b8), esperto in molti campi (*ἐμπειρος*), e disposto a seguire (*ἔπεισθαι*, 133b9) chi effettua una dimostrazione impegnativa che parte da premesse remote.

<sup>50</sup> Chiamare «passo» ogni brano del testo serve a sottolineare che il testo è un cammino, un percorso che il lettore viene invitato a seguire e che, come afferma uno dei personaggi che dialogano con Socrate nella *Repubblica*, il cammino (*poreia*) della dialettica, il quale si articola in forme (*eide*) e percorsi (*bodoi*) differenti, prevede una conclusione (*telos*): non c'è solo il viaggio, ma anche il *telos tes poreias* (R. 7. 532 E). Su questo specifico punto cfr. Ferrari 2019, p. 89.

<sup>51</sup> Socrate acconsente a questa affermazione di Parmenide, la quale, da un lato, fa cadere l'ipotesi, proposta in 132c, che la forma sia un pensiero nell'anima, e, dall'altro, introduce l'argomento forte contro il *chorismos*.

<sup>52</sup> Mi discosto dalla traduzione di Ferrari per la traduzione del solo termine *ἕκαστα* in 133d2 che tradurrei «ciascuno» e non «ciascun singolo».

se stesse. O non capisci quello che dico?<sup>53</sup> «Capisco perfettamente», rispose Socrate (133e6-134a2).

La ricaduta di questa separatezza sul piano della conoscenza è cruciale: la conoscenza in sé – ciò che è realmente conoscenza – conoscerebbe solo la verità in sé, ciò che è realmente verità; e la conoscenza che è presso di noi conoscerebbe solo la verità che è presso di noi. In questa prospettiva, non soltanto noi non possederemmo le idee, né potremmo conoscerle, ma esse sarebbero conosciute solo dalla conoscenza in sé, da una conoscenza divina, la quale, però, sarebbe del tutto impossibilitata a conoscere ciò che si trova presso di noi (134a-e).

«Socrate, queste difficoltà e molte altre ancora in aggiunta a queste comportano inevitabilmente le forme – disse Parmenide – se si ammette che esistono queste idee degli enti e si separa ciascuna forma come qualcosa di esistente in sé» (134e9-135a3).

A questo punto del testo compare di nuovo la figura dell'obiettore, il quale, lo si è visto, è uomo dotato ed esperto in molti campi. L'obiettore afferma l'inesistenza o l'inconoscibilità delle idee. Costui, che sostiene cose sensate ed è difficile da persuadere (δυσανάπειστον, 135a7), potrà però essere persuaso da qualcuno ancor più straordinario (θαυμαστοτέρου, 135b1), qualcuno in grado di scoprire e di insegnare che esiste una sostanza in sé stessa di ciascuna cosa. L'obiettore – dice Parmenide – dovrà esaminare *tauta panta*<sup>54</sup>.

È difficile resistere alla tentazione di riconoscere nella figura di questo uomo straordinario, dotato per natura e per allenamento di doti intellettuali eccezionali, capace di insegnare la natura essenziale di ciascuno degli enti, proprio Platone stesso, che verrebbe in questo modo a prestare la sua *boetheia* a Socrate – un so-

<sup>53</sup> Questa frase pronunciata da Parmenide è in perfetto stile socratico. Nel libro decimo della *Repubblica* (596a), proprio laddove definisce il metodo filosofico, Socrate dice: «Vuoi allora che, seguendo il metodo consueto, iniziamo la ricerca a partire da qui: siamo soliti porre ogni volta una certa singola “idea” per ogni gruppo di più oggetti ai quali riferiamo (ἐπιφέρομεν) lo stesso nome. Forse non capisci? Capisco» (trad. Vegetti). Ora, il fatto che l'atteggiamento di Parmenide nel *Parmenide* sia simile a quello di Socrate negli altri dialoghi è un'altra di quelle tracce, cui si accennava prima, che possono far pensare all'intero dialogo come a un immenso esercizio maieutico, nel quale la dottrina delle idee passa al vaglio di una critica che avanza obiezioni dalla consistenza solo apparente, obiezioni in grado di essere superate da chi, intellettualmente dotato ed esperto, grazie a questo esercizio, sia capace di approdare a una consapevolezza teorica più salda intorno alla questione eidetica, nel suo versante ontologico e gnoseologico. A questa considerazione vorrei aggiungere solo un'annotazione che riguarda l'uso della prima persona plurale del verbo che esprime l'azione cruciale della denominazione nel passo citato della *Repubblica*. Esso si riferisce a mio avviso a una denominazione filosofica, a quel nome unico che viene dato a un gruppo di cose atte a ricevere una denominazione comune, e non a qualsiasi nome in uso nel linguaggio quotidiano, la qual cosa renderebbe la teoria delle idee una semplice ipostatizzazione del vocabolario. In questa direzione vanno le critiche ai nomi sbagliati in Pl. *Plt.* 262c-d. Sulla questione Palumbo 2008, pp. 384-387.

<sup>54</sup> L'obiettore – uomo dotato ed esperto in molti campi – è Parmenide, che infatti sta per affrontare la *gymnasia* che è attraversamento di *tauta panta*. Ma chi è l'uomo ancor più straordinario, capace di insegnare che esiste una sostanza in sé stessa di ciascuna cosa?



stegno contro l'obiettore (Parmenide) – precisamente come Zenone all'inizio del dialogo dice di aver fatto nei confronti del suo maestro<sup>55</sup>. Quest'ipotesi si inserisce perfettamente nell'interpretazione che legge le obiezioni di Parmenide come un esercizio dialettico teso a dotare la dottrina delle forme fin dall'inizio (all'idea di una fase iniziale alluderebbe la giovane età di Socrate al tempo del dialogo) di quell'impalcatura teorica salda che una dottrina possiede solo dopo essere passata al vaglio delle obiezioni degli oppositori, i quali oppositori si sarebbero caratterizzati come equiparazionisti e polemici – nella prospettiva di questa interpretazione – proprio al fine di far emergere – *per differentiam* – la natura metafisica dell'ipotesi eideica.

A marcare l'importanza di questa figura dell'obiettore (e del filosofo in grado di convincere l'obiettore), ma anche della lettura zetetica o ginnastica<sup>56</sup> che è possibile proporre delle obiezioni poste, stanno le affermazioni che Parmenide pronuncia subito dopo nel dialogo:

Tuttavia Socrate – riprese Parmenide – se qualcuno di fronte a tutte le difficoltà appena enumerate e ad altre simili, non sarà disposto ad ammettere che esistono forme degli enti e non separerà una forma determinata per ciascun tipo di realtà, non avrà dove rivolgere il pensiero, perché non è disposto a concedere che esista un'idea sempre identica di ciascuno degli esseri, e così facendo distruggerà completamente la potenza della dialettica. Mi sembra comunque che di questo tu ti sia ben reso conto<sup>57</sup> (135b5-c3).

Per salvare la filosofia da questa *impasse*, Parmenide suggerisce a Socrate di compiere un esercizio dialettico simile a quello messo in atto da Zenone nel suo libro, con un'unica precisazione:

Ho apprezzato ciò che gli hai detto, cioè che non permettevi che l'indagine fosse confinata agli oggetti visibili e ad essi si limitasse, mentre occorreva occuparsi di quelle cose che si possono cogliere perfettamente con il ragionamento (λόγω)<sup>58</sup> e che si può supporre che siano forme.

<sup>55</sup> Come Zenone ha ridotto al ridicolo le obiezioni al monismo, fornendo un aiuto al suo maestro (*Parm.* 128c-d), Platone ridurrà al ridicolo (nella *gymnasia*) le obiezioni alle idee, fornendo un aiuto al suo maestro. Questa corrispondenza resta valida anche nel caso in cui si interpretino le obiezioni eleatiche dettate non da incapacità di comprensione (teoria equiparazionista), ma da spirito polemico teso a rendere ancor più salda la teoria che sia passata al vaglio delle obiezioni. Anche Zenone, infatti, inventore della dialettica, dice di aver composto il suo scritto per *philonikia* (128d7).

<sup>56</sup> Che nella classificazione antica (presumibilmente medioplatonica) che appare in Diogene Laerzio (cfr. nota 1 *supra*) il *Parmenide* non stesse nella categoria dei dialoghi zetetici o di quelli ginnastici dimostra solo che veniva interpretato diversamente.

<sup>57</sup> È naturalmente quest'ultima affermazione di Parmenide quella che più di ogni altra consente di ipotizzare che il ruolo di obiettore che il suo personaggio svolge nel dialogo abbia una funzione dialettica di sostegno alla teoria delle idee.

<sup>58</sup> Si può supporre, con una certa attendibilità, che dietro questa affermazione pronunciata dal personaggio Parmenide nel testo platonico vi sia un rinvio tacito almeno ai frammenti 7 e 4 di Parmenide, con una sorta di sinonimica identificazione fra *logos* e *nous*: cfr. DKB7.5 «giudica con la ragione (κρίναι δὲ λόγῳ) le prove piene di argomentazioni polemiche da me addotte»; DKB4.1 «guarda come anche le cose lontane, per mezzo della mente (νόῳ), divengano sicuramente vicine», (trad. Casertano).

Infatti – riprese – mi sembra che in questo modo non sia difficile provare che gli enti sono *simili, dissimili e soggetti a ogni altra predicazione*<sup>59</sup> (135d8-e7).

Dunque Parmenide acconsente ad accogliere l'ipotesi delle forme, e a collegarla alla possibilità della predicazione, ma solo a condizione di sottoporre a indagine l'intera questione; solo a condizione, cioè, di incarnare fino in fondo quel ruolo di obiettore capace di esaminare *tauta panta* che egli stesso ha appena delineato in 135a-b.

Quello che occorrerà fare, egli spiega, è «esaminare le conseguenze che derivano dall'ipotesi non solo nel caso in cui ciascuna cosa ipotizzata è, ma, se vuoi esercitarti meglio, anche nel caso in cui viene ipotizzato che questa stessa cosa non è» (135e9-136a2).

Parmenide spiega che, se si prende come esempio l'ipotesi avanzata da Zenone (se i molti sono) si dovrà stabilire cosa ne consegue in modo necessario, prima per i molti stessi in relazione a sé stessi e in relazione all'uno, poi per l'uno in relazione a sé stesso e ai molti. All'inverso, nell'ipotesi opposta (se i molti non sono), occorre esaminare quali siano le conseguenze per l'uno e per i molti, in relazione a sé stessi e in relazione reciproca. E ciò vale nel caso di qualunque ipotesi<sup>60</sup>. Socrate trova che si tratti di un'ἀμήχανος πραγματεία (136c6), di un lavoro immenso, e chiede a Parmenide di metterlo in pratica per poter meglio comprendere. Parmenide esita e paragona se stesso al cavallo di Ibico. La citazione poetica serve a marcare una svolta nell'andamento del dialogo.

## 6. *Parmenide, la gymnasia e il Sofista*

Poi, dopo alcune esitazioni, Parmenide accetta di compiere l'indagine. Si tratterà di una *diexodos dia panton*, un cammino che attraversa tutte le regioni e senza di esso – si dice – è impossibile per chi si imbatte nel vero averne intelligenza (136e).

Si decide – come per caso<sup>61</sup> – di partire dall'ipotesi di Parmenide stesso, e si affida ad Aristotele, il più giovane, il compito di rispondere.

A partire dalla citazione del cavallo di Ibico, fino alla formulazione della *gymnasia*, è tutto un crescere in solennità del testo platonico, ma questa solennità è palesemente ironica, perché la *gymnasia*, lungi dall'essere identificabile

<sup>59</sup> La formulazione dell'aporia così come essa appare in questo luogo del testo platonico mi sembra dimostrare che il monismo vada inteso come predicazionale (cfr. n. 11 *supra*).

<sup>60</sup> Cfr. Meinwald 1991.

<sup>61</sup> Lungi dall'essere un caso – nulla è casuale nei dialoghi – la scelta dell'ipotesi eleatica è funzionale all'intento complessivo del *Parmenide*, che si configura come confutazione del monismo e delle confutazioni che l'eleatismo, sulla base della teoria monistica, ha mosso alla teoria delle idee, e come messa in scena delle conseguenze ridicole cui si giungerebbe se fosse vera l'ipotesi monistica.

con la dialettica platonica, cioè con la parte più alta della filosofia, come molti studiosi pensano<sup>62</sup>, è soltanto la maniera platonica di mettere in ridicolo la critica eleatica alla teoria delle idee mostrando le conseguenze assurde della tesi – il monismo assoluto – difesa da chi quelle critiche ha osato. A provarlo stanno le forme e i contenuti di un'argomentazione sofistica e fisicistica che a ogni passo cade nell'autocontraddizione.

Una delle chiavi di accesso al senso della *gymnasia* è il *Sofista*: partendo dal *Sofista*, infatti, è possibile intendere la ragione per la quale Platone, nel *Parmenide*, fece dell'eleatismo innanzitutto un monismo.

Da dove dobbiamo incominciare – domanda Parmenide –, quale ipotesi dovremo porre inizialmente? O forse preferite, dal momento che si tratta di giocare un gioco laborioso, che io cominci da me stesso, vale a dire dalla mia ipotesi relativa all'uno stesso, per stabilire che cosa consegue necessariamente tanto nell'ipotesi che sia uno, quanto in quella in cui non sia uno? (137a7-b4).

La concezione parmenidea dell'uno, guardata dal punto di vista di Platone, è una concezione che nega all'uno qualunque attribuzione, compresa quella che considera *essere* questo uno. Nel caso in cui l'uno venga considerato essere, esso, infatti, non è più uno, ma due, perché ha due nomi (essere, uno). Anzi, anche un solo nome, se considerato diverso dalla cosa di cui è nome, fa problema, in una concezione rigorosamente monistica. Questo è quanto emerge dal *Sofista*, dialogo nel quale i monisti – e Parmenide è il più illustre dei monisti – sono confutati<sup>63</sup>. Utilizzata per i propri scopi da Platone, l'accentuazione monistica dell'ontologia eleatica è operazione che la storiografia critica tende a far risalire a Melisso<sup>64</sup>, essendo la caratteristica dell'unità non così centrale nella filosofia di Parmenide. Potremmo allora chiederci perché Platone presti credito a una riduzione dell'eleatismo a monismo.

Ciò accade, io credo, perché, ridotto a monismo, l'eleatismo può essere confutato: la più raffinata filosofia presocratica, l'unica che sia considerata una filosofia tra quelle precedenti a Socrate, viene confutata da Platone con una sola mossa: la dimostrazione dell'inconsistenza del monismo<sup>65</sup>. L'operazione

<sup>62</sup> Per le varie interpretazioni della *gymnasia* e del *Parmenide* in generale cfr. Migliori 1990; Brisson 1994, pp. 293-308; Scolnicov 2012; Forcignanò 2017. Sulle interpretazioni del *Parmenide* nell'antichità cfr. Brisson 1994, pp. 285-291.

<sup>63</sup> Cfr. Pl. *Spb.* 244b-245c.

<sup>64</sup> Sull'argomento cfr. Barnes 1979, Harriman 2018. Una lettura delle ragioni per le quali Platone nel *Parmenide* guardi all'eleatismo come a un monismo si trova in Fronterotta 2018, pp. 365-374.

<sup>65</sup> Se l'essere è uno, infatti, non può nemmeno esistere perché per esistere è necessario partecipare dell'essere e perché qualcosa partecipi di qualcos'altro è necessario che esistano almeno due cose: ciò che partecipa e ciò che è partecipato. Si potrebbe obiettare che l'essere non esiste per partecipazione, ma in virtù della propria natura: esso è infatti l'essere e se tutto ciò che esiste ha bisogno, per esistere, di partecipare dell'essere, ciò non vale per l'essere, il quale esiste non in virtù di una partecipazione, ma in virtù della propria natura. Nel contesto di questa ipotesi, che potrebbe anche, eleaticamente, negare l'esistenza stessa della partecipazione, però, non è possibile comunque

platonica potrebbe essere sintetizzata come segue: innanzitutto l'eleatismo viene ridotto a monismo. È infatti al fine di ridurre l'eleatismo a monismo che in *Prm.* 137b Platone mette in bocca al personaggio Parmenide l'affermazione secondo la quale l'ipotesi dell'uno è la *sua* ipotesi.

Una volta ridotto l'eleatismo a monismo comincia la confutazione dell'eleatismo: se l'essere è uno, se non esiste che un unico essere, allora di questo essere che è uno non può esistere nessuna caratterizzazione, *altrimenti*, se una qualunque caratterizzazione esistesse, essa andrebbe ad aggiungersi all'uno, il quale non sarebbe più l'unico essere<sup>66</sup>.

Questa è l'argomentazione che troviamo non soltanto nel *Parmenide* e precisamente alla fine della prima serie di deduzioni dalla prima ipotesi della *gymnasia*, dove si dice che dell'uno che è uno non può dirsi nulla, nemmeno che è e nemmeno che è uno (141e), ma anche nel *Sofista*, per confutare il monismo e con esso l'eleatismo previamente ridotto a monismo. È questa la ragione per la quale si diceva che una possibile chiave di accesso al *Parmenide* è il *Sofista*: nel *Sofista* si trova esplicitato quanto nel *Parmenide* rimane implicito.

Apparentemente i due dialoghi rappresentano una situazione rovesciata: nel *Parmenide* è Parmenide a mostrare le difficoltà del platonismo (le critiche alla teoria delle idee), mentre nel *Sofista* è Platone a mostrare, sulla base della teoria delle idee, le difficoltà dell'eleatismo (fino al parricidio). Ma si tratta solo di un'apparenza, infatti entrambi i dialoghi sono una difesa serrata della teoria delle idee e una confutazione raffinata dell'eleatismo. Nel *Parmenide* viene costruita una situazione nella quale il personaggio Parmenide, venerando vecchio filosofo, muove a Socrate alcune obiezioni sulla nozione di partecipazione. Secondo l'eleatismo, così come esso viene presentato da Platone, la partecipazione è una nozione problematica, e problematica appare anche la nozione stessa di relazione, che implica dualità e che non può essere accettata da chi difende l'ipotesi che tutto sia uno<sup>67</sup>. Ma, negata ogni forma di relazione ad altro (ed è questo che fa un monismo rigoroso), si fa dell'uno qualcosa di così isolato, da mancare di tutto, finanche di sé stesso. La prima ipotesi della *gymnasia* contiene la dimostrazione analitica dell'impossibilità del monismo, cioè – elegantemente pronunciata da Parmenide stesso – la confutazione dell'ipotesi parmenidea (cfr. 141e-142a).

nessuna caratterizzazione dell'essere-uno, ed è proprio a questa impossibilità di essere in alcun modo caratterizzato che Platone inchioda l'essere eleatico per confutarlo.

<sup>66</sup> Lo stile di questa confutazione platonica del monismo è assolutamente eleatico. L'argomentazione riecheggia infatti quella zenoniana presentata all'inizio del dialogo in difesa del monismo.

<sup>67</sup> Una importante interpretazione dell'ipotesi monistica presentata dagli Eleati nel *Parmenide* è quella di Brisson, che interpreta l'uno al quale si riferisce la *gymnasia* come l'universo sensibile. Per Brisson 1994, 20 nella *gymnasia* non vi è che un'ipotesi: «s'il est un». «Lorsqu'elle est affirmée, "s'il est un" ou "s'il est vrai qu'il est un"», cette hypothèse correspond, en fait, à celle de Parménide; et lorsqu'elle est niée "s'il n'est pas un" ou "s'il n'est pas vrai qu'il est un", elle correspond à celle de Zénon». In entrambi i casi l'ipotesi riguarda l'universo (*to pan*) e sia Zenone che Parmenide restano sul piano del sensibile (cfr. 135d-e).

A rendere raffinata la *gymnasia*, vale a dire l'esercizio dialettico che occupa tutta intera la seconda parte del *Parmenide*, sta il fatto che la confutazione dell'eleatismo venga condotta grazie al metodo eleatico stesso<sup>68</sup>: la *gymnasia* rovescia l'argomentazione di Zenone.

Se gli enti sono molti – aveva detto l'Eleate – essi sono simili e dissimili, ma ciò è impossibile, dunque gli enti non sono molti (*Prm.* 127e).

Se l'ente è uno – dimostra la prima serie di deduzioni della *gymnasia* – esso non può esistere, dunque l'ente non è uno (*Prm.* 142a).

L'intera *gymnasia* è un'analisi della nozione di partecipazione e delle conseguenze assurde cui si giunge provando a negarla<sup>69</sup> o a considerarla in una chiave scorrettamente fisicistico- equiparazionista<sup>70</sup>. Questa maniera fisicistica di intendere qualunque relazione per negarla porta alla confusione della predicazione con l'identificazione: la relazione di un ente con la bellezza, per esempio, nella prospettiva eleatica, diventa immediatamente identificazione di quell'ente con la bellezza stessa, perché una relazione concepita materialisticamente come una contiguità, come un contatto, non può prevedere l'asimmetria, che è il tratto tipico della relazione di predicazione intesa come una relazione astratta<sup>71</sup>.

Se la partecipazione viene concepita come un'identificazione (e non può essere altrimenti in una concezione spazializzata delle relazioni ontologiche), essa, riguardando un ente nella sua interezza, non può che essere concepita come un'inclusione o una sovrapposizione, non può che identificare l'uno e i molti mancando di distinguere l'universale dal particolare. Infine, *last but not least*, una concezione spazializzata degli enti comporta anche una concezione letteralista del linguaggio<sup>72</sup>.

## 7. Conclusioni (di uno scenario irreali)

Alla luce di questi brevi accenni è possibile non soltanto leggere l'intera *gymnasia* come interpretazione scorretta delle nozioni di «intero», «parte», «contiguo»,

<sup>68</sup> Cioè il metodo della dimostrazione per assurdo, presentato da Zenone nella prima parte del dialogo e avente per oggetto la confutazione del pluralismo.

<sup>69</sup> Nella prima parte del dialogo Parmenide critica il concetto di relazione (partecipazione e predicazione) e nella seconda parte dimostra che senza relazione nulla è.

<sup>70</sup> Questa dell'aspetto equiparazionista dell'argomentazione eleatica è una questione cruciale. Essa appare evidente non soltanto nell'indebita riduzione eleatica dell'esempio del giorno all'esempio del velo (esempi che, come si è visto sopra, nell'intenzione dei dialoganti dovrebbero rappresentare la partecipazione, cfr. Forcignanò 2017, p. 81), ma nell'intera prospettiva eleatica, la quale concepisce la relazione alla maniera di un accostamento nello spazio di due elementi, o alla maniera di una congiunzione nel tempo tra enti materiali.

<sup>71</sup> Se la relazione viene concepita come una contiguità spaziale, si sosterrà che, se avviene in un posto non può avvenire anche in un altro, separato da esso.

<sup>72</sup> Sarebbe interessante osservare analiticamente come tante fallacie logiche della *gymnasia* si configurino come altrettante figure di linguaggio, cfr. *e.g.* 139a.



«spazio», «tempo», «relazione ad altri», «relazione a sé», e così via, ma anche mostrare come tale interpretazione scorretta sia radicata in una concezione equiparazionista della relazione ontologica.

Secondo Fronterotta<sup>73</sup> nella *gymnasia* il linguaggio utilizzato per descrivere le relazioni fra uno e molti corrisponde al vocabolario della partecipazione fra le idee e le cose.

Quel che allora si può sottolineare di questa ultima parte del *Parmenide*, come si diceva fin dall'inizio di questo saggio, è che in essa, esattamente come aveva fatto Zenone nella prima parte, e mettendo in opera la stessa «meravigliosa» struttura dell'«altrimenti», Platone, per bocca di Parmenide, dimostra come siano ridicole le conseguenze cui si va incontro nel caso si voglia negare l'ipotesi dell'idea separata dai sensibili che di essa partecipano.

Paci<sup>74</sup> dice che il *Parmenide* è la guida segreta per comprendere ogni dialogo platonico. Forse possiamo usare questo suggerimento e, rileggendo l'inizio del racconto, cercare in esso un'indicazione di lettura.

A casa di Pitodoro, fuori dalle mura, al Ceramico, si erano recati Socrate e con lui molti altri, desiderosi di ascoltare la lettura dello scritto di Zenone, che per la prima volta essi avevano portato con sé. E raccontava che Socrate era allora molto giovane. Zenone lesse loro lo scritto mentre Parmenide si trovava fuori. Quando restavano ben pochi argomenti da leggere – continuava Pitodoro – egli stesso sopraggiunse da fuori insieme a Parmenide e a quell'Aristotele destinato a diventare uno dei Trenta tiranni. Essi poterono ascoltare solo poche righe dello scritto; ma questo non vale per Pitodoro, il quale anzi aveva sentito Zenone anche in precedenza. Socrate, dunque, dopo avere ascoltato chiese che fosse riletta la prima ipotesi del primo argomento (127b6-d7).

Di Socrate, a differenza che degli altri, Platone dice che ha ascoltato tutta intera la lettura del libro di Zenone. Eppure, pur avendo sentito tutta la trattazione, egli focalizza la sua attenzione solo sulla prima ipotesi del primo argomento (πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου, 127d7). Forse essa funziona come una sintesi del discorso zenoniano tutto intero, proprio come la prima ipotesi della *gymnasia* funziona come una sintesi dell'esercizio parmenideo tutto intero<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Cfr. Fronterotta 1998, pp. 89-91.

<sup>74</sup> Paci 1938, pp. 108-110.

<sup>75</sup> Inoltre, il racconto dell'incontro tra Socrate e gli Eleati è definito da Antifonte un *poly ergon* (127a6), espressione che è precisamente identica a quella usata da Parmenide per riferirsi alla *gymnasia* (136d1). Tale circostanza, che stabilisce una corrispondenza tra l'intera narrazione e la sua parte chiamata *gymnasia*, sta a indicare – forse – che in un discorso è possibile individuare una sua zona sintetica che rappresenta, come contratto, il discorso nella sua interezza. Miller 1986, p. 17 differenzia lo sforzo di Antifonte, uno sforzo solo mnemonico, da quello che allo studioso appare «il tremendo lavoro intellettuale compiuto da Parmenide». Io credo invece che la *gymnasia* possa essere assimilata a un lavoro puramente mnemonico, focalizzato solo sulle parole e sulla esaustività dei casi astratti presi in considerazione, e che in tal misura sia da Platone assimilato allo sforzo mnemonico compiuto da Antifonte, il quale, più che ricordare la *gymnasia*, la ricostruisce, come un raffinato complesso *eristikos logos*.

Tale ipotesi (se l'uno è uno) è quella che analizza le conseguenze che derivano per l'uno considerato in rapporto a sé stesso (137c-142a): l'uno – in questo contesto discorsivo – è assunto nella sua unità che nega qualsiasi rapporto con la molteplicità. Il discorso dimostra che in tal modo esso sfugge al pensiero e all'essere. Dimostra che in tal modo l'uno non è e non è uno<sup>76</sup>.

In tutta la dimostrazione è operativa la struttura dell'«altrimenti»: se l'uno è uno non può essere molti, *altrimenti* non sarebbe uno<sup>77</sup>. E dunque non può essere un intero, né avere parti, *altrimenti* sarebbe molti. Non può avere principio, fine, mezzo, *altrimenti* avrebbe parti. E così via. È interessante sottolineare il passo nel quale si dimostra che non partecipando del tempo l'uno non partecipa in alcun modo dell'essere, esso infatti sta lì nel testo della *gymnasia* a mostrare che la concezione degli Eleati non concepisce l'idea come qualcosa che sia al di là del tempo, perché secondo l'affermazione di Parmenide l'uno che non partecipa in nessun modo di nessun tempo (εἰ ἄρα τὸ ἐν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, 141e4), non partecipa in nessun modo dell'essere (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει, 141e9).

Se guardiamo a questa prima ipotesi più da vicino, osserviamo che in essa fa la sua prima apparizione, nella *gymnasia*, quella forma verbale dell'ottativo<sup>78</sup> che abbiamo osservato nell'argomento di Zenone all'inizio del dialogo: essa, introducendo la possibilità dell'impossibile, disegna uno scenario irreali, quello che si determinerebbe se le cose fossero diverse da quelle che sono. Solo valutando tale scenario irreali il filosofo può allargare i confini della propria indagine al di là dell'esistente e valutare che cosa accadrebbe nel caso fosse vera una certa ipotesi, contraria a quella che si vuole difendere. Senza l'«altrimenti», che è un tratto caratteristico della dimostrazione per assurdo e del discorso dialettico, non sarebbe possibile vedere l'impossibile.

L'uno non ha parti *altrimenti* – se le avesse – non sarebbe uno. Negata, attraverso l'operatore logico dell'*altrimenti*, l'attribuzione delle parti all'uno, ne deriva una serie di conseguenze: non avendo parti, l'uno non ha né principio né mezzo né fine, *altrimenti* queste sarebbero parti.

Non avendo né principio né mezzo né fine, l'uno sarà illimitato (*apeiron*), e sarà anche ἄνευ σχήματος (137d), senza figura<sup>79</sup>.

«L'uno avrebbe parti e sarebbe molti, se partecipasse della figura, tanto di quella rettilinea quanto di quella circolare. – Certo. – Perciò non è né rettilineo né circolare, visto che non ha parti (137e4-138a1)».

<sup>76</sup> Tabak 2015, p. 58 ritiene che «arguments 1, 2, 5, and 6 all satirize the doctrine of the historical Parmenides».

<sup>77</sup> οὕτως τὸ ἐν πολλὰ εἶη ἀλλ'οὐχ ἓν, 137d1.

<sup>78</sup> εἶη, ottativo presente di εἰμί.

<sup>79</sup> L'interlocutore di Parmenide, il giovane di nome Aristotele, a questo punto non comprende, e allora il vecchio filosofo spiega: circolare e rettilineo sono per così dire le matrici di ogni figura. Circolare (στρογγύλον) è ciò i cui estremi sono equidistanti dal centro. Rettilineo (εὐθύ) è ciò il cui centro si trova interposto tra i due estremi (137e).

È interessante che sia presentata come una possibilità destinata a essere dimostrata impossibile non soltanto l'immagine dell'uno che ha parti e che, avendo parti, diviene molti, ma anche quella dell'uno che non partecipa della figura. Ciò ci consente di valutare il punto di vista di chi formula queste ipotesi.

Il punto di vista di Parmenide che formula le ipotesi sull'uno nel dialogo platonico che porta il suo nome è un punto di vista marcatamente equiparazionista. Marcatamente equiparazioniste erano già le obiezioni che egli aveva posto al giovane Socrate nella prima sezione del dialogo, quando quest'ultimo aveva presentato la teoria delle idee. L'intera *gymnasia* – che deve essere letta secondo le indicazioni di Platone in continuità con la prima parte del dialogo – dimostra questo limite prospettico dell'eleatismo: l'incapacità di pensare a qualcosa (l'idea) che, essendo posto al di là del tempo e dello spazio, sia privo di figura.

L'argomentazione continua mostrando che non essendo molti, e quindi non avendo parti, l'uno non verrebbe a trovarsi in alcun luogo<sup>80</sup>. L'impostazione fisicista di Parmenide è evidente quando egli in 138b1 afferma che ἔν τῳ γάρ τι εἶναι μὴ περιέχοντι ἀδύνατον, è impossibile per qualcosa trovarsi in un qualcos'altro senza che quest'ultimo lo includa. Da questa affermazione si comprende tutta la distanza tra la teoria platonica della predicazione – per la quale la bellezza è nei corpi belli senza essere inclusa in essi né come un oggetto in una scatola, né come un fiore in un vaso – e la concezione di Parmenide, vicina a quella sofistica del *Peri tou me ontos* di Gorgia<sup>81</sup>, per il quale ciò che non è in nessun luogo non esiste<sup>82</sup>.

Parmenide afferma anche che l'uno non solo non può essere contenuto in altro, ma nemmeno in sé stesso, *altrimenti* – ed ecco la possibilità impossibile – sdoppiandosi in contenente e contenuto *sarebbe* due e non uno (138b 4-5 καὶ οὕτω τὸ ἐν οὐκ ἄν εἴη ἔτι ἐν ἀλλὰ δύο).

Non avendo parti l'uno non può muoversi, né può diventare, ma non può neanche essere fermo, perché ciò che è fermo è fermo nel suo stesso luogo e l'uno è risultato non avere luogo (139a).

<sup>80</sup> Perché essere in un luogo significa avere con esso contatto, esserne incluso, la qual cosa non può capitare a ciò che non ha parti.

<sup>81</sup> Calogero 1932, p. 223 scrive: «quel processo dissolutivo dell'eleatismo, che, determinato dall'involontario carattere di ambiguità della difesa zenoniana, trova la sua manifestazione ironica nella riduzione all'assurdo di Gorgia, ha infine il suo massimo documento nel più misterioso dei dialoghi platonici. Se anche proporzionato, nella grandiosità delle linee, all'eccezionale diversità di statura onde la persona del suo autore domina quella del retore siciliano, il *Parmenide* non è, nella sua sostanza, altro che un rinnovato *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*».

<sup>82</sup> Come leggiamo nella versione del testo dello Pseudo Aristotele *MXG* 979a12-980b21, pp. 20-25, nella traduzione di Roberta Ioli: «Gorgia dice: se è, di certo è ingenerato o generato. E se è ingenerato, lo considera infinito, secondo i principi di Melisso. Ma l'infinito non può essere in alcun luogo, poiché né può essere in se stesso né in altro; in tal caso, infatti, vi sarebbero due infiniti, quello che è contenuto e quello che contiene. E secondo l'argomento di Zenone sullo spazio, non essendo in alcun luogo non è nulla». Per un commento di questo passo cfr. Ioli 2016, pp. 157-159.

L'incapacità del personaggio di Parmenide di concepire la nozione platonica di idea, nozione non fisica ma metafisica, si evidenzia anche – come abbiamo visto sopra – nella sovrapposizione del linguaggio della predicazione con quello dell'identificazione: per il fatto che è uno – dice Parmenide in 139c – l'uno non sarà diverso, e non essendo diverso (da nulla) mancherà anche di identità. E di somiglianza<sup>83</sup>.

Nella *gymnasia* l'autoidentità di un soggetto è continuamente minacciata dalle sue attribuzioni: lungi dall'essere dovuta alla sua eccelsa ineffabilità – come credettero i neoplatonici – la negazione eleatica all'uno di ogni qualificazione avrebbe le sue radici – nella prospettiva platonica – nella confusione tra predicazione e identificazione, nell'incapacità eleatica di tenere ferma l'identità unitaria di un ente in presenza di qualificazioni diverse.

In 140a la possibilità dell'impossibile è di nuovo disegnata nel testo, grazie all'ottativo del verbo *paschein*, al fine di mostrare l'incapacità eleatica di pensare la partecipazione: εἴ τι πέπονθε χωρὶς τοῦ ἔν εἶναι τὸ ἔν, πλείω ἂν εἶναι πεπόνθοι ἢ ἔν, τοῦτο δὲ ἀδύνατον. Se l'uno fosse affetto da qualcosa di separato dall'essere uno, si troverebbe a essere più di uno, il che è impossibile.

Tutto ciò dà all'argomentazione parmenidea una coloritura sofistica. Tale coloritura sofistica è coerente con l'immagine di Zenone come Palamede eleatico, disegnata nel *Fedro*, e con la denuncia della matrice parmenidea della negazione del falso, espressa nel *Sofista*.

### *Bibliografia*

- Arieti 1991 = J. A. Arieti, *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1991.
- Barnes 1979 = J. Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXI (1979), pp.1-21.
- Berti 1988 = E. Berti, *Zenone di Elea inventore della dialettica?*, in «La Parola del Passato, Rivista di studi antichi», XLIII (1988), pp. 19-41.
- Brancacci 1990 = A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- Brisson 1994 = Platon, *Parménide*, Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1994.
- Calogero 1932 = G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, Pubblicazioni della scuola di Filosofia della R.Università di Roma, 1932.
- Calogero 2012 = G. Calogero, *Storia della logica antica. Volume primo: l'età arcaica*, a cura di B. Centrone, Pisa, ETS 2012 (I edizione Bari, Laterza, 1967).
- Casertano 1989 = G. Casertano, *Parmenide, il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli, Loffredo 1989 (II edizione).

<sup>83</sup> Perché simile è ciò che si trova ad essere «in certo modo identico» (τὸ ταῦτόν που πεπονθὸς ὁμοιον, 139e8).

- Casertano 1996 = G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, Loffredo, 1996.
- Casertano 2015 = G. Casertano, *Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, in G. Casertano et al., *Eleatica 2011*, a cura di F. Gambetti e S. Giombini, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2015, pp. 43-123.
- Casertano 2015<sup>2</sup> = *Platone, Fedone o dell'anima. dramma etico in tre atti*, traduzione, commento e note di G. Casertano, Napoli, Paolo Loffredo iniziative editoriali, 2015.
- Cherniss 1932 = H. Cherniss, *Parmenides and the 'Parmenides' of Plato*, in «American Journal of Philology», 53 (1932), pp. 122-138.
- Dorter 1989 = K. Dorter, *The Theory of Forms and Parmenides*, I, in J. P. Anton-A. Preuss (eds.), *Plato. Essays in Ancient Greek Philosophy*, III, Albany, New York, Suny Press, pp. 183-202.
- Eco 2002 = U. Eco, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano, Bompiani, 2002 (I edizione 1992).
- Ferrari 2000 = F. Ferrari, *Teoria delle idee e ontologia*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone, Repubblica*, vol. IV (libro V), Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 365-391.
- Ferrari 2004 = F. Ferrari, *Platone, Parmenide*, Milano, Bur, 2004.
- Ferrari 2010 = F. Ferrari, *Equiparazionismo ontologico e deduttivismo: l'eredità di Parmenide nella gymnasia del Parmenide*, in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, a cura di S. Giombini e F. Marcacci, Aguaplano-Officina del libro, Passignano s.T., 2010, pp. 357-368.
- Ferrari 2016 = F. Ferrari, *La nascita del platonismo*, in M. Borriello e A.M. Vitale, *Principes Philosophorum*, Roma, Città nuova, 2016, pp. 13-29.
- Ferrari 2019 = F. Ferrari, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019.
- Finkelberg 2019 = M. Finkelberg, *The Gatekeeper: Narrative Voice in Plato's Dialogues*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- Forcignanò 2017 = F. Forcignanò, *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Academia antica*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.
- Fronterotta 1998 = F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Fronterotta 2018 = F. Fronterotta, *La dottrina eleatica dell'unità del tutto: Parmenide e il Parmenide platonico*, in M. Pulpito, P. Spangenberg (eds.), *Ὅδοι νοῆσαι-Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, Diogene, 2018, pp. 365-374.
- Harriman 2018 = B. Harriman, *Melissus and Eleatic Monism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Helmig 2007 = Ch. Helmig, *Plato's arguments against conceptualism. Parmenides 132B3-C11 reconsidered*, in «Elenchos», XXVIII (2007), pp. 303-336.
- Ioli 2016 = *Gorgia, Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento di R. Ioli*, Roma, Carocci, 2016 (I edizione 2013).
- Fleet 2002 = Simplicius, *On Aristotles Categories 7-8* Translated by B. Fleet, Preface, R. Sorabji, London-New York, Bloomsbury, Publishing, 2002.
- Gaiser 1984 = K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, trad. it. Napoli, Bibliopolis, 1984.
- Gonzalez 1995 = F. Gonzalez, ed., *The Third Way: A new Direction in Platonic Studies*, Savage, MD, Rowman & Littlefield, 1995.



- Gonzalez 2003 = F. Gonzalez, *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, in M. Bonazzi e F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Cisalpino, pp. 31-67.
- Graeser 1999 = A. Graeser, *Parmenides in Plato's 'Parmenides'*, in ID., *Issues in the Philosophy of Language. Past and Present*, Bern, Peter Lang Publishing, 1999, pp. 43-56.
- Meinwald 1991 = C.C. Meinwald, *Plato's 'Parmenides'*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Migliori 1990 = M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Prefazione di H. Kraemer. Introduzione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1990.
- Miller 1986 = M. H. Miller, *Plato's 'Parmenides'. The Conversion of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Motta 2014 = A. Motta, *Saggio introduttivo ad Anonimo, Prolegomeni alla Filosofia di Platone*, Roma, Armando Editore, 2014.
- Munn 2000 = M. D. Munn, *The School of History: Athens in the Age of Socrates*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Natorp 1999 = P. Natorp, *Dottrina platonica delle idee. Una introduzione all'idealismo*, tr. di V. Cicero, con *Introduzione* di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1999 (edizione originale P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, Meiner, 1903).
- Paci 1938 = E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Milano, Principato, 1938.
- Palumbo 2008 = L. Palumbo, *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, Loffredo, 2008.
- Palumbo 2018 = L. Palumbo, *Mimesis in the Politicus*, in B. Bossi and Th. Robinson (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2018, pp. 209-230.
- Press 2007 = G. A. Press, *A Guide for the perplexed*, London-New York, Continuum, 2007.
- Press 2012 = G. A. Press (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London-New York, Continuum, 2012.
- Rickless 2007 = S. Rickless, *Plato's Form in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge University Press, 2007.
- Sayre 1995 = K. Sayre, *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1995.
- Scolnicov 2003 = S. Scolnicov, *Plato's Parmenides*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2003.
- Scolnicov 2012 = S. Scolnicov, *Parmenides*, in G. A. Press (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London-New York, Continuum, 2012, pp. 74-76.
- Scotti 2016 = N. Scotti Muth, *Un enigma ricomposto? Personaggi, anonimato e coerenza dei dialoghi di Platone di Catherine Zuckert e Leo Strauss*, in «Philosophia», 46 (2016), pp. 101-121.
- Tabak 2015 = M. Tabak, *Plato's Parmenides Reconsidered*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.
- Tosi 2018 = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, III edizione aggiornata, Milano, Bur, 2018 (I edizione 1991).
- Vegetti 2006 = M. Vegetti, *Platone, Repubblica*, Milano, Bur, 2006.
- Vlastos 1965 = G. Vlastos, *The Third Man Argument in the "Parmenides"*, in R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, pp. 231-263.
- Zuckert 1998 = C. H. Zuckert, *Plato's Parmenides: A dramatic Reading*, «The Review of Metaphysics», 51 (1998), pp. 875-906.
- Zuckert 2009 = C.H. Zuckert, *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, London-Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

THE WONDROUS STRUCTURE OF THE “OTHERWISE”. A READING OF PLATO’S *PARMENIDES*. *The essay puts forth a reading of Plato’s Parmenides which is at odds with those interpretations viewing the dialogue as a dialectical defeat of the young Socrates. Furthermore, it shows how the text seems to be scattered with clues hitting at the inconsistency of Parmenides’ objections to the theory of Forms. Some elements can be stemmed from the analysis of the arguments and from the dramatic structure of the dialogue, together with the evaluation of the links that the dialogue forges with other dialogues of the corpus platonicum. These elements underpin the overall interpretation which conceives the dialogue as a whole on the basis of a tight connection between the first and the second part of it.*