

Il doppio ruolo di Parmenide nel *Parmenide* di Platone: obiettare alla teoria delle idee e portarvi aiuto come un nuovo Zenone*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.11

GIUSEPPE MAZZARA / *Università degli Studi di Palermo* /

Premessa

Di recente, in un volume di Giovanni Casertano et al. dal titolo *Da Parmenide di Elea*

* Il testo greco di riferimento per il *Parmenide* è quello di Burnet (1901), utilizzato da Ferrari (2019⁸). Ringrazio Valerio Napoli per l'incoraggiamento che mi ha dato a continuare a occuparmi del dialogo, pur trovandomi in grande difficoltà a leggere e scrivere. Con questo mio articolo desidero onorare il mio amico Livio Rossetti, mio compagno di viaggio a partire dall'a.a. 1975-1976 nel suo primo incarico come Professore di Storia della filosofia antica nell'Università di Palermo, a cui ho fatto da assistente con tanto piacere. Mi ha anche invitato a parteci-

al *Parmenide di Platone*, in “Eleatica 2011”, edito da Academia Verlag (2015), tra l’autore del volume e Franco Ferrari, due tra i maggiori studiosi di Platone e del *Parmenide* in particolare, è apparso un dissenso di interpretazione del ruolo del personaggio di Parmenide e dell’immagine di Platone nel dialogo, e, ad esso subordinato, un altro dissenso sul senso del verbo “essere” (*esti-einai*), se debba intendersi come “predicativo o copulativo”, come lo intende Ferrari, o come “esistenziale”, come – secondo Ferrari – lo intende Casertano.

Per quanto riguarda il primo dissenso, mi sembra che Casertano contesti a Ferrari il fatto di considerare le idee come se fossero “delle entità fisico-temporali *tout court*” (Casertano *et al.* 2015: 222) in quanto condividono con i partecipanti sensibili le loro stesse caratteristiche (divisione in parti, simmetria, etc.), mentre per quanto riguarda il secondo dissenso, quello relativo al senso del verbo “essere”, mi sembra che Ferrari contesti a Casertano il fatto di dare maggiore peso al senso “esistenziale”, cioè al verbo “essere” “usato in forma assoluta”, mentre per lui, invece, sarebbe prevalente il senso “predicativo” con il quale Platone darebbe determinatezza al soggetto dell’ipotesi “se l’uno non è”, cioè “all’uno che non è”, il quale, pur non partecipando di un certo predicato, partecipa invece di un altro, ma “diverso” e, in quanto tale, esistente, ma in modo predicativo. A lui rispondendo, Casertano sostiene che i due sensi “non sempre siano distinguibili nettamente” (Casertano *et al.* 2015: 222–223), come vedremo.

Poiché l’argomento è piuttosto complesso, mi sembra che sarebbe bene avere presenti almeno le parti che mi sembrano più caratterizzanti dei due differenti punti di vista e per questo preferirei mettere in nota sia le domande di Ferrari a Casertano che le risposte di questi a Ferrari¹.

Dal breve scambio di vedute tra i due studiosi, sotto riprodotto, mi sembra di notare come non solo Ferrari – come egli dice – ci presenti un Parmenide “revisionista ed equi-

pare con lui in Messico al Symposium Platonicum 1986 di Città del Messico e poi al II Symposium Platonicum di Perugia. Tralascio tutto il resto. Auguri Livio!

¹ A proposito della prima parte del dialogo Ferrari dice: “Le obiezioni che il personaggio di Parmenide rivolge nella prima parte del dialogo alla concezione delle idee abbozzate da Socrate esprimono, a mio avviso, un punto di vista filosofico sostanzialmente riduzionista ed equiparazionista, il quale, pur concedendo al giovane Socrate l’esistenza di due tipi di enti, le entità spazio-temporali e le idee, finisce per attribuire a queste ultime i medesimi caratteri logici ed ontologici degli individui empirici” (Casertano *et al.* 2015: 149). A proposito della *gummasia* nella seconda parte dice: “Casertano, a differenza di altri interpreti, non arriva a fare di Parmenide il campione della dialettica platonica, il rifondatore della teoria delle idee. Tuttavia egli sembra, sia nelle pagine contenute in questo volume sia in altri contributi, concedere un notevole credito a ciò che Platone fa dire a Parmenide nel corso dell’esercizio, come se le tesi ivi esposte rispecchiassero effettivamente il punto di vista dell’autore. A me sembra, al contrario, che al di là delle dichiarazioni (talora un po’ retoriche e comunque enfatiche, di ammirazione e di riconoscimento per la grandezza ‘aurorale’), Platone manifesti persistenti riserve nei confronti di Parmenide. In altre parole non credo che il personaggio di Parmenide sia uno dei *prosōpa* ai quali Platone ha affidato l’espressione del proprio punto di vista” (Casertano *et al.*: 150). E conclude dicendo: “Vorrei dunque chiedere a Casertano di precisare meglio, anche alla luce delle mie riserve, il ruolo strategico che l’autore dei dialoghi assegna al personaggio di Parmenide” (Casertano *et al.*: 150). A lui, per la prima parte, Casertano risponde: “Sono d’accordo con Ferrari che per Platone Parmenide rimaneva sempre un maestro, in particolare per la forza dei suoi ragionamenti deduttivi e sono d’accordo anche sul fatto che Platone vedeva un limite di Parmenide nella sua prospettiva, diciamo così, “naturalistica”, che lo portava a trattare le idee alla stregua degli individui empirici” (Casertano *et al.*: 222). E per la seconda parte risponde così: “Quello su cui però

parazionista”, ma che anche Casertano, a sua volta, ce ne presenti un altro, anche questo, se non “revisionista”, quanto meno “equiparazionista”, sebbene a parti invertite: mentre Ferrari ce lo presenterebbe, per così dire “al ribasso”, nel senso che il suo Parmenide assomiglierebbe le idee alle caratteristiche dei suoi partecipanti sensibili, Casertano, al contrario, ce lo presenterebbe “al rialzo”, nel senso che nella sua interpretazione le idee verrebbero tutte equiparate alla stessa idealità che sarebbe quella delle idee “separate” (*chōris*) e “in sé e per sé” (*auto kath’ hauto*), senza fare distinzioni, almeno esplicitamente, tra “piano ideale” delle idee che – come nota, a mio avviso, opportunamente Ferrari – possono essere considerate “simmetriche” alle caratteristiche dei loro partecipanti sensibili, e “piano ideale” delle idee “asimmetriche” che restano del tutto “distinte” e “separate”.

Da questo punto di vista mi pare che nessuna delle due interpretazioni ci presenti un Parmenide che rappresenti la figura di Platone come adeguata allo svolgimento ‘drammatico’ del dialogo. Mi sembra, invece, che se consideriamo i due punti di vista come facenti parte integrante entrambi, ma a pari titolo, dello sviluppo del *Parmenide*, l’immagine e il ruolo di Parmenide potrebbero risultare più confacenti alla struttura bipolare del dialogo e allo stesso Platone come autore del ‘dramma’.

Forse le due interpretazioni si potrebbero considerare come due facce della stessa moneta, con la differenza che, mentre quella di Casertano (Casertano *et al.* 2015: 82–83) costituirebbe la parte ‘metafisica’ del ‘fronte’, per il fatto di mostrarsi più vicina al ‘prodigio’ auspicato da Socrate rispetto ad un *tis* in grado di farlo meravigliare di questo (*Prm.* 129e5–6), e questo *tis* sarebbe Parmenide, quella di Ferrari ne costituirebbe la parte del ‘retro’, in quanto metterebbe in evidenza la vicinanza delle idee agli aspetti sensibili dei partecipanti fenomenici e con questa, però, anche le insufficienze teoriche di varie relazioni fra di loro, specialmente di quella di ‘partecipazione’, che verranno criticate da Parmenide nella prima parte del dialogo dal punto di vista concettuale, ma anche nella seconda parte, nella *gymnasia*, dal punto di vista proposizionale-attributivo e partecipativo, come già preannunziato in *Prm.* 134e9–135a3 e *Prm.* 135b5–c4.

Da questo punto di vista, mentre la parte del ‘fronte’ di Casertano guarderebbe in avanti verso il *Sofista*, quella del ‘retro’ di Ferrari guarderebbe all’indietro verso il *Fedone*, dove per la prima volta è stata ufficialmente presentata la teoria delle idee separate con la sua esigenza causale, ma dove anche questa mancata esplicitazione causale ha incominciato da subito a mostrare la sua difficoltà esecutiva. A questo si potrebbe anche aggiungere quanto dice Socrate rispondendo alla obiezione di un *tis* (che ritengo possa essere

non sono ancora d’accordo con Ferrari è che nella *gymnasia* Parmenide tratti gli oggetti della discussione come delle entità fisico-temporali *tout court*. Lo spazio e il tempo entrano certamente come fattori nella determinazione delle caratteristiche dell’idea dell’uno, ma come fattori ideali che concorrono alle diverse caratterizzazioni (e conclusioni). Le varie ‘conseguenze’ dell’esame dialettico (è uno e molteplice, è e non è, è conoscibile e non è conoscibile, è nello spazio e nel tempo e non lo è e così via), sono tutte conseguenze che si collocano sul piano delle ‘ipotesi’ cioè su di un piano ideale che derivano dall’esame di idee e delle connessioni tra di esse che volta a volta decidiamo di stabilire e mi pare che queste conseguenze non possano stabilirsi *sic et simpliciter* su di un piano fisico-temporale”.

Antistene, come ho cercato di evidenziare nel mio 2019: 26–41) a proposito dell’ingenerabilità delle idee contrarie, quando dice:

ma quei [contrari] in se stessi (*auta*) affermiamo che mai (*pote*) vorranno generarsi reciprocamente (*etelēsai genesin allēlōn dexesthai*) (Pl. *Phd.* 103a4–c2),

e, rilanciando la controbiezione al *tis*, aggiunge quanto già detto qualche riga prima:

siamo allora d’accordo del tutto (*haplōs*), disse egli, che giammai (*mēdepote*) il contrario sarà contrario a se stesso (*enantion heautōi to enantion esesthai*) (Pl. *Phd.* 103c7–8),

il cui superamento costituisce il contenuto del ‘prodigio’ auspicato dal giovane Socrate in *Prm.* 128e5–130a2 (sull’ambiguità della partecipazione di *enantion* in *Phd.* 103a4–c4, vd. Mazzara 2020: 34–51 e n. 9).

1) Prime difficoltà dell’idea di partecipazione nello stesso *Fedone*

In Pl. *Phd.* 100c9–e3 Platone dichiara con molta chiarezza e direi anche con molta onestà di non essere in grado di dire di che relazione si tratti, se di ‘presenza’ (*parousia*) o di ‘comunanza’ (*koinōnia*) o di qualche altro tipo di relazione. L’incertezza iniziale di questa relazione causale non ben determinata, che già Platone aveva ben avvistata, fa presto a mostrare – come ho detto – la sua insufficienza a cominciare già dallo stesso *Fedone*. Infatti, quando Platone vuole dimostrare l’anima come ‘immortale’ (*athanatōn*), prima di arrivarci sente l’esigenza di fornire degli esempi esplicativi del metodo da seguire (Pl. *Phd.* 105b8–c2).

In questi esempi Centrone mostra la presenza di contraddizioni anche nelle idee, allorché scrive:

In questo frangente l’anima (o il fuoco e la febbre degli esempi) si presenta come un fattore causale di tipo efficiente, che spiega completamente in che modo un ente possa venire a partecipare della vita o perderla e dunque sopperire alle carenze informative della risposta precedente. Ciò suscita perplessità perché Socrate sembra ricorrere a cause dello stesso genere di quelle usate dai fisiologi criticati in precedenza, contro le quali potrebbero essere mosse le medesime obiezioni: un abbassamento eccessivo di temperatura, l’opposto della febbre, genera ugualmente malattia, non necessariamente il caldo sarà causato dal fuoco (Centrone 2000: XXX–XXXI; vd. anche Fronterotta 1998: 110, n. 14).

Qui nel *Fedone*, per sfuggire a cause insicure e contraddittorie come questa e da altre cause come quelle mostrate in *Phd.* 100c9–102a10, da attribuire probabilmente a fisiologi come Anassagora ed altri, Socrate si rifugia in ‘ipotesi’ e ‘logoi’ “ideali”; da qui teorizza

l'esistenza delle idee separate con la loro funzione causale e con queste si lancia a definire l'immortalità dell'anima, pur essendo ben consapevole di non essere in pieno possesso dei mezzi logici con cui padroneggiare quanto meno questo strano concetto di 'partecipazione' (vedi Mazzara 2020: 41, n. 9).

Così il vecchio Socrate del *Fedone*, nel lasciare il suo testamento agli allievi, prima di morire, si è trovato nell'equivoco di credere che sarebbe bastato sapere che l'essere delle cose fenomeniche dipende da cause eponime esterne, dalle idee, per essere in grado di definirne la partecipazione con sicurezza e senza contraddizioni. Ma si sbagliava, e sarebbe forse quello che avrebbe capito Platone e a cui vorrebbe forse porre rimedio, per cui ora, prima di lanciare 'lo Straniero di Elea' a definire chi è il 'sofista' e in che cosa si distingue dal 'politico' e dal 'filosofo', vuole impadronirsi bene dei mezzi logici atti a trovare eventuali contraddizioni tra i *logoi* e le ipotesi stesse sul piano 'ideale'.

Allora egli in questo dialogo incaricherebbe di questo compito il vecchio Parmenide, il quale, su esplicita richiesta del giovane e inesperto Socrate, si affretta a consigliargli, prima di lanciarsi anche lui a definire le virtù (Pl. *Prm.* 135c8–d1), di esercitarsi in quella attività considerata dalla gente comune come una chiacchiera (*adoleschia*), ma necessaria per non lasciarsi sfuggire la verità. Evidentemente si tratta della logica dei *logoi* nelle idee fra di loro e con i fenomeni (*Prm.* 136b1–6), e di esercitarsi in questa attività secondo il 'modo' (*tropos*) che Zenone aveva utilizzato per mettere in crisi il mondo sensibile (Pl. *Prm.* 135c8–d8), ma anche per trovare come poterne uscire, almeno per l'opinione del giovane Socrate di Platone.

Parmenide, allora, suggerisce di esercitarsi – si noti – non solo secondo il suo metodo, il quale, come ha rilevato Casertano (Casertano *et al.* 2015: 82–83), in ciò condiviso da Ferrari (Casertano *et al.* 2015: 148), è rigorosamente deduttivo, in quanto tiene conto non solo della 'qualità' ma anche del 'vigore' e della 'coerenza logica delle argomentazioni', ma anche secondo il metodo di Zenone, che si fonda su una dialettica di tipo aporetico e paradossale e quindi più flessibile della sua, che sarebbe troppo rigida nelle deduzioni (Pl. *Prm.* 136d2–e3). Il metodo di Zenone, infatti, avrebbe un doppio scopo: 1) quello di evidenziare eventuali contraddizioni nella logica che gestisce i fenomeni fisici come lo spazio e il tempo ed altri principi, e 2) attraverso questo primo momento critico, in cui tenta di dimostrare che 'i molti non sono' (*ou polla einai*), successivamente e indirettamente anche quello di 'portare aiuto' (*boētheia* – Pl. *Prm.* 128c6) e sostenere la tesi del Parmenide storico e naturalista secondo cui 'il tutto è uno' (*hen einai to pan* – Pl. *Prm.* 128a8).

Questo metodo è proprio quello che Socrate sta vedendo messo all'opera nel libro di Zenone intanto che sta assistendo in casa di Pitodoro alla sua lettura. Egli si accorge che in questo libro, e non solo nel Poema di Parmenide, i vari argomenti sono sostenuti da 'numerossissime' (*pampolla*) e 'grandissime' (*pammegethē*) prove 'testimoniali' (*tekmeria*) (Pl. *Prm.* 128a4–b6), e queste prove non potrebbero essere altre che quelle dei paradossi

della freccia che in volo sta ferma, dell'Achille che non riesce a raggiungere la targatura, del corridore che non riesce a fare il primo passo, della dicotomia, etc.

Da questa sottolineatura esplicita da parte di Parmenide rivolta a Socrate di esercitarsi secondo il *tropos* di Zenone (a cui, per esercitarsi meglio, aggiunge alle prove dell'ipotesi positiva 'se i molti sono' la controprova negativa dell'ipotesi 'se i molti non sono', e ancora la relazione dell'uno in rapporto a se stesso e in rapporto agli altri e viceversa – Pl. *Prm.* 135e8–136c5) si potrebbe già intuire quale potrebbe essere stato il ruolo che Platone avrebbe voluto affidare al personaggio di Parmenide.

2) Doppio ruolo di Parmenide come obiettore e come difensore della teoria delle idee

Questo ruolo potrebbe consistere in quello di fare di lui: 1) il critico che riporta nelle idee l'aporia contraddittoria che Zenone aveva portato nel mondo del sensibile, e ciò probabilmente in accordo con il *tis* che in *Prm.* 133b4–c1 e 134e9–135b2, per due volte, aveva obiettato alle idee, e 2) contemporaneamente il difensore di tale teoria come un analogo Zenone in quanto aiutante nei confronti di essa, il quale prima la critica e poi prova non a ricostruirla direttamente (che non è stato il compito di Zenone rispetto al Parmenide storico e che ora qui non sarebbe neanche quello Parmenide rispetto a Platone), ma ad esercitarsi – come sostiene Ferrari – al fine di mettersi in condizione di sapere distinguere tra modi diversi di intrecciare le idee e, di conseguenza, di sapere trovare e indicare possibili “vie di fuga” dalle contraddizioni nei *logoi* delle idee di tipo ‘simmetrico’ messe in evidenza dal Parmenide ‘fisicista’, come sottolinea Ferrari, per andare eventualmente verso quelle di tipo ‘asimmetrico’ e ‘metafisico’, messe in evidenza sempre dallo stesso Parmenide, ma non più come ‘fisicista’, bensì come ‘metafisico’, aperto a temi ideali come teorico di un “ente di ragione”, come forse lo definirebbe Rossetti (2020: 76–80), e a cui si richiamerebbe Casertano (Casertano *et al.* 2015: 80–83; su ciò, ad es., vd. *infra*, quanto scrivo sul rapporto dell'*holon* come ‘struttura’ con le sue parti nel paragrafo 5 al punto 2, e la differenza con l'*holon* e le sue parti come ‘somma’ di *Prm.* 142c7 ss. in H1.D2).

Qualche indizio da alcuni dettagli:

1. dal fatto che è Parmenide stesso che si pone il problema di cosa fare della ‘filosofia’ senza le idee (Pl. *Prm.* 135b5–e6): ciò implicherebbe un atteggiamento di apertura verso il ‘mondo ideale’ diverso da quello ‘fisico’ di cui è un rappresentante e a cui si riferisce Ferrari nella sua ricostruzione del personaggio di Parmenide;
2. dal fatto che Zenone sorride insieme a Parmenide nel notare l'entusiasmo mostrato dal giovane Socrate alla fine del suo discorso su ciò che potrebbe meravigliarlo (Pl. *Prm.* 130a3–7), come, se non condividesse tutto ciò che egli dice, quanto meno apprezzasse il suo entusiasmo per i *logoi*, con grande sorpresa di Pitodoro, fedele allievo di Zenone, ‘fisicista’ anche lui, nel vedere i due amici ammirati del giovane Socrate, che di fatto smentisce le loro opinioni ‘fisiciste’;

3. dal fatto che Zenone si compiaccia di sentire Parmenide che svolge la sua tesi ‘se l’uno è’, perché è ‘da tempo’ (*dia chronou*) che non lo sente (Pl. *Prm.* 136e3–4), da cui potremmo capire che Parmenide era andato oltre il se stesso del Poema a cui Zenone aveva creduto di portare aiuto, quando era giovane, ma inutilmente, come lo stesso Parmenide si incaricherebbe di smentire (vd. la prima ipotesi ‘se l’uno è’ in Pl. *Prm.* 137b6–142a8 – H1.D1), aprendosi a temi ‘ideali’ e ‘metafisici’ che Zenone non conosceva, che potrebbero essere quelli ai quali si riferisce Casertano.
4. Un indizio particolare di questo doppio ruolo di Parmenide e del suo metodo zenoniano potrebbe essere quello che avrebbe forse indotto Platone ad aprire il dialogo con l’entrata in campo degli Anassagorei. Costoro, d’improvviso, irrompono sulla scena e, aprendola, sono presentati come ‘veri filosofi’ (*mará philosophoi*) (Pl. *Prm.* 126b8), e come tali si dimostrano subito interessatissimi non al libro di Zenone che, essendo stato rubato, probabilmente già conoscevano, ma ai *logoi* che accompagnarono la lettura di questo libro con cui una volta, in occasione delle grandi Panatenee, si cimentarono Parmenide, Zenone e Socrate ad Atene, in casa di Pitodoro. Io credo che Platone, con questo inizio con gli Anassagorei, abbia voluto segnalarci che il *Parmenide*, con il suo desiderio di ‘riscrivere’ la teoria delle idee, riparta da dove questa era cominciata e dove, per certi versi, forse era anche finita con l’indeterminata definizione dei concetti di ‘partecipazione’, di ‘contrarietà’, di ‘identità’ ed altri, come vedremo, avendo affidato allo stesso personaggio di Parmenide il doppio compito: 1) come *naturalista*, di far valere le sue critiche a certe idee che si potevano assimilare ai partecipanti fenomenici, come ha messo bene in evidenza Ferrari nella sua *Introduzione* al dialogo (2019⁸), e 2) come teorico di un *ente di ragione*, come Rossetti intende l’*eon* di questi (vd. Rossetti 2020: 87), quello di aprirsi verso il campo ‘ideale’ più proprio delle idee distinte e separate, che saranno riprese e sviluppate nel *Sofista*, come sottolinea Casertano.

3) Pl. *Prm.* 135d3–e4. Perché il vecchio Parmenide suggerisce al giovane Socrate di esercitarsi secondo il *tropos* di Zenone e poi, per esercitarsi meglio, anche secondo il suo metodo (Pl. *Prm.* 135e8–136c5)

Prima di rispondere a questa domanda vorrei riprendere un passo di Rossetti (2020: 121) al fine di avere ben presente in che cosa esattamente si distinguono i due metodi dialettici:

È interessante notare che, mentre Parmenide, nel trattare di essere e non essere, aveva ripetutamente invitato a pensare che, posti di fronte alle necessità, non rimane che arrendersi, accettare, riconoscere che certe conclusioni sono necessarie e altre impossibili, e che di fronte alla necessità si può solo arretrare, Zenone dà modo di misurarsi con un’intera gamma di necessità o impossibilità diverse, di prenderci confidenza e, perché no, di sospettare che non siano tutte altrettanto ineludibili come può sembrare a prima vista. (...) In effetti, anche se nel *Parmenide* Zenone sembra non avere sviluppato una pari familiarità con la nozione di possibilità/impos-

sibilità, l'Eleate più giovane potrebbe aver incoraggiato il suo uditorio virtuale a pensare che una soluzione ci deve essere e quindi che l'impossibile (es. raggiungere la tartaruga) potrebbe anche rivelarsi – e cioè tornare ad essere – perfettamente possibile, salvo a capire come ciò possa accadere.

Se possiamo accettare questa differenza, allora la domanda che mi pongo prima di questa è quest'altra: perché Platone, nell'unificare i due metodi da raccomandare al giovane Socrate, affida questo compito al vecchio Parmenide come suo portavoce?² Inizio prima da qui.

3.1 Perché Parmenide

Io credo che Platone abbia affidato questo compito al personaggio di Parmenide per l'autorevolezza riconosciutagli non solo da lui, ma anche da tutti quelli che a vario titolo si sono occupati e si occupano di quello che egli chiama *philosophia* in *Pl. Prm.* 135c1 e di indagini *peri phuseōs*. Poteva quindi più facilmente essere riconosciuto come il padre 'nobile' di tutti costoro. Avendo Platone in mente probabilmente di rivedere la sua teoria delle idee del *Fedone*, dove, come ho detto, restavano irrisolti temi come quelli della 'partecipazione' sopra vista e dei 'contrari' nelle idee già contestati dall'Anonimo in *Phd.* 103a4–c4 cit., che ritengo possa essere presumibilmente Antistene, come ho evidenziato: per il *Fedone* nel mio 2019: 26–41 e nel mio 2020: 58–59, e per il *Parmenide* nel mio 2022: 89–93, e volendosi mostrare non prevenuto nei confronti di essa, né polemico con chi non la pensava come lui (come invece avrebbe fatto nel *Fedone* con l'Anonimo e con le conseguenze polemiche che sappiamo, vd. Mazzara 2020: 60–61), lascia parlare questo personaggio come suo portavoce, perché ai suoi occhi, credo, poteva costituire il segno della correttezza e della ragionevolezza nella trattazione dei *logoi* e delle ipotesi che di volta in volta potevano venire prospettati.

A ciò si aggiunga che in *Prm.* 135a3–b2 Parmenide aveva avvertito che è proprio di un uomo molto dotato (*euphuous*) capire (*mathein*) che esiste un genere e una sostanza in sé e per sé per ciascuna cosa, ma dopo avere scoperto ciò, specifica aggiungendo che

² Opportunamente Sayre (1983: 281, n. 60) nota come Parmenide in *Prm.* 135a8, a proposito del *tropos* con il quale invita il giovane Socrate a esercitarsi, nel raccogliere gli argomenti in otto ipotesi "takes the some form as the treatise of Zeno". A sostegno di questa ipotesi sostiene che la forma condizionale dell'argomento è indicata dal punto di vista grammaticale in vari passi con la comparsa frequente degli ottativi con *an*. Inoltre, richiamandosi a Cornford (1939¹, 2002), che cita l'uso dell'ottativo in *Prm.* 145a6, dove questo potrebbe essere tradotto con "potrebbe avere" ("might have"), ritiene che l'enfasi che Cornford dà a questo ottativo non confligge necessariamente e del tutto con il frequente uso di *anagkē* in questa sezione del dialogo, e dice come potrebbe esprimersi la deduzione ipotetica: "I suggest that the form of inference is If..., then necessarily there might be". Sono d'accordo con Sayre perché questo mi conferma nella mia ipotesi che a Parmenide sia stato dato il doppio compito di obiettore e di aiutante della teoria delle idee separate attraverso l'uso congiunto del suo metodo rigorosamente deduttivo e di quello aporetico-paradossale di Zenone più aperto a varie soluzioni e più possibilista del suo.

è proprio di un uomo ancora più ammirevole essere in grado di saperlo insegnare ad un altro, il quale sia in grado anche lui di riesaminare per conto suo in modo sufficiente tutte queste difficoltà e non accoglierle passivamente o senza interesse.

Questo implica una certa responsabilità di carattere ‘didattico’ da parte di chi conduce l’indagine e specialmente un “esercizio” che possiamo dire ‘di scuola’, che qui è l’Accademia. In tal senso non ci sarebbe niente di meglio che affidare a Parmenide come ‘fisicista’, che riscuote la fiducia di altri ‘fisicisti’ come lui o che a lui in qualche modo si richiamano, il compito di trovare gli aspetti negativi e insostenibili o presunti tali della teoria delle idee ed eventualmente anche quelli positivi che per lui sicuramente ci sono, come Platone gli fa dire in *Prm.* 135c5–6, anche a costo di partire da premesse lontane e che possano apparire o anche essere delle ‘chiacchiere’ inutili per uno come Platone che crede nelle idee, ma non per uno come Antistene o qualche altro che non ci crede. Sarebbe allora in nome della ragionevolezza e dell’imparzialità che Platone sceglierebbe Parmenide come il suo portavoce e non solo per gli aspetti positivi delle idee, ma anche per quelli negativi, dando voce anche a coloro che non la pensavano come lui.

Ritorno all’argomento di sopra proponendo un’ipotesi per capire meglio, se possibile, il senso dell’“esercizio” secondo il *tropos* di Zenone raccomandato al giovane Socrate, e con questo anche quello dello stesso dialogo.

3.2 Una chiave di lettura nell’ammirazione di Socrate per il coraggio manifestato da Zenone insieme allo stesso Parmenide in Prm. 129d6–130a2

Io credo che nell’enfaticizzazione da parte di Socrate del ‘coraggio’ mostrato da Zenone nel portare la sua critica nel mondo del sensibile possa trovarsi una chiave di lettura per intendere anche il senso del doppio ruolo assegnato a Parmenide e dello stesso dialogo, come ho detto. Questo è il testo:

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 (*chōris*), 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 (*sugkerannusthai kai diakrinesthai*), ebbene, – disse – io ne sarei straordinariamente ammirato, Zenone. Ritengo che questi temi tu li abbia trattati con coraggio (*tauta de andreiōs men panu ēgoumai pepragmatheusthai*). Ma, come dico, sarei certamente molto più ammirato se si fosse in grado di dimostrare che questa stessa aporia (*tēn autēn tautēn aporian*) è implicata in vari modi (*pantodapōs plekomenēn*) nelle forme stesse, di dimostrare cioè che si trova anche nelle cose conoscibili razionalmente (*houtōs kai en tois logismōi lambanomenois*), così come avete fatto (*diēlthete*) a proposito delle cose visibili. (trad. F. Ferrari)

Socrate si mostra straordinariamente ammirato del coraggio dimostrato da Zenone “in queste cose (*tauta*)”. Ma quali sono queste cose? Non è detto esplicitamente, ma poiché

un momento prima ha parlato delle forme contrarie che hanno la capacità di mescolarsi e di separarsi (*sugkerannusthai kai diakrinesthai*), è verosimile che egli si riferisca all'esperienza che Zenone ha fatto portando la logica dei suoi paradossi nella logica del sensibile per far presente che non si può avere una fiducia piena nella sensazione e quindi nella molteplicità così come nel movimento dei fenomeni sensibili. Anche la sensazione, infatti, potrebbe ingannarci. Questo avrà portato sicuramente Zenone a mettere a confronto un tipo di logica generalmente accolta dal senso comune e dalla fisica corrente con un altro tipo di logica più matematizzante e quindi più precisa, logica sconosciuta ai suoi contemporanei, che fa riferimento a concetti come quelli di 'spazio', di 'infinito', di 'grandezza', di 'atomo', etc. Tenendo conto del suo metodo dialettico paradossale, ma anche aperto (*planēs*), come lui stesso dice in *Prm.* 136e1–4 in accordo con il Poema (28.1.3), possiamo immaginare che egli stesso si sarà trovato – come suggerisce Rossetti (2023: 273–275) – di fronte al suo pubblico (virtuale) che gli avrebbe potuto chiedere, in qualche intervallo nella lettura tra un paradosso e l'altro, di vedere come potere uscire dall'*aporia*³.

Così infatti ha fatto realmente lo stesso Socrate chiedendo che gli fosse riletta la prima ipotesi del libro e chiedendo informazioni su come intendere i termini 'simile' e 'dissimile' a proposito del monismo parmenideo. Non sembra quindi strano che Zenone – per lo meno lo Zenone di Platone – abbia potuto tentare di offrire qualche soluzione e qualche via di uscita. E infatti – volendo essere più concilianti e volendo trovare qualche modo di superare la contraddizione tra le due logiche opposte – nulla vieta che egli abbia potuto ammettere che per il senso comune e la fisica corrente la freccia raggiunga il suo traguardo, che Achille raggiunga la tartaruga e che contemporaneamente anche la freccia stia ferma nel punto in cui si trova in ogni istante e che Achille non raggiunga la tartaruga secondo un altro tipo di logica che intreccia diversamente i dati fenomenici. Con una risposta di questo tipo si potrebbe giustificare il fatto che per Socrate sarebbe ancora più ammirevole chi fosse in grado di riportare questa stessa *aporia*, contraddittoria e paradossale nei sensibili, anche nelle idee, per vedere se e in che modo queste si possano o non si possano intrecciare tra di loro e con le cose sensibili.

Nel nostro caso, chi – e cioè Parmenide – si assumerà il compito di riportare nelle idee in modo simile le *aporie* dei paradossi che Zenone aveva portato nel sensibile, mettendo in contraddizione e dunque in discredito – almeno da certi punti di vista – la teoria delle idee, si assumerà anche il compito di Zenone, ma di un nuovo Zenone, non più giovane e aggressivo, ma più vecchio di prima e più disposto a compromessi (almeno nelle intenzioni di Platone, che si serve di Zenone, ma non è Zenone), al fine di trovare vie alternative e di fuga da queste nuove *aporie*, possibilmente paradossali anch'esse, che potrebbero venire evidenziate nel mondo delle idee considerate in modo simmetrico ai partecipanti sensibili. Socrate, infatti, dice chiaramente che i modi di intrecciare le idee sono di tanti tipi (*pantodapōs plekomenēn*), e non vi è soltanto quello 'riduzionista'

³ Sul fatto che il libro di Zenone fosse costituito da "several arguments (*logoi*)", ciascuno dei quali conteneva "more than one sections", cfr. Cornford (2002: 57). Questi aggiunge che nella lettura di un'ipotesi, ciascuna delle conseguenze contrarie era stabilita "by a short argoment" (Cornford 2002: 57).

e ‘simmetrico’ di Parmenide come ‘fisicista’, ma vi è anche quello ‘metafisico’ messo in evidenza sempre dallo stesso Parmenide, il quale così potrà ricevere l’elogio di ‘coraggioso’ anche lui per le obiezioni paradossali alle idee, così come Zenone per le obiezioni al sensibile e per il loro superamento: questo, però, rimane non detto, implicito in quel *diēlthete* di *Prm.* 130a1.

Questo potrebbe essere il motivo per il quale Platone, come ho detto, assegna allo stesso personaggio di Parmenide i due ruoli opposti, perché il suo scopo sarebbe non soltanto di mostrare i punti deboli, o presunti tali, della sua teoria delle idee presentati da Parmenide ‘fisicista’, ma anche, attraverso questi, tornare a riproporla riveduta e corretta, per così dire, secondo un’esigenza avanzata dallo stesso Parmenide (*Pl. Prm.* 135c5–6), e per questo scopo il solo metodo di Parmenide ‘fisicista’ sarebbe stato insufficiente perché troppo rigidamente consequenziale, mentre quello di Zenone si sarebbe mostrato più duttile e aperto nei confronti di certe argomentazioni e nella ricerca di eventuali altri modi di connettere le idee, in accordo con *Prm.* 130a1–2, sopra citato.

4) Le idee ridotte a concetti e forse a *noēmata en psuchais*

Da questo punto di vista la risposta di Casertano a Ferrari di essere troppo ‘fisicista’, risponde solo in parte alla richiesta di questi, che è quella di sapere se un personaggio come Parmenide, con le sue obiezioni tutte ‘fisiciste’, possa essere considerato uno dei *prosopa* di Platone.

Casertano risponde dicendo che le entità a cui fa riferimento il Parmenide di Ferrari sono troppo ‘fisiciste’, mentre bisogna riportarle sul “piano ideale” delle diverse “ipotesi”.

Il fatto però, a mio avviso, sarebbe che le entità a cui fa riferimento Ferrari, sarebbero già sul “piano ideale”. Infatti, egli (Ferrari 2019⁸: 62–63), pur riferendo la citazione di Aristotele su Eudosso (*Arist. Metaph.* 991a15–19) che all’interno dell’Accademia considerava le idee “mescolate” (*mixis*) alle cose sensibili partecipanti, si guarda bene dal farvi aderire Parmenide, mentre in un altro scritto (2010: 44) dice più esplicitamente che Parmenide “concepisce le idee come se si trattasse di entità fenomeniche di grado superiore, finendo in questo modo per smarrire il senso della loro alterità ontologica”.

Le idee, quindi, per Ferrari, secondo Parmenide sarebbero già sul “piano ideale” e non “fisico”, almeno, “*tout court*” nel senso, credo, di Eudosso. Come si spiega, allora, questa discrepanza tra idee che per Ferrari non sono “fisiche *tout court*”, ma che non sono neppure “idee distinte e separate”, come vorrebbe Casertano? Che significa “entità fenomeniche di grado superiore”? “Superiore” in che cosa? Ferrari non lo dice, ma l’os-

servazione che egli fa mi sembra pertinente per le ragioni che adesso dirò e per il richiamo che egli stesso fa a Simplicio soprattutto, e a Diogene Laerzio⁴.

Sarebbero – a mio avviso – gli stessi Socrate e Parmenide ad evidenziare il rischio di una certa riduzione delle idee ai concetti. L’invito prima di Socrate (Pl. *Prm.* 129e4–130a2) e poi di Parmenide (Pl. *Prm.* 135e3–4) a riportare nelle idee l’aporia, cioè la contraddizione che Zenone ha evidenziato nel sensibile, rimane equivoco. Infatti il “piano ideale” si coglie per Socrate con il *logismos* e per Parmenide con il *logos*, i quali però, prima di indicare gli *eidē* – questo sarebbe il senso di *kai an* in *Prm.* 135e3–4 (*kai eidē an hēgēsaito*) – in prima istanza indicano gli oggetti del pensiero in generale e dunque ‘concetti’, degli universali che riprendono le caratteristiche del piano sensibile di cui sono l’immagine e la rappresentazione. Ferrari, quando dice “entità di grado superiore”, si riferisce forse ai ‘concetti’? Non lo so. Di sicuro esplicitamente non lo dice. Per me è possibile che Parmenide si riferisca ai ‘concetti’, e ciò potrebbe essere confermato da due testimonianze indirette che sotto citerò (Ammonio e Simplicio).

Infatti, una possibile simmetria di queste idee con i concetti potrebbe avere una parte molto rilevante, soprattutto nell’‘esercizio’. Come ho detto, Platone incarica Parmenide, come suo portavoce, di farsi lui stesso il responsabile delle critiche alla sua teoria delle idee e a cui lui non vuole sfuggire, visto che è possibile nel vasto mare dei *logoi* incontrare anche queste critiche. Infatti ci potrà sempre essere qualcuno come un Antistene, “(...) incapace di pervenire, mediante il ragionamento, a più alto intendimento” (che sarebbe quello delle idee separate), come riferisce in T 4 A Ammonio in *Porphyr. Isagog.* 40, 6–10 (vd. Brancacci 1990: 176), oppure, come si può capire abbastanza facilmente dalla controbattuta di Platone al suo collega, quando questi una volta ebbe a dire, discutendo con lui: “O Platone, vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità!”, e quello di rimando: “perché hai l’occhio con cui vedi il cavallo, ma quello con cui si scorge la cavallinità non lo possiedi affatto”, come ci informa Simplicio in *Cat.* 8b25, p. 208, 28–32 (vd. ancora Brancacci 1990: 176–178, T 3 A, e 183–186 per l’idea come prodotto mentale, e il mio 2020: 57, n. 37).

Se Parmenide pone gli *eidē* sul piano dei ‘concetti’, e aggiungerei anche sul piano dei *noēmata* secondo Antistene, è chiaro che non potrà essere considerato come un *prosopon* di Platone, come dice Ferrari. Sono quindi del tutto d’accordo con lui nella sua insistenza nel mettere in evidenza gli aspetti ‘fisicisti’ del personaggio di Parmenide, che rimarrebbe coerente con se stesso. Non sono però d’accordo sul fatto che lo sia sempre e in ogni occasione.

⁴ Così scrive Ferrari (2019⁸: 81–82): “È probabile che anch’essa [l’ipotesi che le idee siano pensieri], al pari della concezione della partecipazione come ‘mescolanza’ sopra discussa, rifletta un punto di vista effettivamente espresso all’interno dell’Accademia nell’ambito del dibattito sulla natura delle forme. Una testimonianza in questo senso è forse offerta da Simplicio, il quale ci informa che presso la scuola di Eretria si sosteneva che le qualità (cioè le proprietà, i predicati) fossero ‘concetti puri’ (*psylai ennoiai*), vale a dire pure nozioni della mente. Lo stesso Diogene Laerzio, inoltre, citando un certo Alcimo, riporta l’opinione secondo la quale Platone (proprio nel *Parmenide*?) avrebbe inteso ciascuna idea come un pensiero (*noēma*)”. Per me è interessante la citazione dell’opinione di Alcimo e la supposizione in parentesi che il riferimento sia proprio al *Parmenide*. Sulla concezione antiplatonica degli Eretrici, vd. Brancacci (1990: 178).

Ci sarebbero almeno tre casi segnalati dallo stesso Ferrari, ma non riconosciuti come possibili vie di fuga dalla simmetria, nei quali si profilerebbe un Parmenide ‘metafisico’ e non più ‘fisicista’: 1) uno in H1.D2, l'*exaiphnēs*, l'unico in cui però Ferrari riconosce la vicinanza con il Platone delle idee separate; 2) uno in H1.D3, che riguarda il concetto di *holon*, che non si risolve nelle parti; e 3) un altro in H2.D1, che riguarda il superamento della sovrapposizione dell'essere esistenziale con quello predicativo di ascendenza gorgiana; e 4) a questi ne aggiungerei un altro segnalato da Migliori (2000: 256–258) e ripreso da Ferrari (2019⁸: 288 n. 133), che parla di “gesto riparatore” a proposito di *Prm.* 148a3–6 (su cui vd. la mia lettura di questo argomento in Mazzara 2022: 111–119).

5) Alcune possibili vie di fuga dal Parmenide ‘fisico’ al Parmenide ‘metafisico’

1) In H1.D2, a proposito dell'‘istante’, Ferrari dice (2019⁸: 154–155):

Ma se c'è una parte nella quale il lungo esercizio di Parmenide accenna a punti di vista vicini alla sensibilità teorica di Platone, non avrei dubbi nel sostenere che questa parte è la sezione contenente la trattazione dell'istante.

E aggiunge:

In realtà, come dimostra l'esempio dell'istante, dall'esercizio non sono affatto assenti spunti teorici interessanti e significativi. Il problema è che Parmenide sembra la figura meno adatta a gestirli con la dovuta accortezza.

Se Parmenide sembra la figura meno adatta a gestire questi “spunti teorici interessanti e significativi”, come si fa a non ammettere che Parmenide, introducendo questi “spunti teorici”, proprio perché “interessanti e significativi”, sta andando contro il suo solito atteggiamento a favore delle idee ‘simmetriche’ e ‘riduzioniste’? Il tempo, l'‘ora’ (*nun*), è qualcosa di *metaxu*, che non può essere ridotto né al passato, né al futuro e neppure al presente, come veniva inteso di solito negli altri due casi precedenti (H1.D1, H1.D2); è qualcosa di *atopon*, che non ha luogo nel tempo, e così non è né ‘simmetrico’ né ‘riducibile’ all'essere e al divenire, come sostiene lo stesso Ferrari (2019: 154).

Il fatto è, come giustamente sottolinea Ferrari, che la *gymnasia* è un esercizio il cui compito, però, non sarebbe quello di sviluppare in modo esplicito le varie conseguenze delle diverse ipotesi, ma più semplicemente quello di mostrare zenonianamente che ci sono diversi modi di intrecciare le idee. Non si tratterebbe, quindi, a mio avviso, di gestire questi “spunti teorici”, ma soltanto di prendere atto che ci sono anch'essi tra i possibili *logoi* nel “grande mare”.

Se poi si prende in considerazione la mia ipotesi, e cioè il fatto che a Parmenide sia stato dato un doppio ruolo con precise distinzioni e funzioni critiche, il problema di considerarlo come il meno adatto a gestire tali spunti interessanti e significativi non

solo non si pone, ma sarebbe già risolto in partenza, perché farebbe parte del suo ruolo di critico e di oppositore alle idee in sé e per sé e separate. La stessa cosa si potrebbe dire per l'accusa a Platone di "anacronismo" (Ferrari 2019⁸: 139).

2) In H1.D3, il contrasto tra il Parmenide 'fisicista' e quello 'asimmetrico' e 'metafisico' sembra ancora più evidente. Ferrari scrive (2019⁸: 137):

In questo caso, l'intero non si esaurisce nelle sue parti costitutive, non costruisce cioè la sua identità in termini di "composizione", ma rappresenta una struttura "trascendente" che unifica le parti senza esaurirsi in esse. È possibile che in questa riflessione siano contenuti i germi di una "ontologia della struttura", alternativa nei confronti della "ontologia della composizione" presupposta in H1.D2; del resto, il problema dell'unità-molteplicità di ciascuna idea, cioè di come un *eidos* possa rimanere unitario e contemporaneamente presentare una pluralità di articolazioni interne e relazioni con altri *eidē*, assume effettivamente un'importanza centrale nell'ultimo Platone, come il *Sofista* e soprattutto il *Filebo* mostrano abbondantemente.

Qui addirittura Ferrari con molta precisione individua la struttura interna dell'*holon* che non si risolve nelle sue parti ma include la relazione tra l'uno e i molti senza che l'uno perda la sua autonoma identità, che era proprio quello che il giovane Socrate si auspicava da un *tis* in grado di farlo meravigliare.

Si noti come questa opposizione tra "ontologia della composizione" e "ontologia della struttura" richiami la critica di Platone al secondo senso di *logos* attribuito ad Antistene in *Tht.* 203a1–206a1 (vd. Mazzara 2010: 233–242; Mazzara 2014: 131–140; Mazzara 2020: 86–87. Vd. anche Brancacci 1990: 226–240). Questa interferenza con il *Teeteto* potrebbe spiegare il perché Parmenide è riluttante ad affrontare il "grande mare" dei *logoi*, sebbene l'"esercizio" si svolga tra amici e in privato. In tal senso, perché avere tanta paura al punto da paragonarsi al "cavallo di Ibcico" (Pl. *Prm.* 136e5–137b4)? Questo vorrebbe dire che l'"esercizio" non si esaurisce nel senso di un semplice "esercizio preparatorio" (cfr. Ferrari 2019⁸: 145) della mente per giovani apprendisti filosofi, ma sotto la cenere di esso, per così dire, si intravedono le lunghe ombre della "gigantomachia".

3) Il caso di H2.D1 (Pl. *Prm.* 161e3–162b8) "se l'uno non è" si presenta come una forma di sovrapposizione dell'essere esistenziale su quello determinato. Ferrari è convinto che in questo caso prevalga l'aspetto determinato su quello esistenziale, al contrario di ciò che secondo lui sosterebbe Casertano. Questi, però, dopo essersi chiesto in forma interrogativa: "si può parlare dell'esistenza pura e semplice di un qualcosa senza allo stesso tempo parlare del suo essere determinato così e non così?" (Casertano *et al.* 2015: 223), gli risponde così:

Credo che Ferrari potrebbe essere d'accordo con me sul fatto che è impossibile o per lo meno estremamente difficile, separare, nel e con il discorso, la 'pura' esistenza dall'esistenza 'determinata', o in altri termini, l'esistenza dall'essere.

Questo che dice Casertano va bene, ma a patto che non significhi trascurare la funzione del *desmos* che, nel “difficile passo” in *Prm.* 162a4–b8, serve proprio a distinguere, se non a “separare”, l’essere determinato dell’“uno che non è” dall’essere determinato dell’“uno che è”, perché questo significherebbe vanificare lo sforzo di Platone per uscire dall’equivoco gorgiano secondo cui “se il non essere è non essere, l’ente è ente, nulla meno sarebbe il non ente dell’ente; infatti il non ente è non ente e l’ente [è] ente, cosicché nulla meno sono di quanto non sono i fatti (*ouden mallon einai ē ouk einai ta pragmata*, vd. *idios apodeixis in p.t.m.o.*)”, come lui stesso si è sforzato di chiarire nelle pagine 83–86 precedenti.

Dice ancora Casertano (Casertano *et al.* 2015: 85):

In altre parole se il principio parmenideo della coincidenza tra piano della realtà e piano del linguaggio vale ancora, esso viene qui articolato e dialettizzato: non solo essere e non essere appaiono strettamente legati sul piano del nostro linguaggio, ma anche esistere e non esistere. Il fatto è che né l’essere né il non essere, né l’esistere né il non esistere, possono più essere intesi in senso assoluto, ma solo relativamente, dialetticamente.

In questo senso mi chiedo se a un personaggio ‘fisicista’, ‘mereologico’ e ‘riduzionista’ come ci è apparso Parmenide in precedenza nella ricostruzione di Ferrari, può essere attribuito un atteggiamento così dialetticamente impegnato sul fronte delle idee determinate in senso platonico, come richiede giustamente lo stesso Ferrari. A me sembra di no, tanto più che l’equivalenza del Parmenide del Poema tra essere e dire, secondo la testimonianza di Proclo (*legein = legein ti = legein to on = alētheuein*, in *Cra.* 37 = A 15 G – vd. Brancacci 1990: 256–257), aveva prodotto in Antistene un rifiuto della nozione di verità, in quanto credeva di non potere avere i mezzi per distinguere tra piano ontico dell’essere e piano logologico del dire, che qui invece è il campo teoretico su cui ora Platone si starebbe impegnando (vd. Mazzara 2022: 111–119). In sostanza, in questo passo il Parmenide di Platone starebbe ripristinando il ‘principio di identità’ attraverso quello di ‘non contraddizione’ (e le due funzioni del *logos infra* dette), messo in dubbio prima da Gorgia e poi da Antistene (sulla scientificità del *desmos* vd. Pl. *Men.* 98a).

Se però ci atteniamo alla risposta sopra citata di Casertano a Ferrari, mi sembrerebbe che essa non soddisfi la richiesta di Ferrari sul perché in questo caso prevalga l’aspetto determinato dell’“uno che non è” su quello esistenziale, che c’è pure ma che non è predominante. Stando alla funzione discriminante del *desmos* (Pl. *Prm.* 162a4) messo in campo da Platone, il senso determinato richiesto da Ferrari verrebbe messo in primo piano, a mio avviso, per cui l’essere dell’“uno che non è” viene distinto dall’essere dell’“uno che è” attraverso il *logos* stesso, attraverso cioè la “negazione” (*apophasis*) di uno dei due contrari rispetto all’altro e l’“affermazione” (*phasis*) dell’essere di ciò che ciascun contrario è (su questa doppia funzione del *logos* vd. *Soph.* 263e12), per cui l’“uno che non è” non ha l’essere dell’“uno che è” e viceversa, e ciascuno viene legato in primo luogo alla propria

identità e in secondo luogo, ma contemporaneamente e dialetticamente, all'esclusione e alla negazione dell'identità del suo contrario (su ciò vd. Mazzara 2005: 58–61).

Qui si potrebbe aggiungere che il Parmenide 'fisicista' di Ferrari cederebbe il passo al Parmenide 'metafisico' di Casertano e al suo metodo rigorosamente deduttivo ma, a mio avviso, di ispirazione dialettica zenoniana in quanto cercherebbe vie di uscita dall'*impasse* riduzionista dell'equivoco gorgiano e direi anche antistenico.

4) Parmenide, in *Prm.* 148a3–6, dopo avere considerato identico e diverso in sé come contrari (*enantia*) e dopo avere escluso che l'identico sia nel diverso e viceversa, e dopo avere detto che le cose che tra loro non sono né parti né interi e che non sono diverse, afferma che esse "paradossalmente" sono tra loro identiche (Pl. *Prm.* 146a1–147b8), detto ciò, egli affronta la questione che riguarda l'uno in quanto simile e dissimile sia a sé che agli altri (Pl. *Prm.* 147a1–148d4).

Migliori (2000: 258) riassume il senso dell'argomento sui contrari così:

In sintesi, nell'argomento precedente [*Prm.* 146a1–147b8] si sono presi i termini [Uno e Altri] in senso assoluto e quindi si è concluso, paradossalmente, che, se Identico e Diverso sono opposti, Uno e Altri sono identici; ora, dopo avere dimostrato che Identico e Diverso si intrecciano in vari modi, in nome di quella stessa radicale opposizione e proprio a partire da quell'errato argomento, si conclude che, in quanto identici, Uno e Altri sono dissimili.

E un po' prima (Migliori 2000: 257), a proposito del termine *heteron*, dice:

Si può allora concludere che Uno e Altri, in quanto diversi, sono simili e quindi mettono in gioco l'Identità: affermare due volte una diversità, vuol dire compiere un identico gesto attribuendo un identico termine, la Diversità, all'identico oggetto. In sintesi: tra le idee c'è scambio, comunicazione, intreccio dialettico. L'argomento finale della parte precedente, quello che aveva dimostrato che l'Uno e gli Altri sono identici, è stato negato, in quanto è stato tolto uno dei due termini del ragionamento [in quanto cioè è stato tolto il divieto che il Diverso sia nell'Identico, che sarebbe il divieto del *Fedone* sopra cit., a mio avviso, che viene indicato da Migliori come il "luogo del misfatto", vd. *infra*].

Infatti, a proposito del perché Uno e Altri partecipando del Diverso sono identici e simili, dice così (Migliori 2000: 257):

Ma il nucleo vero di questa argomentazione non risiede nell'argomento stesso, ma nel *gesto riparatore* che Platone compie. Nell'argomento precedente egli ha affermato che il Diverso non può mai stare per qualche tempo in una cosa, perché altrimenti starebbe nell'identico.

Abbiamo sottolineato il valore distruttivo di una simile affermazione. Per questo Platone torna sul *luogo del misfatto*...

Ancora, a commento dell'argomento, così conclude Migliori (2000: 258):

Il gioco ironico raggiunge una vetta filosofica altissima e si rende particolarmente evidente proprio al fine di guidare il lettore.

Qui come “lettore”, dopo avere letto queste notazioni ed altre analoghe non riportate, posso dire di essere guidato verso dove? Verso un Parmenide ‘fisicista’ e critico delle idee o verso un Parmenide ‘metafisico’ che tenta zenonianamente di metterci sulla via che ci potrebbe portare verso un’altra concezione delle idee, quelle che sono in sé e per sé e separate e che si possano partecipare senza contraddizione?

Il “gesto riparatore”, infatti, sarebbe determinato dal porre un rimedio al fatto che i contrari (l’Uno e gli Altri) sarebbero inconciliabili secondo la logica dei contrari del *Fedone* cit. e quindi questo gesto potrebbe essere anche una correzione da parte di Migliori – non so però quanto consapevolmente – di quanto è detto in quest’ultimo dialogo. Sarebbe un’ulteriore via di fuga dal *Fedone*.

Conclusione

Ho mostrato nella prima parte di questo articolo come nel personaggio di Parmenide nel *Parmenide* di Platone ci sia ancora molta incertezza nella determinazione del ruolo svolto da questi. Franco Ferrari e Giovanni Casertano, che come sappiamo, sono tra i maggiori studiosi di Platone e interpreti di questo dialogo, esprimono pareri piuttosto discordanti su temi di una certa importanza.

Ferrari, nel mettere in evidenza gli aspetti riduzionisti e mereologici della teoria delle idee e specialmente della nozione di ‘partecipazione’, non solo nella prima parte del dialogo, ma anche nella seconda, nella *gymnasia*, considerando Parmenide, per la sua natura ‘fisicista’, incapace di uscire da una considerazione simmetrica tra idee e partecipanti sensibili, ritiene che Parmenide non possa essere considerato come uno dei *proso-pa* di Platone, dal momento che per lui le idee non sono né in sé e per sé, né separate da quelli. Chiede allora a Casertano, che egli sa che in ciò non la pensa come lui, di chiarire meglio il suo pensiero a riguardo del “ruolo strategico” di Parmenide alla luce delle sue osservazioni.

Casertano gli risponde dicendo che le idee di cui parla il suo personaggio sono troppo ‘fisiciste’, mentre bisogna portarle al “piano ideale” delle varie “ipotesi”.

Il fatto, però, è che sul piano ideale esse ci sono già. Infatti qui ci sono tutte le idee, sia quelle di Ferrari, che comunque risentono dell’aspetto fisico dei partecipanti, sia quelle di Casertano, che sono quelle chiaramente di Platone, ossia le idee in sé e per sé e separate. Tuttavia, la risposta di Casertano non elimina il problema, perché le analisi di Ferrari

circa il riduzionismo di Parmenide sono talmente precise e puntuali che è difficile contestarle, semmai bisogna trovare un'adeguata valutazione e collocazione nella struttura del dialogo, come egli giustamente richiede. Infatti, ci possiamo chiedere: cosa si fa di queste idee che non sono né distinte e separate, né del tutto fisiciste? Queste però ci sono, a che servono? Servono a Parmenide per esplicitare il suo ruolo di obiettore alle idee distinte e separate. Ho supposto che fossero equivalenti a concetti e forse anche ai *noēmata* di Antistene già comparsi nella prima parte del dialogo ad opera dello stesso Socrate (Pl. *Prm.* 132b3–c11). Ma su questo Ferrari tace e anche Casertano.

Comunque, per superare questa *impasse*, ho supposto che Platone assegni a Parmenide il doppio ruolo di obiettore delle idee e di sostenitore di esse. Ho giustificato questo doppio ruolo assegnato allo stesso personaggio per la fiducia non solo sua, ma anche di quanti altri fisicisti si richiamano in qualche modo a lui.

A questo proposito ho avanzato un'ipotesi di lettura della parte terminale del discorso di Socrate sul "prodigio" facendo perno sul fatto che egli dimostra molta ammirazione per il comportamento di Zenone nei confronti del mondo fisico, che, con coraggio, prima critica e poi in accordo con il suo metodo dialettico aporetico-paradossale e aperturistico tenta di trovare vie di uscita dall'aporia contraddittoria. Ancor più Socrate ammirerebbe il coraggio di qualcuno, che sarebbe Parmenide, che prima porta analoghe aporie paradossali e contraddittorie nelle idee e poi tenta di mostrare anche lui delle vie di uscita da tali aporie. A questo doppio ruolo del personaggio di Parmenide corrisponderebbe l'unificazione dei due metodi dialettici, uno deduttivo, l'altro aporetico-paradossale.

In questo senso ho preso in considerazione quattro casi, tre già segnalati da Franco Ferrari e uno da Maurizio Migliori, che mi sembra contrastino con una concezione di Parmenide soltanto come obiettore delle idee e fisicista. Riprendo qui soltanto il terzo caso di Ferrari in H2.D1.

Ho sottolineato soprattutto il dissenso tra Ferrari e Casertano al riguardo del difficile passo di *Prm.* 162a1–b8 in H2.D1, constatando come qui prevalga l'esigenza di determinazione avanzata da Ferrari su quella esistenziale. Lo sforzo di Platone, infatti, qui sarebbe quello di ripristinare il 'principio di identità' abbandonato da Antistene perché non trova mezzi logici adeguati a distinguere i due sensi. Ho mostrato, infatti, come con il termine *desmos*, egli, servendosi delle due funzioni del *logos*, l'"affermazione" e la "negazione", attraverso il 'principio di non contraddizione' tenti di ripristinare la distinzione tra i due sensi dell'essere, ossia quello predicativo e quello esistenziale, superando l'equivoco dell'identità parmenidea tra l'essere e il dire e dando al *legein ti* parmenideo il suo valore ontico effettivo, l'essere *to on* e l'essere vero (*alētheuein*), contestato da Antistene.

Il Parmenide 'metafisico' di Casertano e il Parmenide 'fisicista' di Ferrari sarebbero, come dicevo all'inizio, come due facce di una medesima moneta: mentre il Parmenide di Casertano sarebbe come il 'fronte' della moneta, cioè l'aspetto 'metafisico' che equivarrebbe al prodigio auspicato da Socrate, invece il Parmenide di Ferrari, che rappresenta le obiezioni alla teoria delle idee, sarebbe come il 'retro' della moneta in quanto guarderebbe non verso il *Sofista*, ma indietro, verso le insufficienze della teoria delle idee

mostrate nel *Fedone*, e cioè a riguardo della partecipazione e della contrarietà tra idee causali eponime dei partecipanti sensibili.

Il “ruolo strategico” del personaggio di Parmenide in questo dialogo, cioè il doppio ruolo di obiettare alle idee e di tentare zenonianamente di ricostruirle, sarebbe parte integrante della personalità di Platone. Questi, con non meno coraggio dei suoi personaggi Zenone e Parmenide, volendo, se non “rifondare”, per lo meno rivedere la sua originaria teoria delle idee, assume l’atteggiamento pedagogico di chi, mentre vuole criticare gli altri, critica insieme anche se stesso dando voce anche a coloro che non la pensano come lui e alle loro opinioni contrarie.

Ferrari ha ragione nel considerare la *gymnasia* come una ginnastica mentale per giovani apprendisti filosofi; mi sembra però meno persuasivo quando, richiamando in 2019⁸: 50–51 n. 91 l’opinione di Vlastos (1965), ritiene eccessivo considerare il *Parmenide* come “il manifesto dell’autocritica di Platone, il più grande esempio di onestà intellettuale (a record of honest perplexity) che la storia della filosofia ricordi”, perché ci sarebbero almeno due correzioni nel *Fedone* che vengono segnalate nel discorso di Socrate: la nozione di partecipazione e quella di contrarietà delle idee eponime causali e che ora qui nel *Parmenide* vengono riprese e, seppure indirettamente, rimosse. Inoltre, mentre nel *Fedone*, a proposito di queste due nozioni, il vecchio Socrate aveva snobbato l’allievo anonimo, che si presume sia Antistene, con il risultato di scatenare le sue ire al punto di intestare a Platone il suo dialogo ingiurioso *Satōn* (vd. Mazzara 2020: 58–61), invece qui nel *Parmenide* non c’è nulla di tutto questo, anzi, al contrario, partecipazione e monoliticità delle idee vengono contestate con argomenti che vanno oltre gli interessi di parte, anche se l’esercizio ha lo scopo dichiarato di trovare qualcosa dove potere rivolgere il pensiero al fine di ragionare e di dialogare (*tēn tou dialegesthai dunamin*), come è detto in *Prm.* 135b5–c6 in accordo a *Cra.* 140a6–d2.

La stessa scelta di unificare i due ruoli, quello di obiettare alle idee e quello di portare aiuto a queste, è fatta all’insegna della ragionevolezza di ciò che può essere persuasivo anche al buon senso, come via di uscita dall’imbarazzo delle contraddizioni necessitanti. Senza contare, come ho detto, che ha scelto come testimoni i concittadini e forse anche allievi di quell’Anassagora che era stato accusato di non avere intelletto, né lui né il cosmo da lui ordinato, da parte di un Socrate che adesso viene anche lui messo sotto processo da un Parmenide che lo accusa – non esplicitamente, ma di fatto – di avere accusato gli altri con idee senza *logos* e senza *dianoia*.

Io credo che ce ne sia abbastanza per onorare di onestà intellettuale un filosofo che mostra di essere veramente tale mettendo sotto processo se stesso prima di farlo con gli altri e dando voce anche a questi altri, per quanto scomode e inaccettabili possano apparire le loro opinioni (vd. la mia glossa alla “glossa” di Migliori in Mazzara 2022: 91–93).

A questo riguardo, anche l’obiezione che Ferrari rivolge a Casertano, quella di “concedere un notevole credito a ciò che Platone fa dire a Parmenide nel corso dell’esercizio, come se le tesi ivi esposte rispecchiassero effettivamente il punto di vista dell’autore”, mi sembra che non colga il valore della prospettiva ‘metafisica’ sostenuta da Casertano, così

come questi non coglie il “ruolo strategico” delle idee(-concetti), che “l’autore dei dialoghi assegna al personaggio di Parmenide”.

A mio avviso, infatti, Parmenide sarebbe il *prosopon* di Platone non soltanto per gli aspetti positivi riconducibili alla teoria classica delle idee, ma anche per questo comportamento disponibile all’autocritica e al dare voce anche a quelli che non la pensano come lui e che perfino lo criticano.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, R. E. (ed.), 1965, *Studies in Plato's Metaphysics*, London.
- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- CASERTANO, G. et al., 2015, *Eleatica 2011. Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, F. Gambetti, S. Giombini (cur.), Sankt Augustin.
- CENTRONE, B., 2000, Platone, *Fedone*, trad. e note di M. Valgimigli, Introduzione a note aggiornate di B. Centrone, Roma-Bari.
- CORNFORD, F.M., 2002, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with one Introduction and a Running Commentary*, London-New York (1939¹).
- FERRARI, F., 2010, "Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone", in: Fronterotta 2010, pp. 33-72.
- FERRARI, F., 2015, "L'essere (e il non essere) nel Parmenide di Platone", in: Casertano et al. 2015, pp. 148-152.
- FERRARI, F., 2019⁸ (trad.), Platone, *Parmenide*, Milano.
- FRONTEROTTA, F., 1998, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari.
- FRONTEROTTA, F. (cur.), 2010, *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli.
- MAZZARA, G., 2005, "La rhétorique éléatico-gorgienne d'Alcidamas chez Diogène Laërce (IX, 54) et les quatre fonctions fondamentales du logos", *L'Antiquité Classique* 74, pp. 51-67.
- MAZZARA, G., 2010, "L'*Aiace* e l'*Odisseo* di Antistene come ipotesi di lettura della teoria del sogno e dei tre sensi di logos dati da Platone per interpretarla", in: Mazzara, Napoli 2010, pp. 225-262.
- MAZZARA, G., 2014, "La logica di Antistene nell'*Aiace* e nell'*Odisseo*", in: Sůvak 2014, pp. 121-167.
- MAZZARA, G., 2019, "Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce. Parte Prima", *Peitho. Examina antiqua* 10, pp. 13-44.
- MAZZARA, G., 2020, "Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce. Parte Seconda", *Peitho. Examina antiqua* 11, pp. 33-66.
- MAZZARA, G., 2022, "Platone, *Prm.* 133b4-c1/134e9-135b2. Quali *logoi* nella *gymnasia* per un *tis* refrattario alla persuasione e sensibile alle contraddizioni come Antistene?", *Peitho. Examina antiqua* 13, pp. 83-124.
- MAZZARA, G., NAPOLI, V. (cur.) 2010, *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale. Palermo 2008*, Sankt Augustin.
- MIGLIORI, M., 2000, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Milano (ristampa della prima edizione del 1990).
- ROSSETTI, L., 2020, "Verso la filosofia. Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso", in: Rossetti et al. 2020, pp. 51-167.
- ROSSETTI, L., 2023, *Pensare i Presocratici, da Talete (anzi, da Omero) a Zenone*, Milano-Udine.
- ROSSETTI, L. et al., 2020, *Eleatica 8: Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N.S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (cur.), Sankt Augustin.
- SAYRE, K. M., 1983, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton.
- SŮVAK, V. (ed.), 2014, *Anthisthenica, Cynica, Socratica*, Praha.
- VLASTOS, G., 1965, "The Third Man Argument in the *Parmenides*", in: Allen 1965, pp. 231-263 (orig. in: *Philosophical Review* 63 (1954), pp. 319-349).

GIUSEPPE MAZZARA
/ University of Palermo, Italy /
gmazzara1939@libero.it

Parmenides' Dual Role in Plato's *Parmenides*: Objecting to the Theory of Ideas and Aiding it as a New Zeno

Two of the greatest interpreters of *Parmenides*, Giovanni Casertano and Franco Ferrari, have given opposite interpretations of the role of the character of Parmenides. For Ferrari, Parmenides would only be a critic of ideas, as he equates them with their sensitive participants (thus, he could not be considered one of the *prosopa* of Plato). For Casertano, on the other hand, Parmenides expresses the 'metaphysical' aspects of ideas in accordance with the young Socrates' discourse on the "prodigy" in the initial part of the dialogue. Neither of the two interpretations presents a Parmenides that represents the figure of Plato adequate for the "dramatic" development of the dialogue. If, on the other hand, we regard them both as integral parts, the image and role of Parmenides could be more appropriate to the bipolar structure of the dialogue and of Plato himself. To this end, I have assumed that Plato unifies in *Parmenides* his dialectical-deductive method with that of Zeno: the aporetic-paradoxical one that is more open than his to finding ways of escape from any paradoxical arguments. It would be for this reason that Parmenides encourages the young and inexperienced Socrates to follow Zeno's *tropos* when defining virtue, also because it was Socrates himself, in the final part of his discourse on the "prodigy," who praised Zeno for the double courage shown first in criticizing the common sense and the principles of current physics and then in overcoming the contrast between these principles and the more specific mathematizing logic. I identify in this praise of Socrates an assumption, on the part of Parmenides, that the burden of bringing back into ideas the courageous behaviour that Zeno showed in the world of the sensible. I agree with Vlastos in considering *Parmenides* to be "the manifesto of Plato's self-criticism," and in viewing this Parmenides as the *prosopon* of a Plato that is willing both to level self-criticism at his own stance and to give voice to those who do not think like him and even to those who reject his position.

KEY WORDS

Theory of Ideas, Ideas' symmetry and asymmetry, deductive dialectic, aporetic and paradoxical dialectic, *gumnasia*, Zeno's *tropos*, physical, participation