

UNO NELL'ESSERE, DUE NEL PENSIERO

Osservazioni per una lettura onto-epistemologica del *Parmenide* di Platone

Giacomo Lorenzon
(Università di Roma "Tor Vergata")

One in being, two in thought: observations for an onto-epistemological reading of Plato's Parmenides. In this paper two passages of Plato's *Parmenides* are taken into account: 132b3-132c12 and 139b4-139e6. Their common denominator is the recurrent notion of unity as a mediation between dialectical knowledge, noetic knowledge and truth. Firstly, I try to examine, in the light of the proposed conception of ideas as *νοήματα*, the importance of the visual semantic field in Platonic theory of perfect knowledge; secondly, I try to underline how this *desideratum* tends to generate a conflict with the discursive (*i.e.* dialectical) element as far as it has to be talked about. The aim of this paper is consequently to propose a skeptical (in a hegelian sense) reading of the connection between the first and the second part of the *Parmenides*, and to show how the discussion about unity, as the *medium* of this connection, makes clear the apparently antinomic opposition between the necessary unity of being and the equally necessary plurality in the speech (and thought) about it.

Keywords: *νόημα*, *unity*, *Hegel*, *vision*, *being*.

Introduzione

L'oggetto di questo breve testo è la concezione platonica, quale emerge dal testo del *Parmenide*, circa il rapporto dell'elemento visivo e di quello dialettico con la verità; o per meglio dire con la possibili-

tà di una dottrina vera circa l'essere delle cose. Trattandosi di Platone, un simile problema non può non investire la teoria delle idee, il suo statuto epistemologico e quello ontologico; ma la teoria delle idee è argomento troppo vasto perché si possa sperare di affrontarlo con giustizia in uno spazio così ristretto, ragion per cui lo scopo di chi scrive consisterà nel perseguire questo obiettivo: cercare di comprendere quali siano, per Platone, le caratteristiche cui una teoria della conoscenza della natura vera delle cose non può in alcun modo rinunciare, e quali problemi pongano questi *desiderata*. La trattazione di una tale problematica, già di per sé rilevantissima (non solo in merito a Platone), rischia di risultare monca qualora non si discuta il suo pressoché inevitabile *pendant*, ovvero la possibilità effettiva che le caratteristiche predette appartengano ad una certa teoria della conoscenza della vera natura delle cose; e da un punto di vista teoretico la situazione è proprio questa, ed è ragionevole affermare che nessuno prima di Platone ebbe altrettanto chiara contezza di questa spinosissima questione. D'altra parte i due aspetti del problema (quello degli elementi essenziali di una dottrina vera e quello dell'effettiva realizzabilità di tale dottrina), pur strettamente correlati, non sono così sostanzialmente connessi, se così si può dire, da non ammettere una trattazione *relativamente* autonoma. Sarebbe perciò lecito, da un punto di vista sia teoretico sia storico, sentirsi liberi di focalizzare la propria attenzione solo su certi aspetti del problema e non su altri, i quali verrebbero allora, fin dove possibile, scotomizzati¹; ma come si vedrà, il confine tra queste due problematiche, insieme con il limite di questa reciproca scotomizzazione, è proprio l'*enjeu* del *Parmenide*.

Per raggiungere l'obiettivo fissato, ho deciso di analizzare due passi ben circoscritti del *Parmenide*, nei quali si discute a mio avviso lo stesso problema da due prospettive differenti. Tali passi sono 132b3-132c12 e 139b4-139e6. Nel primo di essi viene discussa dai personaggi del dialogo l'ipotesi che le forme siano *νοήματα*; nel secondo, proprio all'inizio della seconda parte, Parmenide stesso affronta la questione se l'uno sia uno (o meno). Il nesso tematico tra i due passi, che giustifica l'impostazione metodologica di questo lavoro, consiste nel ricorrere del tema dell'unità come mediatore fondamentale tra l'essere, il pensiero e il discorso, nel caso in cui gli ultimi

¹ Su questo punto, *infra* nota 6.

due vogliono avere valore di verità rispetto al primo. Questo nesso però si vede solo assumendo una certa prospettiva ermeneutica, quella secondo cui il *Parmenide* è effettivamente un dialogo problematizzante, in cui Platone mette in gioco tutto il suo patrimonio filosofico (rischiando quindi di perdere tutto). Solo in quest'ottica, infatti, la discussione parmenidea («se l'uno sia uno») e il suo risultato acquistano valore rispetto alla noematicità delle forme, poiché solo in quest'ottica quella discussione appare come la formalizzazione universalizzante del rapporto tra l'essere e il discorso sull'essere; formalizzazione che mette capo ad una ben determinata concezione dei limiti del discorso, anche filosofico, la quale salva (almeno momentaneamente) la possibilità di una dottrina delle idee dalle confutazioni logiciste (se così le vogliamo chiamare), lasciando però irrisolta un'aporia ben più spinosa. Ecco dunque che, senza che lo si progetti, l'esame di questi due passi contribuisce anche a delineare una certa idea circa il rapporto tra le due parti² – quella del confronto Socrate-Parmenide e quella dell'esercizio dialettico condotto dallo stesso Parmenide con il giovane Aristotele - del *Parmenide*, enigma che assilla gli interpreti da che il dialogo fu scritto.

1. L'idea come νόημα

Che il problema della natura noematica delle idee sia da considerarsi in stretta relazione con il problema dell'unità, è cosa che emerge con chiarezza dal testo platonico. In *Parm.* 132a1, infatti, Parmenide ricostruisce la motivazione che a suo avviso ha spinto Socrate a formulare la sua teoria delle idee, e in particolare la sua tesi, carica all'apparenza di paradossi insolubili³, secondo cui ogni idea è in sé una. Così infatti si esprime Parmenide, assecondato da Socrate:

² Del resto, «ogni interpretazione del *Parmenide* – lo voglia o meno, lo dichiari o lo lasci implicito – deve [...] fare i conti con la questione dell'unità dello scritto» (F. Ferrari, *L'enigma del Parmenide*, saggio introduttivo al *Parmenide* di Platone, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, BUR, Milano 2004, p. 16).

³ Di tali paradossi si occupano Parmenide e Socrate nella parte precedente del dialogo, *Parm.* 131a4-131e7; in questa sezione l'unità dell'εἶδος fa problema però non tanto in sé, quanto piuttosto rispetto alla possibilità che le cose ne partecipino.

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 uno⁴.

Data questa premessa filosofica, l'urgente questione che Parmenide pone a Socrate riguarda un altro problema ancora che attanaglia potenzialmente l'unità dell'idea; infatti, dice Parmenide, se queste cose grandi sono tali in virtù di un grande in sé, allora ci sarà un terzo grande, comune alle cose grandi e al grande in sé, sotto il quale questa nuova molteplicità deve essere sussunta per ritrovare l'unità⁵. È il celebre argomento del terzo uomo, che verrà poi ripreso dalla tradizione ermeneutica, la cui indefinita possibilità di reiterazione minaccia il cuore stesso della teoria delle idee. È a questo punto⁶ che

⁴ *Parm.* 132A1-4 (la traduzione di riferimento è quella di F. Ferrari, BUR, Milano 2004).

⁵ Cfr. *Parm.* 132a6-8. *En passant*, noteremo che nella nota al testo concernente questo passaggio, (F. Ferrari, cit., nota 50 p. 217) Ferrari sottolinea come sia «problematica anche l'affermazione che l'idea sia vista (ἰδης)», per poi risolvere la questione rilevando che potrebbe trattarsi di una visione intellettuale. Nell'interpretazione che sosterrò, invece, questa *visibilità* dell'idea non è affatto il problema di Platone.

⁶ Può non essere privo di senso rimarcare il particolare percorso lungo cui si snoda il dialogo. Se infatti si considera l'argomento non valido (per lo meno per Platone) alla luce di congetture ausiliarie, questa intera sezione del dialogo rischia di essere ridotta ad una sorta di esposizione di errori tipici, cui Platone non attribuirebbe quindi grande momento filosofico. Viceversa, si potrebbe sostenere non solo che quest'argomento è per Platone una sfida reale, ma che anzi esso è la forma particolare di un problema generale posto dal *Parmenide*, che riguarda la predicabilità di ciò che è uno. Così, quegli interpreti che tendono a far svanire l'argomento del terzo uomo con opportune interpretazioni della metafisica della partecipazione eidetica; cfr. ad esempio F. Ferrari, cit., § 8, che insiste particolarmente sul tema dell'auto-predicazione per risolvere gli enigmi del rapporto ideocose; ma anche C. Meinwald, *Plato's Parmenides*, OUP, New York - Oxford 1991, che a p. 155 e sgg., in un paragrafo significativamente intitolato *Good-bye to the Third Man*, ritiene di poter utilizzare strumenti non dissimili per dissolvere l'argomento), potrebbero essere in errore quanto all'autentico valore dell'intera problematica, che possiede forse carattere più propriamente onto-epistemologico che metafisico. È possibile infatti che la questione che Platone pone riguardi più il permanere identico, in sé e nella conoscenza, di ciò che è oggetto di una sussunzione (in quanto tale dianoetica e non noetica) che non la specifica gerarchia relazionale tra ciò che si sussume e ciò sotto cui si sussume. Questo, per ripren-

Socrate prova una sorta di mossa del cavallo per aggirare l'intera questione, proponendo una concezione delle idee affatto particolare, dato il contesto:

A meno che, Parmenide, - ribatté Socrate, ciascuna di queste forme non sia un pensiero [νόημα] e non gli si addica manifestarsi [ἐγγίγνεσθαι] in altro luogo che nelle anime. In questo modo, infatti, ciascuna forma rimarrebbe una e non subirebbe più le conseguenze che poco fa venivano menzionate⁷.

Si tratta della cosiddetta interpretazione concettualista della teoria delle idee, forse storicamente sostenuta all'interno dell'Accademia, secondo la quale le idee (o forme) esistono solo all'interno delle anime, divenendo perciò oggetti solo mentali, ovvero dei pensieri (o pensati)⁸. Il primo punto da chiarire non è tanto se, in un momento o in un altro della sua attività filosofica, Platone abbia sostenuto tale interpretazione, quanto piuttosto se essa sia compatibile con le linee fondamentali del suo pensiero. La risposta è a mio avviso senz'altro negativa. Infatti, la prima parte della confutazione di Parmenide⁹ richiama molto da vicino un passo della *Repubblica*¹⁰, in cui Socrate, interrogando Glaucone circa la conoscenza

dere il discorso introduttivo, sarebbe allora il limite della scotomizzazione reciproca tra dottrina delle idee e sua realizzabilità.

⁷ *Parm.* 132b4-7. L'ἐγγίγνεσθαι che qui Ferrari traduce con «manifestarsi» potrebbe altrettanto bene essere reso con «ingenerarsi», come infatti è tradotto da Cambiano (cfr. Platone, *Dialoghi filosofici*, vol. II, UTET, Torino 1970, p. 337). Se si sceglie questa seconda possibilità, non può non apparire singolare l'utilizzo, in riferimento alle idee, di un verbo che ha a che fare con ciò che è in movimento e transeunte. A parere di chi scrive, si tratta di una spia del fatto che questa proposta, che Platone inserisce qui a scopo dialettico, non rispecchia il suo reale intendimento.

⁸ Dal momento che questa interpretazione concettualista è preceduta nel dialogo da un'interpretazione assai fisicizzante circa la natura delle idee, che fu forse sostenuta da Eudosso (cfr. R.E. Allen, *Plato's Parmenides*, in *The Dialogue of Plato*, vol. IV (Revised edition), YUP, New Haven and London 1997, p. 108), è verosimile considerare l'intera sezione come la riproposizione di un dibattito effettivamente svoltosi all'interno dell'Accademia.

⁹ *Parm.* 132b7-132c3.

¹⁰ *Resp.* 476e7-477a4. È estremamente significativo che in questo passo Socrate dica chiaramente che si tratta di un punto «bene acquisito, anche se più volte ripetuto il nostro esame: ciò che è in maniera perfetta [παντελῶς] è perfettamente

e ciò a cui essa si riferisce, compie gli stessi passi dialogici di Parmenide. Tale è la somiglianza dei due passi che viene quasi il sospetto trattarsi di una autocitazione. Se accettiamo il parallelismo tra *Parm.* 132b7 e sgg. e *Resp.* 476e7 e sgg., è allora abbastanza chiaro che per Platone non si dà pensiero che non sia pensiero di qualcosa. Le idee non sono (solo) pensieri (o concetti), perché i pensieri devono rimandare a qualcosa di extramentale. Ammettere anche solo la possibilità di un'interpretazione concettualista della teoria delle idee avrebbe effetti distruttivi sull'intero sistema filosofico platonico. Pertanto, un primo risultato raggiunto a proposito della nozione di νόημα è che esso non può essere considerato un puro pensiero (o pensato), ovvero un pensiero senza un correlato oggettivo¹¹. Per usare le parole di Dorter, «the point seems to be that conceptualism implies its negation, realism, because thoughts are of independently real existents, in which case conceptualism is incoherent»¹².

Fin qui l'evidenza testuale. La parte però più interessante, almeno per gli scopi presenti, è nascosta tra le pieghe del testo greco del dialogo, la quale può forse dirci *perché* Platone inserisca l'ipotesi noematica proprio in questo dialogo. Nella ripetuta istanza oggettivistica è infatti a mio avviso da rilevare un'eco del Parmenide storico, che prende forza dall'esame di alcuni passaggi del poema parmenideo. Il termine νόημα, così raro nel corpus platonico¹³, ricorre invece in alcuni frammenti chiave del poema *Sulla natura*, nel quale il termine ha una notevole carica oggettivante (e oggettivantesi)¹⁴. La

conoscibile, ma ciò che assolutamente non è, è completamente inconoscibile» (trad. it. di F. Sartori).

¹¹ K. Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and Oxford 1994, p. 23, mette giustamente in luce che questa è l'unica obiezione di Parmenide cui Socrate acconsente senza esitazioni.

¹² K. Dorter, cit., p. 35.

¹³ Il termine compare undici volte in tutti i dialoghi platonici, di cui ben sei nel *Parmenide*, tutte tra tra 132b4 e 132c10. Delle altre cinque, tre sono prive di rilevanza filosofica (*Symp.* 197e; *Meno.* 95e; *Pol.* 260d), e due sono citazioni (più precisamente, due volte la stessa citazione) dal poema *Sulla natura* di Parmenide (*Soph.* 237a; *ibid.* 258d). Anche il dato numerico conferma, dunque, la forte presenza di Parmenide nella discussione platonica circa la natura noematica delle idee.

¹⁴ Faccio qui riferimento in particolar modo a DK 28 B 3 («τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»), che Reale (cfr. Id., *I presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther*

mia idea è che la confutazione parmenidea che le forme possano essere dei νοήματα esistenti *solo* nella mente («ἐν ψυχᾷς») debba essere intesa come un'adesione platonica ad una parte del programma di ricerca, se così si può dire, del Parmenide storico. Non casualmente, dunque, Platone cita Parmenide nel *Sofista*¹⁵, allorché lo Straniero di Elea dice:

infatti, questo non potrà mai imporsi: che le cose che non sono, siano. Ma tu da questa via di ricerca distogli il pensiero¹⁶;

e ancora il *Sofista* suffraga questa lettura che fa aderire il pensiero platonico all'oggettivismo, logico e noematico, tipico dell'eleatismo:

ma questo almeno è chiaro, che non si può riferire il 'che non è' a qualcuna delle cose che sono¹⁷.

Per cogliere però appieno il significato di questo dialogo che Platone tesse con Parmenide è opportuno riportare

Kranz, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2006) traduce «infatti lo stesso è pensare ed essere», mentre Albertelli (P. Albertelli, traduzione dei frammenti di Parmenide in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969) lo rende con un suggestivo ma filologicamente insostenibile «infatti il pensare implica l'esistere [*del pensato*]»); ed a DK 28 B 8.34 («Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα»); «lo stesso è il pensiero e ciò a causa del quale è pensiero» (G. Reale, *I Presocratici... cit.*); «It is the same thing that can be thought and for the sake of which the thought exists»; cfr. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London and Edinburgh 1892).

¹⁵ È forse questo il luogo per spiegare che in tale sede non si tenterà di delineare, neppure per sommi capi, una teoria circa i rapporti che, da un punto di vista sia storico sia teoretico, legano il *Parmenide* e il *Sofista*. Infatti, sia che si volesse dimostrare l'indipendenza del primo dal secondo (o viceversa), sia che invece se ne volesse asserire l'unione, si dovrebbe comunque spostare il baricentro dell'analisi verso l'obiettivo della ricostruzione del pensiero platonico di questa fase *in xta propria principia*, cioè verso una ricostruzione di tipo *testimoniale*. D'altra parte, un serio lavoro di approfondimento su questa fase del pensiero platonico non potrebbe non coinvolgere anche il *Teeteto*: si tratterebbe dunque ovviamente di impostare una ricerca *tout court* diversa dalla presente.

¹⁶ Cfr. G. Reale, cit., DK 28 B 7. 8 («οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῆι, φησὶν, εἶναι μὴ ὄντα· ἀλλὰ ... νόημα»). Può risultare utile sottolineare che la fonte di questo frammento è il *Sofista* stesso.

¹⁷ *Soph.* 237c7-8.

un'interpretazione avanzata da Allen, secondo il quale la confutazione parmenidea non è necessariamente da prendersi come una confutazione della noematicità delle forme. Infatti, dice Allen, «even if we grant that thoughts must have objects, this still does not show that Plato accepted a rigid act/object distinction; it may be that at least some thoughts are reflexive, and have themselves as objects»¹⁸. Sicché le idee storicamente platoniche potrebbero effettivamente essere dei νοήματα. Allen cita a sostegno di questa possibilità un passo del *Carmide* in cui si discute se esistano enti che abbiano la propria possibilità rispetto a se stessi, e che si conclude con la seguente affermazione aporetica:

Ma, caro amico, occorrerà un grande uomo per distinguere adeguatamente, in tutti i casi, se nessun ente ha per natura la propria possibilità in rapporto a se stesso, ma soltanto in rapporto ad altro o se alcuni ce l'hanno e altri no¹⁹.

La conclusione aporetica è per Allen confermativa dell'ipotesi che per Platone esistono delle nozioni che hanno la propria possibilità rispetto a se stesse; e quindi che i νοήματα siano degli εἶδη che pensano se stessi²⁰. Questa interpretazione di Allen non è però affatto in contraddizione con l'ipotesi che Parmenide confuti effettivamente nel dialogo la noematicità della forma. Infatti, il tipo di νόημα che la proposta di Socrate configura è quello che non ha esistenza fuori dalla mente; e questo νόημα è effettivamente confutato da Parmenide, che qui si fa portavoce di Platone. Il quale Platone non è però un eleate e, se asseconda il pensiero parmenideo circa il

¹⁸ R.E. Allen, cit., p. 171.

¹⁹ *Carm.* 169a1-5 (traduzione di G. Cambiano, in Platone. *Dialoghi filosofici*, cit.). Vale la pena di riportare per intero la nota al testo (nota 32 di p. 171) di Cambiano: «il termine greco, che ho tradotto con 'distinguere', è διαπεῖν, cioè il verbo che, negli ultimi dialoghi platonici a partire dal *Fedro*, sarà impiegato per designare uno dei due procedimenti fondamentali della dialettica: la diairesi. La dichiarazione socratica della propria incapacità ad effettuare operazioni diairetiche sta forse ad indicare che è, invece, la ricerca platonica a muoversi in questa direzione».

²⁰ Cfr. anche *De Anima* III, 430a: «Infatti, nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa» (cfr. Aristotele, *L'anima*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Bompiani, Milano 2001).

reciproco rimando tra pensiero ed essere, non compie il passaggio fino ad una loro radicale identità (ammesso che questo fosse davvero l'intendimento di Parmenide). L'ipotesi di Allen va quindi in questa direzione, in quanto sottolinea come in Platone rimanga pur sempre una distinzione tra pensiero e oggetto, persino nelle idee, le quali pensando se stesse terrebbero comunque in vita la distinzione, per lo meno logica, tra l'atto del pensare e l'oggetto pensato. Il fatto che questa distinzione non abbia valenza anche ontologica, e che quindi pensiero e oggetto siano, nel mondo eidetico, realmente congiunti, non fa problema. Infatti tale congiunzione vale al massimo solo per le idee, non quindi per la mente incarnata, per la quale la distinzione logica coll'oggetto del suo pensiero si fa anche reale, rendendo utilizzabile in chiave platonica la critica di Parmenide a Socrate. Nel complesso, l'impressione è che Platone cerchi di tracciare la retta via della dottrina delle idee, una via angusta che passa tra la Scilla di un pensiero senza oggetto, che finirebbe per divorare qualsivoglia percorso verso la verità, ed una Cariddi del pensiero identico all'oggetto, che risulterebbe in un divieto di dire alcunché circa l'essere vero delle cose.

2. Il νόημα e l'unità

Qual è dunque questa scomoda retta via? Il *Parmenide* stesso sembra suggerire un indizio, proprio nel momento in cui Parmenide riporta Socrate e la sua ipotesi noematica all'esigenza, più volte riconosciuta, che il pensiero debba essere pensiero di *una* cosa, chiedendogli:

«Non è di qualcosa di unitario [ἐνός τινος], che quel pensiero pensa come presente su tutte le cose, e che è un'idea unica [μίαν τινὰ οὐσαν ιδέαν]?» - «Sì» - «Non sarà allora una forma [εἶδος] questo qualcosa che è pensato come uno e sempre lo stesso su tutte le cose?» - «Anche questo risulta necessario»²¹.

Di un certo interesse per il presente lavoro mi sembra il confronto con la traduzione che Cornford propone delle righe 132c6-7:

²¹ *Parm.* 132c3-8.

In fact, of some *one* thing which that thought observes to cover all the cases, as being a certain single character²²?

In questo caso, νόημα è un pensiero inteso come azione, un pensiero che pensa. Da notare però che Cornford rende νοεῖν con «osserva», conservando la sfumatura percettiva originaria di questo verbo; per cui il pensare diventa un pensare come vedere, un vedere con l'occhio della mente. La traduzione di Cornford mi sembra molto suggestiva, alla luce di due elementi, uno esterno e uno interno al dialogo. Quello esterno al dialogo è, ancora una volta, il poema di Parmenide, nel quale si dice:

Queste cose, benché lontane, vedile col pensiero saldamente presenti²³.

L'elemento interno è invece il possibile richiamo, tramite quel νοεῖν ἐπὶ πᾶσιν, alle due metafore precedenti del velo e del giorno²⁴. Accettando in via provvisoria la traduzione di Cornford, riporterebbero il νόημα nell'ambito del visuale; la qual cosa non gli farebbe perdere del tutto la sua natura di atto, ma potrebbe farne un atto oggettivante e, per così dire, *auto-oggettivantesi*. L'elemento che Cornford mi pare implicitamente mettere in luce è l'immediatezza del νόημα, che rischia di andare perduta se lo si traduce con «pensiero» (il quale da parte sua tende a rimandare ad una processualità). Si deve qui attentamente ponderare lo iato irriducibile che esiste tra la lingua greca e una sua qualsiasi traduzione moderna. Tutti i termini coinvolti nella problematica di cui ci stiamo occupando (νόημα, νοέω, εἶδος, ιδέα) hanno in comune un'originaria appartenenza al campo semantico del vedere²⁵, ed emana da essi una sensazione di imme-

²² F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Kegan Paul, London 1939, p. 91.

²³ DK 28 B 4: «Λεῦσσε δ' ὄμωσ ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίωσ» (P. Albertelli, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit.).

²⁴ Cfr. *Parm.* 131b4-c1.

²⁵ Cfr. B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p. 35: «νόος ha la stessa radice di νοεῖν, e νοεῖν significa «intendere», «penetrare», più tardi anzi νοεῖν verrà tradotto con «vedere». Sovente esso si accompagna a ἰδεῖν, ma è un vedere che non indica soltanto un puro atto visivo, bensì anche l'attività spirituale che accompagna il vedere. Qui esso si avvicina al significato di γινώσκειν. Ma γινώσκειν significa «riconoscere», viene usato dunque soprattutto quando si vuole identificare una persona, νοεῖν invece si riferisce più a si-

diatezza che, chiarissima all'orecchio greco, si perde sia nella traduzione nelle lingue moderne, sia soprattutto nell'interpretazione di essi secondo le forme concettuali del pensiero moderno²⁶. D'altronde, quella concezione del sapere che nella sua forma più piena coglie con immediatezza percettiva, in un contatto diretto e non mediato, il suo oggetto, è un motivo profondo del pensiero platonico²⁷.

L'altro grande tema che emerge dall'ultima citazione testuale è quello dell'unità. Il concetto di unità ricorre infatti ben due volte nella domanda retorica che Parmenide rivolge a Socrate (132c7-8) allo scopo di mostrare non come il problema dell'unità sia ineludibile, poiché questo Socrate l'aveva già accettato in precedenza (132a1-6), bensì di preparare il terreno alla conclusione successiva: la somma delle due necessità già riconosciute da Socrate, quella della partecipazione delle cose alle idee e la suddetta *reductio ad unum* del molteplice, conduce sempre e di nuovo alla medesima conseguenza, ovvero l'apparente impossibilità di parlare sensatamente del molteplice. Infatti, afferma Parmenide, o tutte le cose partecipano dei pensieri (*νοήματα*) e pensano²⁸, oppure sono pensieri che non vengono pensati²⁹. È quindi proprio dell'uno e dei suoi dilemmi che occorre ora parlare.

tuazioni determinate e significa *avere una rappresentazione chiara di qualcosa*. Anche Von Fritz, nel disegnare la storia dei termini *νόος* e *νοεῖν*, dopo aver ricordato che «the fundamental meaning of the word *noein* in Homer is “to realize or to understand the situation”», segnala però che «etymologically, the words *noos* and *noein* are most probably derived from a root meaning “to sniff” or “to smell”. But in the stage of the semantic development represented by the Homeric poems, the concept of *noein* is more closely related to the sense of vision» (K. Von Fritz, *ΝΟΙΣ, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides*, «Classical Philology», 40 (1945), pp. 223-242: p. 223).

- ²⁶ Se è concessa in questa sede un'annotazione di ordine epistemologico, direi che siamo alla presenza di un tipico caso di incommensurabilità semantica, che implica di necessità un'incommensurabilità empirica: il mondo delle esperienze in cui viviamo è, a tutti gli effetti, diverso da quello di un greco del V-IV secolo a.C.
- ²⁷ Cfr. ad esempio *Resp.* 509d3-8 e *Thaet.* 186e4.
- ²⁸ In questo caso, l'assurdità sta evidentemente nel fatto che si sarebbe costretti a riconoscere natura noematica a tutto l'essere, in quanto tutte le cose partecipano delle forme.
- ²⁹ Accetto l'interpretazione di chi legge *ἄνόητα* di 132c11 in senso passivo, conformemente ad altri luoghi platonici (p.e., *Resp.* 509d2-3, in cui i termini *νοητόν* e *ὀρατόν* indicano appunto l'essere passibile di percezione, come confermato

3. Il dilemma dell'identità unitaria

Come sappiamo, nella seconda parte del dialogo Parmenide viene invitato dai suoi interlocutori a compiere, o per lo meno tentare, l'enorme impresa («ἀμήχανον πραγματείαν») di mostrare quale sia la retta via dialettica³⁰ per districarsi tra le aporie della predicazione. L'integrità di tale impresa non può ovviamente essere trattata qui; ma ciò che rileva in questa sede è un aspetto particolare di un passaggio preciso di questo esercizio cui interlocutori e lettori si sottopongono, ovvero il tema dell'identità dell'uno con se stesso. Tale deduzione spicca infatti rispetto alle altre per diversi motivi. In primo luogo Parmenide dice che la prima (coppia di) ipotesi è proprio la sua³¹. Indipendentemente dal fatto che Platone riporti fedelmente la tesi del Parmenide storico, quell'affermazione parla chiaramente in favore dell'idea che in quell'ipotesi si stabilisca un confronto diretto, forse anche una tenzone, con l'Eleate (se poi sia per ucciderlo, è un'altra questione). In secondo luogo, la prima deduzione differisce in maniera sintomatica dallo schema che Parmenide aveva in precedenza delineato, allorché si era detto che di un certo «x» si doveva stabilire che cosa conseguisse dal suo essere o meno, e non dal suo essere una determinata cosa³². In questo modo, la struttura del

dall'utilizzo sinonimico rispetto ad essi dei medio-passivi ὄρωμένον e νοουμένον). Pur non essendo chiarissimo, il senso di questa conclusione di Parmenide dovrebbe consistere nel fatto che Socrate, per evitare il primo corno del dilemma (tutto pensa) sarebbe costretto a scindere il pensiero e il pensato in modo tale da rendere impensabili i νοήματα. D'altra parte, l'alternativa che vuole ἀνόητα come attivo risulta assai più problematica. Come dice giustamente Zadro (cit. in M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, nota 46 di p. 147), «l'assurdo è infatti che si parli di pensieri che non vengono pensati, non già di pensieri che non pensano, che è semplicemente una frase senza senso come la sua opposta, che cioè i pensieri pensino».

³⁰ Uso qui il termine in senso non tecnico, senza cioè supporre che l'esercizio parmenideo coincida con la dialettica platonica.

³¹ Cfr. *Parm.*, 137b2-5.

³² Non mi sembra convincente la proposta interpretativa di Ferrari, secondo il quale l'eccentricità della prima ipotesi viene meno «se si rinuncia ad intendere in senso unicamente esistenziale l'uso assoluto del verbo essere» (F. Ferrari, cit., p. 110). Perché mai, infatti, in questo luogo e non in altri si dovrebbe rinunciare al valore

discorso ci avvisa che il tema dell'unità dell'uno ha una configurazione filosofica particolare e per certi versi indipendente. All'interno di questa tematica, assume importanza la sotto-tematica dell'identità di ciò che è uno, in generale, con se stesso³³. Così di nuovo il problema dell'unità e dell'identità di essa con se stessa torna ad assillare il dialogo con la sua necessità di essere risolto, con il suo carattere di premessa o conseguenza cui ogni ipotesi infine rimanda, come già si era visto a proposito del νόημα. In qualche modo, questo nucleo problematico funziona da attrattore teoretico lungo tutto il dialogo.

L'uno, dice Parmenide, non può essere identico né a una cosa diversa né a se stesso. Infatti

se fosse identico a una cosa diversa, sarebbe quella e non sarebbe se stesso. Cosicché, in tal modo non sarebbe ciò che esso è, vale a dire uno, ma sarebbe diverso dall'essere uno.

esistenziale dell'uso assoluto del verbo essere? E se poi lo facessimo per tutti i luoghi in cui tale uso ricorre, diventerebbe per noi impossibile interpretare sensatamente il testo platonico. Non a caso Ferrari deve integrare il testo per renderlo intellegibile secondo la sua proposta, facendo sì che l'ipotesi «se l'uno (non) è» divenga «se l'uno (non) è qualcosa di determinato», ad esempio proprio uno (cfr. F. Ferrari, cit., p. 110). In questo modo, l'unità che ipoteticamente si predica dell'uno diviene uno tra i possibili suoi predicamenti, non in linea di principio diverso dagli altri. Ma allora perché Parmenide dovrebbe riconoscere come propria tale ipotesi? Così, giustamente mi pare osservare Migliori che «la prima ipotesi coincide con la sola prima tesi e considera le conseguenze dipendenti dall'accettazione dell'Uno-Uno, cioè l'Uno in sé, l'Uno parmenideo. Che questo sia il tema lo conferma [...] l'inizio della seconda tesi che esplicitamente e reiteratamente [...] distingue due significati di Uno, Uno-Uno e Uno-che-è, segnalando che, da quel momento in poi, la questione riguarda il secondo, il che conferma che l'altro è già stato oggetto di un'analisi adeguata» (M. Migliori, cit., p. 424). Una posizione intermedia mi pare quella di Fronterotta, secondo cui «la coppia eleatica 'uno-molti' non è [...] l'unica possibile, anche se, forse, la più adatta» allo svolgimento dell'esercizio, in quanto «si può ritenere che, nel contesto della seconda parte del dialogo, l'analisi della relazione fra uno e molti rinvii in realtà al rapporto fra idee e cose» (F. Fronterotta, *METEΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, SNS, Pisa 2001, p. 296). Anche Meinwald propende per la lettura «se l'uno (non) sia uno», adducendo ragioni di contesto simili a quelle qui avanzate (cfr. C. Meinwald, cit., p. 43); poco dopo, però, Meinwald suggerisce di emendare il testo per evitare di essere costretti a ritenere quest'ipotesi eccentrica rispetto allo schema delineato).

³³ Anche Ferrari riconosce che «l'argomento che stabilisce che l'uno non può essere né identico né diverso da una cosa rappresenta probabilmente il *focus* di questa prima deduzione» (F. Ferrari, cit., nota 100 p. 252).

Si tratta a tutti gli effetti di una conclusione paradossale, se non addirittura antinomica: se ipotizziamo l'uno identico a qualcosa che è diverso da se stesso, questa relazione d'identità potrebbe in primo luogo essere stabilita, ma solo a condizione di perdere il primo elemento della relazione identitaria. Dunque, continua giustamente Parmenide,

non sarà identico a un diverso e neppure diverso da sé.

Ovvero: diviene contemporaneamente identico e non identico a se stesso, e più precisamente è identico perché non identico e non identico perché identico. La struttura di questo ragionamento può essere formalizzata dicendo che se il nostro uno è «A», allora nel caso dato vale il sistema di relazioni « $(A = B; B = \neg A) \rightarrow A = \neg A$ ». Facilmente allora può continuare Parmenide dicendo che

non sarà diverso da una cosa diversa finché è uno, perché per l'uno non è ammissibile essere diverso da qualcosa. Questo stato è ammissibile solo a ciò che è diverso rispetto a un diverso, e a nient'altro.

Inoltre,

per il fatto che è uno non sarà diverso [...]. Ma se non è diverso per questa ragione, non lo sarà neppure per se stesso, e se non lo è per se stesso, non lo sarà esso stesso.

Perciò,

dal momento che l'uno non è in nessun modo diverso, non sarà diverso da nulla.

Tuttavia,

la natura dell'uno non è davvero quella anche dell'identico [...]. Perché quando una cosa diventa identica a un'altra, non diventa una.

Se proviamo di nuovo a formalizzare la catena dei sillogismi, io credo che dovremo riconoscere come premessa fondamentale quella secondo cui accettiamo in un primo momento come unica relazione ammessa per l'uno « $A = A$ », perché l'uno, in quanto veramente uno, non ammette una relazione identitaria plurale del tipo « $A = x + y + z$ »³⁴. Così, dalla premessa non si può passare all'apparentemente logica conseguenza per cui « $A \neq x$ », ovvero la diversità dell'uno con una sua parte, perché essa introdurrebbe una negazione dell'unità vera che non è ammissibile per ciò che è veramente uno. A questo punto, però, ci rendiamo conto che anche la relazione di identità, persino con se stesso, è negata all'uno, in quanto per essere concepita (e scritta) l'identità deve essere sdoppiata nei due « A » che compaiono nella relazione³⁵ « $A = A$ »³⁶; il quale sdoppiamento dialettico³⁷ ci dà la relazione « $(A = A) \rightarrow (A \neq A)$ », che è appunto quella relazione antinomica di cui si diceva all'inizio. Ecco perché

se l'uno sarà identico a se stesso, non sarà uno con sé e in questo modo, pur essendo uno, non sarà uno. Ma questo è impossibile³⁸.

Se la mia ricostruzione è corretta, ciò che viene detto a proposito dell'uno ha una sua consistenza indipendente, che non abbisogna di premesse o assunzioni precedenti. Anche l'assunto della assoluta non pluralità dell'uno è in realtà interno alla concezione di esso, e Parmenide dimostra che la pluralità non vi si può immettere in al-

³⁴ Cfr. *Parm.* 139d4-5: «Quando [una cosa] diventa identica ai molti, è necessario che diventi molti e non uno». Inoltre, su questo punto Socrate aveva già concordato in momenti precedenti del dialogo (cfr. 129b-c, 129e130a).

³⁵ La relazione è per definizione plurale, e la pluralità minima essendo quella duale, la relazione di identità diventa il paradigma di ogni pluralità e, quindi, di ogni predicazione.

³⁶ Cfr. *Parm.* 139d3-4: «Quando una cosa diventa identica a un'altra, non diventa una».

³⁷ Ancora una volta, l'uso del termine è non tecnico, almeno in senso platonico. È però tecnico in un altro senso, quello hegeliano, in quanto la struttura dell'argomentazione parmenidea dimostra che Platone, con oltre venti secoli di anticipo su Hegel, aveva intuito che l'identità è differenza. Accetto ovviamente tutti i rischi connessi ad una tesi così violentemente anti-storica.

³⁸ Le ultime cinque citazioni sono tutte comprese in *Parm.* 139c3-139e3.

cun modo, pena l'incoerenza o quantomeno l'ambiguità. Parlare di autoconsistenza a proposito di questo argomento è a mio avviso di una certa importanza. Se ci si concentra su di un'analisi logicamente attenta di esso, è giocoforza concordare che non vi si troverà traccia di arbitrarietà nell'uso dei concetti e degli esempi. Queste conclusioni potevano essere raggiunte solo nel modo in cui è stato fatto. Per trovare arbitrarietà, si deve inevitabilmente ritenere poco cogente la linea argomentativa di Parmenide³⁹, il che mi pare da escludersi.

Bisogna ora cercare di capire quale sia il valore filosofico di questa deduzione. Le opzioni sono diverse e non necessariamente in contraddizione. Da un punto di vista *lato sensu* neo-platonico, le difficoltà all'apparenza insormontabili della predicazione rispetto all'uno possono divenire il fondamento di una radicale teologia negativa. Nella sua radicalità teoretica, tale conclusione è ovviamente a noi preclusa (il che non significa che qualcosa di essa non possa essere recuperato). Si può poi ritenere che «the characters involved are among the most general features of the world»⁴⁰; di conseguenza, data la generalità dei suoi elementi la prima deduzione assume, come già ho osservato⁴¹, un carattere paradigmatico rispetto a tutta la γυμνασία. D'altra parte, soprattutto se si attribuisce un certo peso alle dottrine non scritte, il carattere paradigmatico si estenderà ben oltre la γυμνασία per arrivare ad abbracciare l'intera dottrina platonica, che supererebbe quindi il monismo eleatico «evidenziandone la portata autodistruttiva, per aprire la strada a una valutazione del reale, che è Misto, espressione di una piramide di Principi che culmina

³⁹ È ciò che accade per esempio ad Allen, secondo il quale «the arguments of this Deduction, taken by themselves, seem inelegant. [...] the particular characters chosen for examination, despite their generality and intrinsic interest; may well seem chosen arbitrarily, in that other characters might also have served»; l'arbitrarietà degli elementi scelti dall'autore scompare solo in riferimento ad altre parti del dialogo: «what may seem superfluous argumentation for the First Deduction taken by itself will prove to be vital argumentation for the final part of the Parmenides as a whole: the First Deduction is meant to lay a foundation for the other Deductions which are to follow» (R.E. Allen, cit., p. 229). Se è vero che la prima deduzione è essenziale per le seguenti, questo non significa che essa trovi il suo pieno significato e la sua piena consistenza solo in riferimento ad esse.

⁴⁰ R.E. Allen, cit., p. 229.

⁴¹ Cfr. *supra*, nota 35.

in un Principio bipolare»⁴²; in questo modo, la predicazione impossibile dell'uno diventa la traccia scritta di una più fondamentale dottrina non scritta. Esiste poi un'altra possibilità, invero un po' scandalosa, che consiste nel leggere insieme ad Hegel la γυμνασία, e in particolare la problematica identità dell'uno, come una forma di scetticismo. Bisogna ovviamente intendersi sul senso del termine. Ciò a cui faccio riferimento è infatti uno scetticismo che «nella sua forma *esplicita* compare nel *Parmenide*», e che è tuttavia presente implicitamente, «poiché è il lato libero di ogni filosofia, in ogni genuino sistema filosofico», consistente nel riconoscere che «qualora in una qualsiasi proposizione esprime una conoscenza di ragione viene isolata la parte riflessiva, cioè i concetti contenuti, e si considera il modo come essi sono collegati, apparirà necessariamente che questi concetti sono insieme anche tolti, ossia uniti in una maniera tale ch'essi si contraddicono»⁴³; il che ci dà esattamente la situazione, che in precedenza si è denominata antinomica, prodotta dalle ipotesi sull'uno. In tal modo, i dilemmi della seconda parte del *Parmenide* sono sì paradigmatici, ma dei limiti della *logica* applicata alla filosofia⁴⁴.

Scegliere tra queste opzioni, e tra le molte altre che certamente mancano all'appello, equivale in fondo ad avanzare un'interpretazione generale sicuramente del *Parmenide*, probabilmente dell'intero pensiero filosofico di Platone. Nelle brevi parole di conclusione che seguono, cercherò di mostrare come lo sguardo di Hegel possa aiutarci ad avere una visione d'insieme unitaria lì dove di norma il *puzzle* sembra incompatibile.

Conclusioni: una proposta interpretativa

⁴² M. Migliori, cit., p. 424. Anche Fronterotta allarga la prospettiva della dialettica dell'uno nel *Parmenide* fino a farle abbracciare l'intera dottrina della partecipazione eidetica, senza però fare riferimento al principio bipolare (cfr. F. Fronterotta, cit., p. 297).

⁴³ G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Bari 1970, p. 79.

⁴⁴ Quando Hegel dice subito dopo le parole citate che «in caso contrario, infatti, si tratterebbe di una proposizione non della ragione, ma dell'intelletto» intende appunto che il proprio di una filosofia genuina consiste nel tenere insieme in maniera sistematica gli opposti che si elidono reciprocamente, ovvero la contraddizione, l'antinomia. La qual cosa non si può fare per mezzo di una logica dei sillogismi, quale è quella messa in campo da Parmenide.

Il punto di partenza di questo lavoro è stato un tentativo di analizzare la nozione di νόημα per come essa occorre nel *Parmenide* (e, come si è visto, si può in sostanza dire che essa occorre *solo* nel *Parmenide*). Il motivo di questa analisi era dato dal fatto che in tale nozione, che, espressa nella forma concettualista, è indubbiamente non platonica, si cela a parere di chi scrive un coagulo di problematiche che sono autenticamente platoniche, in particolare rispetto alla ponderosa eredità filosofica dell'eleatismo. Come si è cercato di mostrare, nella confutazione a due voci (poiché anche Socrate vi prende parte in maniera attivamente passiva) dell'ipotesi che gli εἶδη siano νοήματα emerge in tutta la sua forza l'irrinunciabilità del riferimento all'uno per il discorso verace. Allo stesso tempo, si è cercato di dimostrare che tale riferimento si lega strettamente ad un altro elemento autenticamente platonico, ovvero il rapporto diretto che il νοῦς deve stabilire con il suo oggetto, che consiste nella possibilità di identificarlo in maniera inequivoca. Tale rapporto diretto si configura ricorrentemente (e non casualmente) in Platone come un rapporto percettivo, sebbene non sensistico. In questo modo la questione del νόημα solleva la domanda di come sia possibile *predicare* veracemente di un oggetto unitario e separato, di come si possa predicare di un'esperienza (per quanto noetica). È per mostrare quale sia la risposta a questa domanda che si è allora analizzata la serrata serie di argomentazioni che portano Parmenide a negare sia che l'uno sia uno sia che l'uno non sia uno. È lì infatti che Parmenide tenta l'impresa di predicare qualcosa dell'unità, mostrando in definitiva che, dal suo punto di vista, tale predicazione è impossibile.

La nuova domanda è allora questa: quanto Platone c'è in quella confutazione di Parmenide? È indubbio che, al contrario che in altri luoghi, lì il Parmenide del dialogo, cui verosimilmente Platone fa impersonare il (suo) Parmenide storico, non può sostenere una tesi *tout court* platonica. La sola esistenza di dialoghi come il *Sofista* e il *Filebo*, nei quali tenacemente Platone continua lo sforzo di trovare il metodo autenticamente dialettico, parla contro questa possibilità. Non è però altrettanto certo, io credo, che *nulla* di ciò che dice Parmenide possa contenere elementi platonici. Certo la tentazione di crederlo è forte. Quando nel *Sofista* si tenta di uccidere l'ineffabilità

monistica ricorrendo alla distinzione tra il non essere e il diverso⁴⁵, o quando nel *Fedro* Socrate fa esplicito riferimento ad una «unità organizzata dal ragionamento» [εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον]⁴⁶, o ancora quando nel *Filebo* sembra darsi per scontato che un'idea possa rimanere unica e auto-identica e tuttavia essere presente nel molteplice⁴⁷ (dovendosi solo stabilire *come* ciò sia possibile), si ha per istinto l'impressione che Platone abbia liquidato l'intera questione, trovando infine la scienza del mondo eidetico. Tuttavia, resta innegabile che di tale scienza, se pure esiste, Platone sembra non fidarsi del tutto, e continua a fare largo uso di metafore e immagini (si pensi al *Timeo* e al suo ricchissimo tessuto estetico)⁴⁸; e la testimonianza di Aristotele ci rende certi che delle soluzioni trovate da Platone l'ambiente accademico non dovette mai ritenersi davvero soddisfatto. D'altronde se, come dice Fronterotta, «fuor di dubbio è che Pla-

⁴⁵ Il riferimento è ovviamente a *Soph.* 257b3-4.

⁴⁶ *Phaed.* 249c1 (traduzione di P. Pucci, in Platone. *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1974).

⁴⁷ *Phil.* 14c7-15c3.

⁴⁸ Gli esponenti della scuola di Tubinga-Milano avrebbero certamente di che rispondere a questa mia osservazione. Tuttavia, e senza ovviamente pretendere di risolvere in una nota una questione esegetica e teoretica così complessa, mi sembra che ci sia ancora molto da imparare dalle parole di Hegel: «Una seconda difficoltà nascerebbe dalla distinzione che si vuol fare tra filosofia esoterica e filosofia esoterica. [...] Sciocchezze! Sembrerebbe quasi che il filosofo sia in possesso dei suoi pensieri come delle cose esteriori: invece l'idea filosofica è tutt'altra cosa, è dessa che possiede l'uomo. Allorché i filosofi parlano di argomenti filosofici, debbono esprimersi secondo le loro idee, e non possono mica tenersele chiuse in tasca. Se anche con qualcuno essi si esprimono in maniera estrinseca, tuttavia nei loro discorsi è sempre contenuta l'idea, per poco che la cosa di cui si tratta abbia un contenuto» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1930, pp. 163-164). Se Hegel ha ragione, ciò significa che un filosofo come Platone, anche qualora ometta una parte rilevante del suo pensiero dalla tessitura dell'opera scritta, non è per questo un filosofo che ometta una parte rilevante della sua problematica filosofica. Così, se si riconosce in Platone un pensatore che indaga il rapporto tra ciò che è vero e ciò che del vero si può dire, allora il problema di questo rapporto innerva tutto il suo discorso, *indipendentemente dal fatto che l'abbia scritto*; e a maggior ragione se si ritiene che il cuore stesso della filosofia platonica stia nella dottrina non scritta dell'Uno e della Diade, diviene allora imprescindibile l'indagine condotta qui nel *Parmenide* circa la potenziale ineffabilità di ciò che è uno in quanto uno (ossia circa l'apparentemente inevitabile sdoppiamento nel discorso di ciò che invece deve rimanere assolutamente identico e quindi unitario).

tone non sia rimasto indifferente di fronte alle molteplici contraddizioni suscitate dalla sua dottrina – sia che le rilevasse lui stesso [...], sia che invece subisse gli stimoli provenienti da Aristotele e dall'interno dell'Accademia – e abbia continuato a meditarvi fino alla fine della sua vita»⁴⁹, queste soluzioni non dovevano soddisfare del tutto nemmeno lui.

La soluzione di questo viluppo di problemi potrebbe allora consistere nel dichiarare francamente che non v'è soluzione, o che per lo meno il *Parmenide* non è concepito per essere questa soluzione. Non però ad intendere che non si possa per principio comprendere la *ratio* di queste problematiche, e che esse siano perciò solo un mucchio di tesi affastellate senz'ordine e senza possibilità di armonia. Al contrario, un principio d'ordine in questo pensiero si può senz'altro trovare. Questo principio d'ordine è però dato dal limite di esso, limite che Platone stesso impone al suo dialogo: quello di essere un momento scettico (nel senso suddetto) e non un momento tetico. Questa scempi che genera la contraddizione essenziale che poi essa stessa dovrebbe riassorbire vive di due momenti, quello eidetico e quello dialettico, che all'altezza del *Parmenide* Platone non può riunire in un'idea-essenza (rimanendo il dubbio se questa riunione avvenga altrove). Quando Hegel dice che «l'elevata mente di Platone, che possedeva un'intuizione o rappresentazione dello Spirito, penetrava questo suo soggetto col concetto speculativo», e che allo stesso tempo, però, «nei concetti puri di Platone non è superata la rappresentazione come tale», egli mette forse in luce l'anima ambigua del pensiero platonico; sicuramente ci offre un indizio per dare un senso al *Parmenide*. Se il giudizio di Hegel può apparire ingeneroso, è solo perché egli si confronta con Platone da filosofo e non da storico⁵⁰; se però vogliamo convertire il suo giudizio in un giudizio storico, allora io credo che possiamo riconoscere la presenza nel *Parmenide* (eccellente tra le produzioni di Platone) dell'elemento *stricto sensu* eidetico, che cerca l'immediatezza a rischio di perdere il con-

⁴⁹ F. Fronterotta, cit., p. 412.

⁵⁰ Mi prenderò qui la libertà di sostenere che si tratta di un confronto che andrebbe imbastito più spesso. Pare infatti che gli interpreti si impegnino non di rado a leggere Platone più come testimone (certamente privilegiato) della filosofia platonica che come filosofo. Laddove ad un testimone chiediamo infatti di dirci *che cosa* crede il soggetto della sua testimonianza, al filosofo chiediamo di dirci *perché* ci crede; ed è dalla qualità di questo «perché» che misuriamo il filosofo.

retto; e dell'elemento dialettico, che cerca il concetto a rischio di perdere l'unità (e quindi l'immediatezza). Questa doppia natura immanente al pensiero di Platone, che Hegel a mio avviso coglie con insuperata sinteticità, fornisce l'ordito e la trama del dialogo, ed è quella che ho qui cercato di mettere in luce.