

LA STESSA, LA STESSISSIMA.
Sellars e l'argomento del terzo uomo

Pier Giorgio Dionisi

Abstract: In this paper I propose to examine both the classic questions raised by Vlastos in his well-known article *The Third Man Argument in the Parmenides* and Sellars' reply. Vlastos draws the conclusion that Plato thought TMA as a record of honest perplexity with regard to the Theory of Forms. He maintains that two unavoidable additional premises (self-predication and non-identity) should be explicated – Plato did not do it. These premises produce the vicious regress (*Parm.*132b2) because of their reciprocal inconsistency. Sellars criticizes the whole framework of Vlastos's assumptions: he maintains that the logic inconsistency in TMA is not attributable to an old, more cautious Plato, but to an erroneous interpretation of Vlastos himself. Sellars says that the Forms plays two *roles* (representative symbol and variable proper) in the original text of Plato: in the first case they are *only* the *name* of the Form; in the second they give the meaning to the *whole class* whose elements present a characteristic, whether they are Forms or particulars. Through a careful reading of Sellars' examination, I conclude that the vicious regress will be defeated if we keep apart entities which are ontologically different.

Keywords: *Forms, participation, self-predication, non-identity, regress*

1. La suggestione del gioco

Sir John Falstaff, il buffo protagonista della celeberrima commedia shakespeariana *Le allegre comari di Windsor* (1599-1601) e delle opere musicali di Salieri e Verdi a lui intitolate è *grande* e *grosso*: platonicamente parlando, partecipa o somiglia all'idea del 'grande' (e indirettamente del grosso/grasso). L'opera verdiana si chiude con la

celebre fuga “Tutto nel mondo è burla”: ma sarebbe un errore pensare che si tratti di un addio comico. Quello che ci consegna Verdi è un finale più ironico che comico ed egli stesso ne era consapevole, se, nel momento in cui consegnava a Giulio Ricordi la partitura finita nel 1892, con il suo pessimismo mai celato, scriveva:

Tutto è finito! Va', va' vecchio John [...]. Cammina per la tua via, finché tu puoi [...]. Divertente tipo di briccone; eternamente vero, sotto maschere diverse, in ogni tempo, in ogni luogo! Va'... va'... cammina. Addio!

Non è certo la grandezza fisica di Falstaff che con molta fantasia trova il suo riscontro nel ‘grande’ platonico che mi ha spinto a quest’apertura a tutta prima ingiustificata. Certamente si tratterebbe di un appiglio ben debole. Riflettiamo, però, sul senso ironico del finale di cui sopra e sostituiamo il termine John con TMA (*Third Man Argument*), ossia la fortunata dicitura con cui è entrato nella storia (della filosofia) l’argomento del regresso riferito al Terzo Uomo. Entreremmo subito nel cuore della questione e ci troveremmo costretti a riconsiderare le parole di Taylor secondo cui il *Parmenide* è sostanzialmente uno ‘scherzo’ filosofico¹. L’interpretazione dello studioso poggia sull’assunto secondo il quale la maggior parte degli argomenti trattati nel dialogo sono consapevolmente fallaci (incluso il TMA). Il *Parmenide* (soprattutto nella seconda parte, quella della *gymnasia* dialettica) sarebbe un *divertissement* puramente logico-linguistico².

¹ A.E. Taylor, *On the Interpretation of Plato's «Parmenides»*, «Mind» V (1896) pp. 297-326, 483-507; VI (1897) pp. 9-39.

² L’interpretazione del *Parmenide* come parodia filosofica è antica. Già Proclo, *In Platonis Parmenidem* (631, 15-633,15) narra che si trattava di un tipo di lettura diffuso fra gli antichi commentatori. Il *Parmenide* sarebbe un esercizio di scrittura attraverso il quale ridicolizzare il metodo dialettico zenoniano. Anche grazie agli studi di Taylor l’ipotesi parodistica del dialogo ha preso nuova linfa nel secolo scorso; si veda a tal proposito H. Cherniss, *Parmenides and the «Parmenides» of Plato*, «American Journal of Philology», LXXVIII (1932) pp. 122-138. Un’interpretazione per certi versi simile a questa è stata proposta in Italia da G. Calogero, *Studi sull’eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977 (ed. orig. Roma 1932) e, sempre dello stesso autore, *Plotino, Parmenide e il ‘Parmenide’* in Id., *Scritti minori di filosofia antica*,

Tuttavia non è sul gioco che mi voglio intrattenere (anche se si potrebbero scovare punti d'incontro interessanti fra il testo platonico e il libretto del *Falstaff* di Verdi steso da Arrigo Boito, *anch'egli* poeta). Le critiche di Ryle e Cornford³ alla posizione di Taylor hanno ampiamente dimostrato che non c'è *gioco* nel Parmenide; e, se anche ci fosse, esso non troverebbe corrispondenza in un *gioco* filosofico. Possiamo concedere a Taylor che il *Parmenide* sia un dialogo serio anche quando gioca: ma questa definizione potrebbe calzare a pennello a Socrate e forse alla filosofia *tout-court*, quindi non credo che nel nostro caso abbia uno spessore specifico. È l'*eternità* del 'tipo' che incarna la figura (la *grande* figura) di Falstaff quella su cui vi invito a riflettere. In quanto eterno il 'tipo' Falstaff (seduttore goffo e per questo eternamente gabbato) non nasce con Verdi (né con Shakespeare): è qualcosa che esiste da sempre in quanto tale. Non dobbiamo, cioè, interrogarci sulla sua origine letteraria, proprio come non è indispensabile riconoscere quando per la prima volta in filosofia sia sorto un qualsivoglia problema riconducibile al regresso. Il regresso come 'tipo filosofico' cammina come Falstaff, che raggiunta la maggiore età, si svincola dal tutore di Busseto: *fino a che può*. Quando viene scoperto, acquisisce nuove sembianze e in modo baldanzoso riprende il suo percorso di *wanderer*, poiché è eternamente vero.

La morale che possiamo trarre da queste primissime riflessioni è che uno spettro si è aggirato e continua ad aggirarsi per il mondo filosofico: lo spettro bonariamente minaccioso e letterariamente affascinante dello scetticismo. Affascinante al punto che spesso i suoi stessi antagonisti ne sono rimasti sedotti e, più o meno consapevolmente – su questo dovremo ragionare nel caso specifico –, lo hanno alimentato e rimodellato *sotto maschere diverse*. Proprio questo mi pare essere il caso del TMA: acerrimo nemico degli spudorati paradossi sofisticati, Platone ha prodotto quello che Silverman

Bibliopolis, Napoli, pp. 409-23 (ed. orig. Roma 1974). Per un'ottima ricostruzione storica della fortuna del *Parmenide* si veda F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1998.

³ G. Ryle, *Plato's «Parmenides»*, «Mind», XLVIII (1939), pp. 129-151, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed by R.E. Allen, Routledge, London 1965, pp. 97-147; F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Routledge and Keagan Paul, London 1939.

definisce «probabilmente l'argomento più noto di tutta la filosofia antica»⁴; 'famoso' in quanto misterioso tanto da arrivare ad essere definito come «l'enigma di tutti gli enigmi dell'ermeneutica platonica»⁵. E, enigma nell'enigma, il TMA non è solo un argomento problematico. Esso è tendenzialmente distruttivo, perché rappresenta il rischio che corre chi per scaldarsi si avvicina eccessivamente al fuoco: presentando il TMA, Platone rischia di bruciare tutta la sua poderosa (forse non così tanto?) impalcatura filosofica che va sotto il nome di Teoria delle Idee. Si tratta di un'operazione frutto di un raffinato *divertissement* logico-linguistico, o forse, come sostenuto da Vlastos l'argomento del TMA è un «record of honest perplexity»⁶? Oppure, quella di Platone è una strategia per dimostrare che *non* la Teoria deve essere messa in discussione, ma una *sua* interpretazione, per così dire, non autorizzata? Il TMA, in sostanza, è un argomento elenctico o *auto-elenctico*?

In queste domande è racchiusa la fortuna storica del TMA. Sono le questioni a cui, a partire da Aristotele⁷, ha tentato di dare risposte la critica platonica⁸; ma perché questo clamore su una questione che Platone espone in poche righe? Il TMA, ovvero la terza obiezione

⁴ A. Silverman, *The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton 2002, p. 110.

⁵ E.A. Wyller, *Platons 'Parmenides': Form und Sinn*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVII (1963) pp. 202-26: 207.

⁶ G. Vlastos, *The Third Man Argument in the 'Parmenides'*, «Philosophical Review», LXIII (1954) pp. 319-349: 343, ora anche in *Studies in Plato's Metaphysics*, cit., pp. 231-263.

⁷ Cfr. *Metaph.* A 9.990b15-17 (=M 1079 a11-13) che ha un precedente nello scritto sulle idee (=Alex. Aphr. in *Metaph.* 84.21-85.3= fr. 4 Ross); *Metaph.* A 9.991 a2-8; *Metaph.* Z 1038b34-1039a3; *Metaph.* K 1059b8 (libro considerato spurio); cfr. anche *Soph. El.* 178b-179a.

⁸ Taylor, *On the Interpretation of Plato's 'Parmenides'*, cit., può essere considerato l'inizio del ripensamento contemporaneo del problema del regresso nel *Parmenide*. Lo studioso tornerà sul TMA in quella che è comunemente ritenuta la prima interpretazione in chiave logica dell'argomento in A.E. Taylor, *Parmenides, Zeno and Socrates* «Proceedings of the Aristotelian Society», XVI (1916) pp. 234-289. Fra gli studi più recenti: S.C. Rickless, *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, e M. Lünstroth, «Teilhaben» und «Erleiden» in *Platons 'Parmenides': Untersuchungen zum Gebrauch von metechein und paschein*, Ruprecht, Göttingen 2008.

alle idee mossa da Parmenide, in fondo non occupa più spazio delle prime due. Come dice Meinwald, esso è esposto «brief and without fanfare»⁹, perché la difficoltà «più grande» è un'altra (*Parm.* 133b6-7)¹⁰.

Che sia stato fatto *molto rumore per nulla*? Evidentemente no, vista la mole di studi dedicati all'argomento e l'autorità di filosofi che, in tempi molto dilatati fra loro, si sono occupati del *Parmenide*: basti ricordare le parole di Hegel che nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito* definisce il dialogo platonico «la più grande opera d'arte dell'antica dialettica»¹¹.

Dato come assodato che il *Parmenide* non può essere considerato solo come un gioco, ma che, probabilmente è *sul* gioco di alcune parole che sono sorti alcuni fra i fraintendimenti decisivi in merito al TMA, in questa ricognizione mi limiterò a prendere in esame il celebre commento di Vlastos¹² e la risposta allo stesso di Wilfrid Sellars¹³. Come si evince dal titolo, cercherò di dimostrare che *questo* regresso nasce se si considerano nella *stessa, stessissima* maniera entità che per natura devono essere tenute separate. In fondo, anche le tre

⁹ C. Meinwald, *Good-bye to the Third Man Argument*, in *The Cambridge Companion to Plato*, ed. by R. Kraut, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 365-396: 373.

¹⁰ Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano, 2004 (edizione da cui saranno tratte le citazioni nel corpo del testo).

¹¹ Non è questo il contesto per ricostruire dettagliatamente la fortuna storica di questo dialogo. Si è già detto della lettura parodistica del dialogo (cfr., *supra*, nota 2). Oltre alla già citata lettura aristotelica, è doveroso riferirsi al commentario di Proclo al *Parmenide* (630, 37-643,5) nel quale il filosofo neoplatonico opera una distinzione (tuttora valida) fra un'interpretazione logico-argomentativa del dialogo e una (quella preferita dalla scuola neoplatonica di Plotino e dello stesso Proclo) secondo cui il contenuto rilevante del *Parmenide* sarebbe l'esame della natura dell'essere e del non essere. Fra diciottesimo e diciannovesimo secolo da citare quella che può essere considerata la prima vera edizione critica e filologica del dialogo da parte di Schleiermacher (*Platons Werke*, 1804) e la lettura ontologico-dialettica Hegel (*Lezioni su Platone*, 1825-26). Nel Novecento, grazie soprattutto al crescente interesse nei confronti delle problematiche relative alle questioni linguistiche in area anglosassone, il dialogo è diventato materiale privilegiato su cui applicare i nuovi strumenti della logica formale.

¹² G. Vlastos, *cit.*

¹³ W. Sellars, *Vlastos and the «Third Man»*, «Philosophical Review», LXIV (1955) pp. 405-437.

burle che subisce Falstaff nascono dall'aver scritto due lettere *identiche* a due destinatari *diversi*, ovvero a due *nomi* diversi.

2. Le due fasi di Vlastos

Prima di passare al commento di Vlastos è bene tenere presente il modo in cui il TMA fa il suo ingresso nel *Parmenide*¹⁴:

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

Vlastos, la cui lettura si inserisce a pieno titolo nell'interpretazione del dialogo logico-argomentativa, divide l'enunciazione del TMA in due fasi: (A1 = 132a1-a5) «se a, b, c sono F, deve esserci un'unica forma, F-*ità*, in virtù della quale noi apprendiamo a, b, c, tutte come F»; (A2 = 132a7-b2) «se a, b, c, e F-*ità* sono F, deve esserci un'altra forma, F₁-*ità*, in virtù della quale noi apprendiamo a, b, c e F-*ità* tutte come F».

Occupiamoci ora di (A1). Vlastos ritiene che questa prima fase possa essere generalizzata nel modo seguente: «(A1) se un numero di cose a, b, c sono tutte F, ci deve essere un'unica Forma F-*ità*, in virtù della quale apprendiamo a, b, c in quanto tutte F» (Vlastos 1954: 320)¹⁵.

¹⁴ Una forma di TMA fa il suo primo apparire in *Resp.* X 597c-d; si trova poi in *Parm.* 132a1-b2 e 132d5-133a3 e in *Tim.* 31a2-b3.

¹⁵ La traduzione del testo di Vlastos è dell'autore del presente articolo.

Egli spiega la “generalità” di (A1) dicendo che F rappresenta qualsiasi carattere o proprietà *percepibili*” (Vlastos 1954: 320) e aggiunge che

l'uso dello stesso simbolo F, in F-ità, [ovvero] la rappresentazione simbolica della ‘Forma unica’, riproduce l'identità del carattere percepito nel particolare (‘grande’) e concepito nella Forma (‘Grandezza’) grazie alla quale vediamo che questo, o qualsiasi altro particolare, hanno questo carattere.

Ora (A1), così come formulata da Vlastos, ci dice che il ruolo di F-ità è rendere possibile l'apprensione di a, b, c in quanto F. Fin qui siamo nella lettura standard della Teoria delle Idee: infatti l'utilità della teoria platonica è che F-ità renda possibile la presa d'atto di a, b, c *in quanto* F, poiché è in virtù di F-ità che a, b, c *sono* F (ovvero in virtù del fatto che, in qualche modo, partecipano di essa).

Sellars solleva alcuni dubbi sulla generalizzazione operata da Vlastos: innanzitutto per quale motivo parlare di percezione? In (A1) è vero che si fa riferimento ad un verbo come ‘sembrare’ che potrebbe impegnare Platone ad un principio epistemologico (qui Sellars concorda con Vlastos): ma se così fosse, chiede Sellars, è possibile che Platone non si sia reso conto dell'assurdità logica derivata dall'inserimento di un tale principio in un ragionamento inevitabilmente fallace? La risposta di Vlastos a questo problema mi sembra, come sembra allo stesso Sellars, piuttosto debole:

Avremmo in questo modo un infinito regresso *bona fide*, logicamente vizioso, poiché si è assunto che percepiamo particolari F in virtù di F-ità [...], F-ità in virtù di F₁-ità [...] e così via *ad infinitum*, essendo necessaria la percezione di ogni Forma successiva per la percezione di quella immediatamente precedente; necessità che non potrà mai essere soddisfatta, dal momento che la serie è infinita (Vlastos 1954: 327).

Sellars contesta il ragionamento per cui apprendiamo un oggetto *in quanto* F in virtù della percezione di F-ità di cui partecipa, *nella misura in cui* F-ità è ciò che è. Così, dall'assunzione implicita (di cui si dirà) che tutte le F-ità sono F, il principio diventa: percepiamo un

oggetto in quanto F in virtù della percezione di F-ità di cui partecipa in quanto anch'essa è F.

Quello che sta dicendo Sellars e che diventerà più chiaro a breve è che una delle due premesse implicite, l'auto-predicazione (AP) – che secondo Vlastos Platone pone inconsapevolmente alla base del ragionamento del TMA e che lo condanna al regresso – è in realtà frutto di un'errata interpretazione di Vlastos stesso.

Infatti, dice Sellars: «Mentre F-ità deve davvero essere colta al fine di giocare il suo ruolo epistemologico, è necessario che sia anche colta *in quanto è F?* C'è un'importante distinzione fra l'apprensione di x e l'apprensione di x *in quanto così e così*» (Sellars 1955: 4)¹⁶.

Messa da parte la questione della percezione e prima di rivolgere l'attenzione ad (A2) riflettiamo su quella che Vlastos presenta come una vera e propria regola procedurale:

L'argomento di Platone dichiara di essere deduttivo e propongo di trattarlo come una struttura formale di inferenze [tratte] da premesse, esplicite o implicite. Per questa ragione non sollevo interrogativi in merito alla Teoria delle Forme e non ipotizzo informazioni in più rispetto a quelle che riesco a tirare fuori dal testo che ho davanti. (Vlastos 1954: 320)

Ora dovrebbe essere più chiaro anche il motivo per cui il precedente principio epistemologico percettivo condannato al regresso dal TMA non rappresenti un vero problema per Vlastos. Il fatto che il TMA dia vita ad una serie infinita di Grandezze come conseguenza della Teoria delle Idee non vincola al rifiuto della Teoria *in toto*, nel semplice senso che non dimostra che *essa* è logicamente assurda. Infatti, secondo Vlastos, non c'è nessuna assurdità logica in una serie di per sé infinita. Il TMA, sostiene Vlastos, ci pone di fronte una serie infinita di Idee (pluralità illimitata) per ogni carattere percepibile, ma questo non creerebbe alcun collasso fintanto che alcune Forme siano sufficienti a svolgere il loro ruolo specifico, cioè permetterci di percepire i caratteri a loro corrispondenti negli oggetti empirici. E questo compito verrebbe svolto dalle prime Forme, così che tutto il resto della serie infinita potrebbe essere ignorato:

¹⁶ I passi citati dal testo di Sellars sono tradotti dall'autore del presente articolo.

non è la Teoria a creare il collasso, ma la sua corruzione dovuta al TMA. (A1) ci dice che apprendiamo particolari in quanto F in virtù di F-ità. Ora se F-ità deve essere appresa in quanto F, abbiamo (A2), cioè che apprendiamo F-ità in virtù di F-ità₁ e così via. Poiché la serie è infinita, non siamo in grado neanche di apprendere la prima F-ità e quindi neanche i particolari che sono F in virtù di F-ità: questo, secondo Vlastos, è il disastro provocato dal TMA. Tuttavia, si premura di dire Vlastos, è Platone stesso a ricordarci in *Resp.* X 597c-d che esiste una ed una sola Forma per ogni proprietà percepibile, perché se ce ne fossero due, servirebbe una terza Forma per spiegare la seconda e così via.

Tuttavia, in nota, Vlastos concede che Platone non dice *apertis verbis* che apprendiamo F-ità come F: si tratta solo di una premessa implicita al suo ragionamento, in quanto ciò che afferma è dichiaratamente correlato ad (AP). Insomma: non può non esserci auto-predicazione della Forma.

Sellars concorda su tutta la linea di Vlastos, ma non nella sua conseguenza: come è possibile considerare contemporaneamente fallace un principio epistemologico e sostanzialmente plausibile la Teoria da cui esso dipende? È onesto Vlastos quando dice che non solleva dubbi sulla Teoria delle Idee e non ipotizza nulla più di quanto legge? Secondo Sellars non lo è affatto.

Infatti - sostiene Sellars - anche se la procedura dichiarata da Vlastos fosse più o meno praticabile, è abbastanza evidente che egli l'ha già violata inserendo nella sua spiegazione di (A1) una distinzione fra *grande* in quanto "carattere o proprietà" di cose grandi e la Forma *Grandezza* di cui esse partecipano. La proposta di Sellars sarà quella di considerare "grande" non come una rappresentazione di un 'carattere' ma piuttosto, in modo più neutrale, l'espressione aggettivale corrispondente al nome astratto "Grandezza" in cui quest'ultimo, in base alla teoria platonica, è il nome di un'Idea. L'idea "Grandezza" *si dà* in modo 'grande'.

Volgiamo a questo punto la nostra attenzione alla ricostruzione di Vlastos di quella che definisce la "seconda fase". Ecco la sua traduzione:

[Parmenide]: Quanto alla Grandezza in sé e alle altre cose grandi le vedi con la mente in modo simile? Non sarà che apparirà ancora una volta un'unica Grandezza in virtù della quale ognuna di queste [cioè la Grandezza e le altre cose grandi] appariranno grandi? [Socrate]: Sembra così. [Parmenide]: Di conseguenza apparirà un'altra Forma della Grandezza, al di sopra della Grandezza in sé e delle cose che di essa partecipano. (*Parm.* 132 a7-a14 in Vlastos 1954, p. 321)

Anche in questo caso, Vlastos opera una generalizzazione:

(A2) Se a , b , c e F -ità sono tutte F , ci deve essere un'altra Forma, F_1 -ità, in virtù della quale a , b , c e F -ità sono tutte F .

La prima osservazione di Sellars ad (A2) è quella di chiedersi il motivo per cui Vlastos scriva F_1 -ità invece di F -ità. Effettivamente, Sellars ci fa notare che Vlastos non scrive mai Grand_1 -ezza, ma sempre Grandezza, anche quando questa è concepita come esempio di F_1 -ità. La tentazione di interpretare F_1 -ità e F_2 -ità come rappresentanti di due forme, differenti, specifiche o determinate, di una generica F -ità è così forte che si potrebbe fare a meno della stessa collocazione dei pedici. Invece, secondo Sellars, quella di Vlastos non è una differenza sull'essere di F -ità, ma sul grado di F . La Forma F -ità sarebbe *superlativamente* F , mentre i casi particolari, viceversa, sarebbero *minimamente* F . Egli arriva alla conclusione che *essere superlativamente F* e *essere minimamente F* sono due modi determinati di *essere F* (laddove il determinabile sarebbe F -ità). È senza dubbio questo ragionamento che sta alla base della sua scelta di impiegare F_1 -ità nella formulazione di (A2). Tuttavia questo non giustifica la collocazione dei pedici dopo F in F -ità: i pedici appartenerebbero all' "essere" più che a F di "essere F ".

Fatta questa considerazione, Sellars ne aggiunge un'altra: (A2) potrebbe essere divisa a sua volta in due fasi:

Quando vediamo la Grandezza in sé e le altre cose grandi, ci appare nuovamente un'unica Grandezza, in virtù della quale tutte queste sono grandi.

Quindi scopriamo una nuova Grandezza che è al di là della Grandezza già notata. (Sellars 1955: 8)

Con (A2) ci troviamo di fronte a due diverse Grandezze. Quella che appare in (1) è diversa dalla Grandezza precedentemente colta. Il regresso delle idee si è innescato.

3. Le due premesse di Vlastos: un'irriducibile contraddizione?

Come detto, Vlastos detta una regola procedurale attraverso la quale intendere il TMA come un argomento deduttivo fatto di inferenze tratte da premesse. Anzi, ad onor del vero, secondo lo studioso è lo stesso Platone a dettare questa regola.

Le inferenze, però, risultano corrette a patto di concedere a Platone due premesse tacite che, una volta ammesse, renderebbero legittimo il TMA. Tali premesse sono la tesi dell'«autopredicazione» (AP) a cui ho già fatto riferimento, secondo cui ogni forma può essere predicata di se stessa (F-ità è F), e quella della «Non-Identità» (NI) per cui, se qualcosa ha un determinato carattere, non può essere identico alla Forma in virtù della quale ha quel carattere (se x è F in virtù di F-ità, x non può essere identico a F-ità). (NI) diventa necessaria al fine di mantenere separate entità ontologicamente differenti come lo sono i particolari e le Idee; ci dovremo interrogare se tale differenza valga anche fra F-ità e F-ità₁, così come il TMA pare evidenziare. Lasciando per ora in sospenso questa questione, riflettiamo su quanto sostenuto da Vlastos, cioè che entrambe le premesse devono necessariamente essere chiamate in causa per rendere intelligibile il TMA: renderlo, cioè, un'inferenza corretta.

Attraverso la congiunzione della (AP) e della (NI) si ottiene la negazione del principio di identità: la Grandezza (F-ità) non è identica con sé. L'enunciato «se F-ità è F, F-ità non può essere identico con F-ità» è auto-contraddittorio, dunque una delle due premesse deve essere falsa: questa è la conclusione cui giunge Vlastos. La contraddizione si sviluppa secondo questa formulazione: (AP) = F-ità è F»; (NI) = se x è F in virtù di F-ità, x non può essere identico a F-ità. Sappiamo quindi che sia x che F-ità sono F. Sostituendo F-ità

a x , si ottiene appunto l'auto-contraddizione: se F -ità è F , F -ità non può essere identico a F -ità.

Preso atto dell'incoerenza, la domanda che si pone Vlastos è: Platone ne era consapevole? Secondo lo studioso no, perché il filosofo greco non poteva tenere distinti (AP) e (NI) in quanto elementi fondamentali alla Teoria delle Idee. (AP), oltre a essere esplicitamente ammessa (cfr. *Prot.* 330c-e), è irrimediabilmente implicata nel concetto di «partecipazione»: se un oggetto x è grande, l'idea Grandezza, partecipando della quale x ottiene la caratteristica grande, deve possedere pienamente il carattere grande - ovvero essa deve essere *per natura* grande. Ma poiché l'idea è 'separata' dalle cose sensibili, che non sono mai pienamente la proprietà che posseggono (x è grande in modo imperfetto, mentre l'Idea Grandezza lo è in modo perfetto ed eterno), anche (NI) è ammessa in partenza. Pur non consapevole dell'auto-contraddittorietà generata da (AP) e (NI), Platone avrebbe però avvertito una difficoltà, un'incongruenza difficile da identificare e risolvere, che non avrebbe voluto mascherare. Lo stesso percorso avverrebbe nella seconda versione del TMA, quella che fa riferimento alla somiglianza. È per questo aspetto, per questa ammissione di colpa, che, conclude Vlastos, l'argomento del regresso è un *record of honest perplexity*, la massima testimonianza della dubbiosità di Platone davanti alla propria teoria, avvertita come fondamentale e nello stesso tempo come vacillante.

Sellars contesta l'intera architettura della disamina di Vlastos, prendendo spunto da un'affermazione fatta dallo studioso prima di introdurre le due premesse implicite. Scrive Vlastos:

In (A1) abbiamo detto che se molte cose sono tutte F è perché sono viste come tali in virtù di F -ità. Ma (A2) ci dice che se molte cose sono F , è perché sono viste come tali non a causa di F -ità, ma a causa di una Forma diversa da F -ità, vale a dire F_1 -ità. [...] (A2), a differenza di (A1), include F -ità fra le cose che hanno la proprietà F . Se ci atteniamo semplicemente alla forma logica delle due asserzioni, la differenza di ragionamento di (A1) e (A2) risulta palesemente sbrigativa e non giustificata. (Vlastos 1954: 321)

L'analisi di Sellars prende l'avvio dalla constatazione che, in questo modo, se per (A1) i membri della classe dei particolari F , a, b, c

sono F in virtù di F-ità, per (A2) *questi stessi particolari* (e anche F-ità) sono F in virtù della *differente* Forma F₁-ità. Detto in parole povere, l'incoerenza che rileva Vlastos è che non è possibile che a, b, c siano F in virtù di F-ità ed *anche* in virtù di una Forma diversa da F-ità.

Sellars, tuttavia, si chiede in che modo sia possibile rimanere fedeli alla Teoria delle Idee se proprio questa, secondo le parole di Vlastos, ci obbliga sia ad (A1) che ad (A2), ovvero ci obbliga ad una evidente inconsistenza. Secondo il filosofo statunitense il TMA non è una sorta di tardo *mea culpa* di un Platone in vena di confessioni, né, tantomeno, una nobile azione attraverso la quale evidenziare la propria onestà intellettuale a fronte di un errore così grave.

4. Sellars: il duplice ruolo delle Idee

Il TMA è, nel modo in cui è stato esposto finora, un'inferenza corretta che dà luogo ad un'inconsistenza logica. Sellars ritiene che tale inconsistenza è frutto di una cattiva interpretazione della nozione di Forma da parte di Vlastos: un'interpretazione che non tiene conto della differenza fra due *ruoli* che le Forme giocano nell'espressione originale di Platone. Le obiezioni più significative che Sellars muove a Vlastos sono tre: (a) l'insieme dei particolari *grandi* è diverso da quello dei particolari grandi più la prima idea di Grandezza. Questo comporta che la necessità di una seconda idea (Grandezza₁) non dipende dalle cose particolari, dato che il loro essere *grande* è garantito dalla prima idea, ma dipende proprio dalla prima idea, Grandezza. Sellars ci invita a notare che in effetti il TMA potrebbe essere impostato in modo tale da negare (almeno *prima facie*) la partecipazione di ogni oggetto grande a un infinito numero di Grandezze (come invece sottolineato nella lettura di Vlastos). Invece di coinvolgere la seconda Grandezza al fine di rendere conto del fatto (presunto) che a, b, c, ecc. e la Grandezza sono tutti grandi, la si può coinvolgere per rendere conto del (presunto) fatto che la Grandezza è semplicemente *grande*. Rispondere positivamente alla domanda: «Non sono a, b, c e la Grandezza tutti grandi?» non ci obbligherebbe, secondo Sellars, a rispondere positi-

vamente a quella fondamentale: «Se sono tutti grandi, non devono a, b, c e la Grandezza partecipare di una Forma comune»? Potremmo rispondere che non partecipano di una Forma comune, perché dire che la Grandezza è grande ha un significato diverso dal dire che a, b, c, sono “grandi”. Difatti, l'enunciato «se un certo numero di cose a, b, c, sono F, allora deve esserci un'unica forma, F-ità, in virtù della quale apprendiamo a, b, c, come F» non è, come vorrebbe Vlastos, premessa dell'argomento del regresso, ma la conclusione di Socrate, secondo cui la forma di cose particolari che condividono tutte la medesima proprietà è una sola ed unica:

Non ritieni che esista una forma in sé e per sé della somiglianza, e un'altra ad essa contraria, ciò che è realmente dissimile; e che di queste due entità partecipiamo tu ed io e le altre cose che chiamiamo molte? (*Parm.* 128e8-a3)

Sulla differenza fra l'insieme dei particolari grandi e quello dei particolari grandi più la prima Forma “Grandezza” è possibile fare ancora qualche considerazione. Ammettiamo con Vlastos che Platone ritenga che il TMA implichi che qualsiasi oggetto grande, sia esso un particolare o una Forma, partecipi di un numero infinito di Grandezze. Il primo passaggio in questo percorso - apparentemente senza soluzione di continuità - è quello di prestare attenzione al fatto che nella misura in cui è “grande” in virtù della partecipazione a una Grandezza data, un oggetto può essere considerato membro di una certa classe di oggetti *grandi*. Perciò, da una parte, a, b, c *grandi* sarebbero membri della classe di *particolari* grandi in virtù del fatto che ognuno partecipa della *prima* Grandezza. Dall'altra, a, b, c *insieme a questa prima Grandezza* sono membri di una classe maggiormente inclusiva in virtù della loro partecipazione comune alla seconda Grandezza e così via. Così *non* deriva dalle premesse di Platone che i membri di *una stessa e unica classe* di oggetti grandi, per esempio, la classe dei particolari grandi, sono membri di *quella* classe in virtù di due grandezze differenti: la grandezza è una sola, altrimenti ci troveremmo di fronte una clamorosa incoerenza. Quello che evidenzia Sellars è che se, come pare, è assurda l'idea secondo cui i particolari sono infinitamente grandi (perché partecipano di *n* Grandezze, co-

me sostiene Vlastos) nello stesso senso dell'idea grande, ciò non è dovuto ad una contraddizione insita nel ragionamento platonico, ma in una sua distorsione.

È vero quindi che, per dirla con Vlastos, il passaggio da (A1) ad (A2) è palesemente sbrigativo e non giustificato e che le premesse (AP) e (NI) svolgerebbero il compito di renderlo quantomeno logicamente corretto; tuttavia, stando alle considerazioni di Sellars, si tratterebbe di premesse *utili a Vlastos* per dimostrare l'inconsistenza dell'argomento (e del ragionamento di Platone). Vlastos presenta (AP) in un modo che ha il sapore di una *petitio principii*:

Quali sono le premesse più semplici, non fornite nell'argomento presente, che dovrebbero essere aggiunte alla loro prima fase per rendere (A2) una conclusione legittima? (Vlastos 1954: 324)

E la risposta è, appunto, (AP). Secondo Sellars la locuzione "auto-predicazione" è fuorviante. Tanto per cominciare, è ovvio che non è la Grandezza ad essere predicata di Grandezza, ma lo è "grande" o (in modo materiale) *l'essere grande*. Infatti, quello che è necessario è un principio di predicazione, ma parlare di *auto-predicazione* in connessione alle Forme espone al rischio (un pericolo chiaro e concreto) di confondere il principio necessario con il principio dell'*auto-partecipazione*, ossia, confondere la *Grandezza è grande* per la *Grandezza partecipa di se stessa*. Poiché (NI) richiesta dall'argomento è sostanzialmente un principio di non auto-predicazione, ci troveremmo (come vuole Vlastos) di fronte a due premesse incoerenti.

La proposta di Sellars è quindi quella di rileggere le parole di Vlastos: anziché parlare di (AP), potremmo dire che l'aggettivo corrispondente al nome di una Forma qualsiasi può essere correttamente predicato di quella Forma. In questo modo avremmo, *pace Vlastos*, ma soprattutto *pace Platone*, qualcosa che potrebbe corrispondere in modo corretto alla premessa F-ità è F.

La critica di Sellars a Vlastos potrebbe essere generalizzata nel seguente modo. Se il TMA richiede la predicazione di F a F-ità, non è corretto parlare di (AP), perché in tal caso si dovrebbe avere la predicazione di F-ità a F-ità, ma si deve parlare di semplice predi-

cazione. Dire che F-ità è F – la Grandezza è grande – non è come dire che l'idea F-ità partecipa di se stessa – ovvero, la Grandezza è Grandezza. Se è così, la predicazione di F a F-ità e (NI) (che altro non è che un principio di non-autopredicazione) non risulterebbero inconsistenti.

L'analisi di Sellars va poi diretta alla giustificazione di (A2) sulla base dell'accettazione di (A1), (AP) e (NI): riporto per comodità le quattro occorrenze:

- (A1) Se un numero di cose a, b, c sono tutte F, ci deve essere un'unica Forma, F-ità, in virtù della quale esse sono tutte F.
- (AP) F-ità è F.
- (NI) Se x è F in virtù di F-ità, x non può essere identico a F-ità.
- (A2) Se a, b, c e F-ità sono F, ci deve essere un'altra Forma, F₁-ità, in virtù della quale a, b, c e F-ità sono F.

Ho detto che per Vlastos l'unico modo per rendere logicamente corretto il passaggio da (A1) a (A2) è premettere (AP) e (NI). Ho anche detto che invece Sellars ritiene che l'inconsistenza conseguente (il regresso del TMA) è dovuto alla confusione di cui è vittima Vlastos che non sa distinguere fra la classe di particolari grandi e la classe più inclusiva degli stessi particolari grandi più l'idea Grandezza: idea che, tuttavia, non deve essere considerata la *stessa* in ogni caso, ma quella riferita ai particolari come una forma aggettivale di cui l'*unica e sola* idea Grandezza rappresenta il nome.

La domanda è: (A1), (AP), e (NI) giustificano logicamente il passaggio ad (A2)? Sì, ma «in modo strano» dice Vlastos¹⁷. Questo 'modo strano' è motivato dallo studioso, dicendo che ha dimostrato che i frutti del connubio fra (AP) e (NI) sono inconsistenti. Si tratta della contraddizione di cui si è parlato: se F-ità è F, F-ità non può essere identico a F-ità. Data questa conclusione, vediamo il percorso svolto da Vlastos per raggiungerla, la spiegazione che ne dà e la risposta di Sellars, tenendo conto che la congiunzione fra (A1) e (A2) è 'strana', perché ricca di ulteriori contraddizioni. Scrive Vlastos:

¹⁷ Vlastos, cit., p. 327.

Poiché queste premesse (AP) e (NI) giustificano la proposizione secondo cui *F-ità non* è identica a *F-ità*, allora giustificherebbero la proposizione che *F-ità* è identica a *F₁-ità*, che è una Forma non identica a *F-ità*; così (A2) seguirà da (A1). (Vlastos 1954: 327)

Vlastos spiega queste inconsistenze dicendo che sappiamo da

(A1) che se *un numero di cose* sono F, allora deve esserci una Forma, *F-ità*, grazie alla quale esse sono F. Da cui segue che (A2b) se a, b, c e *F-ità* sono F, deve esserci una forma, *F-ità*, grazie alla quale esse sono F. Ma se *F-ità* è identica a *F₁-ità*, possiamo sostituire *F₁-ità* a *F-ità* nella seconda parte di (A2b) il che genererà (A2) (Vlastos 1954: 327 nota 11).

Sellars ci invita a notare l'uso di (A1) che viene fatto in questo ragionamento. Anche se (A1), così come era stato formulato prima, ci diceva che se un insieme di *particolari*, a, b, c, sono F, c'è una Forma *F-ità* in virtù della quale essi sono F, ora viene usato come un principio più generale da cui risulta che se *un numero di cose* sono F, ci deve essere una Forma, *F-ità*, ... in cui le 'cose' in questione possono essere tanto particolari quanto Forme. Sellars consiglia di chiamare questo principio generale (G). Certamente qualcosa dell'originale (A1) rimane in (G) nel caso in cui le 'cose' che sono F siano particolari. Questo suggerisce che (A2) potrebbe essere il risultato dell'applicazione di (G) al caso in cui le cose che sono F sono particolari F insieme alla Forma, *F-ità*, di cui tutti quanti partecipano. Tuttavia, (A2) chiaramente richiede in aggiunta (NI), affinché tanto i particolari che *F-ità* siano diversi da *F₁-ità*.

Tuttavia, secondo Sellars, è decisivo notare il ruolo giocato dall'espressione *F-ità* in (A1) nell'ultima citazione di Vlastos. L'espressione *F-ità* sembra essere usata con due significati diversi: (1) essa può essere un *simbolo rappresentativo*. Secondo questo uso, *F-ità* rappresenterebbe il *nome* di una Forma¹⁸. Enunciare una formula che include un nome rappresentativo significherebbe, in effetti, enunciare ogni frase che risulta dalla formula, sostituendo il nome

¹⁸ Si veda R.E. Allen, *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues*, «The Philosophical Review», LXIX (1960) pp. 147-164, in cui lo studioso sostiene lo stesso punto di vista.

‘rappresentativo’ con un nome. Di conseguenza, formulare un argomento in termini di *F-ità* laddove *F-ità* rappresenta il nome di una Forma, significherebbe, in effetti, proporre una classe di argomenti in ognuno dei quali occorre *non F-ità*, ma il nome di un’unica Forma, per esempio “Grandezza”. (2) *F-ità* può servire come “variabile propria”. La caratteristica precipua di una “variabile propria” è che essa dà significato all’espressione “per tutti i valori di x ”, “per qualche valore di x ”. Così, se *F-ità* è una variabile propria, darebbe significato all’espressione “Tutte le *F-ità*”, “Alcune *F-ità*”, “La *F-ità* che...”, “Deve esserci una *F-ità* che...”. Questi contesti non sembrano adatti ai nomi rappresentativi.

In buona sostanza, Sellars ci sta dicendo che Vlastos non ha colto la distinzione tra Forma come simbolo rappresentativo e Forma come variabile propria: se usata come simbolo, *F-ità* sta per un’unica e sola Forma, ad esempio Grandezza, mentre se vale come variabile propria sta per una classe che può avere come membri sia un’unica Forma (più i particolari, ma non sono questi che fanno problema) che un numero n di Forme (anche infinito), senza difficoltà. Ma perché sarebbe senza difficoltà? Il ragionamento di Sellars è grossomodo il seguente.

In (A1), che è la conclusione cui giunge Socrate, non dimentichiamolo (cfr. *Parm.* 128e8-a3), *F-ità* sta come simbolo rappresentativo e dunque identifica una e una sola Forma, “Grandezza”. Parmenide, però, non si accontenta della soluzione di Socrate e gli fa notare che non bisogna porre una Forma solo per spiegare la nota comune di un numero n di particolari, ma che si deve poi spiegare, attraverso un’altra Forma, Grandezza, la somiglianza fra particolari e Forma. Si ha così un enunciato del tipo: (G) «Se un certo numero di enti (particolari e Forme) è F, deve esserci una Forma *F-ità* in virtù della quale essi sono *F-ità*». In (G), però, *F-ità* non è impiegato come simbolo, ma come variabile propria: rappresenta cioè una *classe*. Ma se (G) è la premessa del TMA, allora l’intero argomento deve considerare *F-ità* come variabile propria, laddove Vlastos l’intende sempre come simbolo rappresentativo (indicante quindi un’unica Forma). Se è così, il TMA cesserebbe di essere auto-contraddittorio. La Forma rimane una ed una soltanto, cosa che Vlastos, proprio sull’onda delle critiche sellarsiane ricono-

scerà¹⁹. Infatti, lo studioso darà maggiore peso a «quando ti sembra che molte cose siano grandi, considerandole tutte, ti sembra che ci sia *un'unica idea, la stessa*» (*Parm.* 132 a2-a4, corsivo mio), cioè all'unicità dell'Idea, anche se continuerà a sostenere che (AP) e (NI), considerate ancora premesse irrinunciabili al TMA, formeranno una triade incoerente con l'unicità della Forma.

Dire che una Forma può svolgere un duplice ruolo significa che sia il simbolo rappresentativo che la variabile propria possono essere rappresentati da un unico termine, o meglio, simbolo: F-ità. Nel caso del TMA, una formula che include F-ità *rappresenterebbe* una classe di frasi in ognuna delle quali occorrerebbero, invece di "F-ità", una delle seguenti: Grandezza, Bellezza, Giustizia, in cui queste ultime, tuttavia, dovrebbero essere interpretate *non* come nomi di Forme uniche, ma piuttosto come *variabili*. In altre parole, si dovrebbero usare queste ultime in modo tale da ammettere contesti del tipo "Tutte le "Grazie", "C'è una Giustizia" e così via. Ma in che modo dobbiamo leggere (G) ovvero il principio generale in cui Vlastos parla di un numero di cose che sono F (ovvero particolari più *n* Forme)? Detto più chiaramente: F-ità, nello specifico, è usato come simbolo o come variabile? Per Sellars non c'è dubbio: F-ità è un simbolo che *rappresenta* una classe di *variabili*. Per questo Sellars suggerisce di rileggere (G) in questo modo:

(G) Se alcune entità sono F, deve esserci una F-ità [ovvero una classe di variabili] in virtù della quale esse sono tutte (particolari e *n* Forme come variabili) F.

Si tratterebbe di una formula che rappresenta una classe di proposizioni, una delle quali sarebbe il principio (G) con riferimento alla Grandezza del TMA:

(G-Grandezza) Se alcune entità sono grandi, ci deve essere una Grandezza [che non è una Forma ma rappresenta una classe di variabili] in virtù della quale esse sono grandi.

¹⁹ G. Vlastos, *Plato's Third Man Argument (Parm. 132a1-b2). Text and Logic*, «Philosophical Quarterly» LXIV (1969) pp. 289-301, ora anche in Id., *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press 1973, pp. 342-365.

Formula che legittimamente può essere applicata ai particolari grandi dando luogo a:

(P-Grandezza) Se alcuni particolari, a, b, c sono grandi, deve esserci una Grandezza [che non è una Forma, ma rappresenta una classe di variabili] in virtù della quale essi sono tutti grandi.

Questo, a sua volta, deve essere attentamente distinto da

(FSR) Se alcuni particolari, a, b, c sono grandi, lo sono in virtù di una Forma, nella fattispecie la Grandezza [in cui Grandezza è la Forma una ed unica].

Sellars prende spunto da questa analisi per sciogliere anche la contraddittorietà dovuta al collegamento fra (AP) e (NI). Trattando come variabile e non come simbolo F-ità, anche l'incoerenza che si instaura nel collegamento fra (AP) e (NI) svanisce. Infatti (AP) diverrà "Tutte le F-ità sono F" (laddove F-ità intese come Grandezze al plurale evidenzia che non si tratta affatto di qualcosa di unico e che si riferisce, invece, a particolari e *n* Forme facenti parti di un'unica classe); (NI) Se x è F (come sono F le F-ità di cui sopra) allora x non è identica alla F-ità (intesa come variabile) in virtù della quale essa è F. Una volta che viene compreso che ciò che è necessario sono formule in cui "F-ità" funzioni come *variabile*, si evince che gli assunti dell'Auto-Predicazione e della Non-Identità devono essere formulati come sopra e l'incoerenza svanisce. Per quanto possa sembrare paradossale, l'errore nell'aver considerato l'unica Forma possibile (unica nel senso platonico, come realtà separata e ontologicamente distinta) come anche la *stessa*, la *stessissima* all'interno di una deduzione logicamente connotata come quella del TMA, ha condotto Vlastos ad accusare Platone non solo di non essere consapevole delle premesse implicite, ma soprattutto di non essere riuscito a comprendere se il TMA fosse un argomento valido o meno.

5. La terza premessa: una lettura ‘normativa’

Ad essere più realisti del re, si dovrebbe ammettere che, oltre (AP) e (NI), la Teoria delle Idee ha un'altra premessa apparentemente irrinunciabile, chiamata da Aristotele, *to hen epi pollon* «l'uno sopra i molti», anglicizzata in *One Over Many* (OM). C'è chi la ritiene un vero e proprio assioma della Teoria stessa²⁰. Questo ‘assioma’ spiegherebbe perché dovremmo ipotizzare un'unica forma F-ità posta sopra i molti particolari F a giustificazione della loro somiglianza e poi un'altra, una volta che i particolari siano stati inseriti nella stessa classe insieme alla prima F-ità, per giustificare la somiglianza dei particolari e della prima F-ità e così via: il TMA, insomma. La prima formulazione esplicita dello (OM) è presentata in un passo del commento di Alessandro alla *Metafisica*, entrato poi nella raccolta dei frammenti sul *Peri Ideon*:

Se ciascuno dei molti uomini è uomo e dei molti animali è animale e similmente per gli altri, e per ciascuno di essi non è lo stesso qualcosa a essere predicato di sé medesimo ma vi è qualcosa che si predica di essi tutti e che non è identico a nessuno di essi, ciò è qualcosa che è oltre i particolari e che è separato da essi ed eterno; infatti, sempre allo stesso modo si predica di tutte le cose che differiscono secondo il numero. Ciò che è uno sopra i molti, separato da essi ed eterno, è un'idea: quindi le idee sono.

Lasciando da parte altri casi nei dialoghi, (OM) compare in *Resp.* 10. 596 a5-8 e nel *Parmenide* all'inizio della presentazione del TMA. Scrive Platone nella *Repubblica*:

Vuoi che, fedeli al nostro solito metodo, incominciamo di qui a esaminare la questione? Siamo soliti, non è vero? porre un'unica singola idea per ciascuna molteplicità di cose alle quali attribuiamo l'identico nome. Forse non comprendi? – Comprendo, (*Resp.* 10.596 a5-8)

L'idea F-ità, convogliando tutta la molteplicità (o gruppo di molti oggetti aF, bF, cF) sotto un unico nome, crea una classe che ha lo

²⁰ Rickless, *cit.*

stesso nome dei suoi costituenti. Tuttavia, l'averne lo stesso nome riguarda l'*unicità* dell'idea; non sono, detto altrimenti, aF, bF, cF a dare il nome alla classe F.

Queste considerazioni penso possano essere una buona integrazione del duplice ruolo svolto dalle Idee (simbolo rappresentativo e variabile proprio) così come discusso da Sellars. La *Repubblica* rappresenta uno dei dialoghi in cui Platone ha esposto lo standard della Teoria delle Idee; questo standard, di cui (OM) sarebbe un fondamento, ha come obiettivo quello di garantire l'esistenza di modelli eidetici, unici e stabili, che siano principio d'ordine e di valore: un principio *normativo*. Non credo sia un caso la riflessione sellarsiana sull'impiego 'prescrittivo' del nome che ha come oggetto lo studio di questa parte del *Parmenide*, con la quasi contemporaneità di *Empirismo e filosofia della mente* che verrà dato alle stampe solo un anno dopo (1956), in cui il concetto di normativo e di impiego del nome come costruito principale dello "spazio logico delle ragioni" è assolutamente fondamentale (per non parlare del gioco del "dare e ricevere ragioni" che fa correre la mente al *Teeteto*).

Un altro *locus classicus* della Teoria delle Idee è il *Fedone* e anche in questo dialogo Platone che, particolare di non poco conto, non possiede una parola specifica che indichi "predicazione", ci dice tre cose interessanti: la prima è che la pluralità dei particolari è chiamata con lo stesso nome delle idee da cui deriva (*Phaed.* 78e2); la seconda che le Forme sono entità reali dalla cui partecipazione i particolari ricevono il loro nome (*Phaed.* 102b2) e la terza, molto interessante, che non solo la Forma in sé ha diritto sul proprio nome, ma anche ciò che, pur non essendo una Forma, conserva sempre durante la sua esistenza il carattere immanente dell'Idea (*Phaed.* 103e).

Ritengo che queste formulazioni, che – parafrasando Sellars – definirei evidenti tipi di 'nominalismo prescrittivo', siano del tutto essenziali per cogliere il senso delle Teoria delle Idee e, nella fattispecie, del ruolo del nome dell'Idea Unica (Grandezza) nel TMA. Doveva essere un aspetto fondamentale per Platone, se Aristotele ci dice che lo stesso Platone sosteneva che le cose sensibili ricevono il loro nome dalle Idee e in virtù di una relazione con esse; poiché le cose molteplici esistono perché partecipano delle Idee, esse hanno lo stesso nome (cfr. *Met.* A987 b3).

“Grandezza” è innanzitutto il nome di un’Idea, la designazione di se stessa. Nel momento in cui esso viene applicato ai particolari, questi vengono designati con lo stesso nome e quando vengono inseriti nella stessa classe dell’Idea, quest’ultima non ha più carattere prescrittivo, ma estensivo di un modo in cui l’Idea si dà: è l’ ‘essere grande’ della Grandezza che può essere moltiplicato per i particolari, non l’Idea in sé, che rimane, quindi, unica. E questo ‘essere grande’, pur avendo come suo principio una prescrizione all’impiego *corretto*, viene contrassegnato da un uso che ora necessita di una relazione con altro che può essere un particolare, un insieme di particolari o un’altra Forma. Questo, credo, sia il senso della distinzione *pros beauto* che esplica la natura autoreferenziale dell’Idea e predicazione *pros ta alla* che riguarda il riferimento ad altre nature (particolari o ideali). Le parole di Aristotele ci fanno comprendere come per Platone l’Fità in quanto nome sia la radice di F; tuttavia questo stesso nome ha una duplice applicazione, proprio come chiarito da Sellars: quando dico che la rosa è rossa, sto dicendo che il rosso particolare della rosa dipende dalla idea “Rossezza”, ma il suo modo di essere rosso, nel quale, come si trattasse di una classificazione di specie, possiamo inserire anche l’essere scarlatto o vermiglio, si rifà ad un Rosso che non è più l’idea iniziale ma un carattere comune più estensivo. Il nome è uno, ma non è lo *stesso*. La funzione “*x* è F” non è detto che sia sempre predicativa: dipende dal contesto in cui è usata e dall’oggetto a cui è applicata.

6. Diversa, diversissima: quindi somigliante.

Il Sofista dell’omonimo dialogo si nasconde in un luogo che è a metà strada fra l’essere e il non essere, dove reale e irreale si confondono. Per capire in che modo penetrare in questa stanza degli specchi e accerchiare il nemico, lo Straniero interroga Teeteto su cosa sia da intendersi per “immagine”:

[Teeteto] Ma cosa mai diremmo che sia realmente un’immagine, straniero, se non un altro oggetto *dello stesso genere* che ne ricopia uno vero? [Stranie-

ro] Dicendo “un altro dello stesso genere”, designi un oggetto vero oppure a cosa riferisci l’espressione “dello stesso genere”? [Teeteto] Nient’affatto vero, ma simile. [...] [Straniero] Dunque tu dici che ciò che è simile non è realmente, in quanto affermi che non è vero. [...] [Teeteto] No, infatti; salvo il fatto che è realmente una copia. [Straniero] Quindi non è realmente, ma è realmente ciò che chiamiamo copia. (*Soph.* 240 a1-b17)

Da questo passo e da un altro tratto dal *Fedone* di cui si dirà, sembrerebbe opportuno riconsiderare la teoria dei *Gradi della Realtà*, purché questa venga considerata prioritariamente come una differenza di genere fra diversi tipi di essere.

Sellars, a ragione, suggerisce che sarebbe un errore affermare (come fa Vlastos) che la differenza fra un particolare aF e F-ità sia *solo* una differenza nel grado della realtà, perché questo equivarrebbe ad affermare che il particolare F e F-ità sono entrambi *allo stesso modo* (*bosautos*) F, per quanto uno in modo imperfetto e caduco, l’altro perfetto ed eterno. Si tratta invece di una differenza nel grado dell’essere: sono due diversi tipi di esistenze. Senza questa indebita uguaglianza, ovvero pensare un’unico tratto caratteristico nello *stesso, stessissimo* modo per realtà che invece sono diverse, il TMA, dice Sellars, non sarebbe mai sorto. Si deve tenere conto, infatti, che mentre una Forma è *auto kath’hauto*, i particolari sono sempre entità relazionali la cui esistenza dipende dalla Forma. In questo senso, i particolari non hanno uno statuto ontologico indipendente: sono *pros ta alla*. Quello di Platone, sostiene Sellars, è una chiarificazione su come *non* vada intesa la Teoria delle Idee e il TMA consisterebbe in un ripensamento consapevole dell’interpretazione dell’auto-predicazione e quindi della nozione chiave di “partecipazione”.

Ma il problema del TMA è proprio indissolubilmente legato alla *methexis*: come intenderla? Sellars non ha dubbi: la relazione fra molteplicità e Forme si svolge su base imitativa, la copia imita l’originale. Sellars si lascia andare ad una ricostruzione piuttosto veloce del Divenire platonico e del suo rapporto con il mondo eidetico: secondo lo statunitense fino al *Sofista* Platone ha collocato il Divenire a metà strada fra l’Essere e il Non-Essere, laddove quest’ultimo rappresentava, eleaticamente, il Nulla. Con il parricidio, il Non-Essere acquisisce la rivoluzionaria caratteristica dell’Essere-

Diverso a cui si aggiunge il sommo genere del Movimento. In questo modo, anche il Non-Essere viene in qualche modo ad Essere e quindi tutto ciò che accade nel mondo ordinario del Divenire (le immagini, le copie, i riflessi) vengono ad avere una loro legittimità almeno provvisoria. La copia, quindi, riprendendo spunto dall'esempio sopra riportato, pur non essendo la realtà (per Realtà intendiamo solo il mondo eidetico) sotto certi punti di vista è qualcosa. Essa è *realmente* una copia. Questo significa che essa possiede sia un grado di realtà, sia uno, per così dire, d'esistenza.

La Teoria dei Gradi della Realtà, così modificata, è riscontrabile nel rapporto modello/copia di cui Platone parla nel *Sofista*, nel *Timeo*, nella *Repubblica* e nel *Fedone*. Sellars prende in considerazione quest'ultimo come esempio paradigmatico dell'imitazione quale esplicazione privilegiata della relazione fra particolari e Forme. Nel *Fedone* Platone ci dice che le realtà empiriche imitano quelle ideali, ma il risultato è quello di essere più dozzinali (*Phaedo* b4-8). L'imitazione in sé è reale, ma non è realmente l'originale, perché si muove in un contesto ontologico diverso. E qui si apre una prospettiva interessante che riguarda da vicino il TMA: se finora abbiamo discusso dell'opportunità di tenere distinti, su consiglio di Sellars, i due ruoli svolti dallo stesso nome "Grandezza", se cioè ci siamo limitati alla sola analisi logica del problema che dà luogo al regresso, aver posto l'attenzione sulla realtà *diversissima*, ma *somigliante* della copia rispetto all'originale ci apre gli occhi su quella che è la vera problematicità del TMA, una problematicità eminentemente ontologica. Il regresso non sorge soltanto perché si usa lo stesso termine per qualcosa di diverso, ma perché in (A2) si pone un'identità ontologica fra la prima Forma e i Particolari che poi necessitano, per giustificare questa identità (almeno dal punto di vista della caratteristica F che condividono) di un'ulteriore Forma, e così all'infinito. Grazie alla Teoria dei Gradi e alla nozione di partecipazione intesa nella terminologia di copia-somiglianza-apparenza-imitazione (non dimentichiamo che il TMA fa largo uso del verbo *dokeo*) da una parte esprimiamo l'inferiorità ontologica del Mondo del Divenire e dall'altra lo carichiamo di quell'attività che contraddistingue l'esigenza dell'imitante di essere il più possibile somigliante all'imitato.

Non dimentichiamo poi che all'origine del TMA c'è la difficoltà relativa a come intendere il modo partecipativo delle idee nei partecipati: come *si divide* un'idea? Quanta *parte* di idea rientra nel partecipato? Sellars ritiene che, mentre la partecipazione intesa come 'condivisione di' sia una relazione tetradica fra *partecipante*, *parte*, *oggetto partecipato* e *un altro partecipante*, che, se pensata così (e perché no?) pare proprio essere l'origine del problema TMA, la relazione fra copia e originale messa nei termini di somiglianza non darebbe luogo alla necessità di rimandi e, soprattutto, premetterebbe una differenza ontologica tutt'altro che secondaria in Platone. Certo, la somiglianza non può essere considerata in modo simmetrico, altrimenti ricadremmo nella seconda versione del TMA. All'interno della somiglianza deve essere tirata una distinzione sostanziale. Ma, effettivamente, chi direbbe che il rapporto fra una copia e l'originale è simmetrico? Già dire che l'originale è *causa* della copia, pone i due ambiti in una prospettiva tutt'altro che paritaria. Dire che a, b, c sono F non è la stessa cosa di dire che F-ità è F. La realtà del riflesso sta tutta nella sua somiglianza all'originale, ma non è dello stesso genere (della stessa realtà) dell'originale. Quest'ultimo esiste, per così dire, di diritto, mentre il vero essere della copia è tutto nel provare ad essere somigliante a ciò che perfettamente è; la asimmetria è riscontrabile nell'indipendenza dell'originale e nella dipendenza della copia dall'originale. In questo senso, la copia è, appunto, solo relazionale. Per sgombrare il campo da equivoci, forse sarebbe meglio parlare di imitazione piuttosto che di somiglianza, ma credo che, tenendo presenti questi dettagli, il termine non dovrebbe creare fraintendimenti. Sicuramente con "imitazione" si rende meglio l'idea della differenza nei gradi dell'essere in cui collocare particolari e Idee.

Queste considerazioni che Sellars non esprime apertamente, ma che si possono dedurre abbastanza agevolmente, ci fanno capire perché egli ritenga che, anziché (AP), la vera premessa ontologicamente irrinunciabile è quella del *chorismos*, della separazione: le Idee platoniche non sono in nessun senso costituenti o parti (neanche per gli aspetti "aggettivali") delle cose in divenire. Lo diventano quando vengono impiegate come funzioni. Ma una funzione trova il suo essere specifico nelle relazione e l'Idea *auto kath' hauto* ha relazi-

oni solo con altre Idee. La diversità ontologica fra cose e Forme è colta meglio dalla nozione di somiglianza; l'identità dell'Idea con se stessa non può dare adito al passo illegittimo e ingiustificato di credere che, attraverso l'impiego di un nome, sia possibile raggruppare contenuti che sembrano somigliarsi, ma che sono *diversi, diversissimi*. A tal proposito si ricordi quante volte il personaggio Parmenide usa *dokeo* e il dativo *soi*, come a dire che la possibilità del regresso è qualcosa che *appare* a Socrate, ma che non viene data come oggettivamente certa. A Socrate *sembra* che esistano molte cose grandi, quindi, quando le considera tutte insieme *ritiene* che esista un'unica identica idea, la Grandezza, e per questo *reputa* che la Grandezza sia unica. Poi, considerando con l'anima la Grandezza e le cose grandi allo stesso modo (*bosautos*) gli appare un'altra idea, Grandezza₁, in virtù della quale tutte le cose appaiono grandi. Conseguenza di ciò è che *apparirà* una nuova idea, Grandezza₂ e via all'infinito. Pertanto, per Socrate (*soi*) ciascuna idea sarà illimitata pluralità. Il passo non afferma che Grandezza₁ dipende dallo statuto ontologico della prima idea, ma dal fatto che Socrate pensa nella *stessa, stessissima* maniera le cose grandi e l'idea del grande come se fossero membri paritari della stessa classe.

Il duplice ruolo dell'idea Grandezza che Sellars propone diventa indispensabile al fine di mettere a tacere la faziosità di Parmenide: è infatti l'Eleate che usa questo termine con lo stesso significato tanto per i particolari che per le Forme, innescando in questo modo il meccanismo del regresso. La Grandezza come variabile può essere posta insieme alle cose grandi (una classe co-estensiva), ma non la Grandezza come Forma standard: infatti è per la Grandezza che i particolari sono grandi, ma la Grandezza non è una proprietà che appartiene alle cose grandi (lo è l'"essere grande"). L'applicazione della stessa parola a entità ontologicamente differenti priva il contesto di quei discriminanti utili ad evitare il regresso.

Il cuore della questione relativa al TMA è di natura ontologica; esso non si presenta come un procedimento logico nel senso contemporaneo del termine; questo è un aspetto che talvolta i commentatori hanno colpevolmente tralasciato e che Sellars, nonostante lo sviluppo del suo resoconto possa far pensare altrimenti, non ha affatto ignorato. Lo studioso, in chiusura del suo saggio, si chiede se

le idee platoniche senza (AP) cessino di essere autentiche idee platoniche; cioè che senza (AP) si riducano ad una mera funzione logico-predicativa perdendo l'opportunità di dare fondamento ad una metafisica che definisca il modo dell'uomo di stare nel mondo. Scrive Sellars:

Nulla potrebbe essere più lontano dalla verità. Il cuore della tradizione platonica poggia non su un regno pittoresco in cui la Cavallinità è un cavallo, la Triangolarità un triangolo e il Coraggio un... (un cosa?), ma piuttosto sulla concezione di un dominio di oggetti eterni (atemporal) che la mente umana riesce a 'percepire' o 'vedere' e la cui interconnessione, disponibile almeno in parte all'indagine umana, costituisce i principi fondamentali del Mondo del Divenire. (Sellars 1955: 27)

Le idee, intese in modo neutro come entità astratte, rappresentano quel *filo normativo* che intesse di sé la struttura percettiva (forse, nel caso di Platone, sarebbe meglio dire intuitiva) della mente e che rendono possibile all'uomo quell'"apertura la mondo" (per usare una locuzione cara ad un altro pittsburghiano *doc*, John McDowell) che gli permette di parlare di ciò che gli appartiene secondo la platonica *lectio* del "dare e ricevere ragioni".

Per concludere, proprio come Falstaff va incontro ai suoi guai per aver scritto una lettera identica (*la stessa, la stessissima perfino nelle virgole!*) a due donne (due nomi diversi), con il TMA ci troviamo di fronte ai guai che insorgono quando non si considera debitamente il modo in cui si predicano di Grandezza i particolari e l'idea Grande, pensandoli tutti allo stesso modo. Ma abbiamo tolto alla fine la maschera al TMA, così come succede a Falstaff che viene deriso da tutti? Forse una, ma non tutte quelle sotto cui si può celare il regresso. Anche il "Tutti gabbati" del fugato finale dell'opera verdiana non lascia sereni: non solo perché ci accorgiamo che Falstaff è solo uno *fra* i gabbati, ma anche perché una fuga è una forma musicale a canone che, in via teorica, prescriverebbe l'illimitata pluralità di una *stessa, stessissima* idea.