

RELENDO O
PARMÉNIDES DE
PLATÃO

REVISITING PLATO'S PARMENIDES

ANTÓNIO MANUEL MARTINS
MARIA DO CÉU FIALHO
(COORDS.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

This book presents a collection of selected essays from the papers presented to the international conference on Plato's *Parmenides* on the occasion of the 2nd Meeting of the Mediterranean Section of the International Plato Society (Coimbra, 14-16 June 2012). It opens with an introduction to the different approaches to this most challenging dialogue taken by the contributors of the volume. Samuel Scolnicov helpfully brings together the theoretical and ethical dimensions of the *Parmenides*. Luc Brisson, Néstor Cordero, Maurizio Migliori, Franco Trabattori, Francesco Fronterot, Mario Jorge Carvalho, J.D.Bares Partal, Beatriz Bossi, Francesca Pizzuti and Gabriele Cornelli present an in-depth analysis and commentary of the main topics of the first and second part of the dialogue from different points of view. The book also includes further clarification of interpretation problems and the reception of this dialogue in late Antiquity and Renaissance.

ΦDEIA

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angelica Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

IMAGEM DA CAPA

Raquel Aido

PRÉ-IMPRESSÃO

Margarida Albino

PRINT BY

KDP

ISBN

978-989-26-1971-2

ISBN DIGITAL

978-989-26-1972-9

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1972-9>

Projeto CECH-UC: UIDB/00196/2020 - Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra



RELENDO O
PARMÉNIDES DE
PLATÃO

REVISITING PLATO'S PARMENIDES

ANTÓNIO MANUEL MARTINS
MARIA DO CÉU FIALHO
(COORDS.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

In memoriam
Samuel Scolnicov

ÍNDICE

Prefácio, <i>Maria do Céu Fialho, António Manuel Martins</i>	9
Introdução, <i>A. M. Martins</i>	11
The ethical dimension of Plato's <i>Parmenides</i> , <i>Samuel Scolnicov</i>	27
"El engañoso dialogo de Platón consigo mismo en la primera parte del <i>Parménides</i> ", <i>Néstor Luis Cordero</i>	43
What are Zeno and Parmenides talking about?, <i>Luc Brisson</i>	61
L'argomento dell'inconoscibilità delle idee in <i>Parmenide</i> 133b-135a e la "teoria dei due mondi", <i>Francesco Fronterotta</i>	87
La partecipazione nel <i>Parmenide</i> , <i>Franco Trabattoni</i>	109
Le tesi del <i>Parmenide</i> come esempio di esercizio protrettico, <i>Maurizio Migliori</i>	131
Exercices de natation dans la mer des λόγοι, <i>Mário Jorge de Carvalho</i>	173
Matemáticas y realidad en el ejercicio dialéctico de la segunda parte del <i>Parménides</i> de Platón, <i>Juan de Dios Bares Partal</i>	227
On Plato's 'apparent difficulty' of knowing the Forms (<i>Parmenides</i> 133-135), <i>Beatriz Bossi</i>	249
La "presenza" delle idee negli enti sensibili, una concezione materialista della μέθεξις?, <i>Francesca Pizzuti</i>	269
O Sonho de <i>Parmênides</i> : "se o Um não é...", <i>Gabriele Cornelli</i>	287
A figura do 'Socrates immaturus' no <i>Parmenides</i> (126a-137b), <i>Samuel Carvalhais de Oliveira</i>	309

Condurre all'Accademia. L'educazione dei giovani nel <i>Parmenide</i> di Platone, <i>Laura Candiotta</i>	345
Tratar-se-á de uma Paródia? O <i>Parménides</i> de Platão e o Tragicómico, <i>Paulo Alexandre Lima</i>	367
La inefabilidad de lo uno en el <i>Parménides</i> de Platón y la exégesis de Plotino, <i>María Jesús Hermoso Félix</i>	395
A <i>Katabasis</i> das Formas em Platão – Uma leitura do <i>Parmênides</i> , <i>Luciano Coutinho</i>	413
Referencias al <i>Parménides</i> de Platón en <i>Puerta del Cielo</i> , de Abraham Cohen de Herrera, <i>Miquel A. Beltrán Munar</i> , <i>Miguel Riera Font</i> ..	427

**L'ARGOMENTO DELL'INCONOSCIBILITÀ DELLE
IDEE IN *PARMENIDE* 133B-135A E LA "TEORIA
DEI DUE MONDI"
THE UNKNOWABILITY OF IDEAS IN *PARMENIDES*
133B-135A AND THE " TWO WORLDS THEORY."**

Francesco Fronterotta

Sapienza – Università di Roma

francesco.fronterotta@uniroma1.it

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7026-4154>

Abstract: This paper does not intend to propose either an attempt to answer Parmenides' question and the dilemma that Parmenides envisages with his "greatest difficulty", but only to outline what the two theoretical options are available for a solution of the problem. In a Platonic (and certainly not Aristotelian) perspective, in fact, the only way out of the *Parmenides'* "greatest difficulty" is to reformulate the mutually exclusive opposition between the "two worlds" of ideas and sensible things, which in turn implies or (1) an attenuation of the separation of ideas from sensible things, which prevents the participation of the second in the first, or (2) a more robust and coherent foundation of the participation relationship between the sensible things and the ideas, which is capable of establishing and maintaining

the relationship between the former and the latter without prejudice to their mutual separation.

Keywords: Parmenides, Plato, theory of ideas, two worlds view, participation, knowledge

La lunga e controversa sezione della prima parte del *Parmenide* che esamina le condizioni di possibilità dell'esercizio, da parte delle idee intelleggibili, della funzione loro attribuita di cause e modelli delle cose sensibili o, in altre parole, della partecipazione fra i due livelli del reale (130e-133b) si conclude con un doppio avvertimento a Socrate da parte di Parmenide (133a7-8):

Vedi dunque quanto è grande la difficoltà se si definiscono le forme come enti in sé e per sé (ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται)?

E subito dopo (133a10-b3):

Sappi bene che ancora, per così dire, non ti rendi conto di quanto è grande la difficoltà, se potrai sempre per ciascuna cosa un'unica forma separata (ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφορίζόμενος θήσεις).

Delle tante difficoltà, Parmenide presenta a un Socrate perplesso «la più grande» (μέγιστον δὲ τὸδε, 133a7-135b4): se qualcuno sostenesse che le idee sono inconoscibili (μηδὲ προσήκειν αὐτὰ γινώσκεισθαι ... τὰ εἶδη), solo un interlocutore di straordinaria abilità dialettica potrebbe convincerlo del contrario¹. In

¹ Parafraso così, *ad sensum*, le linee 133b4-c2 (specialmente 133c1-2), un passo variamente tradotto, ma chiaro nel suo significato d'insieme.

effetti, l'introduzione di una rigorosa e insuperabile separazione fra i due piani del reale impedisce alle idee, da un lato, e al mondo sensibile, dall'altro, di intrattenere qualunque relazione reciproca, perché, come viene sancito in 133c3-5, se un'οὐσία qualsiasi, di qualsiasi oggetto (ἐκάστου), viene posta in sé e per sé (αὐτὴν καθ' αὐτήν ... τίθεται), cioè in una condizione di isolamento e separazione da ciò che altro da sé, non potrà allo stesso tempo «essere in noi» (εἶναι ἐν ἡμῖν), ossia nel mondo sensibile e nella natura. Ed ecco la ragione delle difficoltà suscitate nelle precedenti sezioni del dialogo: come Parmenide non manca di far rilevare a Socrate, se le idee sono appunto definite come realtà "in sé e per sé", esse si riveleranno perciò "separate" e, in quanto tali, estranee alla dimensione sensibile alla quale "noi" apparteniamo e risulterà difficile, se non impossibile, attribuire loro una qualche forma di relazione con il sensibile e ancor più individuare le modalità esatte di tale relazione, ciò che infatti è apparso fin lì irrealizzabile. Di conseguenza, i generi ideali si porranno esclusivamente rispetto a sé stessi e così anche le cose e l'intera realtà sensibile degli uomini, che pure partecipano dei generi e da essi traggono il proprio nome (ὧν [τῶν ἰδεῶν] ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα). L'assunto della separazione fra cose e idee, che nel *Parmenide* è descritto con estrema chiarezza (133c8-d4; 133e4-134a1; 134d4-6), implica quindi che, se le idee si trovano su un piano diverso da quello dell'esperienza sensibile, appunto radicalmente separate, sono per necessità escluse da qualunque relazione, tanto di carattere causale quanto di carattere conoscitivo, con le cose sensibili (ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτάς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν), così come, simmetricamente, le cose sensibili si pongono in relazione fra loro soltanto, ma non con le idee (τὰ δὲ παρ' ἡμῖν [...] αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἶδη). Nessuna delle due sfere del reale ha potere sull'altra,

dal momento che ciascuna esiste di per sé e rispetto a sé stessa (αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐκάτερα).

Il significato di questo passo del *Parmenide* è evidente: se le idee sono effettivamente in sé e per sé ed esistono separatamente dalle cose, d'altro canto, a loro volta, anche le cose esistono in qualche modo in sé e per sé: non certo nella piena realtà dell'essere, che appartiene esclusivamente alle idee, ma imprigionate nel divenire, nella transitorietà e nella mutevolezza del sensibile². L'idea di padrone, per esempio, esplicherà il proprio "essere padrone" rispetto all'idea di schiavo e questa il proprio "essere schiavo" rispetto all'idea di padrone (αὐτῆ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὃ ἐστὶ, καὶ δουλεία ὡσαύτως), mentre un padrone sensibile sarà concretamente padrone di uno schiavo sensibile e questo, a sua volta, schiavo di un padrone sensibile (ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφότερα ταῦτ' ἐστίν), ma nessuno degli enti sensibili avrà alcun valore o potere rispetto ai generi né i generi rispetto alle cose che si trovano sul piano dell'esperienza sensibile³. In questo caso bisognerà riconoscere che, se esiste una scienza dei generi e della loro verità e un'altra che assume invece come contenuto le cose empiriche, gli uomini, immersi nella sfera sensibile, non potranno attingere alla vera scienza né conoscere i generi: ad essi sarà quindi preclusa la conoscenza del bello in sé, del bene e di tutte le idee (ἄγνωστον ἄρα[...]καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἐστὶ καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ιδέας αὐτὰς οὔσας ὑπολαμβάνομεν). Analogamente, sull'altro versante, chi eventualmente possiede la suprema scienza dei generi – e non può

² Tanto le cose quanto le idee sono, in una prospettiva di rigorosa separazione, «rispetto a sé stesse» (αὐταὶ πρὸς αὐτάς). L'espressione αὐταὶ πρὸς αὐτάς implica naturalmente, quando è riferita alle idee, la piena esistenza del vero essere (che è, certamente, αὐτὸ καθ' αὐτό), mentre rimanda, se è riferita alle cose, alla sfera mutevole e provvisoria del divenire, comunque dotata di una propria parziale e transitoria esistenza.

³ Cfr. *Parm.* 133d6-134a3.

trattarsi che della divinità – non riuscirà a esercitare la propria azione sulle cose umane né ad averne cognizione (οὔτε δεσπότηαι ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες). Ecco perché, se un avversario affermasse che i generi separati non esistono affatto o che, pur esistendo, sono tuttavia inconoscibili (ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴ τε ὅτι μάλιστα εἶη,[...] τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα) e “inutili”⁴ per gli uomini, sarebbe straordinariamente difficile opporgli un’efficace confutazione: soltanto un individuo ben esercitato e dotato di grandi capacità potrebbe forse dimostrare che «vi è un genere per ogni cosa e un essere in sé e per sé» (ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ’ αὐτήν) e insegnare una simile dottrina, difendendola dalle molteplici e articolate obiezioni cui è esposta⁵.

Si può rilevare innanzitutto la prossimità di questa posizione con la diagnosi presentata da Aristotele, nel primo libro della *Metafisica*, del principale “errore” di Platone rispetto alla questione della relazione fra le idee e le cose, quei πάντων δὲ μάλιστα che richiamano, credo anche letteralmente, il μέγιστον δὲ τὸδε del *Parmenide* (A 9, 991a8-14):

Ma le difficoltà più grandi sorgono quando si cerca di comprendere cosa le idee forniscano alle cose sensibili, a quelle che sono eterne come a quelle che nascono e periscono, perché non sono in nessun modo le cause né del loro movimento né di nessuno dei loro mutamenti.

⁴ L’“inutilità” delle idee, concepite come semplici “doppi” delle cose empiriche, è una delle critiche più frequenti di Aristotele a Platone e ai platonici (cfr. soltanto *Metaph.* A 9, 990b1 sgg.).

⁵ Cfr. *Parm.* 134a4-135b4. Una diversa analisi della “difficoltà più grande” è stata proposta da Sandra Peterson, “The greatest difficulty for Plato’s theory of Forms, the unknowability argument of Parm. 133c-134c,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63 (1981): 1-16, che considera l’argomento soprattutto, se non esclusivamente, dal punto di vista del paradosso della reciproca inconoscibilità fra i due piani del reale.

Ma le idee non forniscono nessun contributo né alla scienza delle altre cose (esse non sono infatti l'essenza di queste, perché in tal caso dovrebbero trovarsi in queste) né al loro essere, perché non appartengono alle cose che ne partecipano.

Nel corso del suo esame critico della funzione causale delle idee rispetto alle cose sensibili, Aristotele dichiara in primo luogo che le idee non possono rappresentare le cause del movimento e del mutamento dei sensibili (κινήσεως καὶ μεταβολῆς... αἰτία), vale a dire che non si configurano come cause efficienti o produttrici di alcunché – e ciò dipende evidentemente dal fatto che le idee non sono in condizione, in virtù del loro statuto, di dare impulso al divenire delle cose materiali. Ma le idee non adempiono neanche alla funzione di cause formali, che invece Platone avrebbe esplicitamente attribuito loro: è quanto Aristotele intende con la precisazione secondo cui esse non contribuiscono né alla conoscenza dei sensibili (οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην ... τῶν ἄλλων), in quanto non permettono di affermare, attraverso una definizione, in cosa consistano le cose sensibili, né al loro essere (οὔτε εἰς τὸ εἶναι), in quanto non costituiscono il principio della loro determinazione o della loro struttura concreta. Che la teoria platonica non fornisca nessun ausilio né per definire le cose sensibili né per coglierne il τί ἐστὶ discende, secondo Aristotele, dalla stessa collocazione ontologica delle idee, cioè dall'indicazione che esse non si trovano nei sensibili (ἐν τούτοις) e che non appartengono loro (μὴ ἐνυπάρχοντα τοῖς μετέχουσιν). Mi pare che la diagnosi aristotelica dell'incapacità causale delle idee, che si articola precisamente nelle forme previste dal *Parmenide*, cioè rispetto alla loro efficacia in relazione all'οὐσία e alla conoscenza dei sensibili, consista nell'indicazione del loro statuto di entità separate, che, come avviene appunto nel *Parmenide*, impedisce

che si dia κοινωμία fra idee e sensibili o, in altri termini, che le prime siano “presenti” nei secondi – condizione che sarebbe invece indispensabile perché le idee possano costituire il τί ἐστι dei sensibili, ossia la realtà che si esprime nella loro definizione e il principio causale del loro essere.

Che quello della separazione delle idee, o piuttosto della loro sussistenza separata, sia un assunto presente nei dialoghi, in contesti teorici più o meno direttamente riconducibili all’ipotesi eidetica, e non, come pure si potrebbe pensare, un’eccezione all’ortodossia platonica per qualche ragione evocata nel *Parmenide*, si evince a mio avviso da una rapida ricognizione dei riferimenti presenti già nei dialoghi precedenti il *Parmenide*. La separazione (χωρισμός)⁶ protegge infatti le idee dall’indebita commistione con le cose, corruttibili e mutevoli, e preserva così la radicale differenza fra i due livelli del reale: nel *Fedone* (64c; 66b-67d), per esempio, Socrate spiega come la perfetta contemplazione delle essenze ideali divenga possibile soltanto dopo la “separazione” dell’anima dal corpo, con la morte – cioè quando «il corpo, separato dall’anima, si pone in sé» (χωρίς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ σῶμα), come «l’anima che a sua volta, separata dal corpo, si pone anch’essa in sé» (χωρίς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ’ αὐτήν) – dal momento che, mentre in vita il corpo e tutto ciò che è sensibile non fanno che ostacolare la vera conoscenza e contaminare la purezza dell’anima, la morte ristabilisce invece l’ordine universale, secondo il quale «non è lecito a ciò che

⁶ Il termine compare in Platone solo in *Phaed.* 67d4 e d9, ma esclusivamente nel contesto particolare della definizione dei rapporti fra l’anima e il corpo umano che, al sopraggiungere della fine, si separano l’uno dall’altra. In effetti, fu probabilmente Aristotele il primo a impiegare il sostantivo χωρισμός, l’aggettivo χωριστός e il verbo χωρίζειν in riferimento alle idee platoniche ed è forse ragionevole credere che proprio il filosofo di Stagira abbia coniato simili espressioni (cfr. solo *Eth. Nic.* A 4, 1096b31-34; *Metaph.* K 2, 1060a11-13).

è impuro avere contatti con ciò che è puro» (μη καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ); se ne deduce che, se le cose sensibili “impure” non fossero separate e si mescolassero ai generi ideali, la “purezza” delle idee ne sarebbe irrimediabilmente compromessa. Mi pare che anche nel *Simposio* (210e2-211b5) la condizione dell’idea del bello è tale che, seppure “partecipata” dalle cose empiriche che nascono e muoiono, «essa non aumenta né diminuisce né soffre alcunché» (μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν): infatti, in sé e per sé, l’idea del bello è separata dalla sfera sensibile e rimane perciò «pura, incorrotta, non mista» (εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον). Questa condizione, che sia applicata alla relazione fra l’anima e il corpo, e allo statuto onto-epistemologico di entrambi, dopo la morte di quest’ultimo, o alla condizione dell’idea del bello in rapporto con le cose sensibili belle, è estesa all’insieme delle idee, nel *Parmenide*, ricorrendo all’avverbio χωρίς (130b2-3; c1; d1) o ai noti sintagmi αὐτὴ καθ’ αὐτήν (al femminile o al neutro: 128e5; 129d6-7; 130b8; 133a8; c4-5; c7; 135b1) e αὐτὴ πρὸς αὐτήν (al femminile o al neutro: 133c8-134a1). In questo contesto, la preposizione πρὸς, “rispetto a”, normalmente seguita dall’accusativo, indica la separatezza (“essere rispetto a sé stesso”) – e dunque l’assenza di partecipazione con l’altro da sé – o l’assenza di separatezza (“essere rispetto all’altro da sé”) – e dunque la condizione del rapporto partecipativo con l’altro da sé.

Così formulato, l’assunto della separazione delle idee dalle cose sensibili comporta alcune notevoli conseguenze, al livello ontologico, da un punto di vista causale e funzionale e sul piano logico-epistemologico, con la costituzione di due “mondi”, popolati da oggetti di natura e statuto radicalmente differenti, causalmente indipendenti, cioè reciprocamente inerti e “chiusi” da un punto di vista funzionale, in modo che gli oggetti presenti

in un "mondo" risultano privi di qualunque attitudine causale e funzionale nei confronti degli oggetti presenti nell'altro "mondo", e infine completamente autonomi per quel che riguarda la sfera logico-semantica del linguaggio e l'ambito della conoscenza, anch'esse vincolate al proprio rispettivo "mondo" di riferimento. In altre e più immediate parole, avremo il "mondo" delle idee eterne, immutabili e pienamente essenti, e il "mondo" delle cose sensibili in divenire, mutevoli e soggette a generazione e corruzione, capaci di esercitare una qualche funzione causale, le une e le altre, soltanto le une rispetto alle une e le altre rispetto alle altre, e mai reciprocamente, e destinatarie esclusive, le une e le altre, di forme di conoscenza e di discorso alternative le une rispetto alle altre. La reciproca chiusura – ontologica, causale ed epistemologica – dei due mondi non potrebbe essere più netta e insuperabile. Questo mi pare il drammatico esito della "difficoltà più grande" evocata da Parmenide e riecheggiata dalla critica aristotelica alle idee platoniche, in entrambi i casi determinato dalla rigorosa difesa dell'assunto della separazione delle idee dalle cose sensibili e, come sua conseguenza, dall'impossibilità di stabilire, in qualunque forma e modalità coerente, una contemporanea relazione di partecipazione fra esse. E ciò spiega perché, così stando le cose, tanto Parmenide (in *Parm.* 135a) quanto Aristotele (in *Metaph.* A 9, 990b) mettano in dubbio l'utilità e la difendibilità dell'ipotesi eidetica, appunto argomentando che, se prive di relazione "con noi", con la realtà sensibile alla quale apparteniamo, sarà impossibile "per noi" affermare e dimostrare che le idee esistono o che, pur esistendo, sono conoscibili o infine che, pur esistendo ed essendo conoscibili, sono comunque utili a produrre un qualche effetto nel nostro mondo; anche se, come è noto e come è naturalmente e assolutamente indispensabile sottolineare con forza, mentre tutto questo porta Aristotele a un abbandono netto e inequivocabile dell'ipotesi delle idee, alme-

no nella forma di enti separati dal sensibile che, a suo avviso, Platone ha elaborato, altrettanto notoriamente e inequivocabilmente Parmenide ribadisce invece (ancora in *Parm.* 135b-c) che, nonostante tutte le difficoltà rilevate, l'ipotesi delle idee va comunque difesa e in qualche modo preservata, dal momento che chi negasse le idee, concepite come essenze identiche e permanenti di ciascuna delle cose che sono (ιδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι), «non avrebbe più alcun oggetto cui dirigere il pensiero ... e distruggerebbe del tutto il potere della dialettica» (οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει ... καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ), compromettendo completamente le possibilità e il senso della riflessione filosofica, come Parmenide pone icasticamente in luce con la sua cruciale domanda a Socrate: τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψη ἀγνοουμένων τούτων;

Non intendo proporre qui neppure un tentativo di risposta all'interrogativo di Parmenide e al dilemma che il *Parmenide* prefigura con la sua "difficoltà più grande", ma soltanto prospettare quelle che, a mio parere, sono le due opzioni teoriche disponibili per una soluzione del problema. In una prospettiva platonica (e certo non aristotelica), infatti, l'unica via di uscita dalla "difficoltà più grande" del *Parmenide* passa per una riformulazione della contrapposizione reciprocamente esclusiva fra i "due mondi" delle idee e delle cose sensibili, che a sua volta implica o (1) un'attenuazione della separazione delle idee dalle cose sensibili, che impedisce la partecipazione delle seconde alle prime, oppure (2) una più solida e coerente fondazione del rapporto partecipativo fra le cose sensibili e le idee, che sia capace, cioè, di stabilire e mantenere la relazione fra le prime e le seconde ferma restando la loro reciproca separazione.

La prima opzione è stata percorsa negli ultimi decenni da studiosi del calibro di R.E. Allen e G. Vlastos ed è riproposta oggi,

con nuovi argomenti, da F. Ferrari⁷. La tesi comune ai commentatori citati, pur nella varietà delle rispettive ipotesi interpretative, consiste nell'affermazione che la relazione fra l'intelligibile e il sensibile, quali che siano la sua forma e la sua modalità specifica, si configura sul piano ontologico, causale-funzionale e logico-epistemologico come essenzialmente asimmetrica, cioè tale per cui non vale un principio di reciprocità che coinvolga allo stesso titolo e alle stesse condizioni i "due mondi" o entrambi i piani del reale delle idee e delle cose sensibili. A partire dalle numerose e inequivoche attestazioni che, nei dialoghi, sanciscono la differenza radicale fra le idee e le cose sensibili, le prime pienamente essenti, perfette e immutabili nella loro condizione e proprietà, e perciò di natura intelligibile, le seconde caratterizzate dal divenire e dalla processualità che le sottopongono a generazione e corruzione, e perciò di natura sensibile, l'applicazione combinata di un principio di asimmetria alla relazione fra i due mondi conduce in tal caso ad ammettere, in linea del tutto generale e senza entrare nel dettaglio di una presentazione articolata, che: (1) sul piano ontologico le idee pienamente essenti esistono in sé e indipendentemente dalle cose sensibili, mentre le cose sensibili in divenire non esistono in sé e indipendentemente dalle idee; (2) dal punto di vista causale-funzionale le idee perfette e immutabili sono cause e modelli delle cose, che ne sono effetti parziali o copie mutevoli, senza che le idee siano a loro volta

⁷ Cfr. solo R.E. Allen, "Participation and predication in Plato's middle dialogues," *Philosophical Review*, 69 (1960): 147-64 (riedito in *Studies in Plato's metaphysics*, ed. by R.E. Allen, (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), 43-60); G. Vlastos, "Separation in Plato," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987): 187-96; e, fra gli studi di F. Ferrari, gli articoli: "Parmenide, il Parmenide di Platone e la teoria delle idee," *Athenaeum* 93 (2005): 367-96, e "Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone," in *La scienza e le cause. A partire dalla Metafisica di Aristotele*, a cura di F. Fronterotta (Napoli: Bibliopolis, 2010), 33-72, oltre alla traduzione del Parmenide da lui curata: *Platone, Parmenide*, a cura di F. Ferrari (Milano: Rizzoli, 2004).

condotte, in virtù della relazione stabilita con le cose, a entrare in una connessione causale con le cose di cui sono appunto le cause o ad assomigliare alle cose che ne sono le copie; (3) in un quadro logico-epistemologico le idee intellegibili sono oggetto primario e stabile di denominazione e pensiero, e perciò permettono di denominare e conoscere, pur transitoriamente e imperfettamente e solo per estensione, le cose sensibili che ne dipendono, senza che ciò comporti però un'univocità e un'identità di denominazione e conoscenza per le idee e le cose. Questa sintesi, volutamente schematica, di argomentazioni e conclusioni assai più elaborate e sulle quali ho avuto modo di soffermarmi in altre occasioni⁸, conduce effettivamente a un'attenuazione del $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, che finisce per porsi esclusivamente rispetto alle idee, ma non rispetto alle cose sensibili, perché solo le idee si rivelano oggetto di denominazione e conoscenza, cause e modelli esemplari e realtà pienamente essenti, mentre le cose sensibili, al di fuori della relazione con le idee, non sarebbero soggette a nessuna denominazione o conoscenza, non possiederebbero nessuna proprietà o caratteristica né si potrebbe dire, *tout court*, che esistono, in modo che la differenza ontologica dei livelli del reale, privando originariamente la sfera sensibile di ogni valore o autonomia ontologica, causale e logico-epistemologica, renderebbe superflua, se non anzi incoerente, la postulazione della separazione delle cose sensibili dalle idee: solo rispetto alle idee, dunque, sarebbe stabilito l'assunto della separazione, perché esse sono appunto ciò che sono in virtù del loro statuto e indipendentemente dai sensibili, ma non rispetto ai sensibili perché, semplicemente, i sensibili, in virtù del loro statuto e indipendentemente dalle

⁸ Si veda in proposito il mio articolo "Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene," *Giornale critico della filosofia italiana* 85 (2006): 412-36, specie 412-24.

idee, non sarebbero alcunché. Come si può constatare, questa separazione “indebolita”, perché ristretta a un solo ambito o livello del reale, l’intellegibile, annulla di fatto la sostanzialità dell’altro ambito o livello del reale, il sensibile, che non si rivela più, dunque, come un “secondo” soggetto ontologico autonomo suscettibile di partecipare del primo, ma solo come un riflesso o un’apparenza di esso, per il quale, allora, la partecipazione all’intellegibile consiste appunto soltanto nel manifestarsi come un suo pallido riflesso o copia apparente. In una prospettiva del genere, il dilemma di Parmenide risulta in effetti felicemente sciolto, perché la partecipazione delle cose sensibili alle idee si rende possibile, nonostante il χωρισμός, nella misura in cui questo principio non configura una divisione simmetrica fra due piani del reale autonomi e fra loro indipendenti, ma si limita appunto all’affermazione asimmetrica dell’auto-sussistenza di un solo piano del reale, quello delle idee, rispetto al quale, o di fronte al quale, non sussistono altri soggetti ontologici che, quale che sia il loro grado di essere, si pongono in una relazione simmetrica, ma si manifestano solo delle deboli e apparenti rappresentazioni delle idee, appunto le cose sensibili, semplici riflessi, se non perfino emanazioni, delle idee stesse.

Non intendo esaminare qui tale impegnativa ipotesi interpretativa, di cui mi sono limitato a indicare soltanto le linee generali e le principali implicazioni teoriche; ma non posso esimermi dal sottolineare quello che a me pare come il suo più grave punto debole che sottintende un serio fraintendimento filosofico, cioè il fatto che tale interpretazione induce a svuotare il sensibile di ogni sostanzialità, a sottrargli lo statuto suo proprio di realtà esistente, riducendolo così, in sé e per sé, alla semplice assenza dell’essere e determinando perciò una prospettiva ontologica su un solo livello, quello delle idee intellegibili che, esercitando nel vuoto il proprio potere causale, producono a certe condizioni delle

imitazioni, copie o parvenze di se stesse, sussistenti solo in virtù di quelle. Una concezione del genere, che avrà forse soddisfatto qualche platonico posteriore, più ostile dello stesso Platone alla realtà sensibile, all'esperienza mondana e alla sua (parziale) consistenza⁹, mi sembra al contrario smentita nettamente dalla constatazione che, anche quando viene sottolineata l'assoluta "minorità" ontologica delle cose sensibili rispetto alle idee, mai Platone giunge a sancirne l'effettiva coincidenza con il non essere e con l'estraneità a ogni dimensione sostanziale. Si ricorderà anzi che, in *Resp.* V 478e-479d, uno dei pochi passi realmente espliciti su questo punto, è stabilito con chiarezza che la sfera sensibile occupa di per sé una posizione intermedia e "mista" fra essere e non essere (θέσιν...μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι), fatta coincidere con l'ambito del divenire delle cose mutevoli, che non si lascia in nessun modo confondere con il non essere di ciò che non è affatto, né dal punto di vista ontologico né dal punto di vista epistemologico del genere di conoscenza che le si addice,

⁹ Mi riferisco così alla posizione che si diffonde nella tradizione platonica posteriore, dal medioplatonismo fino al neoplatonismo, e che si manifesta con particolare chiarezza in Plotino. Qui, in un contesto teorico del tutto nuovo, prevale, progressivamente e non senza contrasti, un'interpretazione metafisica più radicale del rapporto fra il sensibile e l'intelligibile, visto ormai come una relazione talmente asimmetrica da non essere neanche più veramente tale: se, infatti, di due termini posti fra loro in qualche modo in relazione, l'uno produce o genera l'altro, non si danno più effettivamente due termini, ma uno solo, e pertanto, con un solo termine realmente esistente, nessuna relazione è possibile. Non sarà difficile riconoscere in questo modello teorico il classico meccanismo che regola le dottrine neoplatoniche della produzione (o emanazione o processione) dei diversi livelli del reale: per esprimersi molto schematicamente, il sensibile diviene così propriamente niente altro che un riflesso o un'ombra inconsistenti generati (involontariamente e indirettamente) dall'intelligibile (o, se del caso, da un ulteriore principio meta-intelligibile). Sarà sufficiente ricordare, a questo proposito, i primi due trattati della V e il quarto della II *Enneade* (10, 11 e 12 nell'ordine cronologico), in cui Plotino descrive l'involontario e indiretto processo generativo e produttivo che, a partire dall'Uno, si compie nell'Intelletto e nell'Anima, oltre la quale non resta che la natura sensibile e, infine, la materia, pura e semplice assenza dell'Uno-Bene, che coincide con il non essere e con il male.

siché Platone pare tenere ben ferma quella radicale duplicità ontologica caratteristica della sua prospettiva filosofica bipolare, che suppone la distinzione di “due mondi” o almeno di due piani del reale (che non sono naturalmente l’essere e il nulla, ma le idee e i sensibili, dunque l’essere e quel misto di essere e non essere che contraddistingue la sfera del divenire), del tutto irriducibili l’uno all’altro e perciò, anche se a diverso titolo e con un diverso grado ontologico, entrambi sostanziali. Mi sembra si debba trarne pertanto che, benché in una condizione di inferiorità ontologica, anche del sensibile sia lecito sostenere che sussiste *χωρίς* dalle idee e che possiede una pur parziale consistenza in sé, cioè indipendentemente dalla relazione con le idee, proprio come simmetricamente, pur se in una condizione di superiorità ontologica, avviene alle idee, in modo che il *χωρισμός* configura, contrariamente a quanto affermano i sostenitori dell’ipotesi appena tratteggiata, una relazione (o un’assenza di relazione) pienamente simmetrica, che pone i due livelli separati del reale in una dimensione – l’essere e la piena esistenza per le idee; il divenire e la trasformazione per le cose sensibili – di refrattarietà reciproca e rispetto a qualunque forma di mutua partecipazione. Credo che nella stessa prospettiva, bipolare e dualista, vada considerata l’introduzione, nel *Timeo*, della *χώρα*, quella natura sostrativa “spazio-materiale” che ospita e alimenta la generazione del sensibile (49a) e che viene descritta (per esempio in 50a-52c) come una realtà per molti aspetti ontologicamente affine, per quanto radicalmente antagonista, all’intelligibile: dotata di una denominazione stabile che non si discosta mai dalle sue proprietà e caratteristiche (ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον: ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως, 50b), infatti, la *χώρα* deve essere designata, come le idee, da espressioni che ne indicano la sostanzialità e la permanenza (50a), come i pronomi τοῦτο ο τόδε in contrapposizione a τοιοῦτον, che allude invece

alla condizione delle realtà sensibili in divenire soggette a generazione e corruzione (49d-e); come le idee, ancora, è eterna e incorruttibile, in quanto «è sempre e non ammette corruzione» (ὄν ... ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, 52a-b), e «invisibile» (ἀνόρατον), appunto per distinguersi, allo stesso titolo delle idee, da «ciò che è stato generato visibile e interamente sensibile» (τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ 51a-b); mentre invece, diversamente dalle idee che si rivelano pienamente determinate in se stesse e nelle loro qualità, tanto in ragione della loro natura, quanto rispetto alla funzione di modelli che compete loro, la *χώρα* risulta «informe» (ἄμορφον, 51b), in modo che le proprietà e le caratteristiche che le sono proprie e da cui mai si discosta in virtù della stabilità e della permanenza del suo statuto, consistono in ultima analisi nell'assenza di ogni qualità e determinazione specifica. Ebbene, proprio a conclusione di questa presentazione della *χώρα*, in 52c, il dialogo si sofferma sullo statuto del sensibile, concepito come semplice "immagine" del modello ideale, che appunto, «non possedendo neanche ciò a immagine di cui è stata generata» (ἐπίπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἔστιν) – cioè l'intelligibile, che è il modello a imitazione del quale sono generate le immagini sensibili – è equiparata perciò a un φάντασμα, a una rappresentazione di qualcos'altro ancor più sfocata di un'immagine, che, non coincidendo con ciò di cui è rappresentazione sfocata, che è altro da essa, (1) «va sempre errando» e in sé (2) «non è assolutamente nulla» (ἀεὶ φέρεται ... μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι), a meno che non disponga di (1) qualcosa di diverso da sé che gli fornisca un luogo nel quale venire all'essere (ἐν ἑτέρῳ ... τινὶ γίγνεσθαι) e, a un tempo, di (2) una sorta di pur parziale "accesso" all'essere e alla sostanzialità (οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην), con un evidente duplice riferimento ai tratti "spazio-materiali" della *χώρα*, chiamati a supplire all'inconsistenza ontologica che di per sé caratterizza il

genere sensibile delle immagini e delle copie generate, prestando loro l'indispensabile "sostrato" cui appoggiare la loro generazione e sussistenza¹⁰. In modo assai esplicito quindi, e proprio in un contesto in cui la consistenza delle cose sensibili di per sé pare effettivamente ridotta alla vuota parvenza dell'immagine e del φάντασμα, il *Timeo* introduce così un'articolazione notevole della prospettiva ontologica di Platone, appunto necessaria a rafforzare, con la comparsa della χώρα, la dimensione sostanziale alternativa all'essere del modello ideale, che conferisce allo statuto e alla natura del sensibile una serie di proprietà e caratteristiche che rispecchiano, in una piena e compiuta analogia, quelle dell'intelligibile, configurando così una relazione fra due "sostanze" – o fra due *sets* di sostanze – alternative, opposte e antagoniste, e tuttavia coeterne e di pari dignità ontologica, che si basa su una piena e reciproca simmetria.

Il riferimento al *Timeo* mi consente di passare all'esame della seconda opzione annunciata in precedenza per uscire dalla "difficoltà più grande" del *Parmenide*, che consiste nel potenziare, o piuttosto fondare più coerentemente, il rapporto partecipativo fra il sensibile e l'intelligibile, pur mantenendo il χωρισμός fra i due piani del reale nella sua integrità e simmetria ontologica. In base alla descrizione del *Parmenide*, infatti, la partecipazione è il processo attraverso il quale i due livelli della realtà, fra loro massimamente differenti, stabiliscono una relazione che permette agli enti sensibili in divenire di assumere dalle idee in modo im-

¹⁰ Non posso che rinviare, per un esame dettagliato delle pagine del *Timeo* che introducono la discussione della χώρα nell'ambito della prospettiva onto-cosmologica, dualista e simmetrica, di Platone e per un'indicazione degli opportuni riferimenti bibliografici, a due miei lavori: "Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel *Timeo*?" *Méthexis* 27 (2014): 95-118. <http://www.istor.org/stable/44820263>; e "Luogo, spazio e sostrato 'spaziomateriale' nel *Timeo* di Platone e nei commenti al *Timeo*", in *Locus-Spatium, XIV Colloquio Internazionale*, Roma, 3-5 gennaio 2013, Atti a cura di D. Giovannozzi e M. Veneziani (Firenze: Olschki, 2014), 7-42.

perfetto certe caratteristiche: si tratta dunque di una “mediazione” ontologica da cui derivano le cose e il mondo sensibile come sono conosciuti nell’esperienza comune. Quindi, schematicamente, i termini del rapporto partecipativo (il “partecipato” e il “partecipante”) sono, da un lato, le idee, auto-identiche e compiute in sé stesse, e, dall’altro, gli enti sensibili che, prima della partecipazione alle idee o indipendentemente da essa, si rivelano ancora di per sé indeterminati. Il “risultato” di questo processo è invece il mondo sensibile, che, pur rimanendo mutevole e corruttibile, possiede però determinate qualità, secondo un’immagine parziale delle idee. Ma ciò pone, naturalmente, una difficoltà immediata: una volta ammesso il principio della loro separazione, chi o cosa porta a compimento la relazione fra i due piani separati del reale? Se le idee e le cose sensibili sussistono, entrambe con il proprio statuto ontologico, causale e logico-epistemologico, in una condizione di autonomia e di indipendenza reciproca, non si vede come appaia possibile, alle une o alle altre, fungere da soggetti della partecipazione, ossia da agenti causali capaci di suscitare, tramite il rapporto partecipativo, un effetto qualunque, di natura ontologica o logico-epistemologica, nelle une o nelle altre. Pare inevitabile, a simili condizioni, formulare l’ipotesi di un agente o di una causa estranei ai due livelli separati del reale, alle idee e alle cose, che sia in condizione di stabilire, per così dire, dall’esterno la loro relazione causale e la loro partecipazione, ed è precisamente in questa direzione, a mio avviso, che si svolge la riflessione di Platone nei dialoghi posteriori al *Parmenide*, nel *Filebo* e soprattutto nel *Timeo*. In quest’ultimo, infatti, *Timeo* distingue tre generi fondamentali di tutto ciò che è (27d-29b; 48e-52d): (1) le idee, modelli intellegibili, eterne, immutabili e separate; (2) le cose e il mondo sensibile, generate a immagine del modello intellegibile; (3) il sostrato “spazio-materiale”, la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, ricettacolo e nutrice di tutte le cose, “ciò in cui” avviene

la generazione (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται) del mondo sensibile sulla base della somiglianza alle idee intellegibili; ai tre generi occorre poi aggiungere come «costruttore e padre del tutto» (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, 28c), il demiurgo, appunto chiamato fin dal principio, e piuttosto improvvisamente, a fornire una generica esemplificazione del principio di causa (28a-29a) che lega l'intellegibile al sensibile, cioè come responsabile della produzione delle cose generate a somiglianza del modello ideale eterno. Tutte le competenze e le funzioni via via attribuite al demiurgo ne esaltano tale funzione causale produttiva, che esemplifica concretamente la relazione fra le idee e le cose e rende conto dell'esito della partecipazione delle cose alle idee: egli è, innanzitutto, «buono» (ἀγαθός, 29e e passim), il che implica che l'opera da lui compiuta sarà la migliore possibile; possiede molteplici competenze, tecniche e intellettuali a un tempo: plasma la cera (74c), fonde i metalli e lavora il legno (28c; 33b), riunisce armoniosamente le diverse parti della sua opera (30b; 33d); più in generale, è l'artigiano che fa apparire l'ordine universale nel disordine cosmico (53b; 75d) e, allo stesso tempo, l'intelligenza (νοῦς) che «riflette» (λογίζεσθαι, 30b; 34a; 52d; 55c), «considera» (νομίζει, 33b), «parla» (λέγει, 41a-e), «si rallegra» (ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεῖς, 37c) del prodotto realizzato e della sua somiglianza al modello eterno. Non è difficile vedere insomma come il demiurgo riassume nella sua figura e fra le sue attitudini la sfera operativa e causale che dà impulso alla generazione delle cose sensibili, cui egli conferisce la forma e la struttura dei paradeigmata ideali servendosi del sostrato materiale offerto dalla χώρα, fungendo quindi da intermediario, o da trait d'union, cui tocca il compito di attuare la relazione di partecipazione fra il sensibile e l'intellegibile, in modo che i modelli ideali, radicalmente differenti dalle loro immagini o copie generate, ne costituiscano

però il paradigma originario e immutabile che viene all'essere in forma sensibile nella *χώρα*¹¹.

In questo modo, con l'introduzione di una figura "terza", il demiurgo appunto, oltre le idee e le cose sensibili, cui pare affidato il ruolo dell'agente causale della relazione di partecipazione del sensibile all'intelligibile, la "difficoltà più grande" del *Parmenide* e l'intero dibattito intorno alla natura simmetrica o asimmetrica della separazione fra i due piani del reale risultano senza dubbio brillantemente aggirati: è l'agente causale, infatti, che, estraneo alla separazione fra i due piani del reale e in contatto con entrambi in virtù della sua natura intermedia, attua propriamente la relazione di partecipazione, operando la riproduzione delle idee nel sensibile o, che è lo stesso, la generazione delle cose a somiglianza dell'intelligibile, nonostante la loro separazione e, soprattutto, senza che tale separazione sia in nessun modo violata né che, mantenuta, sia di impedimento alla partecipazione stessa. In altre parole, i "due mondi" possono rimanere perfettamente autonomi e indipendenti sul piano ontologico, in sé del tutto irrelati dal punto di vista causale-funzionale e di

¹¹ Per l'analisi della concezione ontologica e cosmologica del *Timeo*, si veda L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1994²), soprattutto 29-106; 125-36; 177-220. Tendo a credere che si debba stabilire un'analogia fra la prospettiva onto-cosmologica tratteggiata nel *Timeo* e quella che emerge dal *Filebo*, dialogo appartenente anch'esso alla produzione tarda di Platone. Anche in questo dialogo (23c-27b), infatti, Socrate propone una ricostruzione del reale, o dei generi di tutte le cose che sono, che corrisponde sostanzialmente a quella del *Timeo*: (1) il "limite" (πέρας), principio di ogni determinazione, che mi pare coincida con la sfera delle idee nel suo complesso; (2) l'"illimitato" (ἄπειρον), privo di qualunque determinazione e misura, che rimanda alla sfera "spazio-materiale" mutevole e informe della *χώρα*, che precede la generazione del mondo sensibile; (3) il "terzo genere misto" (τὸ δὲ τρίτον τὸ μικτόν), che deriva dall'unione dei primi due e rivela, sembra, la natura del mondo sensibile come risultato della relazione fra il sostrato "spazio-materiale" della *χώρα* e le idee; (4) la "causa della generazione" (τῆς γενέσεως αἰτίαν), "intelligenza ordinatrice" (νοῦς), che compie l'unione di "limite" e "illimitato", la cui natura razionale, le cui competenze direttive e la cui funzione generatrice rinviano abbastanza chiaramente alla figura del demiurgo del *Timeo*.

per sé privi di qualunque denominazione o conoscenza univocamente condivisi, eppure risultare per l'azione artigianale del demiurgo reciprocamente simili, come un modello e le copie che l'artigiano ne produce, e dunque causalmente correlati, appunto nella forma "paradigmatica" della somiglianza che assimila la copia prodotta dall'artigiano al modello, e infine caratterizzati da una denominazione univoca, che transita dal modello alla copia, e da una conoscenza condivisa, almeno nella misura in cui la conoscenza del modello intellegibile è appunto ciò che consente al demiurgo, e determina causalmente, la sua riproduzione nella copia sensibile. D'altro canto, questa soluzione della "difficoltà più grande" del *Parmenide* ha il suo prezzo da pagare, che discende proprio dall'introduzione della figura del demiurgo, che ha costituito già nell'antichità un serio motivo di imbarazzo per i lettori del *Timeo*, se è in primo luogo intorno al modo di intendere questo artigiano cosmico che si è scatenato il conflitto esegetico fra quanti hanno difeso un'interpretazione letterale della vicenda cosmologica narrata nel *Timeo* e quanti invece hanno sostenuto l'esigenza di una lettura metaforica del dialogo¹². Comunque sia di una simile, difficile questione, che va lasciata qui completamente da parte, resta che, intesa come figura personale o come metafora della funzione causale che assicura la relazione fra il sensibile e l'intellegibile, la divinità demiurgica implica di per sé, con la sua comparsa sulla scena, una significativa articolazione, o complicazione, della prospettiva ontologica di Platone, che, nel quadro dualista basato sulla contrapposizione dell'intellegibile e del sensibile, reso però statico e causalmente inerte dall'assunto della loro reciproca separazione

¹² Cfr. ancora su questo punto il mio articolo "Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel *Timeo*?" *Méthexis* 27 (2014): 95-118. <http://www.jstor.org/stable/44820263>.

e tuttavia da tale assunto a un tempo rigorosamente preservato, lascia subentrare un nuovo attore, o agente, cui appartiene il compito di rendere conto della dimensione causale e dinamica della generazione, come se, in altre parole, il dualismo platonico garantito dal principio del χωρισμός nella sua forma più piena potesse essere salvaguardato solo trasformandolo in dualismo "imperfetto", cioè introducendo un termine terzo, a stabilire fra i primi due una mediazione compatibile con la loro radicale differenza ontologica.

Quale che sia l'opzione privilegiata per tentare una via d'uscita dal temibile argomento di Parmenide, e dalla "difficoltà più grande" del *Parmenide*, si vede bene, mi pare, come tale difficoltà, ben lungi dal costituire un sviluppo artificioso della discussione, ad arte sollevato da Parmenide per finalità dialettiche e narrative estranee a una seria indagine filosofica, faccia emergere invece una serie di impegnative e assai problematiche implicazioni teoriche; e come infine il banco di prova per l'interprete sia costituito in ultima analisi dal *Timeo*, nel quale Platone sembra riproporre la sua prospettiva ontologica per esaminarne le conseguenze sul piano fisico-cosmologico e, a un tempo, su tale piano utilizzarne i principi costitutivi, benché nella forma di un'esposizione "verosimile" e in qualche senso mitologica di cui non è sempre dato scorgere con chiarezza il corrispettivo razionale e dialettico.

Maria do Céu Fialho. A full professor at the Faculty of Letters of the University of Coimbra, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho's research interests focus on literary studies, languages, and Classical literatures and their reception. In these fields she has published several pieces, of which the following bear particular note: Coimbra na obra de Vergílio Ferreira ["Coimbra in the work of Vergílio Ferreira"], *Boletim de Estudos Clássicos*. Coimbra. 41 (2004) 63-70; Mito, narrativa e memória ["Myth, narrative, and memoir"] in *Que fazer com este património?* in memory of Victor Jabouille. Lisbon, 2004; Introduction and Translation of *Rei Édipo, Traquinias, Electra, Édipo em Colono* ["Oedipus Rex, Tarquinii, Electra, Oedipus in Colonus"] in: M. H. Rocha Pereira, J. R. Ferreira, M. C. Fialho, Sófocles. *Tragédias* ["Sophocles: Tragedies"], introd. trad., Coimbra Capital da Cultura, 2003; Sob o olhar de Medeia de Fíama Hasse Pais Brandão in *Medea: versiones de um mito desde Grecia hasta hoy* "From the perspective of Fíama Hasse Pais Brandão's Medea" in *Medea: versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*. Granada, 2003:1. P. 1125-1135; Cidadania e celebração na Grécia Antiga ["Citizenship and Celebration in Ancient Greece"] in *Europa em mutação. Cidadania. Identidades. Diversidade cultural*, edited by M. M. Tavares Ribeiro. Coimbra, 2003, P. 13-30; Sófocles, *Rei Édipo* ["Sophocles, Oedipus Rex"], introd. translation, Madrid-Conímbriga, 2003.

Antonio Manuel Martins. Professor of Philosophy at the University of Coimbra and member of the Research Unit Instituto de Estudos Filosóficos. His research concentrates on questions involving epistemology, ethics, metaphilosophy and political philosophy. He authored articles on Ancient Philosophy, Early Modern Aristotelianism, Kant, Rawls, Human Rights.



ΦDEIA

Obra publicada
com a coordenação Científica



1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA