

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 Trabattoni, 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

(Página deixada propositadamente em branco)

In memoriam
Samuel Scolnicov

(Página deixada propositadamente em branco)

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, Miguel Riera Font</i> ..	427

PREFÁCIO

Entre 14 e 16 de junho de 2012, realizou-se em Coimbra um congresso internacional sobre o *Parménides* de Platão, por ocasião da segunda reunião da secção mediterrânea da *International Plato Society*. Nele se reuniram investigadores seniores da obra platónica e investigadores mais jovens num encontro de gerações e de experiências que cremos ter resultado interessante e enriquecedor para todos.

O Congresso foi organizado por duas Unidades de I&D, sediadas na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e financiadas pela Fundação para a Ciência e Tecnologia: a Unidade de I&D Linguagem, Interpretação e Filosofia – LIF e o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH).

Os trabalhos que agora se publicam resultam de uma seleção e revisão das comunicações apresentadas e discutidas naquele congresso.

Agradecemos a todos os que tornaram possível este acontecimento, desde os alunos e colegas que colaboraram na sua organização às autoridades académicas pelo seu apoio institucional e logístico e sobretudo aos que contribuíram com as suas comunicações e textos.

Agradecemos ainda aos revisores anónimos da Imprensa da Universidade a sua preciosa colaboração para a melhoria dos textos aqui publicados.

Maria do Céu Fialho
António Manuel Martins

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO

António Manuel Martins

Universidade de Coimbra

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0383-8397>

Não há diálogos de Platão de leitura fácil. A aparente menor complexidade de alguns deles é enganadora. Mas podemos considerar que há um amplo consenso a respeito do lugar especial e fulcral que o *Parménides* ocupa no contexto do Corpus Platonicum. As dificuldades específicas que o leitor deste diálogo é convidado a superar explicam bem o seu destino ao longo dos séculos e a falta de consenso mínimo na sua interpretação mesmo dentro de tradições interpretativas com alguma homogeneidade.

Para uma primeira informação sobre essa história da leitura crítica do *Parménides* remetemos para alguns textos informativos de vários colaboradores deste volume: Luc Brisson¹, Francesco Fronterotta² e Maurizio Migliori³.

¹ Luc Brisson, Platon. *Parménide*, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, (Paris: Flammarion. 3.ª edition 2011), na introdução, com abundante bibliografia, e nos primeiros dois apêndices (sobre a interpretação do *Parménides* na Antiguidade, 285-291; e sobre as interpretações “analíticas” do *Parménides*, 293-306. Sobre a tradição neoplatónica publicou ainda numerosos estudos de entre os quais gostaríamos de salientar os quatro estudos de Luc Brisson que saíram numa publicação em que se investigaram as vicissitudes das leituras do *Parménides* na recepção platónica, gnóstica e patrística: John D. Turner, Kevin Corrigan (ed.), *Plato's Parmenides and Its Heritage*, Volume 1: *History and Interpretation from the Old Academy to later Platonism and Gnosticism*. Volume 2: *Reception in Patristic, Gnostic and Christian Neoplatonic Texts*. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010).

Os textos aqui publicados resultam de uma seleção e reformulação de comunicações apresentadas no congresso internacional sobre o *Parménides* de Platão, realizado em Coimbra, por ocasião da segunda reunião da secção mediterrânea da *International Plato Society*.

Partindo do facto, unanimemente reconhecido, de o *Parménides* ser o diálogo mais controverso de Platão, Samuel Scolnicov reconhece um traço comum à esmagadora maioria das interpretações deste diálogo⁴. Quase todas esquecem a dimensão ética deste diálogo fulcral na obra platónica. Cita a obra de Mitchel Miller (1986) como a exceção que confirma a regra⁵. Sendo a rejeição socrática da vida não-examinada uma constante da obra platónica, desde a *Apologia* até às *Leis*, ela não podia deixar de estar atuante num diálogo tão central como o *Parménides*. A dimensão ontológica das questões discutidas no *Parménides* é inegável, mas não se pode esquecer, lembra Scolnicov, que a sua exploração estava ao serviço de uma possível justificação daquilo a que poderíamos chamar a sua ética. Retomando alguns aspetos centrais da sua interpretação deste diálogo⁶ Scolnicov diz-nos que em Platão as dificuldades criadas pelos filósofos de Eleia só podem ser superadas partindo da aceitação do postulado de

² Francesco Fronterotta, *Guida alla Lettura del Parmenide di Platone*. (Bari: Laterza, 1998), 106-122. Uma informação mais atualizada, no contexto da interpretação da obra platónica, pode ler-se em Francesco Fronterotta, “Gli orientamenti della critica platonica contemporanea”, in *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*, ed. Franco Trabattoni (Roma: Carocci, 2016): 125-142.

³ Maurizio Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario Filosofico al Parmenide di Platone*. (Milano: Vita e Pensiero, 1990): 56-90; Maurizio Migliori. *Platone* (Brescia: La scuola, 2017): 309-322.

⁴ Samuel Scolnicov, “The ethical dimension of Plato’s *Parmenides*”, pp. 27-41 deste volume.

⁵ Mitchel Miller, *Plato’s Parmenides: The Conversion of the Soul* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1986). Ver também Mitchell Miller. 1995. “Unwritten Teachings” in the “*Parmenides*”, *The Review of Metaphysics*, 48, No. 3: 591-633.

⁶ Samuel Scolnicov, *Plato’s Parmenides* (Berkeley: University of California Press, 2003).

que há dois modos de ser básicos: ser em si (*kath'auto*) e ser em relação a outro (*pros ti* ou *pros allo*). A isto haveria que associar três tipos de entidades básicas caracterizadas por aqueles modos: (i) o Uno puro do primeiro argumento e seus derivados (IV,VI, VIII); (ii) ideias, que devem ser tanto *kath'hauto* como *pros ti*. A dimensão normativa das ideias, omnipresente no texto platónico, torna-se mais facilmente vivível no caso de algumas ideias/formas: sabedoria, justiça, *sophrosyne*. (iii) finalmente, como um dado de facto, contingente, há um terceiro tipo de entidades sensíveis que, pela própria natureza das coisas, só podem ser *pros ti*. A lição que Scolnicov retira da sua leitura do *Parménides* parece clara. Para que a *philosophia* seja viável há que aceitar, contra todas as aporias, que as ideias/formas são em dois modos: *kath'hauto* e *pros ti*.

And this is what the second Part of *Parmenides* puts on a firm dialectical basis, showing, on the one hand, that a *pros ti* mode of being allows for every kind of attribution and relationship (but does not require it; note the conjunctive and optative throughout) (Arguments II, III, V). And, on the other hand, that a *kath'hauto* mode of being is uncompromisingly required for a non-relativistic point of reference (Scolnicov, adiante p. 41).

Sendo certo que a tese central da interpretação de Scolnicov sublinha a dimensão ética ela pode ser interpretada no sentido de não excluir aquilo que poderíamos chamar a dimensão política da obra platónica que, nesse caso, beneficiaria igualmente de uma releitura do *Parménides*⁷.

⁷ Algo semelhante foi proposto por Alex Priou, numa dissertação de doutoramento sobre *The Genesis of Political Philosophy in Plato's Parmenides* (2014), texto publicado em 2018 com o título *Becoming Socrates, political philosophy in Plato's "Parmenides"* (Rochester, NY: University of Rochester Press).

Néstor Cordero apresenta uma interpretação do *Parménides* que acentua o seu carácter propedêutico negando-lhe a centralidade que outras interpretações lhe atribuem⁸. Admitindo a hipótese mais comum hoje de que o *Parménides* pertence à terceira fase da produção literária de Platão, Néstor Cordero vai mais longe e pretende defender não só uma sequência cronológica bem definida – *Parménides*, *Sofista*, *Teeteto* – como uma tese mais forte relativamente à evolução do pensamento de Platão e sua relação com a escrita destes três diálogos. Simplificando, Néstor Cordero diria que Platão, quando escreveu o *Parménides*, já tinha resposta para as questões fulcrais aí discutidas em torno de uma possível teoria das formas. Resposta que será apresentada no *Sofista* e continuada ainda no *Teeteto*. Vistas assim as coisas, o *Parménides* representaria, antes de mais, um diálogo de Platão consigo mesmo, um confronto com as dificuldades encontradas nos caminhos do pensamento. E só indireta e mediatamente um confronto com a tradição eleática e outras posições teóricas.

Se Néstor Cordero estabelece umnexo entre o *Parménides* e o *Sofista*, Juan de Dios Bares Partal chama a atenção para uma conexão importante entre o *Parménides* e o passo dos quatro géneros no *Filebo*⁹. Esta leitura do *Parménides* confirma não só a importância das questões conexas com uma teoria das ideias/ formas, também na segunda parte do diálogo, como o seu reflexo na interpretação de diálogos centrais da última fase da produção literária de Platão. Neste estudo, Bares Partal explora o modo como a compreensão da relação entre a matemática e a realidade, tal como se encontra tematizada na segunda parte do *Parménides*, condiciona a possibilidade de uma leitura crítica dos

⁸ Néstor Cordero, “El engañoso dialogo de Platón consigo mismo en la primera parte del *Parménides*”, pp. 41-58 deste volume.

⁹ Juan de Dios Bares Partal, “Matemáticas y realidad en el ejercicio dialectico de la segunda parte del *Parménides* de Platón”, pp. 227-248 deste volume.

quatro géneros no *Filebo*. Lendo assim o *Parménides*, a partir do *Filebo*, podemos compreender melhor a importância da discussão das relações da matemática com a estrutura dos géneros ideais e com a própria estrutura do mundo natural.

Luc Brisson formula com clareza as três interrogações que qualquer interpretação minimamente aceitável do *Parménides* tem que responder¹⁰. A primeira tem que ver com a plausibilidade da encenação platónica do diálogo de Parménides e Zenão de Eleia com o jovem Sócrates. A segunda diz respeito à interpretação da crítica da doutrina das ideias/formas na primeira parte do diálogo. Finalmente, tratando-se de uma obra única, como articular as relações entre as duas partes do *Parménides*? O texto de Luc Brisson aqui publicado problematiza dados para uma resposta à terceira questão, mas acaba por fornecer pistas importantes para delimitar as possibilidades de uma resposta à primeira questão¹¹. Brisson está interessado em definir o mais exatamente possível o perfil filosófico de Parménides e de Zenão de Eleia, no seu contexto histórico e, por outro lado, apresentar uma conjectura plausível sobre a estratégia adotada por Platão para se apropriar e confrontar com os resultados da reflexão daqueles pensadores de Eleia¹². Luc Brisson defende uma interpretação monista dos fragmentos conhecidos de Parménides, mas lendo o texto original de modo muito diferente da interpretação tradicional mais corrente¹³. Nesta leitura, o uno de Parménides identifica-se com o

¹⁰ Platon. *Parménide*, traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, Paris: Flammarion. 3.º édition 2011, 15.

¹¹ Luc Brisson, "What are Zeno and Parmenides taking about?", pp. 61-86 deste volume.

¹² Brisson, *Parménide*, 10.

¹³ Para uma tipologia das principais linhas de interpretação do pensamento de Parménides ver John Palmer, "Parmenides", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/parmenides/>>.

universo enquanto totalidade de tudo o que há. Sendo os atributos de “o que é” lidos a partir do axioma “o mundo é” seriam, antes de mais, predicados cosmológicos. Luc Brisson sublinha ainda que Platão, na segunda parte do seu diálogo, em não menor grau do que na primeira parte, inspira-se no contexto de discussão do Parménides e Zenão históricos. O que significaria que, contrariamente àquilo que parece ser a leitura mais familiar de *Parm.* 137b3, o objeto da discussão na segunda parte não seria *to en auto* mas precisamente *to pan*, na sua dimensão cosmológica, o todo sem partes. Daqui retira Luc Brisson três consequências importantes, supondo que a sua interpretação não é apenas uma nova interpretação do *Parménides*, mas uma interpretação correta. Em primeiro lugar, deveríamos passar a considerar a segunda parte do *Parménides* como um testemunho importante sobre Parménides e Zenão de Eleia. Em segundo lugar, haveria que reconhecer que a hipótese principal formulada por Parménides e defendida por Zenão é a seguinte: “se [o mundo] é uno”. E finalmente, sendo assim as coisas, a interpretação neoplatónica do *Parménides* teria que ser completamente rejeitada pois se basearia num erro de leitura.¹⁴ De notar que Luc Brisson não rejeita apenas esta leitura de inspiração neoplatónica, mas distancia-se igualmente das interpretações formais que tendem a ver neste diálogo um mero exercício de lógica ou de dialética platónica. Esta interpretação suscitou viva discussão na qual se destacou Denis O’Brien a quem

¹⁴ Luc Brisson não deixa de reconhecer a importância histórica deste “erro fecundo” e de admirar a capacidade especulativa dos principais autores do neoplatonismo. Luc Brisson, «S’il (=le Monde) est un. La seconde partie du *Parménide* de Platon, considérée du point de vue de Parménide et de Zénon», *Il Parménide di Platone et la sua tradizione*. Atti dell III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, a cura di Maria Barbanti e Francesco Romano, Symbolon 24, (Catania: CUECM, 2002), 56-57. Ver, ainda, de Luc Brisson, “Is the world one? A new interpretation of Plato’s *Parmenides*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002):1-20.

Luc Brisson dedica especial atenção neste texto procurando ir ao encontro das suas críticas¹⁵.

Em Platão, a problematização da dimensão epistémica desenvolve as múltiplas modalidades da ineliminável referência de todo o saber humano às ideias/formas. Entre as múltiplas dificuldades, discutidas no *Parménides*, destaca-se a argumentação desenvolvida em 133b-135 e que é objeto de análise mais direta em dois dos estudos aqui apresentados. No primeiro¹⁶, Francesco Fronterotta não pretende oferecer uma solução para o dilema discutido, por Parménides em *Parm.* 133b-135a como sendo a “maior dificuldade” quando se discute a dimensão epistémica das ideias/formas. A dificuldade provém da distinção entre dois planos da realidade entendida como separação entre dois planos da realidade que, numa formulação extrema, mas muito difundida, acabaria por ser designada como a doutrina dos “dois mundos”: o das ideias/formas e o das coisas sensíveis. Francesco Fronterotta privilegia uma solução do impasse mediada pela reflexão sobre a participação reconstruída a partir do *Filebo* e sobretudo do *Timeu*. Está ciente que a introdução de um “terceiro” elemento nesta discussão cria novas dificuldades e comporta um “preço a pagar”, mas, tudo somado, constitui a melhor opção para superar o dilema apresentado no *Parménides*.

Beatriz Bossi confronta-se com o mesmo dilema da aparente dificuldade de os humanos conhecerem as formas/ideias pelo menos se as interpretarmos como sendo, radicalmente, “em si e

¹⁵ Ver os seguintes textos de Denis O'Brien: “Le Parménide historique et le Parménide de Platon”, in *Plato's 'Parmenides', Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, ed. A. Havlicek and F. Karfik (Prague: OIKOUMENH, 2005), 234-256; “Un problème de syntaxe dans le *Parménide* de Platon (*Parm.* 137 A 7-B 4)”, *Revue des Etudes Grecques* 119 (2006): 421-435; “«L'hypothèse» de Parménide (Platon, *Parménide* 137a7-137b4)”, *Revue des Etudes Grecques* 120 (2007): 414-480.

¹⁶ Francesco Fronterotta, “L'argomento dell'inconoscibilità delle idee in *Parménide* 133b-135a e la 'teoria dei due mondi'”, neste volume, pp. 87-108.

por si". Porém, na leitura de Beatriz Bossi, estaríamos perante uma falsa aporia. Com isto não pretende negar a perplexidade que o texto platónico (*Parm.* 133-135) pode provocar em muitos leitores. Para que não restem dúvidas quanto à lição principal a retirar deste exame crítico das formas, Beatriz Bossi conclui:

Plato thinks the theory is necessary and the arguments are not conclusive against the existence of forms. The motive for exaggerating the problems reminds us that the doctrine is not perfect dogma but a valuable way of interpreting how we do have knowledge of the world.¹⁷

Franco Trabattoni procura esclarecer a "participação", tema central da primeira parte do *Parménides* no contexto da (hipó)tese das ideias/formas¹⁸. Reconhecendo que neste diálogo se discutem muitas das questões centrais de uma possível teoria das ideias/formas, Trabattoni sublinha o facto de o texto platónico nos apresentar a sua tese principal relativamente às ideias numa argumentação que hoje se costuma tipificar como de "indispensabilidade epistémica". O dualismo ontológico que parece caracterizar a metafísica platónica, do *Fédon* ao *Timeu*, não deve ser interpretado literalmente, numa leitura imediata e descontextualizada daquilo que Sócrates diz em *Parm.* 132c12-d4. O que o texto platónico nos quer dizer é que, sejam quais forem as objeções levantadas contra a doutrina das ideias/formas e mesmo que seja impossível responder satisfatoriamente a essas críticas, é imperioso manter a afirmação básica da existência das ideias/formas (com as características já conhecidas, desde o *Fédon*) e

¹⁷ Beatriz Bossi, "On Plato's 'apparent difficulty' of knowing the Forms. Findings in the *Sophist*, the *Philebus* and the *Timaeus*", neste volume, pp. 249-267.

¹⁸ Franco Trabattoni, "La partecipazione nel *Parmenide*", neste volume, pp. 109-130.

de uma relação de “participação” entre as coisas sensíveis e as ideias/formas. As dificuldades de uma teoria das ideias/formas levariam ao abandono da tentativa de construção de uma teoria das ideias/formas mas não da (hipó)tese fundamental e irrecusável das ideias/formas. Sendo assim, continua Trabattoni, devemos ser consequentes e aplicar a mesma reserva à “participação”. É sabido que o texto platónico não esclarece, neste ou em qualquer outro diálogo, o que se entende exatamente por “participação”. Situação que deu origem às conhecidas críticas de Aristóteles e de outros autores antigos. A crítica moderna também não encontrou nenhuma resposta mais satisfatória. Trabattoni classifica as interpretações mais recentes em cinco grupos¹⁹ e indica alguns dos representantes de cada grupo. Efetivamente, as dificuldades de reconstrução de uma teoria platónica coerente da participação, à luz do *Parménides*, são conhecidas e foram bem explicitadas numa monografia importante de Francesco Fronterotta²⁰. Trabattoni conclui pela dissolução do problema da “participação” não no sentido de negar que o texto platónico admite uma verdadeira relação de participação entre as formas e as coisas sensíveis, mas no sentido de negar que essa relação seja tematizável num quadro teórico reconstruído nos estritos limites de uma reinterpretação do *Corpus Platonicum*. Em sentido diferente vai a análise de Francesca Pizzuti²¹ quando se concentra na exploração das

¹⁹ “Le soluzioni proposte possono, a mio avviso, essere distinte in cinque tipologie principali: 1) la teoria delle idee esposta da Socrate all’inizio del dialogo non è la teoria delle idee di Platone; 2) con il *Parmenide* Platone manifesta la sua intenzione di abbandonare la dottrina delle idee, o 3) quantomeno di modificarla sostanzialmente; 4) le obiezioni di Parmenide sono scorrette, e un attento lettore dovrebbe trovare da sé il modo di confutarle; 5) Platone nel *Parmenide* sta sinceramente esponendo una difficoltà, e/o sta proponendo ai suoi collaboratori nell’Accademia un’agenda di lavoro.” Trabattoni, neste volume, pp. 115-116.

²⁰ F. Fronterotta.2001. *Μέθεξις, La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche* (Pisa: Scuola Normale Superiore).

²¹ Francesca Pizzuti, “La «presenza» delle idee negli enti sensibili, una concezione materialista della μέθεξις?” neste volume, pp. 269-285.

virtualidades da interpretação “materialista” da μέθεξις como uma “presença” física das ideias participadas nas entidades sensíveis do nosso mundo. Discute a crítica aristotélica, no *Peri ideon*, à teoria da mistura de ideias e entidades sensíveis; reconhece as dificuldades deste tipo de interpretação, mas rejeita igualmente a leitura de Gregory Vlastos que parece reduzir a “participação” a uma simples relação metafórica e totalmente abstrata.

Maurizio Migliori procura esclarecer os desafios que o texto do *Parménides* coloca aos seus leitores²². Utiliza para este efeito um conceito de jogo por ele reconstruído em várias obras e que, neste caso, assume a forma de jogo ou exercício protréptico²³. Exercício necessário à descoberta da verdade que aparece exemplificado como dialética. Esta não deve ser confundida com a dialógica, entendida como técnica do diálogo²⁴. Partindo de uma compreensão da protologia que exclui a separação dos dois mundos, característica de certo “platonismo”, Maurizio Migliori convida-nos a reler o *Parménides* a partir de uma abordagem multifocal que nos permita repensar a estrutura dos argumentos da segunda parte do *Parménides* para além da sua aparente homogeneidade. O que significa, entre outras coisas, perceber que “uno” significa muitas coisas, diz-se de muitos modos. Na segunda parte do seu texto, Maurizio Migliori apresenta alguns exemplos de jogo protréptico no *Parménides*²⁵.

²² Maurizio Migliori, “Le tesi del *Parmenide* come esercizio protrettico: alcuni esempi”, neste volume, pp. 131-172.

²³ Maurizio Migliori já tinha publicado, em 1990, um importante comentário a este diálogo: *Dialettica e verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone* (Milano: Vita e Pensiero). O texto aqui publicado remete para a obra de síntese, publicada em 2013, com o título *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. 2 vv., I. Dialettica, metafisica e cosmologia; II. Dall’anima alla prassi etica e politica* (Morcelliana: Brescia).

²⁴ Migliori, neste volume, nota 14 do seu texto, p. 144.

²⁵ Migliori, neste volume, pp. 149-158 – Sobre a relação entre parte e todo numa metafísica reconstruída a partir do texto platónico, ver Verity Harte. *Parte*

Mário Jorge de Carvalho apresenta uma interpretação que usa também a noção de jogo na leitura do texto platónico²⁶. Jogo característico de todo o Corpus Platonicum que convida o leitor a percorrer caminhos apenas sugeridos, iniciados ou mesmo totalmente novos. No caso do *Parménides* teríamos que avaliar também sob este ponto de vista a questão de saber qual a finalidade e significado desta obra platónica. Mário Jorge de Carvalho escolhe a metáfora dos exercícios de natação no alto mar dos *logoi* como chave para a leitura do *Parménides*. Estes exercícios, propostos pelo velho Parménides ao jovem Sócrates, destinar-se-iam a corrigir os erros cometidos por este na discussão com Zenão de Eleia e futuros erros. O diagnóstico é claro: “começaste cedo demais, antes de te exercitares como convém, a definir um belo, um justo e um bem e cada uma das ideias” (135c8-d1). Depois de clarificar o sentido desta *gymnasia* e das metáforas marítimas conexas, Mário Jorge de Carvalho aplica estes resultados à interpretação do *Parménides* sublinhando o facto de o diálogo entre Parménides e Sócrates representar simultaneamente o programa destes exercícios e uma amostra dos mesmos. O “programa” não explícito de transformação do olhar que resulta do percurso negativo que se desenrola no *Parménides* apontaria para a exclusão ou superação de todas as modalidades de unilateralidade. O treino ou “experimentação”, exemplificados no *Parménides*, permitem-nos ver a outra luz as questões conexas com as ideias/formas e os múltiplos problemas que se nos colocam quando nos confrontamos com os nossos modos de articular a realidade através de quadros categoriais.

e todo em Platão. A metafísica da estrutura. Trad. de L. M. Fontes (São Paulo: Anablume Clássica, 2015).

²⁶ Mário Jorge de Carvalho, “Exercices de natation dans la mer des λόγοι”, pp. 173-226, deste volume.

O texto de Samuel Oliveira²⁷ explora alguns dos traços desta falta de exercício ou treino adequado, patentes na figura do “*Socrates immaturus*” que, apesar de presente em diferentes passos do Corpus Platonicum ganha especial relevância no *Parménides*, entre outras coisas, em termos de cronologia fictícia. Porém, o ponto de vista a partir do qual Samuel Oliveira lê o *Parménides* leva-o a interpretar a figura do “*Socrates immaturus*” como paradigma do leitor interessado neste diálogo no sentido em que ela interpela todo e qualquer leitor que esteja disposto a aceitar o desafio do *philosophiein*. Desafio que se concretiza no *Parménides* por um confronto com as questões fulcrais em torno das ideias/formas. Samuel Oliveira foca sua atenção no passo 126a-137b e conclui:

a tarefa de que aqui se esboçou a natureza só pode ser levada a cabo por um ponto de vista que *excede em muito as “qualidades” do olhar comum* e que superou a limitação (sc. as limitações) que o dominam²⁸.

Paulo Lima explora o mesmo filão interpretativo dos desafios do *philosophiein*. Se Samuel Oliveira analisava a dimensão da “imaturidade”, Paulo Lima apresenta-nos várias faces da ironia²⁹. Partindo da análise de uma leitura convencional do *Parménides* como paródia, distancia-se desta interpretação percorrendo os passos deste diálogo em que o ridículo aparece associado, de múltiplos modos, ao filosofar. Por outro lado, este mesmo diálogo

²⁷ Samuel Oliveira, “A figura do «Socrates immaturus» no *Parménides*”, pp. 309-344, deste volume.

²⁸ Samuel Oliveira, neste volume, p. 335.

²⁹ Paulo Lima, “Tratar-se-á de uma paródia? O *Parménides* de Platão e o tragicómico”, pp. 367-393, deste volume.

parece mostrar-nos também que a vida dedicada à procura da verdadeira filosofia encerra algo de trágico. Paulo Lima procura mostrar que o *Parménides* constitui um exemplo significativo daquilo que, noutro passo, Platão chama “a tragédia e a comédia da vida” (*Filebo* 50b3).

Laura Candiotto retoma o tema da *gymnasia* e da sua importância na preparação adequada para uma vida dedicada à filosofia.³⁰ A nova paideia que se pode extrair de uma leitura crítica do *Parménides* é compatível com uma renovada compreensão das ideias/formas. Influenciada pelo comentário de Migliori a este diálogo, Laura Candiotto procura ir mais longe tomando a personagem Zenão como modelo do jovem que Platão desejaria educar na Academia. Mais uma vez nos surge a questão da (i) maturidade, agora na tensão entre o jovem que Zenão já foi e o Zenão em plena maturidade³¹. O *Parménides* conteria, assim, uma mensagem clara para o leitor contemporâneo de Platão que o deveria levar a interessar-se pela nova paideia em desenvolvimento na Academia.

Gabriele Cornelli foca as suas análises no passo *Parménides* 164b-165e explorando as consequências e implicações da sétima tese da segunda hipótese³². Neste contexto, entre outras aporias, surge a dificuldade de construir um discurso coerente sobre uma quantidade (aparentemente) não quantificável. Gabriele Cornelli interpreta a introdução da metáfora do sonho como marca assinalável desta dificuldade. Aduz o facto de Platão utilizar esta metáfora em passos centrais de outros diálogos, com particular destaque para a *Respublica* e o *Teeteto*. O paralelismo do passo

³⁰ Laura Candiotto, “Condurre all’Accademia. L’educazione dei giovani nel *Parmenide* di Platone”, pp. 345-366, deste volume.

³¹ Laura Candiotto, neste volume, p. 360.

³² Gabriele Cornelli, “O sonho de Parménides: “se o Um não é...”, pp. 287-307, deste volume.

do *Parménides* aqui comentado seria maior com o do “sonho” de Sócrates no *Teeteto* representando, em ambos os casos, uma hipótese negativa. O “sonho numérico” deste passo do *Parménides* divagando sobre o uno e o múltiplo é lido por Gabriele Cornelli à luz das discussões sobre o par e o ímpar, o limitado e o ilimitado, característicos da tradição pitagórica, caracteristicamente representada por Filolau. A tese de Gabriele Cornelli é que esta leitura permite uma interpretação mais fecunda, filosoficamente, da segunda parte do *Parménides* na medida em que estaria mais em consonância com o diálogo de Platão com estes pensadores da tradição itálica.

María Jesús Hermoso preocupa-se também com a problemática do *um* tal como se nos apresenta no *Parménides*, mas desenvolve sobretudo as suas implicações na reformulação plotiniana desta doutrina³³. Partindo da análise que Plotino faz dos diversos passos do *Parménides* em que se fala da inefabilidade do um/uno, María Jesús Hermoso explora um conjunto de textos dos tratados em que se plasma o recorte teórico que esta leitura vai impor ao pensamento desta figura cimeira do neoplatonismo. Plotino compreenderá o primeiro princípio de toda a realidade à luz da sua leitura da primeira hipótese do *Parménides*. Situa-o para além de todas as categorias do logos apofântico. Com esta operação, sublinha María Jesús Hermoso, Plotino coloca o núcleo da vida filosófica para além do que é acessível ao logos apofântico e ao saber proposicional reformulando as doutrinas anteriores das categorias. Fica assim, entre outras, como tarefa fundamental da educação para a filosofia, à luz desta leitura plotiniana do *Parménides*, a articulação entre saber proposicional e saber não proposicional.

³³ María Jesús Hermoso, “La inefabilidad de lo uno en el *Parménides* de Platón y la exégesis de Plotino”, pp. 395-411 deste volume.

Luciano Coutinho, numa linha de interpretação próxima da proposta de Gabriele Cornelli, pretende mostrar a fecundidade do modelo *katabasis/anabasis* não só na leitura dos fragmentos do poema de Parménides, mas também na interpretação do diálogo homónimo de Platão³⁴. Luciano Coutinho atribui a Plotino precisamente o facto de os leitores de Platão terem desconsiderado a importância da *katabasis* no *Parménides*.

Miquel Beltrán e Miguel Riera apresentam-nos um fragmento da história do platonismo com um estudo das citações do *Parménides* na obra *Puerta del Cielo* do judeu marrano Abraham Cohen Herrera³⁵. Elas encontram-se, mais precisamente, no livro IV, dedicado a explicar a sua posição sobre a causa primeira no quadro de uma proposta de síntese entre judaísmo, filosofia e cabala.³⁶ No livro VI encontramos mais referências ao *Parménides*, mediadas pelo comentário de Ficino ao mesmo diálogo. O texto de Miquel Beltrán e Miguel Riera documenta bem a amplitude da recepção do *Parménides* no renascimento e início da modernidade.

Oxalá este livro possa recordar aos participantes os diálogos intensos sobre o *Parménides* de Platão nos três dias que durou o congresso e estimule os leitores a um aprofundamento no exercício da leitura do texto platónico.

³⁴ Luciano Coutinho, “A *Katabasis* das Formas em Platão – Uma leitura do *Parménides*”, pp. 413-426 deste volume.

³⁵ Miquel Beltrán e Miguel Riera, “Referencias al *Parménides* de Platón en *Puerta del Cielo*, de Abraham Cohen de Herrera”, neste volume, pp. 427-442.

³⁶ O texto de Abraham Cohen de Herrera, *Puerta del Cielo*, foi traduzido para hebraico pelo judeu de origem portuguesa Isaac Aboab da Fonseca, em 1655. Uma nova edição do texto original foi publicada em 2015: Avraham Kohén Ererah, *Puerta del cielo*, edición, introducción y notas de Miquel Beltrán (Madrid: Editorial Trotta). Sobre a possível influência de Herrera em Espinosa, ver Miquel Beltrán, *The influence of Abraham Cohen de Herrera's kabbalah on Spinoza's metaphysics* (Leiden: Brill, 2016).

(Página deixada propositadamente em branco)

THE ETHICAL DIMENSION OF PLATO'S *PARMENIDES*

Samuel Scolnicov

The Hebrew University of Jerusalem

Abstract: Almost all of Plato's *Parmenides* interpreters agree in tacitly ignoring its crucial importance for platonic ethics. Mitchel Miller (1986) was one notable exception, dealing with some ethical aspects of the dialogue, although from a completely different point of view than the one adopted here. A parmenidean point of view prevents *Philosophia* by denying any relation between us and actual undifferentiated reality, and thus mortally endangers the whole socratic-platonic program of *Philosophia* and *arete* as *episteme*. Knowledge of the Good is possible only if, unlike *Parmenides*, one admits that there are two modes of being: *kath'hauto* and *pros ti*

Key-words: *Parmenides*, being, unity, good, the principle of non-contradiction, euporia.

Parmenides is, no doubt, the most controversial of Plato's dialogues. However, almost all of its interpreters – whether those stressing its logical, epistemological or ontological aspects, or

those who saw in it a joke, admittedly tedious – agree in tacitly ignoring its crucial importance for platonic ethics. Mitchel Miller, some twenty-five years ago, was one notable exception, dealing with some ethical aspects of the dialogue, although from a completely different point of view than the one I adopt here.¹

The first Part of the *Parmenides* is a rebuttal of platonic ontology from a parmenidean point of view. Parmenides first formulated the Principle of Non-contradiction, in its strong, absolute form: Nothing can be and not be: 'For this shall never be forced: that what are not should be'.² No restrictions of aspects or time; contradictions of any kind are absolutely impossible. The dichotomy is total: either it is or else it is not.³ In Plato's dialogue, his Parmenides speaks in character: he adopts, in the aporetic, first Part of the dialogue, an eleatic (though perhaps not strictly parmenidean) position: either there is only one ontological type of entity (as in Parmenides's poem⁴), there is no ontological difference between ideas and sensible, and the universe is ontologically homogeneous⁵; or else, if there are two different ontological types, the separation between them must be absolute⁶: each of the *eide* is *kath'hauto*, in itself. On such premisses, platonic *methexis* and *mimesis*, participation and imitation, are shown to be impossible.

But, as Parmenides himself remarks in Plato's dialogue, 'What will one do then about *philosophia*?' (135c5). The *logos* must be saved, a demand already made forcefully in the *Phaedo*.

¹ Cf. Mitchel H. Miller, *Plato's Parmenides: The conversion of the soul* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986). For a brief taxonomic survey of some modern interpretations see Maurizio Migliori, *Dialettica e verità: Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone* (Milano: Vita e Pensiero, 1990).

² Parmenides, fr. 7.1.

³ Parmenides, fr. 2.

⁴ Parmenides, fr. 8.36-37. On types of entities, below.

⁵ Parmenides, fr. 8.44-49.

⁶ Parmenides, fr. 8.55.

Not Socrates should be mourned for, but the *logos*, if it is left to die and cannot be revived.⁷ In the context of this *aporia* of the *Parmenides*, as in general with Plato, *philosophia* is the intellectual effort of self-examination, the socratic rejection of the unexamined life, which Plato never abandoned from the *Apology* down to the *Laws*.⁸ The *aporia* is troublesome first and foremost because of its ethical implications, blocking as it does the way to *philosophia*. And it is precisely these implications that give the initial impulse to the second, *euporetic* Part of the dialogue.

In whatever form, ethics is always concerned with the good. The good is (by definition) what is desired or pursued or recommended. Even Kant had to admit that a pure will, for all its autonomy, is necessarily good.⁹ This is his version of the denial of *akrasia*, the so-called weakness of the will. For Plato, the good as what I desire, as the advantageous for me, in order to be really advantageous and not merely so from a subjective point of view, has to be apprehended by me as such, *i.e.* as truly good. It is not enough for it to be *perceived* by me as good (subjectively, as good for *me*); it has strictly to be *known* (in a platonic sense) as good (objectively, as good *in itself*). *Doxa*, opinion, about the good is not enough; there must be *episteme*, strict knowledge, of it. No one wants for himself the merely apparently advantageous, but only what is really so. Plato's prime example, in the *Gorgias*, is health.¹⁰ I do not want to be apparently healthy; I want to be really healthy. Plato goes so far as to assume, in the *Philebus*, that I want even pleasure (*hedone*), perceived as the present good

⁷ *Phaedo* 89b.

⁸ *Apologia* 28e, *Laws* v 727b; and cf., e.g., *Euthydemus* 275a1: *philosophian kai aretes epimeleian*.

⁹ *Critique of practical reason*, Pt. I, Bk.i, sect. 2.2 (A 109).

¹⁰ *Gorgias* 464 ff.

for me, to be true, not merely apprehended, pleasure.¹¹ This is a consequence of the lack, in Greek thought, of a full concept of subjectivity.¹² But this is not now to the point. However, to have true, not merely apprehended pleasure, right *doxa* should suffice. But, notoriously, this is not Plato's view. Why so, we shall see in what follows.

Greek ethics is not deontological. There is in it no normative concept of duty or of commandment. The good to be achieved is either given in nature or agreed upon. There is in Plato no explicit concept of normativity as such, although he stresses time and again the normative aspect of reason (*nous*) or justice (*dike*, *dikaiosune*) or the fine (*kalos*) as desirable in and for themselves.¹³ But, then, he must immediately face the problem of value. Within a deontological framework, the source of value is independent of nature. In a creationist conception, such as that of the Bible, God is the source of both nature and value, of both creation and commandment, and value can thus be thought of as independent of nature. In kantian philosophy, reason inherits the place of God as the source of both the (phenomenal) world and absolute value. But in a non-deontological context in which nature is all-encompassing, there is no room for a source of absolute, binding values independent of it. Within such a framework, values must be natural or else conventional, based either on *phusis* or on *nomos*.

In order to escape the relativism of a *nomos*-based ethics, Plato is thus forced to change the concept of nature. In the *Laws* he says explicitly what has been assumed throughout in the previous dia-

¹¹ Cf., e.g., *Philebus* 11d, 13a.

¹² Cf. S. Scolnicov, "The Private and the Public Logos: Philosophy and the Individual in Greek Thought until Socrates," in *The Philosophy of the Logos*, edited by C. Boudouris, 196–204 (International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens, 1996).

¹³ See, e.g., *Symposium* 211b1, *Republic* ii 358a1-2.

logues. Real nature is not empirical and is above the phenomenal world: the ideas are the real nature of things. Utility is still an essential component of the good, but the concept of utility too is now changed. The good is still the advantageous, but not just empirically; it is the welfare of the soul,¹⁴ understood by Plato in the so-called 'middle' dialogues as supra-empirical. (We cannot here go into the meaning of the immortality of the soul for Plato, but for now it will suffice to say that, for him, soul has a non-empirical dimension.)

Without an independent source of value, an ontology of objective reality is needed for non-conventional ethics no less than for epistemology. Kant restricted the ontological pretensions of reason in order to make room for his deontological ethics. Plato, on the contrary, strengthened rational ontology precisely to provide a base for his ethics. But his ontology, as any *arkhe*, in his view, comes at the end of the enquiry, not at its beginning. Plato starts building from the roof in order to get eventually to the foundations.

The only serious ontology confronting Plato was Parmenides' hyper-rational monism. As I have shown elsewhere¹⁵ – and cannot here but give a brief sketch of the first steps of that argument – Plato's *Parmenides* in his dialogue is refuted neither in its first,aporetic Part (130a3-137c3) nor in the first Argument of its second Part (137c4-142a8), which makes much the same claims in a stricter format. In fact, if in the first Part of the dialogue, *philosophia* has been shown to be impossible on formally unimpeachable grounds, why not go without it? Socrates cannot dispense with it for his own ethical reasons, but this is certainly

¹⁴ *Apology* 30b1.

¹⁵ S. Scolnicov, *Plato's Parmenides* (Berkeley: University of California Press, 2003).

not the general view, and the impossibility of *philosophia* is not self-contradictory or otherwise logically unacceptable. Most of us feel quite happy living unexamined lives. In the first Argument of the second Part of the dialogue, a strict parmenidean approach of either/or ends in an impasse; but this impasse is purely pragmatic. A one unnamable, unknowable, unthinkable, incapable of standing in any relation to anything or anyone (142a1-6) is not self-contradictory. Its impossibility is refuted only for someone who has been thinking and talking about it, even if not truly, and only for him. Note young Aristoteles' answer to the aporetic conclusion of this Argument: '*Ouk emoige dokei*', 'I, for one, do not think so' (142a7). But a disembodied argument, or rather a disembodied conclusion, of which the argument is only the wittgensteinian ladder to be thrown out after the self-effacing empirical thinker has climbed it all the way up (as the historical Parmenides would have it) – such an argument stands in all its consistency. On parmenidean grounds, Pythagoras's theorem, for example, if it could at all be formulated, is true also if no one thinks it and even if there is no one to think it. A parmenidean point of view prevents *philosophia* by denying any relation between us and true undifferentiated reality, and thus mortally endangers the whole socratic-platonic program of *philosophia* and of *arete* as *episteme*.

Eleatic reasoning takes the form of a destructive argument (typically as an either/or dilemma) that aims at showing the falsity of its initial (main) premiss – the *hypothesis*, as Plato terms it (137b, three times in quick succession). Plato, in the *Meno*, the *Republic*, the *Phaedrus*, the *Philebus* and elsewhere,¹⁶ turns the tables on the destructive argument: the *aporia* it leads to does not invalidate its assumption, as Parmenides would have it, but

¹⁶ *Meno* 86e, *Respublica* ii 369b ff., *Phaedrus* 244a-245e, *Philebus* 16c5-17a5.

calls instead for a new start, with another, alternative *hypothesis*, admittedly *ad hoc*. As the fourth section of the Divided Line explains, all *hypotheses* are *ad hoc* until the unhypothetical beginning is reached (if it ever is) and a fully integrated *synopsis* is achieved.

Such is the method first used in the *Meno*. The eristic argument brought up by Socrates as a strict formulation of Meno's objection in eleatic terms¹⁷ is originally meant to show the impossibility of learning (again, in that dialogue, an ethical-epistemological point). In an eleatic destructive dilemma, as the one presented by Socrates, this would have been the end of the matter. One can learn neither what one knows nor what one does not know; therefore, learning is impossible. But, for Plato, the conclusion is unacceptable and this is for him reason enough to reject the main dichotomous premise by way of introducing his method of hypothesis. In this method, as against Parmenides and against all sound deductive reasoning, the desired conclusion is deemed stronger than its premisses. If the conclusion of the eleatic dilemma is objectionable inasmuch as it conflicts with Plato's ethical and epistemological intuitions, the *hypothesis* (not always explicitly formulated) is to be changed, even if it is *prima facie* self-evident and the alternative proposed downright paradoxical. In Plato's counter-intuitive way of argumentation, the conclusion validates the premisses, not the premisses – the conclusion. Thus, in the *Meno*, for example, *if* learning is recollection, *then* learning is possible, but learning is assumed as possible; therefore (*therefore?!*) learning is recollection. A blatant fallacy of affirming the consequent. In the *Parmenides*, the pragmatic contradiction of the first Argument can be avoided – and with it the unacceptable ethical upshot of the first Part (as well, of course, as its ontologi-

¹⁷ *Meno* 80d-e.

cal and epistemological difficulties) – only thus, by changing the troublesome either/or premiss: the one is not many (137c4-5).¹⁸

The fundamental *hypothesis* of eleatic logic is the strong Principle of Non-contradiction: ‘For this shall never be forced: that what are not should be’,¹⁹ no allowances made for time or aspects. Indeed, in a thoroughly rational field of discourse, time is irrelevant and, for Parmenides, aspects too, so as not to admit that something is (in one respect) and is not (in another respect). Since Parmenides, nothing that is is self-contradictory. The Principle of Non-contradiction, in whatever form, is the criterion of unity and of being. In the dialogue, the Arguments on the Hypothesis *hen estin* and its negation investigate both the concept of one and the concept of being. What is (something) is, in some sense (or under some aspect) one thing. Aristotle’s convertibility of one and being²⁰ is taken straight out of Plato’s *Parmenides*.

In the *Republic*, Plato weakened the parmenidean principle, introducing, against the dictates of pure logic, restrictions of aspects and time: ‘It is obvious that the same thing will never do or suffer opposites in the same respect, *i.e.* in relation to the same thing, and at the same time.’²¹ The weakening of the principle is admittedly irrational. That weak principle is explicitly introduced as an *hypothesis*, for which no justification is given apart from the conclusions it affords.²² But it is nevertheless necessary for non-ideal entities to be admitted (in that case, the tripartite soul), since they all are in one respect but not in another, possibly at

¹⁸ For *allo ti* as introducing a definition, cf., e.g., 151e7, 163c2, d2; and cf. *Meno* 82c8, d1.

¹⁹ *Parmenides*, fr. 7.1.

²⁰ *Metaphysics* Δ 6.

²¹ *Republic* iv 436b. The *kai* is exegetical; see my *Plato’s Parmenides*, 12 ff, and n. 51.

²² Cf. *Republic* iv 437a.

one time but not at another. (In the *Parmenides*, Plato shows that the weak principle must be true also of ideas as complex ones. More on this to follow.)

If the concept of being admits of weakening, so does the concept of unity. The problem of unity, as is well known, exercised Plato throughout, from the *Protagoras*, with the example of the parts of the face, to the *Philebus*, where pleasures can be good or bad without ceasing, on that account, to be all pleasures. The question of unity and being is brought to a head in the *Parmenides*.²³ A variable concept of unity is needed. This concept is developed in Argument II of *Parmenides* and its dependents (III, V, VII), where the one is shown as *capable* of admitting contrary qualifications (not as actually *having* those qualifications – note the conjunctive or optative throughout). But such a concept is too weak for Plato's needs. Argument VII shows how this weakened concept of being and unity can lead to a troublesome form of pure, extreme relativism and perspectivism, of the type that was to be embraced by Nietzsche and his post-modern followers (cf. 165d4-e1).

The question of unity is only one aspect of the problem. *Episteme* is of what is as it is: '*Oukoun episteme men epi to onti pephuke, gnonai hos esti to on*'; and once again: '*episteme men ge pou epi to onti, to on gnonai hos ekhei*'.²⁴ This characterization of *episteme* as of what is as it is has been often athetized or just disregarded. But, as I hope it will become clear in what follows, it is a most exact definition of *episteme*. To know Simmias as he is (to make the platonic move of explaining the intelligible by a

²³ Cf. V. Harte, *Plato on parts and wholes: The metaphysics of structure*. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2002). S. Scolnicov, "The wonder of one and many," in *Plato's Philebus: Selected papers from the Eighth Symposium Platonicum*, ed. J. Dillon and L. Brisson (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008), 326-335.

²⁴ *Respublica* v 477b10, 478a5. That *pou* (=somehow) will be unpacked in the *Parmenides*, mainly in Argument V.

sensible analogy) is to know him flesh and blood, not by his portrait or by somebody's description. (Please, do not take Plato's *on, estin, einai* as primarily existential, not here not anywhere else.²⁵)

Here a distinction is in order, between types of entities (what Plato calls *eide ton onton*²⁶) and modes of being. Types of entities are categories, into which entities are classified: cats and dogs, vegetables and animals, sensibles and intelligibles. Nothing can belong to two types of entities (although, of course, there may be different classifications or different levels of classification – or, as we would say today, different degrees of resolution). Nothing can be both a cat and a dog. But, of course, a dog is also an animal; these are two different levels of classification.

A mode of being is the manner in which a thing is what it is. I would not be mistaken if I pointed to Simmias' portrait and said that this is Simmias. But it is Simmias only in a qualified way, *viz.* it is his portrait. Thus, something *can* be simultaneously in two different modes. Plato postulates two modes of being: being in itself (*kath' hauto*) and being in relation to something else (*pros ti* or *pros allo*).²⁷ Simmias' portrait is in itself paint on paper (or, more likely, a piece of marble); in relation to Simmias it is *his* portrait.

Plato is not the first and not the last to make this distinction. Philolaus apparently made it before Plato²⁸ and relational being will have a long and illustrious history after him. But Plato put to best use the notion of modes of being as a cornerstone of his ontology. (Aristotle inherits from Plato the distinction but

²⁵ Cf., e.g., *Respublica* v 478e-479c.

²⁶ *Phaedo* 79a.

²⁷ Two modes of being in Plato's *Parmenides* are recognized also by Constance Meinwald, *Plato's Parmenides* (New York: Oxford University Press, 1991).

²⁸ Philolaus, fr. 11.

collapsed modes of being onto types of entities in a single-level ontology, effectively reducing modes of being to the ontological equivalent of points of view.)

The weakening of the Principle of Non-contradiction necessarily implies another mode of being, *viz.* being in relation to something or someone or some aspect (*pros ti* or *kata ti*) or at some time, but not necessarily to another aspect or another time. In his poem, Parmenides accepted only one mode of being: being *kath'hauto*, in itself. Even when he is prepared, *argumenti gratia*, in the Way of Opinion, to accept two types of entities – fire and night, or call them what you will – he admits only one mode of being, *viz.* *kath'hauto*, leading to empty structuralism and nominalism. Each *eidos* is only what the other is not, without any positive characteristic.²⁹

Back to the good. Each of the two modes of being, *kath'hauto* and *pros ti*, implies a different concept of the good. Plato cannot do without a form of the good (cf. 130b). In the *kath'hauto* mode, developed in the first Argument of the *Parmenides*, the good is an absolute, unanalyzable unity, not open to discourse, apprehended only by direct intuition, *à la* G.E. Moore. All *logos* is impossible, and the socratic unity of virtues is ruled out *a fortiori*, since the only unity acceptable is that of an absolutely simple entity – and, strictly speaking, not even that much: it cannot even be said to be *one* (141e10-11). If things are only what they are, they do not concern us. What is as it is has in itself (*kath'hauto*) no motive force, certainly not in respect of us (160b2-4; and cf. 'the greatest perplexity', 133a8-134e8).

But on the other hand, in the purely *pros ti* mode, the good is always relative to someone or something. The good for me is

²⁹ Parmenides, fr. 8.57-8.

good for me, and this is all I need and all I have for myself. So, for example, Protagoras in the *Protagoras* and in the *Theaetetus*.

In both cases, true *logos* is impossible. It has to be *pros ti*, so as to be also in relation, and not indifferent, to us (cf. 134a-e). But it has to be also *kath'hauto* in order to be non-subjective. If it is not *kath'hauto*, it is, by definition, relative. What is must be as it is, in itself, or nothing (and eminently not the good) can be said truly to be what it is. Father Parmenides still has the upper hand, as shown in the last Argument of the dialogue: 'Thus, if we should say in short that if the one is not, nothing is, would we be speaking rightly? – By all means' (167b7-c2).

But not quite. One is forced to accept, against all purely rational thinking, that *both* mutually opposed modes of being are required *together*. Again, the assumed conclusion, that the good is true in itself *and* good for us, is considered stronger than the premise brought to support it, *viz.* that the same entity can be in two opposed modes concomitantly. To Plato's mind, for the *logos* to be saved, one must accept, as against parmenidean logic and ontology, not only two types of entities (as in the first Part of the dialogue), *viz.* ideas and sensible things, but also two modes of being: *kath'hauto* and *pros ti*.

Plato's desired ethical conclusion calls, thus, for two modes of being and three types of entities characterized by those modes:³⁰

- (i) The pure one, the hyper-parmenidean entity *kath'hauto* of argument I and its derivatives (IV, VI, VIII). It is beyond all *logos*, as the Good of the *Republic* is beyond *ousia*.³¹ (*Ousia* is here, as in general in Plato, just the participle of *einai*, denoting what a thing is.) That

³⁰ The fourth possibility, not *kath'hauto* and not *pros ti* is, of course, nothing.

³¹ *Respublica* vi 509b.

Good is thus non-discursive, inasmuch as it (like the parmenidean one) is a simple unity. Neither the one of the first argument nor the Good of *Republic v* can be said to be this or that. They just *are*, without admitting of any characterization.

But this Good cannot be good for us. In order to be good for us, it must deploy itself into the various ethical ideas of wisdom, justice, *sophrosune*, courage, and so on. Only thus can it be apprehended and implemented by us. This is Plato's solution to his Socrates' paradox of the unity of the virtues. The Good itself is non-discursive and cannot be talked about; but not so with its various manifestations.

Hence, we necessarily have

(ii) ideas, which must be both *kath'hauto* so as to be what they are, and *pros ti* in order that they may participate in each other and enter into cognitive and other relations with souls and sensibles (*e.g.*, being motive or participated in). In their ethical aspect, ideas are normative, especially such ideas as wisdom, justice and *sophrosune*, as different aspects of the one good. But not only those. Sensibles, for example 'want to be' like ideas.³² To be normative is to be motive, which requires ideas to be in a relation to the moved entity (142a1, cf. 166a4-6), in our case to the moved soul. But they must be also *kath' hauta*, so as not to be, Protagoras-fashion, merely relative to context and soul.

³² *Phaedo* 75b2.

And, as a not logically necessary given fact, there are

(iii) sensible entities, including the temporary *aistheseis* of the *Theaetetus*.³³ (Today, we would grant these *aistheseis* only personal phenomenological status; but, for Plato, there is no difference, in this respect, between these *aistheseis* and any other sensible entities, such as those described in argument VII of the *Parmenides*). These can only be *pros ti*, never *kath'hauta*. As made clear in the second argument of the second Part (150b2-d4) of the dialogue, what is *pros ti* (and the sensible world is only *pros ti*) cannot *be* what it purports to be, but only in relation to something (or to someone) else.

An interesting consequence is that in the sensible world there is never a large but only a larger (150b2-7), never a good, but only a better or, at most, a best, since in this temporal and moving world everything is relative to something or someone. However, if it is good only as perceived by me but not in itself, it may be only *apparently* good for me, thus just not good enough.

Or is it? Why is it not sufficient to have the (right) *doxa* about what is good for me? This is what the *theia moira* of the end of the *Meno* suggests.³⁴ Perhaps this *is* good enough for practical purposes, as Socrates puts it there. But *doxa* is not only essentially unstable, unfettered by *logos*. More importantly, it is, by definition, only *pros* someone; it is always *someone's doxa*, hence not of *what is as it is* and only of limited, practical value, as in the *Laws*, where the envisaged rulers of the city will not have full *episteme*. But I want the good not because it *seems* to me advantageous. I want

³³ *Theaetetus* 186d.

³⁴ *Meno* 99c1.

it, if possible, because it is *really* advantageous (*i.e.* advantageous for the soul, as Socrates would have it.³⁵)

If we are to escape both the parmenidean Scylla and the protagorean Charybdis not only on epistemological and ontological grounds, but first and foremost on ethical grounds, *i.e.* in order to make *philosophia* possible, we must accept, paradoxical as it may be, that ideas are simultaneously in two modes: *kath'hauto* and *pros ti*. And this is what the second Part of *Parmenides* puts on a firm dialectical basis, showing, on the one hand, that a *pros ti* mode of being allows for every kind of attribution and relationship (but does not require it; note the conjunctive and optative throughout) (arguments II, III, V). And, on the other hand, that a *kath'hauto* mode of being is uncompromisingly required for a non-relativistic point of reference. Knowledge is *somehow*, paradoxically as it may be, of what is as it is, without ceasing to be *our* knowledge, as feared in the first part of our dialogue (143a3-e3). This is the upshot of argument VIII.³⁶ Only thus, in Plato's view, can ethics be de-relativized. The Good is good for me and is also good in itself. And if I know it (or its various manifestations) as it is, *i.e.* now in its twofold, also discursive character, I choose it both for myself and because it is what it is in itself. I know it as good in itself *and*, at the same time, as good *pros* myself, insofar as *I, for one*, strictly *know* it to be good. Only the double ontological status of this good can support Plato's denial of *akrasia*. I know it *as it is*, *i.e.* in its double ontological status, and thus as good *in itself* and good *for me*. And if I know it as such, I cannot possibly, within such a framework, avoid being moved by it.

The Hebrew University of Jerusalem

³⁵ And see above, p. 29.

³⁶ For this line of argument, cf. my *Plato's Parmenides*.

(Página deixada propositadamente em branco)

**"EL ENGAÑOSO DIALOGO DE PLATÓN CONSIGO
MISMO EN LA PRIMERA PARTE DEL *PARMÉNIDES*"***
**THE DECEPTIVE DIALOGUE OF PLATO WITH HIM-
SELF IN THE FIRST PART OF THE *PARMENIDES***

Néstor Luis Cordero

(Universidad de Rennes 1, Francia)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>

Abstract: This interpretation takes as granted two presuppositions. First, like most of the interpreters, although there are some exceptions, the following chronological order of the dialogues is accepted: *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*. Even if not demonstrated, the text presented will try to justify the internal coherence of this sequence. The second presupposition is more debatable. Plato had already elaborated a scheme, or perhaps even a draft, of the *Sophist*, when he wrote the *Parmenides*. The hypothesis discussed is the following: Plato intended to present the *Parmenides* as a sort of introduction to the *Sophist*. If I allow myself to affirm that Plato had already elaborated at least one scheme of the *Sophist* before writing the *Parmenides*, it is because all the

* Una primera versión de este texto fue comunicada en la Segunda Reunión Mediterránea de la IPS, Coimbra, 2012.

aspects of his own theory that Plato is going to criticize in the *Parmenides* are, precisely and curiously, those that will be solved in the *Sophist*. It is for this reason that I allow myself to speak of a deceptive dialogue, that is, a dialogue if one wants to “cheat”, since, if Plato believes that there are other really profound criticisms possible regarding his philosophy, they are not even raised in the *Parmenides* not resolved in the *Sophist*.

Keywords: Parmenides, being, one, participation, predication, Forms

Toda hipótesis de trabajo se apoya sobre ciertos supuestos, eso que en francés se llama “parti pris”, y, como estos supuestos, o, si se quiere prejuicios, no pueden demostrarse en un breve trabajo, prefiero simplemente anunciarlos desde ya. Se trata de dos prejuicios. Uno de estos es más bien inocente, incluso superficial. El otro, en cambio, es muy discutible, pero si mi hipótesis de trabajo es válida, este segundo prejuicio quedará confirmado al final de estas líneas.

Mi primer presupuesto es el siguiente. Yo adopto, como la mayor parte de los intérpretes, si bien hay algunas excepciones, el siguiente orden cronológico de los diálogos: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*. Y, si bien un presupuesto, incluso un prejuicio, no se demuestra, durante mi comunicación voy a tratar de justificar la coherencia interna de esta secuencia.

El segundo presupuesto, o prejuicio, que es más discutible, es el siguiente. A mi parecer, Platón había ya elaborado un esquema, o quizá incluso un borrador, del *Sofista*, cuando escribió el *Parménides*. Pretendo decir lo siguiente: Platón tenía la intención de presentar el *Parménides* como una suerte de introducción al *Sofista*. Pero, como hacemos todos cuando escribimos un libro, comenzamos por escribir el cuerpo del libro (en el caso de Platón,

el *Sofista*), y recién después escribimos la introducción (en el caso de Platón, el *Parménides*), aunque suponemos que el lector leerá primero la introducción, o sea, el *Parménides*, y luego el resto, o sea, el *Sofista*. Y, a mi parecer, el *Parménides*, entonces, fue pensado como una introducción al *Sofista*, y va acompañado por una suerte de apéndice, de apéndice a la introducción, y este apéndice es el *Teeteto*.

Yo tengo la intención de desarrollar todos estos temas, pero prefiero adelantar desde ya el punto central de mi posición. Si yo me permito afirmar que Platón había elaborado ya al menos un esquema del *Sofista* antes de escribir el *Parménides* es porque todos los aspectos de su propia teoría que Platón va a criticar en el *Parménides* son, precisamente, y curiosamente, aquéllos que serán resueltos en el *Sofista*. Del mismo modo que en la mayoría de los debates televisivos, especialmente en los canales que pertenecen al gobierno, los periodistas se ponen de acuerdo con el entrevistado respecto de la pregunta que él quiere que le hagan, Platón también se presta a este diálogo engañoso. En el *Parménides* el joven Sócrates no puede responder a las objeciones que precisamente encontrarán su solución más tarde en el *Sofista*. Es por esta razón que me permito hablar de un diálogo engañoso, es decir, un dialogo si se quiere “tramposo”, ya que, si Platón cree que hay otras críticas realmente profundas posibles respecto de su filosofía, ellas no están ni planteadas en el *Parménides* ni resueltas en el *Sofista*.

Esta hipótesis de trabajo me parece necesaria ya que, de otro modo, sería incomprensible e incluso masoquista la posición de Platón, que consistiría en formular respecto de su propio sistema críticas que no podría resolver. Por ello sostengo que, ya sea en un borrador del *Sofista*, ya sea en su mente, Platón tiene ya preparada una respuesta para cada una de las preguntas que quedaron sin responder en el *Parménides*.

Veamos ahora concretamente el diálogo que nos ocupa, el *Parménides*. Mi trabajo se refiere sólo a la primera parte del diálogo, antes del reemplazo de Sócrates por el joven Aristóteles, o por Aristóteles el Joven. En esta primera parte, después de una introducción bastante pintoresca y complicada, Sócrates es interrogado por Parménides. Casi todos los intérpretes del diálogo están de acuerdo en afirmar que en este interrogatorio Platón, por boca de Sócrates, expone de una manera un tanto ingenua y ciertamente dogmática los elementos fundamentales de su propia filosofía, en especial la que surge de sus diálogos de la juventud y de la etapa de la madurez, pero la exposición es fiel. Si es así, podemos decir que Sócrates, en el *Parménides*, es no sólo el portavoz sino también una máscara, un disfraz, una máscara, del Platón anterior a dicho diálogo. Por comodidad, llamaremos a este Platón, representado por un Sócrates rejuvenecido, "Platón I".

Este Platón I es criticado por el venerable y anciano Parménides. Pero, curiosamente, las críticas no están formuladas y partir de una posición eleática – si el eleatismo realmente existió, pero esta es otra cuestión – tal como podría esperarse de Parménides... de Elea. En realidad, Platón I, disfrazado de Sócrates joven, es criticado en función de las tesis que Platón sostendrá poco después – ¿o que tiene elaboradas ya? – en *el Sofista*, un Platón que tendrá entonces entre sesenta y seis y sesenta y nueve años, curiosamente, la edad que, en la ficción del *Parménides*, tiene Parménides. Por comodidad llamaremos "Platón II" al Platón que, siempre en el *Parménides*, tomará el disfraz del venerable Parménides de Elea.

En resumen: es Platón II, el Platón que escribe el *Parménides*, representado en el *Parménides* por Parménides, quien criticará a Platón I, representado por Sócrates joven. Por esta razón no dudo en considerar que en el *Parménides* hay un diálogo de Platón consigo mismo.

Para justificar esta hipótesis de trabajo hay que examinar en primer lugar las principales críticas que Platón II hace a Platón I en la primera parte del *Parménides*, y, en segundo lugar, intentaré mostrar las respuestas a dichas críticas que se encontrarán en *el Sofista*.

Veamos ahora las cosas en forma detallada. La crítica principal que Platón II hace a Platón I concierne la noción de separación (*khôrismós*), la división, división o separación que el platonismo ortodoxo establece entre un ámbito sensible y un universo inteligible constituido por entidades en si, las Formas, y que Aristóteles retomara en su edad adulta, al quitar la Academia. Pero ocurre que, si la separación realmente existe, la participación de lo individual en las Formas y la presencia de éstas en lo individual, deviene problemática, incluso imposible, ya que para unir dos universos separados hay que postular intermediarios, pero éstos pueden multiplicarse hasta el infinito.

Participar y estar presente supone comunicar, pero si hay separación, no hay comunicación. En los diálogos anteriores los interlocutores de Sócrates no plantearon abiertamente la cuestión, pero en el *Parménides* Platón no puede evitar ocuparse del tema. Durante los veinte años en que estuvo al frente de la Academia, fundada, precisamente, unos veinte años antes de la escritura del *Parménides*, seguramente alumnos asiduos o colegas amigos, le plantearon algunos problemas que vieron en su teoría. Y, con gran honestidad intelectual, Platón mismo expuso en este nuevo diálogo las dificultades que ocasiona la separación entre dos ámbitos, y si bien Sócrates, Platón I, lleva a cabo esfuerzos titánicos para suprimir la separación, todos los intentos de acercar ambos universos fracasan.

Veamos cómo se presenta concretamente este problema en el texto del *Parménides*. Después de haber escuchado por parte del joven Sócrates la presentación lo más ortodoxa posible de la teoría

de las Formas, tal como se encuentra en Platón I, Parménides, es decir, Platón II, resume dicha posición en pocas palabras: “Hay para ti entonces, por una parte, Formas en sí(*autò kath’hautó*), separadas (*khôris*) de aquello que participa (*metékhonta*) de ellas?” (130b). Este resumen, fiel reflejo de la filosofía de Platón I, es una suerte de axioma del cual van a deducirse las críticas de Platón II, y parece ser el rasgo distintivo del platonismo anterior a esta época. Baste recordar que cuando en *el Sofista* Platón opone los “eidófilos” a los “corporistas”, hace de la separación la característica principal de los Amigos de las Ideas. En efecto, en el *Sofista* 248a7, ya en la primera frase de un diálogo imaginario con estos filósofos, a los cuales Teeteto dice “conocer bien”, el Extranjero les pregunta: “Ustedes distinguen (*dieloménoi*) la realidad existente (*ousía*), separándola (*khôris*) del devenir (*génesis*), ¿no es así?”. Como es el carácter “separado” y “en sí” de las Formas el que hará problemática la participación, noción esencial en la filosofía de Platón, el Extranjero del *Sofista*, deberá tener a su cargo la tarea de relativizar, e incluso de suprimir, dicha separación, como ya veremos.

Volvamos ahora hacia atrás, o sea, retomemos nuestro análisis del *Parménides*. La crítica principal del *Parménides* se centrará precisamente entonces en el carácter separado y en sí de las Formas.

La prueba más contundente del peligro que significa la separación para la filosofía platónica se encuentra en la insistencia, incluso terminológica, del uso del término *khôris* en esta primera parte del *Parménides* por parte de Platón II, en las preguntas que hace a Sócrates. Dicho término aparece nada menos que ocho veces en menos de una página, entre 130b y 131a. Veamos rápidamente este pasaje. En 130b2 y 3 Platón II, o sea, Parménides, pregunta: “Acaso tú pones, por un lado, *khôris*, eso que tú llamas ‘Formas’ en sí, y por otro lado, *khôris*, las cosas que participan de ellas?”. Y, en la línea siguiente, Parménides pregunta una vez más si,

por ejemplo, la semejanza en sí está separada, *khôris*, de la que se encuentra en nosotros.

En 130c1, siempre Parménides, hace esta pregunta: “Acaso la Forma de Hombre está también ella separada, *khôris*, de nosotros, los hombres?”. En 130d1 pregunta una vez más si cada *eídos* está separado, *khôris*, de aquello que participa de él, y en 131b1 Platón II deduce que, si esto es así, la Forma, que es una, está separada, *khôris*, de las otras cosas, así como éstas están separadas, *khôris*, de ella; y, finalmente, en 135b Platón I, o sea, Sócrates, pone como ejemplo la luz del día, que está separada, *khôris*, de las cosas, si bien las ilumina.

Si hacemos un cálculo, el término *khôris* apareció ocho veces en menos de una página. Y en la continuación del diálogo, en la parte consagrada a las hipótesis, de la cual no nos vamos a ocupar, vuelve a aparecer nueve veces más.

Estas realidades separadas, las Formas, son entidades en sí; hemos encontrado varias veces esta fórmula en el *Parménides*. Son como bloques macizos, sin puertas ni ventanas, o, como dirá el Extranjero en *el Sofista*, antes de modificar su status ontológico, son entidades que “se yerguen solemnes y sagradas (*hestòs semnòn kai hágion*), incapaces de cambiar (*akíneton*) (2498a)”. Pero para que la participación sea posible, las cosas individuales deben “tomar” algo de las Formas, lo cual deviene imposible si las Formas son bloques cerrados que se niegan a comunicar. El carácter en sí y separado de las Formas supone su unidad, unidad que, al negar que las Formas tengan “partes”, hace imposible la participación, ya que, si las Formas son “en sí”, ¿cómo pueden comunicar con otras entidades? Ello supondría abrirse a “otros” para compartir algo con ellos...

Ahora bien: que la participación de lo individual en la Forma y la presencia de ésta en lo individual forman parte del núcleo de la filosofía platónica, no necesita ser demostrado. Si Platón

propuso la existencia de entidades en sí fue para garantizar la esencia y la existencia de las entidades individuales, pero si no hay comunicación entre ambos universos, la teoría platónica no cumple con su objetivo.

Es esta la razón por la cual Platón insiste en la necesidad de conservar la posibilidad de la comunicación, lo cual deberá conducir a atenuar o a suprimir la separación. En el *Parménides* se limita a insistir con fuerza y vehemencia en la necesidad de la participación, así como de su aspecto digamos lingüístico, la predicación. Ambas van juntas. En efecto, sin la existencia de la participación, la unión sintáctica que es la predicación, no existe. Y ocurre que, si observamos con atención la parte principal del *Parménides*, la parte consagrada a las “hipótesis”, vemos que en realidad ella ofrece un verdadero festival sobre la predicación y la participación, al punto de hacer de estas nociones el núcleo central del diálogo. Veamos cómo podemos demostrar que el *Parménides* es en realidad un dialogo sobre la predicación.

En un pasaje decisivo del diálogo, después de los fracasos de Platón I, Platón II le aconseja la necesidad de *ejercitarse* para aprender a justificar mejor sus convicciones. Esta ejercitación está caracterizada como la posibilidad de hacer malabarismos con los argumentos, aún a riesgo de ser tomado por un charlatán (135d). Y, para dar el ejemplo, Platón II le propone a Platón I seguir con atención el ejercicio que él mismo llevará a cabo, ayudado por el joven Aristóteles. Y es entonces cuando comienza la exhibición, en directo, de todos los casos posibles de predicación, que es el tema principal de la llamada “segunda parte” del diálogo, que ocupa los dos tercios del total.

Como en el caso de la noción de separación, dejemos hablar a la estadística. En la totalidad de su obra, Platón alude a la noción de predicación, participación, combinación o comunicación trescientas cincuenta y cuatro veces. Si me permito utilizar todos

estos términos como equivalentes es porque el mismo Platón había confesado en el *Fedón* que hay varias nociones que explican la relación que hay entre lo sensible y lo inteligible: “Nada hace bella a una cosa sino la belleza, ya sea que haya por parte de ella una presencia (*parousía*), una comunicación (*koinônía*), o que ella se produzca de cualquier otra manera” (100d). O sea que no hay una terminología exclusiva. Los verbos utilizados son en general *metékho*, *metalambáno* y *koinôneo*. Dada la cifra señalada, puede hablarse de un promedio de doce ocurrencias por diálogo, cantidad que es mucho mayor en los diálogos muy extensos, y menor en los diálogos breves. Y bien: en *un solo* diálogo, el *Parménides*, que es de una dimensión mediana, se encuentra *un tercio* de las alusiones a la predicación o a la participación: ciento veintiún casos.

Este verdadero aluvión debe invitarnos a precisar algunos detalles. Ya cuando Sócrates expone su punto de vista que, según él, permite evitar las aporías planteadas por Zenón, el verbo *metalambáno* aparece cuatro veces y una vez *metékho*...en cinco líneas: 129e3-8. Y *metékho* aparece una vez más antes del final del largo monólogo de Sócrates que termina en 130b3. Ya la primera pregunta que Parménides plantea a Sócrates, y que ya mencionamos, alude a la relación (que será luego problemática) que tendría que existir entre las cosas individuales sensibles y las Formas en sí, es decir, la participación.: “Dime, [...] ¿colocas tú por un lado aquello que tu llamas ‘Formas’ en sí y, por el otro las cosas que participan (*metékhonta*) de ellas?” (130b). En la misma frase están ambas presentes: la separación y, no obstante, la necesidad de la participación.

Pero, una vez expuesta la necesidad de la participación, Parménides toma al pie de la letra, literalmente, el término “participación”, y el riesgo que supone la separación para que ella pueda llevarse a cabo, pero es ahora el carácter en sí, de por sí

y unitario de las Formas que crea problemas, pues participar es literalmente tomar una parte, lo cual supone que las Formas tiene partes, o sea que, *mutatis mutandis*, son encaradas como entidades sustanciales, como super-entes, pero con los caracteres de los entes: conjunto de partes. Las aporías que plantea Parménides son conocidas: los individuos, ¿participan de toda la Forma, o sólo de una parte, etc.? Para evitar que se crea que la Forma tiene partes, Sócrates propone el ejemplo conocido del velo, que es uno, y que cubre a los individuos. Pero tampoco este ejemplo es válido, ya que sobre cada individuo hay sólo una parte del velo. Y las críticas continúan...

Dejemos de lado este primer problema – la dificultad de la participación dada la separación – y veamos otra dificultad que Parménides encuentra en la filosofía de Platón I. Este problema concierne la “población” del universo de las Formas. ¿Hay Formas de todo, cosas, propiedades y valores, estados, o sólo de algunas? Parménides recuerda a Sócrates que cuando presentó su teoría, éste habló de la semejanza, desemejanza, unidad, multiplicidad, y luego agregó reposo y movimiento, y, con gran optimismo dijo “*kai pánta tà toiaúta*”, otras cosas por el estilo, es decir, suponemos, cualidades o propiedades. Y es por eso que Parménides le pregunta si también agregaría lo justo, lo bello y lo bueno, y Sócrates acepta.

Pero luego Parménides le pregunta si lo mismo ocurre en el caso del hombre, del fuego o del agua, y Sócrates admite que no está seguro, que está *en aporía*, y que meditó mucho sobre la cuestión. Y cuando finalmente Parménides le pregunta qué opina en el caso del barro, el pelo o la basura, Sócrates responde con un rotundo *oudamôs*, de ninguna manera, de eso no hay Formas como respaldo.

La mayor parte de los investigadores atribuyen la negativa de Sócrates al carácter “ridículo” de estos tres últimos ejemplos...

Pero eso no basta para explicar la dificultad que también encontró en el caso de hombre agua y fuego, que no son ridículos. El problema que tiene Sócrates es de otro tipo. Igualdad, unidad, reposo, movimiento, justo, bello, etc., son cualidades, propiedades, estados o valores, que, en una frase predicativa, ocupan el lugar de predicados: “algo” es justo, o bello, o igual, o grande, o está en movimiento; es a ese “algo” que la Forma le da una cualidad.

En cambio, hombre, fuego, agua, pelo, barro y basura son sustantivos, son sustancias, que, en una frase atributiva, juegan el papel de sujetos. O sea que la dificultad en la que se encuentra Platón I es la de afirmar que hay Formas de sustancias, ya que éstas no responden al esquema clásico. A lo sumo se puede decir que “esto” es un hombre, pero ya Platón había dicho en la *República* que para saber qué es un dedo, basta mirarlo (523d); no hace falta una Forma como garantía; en cambio, para saber si es grande o pequeño, hay que hacer una investigación. Pero es evidente que Platón I se encuentra en una dificultad porque también en la *República* había hablado de una Forma sustancial, la cama, en el *Crátilo*, de la lanzadera (aunque en estos dos casos, como se trata de artefactos fabricados, habría una Forma, que es el proyecto que el fabricante tiene en su mente) y en el *Ménon*, de la abeja.

O sea que en el momento en que Platón I habla en el *Parménides* no tiene aún una solución para el caso de las eventuales Formas de entidades sustanciales. Yo tengo una hipótesis, difícil de confirmar. Quien detectó esta dificultad en Platón fue su enemigo íntimo, Antístenes. Acostumbrado a asimilar las Formas a cualidades o propiedades, Antístenes sostenía, según varios testimonios, que si bien él veía caballos, no veía la “caballidad”, que sería la cualidad de ser un caballo, a lo cual, siempre según la misma anécdota, Platón habría respondido: “porque no tienes los ojos con los que se ve la caballidad”. ¿Supone esto que Platón

admitía este tipo de palabras, que son la transformación de los sustantivos en cualidades?

Hay otro ejemplo. Diógenes Laercio cuenta que cuando Platón discutía sobre las Formas y hablaba de la “mesidad”, Diógenes el cínico le dijo lo mismo que Antístenes, que él veía la mesa, pero no la mesidad. Nada de esto aparece en los diálogos, quizá porque Platón dudó en fabricar estos neologismos un tanto absurdos. Sea como fuere, la nueva versión de la Forma que él va a presentar en el *Sofista* no los necesitó.

Pero antes de examinar los detalles de estas soluciones que, de manera un tanto abusiva, podríamos denominar “*lifting*”, una pregunta previa se impone: ¿por qué Platón, después de las auto-críticas del *Parménides*, en vez de proponer una nueva teoría, decidió reforzar, re-vitaminizar su teoría de las Formas, en vez de abandonarla? La respuesta se encuentra en un pasaje clásico del *Parménides*. Cuando Platón I, o sea, el joven Sócrates, fracasa en su defensa del ser en sí, unitario y separado de las Formas, el Platón II que está escribiendo el diálogo y que tomó los rasgos de Parménides, le dice, en un pasaje siempre citado que, si alguien no admite que hay, respecto de cada cosa, una Forma que es siempre la misma (*idéan aei einai*), destruirá toda posibilidad de llevar a cabo la dialéctica (135c). Es por esta razón que, a pesar de sus defectos – que pueden corregirse – hay que conservar la teoría. En caso contrario, la filosofía desaparece.

Pero esta frase, que parece dogmática en boca de Parménides en el *Parménides*, encuentra su justificación en el diálogo que, al comienzo de esta comunicación, hemos considerado como un apéndice del *Parménides*, el *Teeteto*. En efecto, la manera más segura de demostrar que la existencia de las Formas es la única manera de obtener un conocimiento preciso, “epistémico”, de la realidad consiste en intentar llegar al mismo resultado con prescindencia de las Formas, sin las Formas. Es ésta la tarea en-

comendada a los interlocutores del *Teeteto*, cuyo tema es “¿Qué es la *epistême*”? Pero ocurre que los otros candidatos a asegurar un conocimiento firme y riguroso (la sensación, la opinión, la opinión acompañada por el *lógos*) fracasan. El fracaso obedece a que no se recurrió a las Formas, que son, sólo ellas, garantías de un conocimiento epistémico. Y, cuando el *Teeteto* se termina, Sócrates convoca a los interlocutores para el día siguiente, ocasión en la cual, según nuestra interpretación, aprovechará para ofrecer la respuesta definitiva tanto a las dificultades del *Parménides* como a la pregunta que quedó sin respuesta en el *Teeteto*. El “día siguiente” corresponde al comienzo del *Sofista*.

Antes de ocuparnos de las soluciones que *el Sofista* propondrá para resolver las aporías del *Parménides*, veamos la crítica principal y general que Platón II hace en este diálogo a Platón I: dada su juventud, (y quizá también en función de la influencia no declarada que el verdadero Parménides de Elea ejerce sobre Platón I, hasta la escritura del *Sofista*), Platón I se limitó siempre a examinar sólo una de las fases, uno de los lados, de la moneda, de la medalla y no se colocó nunca en el punto de vista del “otro”, aquel que sostenía una tesis contraria a la suya.

Si Platón I quiere llegar a ser un filósofo venerable como Parménides (Platón II) debería tener en cuenta este consejo: “Para entrenarse completamente hay que examinar las consecuencias de cada hipótesis, no sólo las de la hipótesis positiva, según la cual cada cosa ‘es’, sino también la hipótesis según la cual cada cosa ‘no es’”. Si Platón II propone esta suerte de ejercicio espiritual a Platón I es porque él descubrió *ya* la condición de posibilidad de tal entrenamiento, y lo puso en práctica. Para hacerlo tuvo que descubrir la *alteridad*, que supone, junto a algo, la existencia de otra cosa, gracias a la cual algo puede ser diferente de otra cosa, sin por ello dejar de ser. Y este descubrimiento tendrá lugar, como se sabe, en *el Sofista*.

Entramos ahora en la segunda parte, que será bastante breve, de nuestra comunicación. En ella veremos cómo Platón II responderá en *el Sofista* a las preguntas que quedaron sin respuesta en el *Parménides* dada la inexperiencia del joven Sócrates. Para justificar la capacidad de las Formas para cumplir el papel que Platón les confiere en su filosofía, *el Sofista* propone cuatro soluciones: (a) relativizar la separación; (b) suprimir del carácter “en sí” de las Formas, lo cual posibilita la participación; (c) solucionar el problema de las Formas sustanciales, y (d) justificar la posibilidad de tratar una hipótesis y la hipótesis contraria.

Digamos ante todo que el tratamiento de los puntos (a) y (b) relativización de la separación y supresión del carácter “en sí” de las Formas, es muy similar, pero como Platón II sugiere a Platón I que hay ciertas diferencias, los trataremos separadamente. Que las Formas sean entidades separadas no es, en realidad, un obstáculo para que puedan comunicar. En cambio, si son realidades “en sí”, sin puertas ni ventanas, la participación es imposible. La separación es un problema cuando lo que se separa radicalmente es un ser real, de un ser en devenir constante, como es el caso en la filosofía correspondiente a Platón I, tanto en los diálogos de la juventud como en los de la madurez. Obsérvese que, en la *República*, al ser *pantelôs* que corresponde a las Formas se le opone el *doxastôn*, que es una mezcla de ser y de no-ser que está en perpetuo *gígnesthai*, en constante devenir.

Esta separación será relativizada en *el Sofista*. En la página 247d del *Sofista* se llega a la siguiente definición para definir al ser (*hóron horízein*): “existe realmente (*óntôs*) todo aquello que es capaz de actuar o de padecer”. Pocas líneas después, esta pareja “actuar” y “padecer” es reemplazada por “comunicar”. El hecho de ser es definido como “*dúnamis koinônías*”. Esta definición suprime toda separación ontológica entre las Formas y lo sensible. La definición dice en forma clara y distinta que todo

cuanto posee esta *dúnamis* de comunicar, existe *realmente*, *ontôs einai*. En los diálogos anteriores, el adverbio *ontôs* estaba siempre en relación con la existencia propia de las Formas. Recordemos que en el *Fedro* 247c7 se define a la Forma como una *ousía ontôs oúsa*. A partir de esta definición del *Sofista*, lo sensible, que estuvo definido siempre por el *gígnesthai*, que supone un actuar y un padecer, existe *ontôs*.

Y, curiosamente es la aplicación ahora de esta definición a las Formas la que producirá una verdadera revolución, ya que, si las Formas existen *ontôs*, como Platón dijo siempre (ya vimos la frase del *Fedro*), deben poseer necesariamente la capacidad de actuar. Platón siempre lo dijo, ya que participar es actuar, pero la participación, que era antes problemática, es ahora *necesaria*: si la Forma no comunica, no existe, y puede comunicar porque tiene la *dúnamis* de hacerlo.

En lo que se refiere a la existencia “real”, entonces ya no hay diferencia entre Formas y entidades individuales. La única diferencia entre lo universal y lo sensible, mostrada didácticamente en el pasaje consagrado a la imagen (240b), consiste en dos maneras diferentes de existir realmente: las Formas son realmente modelos y lo sensible es realmente una copia. Pero, como dice el Extranjero como conclusión de este difícil pasaje, la imagen (*eikôn*), que es una copia, existe realmente (*ontôs*) como imagen. Cuando Platón I habrá asimilado la ejercitación dialéctica propuesta por Platón II podrá utilizar este argumento para defender mejor sus ideas.

Veamos ahora nuestro punto (b), la supresión del carácter “en sí” de las Formas, que es el impedimento esencial para que puedan ser objeto de participación. La definición del ser como poder de actuar y de padecer, que se resume en la fórmula “poder de comunicar”, (*dúnamis koinônías*) definición repetida con insistencia en un largo pasaje del diálogo (247d-249d), exige que todo cuanto existe posea la posibilidad (*dúnamis*) de actuar o de padecer, y las

Formas, que poseen la existencia en grado sumo, no pueden ser una excepción. La tan comentada *symploke tòn eidôn* consagra la comunicación recíproca entre las Formas, que se relacionan mutuamente. Es así como Platón confiere ahora al dialéctico una nueva tarea: poseer un conocimiento absoluto de todas las combinaciones posibles...e imposibles entre las Formas. Si las Formas pueden y deben relacionarse, ya no son más entidades en sí. Recuérdese esta frase decisiva: la mejor manera de aniquilar la filosofía consiste en separar cada cosa de las otras (259e). Las Formas ya no pueden existir “en sí”; *deben* comunicar, si quieren seguir existiendo...

Veamos más en detalle la justificación de la participación. Como la existencia de cada Forma reside en su capacidad de comunicar (ya que si no comunica, no existe), la Forma está *condenada* a actuar, y su función específica es la de transmitir a las entidades individuales la *physis* que ella posee: lo bello, la belleza a las cosas bellas; lo justo, la justicia a las cosas justas. En esta nueva caracterización de las Formas, la participación ya no es imposible; al contrario, ella es necesaria. Las Formas no pueden no ser objeto de participación.

Nuestro punto (c) se refería a la población del universo de las Formas, que deja de lado las entidades sustanciales. La definición del hecho de ser como posibilidad de comunicación soluciona el problema sin introducir ninguna novedad. Ya en la primera parte del *Parménides* (131a) Sócrates había dicho que las cosas reciben sus nombres, su *epinumía*, por participar de las Formas. Y bien: si una cosa “soporta” un nombre (en griego, nombrar se dice *epiphérein*), está afectada por la Forma correspondiente. Una mesa está afectada por el nombre “mesa” que le da la Forma Mesa y no hay que inventar términos como “mesidad”.

Finalmente, nuestro punto (d) era la posibilidad de tratar una hipótesis y la hipótesis contraria. Es la definición del no-ser como “lo otro” del ser en *El Sofista* la que permite justificar la coexis-

tencia *real* de los opuestos, sin condenar a uno a la inexistencia cuando se sostiene la existencia del otro. Las oposiciones no son ontológicas, sino discursivas. Esta novedad mayor del *Sofista* había sido ya adelantada por el juego dialéctico de las hipótesis en el *Parménides*. Una innovación mayor del *Sofista* consiste en postular la Forma del Ser, gracias a la cual la existencia no se confunde con las entidades privilegiadas que son las Formas (no olvidemos que antes del *Sofista*, para Platón, el ser *son* las Formas). Las Formas, para existir, tienen que participar de la Forma del Ser, lo cual permite justificar la existencia simultánea de los opuestos, tanto del reposo como del movimiento, tanto de lo grande como de lo no-grande, y, por extensión, tanto de lo inteligible como de lo no-inteligible, o sea, lo sensible.

El pasaje de la Lucha de Gigantes finaliza con el reconocimiento de que tanto el *sôma* como los *eide* son *ousíai*. Uno de los opuestos es simplemente el otro del otro. Es la coherencia (o la incoherencia) de las conclusiones de la tesis que cada grupo sostiene la que llevará a adoptarla o a rechazarla, y a decidir si es o no verdadera. A partir del *Sofista*, la verdad será un atributo del *logos* (lo cual, en realidad, es un regreso a la noción prefilosófica de “verdad”, tal como aparecía ya desde Homero. La “verdad ontológica” es una invención de los filósofos; pero ésta es otra cuestión...).

¿Qué balance podemos extraer del diálogo engañoso de Platón consigo mismo que se lleva a cabo en el *Parménides*, donde el Platón anterior a este diálogo se esconde detrás de la máscara de Sócrates joven, y el Platón de “hoy” bajo el aspecto solemne de Parménides? Se nos ocurre que el motivo que llevó a Platón a poner en escena esta suerte de representación teatral fue fundamentalmente didáctico, para ejemplificar, “en vivo”, ante los estudiantes de la Academia que la filosofía es diálogo. El monólogo es propio del discurso del tirano o de la plegaria. El filósofo dialoga a veces con sus colegas del pasado, como en

el *Sofista*, con sus contemporáneos (son innumerables las referencias en los diálogos a personajes del ambiente intelectual de entonces, especialmente Antístenes), y también consigo mismo, en su fuero íntimo. Recuérdese la definición de la *dianoia* como *logos* silencioso de la *psykhé* con ella misma (*Sof.* 263e). El diálogo entre Platón I y Platón II en el *Parménides* es, como la totalidad del diálogo, un ejemplo de gimnasia intelectual.

Pero, especialmente, es un manifiesto optimista que demuestra que, cuando una sistema filosófico, se apoya sobre principios sólidos, aunque éstos no sean sino hipótesis mejores que otras, como había dicho ya Platón en el *Fedón*, este sistema es capaz de mejorarse desde adentro, pues posee en sí mismo los anticuerpos que le permitirán resistir las críticas externas. El ejemplo más claro y distinto de esto que decimos se encuentra en la expresión de deseos formulada por Parménides, Platón II, en el *Parménides*, en el pasaje 135b2, donde hay un verbo que los intérpretes suelen no privilegiar, el verbo *dieukrinéo*, “discernir”, “separar como se debe, separar bien”.

Veamos el contexto. Parménides acepta la necesidad de la teoría de las Formas, pero reconoce que para que ella sea perfecta hay que esperar que venga un hombre maravilloso (en griego, *euphuoûs*) capaz de exponer la teoría después de haber *dieukrineo*, separado como se debe, cada Forma.

En este pasaje de *Parménides* asistimos nada menos que al anuncio de la llegada de ese hombre inteligente y sutil que será el Extranjero del *Sofista*, experto en divisiones, uniones y relaciones entre las Formas, que es el punto que le faltaba a la teoría para alcanzar la perfección, siempre, dentro de lo posible. O sea que el diálogo engañoso de Platón consigo mismo en el *Parménides* es, como quisimos demostrar, una preparación para la ontología mejorada del *Sofista*.

---oOo---

WHAT ARE ZENO AND PARMENIDES TALKING ABOUT?¹

Luc Brisson
CNRS, Paris

Abstract: Zeno wishes to show that the hypothesis defended by Parmenides is the only one possible: *ei hén esti tò ón*. This formulation is not to be found in the *Parmenides*. Understanding the hypothesis *ei hén estin* as meaning “if the universe is one”, and taking the subject of *estin* as *tò pân* (the universe), which is equivalent to being (*tò ón*) and not *hén* ([the] one), which must therefore be considered as an attribute, is in no way contradicted by the expression *tò hén* (the or this one), frequently reappearing in the second half of the *Parmenides*. According to the interpretation defended here, the expression *tò hén* does not refer to the One beyond existence, or even to a Form, but to that being which is one, i.e. to the whole that is the universe. Such a reading is also supported by a solid

¹ This piece is based on the Introduction of *Platon, Parménide*, présentation, traduction et notes par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1994, 2011³ [GF 688]. Translation of Plato, *Parmenides* is by Mary Louise Gill and Paul Ryan (modified), in J.M. Cooper and D.S. Hutchinson (ed), Plato, *Complete Works* (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing, 1997. Translation of Parmenides’ *Poem* is by Denis O’Brien, in P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, tome I. *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique (Paris: Vrin, 1987).

point of grammar: in ancient Greek, *tó*, corresponding to the definite article in English, is derived from a demonstrative adjective, as is the definite article in English.

Keywords: Parmenides, Zeno of Elea, Plato, the universe, one

If we are to believe Plato, Zeno was discussing the sensible world. In conversation with Socrates, Parmenides is very clear on this point: “The manner (of training) is just what you (Socrates) heard from Zeno, he (Parmenides) said. Except I was also impressed by something you had to say to him; you didn’t allow him to remain among visible things and observe their wandering between opposites. You asked him to observe it instead among those things that one might above all grasp by means of reason and might think to be forms.” (135d-e) In this passage, Parmenides refers to what Socrates had said before: “...but I would, as I say, be much more impressed if someone were able to display this same difficulty, which you and Parmenides went through in the case of visible things, also similarly entwined in multifarious ways in the forms themselves – in things that are grasped by reasoning “ (130a1). If Zeno’s argumentation in his book had not dealt with sensible particulars, there would be no reason for Socrates to bring up the hypothesis of the existence of the Forms as a solution to the paradox concerning similarity and dissimilarity among sensible particulars (128e-130a). From this point of view, *tà ónta* (beings)², which Zeno shows not to be

² I have used the following system of transliteration. Greek letters are written in Roman letters according to the following system: eta = *e*; omega = *o*; zeta = *z*; theta = *th*; xi = *x*; phi = *ph*; khi = *kh*; psi = *ps*. Iota subscript is written after the letter (for example *ei*, but if it is an alpha (which in this case only is a long vowel) with a subscript iota = *ai*), rough breathings are written as *h*, and smooth breathings are not noted. All accents are noted.

many (127d1), can only be particular sensible things. However, by attacking the hypothesis *ei pollá esti tà ónta* (127d1), Zeno wishes to show that the hypothesis defended by Parmenides is the only one possible. It follows that this hypothesis must be the following: *ei hén esti tò ón*.

This formulation is not to be found in the *Parmenides*, but when Socrates addresses Parmenides, he declares: “You (= Parmenides) say in your poem that the universe is one (*sù ... phèis éinai tò pân*), and you give splendid and excellent proofs for that; he (= Zeno), for his part, says that it is not many (*hóde dè aú ou pollá phésin éinai*) and gives a vast array of very grand proofs of his own. So, with one of you saying “one” (*tò oún tôn mèn hèn phánai*) and the other “not many” (*tòn dè mē pollá*), and with each of you speaking in a way that suggests that you’ve said nothing the same although you mean practically the same thing – what you appear to have said over the heads of the rest of us”. (128a8-b6). In this passage, *tò pân* is equivalent to *tò ón*, since, in a pre-Platonic context, there is no other domain of reality than the sensible, the totality of which is the universe.

The question then becomes one of realizing that only the universe which is one is real, and that the plurality of things enclosed within it is but apparent. This amounts to saying that Parmenides and Zeno are talking about the same thing, that is, the universe which is being, but considered according to two viewpoints. If the universe is considered as such, one must admit that it has no birth, that it does not change, and therefore that it will not perish. It can therefore only be one, not only from a numerical viewpoint, but also from a structural one: it must be a whole without parts. If, on the other hand, what is considered are the sensible things contained by the universe, it must be observed that these things are born, never cease changing, and perish. As parts of the totality constituted by the universe, they

are, moreover, multiple. In this context, it is easy to understand why these *tà ónta* known as the sensible particulars contained by the universe are called *tà álla*, since, from this point of view, they are other than the being constituted by the universe, which is one (*hén*).

Understanding the hypothesis *ei hén estin* as meaning “if the universe is one”, and taking the subject of *estin* as *tò pân* (the universe), which is equivalent to being (*tò ón*) and not *hén* ([the] one), which must therefore be considered as an attribute, is in no way contradicted by the expression *tò hén* (the or this one), frequently reappearing in the second half of the *Parmenides*. According to the interpretation I am defending, the expression *tò hén* does not refer to the One beyond existence, or even to a Form, but to that being which is one, i.e. to the whole that is the universe. Such a reading is also supported by a solid point of grammar: in ancient Greek, *tó*, corresponding to the definite article in English, is derived from a demonstrative adjective, as is the definite article in English.

The structure of the second part of the *Parmenides*

In the second part of the *Parmenides*, only one hypothesis is involved: Parmenides’s “if it is one”. However, this hypothesis is taken not only as an affirmation but as a negation, with regard to the one³ and to other things. This gives us eight series of deductions, divided into two sets, which form the two sub-sections making up the second part of the *Parmenides*. For the sake of

³ Understood as a predicate, and not as a subject.

clarity and to avoid any ambiguity, I will refer to eight “series of deductions”⁴ rather than to eight “hypotheses”, as is usual.

Hence this table:

A) Parmenides’s hypothesis is affirmed

And from this affirmed hypothesis positive and negative consequences are drawn for the one and for other things.

1) Positive consequences

– for the one: II a) 142b-155e1 b) 155e-157b⁵

– and for other things: III 157b-159a

2) Negative consequences

– for the one: I 137c-142a

– and for other things: IV 159b-160b

B) Parmenides’s hypothesis is negated

And from this negated hypothesis positive and negative consequences are drawn for the one and for other things.

1) Positive consequences

– for the one: V 160b-163b

– and for other things: VII 164b-165e

2) Negative consequences

– for the one: VI 163b-164b

– and for other things: VIII 165e-166c

Thus we have eight⁶ series of deductions involving four pairs, each of which has a positive and a negative branch.

⁴ A deduction is the operation leading rigorously from one or several propositions, taken as premises, to a proposition that is their necessary consequence, following rules of logic.

⁵ *Parm.* 155e3-157b4 is considered as a corollary to the second hypothesis and not as a third hypothesis, as the Neoplatonists believed; they saw it as describing the soul, the third “hypostasis” in their metaphysical system.

⁶ This number means we consider 155e3-157b4 not as a third series of deductions, as did the Neoplatonists, but as a corollary to the second one (142b1-155e2).

If we accept this distribution, the passage from 160b4 to 160d3 will not be part of any series of deductions, but a summary of what has just been deduced in the series.

A standard collection of cosmological oppositions

The eight series of deductions should all, in principle, have the same sections. However, only the first two series of deductions deal completely with the question, the second being the more complete of the two since it implies the section in contact/not in contact. Regarding the other series of deductions, some sections are missing, while others, whether they are developed or mentioned in passing, appear without following the order that characterizes them in the first two series. This inventory raises the question as to whether there was a standard series of cosmological oppositions (see the Table).

This table provides a static classification. We could, however, provide a dynamic classification. Here is how these oppositions interconnect.

one/many

whole/parts

limited/unlimited

number

figure: straight/circular

located in something else/in itself

contact

at rest/in movement

identity/difference

similar/dissimilar

in contact/not in contact

same age/different age

existence
knowledge, language

Being one or being many implies being a whole or having parts and being identical or being different. Being a whole or having parts makes possible or impossible having limits, having a number or a figure; being located somewhere and being at rest or in movement; each of these possibilities or impossibilities stems one from the other in a coherent sequence. In addition, being identical or different makes possible or impossible being similar or dissimilar and being equal or unequal within space and time. Consequently, being or not being within time is the condition for being or not being, as knowledge and language must have being as an object.

If we suppose this structure, the second part of the *Parmenides* appears not as a rhapsody of arguments, but as a coherent set of deductions obeying an overall plan. We understand, then, how the eight series of deductions form the conceptual structure of a cosmology that constitutes their background. We are not dealing with a cosmological description, as we find in the *Timaeus*, but with an inventory of the presuppositions and definitions on which this type of description is founded. In other words, while the *Timaeus* is presented in narrative form, the *Parmenides* provides the “tool box” required for the construction of a cosmological model.

Several indications tend in this direction. As we shall see, there is no being but in time (141e7-8), just as there is no being but in space (151a3-4; cf. 145e1). Parts are enveloped by the whole (138b1), as in a sphere (138a3). Participation is defined as “being in” (159d6-e2).

Detailed analysis

The content of this “tool box” reflects a certain conceptual primitivism, characterized by the lack of autonomy between different realms, i.e. the linguistic, the logical, the cosmological and the ontological realms. This primitivism lends supplementary credence to the idea that Plato’s representation of Parmenides and Zeno in the *Parmenides* is fairly faithful. Let us examine this situation in detail.

One/many

In fact, since one (*hén*) and many (*pollá*) are strict opposites⁷ and relatives, because a thing must be one or many. If we consider one thing (*hén*), the other things are many (*pollá*). And, since one and many are opposites, what is neither one nor many is nothing⁸.

Whole/part

The whole (*hólon*) and the part (*méros*) are opposite and relative, and they derive from the opposition one/many. A whole is necessarily one (*hén*), and its parts, which are multiple (*pollá*), are other things (*állo*) with regard to this one, for in order for there to be parts, there must be multiplicity. The part is “part of a whole” (137c5, cf. 144e7), since the whole is “that which is missing no part” (137c6, cf. 145c4-5). From this point of view, the whole is a unit made up of many things (157c5-6, 157d8-e1); and conversely, the only parts are those making up the whole (157c4-5). The whole is that by which the parts are enveloped (145a1), all the parts (145b6-7); hence a conception of the universe

⁷ Strict opposites may be defined as follows: A and B are strict opposites if and only if A implies non-B, and B implies non-A. In this perspective, to postulate A is to deny B, and conversely. Strict opposites are thus relatives.

⁸ On this opposition, see Aristotle, *Metaphysics* X3, 1054a20sq.

as the envelope of all sensible things. From this standpoint, the whole, likened to a material envelope, is one, and it contains many parts. Since the envelope is supposed to be bigger than what is inside, a thing cannot be part of itself (146b5, 157d1-2), whether that thing is considered as a whole (145b5-6) or as a part (156b4-5). Each part of a whole, which contains many parts, is one (159d3-6). Whenever a part becomes part of a whole, it consequently becomes limited (158c6-d1). Conversely, if the parts of what appears to form a whole are absolutely without unity, there is no longer a whole but rather a mass that can be broken down indefinitely, which is the case in the 6th and 8th series of deductions, where everything has a dream-like quality.

Limit/unlimited

The whole has limits (145a1), that is, a beginning, a middle and an end (145a5-8), only if it has parts (144e7-145a1). The beginning (*hē arkhē*), middle (*tò méson*) and end (*hē teleutē*) of a thing are the parts of that thing (137d4-5). Hence the following consequences. 1) A whole has extremities (145a6-8), which means it has limits. 2) For each thing, the beginning and the end, which are the extremities (*tà éskhata*) (146a6-7), can be considered its limits (*tà pérata*) (137d6). 3) The middle is at equal distance from the extremities (145b1-2). 4) Beginning, middle and end always appear in that order (153c2-4). 5) Finally, it is as a whole that a thing has limits (144e7-145a2). 6) If a thing has neither beginning nor end, it is said to be limitless (*ápeiron*) (137d6-7).

However, in order for there to be number and figure, there must be limits in plurality and in space.

Number

A description of how number is formed presupposes one and many, whole and parts, and even limit and limitless. The small-

est number is one (153a7-b1). Plurality therefore begins after one (153a4-5), and follows an order corresponding to the way parts are organized into a whole: beginning, middle, end (153c2-4). In the realm of numbers, expansion is unlimited (144a2-3), meaning a larger number can always be found than the number preceding it (according to $n + 1$). Number cannot be limited from the point of view of plurality (144a5). On the other hand, number is a whole made up of units; and in order to have number, there must be unity (149c6-7). In addition, the smallest numbers appear first, and the bigger numbers follow. Briefly stated, number implies these four notions: unity, plurality, limits and order. Plurality (*pollá*) can be considered from two points of view: if it is limitless, it is multitude (*plêthos*), but if it is limited, it is number (*arithmós*, cf. 151d2-3).

Figure

In the second part of the *Parmenides*, only two types of figure (*tò skhêma*) are considered: circle and straight line (137d7-e1), or a mixture of both (145b2-4). A circle is defined as “that whose extremities are at equal distance from the center” (137e2-3), and a line, as “that whose center intercepts the view between its extremities (137e3-4)⁹; in a line, the center is equidistant from the beginning and the end, and, in a circle, it is equidistant from all the points on the circumference¹⁰. As we see, the definitions of figure, circle and straight line involve no more than the notions of beginning, end and middle, which are considered as parts of that figure we can refer to as a whole (145a4-b4). To these notions we can add that of order, for the parts of a figure are always presented in the same order (153c2-4).

⁹ This prefigures Aristotle’s definition in *Topics* VIII, 148b27.

¹⁰ This prefigures the circle’s definition in *Letter VII*, 342b and that of the sphere in *Timaeus* 33b.

Localization

This entire section depends on the following axiom: “Everything that is must be somewhere (*pou*)” (151a3-4, cf. 145e1). Being nowhere means not being (145e1, 162c5-7). This conclusion is inescapable in the sensible world, indicating that Parmenides has no other referent. Being somewhere means being in (*en*) something, whether in itself or in something else (138a2-3). Conversely, what is not cannot be in anything that is. It is, moreover, impossible to be in something without being enveloped (138b1), or “encircled” (cf. 138a3), as it were¹¹. The notion of place therefore implies three terms: 1) an envelope considered as a whole; 2) content considered as one or many parts; 3) and a figure, that of a circle or a sphere, allowing contacts (138a4-5). Place must be seen as related to the notion of participation, defined as “the fact of being within” (159d6-e2). In addition, since the container is considered as a circular envelope, it must have limits, as we have just seen. As soon as we accept the container as a whole and the content as one or many of its parts, we must admit as a postulate that “the greater cannot be placed in the lesser” (145d5), and therefore that the container is bigger, in size and number, than its content (150e5-151a1, cf. also 151a4-5). Accordingly, the whole must be greater than the part.

Contact¹²

The above comments can only be understood within a representation of space, parallel to the representation of time, and involving a certain number of axioms. Assimilating envelope to the place (*khôra*, cf. 148e6-8; or *hédra*, 148e5-6, e 7-8) occupied by

¹¹ With regard to the line, only one point of intersection is needed to “be within”.

¹² On contact, see Aristotle, *De gen. et corr.* I 6, 322b34 sq. and *Physics* V 3, 226b1 sq.

a thing, i.e. as its localization, raises the problem of continuity and discontinuity, which, as with number and time, only appears within the second series of deductions. However, contact implies continuity (*ephexês*) (148d). Hence these premises: 1) One thing cannot occupy two locations at the same time without losing its identity (148e-149a). 2) Being in contact means touching (138a4-5) something else, immediately following (*ephexês euthús*) something, and occupying the adjoining space (148e6-8), since it is impossible for one and the same thing to be in two places at once (149a1-2). 3) A thing cannot be in contact with itself; to do so, it would have to be not one, but two (148e-149a). 4) To touch another thing, a body must therefore be in contact with another body while remaining distinct (*khōrís*) from it; this is why contact implies three terms (149a4-6). The third term must be neither of the things that are in contact, in order to respect the first premise. Hence, in temporal terms, there is a parallelism with the instant (*exaíphnēs*). 5) Consequently, we can state the following rule: for n contacts, $(n + 1)$ terms are necessary. From all the above, it follows that what is not in contact is separate or disconnected (*khōrís*, 166b4-5)¹³.

Everything leads us to situate this deduction concerning contact here, although in the second series of deductions it is situated after the deduction concerning the similar and the dissimilar. This situation, which associates contact not with motion, as I am trying to do here, but with the question of similarity, may derive from the definition of participation that has just been evoked: “the fact of being within” (159d6-e2). Not to be in contact with

¹³The term can also be used for distinction. For example, *tò hén* remains distinct from *tautón* (139e7-140a1). There is nothing in addition to other things and the one (151a5-b1); this is why *khōrís* is equivalent to *éktos*. That is distinct from other things which are distinct from the one (159b4-5, c4, 7).

a thing means to be separated from it, and to feature no element of similarity with that other thing.

Movement

Movement (*hē kinesis*) can be defined as being in a place that is never the same (146a3-5). It is the opposite of rest. The relations between movement and change (*hē metabolē*) vary according to whether we are dealing with discontinuity or continuity. In the 6th series of deductions (162c1-2), movement is synonymous with change, while in the corollary to the second series of deductions (156d-e), change takes place in the instant, with the one passing from rest to movement or vice versa. There are two sorts of movement: displacement and alteration (138c1-2), both being corporeal.

Displacement (*hē phorá*) is defined as a change of the place (*khōra*) a thing occupies (148e7-8), with the object being first here, then there (138c5-6, d2-3, 139a1-2, cf. 146a3-5)¹⁴. Displacement can be in a straight line (138c3-6) or a circle, which involves the above-stated definitions of what is circular and straight. Circular displacement is a displacement in the same spot, around a center (138c6-8, 162d1-2). This definition is very ambiguous, since circular movement can be of several kinds, such as rolling and rotating. Only rotation constitutes a displacement in the same spot around a center. This is the type of movement the demiurge gives the universe in the *Timaeus* (34a, cf. also *Laws* X 897e-898b, and especially 898a-b). However, the expression is even more ambiguous; it is used in defining rest, as we will see. A thing in circular rotation while remaining in the same spot can be said to be at rest, even if it is moving. Displacement in a straight line

¹⁴ Aristotle, in *Physics* IV 1, 208a31-32, holds that movement is, above all, a change of place.

means being first here, then there (138d2-3, cf. 162c6-7). This type of movement concerns bodies which are not heavenly.

While displacement is a passage from one place to another, alteration is a passage from one state to another (162c2-3)¹⁵. Alteration, which is a movement (162e-163a), implies a thing becoming different from what it previously was, and that it perishes by leaving its previous state (163a6-b2). Generation and corruption are specific cases, in fact defining cases, of alteration. Hence the definition of birth as “receiving being” (156a4-5), and of death as “shedding being” (156a5-6). Birth and death mean receiving being or losing it (163c5-6). Being at rest means not being in movement, remaining in the same spot (139a8-b1, cf. also 146a1-2), remaining in itself (145e7), or remaining still (139a8-b1, 146a2-3, 162e1-2). Consequently, being at rest means not being displaced or altered (162e3-4).

With this section of the deduction concerning change, we move on to the second part of this series of deductions. The opposition one/multiple is no longer declined on the basis of the opposition whole/parts, but is based on the opposition identity/difference.

Identity/difference

Identity is not defined directly here. However, by taking what is said about similarity as a starting point, we can accept a definition of identity as possessing all the same characteristics. In fact, a thing can only be identical to itself, since being situated in different places is enough to destroy identity. Therefore, two things can be, at the most, indiscernible; they are never identical, like the leaves of a tree or, better yet, atoms.

¹⁵ The distinction between changes of place and of state can be found in *Theaetetus* 181d.

A thing must be either identical or different with regard to itself (146b2-3) and to something else (147c7-d1). But a thing can only be different from a thing that is different from itself (146c7-d1). When a thing is different from something else, it is different from something that is different from itself (146d1-2). For a thing to be neither identical nor different means either that it is part of that in relation to which it will neither be identical nor different, or that it will be like a whole in relation to a part (146b3-4). In other words, the whole/parts relation implies 1) that the parts are identical among themselves as parts of a whole, and different as parts x, y, z ; and 2) that the whole is identical to the parts that form it, while remaining different from them, which is also true of the parts in relation to the whole.

Similarity/Dissimilarity

Similarity and dissimilarity (132d) seem to be looser forms of identity and difference (148b-d)¹⁶. For two things to be similar, it is sufficient that they share only one characteristic (147e6-148a3). "Similar is that which is affected by the character of the identical" (139e7, cf. 148a2-3) and dissimilar, "that which presents difference in relation to itself and to something else" (140a7-b1, cf. 161a7). This can be expressed in another way: "Does not being of a different species mean being of another species? And does not being of another species mean being dissimilar" (161a7-8). As with identity and difference, the similar is similar to the similar and the dissimilar is dissimilar to the dissimilar (161b1-2). Becoming similar means assimilation, and becoming dissimilar means dissimilation (156b5-6).

This provides a table of possibilities, where it should be understood that similarity and dissimilarity are by definition

¹⁶ Cf. Aristotle's analysis, *Metaphysics* V 9.

inseparable. In other words, resembling something in one or several aspects necessarily means being dissimilar to it in one or many other aspects. Nevertheless, for one to have no similarity to another thing means for the former to be completely separated from the latter, that is, to have no contact with it. This may be why the deduction concerning contact occurs just before this one.

Equality/Inequality

This section deals with the pair equal/unequal (140b6-d4), with inequality implying bigger or smaller (than). From this point of view, equal/unequal can be considered opposites, which is not the case with bigger and smaller. Whereas similarity and dissimilarity were equivalent to an identity or to a difference with regard to certain characteristics, equality and inequality imply an identity or a difference relative to oneself or to something else with regard to size. Nonetheless, equality does imply similarity (161c2-3). More generally, we can say (1) that equality (140b7-8) is a middle term between big(ger) and small(er) (161d5-6), and (2) that inequality implies big and small (161d1-3). In addition, what is equal is equal to an equal, and what is unequal is unequal to an unequal (161c6-7). Parmenides considers the equal/unequal pair from the point of view of the circle, which involves notions of enveloping and enveloped, and from the standpoint of the straight line, which contains a certain number of units of measure.

From the standpoint of the circle, the comparison implied in the notions of equality and inequality concerns only enveloping (151c6-d3). 1) What is bigger is that which envelops (150e6-151a1). 2) What is smaller is that which is enveloped (151a-c). 3) What is neither bigger nor smaller, but of equal size, is equal (150d6-7). All these notions, some of which are opposites (equality/inequality) (161c6) are symmetrically inter-related. Thus: "If

it is not equal to other things, does it not necessarily result that other things are not equal to it?" (161c4-6).

From the standpoint of the line, equality or inequality (151c1-4) may be expressed in terms of units of measure, by bringing commensurability or incommensurability into play. Parmenides begins by providing definitions of equality (140b7-8, c3-5), then of inequality (bigger/smaller), within a discussion on commensurability (140b8-c2). By definition, the adjective "commensurable" (*súmmetros*) implies a common measure between two lines. Two lines can *be súmmetroi* only if the same unit of measure is used to measure both of them. If it is not possible to find a common unit of measure, we have incommensurability. Even in the case of incommensurability, the relations of equality and inequality subsist; they are simply not expressible in terms of units of measure.

Finally, if the relations of inequality and equality are not situated in being but rather in becoming, we can then refer to a process, i.e. augmentation, diminishment, or equalization.

Time

The section on time depends largely on the grammatical categories of ancient Greek. It is therefore appropriate to recall these categories. In 141d6-142a6, Parmenides envisages time, in its past, present and future dimensions, not only from the standpoint of existence but also from the standpoint of a process that has finished or is becoming. Let us now approach the issue from a cosmological standpoint. We must mention some time-related axioms, bearing in mind the corollary to the second series of deductions (155e3-157b4). This corollary is as eccentric as the section on contact (148d5-149d6), because it involves discontinuity, unlike the other series of deductions, which involve continuity.

Concerning time, we are therefore intuitively dealing with these three notions: younger, the same age, and older, which

naturally (153c2-4) always appear in this order, whether in the realm of being or of becoming. Being in or going toward inequality means being or becoming older (155c7-d1) or younger (154e3-4), and being in equality or heading in that direction means being or becoming the same age (152e4-5, 5-6). Becoming older means becoming older than one who is younger (152d6).

Being and Becoming

Participating in being means being in time (141e6-7, 152a3). There is no being but in time, just as there is no being but in space. We can only take part in being with regard to time (141e7-8), where “being” means “existing”. In this way there is no real opposite to being; not being means not existing, which has certain repercussions concerning the definition of truth. In fact, being means being “now” (157c6-d2) or “having become” (155a). Being means being in the past or in the present, while becoming means being turned towards the future; being means being at rest, becoming means being in movement. Once again we see how there are no levels of reality for Parmenides and Zeno; we are always in the sensible world, i.e. in space and time.

Knowledge and Discourse

Only that which is can be taken as an object of knowledge and discourse (142a, 155d6-e2, cf. 143a5). Hence this definition of truth: “But if we say the truth, we are clearly saying what is, are we not?” (161e5-6, cf. also 135a5-6, 133b7-c2). One consequence of this definition is the following: error is impossible, as the Sophists claimed, a consequence challenged by Plato in the *Sophist*. Be that as it may, Parmenides distinguishes several types of knowledge – science, sensation, opinion (142a4-5, 155d5-6) – but without defining them. While Parmenides links knowledge grammatically to the genitive (knowledge of + genitive), he associates discourse

with the dative (there is discourse for + dative). Denomination implies universality, since giving a name means always giving the same name to different things (147d1-e6). Parmenides also refers to the definition (142a4, 155d7-e1).

Relations with the Historical Parmenides

The interpretation I am proposing of the second part of Plato's *Parmenides* is based on the following presupposition. We must take Socrates' affirmation seriously: "You (= Parmenides) in your poem say that the universe is one (*sù ... hèn phèis êinai tò pân*), and you give splendid and excellent proofs for that; he (= Zeno), for his part, says that it is not many (*hóde dè aú ou pollá phésin êinai*) and gives a vast array of very grand proofs of his own. So, with one of you saying "one" (*tò oún tôn mèn hèn phá-nai*) and the other "not many" (*tòn dè mē pollá*), and with each of you speaking in a way that suggests that you've said nothing the same although you mean practically the same thing – what you've said you appear to have said over the heads of the rest of us". (128a8-b6). The thesis *hèn êinai tò pân* is the one Parmenides sets forth in his *Poem*, and the one Zeno defends by attacking the opposite thesis *êinai pollá* in the book he has just read aloud when the *Parmenides* begins. In what remains for us of his *Poem*, Parmenides formulates his thesis in the form of the verb *esti* "it is", without a subject and with *hén* as an attribute.

The subject of esti

In fact, one can find in fragment 8 (12-13, 19-29, 36-37) that the subject of *esti* must be *tò eón*, that is, *tò ón*. The question then arises of what this noun, discouraging in its generality, refers to. Since we are in a pre-Platonic perspective, where the distinction between sensible thing and intelligible reality has not yet been made, and in view of Plato's testimony in the *Parmenides*, I have

chosen to supply *tò pân*, that is, the universe, or everything that surrounds us, as the referent of *tò ón*.

In a very clear and well-argued critique, Denis O'Brien¹⁷ points out that the *noun pân* accompanied by the article *tò* is not to be found in the *Poem*; the term only appears in the form of an epithet (8, 24; 9, 3). As I have already said, it cannot be known whether the formulation *tò pân* did not appear in the rest of the *Poem*. Yet O'Brien's argument is based on an implicit presupposition: *tò pân* is associated with the multiplicity opposed to unity, which makes *tò pân* shift in the direction of Empedocles, for Parmenides refuses all multiplicity to the path of being. Here lies the true problem.

All interpreters are, unbeknownst to them, victims of the Neoplatonic reading by Simplicius. No one, of course, still believes, as Simplicius did, that the path of being corresponds to the Platonic intelligible, whereas the opinion of mortals refers to the sensible. Today, however, the cosmological passages are referred to the constitution of the universe, by opposing them to the ontological passages that are supposed to describe its mysterious foundations, a background-world not yet defined as the intelligible by Plato. Here resides the cause of the fascination provoked by the thought of Parmenides.

Throughout his entire *Poem*, Parmenides always talks about the same thing: being (*tò ón*), that is, the universe (*tò pân*). Yet he considers this universe in two aspects: on the one hand as such, and on the other as it appears to us. All modern cosmologists are confronted by the same problem. The description of phenomena

¹⁷ O'Brien, Denis, «Le Parménide historique et le Parménide de Platon», in *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense* ed. A. Havlicek and F. Karfik, 234-256 (Prague: Oikoymenh, 2005).

by physics is not valid for the entire universe: this is why the relevance of cosmology was rejected by Kantians and rationalists.

However, a comparison between the *Poem* and the second part of Plato's *Parmenides* (see table, p. 84f) manifests several points of contact. We do not, of course, have to do with a cosmology based on light and darkness, like that found in the last verses of fragment 8 and the following fragments; but it is an inventory of the conceptual instruments intended to develop a cosmology concerning appearances, and not from the viewpoint of the being constituted by the universe. The subject of *esti*, which I take to be the universe (*tò pân*), is alone and whole of limb (8, 4); it is both limited and unlimited, probably because it has the form of a sphere that extends in every direction toward its circumference (8, 42-44); it remains in place (8, 29-30); it is immobile and at rest (8, 4; 26-28; 38); it remains identical (8, 29), hence similar (8, 22) and equal (8, 49) to itself. Since it is not in time, it is unengendered and imperishable (8, 2-3; 5-6; 6-7; 9-10; 13-15; 21-26; 36-28). It is (8, 11), and that is why one can think and talk about it (8, 7-9; 35-36). These parallels between Parmenides' *Poem* and the second part of Plato's *Parmenides*, are striking, to say the least.

The attributes of esti

Most translators and interpreters of Plato's *Parmenides* place *hén* in the subject position. This is quite natural, owing to the immense influence of Proclus' famous commentary on the *Parmenides*, which carried out a synthesis of the Neoplatonic interpretations since Plotinus. The Neoplatonists considered the One beyond being as the principle of all things, and beginning with Iamblichus, the origin of all the classes of gods was seen in this One. Two other interpretations had been developed before this one: a logical or dialectical interpretation, which held the second part of the *Parmenides* to be an exercise in Aristotelian

logic or Platonic dialectic, and an ontological interpretation, which considered *tò hén* as the form of the One. However, in the second part of the *Parmenides*, being can only be present in space and in time, which renders these two interpretations completely impossible. In addition, trying to give as the subject of *esti* either the One beyond being or the Form of the One clashes with an entire cosmological vocabulary that is valid for the sensible world, but certainly not for the Intelligible, nor, above all, for the principle beyond being. To escape this difficulty, one must have recourse to allegory. This is why *hén* must be read in the position of an attribute, not a subject.

There remains the objection that the formulation “you suppose the universe is one” (cf. 128a8-b1) contradicts the program described by Parmenides in the following terms: “Shall I hypothesize about the one itself and consider what the consequences must be, if it is one or if it is not one.” (137b3-4). This latter phrase clearly shows, it is objected, that the subject of *esti* in the rest of the text is indeed *tò hén*, not the world.

I have two remarks to make on this essential point. On the one hand, as was the case for *tò ón*, Denis O’Brien, the most perceptive critic, does not give an opinion on the definition, and hence the role and the status of *tò hén*. He limits himself to declaring: “The one of the second part of the *Parmenides* is the one as such”. I do not understand what that means, because the formulation is too general. Yet there is a more serious problem.

At 137b3-4, I do not interpret the following phrase in the same way as Denis O’Brien: *perì toù hendò autoû hupothémenos*. The translation O’Brien proposes of *perì toù hendò autoû hupothémenos, eite hén estin eite mē hén tí khrē sumbainein sumbaínein* is the following: “with regard to the one itself, laying down as a hypothesis, either if it is one or else if it is not one, what must follow therefrom”. O’Brien suggests that the syntax forces us to

consider that *perì toù henòs autoû* necessarily implies that *tò hén* is the subject of the *estin* that follows in *eite hén estin eíte mē hén*. I admit that the syntax allows the interpretation suggested by Denis O'Brien, but I deny that it excludes the other interpretation I have proposed, i.e. that *hén* is the attribute of *estin*, whose subject must be understood from 128a8-b1 to be *tò pân*. The distance makes no difference, because Parmenides has just specified that this is his hypothesis, the one Socrates attributes to him at 128a8-b1, without any reaction on the part of Parmenides. Hence my translation: "[I begin by myself and by my own hypothesis], making it deal (*hupothémenos*) with the one itself (*perì toù henòs autoû*); 'if it is one' and 'if it is not one', what must be the result?" In this case, *perì toù henòs autoû* no longer implies that *tò hén* is the subject of *eite hén estin eíte mē hén*. This means that Parmenides will make his hypothesis concern a precise predicate: *hén*. Consequently, as I remarked in a note to my translation, the lines I have just translated are parallel to 136a5-8 and are no longer in contradiction with 128a8-b1. In all the cases discussed here, we find the ambiguity attached to the term "unity": uniqueness or simplicity. I have adopted a position and justified it, but Denis O'Brien refuses to do so.

Finally, as I said in the Introduction to my translation of the *Parmenides*, when *hén* is taken up as a noun accompanied by the definite article *tò* in such formulations as *tò hén*, *tò mē hén*, and even *tò mē ón hén*, we must understand that the one designated in this way is the one the hypothesis is talking about, i.e. the one that is the world, which is one.

CNRS – Paris (Villejuif)
 transl. Michael Chase

Structure of the second series of deductions

one / many

whole / parts

limited / unlimited

number

figure: straight / circular

located in something else / in itself

contact

at rest / in movement

identity / difference

similar / dissimilar

in contact / not in contact

same age / different age

existence

knowledge, language

The sections in Parmenides' Poem

	1
One / many	alone 8, 4
Whole / parts	whole of limb 8, 4; since Fate has bound to be whole and entire 8, 37-38
Limited / unlimited	unendable 8, 4; Necessity holds it in the chain of a limit 8, 31; And so, since there is a furthest limit, it is, 8, 42
Numbers	alone 8, 4
Figure	And so, since there is a furthest limit, it is, from every direction, complete, like the bulk of a well-rounded sphere, from the centre stretching out equally in all direction 8, 42-44
Localization	Staying both the same and in the same place, it lies by itself and stays thus fixedly on the same spot 8, 29-30

Rest/movement	unshaking 8, 4; And so, without movement, in the bonds of great chains, it is without beginning and without ending, since coming into being and destruction have been driven right away, and true conviction has flung them afar 8, 26-28; without movement 8,38
Identity / difference	Staying both the same (8, 29)
Similarity / dissimilarity	And it is not divisible either, since it is, all of it alike (<i>homoion</i>) 8, 6; For neither is there not-being, which would stop it arriving at sameness (<i>eis homón</i>) with itself (8, 46-47)
In contact / not in contact	For neither is there not-being, which would stop it arriving at sameness (<i>eis homón</i>) with itself, nor is there being, such that there would be more of being in one place and less in some other place, since it is, all of it inviolate (8, 46-48)
Equality / inequality (space)	For it must be neither in any way larger nor in any way smaller, in one place rather than in any other place (8, 44-45); For being, from every direction, equal to itself, it comes up to its limits uniformly on every side (8, 49)
Equality / inequality (time)	On this way, there are very many signs to show that, being unborn, it is also imperishable (8, 2-3); It was not at one time only, nor will it be at one time only, since it is now, all of it together, one, continuous (8, 5-6); Besides, what possible need could have urged it, having started from nothing, to be born later rather than before? (8, 9-10); For what origin will you look for it? Where would it have increased to? Where would it have increased from? (8, 6-7); That is why Justice did not allow to come into being or to pass away, slackening her grip on her bonds but holds fast (8, 13-15); So coming into being has been snuffed out; and destruction likewise lost without trace (8, 21); And so without movement, in the bonds of great chains, it is without beginning and without ending, since coming into being and destruction have been driven right away, and true conviction has flung them afar (8, 26-28)
Being and becoming	It must either be altogether, or not be at all (8, 11)
Knowledge and discourses	I shall not let you say nor think that it comes out of not-being, for it cannot be said, nor thought, than «is not» (8, 7-9); It is the same to think and our thinking that is. For you will not find thinking without the being in which the thinking has been given expression (8, 35-36)

The sections in each series of deductions

	1	2	3	4	5	6	7	8
One/many	137c3-4	[143a5- -145a4]	157c2-3	159b4- d3			164c6- d7; d7-e3	165e3- 166b3
Whole/ parts	137c4- d3	142c6- d8	157c3- -158b1	159d4-6			165a5- c5	
Limit/ unlimited	137d4-7	142d8- -143d1	158b1- d7					
Numbers		143d1- -145a4		159 d6-e2				
Figure	136d7- -138a1	145a4- -145b4						
Localization	138a2- b6	145b5- -145e5			162a5-7			
Rest/ movement	138b7- -139b3	145e6- 146a7			162b8- 163b5	163d1- e6	165d5-6	
Identity/ difference	139b4- e5	146a8- 147b8		159e3-4	160d5- e2	164a2-6	165c7- 8, d2-3	166b4- c1
Similarity/ dissimilar- ity	139e6- -140b5	147c1- -148d4	158e1- 159a5	159e3- 160a3	161a6- c1	164a2-6	165c6- d3	166b3-4
Contact/or not		148d5- -149d6					165d4-5	166b5
Equality/ inequality (space)	140b6- d7	149d7- 151e2			161c1- e2	163e6- 164a1	164e3- 165a5	
Equality/ inequality (time)	140e1- -141d5	151e3- 155c7						
Being and becoming	141d6- -142a1	155c7- d4			161e2- 162b7	163c1- d1		166c1-2
Knowledge and dis- course	142a1- b1	155d4- -155e2						

**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 αὐτὰς 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 ὅ ἐστι, 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 οὐσας 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’αυτὴν) – 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 γίνεσθαι 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-semanticamente 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 'spazio-materiale' 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.

**LA PARTECIPAZIONE NEL *PARMENIDE*
PARTICIPATION IN PLATO'S *PARMENIDES****

Franco Trabattoni

Università degli Studi di Milano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6919-3339>

Abstract: This paper tries to shed light on the theme of “participation”, one of the central topics in the first part of Plato’s *Parmenides*. A first significant occurrence of this topic is already in Socrates’ reply to the “paradox” of Zeno. This paradox can be solved not so much and not only through the introduction of ideas, but above all by assuming that between the mundane objects and the ideas themselves there is, indeed, a relationship of participation; otherwise, the ideas/forms would not be useful for that purpose.

Keywords: Plato, forms, ideas, participation, sensible entities

1.

Uno dei motivi più importanti e più ricorrenti nella prima parte del *Parmenide* è il tema della “partecipazione” (partecipazione, si intende, degli enti sensibili nelle idee, mentre la partecipazione

* Publicado também em M.L. Gatti – P. De Simone (a cura di), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, (Milano: Vita e Pensiero, 2020).

delle idee tra di loro verrà discussa solo nel *Sofista*). Una prima importante occorrenza di questo motivo è già nella risposta di Socrate al “paradosso” di Zenone. Questo paradosso può essere risolto, infatti, non tanto e non solo mediante l’introduzione delle idee, ma soprattutto ipotizzando che fra gli oggetti mondani e le idee medesime vi sia, appunto, un rapporto di partecipazione; in caso contrario le idee non sarebbero utili allo scopo. Ciò si ricava con molta nettezza dalle parole di Socrate:

Ma dimmi questo: non credi che esista in sé e per sé una certa idea di somiglianza e, a sua volta, contraria a questa un’altra, che è il dissimile, e che di queste, che sono due, partecipiamo (μεταλαμβάνειν) io e tu e le altre cose che chiamiamo appunto “molti”? E che le cose che partecipano (μεταλαμβάνοντα) della somiglianza per opera di essa diventano simili e nella misura esatta in cui ne partecipano (μεταλαμβάνη) e quelle che invece partecipano dissimili, mentre quelle che partecipano di entrambe diventano l’uno e l’altro? E se anche tutte le cose partecipano (μεταλαμβάνει) di entrambe, che sono contrarie, e per il fatto di partecipare (μετέχειν) di entrambe, sono simili e dissimili a se stesse, che c’è da meravigliarsi? Infatti se uno riuscisse a dimostrare che i simili in sé diventano dissimili o i dissimili simili, si avrebbe un prodigio, credo; ma se dimostra che le cose che partecipano (μετέχοντα) di entrambe risultano affette da entrambe, non mi pare affatto assurdo, Zenone, e neppure se dimostra che tutte le cose sono uno in quanto partecipano (μετέχειν) dell’uno e che queste stesse cose sono molte in quanto partecipano (μετέχειν) della molteplicità (*Parm.* 129a1-b6) (tr. Cambiano).

Come si vede, per parlare di partecipazione Platone qui usa due verbi, μεταλαμβάνω e μετέχω. Non è importante, a mio avviso, verificare se fra i due vi siano delle differenze. Più importante è cogliere il significato che li unifica, ossia che con questi verbi Socrate intende esprimere un rapporto di carattere ontologico. Per risolvere i paradossi di Zenone, in altre parole, non è sufficiente per Socrate spostare l'analisi dal piano dei fatti al piano del pensiero (o eventualmente a quello del linguaggio). Il punto centrale della sua tesi è che niente di meno che l'introduzione di un diverso piano ontologico, che è appunto quello delle idee, può rendere conto in modo ragionevole (ossia eliminando qualunque *atopia*) della situazione fotografata da Zenone. L'insistenza sul concetto di partecipazione ha appunto lo scopo di sottolineare l'aspetto necessariamente ontologico della "dottrina delle idee": se ci sono buoni motivi per cui le idee devono essere poste, le idee devono costituire un piano di realtà diverso da quello sensibile, perché in caso contrario gli argomenti in favore della loro "posizione" (qui, in particolare, l'esigenza di confutare l'eleatismo) verrebbero meno.

All'interno della situazione drammatica descritta dal dialogo portavoce di questa esigenza ontologica (ma non in generale di Platone, come ho tentato di mostrare altrove¹) è ovviamente Socrate. Parmenide ben si accorge che questo è l'aspetto determinante della "dottrina" di Socrate, ed infatti vi pone ripetutamente l'accento. La prima volta che lo fa è subito dopo aver preso la parola per formulare la sua lunga serie di obiezioni:

¹ F. Trabattoni, "Il dialogo come "portavoce" dell'opinione di Platone. Il caso del Parmenide," in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, ed. M. Bonazzi – F. Trabattoni (Milano: Cisalpino, 2003), 151-178.

Ma dimmi: sei stato tu a dividere nel modo che dici, separando da una parte certe idee in sé e dall'altra invece le cose che ne partecipano (μετέχοντα)? (*Parm.* 130b1-3).

Sostanzialmente analoga è la domanda che Parmenide rivolge a Socrate subito dopo aver formulato la sua prima osservazione critica (relativa agli ambiti di cui esistono idee):

Ma dimmi questo: tu sei del parere, come dici, che esistono certe idee, di cui queste altre cose qui partecipandone (μεταλαμβάνοντα) posseggono le denominazioni? (130e4-6)

Queste domande di Parmenide, come altre sue battute dello stesso tenore, hanno uno scopo ben preciso. Egli enfatizza in modo particolare l'aspetto ontologico della tesi esposta da Socrate (esistenza delle idee accanto alle cose, separazione tra i due ambiti, rapporto di partecipazione effettiva delle seconde alle prime), per ottenere conferma dal suo interlocutore che egli la pensa esattamente così, e dunque impedirgli quelle vie d'uscita che sarebbero possibili solo ove tale aspetto venisse occultato o semplicemente rimosso. Dal punto di vista del dialogo con questo modo specifico di intrecciare le battute fra Parmenide e Socrate Platone rende chiaro al lettore che qui è in gioco, nel bene o nel male, in particolare proprio l'aspetto ontologico della dottrina delle idee; egli segnala, insomma, che l'aspetto ontologico e quello epistemologico della dottrina *simul stant et simul cadunt*: non sono possibili soluzioni di compromesso.

Se ora torniamo all'interno della situazione drammatica, la seconda domanda di Parmenide riportata sopra pone l'accento sul motivo della partecipazione proprio perché è su questo che

si sviluppa la prima delle sue obiezioni vere e proprie. Per brevità evito qui di riassumerla, richiamando soltanto il passaggio che mi interessa. Le conseguenze assurde che Parmenide ricava dalla “dottrina delle idee” esposta da Socrate (per esempio che le idee, in quanto partecipate, dovrebbero moltiplicarsi o dividersi, quando la loro “unità” è un dato tanto essenziale, per giustificare la necessità di “porle”, almeno quanto il rapporto di partecipazione) derivano proprio dalle implicazioni realistiche ed ontologiche prodotte dal rapporto di partecipazione. Al punto che Socrate, per trarsi d’impaccio, sembra disposto ad abbandonare la pregiudiziale realistica:

A meno che, Parmenide, disse Socrate, ciascuna di queste idee non sia un pensiero e ad essa non sia appropriato ingenerarsi in nessun altro luogo che nelle anime (132b3-5).

La proposta è ingegnosa, ma ingenua, perché parlando in questo modo Socrate cade a corpo morto nella trappola che gli aveva teso Parmenide. Non per caso questi aveva in precedenza strettamente legato la natura ontologica delle idee alla nozione di partecipazione: ora può incassare trionfalmente il punto. Socrate non si avvede che la nozione di “partecipazione” implica che il rapporto tra cose e idee abbia carattere ontologico. Se le idee fossero pensieri, anche le cose che in esse partecipano lo sarebbero, il che è ovviamente assurdo; se viceversa le cose sono “enti” e non pensieri, tali devono essere anche le idee di cui esse partecipano; dunque, come volevasi dimostrare, il rapporto tra la dimensione sensibile e quella ideale deve necessariamente avere un carattere ontologico. Nell’introdurre questa sua stringente argomentazione Parmenide ha cura di far dire a Socrate che essa vale “in base a quella necessità (ἀνάγκη) per la quale dici che le altre cose

partecipano (μετέχειν) delle idee" (132c9-10). Ma Socrate non è disposto a rinunciare alla partecipazione:

Ma neppure questo è ragionevole, rispose; anzi a me pare, Parmenide, che la cosa stia proprio in questo modo: queste idee stanno fisse nella natura come modelli, mentre le altre cose assomigliano ad esse e ne sono copie e questa partecipazione (μέθεξις) delle altre cose alle idee non è altro che l'essere forgiate come immagini di esse (132c12-d4).

Questa frase di Socrate esprime quel realistico dualismo ontologico che sembra essere la cifra della metafisica di Platone dal *Fedone* al *Timeo*. Ma anche se occasionalmente qui Socrate potrebbe essere considerato portavoce di Platone, la frase citata fa parte di una costruzione letteraria in cui il messaggio di Platone al lettore è un po' più complesso di quel che appare. Platone non vuole semplicemente dire al lettore quello che Socrate dice qui (e che *Timeo* ribadirà nel dialogo omonimo), ossia che le idee esistono davvero e che hanno un certo rapporto con il mondo sensibile. Se così fosse la struttura del *Parmenide*, dove le obiezioni che Parmenide rivolge a Socrate non trovano risposta, sarebbe incomprensibile. Quello che qui Platone vuole dire al lettore è che per quante e quali siano le obiezioni che si possano sollevare contro la dottrina delle idee, la natura ontologica degli oggetti ideali e l'esistenza di un rapporto di partecipazione tra le cose e le idee medesime devono essere salvaguardati. Infatti l'unica ragione che può spingere gli uomini a credere nell'esistenza di enti come le idee risiede in un argomento del tipo di quello che oggi viene chiamato dell'"indispensabilità epistemica", e non a caso utilizzato prevalentemente per giustificare una concezione

“platonica” degli enti matematici²: le idee “devono” esistere nella misura in cui solo enti siffatti sono in grado di risolvere determinati problemi epistemologici; ma poiché delle ipotetiche idee prive di forti connotati ontologici e sciolte dal rapporto di partecipazione con il sensibile non sarebbero più in grado di risolvere tali problemi, allora questi connotati e questi rapporti devono essere necessariamente mantenuti.

2.

Lo stato di cose che abbiamo ora descritto sembra creare, però, problemi di difficile soluzione. Come è noto, Platone non chiarisce mai, né nel *Parmenide* né altrove, che cosa intende per “partecipazione”. Questa circostanza ha sollecitato da un lato le critiche sardoniche di Aristotele (secondo cui parole come “partecipazione” e “imitazione” sono solo metafore poetiche³), dall’altro i tentativi di difesa di Plotino (secondo cui Aristotele, se avesse capito che le vere sostanze sono solo quelle immateriali, avrebbe anche capito che i problemi sollevati da Parmenide nel dialogo omonimo non intaccano la teoria delle idee di Platone⁴). Ma c’è qualcosa, nel modo preciso in cui Platone presenta le cose nel *Parmenide*, che né l’atteggiamento di Aristotele né quello di Plotino riescono a cogliere. E questo proposito non ha fatto grandi progressi, a mio avviso, neppure la critica contemporanea. Le soluzioni proposte possono, a mio avviso, essere distinte in cinque tipologie principali: 1) la teoria delle idee esposta da

² Cfr. A Sereni, “Argomenti di indispensabilità nella filosofia della matematica,” *AphEx* 2010.

³ Arist., *Metaph.* A, 991a20-22 (=M1079b24-26),

⁴ *EN.* VI, 4-5.

Socrate all'inizio del dialogo non è la teoria delle idee di Platone; 2) con il *Parmenide* Platone manifesta la sua intenzione di abbandonare la dottrina delle idee, o 3) quantomeno di modificarla sostanzialmente⁵; 4) le obiezioni di Parmenide sono scorrette, e un attento lettore dovrebbe trovare da sé il modo di confutarle⁶; 5) Platone nel *Parmenide* sta sinceramente esponendo una difficoltà, e/o sta proponendo ai suoi collaboratori nell'Accademia un'agenda di lavoro⁷.

A mio parere nessuna delle cinque ipotesi è del tutto soddisfacente. La prima mi sembra confutata dai testi. E' vero che nel *Parmenide* Socrate espone una dottrina delle idee piuttosto scheletrica, e ignara delle sottigliezze dialettiche che Platone profonderà a piene mani nel *Sofista* (dove si capirà bene che le idee non sono solo la duplicazione "eponima" degli oggetti sensibili). Tuttavia lo "scheletro" delineato nel *Parmenide* resta sostanzialmente identico, come detto, dal *Fedone* al *Timeo*. Stando così le cose, si potrebbe allora pensare che con il *Parmenide* Platone stia annunciando che la dottrina delle idee (almeno nella versione decisamente "ontologica" in cui compare nei dialoghi della maturità) debba essere abbandonata (il che potrebbe essere eventualmente confermato dai dialoghi successivi). Questa tesi, che con Hermann possiamo

⁵ L'ipotesi che i problemi sollevati dal *Parmenide* si risolvano mediante alcune essenziali modifiche nella teoria delle idee originaria è la tesi di fondo che regge l'importante monografia di S.L. Rickless, *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

⁶ Questa è la vecchia tesi di P. Shorey e H. Cherniss; ma risale in ultima analisi a Plotino, ed è stata recentemente ripresa, fra gli altri, da K. Dörter, "The Theory of Forms and 'Parmenides' I," in *Plato. Essays in Ancient Greek Philosophy, III*, ed. J.P. Anton-A.Preus (Albany-NY: SUNY Press, 1989), 183-202) e F. Ferrari, "Questioni eidetiche," *Elenchos* 24(2003): 93-113, in part. pp. 107-110; *Introduzione a Platone, Parmenide* (Milano: Rizzoli, 2004), 96-100).

⁷ V. ad es. D.J. Allan, "Aristotle and the Parmenides," in *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, ed. I. Düring and G.E.L. Owen (Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960), 133-144 (in part. p. 136).

chiamare *Developmentalist View*⁸, è stata autorevolmente sostenuta in passato da studiosi come J. Burnet, G. Ryle e – soprattutto, G. E. L. Owen⁹. Ma poiché la teoria delle idee nella sua formulazione classica è presente anche nel *Timeo*, Owen come è noto si spinse a sostenere una datazione alta di questo dialogo, il che è chiaramente implausibile. Oltre a questo, in un passo fondamentale del *Parmenide* l'Eleate dichiara che le critiche contro le idee non conducono affatto ad affermare che non esistono: al contrario, la loro esistenza è necessaria come condizione di possibilità del dialogo e della dialettica (135b-c). L'ipotesi che la critica mossa alle idee nella prima parte del *Parmenide* sia semplicemente il segnale che Platone intendeva abbandonarla (un'ipotesi, aggiungiamo *en passant*, piuttosto semplicistica sul piano metodico, e in contrasto con le più aggiornate ricerche sulle strutture letterarie e comunicative del dialogo platonico¹⁰) deve perciò essere respinta. Ma c'è un modo meno drastico, si potrebbe osservare, per raggiungere il medesimo risultato: Platone nel *Parmenide* non annuncia l'abbandono della teoria delle idee, ma la consapevolezza che egli ha dei gravi problemi che essa comporta, e dunque avverte che è necessario modificarla in modo sostanziale. Se pensiamo di nuovo al *Timeo*, questo però non sembra del tutto vero. E' invece probabile, almeno se ammettiamo che i dialoghi dialettici parlino delle idee anche dove in proposito la lettera del testo non è del tutto esplicita, che dal *Parmenide* in poi Platone abbia tentato una comprensione più approfondita della teoria,

⁸ *Plato's Parmenides*, ed. A. Hermann (LasVegas-Zürich-Athens: Parmenides Publishing, 2010), 5.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 5, e G.E.L. Owen, "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues," *Classical Quarterly* 47 (1953): 79-95.

¹⁰ L'ipotesi qui in oggetto presuppone, ad esempio, che *Parmenide* sia nel dialogo omonimo semplicemente il portavoce di Platone, senza ulteriori complicazioni. Ma questo appare oggi piuttosto implausibile (cfr. F. Trabattoni, "Il dialogo come "portavoce" dell'opinione di Platone").

sollevando e discutendo problemi che non erano presenti nelle assai scarse formulazioni originarie. Ciononostante, le questioni sollevate dal *Parmenide* rimangono comunque senza soluzione. Ad esempio: quale versione della teoria di Platone spiega a sufficienza, contro Parmenide (e contro Aristotele), la nozione di “partecipazione”?¹¹ Qui entra in gioco la quarta proposta, che in realtà non è alternativa alla prima ma ad essa complementare. Se vogliamo salvare Platone dall’incoerenza o dalla consapevolezza di aver prodotto una teoria molto difettosa questa soluzione contiene a livello generale un indubbio nucleo di verità: ammesso che la dottrina esposta da Socrate nel *Parmenide* sia, per quanto rozza, sostanzialmente platonica; e posto che il *Parmenide* non intacchi la convinzione di Platone di aver prodotto una buona teoria; allora è certo necessario che le critiche di Parmenide non colgano nel segno. Ma questo significa anche, passando dal generale al particolare, che sia allora possibile offrire risposte platoniche capaci di confutare le obiezioni di Parmenide? Questa, come abbiamo appena visto, era la convinzione di Plotino. Ma se faccenda viene messa in questi termini anche la quarta ipotesi diviene impraticabile, per la semplice ragione che se si vuole restare nei limiti di un lavoro ermeneuticamente onesto (e non teoreticamente compromesso, come quello che si proponeva di svolgere Plotino) non si rinvengono in tutto il *corpus* di platonico non dico le risposte alle obiezioni di Parmenide, ma nemmeno il tentativo di trovarle¹².

¹¹ Le difficoltà insiste nel tentativo di ricavare dal *Parmenide* una trattazione “platonica” coerente del problema della partecipazione sono ben mostrate in F. Fronterotta, *Μέθεξις, La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche* (Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001).

¹² Cfr. F. Gonzalez, “Perché non esiste una dottrina platonica delle idee,” in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, ed. M. Bonazzi – F. Trabattoni (Milano: Cisalpino, 2003), 31-67.

Quanto alla quinta ipotesi, mi sembra semplicemente poco realistica, e scarsamente coerente con il modo di scrivere di Platone. Se Platone si fosse ritenuto davvero ignorante su un problema, come quello della partecipazione, che riteneva essenziale risolvere, difficilmente vi avrebbe messo l'accento con tanta insistenza (facendo così più o meno come quegli studenti che, all'esame, si ritrovano di loro iniziativa a parlare soprattutto delle cose che ignorano). E i complimenti postumi che a volte i critici rivolgono alla supposta onestà intellettuale di Platone sono solo la confessione che questi critici non sono riusciti a trovare niente di meglio: esiste davvero qualche lettore che possa trarre dai dialoghi l'impressione che Platone si serva di questo mezzo per proporre alla pubblica attenzione quei problemi, inerenti ad aspetti specifici della sua dottrina, che egli non è riuscito a risolvere?¹³ Oltre a quanto abbiamo appena detto, giova osservare che i membri dell'Accademia non sono paragonabili a un gruppo di scienziati odierni che collaborano, svolgendo ciascuno un compito, a un progetto di ricerca comune. E se, come pare assodato, l'Accademia era un ambiente aperto alla discussione, anche e proprio per questo è difficile ipotizzare che Platone chiedesse aiuto ai suoi discepoli per risolvere problemi strutturali relativi alla sua propria dottrina: Spesusippo, Senocrate e lo stesso Aristotele esercitarono la loro libertà di pensiero, piuttosto, per elaborare delle personali dottrine dei principi, del tutto diverse da quella del maestro.

Se i termini della questione sono tali quali li abbiamo prospettati sinora, sorgono spontaneamente alcune domande fondamentali: 1) perché Platone, nonostante tutte le difficoltà che egli stesso solleva nel *Parmenide*, è rimasto legato a una concezione rigidamente

¹³ Cfr. F. Trabattoni, "Esiste, secondo Aristotele, una "dottrina platonica delle idee"?" *Méthexis* 20 (2007):159-180.

ontologica delle idee (e in particolare a una versione realista della “partecipazione”)? 2) e se le idee hanno una natura necessariamente ontologica perché le obiezioni poste da Parmenide nel dialogo omonimo restano senza risposta? 3) se questa risposta è impossibile, come sperare che la dottrina delle idee rimanga in piedi? 4) e che senso ha formulare delle domande a cui si sa già che non c’è risposta? Nel prossimo paragrafo tenteremo di rispondere alla prima di queste quattro domande, mentre nel successivo ci occuperemo delle altre tre.

3.

Qualcuno potrebbe dire che se Platone avesse rinunciato all’ipotesi assurda, e manifestamente antieconomica, secondo cui le idee esistono separatamente dalle cose sensibili, non si sarebbe perso nelle sabbie mobili della “partecipazione”, avrebbe evitato i facili sarcasmi di Aristotele, e avrebbe fatto felici stuoli di platonici neokantiani, compresi quelli *ante e post litteram*. Tuttavia non l’ha fatto. Esistono o no ragioni filosoficamente dignitose per questo comportamento (consideriamo non dignitosa l’ipotesi che l’iperuranio gli servisse per pure ragioni di compensazione etica)? La risposta a mio parere è positiva. Se, come detto, le idee sono poste da Platone sulla base del principio dell’indispensabilità epistemica, si può supporre che una caratterizzazione non ontologica delle idee faccia venire meno il valore esplicativo che è poi l’unica ragione per cui sono state poste. E questo è appunto a mio parere quello che pensava Platone.

Per rendersene conto è necessario prendere in considerazione il complesso rapporto di Platone con l’eleatismo (cosa che per ragioni di spazio qui si può fare solo molto sommariamente), a partire dal *Sofista*. La definizione dell’essere che quivi si legge,

come capacità di agire e di patire (247d9-e4), è stata spesso considerata non platonica (in quanto configura un'ontologia quantomeno assai generosa), o addirittura antiplatonica (in quanto il criterio indicato sembra addirittura privilegiare il mondo sensibile a danno di quello intelligibile), come dimostrato dal fatto che fu fatta propria dagli stoici¹⁴. Raramente si è osservato, però, che questa ontologia generosa corrisponde esattamente al risultato a cui finalmente abortisce il confronto con Parmenide messo in scena nel dialogo. Si è spesso fatto notare¹⁵ che è improprio parlare di "parricidio" di Parmenide, dal momento che lo Straniero di Elea esprime piuttosto un *caveat*, ossia il suo timore che gli ascoltatori possano interpretare quanto sta per fare in quel modo (mentre invece, si deve supporre, così non è: 241d). In realtà la mossa dello Straniero è e non è un parricidio di Parmenide al tempo stesso: lo è, in quanto Parmenide non avrebbe mai ammesso in modo esplicito che in qualche modo il non essere è; non lo è, in quanto secondo lo Straniero l'asserzione secondo cui il non essere in qualche modo è può essere ricavata in modo implicito proprio da quanto afferma lo stesso Parmenide, anche se egli non se ne è accorto. Il principio parmenideo da cui muove il supposto parricidio dello Straniero consiste nel dire che tutto ciò che è detto o pensato, nella misura in cui si può solo e dire o pensare qualcosa (tiv), nella stessa misura anche è. Così, quando Parmenide parla del non essere, sia pure per negarlo, se fosse coerente con tale principio dovrebbe ammettere che anche il non essere (beninteso, in qualche modo) è. L'ontologia generosa è dunque già compresa in quanto detto fin qui: come dice lo Straniero nel corso del dialogo, sulla base del "parricidio" il "non grande", in

¹⁴ Cfr. A. Long, *La filosofia ellenistica* (Bologna: Il Mulino, 1974), 204.

¹⁵ V. per esempio B. Centrone, *Platone, Sofista* (Torino: Einaudi, 2008), XXVI-XXVII.

quanto oggetto di pensiero e discorso, fa parte dell'essere essere esattamente quanto il "grande" (258a).

Il principio di Parmenide sopra menzionato vale anche per permettere di estendere la definizione di essere come *dynamis* ai recalcitranti amici delle forme (248d-e). Il senso della definizione, in sintesi, è che si può definire come "essere" tutto ciò che ha un rapporto con qualcos'altro; e poiché gli amici delle forme ammetteranno che esse intrattengono con il resto della realtà almeno il rapporto di essere oggetto di conoscenza e pensiero, allora anche le idee fanno parte dell'essere. Questo modo di porre la questione non deve apparire strano. Se naturalmente è vero, per Platone, che le idee costituiscono una realtà più elevata del sensibile, è anche vero che l'esistenza del sensibile è ben più evidente di quella delle idee; e che se le idee non avessero in assoluto nessuna relazione con il soggetto percipiente non ci sarebbe alcuna ragione valida per supporre che esistano.

Sia come sia, non sono le idee ciò di cui qui vogliamo occuparci, ma l'applicazione del principio di Parmenide enunciato sopra. Esso dice che qualunque cosa io riesca a individuare come oggetto di conoscenza in sé (per quanto mal conosciuto), ossia come una cosa che ha una sua propria natura distinta dal resto ed è separabile dal contorno in cui si trova inserita, di questa cosa si deve dire che "è". Esempi importanti di questo modo di procedere non sono difficili da trovare nei dialoghi. Si pensi ad esempio a quel passo del *Teeteto* in cui Socrate scarta l'identità di sensazione e conoscenza sulla base del fatto che nella percezione del sensibili si percepiscono anche i cosiddetti caratteri comuni (*koinà*), come grande, piccolo, simile, dissimile, ecc (185a-e). Ebbene, il solo fatto di percepire il "grande" come separato dalla cosa grande, certifica che una cosa come "il grande" esiste; ed è proprio questa esigenza ciò che costringe, per il principio dell'indispensabilità epistemica, a postulare prima l'esistenza dell'anima, poi delle idee, ecc. Un

ragionamento analogo viene fatto da Socrate nell'ultima parte del *Fedone* (96a-102a). Le cause della generazione, della corruzione e dell'essere delle cose individuate dai filosofi della *physis* non sono sufficienti a spiegare la comparsa e la scomparsa di "oggetti" non materiali, e tuttavia veramente esistenti in quanto percepiti come tali, dal momento questi "oggetti" hanno una natura qualitativamente diversa dal sensibile. Ed anche qui, sempre per il principio dell'indispensabilità epistemica, occorre introdurre le idee in quanto uniche cause capaci di spiegare perché una cosa è o diventa "grande", ossia perché nel sensibile è comparso come oggetto del conoscere un "grande" che apparentemente prima non c'era, ecc.¹⁶

Ebbene, tutto questo si applica anche al passo del *Parmenide* da cui abbiamo preso le mosse. Quando Zenone osserva che se i molti fossero sarebbero simili e dissimili, Socrate accetta senz'altro la realtà di quello stato di cose, limitandosi a sostenere che non è né strano né assurdo. Ma questo significa, in linea con il passo del *Teeteto* dove sono introdotti i *koinà*, che nella percezione della cosa che è simile e dissimile al tempo stesso si percepisce non solo la cosa stessa, con tutte le sue caratteristiche sensibili, ma si percepiscono anche "oggetti" come il "simile" e il "dissimile"; e li si percepiscono come oggetti almeno altrettanto reali degli oggetti sensibili che fanno loro da contorno. Ma se è vero, per Socrate, che il simile e il dissimile percepiti insieme alle cose sensibili esistono davvero come cose reali, allora è evidente che per spiegare la loro compresenza nella stessa cosa non è sufficiente individuare una causa concettuale o trascendentale: perché pensieri e nozioni, provvisti di esistenza meramente mentale, non

¹⁶ cfr. F. Trabattoni, "Cause formali e cause finali nel Fedone," in *Logon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, ed. L. Palumbo (Napoli: Loffredo, 2012), 435-449.

possono fungere da causa sufficiente per entità le quali, in quanto oggetti indipendenti di percezione, hanno una realtà effettiva del tutto diversa da quelle cause supposte. Perciò Platone deve dire (non può non farlo) che la causa per cui la stessa cosa è simile e dissimile al tempo stesso è la partecipazione reale di questa cosa a cose altrettanto reali come l'idea del simile e del dissimile; e che la presenza nella cosa stessa di enti reali come il simile e il dissimile è garantita dal carattere ontologico di questa relazione. Dunque – ecco l'estrema sintesi – esistono ottime ragioni, interne alla struttura intima della metafisica platonica, nella misura in cui essa fa proprio un fondamentale principio di Parmenide, per capire perché Platone non poteva rinunciare alla partecipazione. E nella prima parte del *Parmenide* egli mette in scena appunto il suo rifiuto, a dispetto di tutte le possibili difficoltà, di rinunciare a questa teoria.

4.

Ora che abbiamo risposto alla prima domanda, occupiamoci delle altre tre, iniziando dalla seconda: se le idee hanno una natura necessariamente ontologica, perché le obiezioni poste da Parmenide nel dialogo omonimo restano senza risposta? Per quanto possa sembrare strano, a questa domanda si può rispondere in un modo piuttosto facile, se non proprio ovvio. La natura ontologica della dottrina delle idee presentata da Socrate nel *Parmenide* è segnalata in modo particolare, come detto, dal tema della partecipazione. Per capire in che cosa consiste la difficoltà di Platone è sufficiente paragonare la partecipazione metafisica di cui si parla nel *Parmenide* (ma anche altrove) a una forma qualsiasi di partecipazione ordinaria che si verifica nell'esperienza: ad esempio, la partecipazione di una squadra

di calcio a un campionato nazionale, o la partecipazione di uno studente a una gita scolastica. In tutti questi casi, come risulta chiaro dagli esempi menzionati, c'è un osservatore che dispone di una conoscenza diretta e indipendente sia dei partecipati (il campionato, la gita scolastica) sia dei partecipanti (la squadra di calcio, lo studente). E' dunque del tutto naturale che sulla base di questa conoscenza l'osservatore sia perfettamente in grado di chiarire la natura della partecipazione in oggetto e di descriverne accuratamente il funzionamento. In particolare, questo osservatore è in misura di dire con estrema precisione che cosa accade all'ente partecipante x quando partecipa all'ente partecipato y (e viceversa). Ora, è facile vedere che nel caso della partecipazione di cui parla Platone un osservatore di questo genere non esiste: non esiste, voglio dire, un osservatore esterno che possa acquisire una conoscenza diretta e completa sia del partecipante (la realtà sensibile) sia del partecipato (le idee). Infatti il partecipato non è percepito in modo indipendente, ma è posto (ossia ipotizzato come esistente) sulla base del già ricordato principio dell'indispensabilità epistemica: enti del genere delle idee non sono visti o conosciuti come tali, ma sono posti dal pensiero come esistenti, perché solo l'esistenza di enti di questo genere consente di risolvere determinati problemi¹⁷.

Che il principio dell'indispensabilità epistemica costituisca il quadro di riferimento portante della cosiddetta teoria delle idee di Platone risulta evidente, a livello generale, da un dato di fatto davvero macroscopico. Nei dialoghi è spesso rilevato il fatto che le idee esistono, e in molti casi si tenta anche di mostrare che questa esistenza è necessaria; ma non esiste alcun passo di Platone in cui la natura delle idee venga descritta in positivo,

¹⁷ Cfr. F. Trabattoni, "Sui caratteri distintivi della "metafisica" di Platone (a partire dal *Parmenide*)," *Méthexis* 16 (2003): 43-63.

né per chiarire che tipo di enti esse siano e quali rapporti intrattengano con il sensibile, né per manifestare il contenuto noetico di ciascuna di esse (ad esempio mediante la definizione). In altre parole Platone sembra molto più proclive a mostrare che le idee esistono, mediante il principio dell'indispensabilità epistemica, che a spiegare che cosa sono. Nel *Fedone*, ad esempio, tale principio è riferito alle idee almeno due volte: all'interno della dottrina della reminiscenza, l'esistenza delle idee è condizione necessaria per poter spiegare determinate operazioni conoscitive disponibili a tutti gli uomini; nella fase preparatoria all'ultima dimostrazione dell'immortalità dell'anima, si prova che solo l'esistenza di enti come le idee rende ragione per intero della generazione, della corruzione e dell'essere delle cose. Ma è significativo che esso venga applicato con una certa insistenza (almeno tre volte) proprio nel *Parmenide*, ossia nel dialogo in cui la discussione dei problemi sollevati dalla supposta esistenza delle idee ha un esito intenzionalmente insoddisfacente: la prima volta all'inizio, laddove l'esistenza delle idee è ciò che permette di comprendere in modo non contraddittorio la compresenza di qualità opposte negli enti sensibili; la seconda volta nell'introduzione all'argomento del "terzo uomo", dove Parmenide si fa riconoscere da Socrate che egli pone l'esistenza delle idee con lo scopo di spiegare le somiglianze che si riscontrano nel sensibile; la terza volta verso la fine della prima parte del dialogo, dove Parmenide afferma che l'esistenza delle idee si rende necessaria per giustificare la δύναμιν τοῦ διαλέγεσθαι (135b-c)

Significativo, in particolare, è il secondo dei passi citati, che vale la pena di riportare per intero, perché qui è chiaramente segnalato il fatto che le idee non sono ammesse all'esistenza in quanto conosciute direttamente, ma in quanto la loro esistenza è dedotta, in maniera indiretta, da considerazioni che riguardano il sensibile:

Io sono del parere che tu creda all'esistenza di ciascuna idea unitaria perché parti da questo: quando ti sembra che molte cose siano grandi, forse ti pare che esista un'unica identica idea se volgi lo sguardo su tutte quelle cose e da ciò ritieni che il grande sia una certa cosa unitaria (132a1-4).

Se dunque le idee sono poste nella maniera che abbiamo detto, non c'è proprio nulla da stupirsi del fatto che il rapporto di partecipazione tra oggetti sensibili e idee non possa essere chiarito. E qui veniamo alla domanda n° 3: se non è possibile trattare argomenti di questo tipo, che ne è della "dottrina platonica delle idee"? Anche in questo caso la risposta non è difficile. Se si ritiene necessariamente inerente alla "dottrina platonica delle idee" trattare in modo specifico, o addirittura risolvere, problemi come quello della "partecipazione", allora la dottrina platonica delle idee è così radicalmente monca da apparire, in quanto "teoria", quasi inesistente (e ciò giustificherebbe le critiche di Aristotele). Se viceversa si ammette che la dottrina platonica delle idee si riduce all'ammissione dell'esistenza di un certo tipo di enti, diversi da quelli sensibili, con cui questi ultimi intrattengono un reale rapporto di partecipazione, e che oltre a questo non c'è null'altro che possa essere indagato, allora il problema scompare, indipendentemente dal fatto che si voglia o no definire questa tesi platonica come una dottrina.

Ci resta, infine, la quarta domanda. Se quanto ho detto è vero, ossia, se temi metafisici come la "partecipazione" non sono passibili di indagine, che senso ha la prima parte del *Parmenide*? Perché Platone fa formulare da Parmenide domande che non possono essere evase? La mia risposta, in generale, è la seguente. Nella prima parte del *Parmenide* Platone coniuga intenzionalmente affermazioni di principio circa la necessaria esistenza delle idee, ricavate ap-

plicando il procedimento dell'indispensabilità epistemica, con un atteggiamento ostentatamente indifferente nei confronti dei problemi che nascerebbero ove da questa dimostrata esistenza si volesse trarre una articolata dottrina delle idee, con lo scopo preciso di segnalare che l'esistenza delle idee e la "teoria delle idee" sono cose del tutto separate, e che la prima rimane salda anche se la costruzione della seconda si scontra con problemi insormontabili. Nella prima parte del *Parmenide*, in altre parole, Platone proclama il diritto di disinteressarsi di problemi come quello della partecipazione, senza che questo costituisca alcun detrimento per la fondatezza della sua posizione.

Si può concordare, a questo proposito, con ciò che spesso è stato osservato, ossia che le obiezioni di Parmenide (e segnatamente quella relativa alla partecipazione) sono valide nella misura in cui le idee sono trattate come oggetti che hanno proprietà analoghe a quelli sensibili¹⁸. Bisogna tuttavia stare attenti a non ricavarne le conclusioni che ne ha tratto Plotino. Se il tentativo di descrivere enti metafisici come le idee, e di comprendere con precisione che tipo di rapporto essi intrattengono con le cose sensibili, finisce erroneamente per trattare le idee come enti fisici e la partecipazione come un rapporto di tipo materiale, la ragione di questo sviamento non consiste nel fatto che si decide di trattare gli enti immateriali come se fossero materiali (il che implicherebbe, come ritiene Plotino, che vi sia un modo di fare ontologia degli enti immateriali in quanto tali); ma nel fatto che non c'è conoscenza degli enti immateriali diversa da quella che si può conseguire con il principio dell'indispensabilità epistemica, e che dunque qualsiasi tentativo di andare oltre a questi limiti finisce per forza di cose per ricadere nell'ambito degli schematismi fisici (il che

¹⁸ Cfr. ad es. Ferrari, *Introduzione*, 98.

implica che non v'è alcun modo, con buona pace di Plotino, di fare edificare un' ontologia degli enti immateriali in quanto tali).

Se l'analisi che abbiamo condotto è corretta, il problema "platonico" della partecipazione degli enti sensibili alle idee, sul quale corre da ormai da decenni il classico fiume di inchiostro, si sgonfia completamente. La partecipazione diventa un problema filosofico esattamente nella misura in cui si esige, come per primo fece Aristotele, che la dottrina platonica delle idee sia un'ontologia dell'ente immateriale. Ma questo non corrisponde al pensiero di Platone, il quale non ha mai fatto mostra di ritenere che la nozione di partecipazione aprisse un vero e proprio campo di indagine da coltivare. Un interessante indizio di questo fatto è contenuto in un passo di un dialogo diverso dal *Parmenide*, che mi sembra efficace citare a mo' di chiusura:

a rendere bella quella cosa [sc., una qualunque cosa bella] non è nient'altro che la presenza o la comunanza (εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία) di quel bello in sé – o di qualunque altro tipo di relazione si tratti –; non su questo insisto ancora, ma sul fatto che grazie al bello sono belle le cose belle (*Phaedo*, 100d5-8).

Questo passo segnala, non diversamente da quanto accade nel *Parmenide*, ciò che veramente interessa a Platone: non già chiarire precisamente quale sia il tipo di relazione che intercorre tra idee e cose (qui si parla solo di κοινωνία e παρουσία; ma si potrebbero aggiungere, sulla base del *Parmenide*, anche μετέχειν e μέθεξις"), e di indagare i problemi connessi; ma enunciare in termini generali di quale rapporto si tratta. Qui il principio affermato è la causalità dell'idea. Da un lato Platone tiene fermo il principio della causalità dell'idea nei confronti del sensibile; dall'altro dichiara di rinunciare a capire di preciso come questa

causalità concretamente funzioni. Qui si può parlare, indifferentemente, di partecipazione, di comunanza, di presenza, o di quello che si vuole. Nessuna di queste formulazioni aggiunge qualcosa al principio di base e nessuna di esse è passibile di indagini ulteriori. Dunque, come diceva Aristotele, si tratta solo di metafore poetiche? Forse Platone avrebbe anche potuto essere d'accordo; purché si ammetta che non esiste niente di meglio.

**LE TESI DEL *PARMENIDE* COME ESEMPIO DI
ESERCIZIO PROTRETTICO
THE THESES OF PLATO'S *PARMENIDES*' AS AN
EXAMPLE OF A PROTREPTIC EXERCISE**

Maurizio Migliori

Università di Macerata

Abstract: What is intended is to show what kind of “challenge” Plato launches to his reader. This paper brings a brief sketch of a more detailed answer to this question offered in Migliori 2013. To be as effective as possible, these reflections revolve above all about a decisive nexus, that between whole, whole parts, part (s), to which a few other data will be added.

Keywords: protreptic exercises, whole, part, dialectics, game

1. Introduzione¹

Per svolgere in modo “sufficiente” questo tema occorrerebbero moltissime pagine. Vista la dimensione contenuta di questo

¹ Devo in primo luogo scusarmi con il lettore: per molti dei temi che accennerò in questo testo, dovrò rimandare, per adeguati approfondimenti, alle 1500 pagine di Migliori 2013, in cui ho tentato un primo abbozzo di una nuova rilettura della filosofia platonica nel suo complesso.

contributo, mi limiterò a fornire una traccia di un lavoro di ben diversa dimensione, cercando di mostrare quale tipo di “sfida” Platone lancia al suo lettore. Per essere più efficace possibile, farò ruotare queste riflessioni soprattutto intorno ad un nesso decisivo, quello tra intero, totalità delle parti, parte/i, cui aggiungerò pochi altri dati.

Ma già per rendere comprensibile questa (troppo) rapida analisi dei testi ritengo necessario proporre quattro premesse.

I premessa: Il problema dell’insegnamento scritto e il concetto di gioco²

Platone nel *Fedro*, 275A-276D³, non condanna la scrittura filosofica, ma evidenzia come lo scritto abbia una serie di pro-

² Si tratta di un tema capitale per la comprensione dei dialoghi; rimando quindi al primo capitolo di Migliori 2013, dal titolo *Come scrive Platone*, 25-190.

³ Il giudizio appare sostanzialmente identico anche nella *Lettera Settima*, della cui autenticità sono pienamente convinto; per evitare di impegnarmi su questo terreno, che allontana dalla questione centrale, qui citerò quasi esclusivamente il *Fedro* perché questo dialogo *da solo* chiarisce adeguatamente il giudizio di Platone sulla scrittura. Mi sia consentito però ricordare un grande studioso che, a proposito dell’autenticità della *Settima Lettera* afferma: «dimostrarla ancora una volta, se ne corresse l’obbligo, richiederebbe piuttosto tempo che sforzo mentale; converrebbe, anziché escogitare argomenti nuovi, chiamare a raccolta quelli messi così spesso innanzi in questi ultimi tempi, nella loro assoluta negatività persuasivi, e mostrare quanto inverosimile sia la figura di un falsario che non dipinge né un santo né uno scellerato, quali sogliono essere gli eroi delle falsificazioni, ma un uomo buono consapevole di gravi responsabilità, che si è assunte con successo non in tutto favorevole, e di errori, che confessa sì ma un po’ a denti stretti; la figura di un falsario che, non con altro fine se non rendersi più difficile l’impresa, introduce nella lettera prevalentemente politica e autobiografica un tratto filosofico, che anche allora non poteva riuscire intelligibile se non a chi conoscesse bene tutta l’evoluzione del pensiero del più tardo Platone, mentre doveva riuscire incomprensibile ai più» (Pasquali 1967, p. 42). Aggiungo poi quanto dice Friedländer che ricorda Robin, il quale «ha considerato la autenticità non definitivamente dimostrata. Definitivamente dimostrata? No certo. Io ripeto il principio metodologico di August Boeckh che soltanto la inautenticità e non mai la autenticità può essere dimostrata in maniera convincente – beninteso se mancano ragioni esteriori» (269-270).

blemi ulteriori rispetto alla comunicazione orale, il che comporta l'assunzione di alcune cautele da parte dello scrittore consapevole. In questa chiave va valorizzata la figura del discorso orale, *fratello legittimo* di quello scritto, ma *migliore e più potente* (276A2-3). Questo infatti è 1) scritto con *episteme* (276A5) 2) nell'anima di chi impara, 3) sa difendersi da solo e 4) sa con chi parlare e con chi tacere. In sintesi, è

il discorso di chi sa, vivente e animato (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), del quale quello scritto può dirsi, a buona ragione, immagine (εἰδωλον) (276A8-9).

Bisogna accettare il fatto che, come spesso accade con Platone, abbiamo due dati in tensione dialettica: i due "fratelli" sono simili e insieme dissimili e la differenza appare tanto profonda da non poter essere sottovalutata:

<i>il discorso scritto</i>	<i>il discorso orale</i>
sembra vivo, ma non lo è	è vivente e animato cioè
comunica apparenza di sapere	sa rispondere e variare
rotola nelle mani di chiunque	è proprio di chi sa ed è
per difendersi ha bisogno del	scritto con scienza
soccorso dell'Autore	è scritto in un'anima
non sa quando parlare e tacere	sa difendersi da solo
	sa con chi parlare e con
	chi tacere

È impossibile sottovalutare questa contrapposizione, che evidenzia due differenti livelli di comunicazione; tuttavia, sarebbe altrettanto sbagliato dimenticare che si tratta di *due fratelli legittimi*, che non possono essere contrapposti come bene e male.

Dobbiamo accettare l'evidente debolezza dello scritto senza trasformarla in una condanna o, peggio, in un rifiuto: se lo scritto ha questi limiti l'Autore che è preoccupato del valore delle cose che scrive, che vuole poter soccorrere il suo scritto sottraendolo ai possibili fraintendimenti, non mette nel testo tutto quello che pensa, ma agisce con cautela e si riserva *le cose di maggior valore*, come strumento con cui soccorrere in seguito il suo stesso scritto (*Fedro* 278C-E). Questo è il primo passo *in negativo*.

Ma Platone, proprio perché consapevole del fatto che sta avanzando una nuova società basata sullo scritto, è deciso a scrivere moltissimo e quindi fa un secondo passo *in positivo*. Colui che scrive non opererà seriamente (*σπουδῆ*) ma per gioco (*παιδιᾶς*) (*Fedro* 276C-D). Certo, si tratta di giochi non futili, anzi molto belli (*Fedro* 276E); essi appaiono all'Autore così importanti e impegnativi da dire che è possibile dedicarvi tutta una vita (*Fedro* 276D). Difficile che Platone abbia scritto questo senza pensare alla sua scelta di dedicare così tanto tempo alla stesura di così tanti dialoghi.

In effetti questa del *gioco* diventa la chiave per esprimere addirittura la caratteristica di fondo dello scrittore filosofo: egli è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente molta parte di gioco (*παιδιάν πολλήν*) e che non è mai stata scritta un'opera in versi o in prosa degna di molta serietà (*μεγάλης ἄξιον σπουδῆς*) (*Fedro* 277E5-8).

La cosa è così rilevante che Platone la riafferma in modo esplicito: se uno

ha composto queste opere <1> conoscendo la *verità* ed <2> essendo in grado di *soccorrerle* quando viene messo

alla prova sulle cose che ha scritto, e <3> se *parlando* è capace di dimostrare *la debolezza degli scritti*, costui non deve essere denominato con un qualche nome tratto da quelli, ma da ciò cui si è dedicato. Chiamarlo sapiente (σοφόν), Fedro, mi sembra eccessivo e adatto solo a una divinità, ma amante della sapienza (φιλόσοφον) o qualcosa di simile, sarebbe più adatto a lui e più moderato (*Fedro* 278C4-D6)⁴.

Quindi, in sintesi, il filosofo è colui che scrive i suoi testi conoscendo e scrivendo la verità, ma senza rivelarla tutta; egli sa di aver scritto opere deboli, conserva cose di maggior valore con cui potrebbe, se interrogato, *soccorrere* lo scritto. La ragione profonda di questa scelta è che la conoscenza filosofica non è qualcosa che si apprende, ma qualcosa che si scopre sulla base di un lavoro personale, con o senza aiuti. Lo scritto è certamente un aiuto debole, ma è l'unico che va "lontano" nel tempo e nello spazio.

Platone ha dunque scritto con un intento "socratico", quello di sollecitare il lettore a *fare filosofia*, il che spiega anche la sequenza "protrettica" dei suoi scritti, proposti in un crescendo di difficoltà, come seguendo la crescita intellettuale di un ipotetico lettore. Infatti il buon maestro deve fare un discorso *adeguato*, cioè *semplice per un'anima semplice, complesso per una complessa* (*Fedro* 277C).

⁴ La conseguenza più netta Platone la trae nella *Lettera Settima*: «Perciò, ogni uomo serio (σπουδαῖος) non deve proprio scrivere cose serie (σπουδαίων) per non esporle all'avversione e all'incapacità di capire degli uomini. In breve, bisogna logicamente riconoscere che, quando si vede qualcuno che ha scritto opere, siano leggi di un legislatore o scritti di qualche altro genere, queste non erano per lui le cose più serie (σπουδαιότατα), se egli è serio (σπουδαῖος), perché quelle restano riposte nella sua parte più bella; se invece ha messo per scritto queste prendendole come cose serie (ἔσπουδασμένα), "allora certamente" non gli dèi, ma i mortali "gli hanno tolto il senno" <Omero, *Iliade* VIII, 360; XII, 234>» (*Lettera Settima*, 344C1-D2).

II premessa: Le idee sono composte di Idee secondo il modello Intero-Parti⁵

Questo è un punto centrale della dialettica platonica, che viene troppo spesso del tutto ignorato malgrado le evidenze testuali perché 1) non si ha *una visione sistemica e dialettica* e quindi si pensa che la semplicità delle Idee renda impossibile una “composizione”; 2) perché si dimentica che Platone nel *Filebo* afferma che ogni realtà (e tutta la realtà) è un misto (di questo parliamo nella IV premessa). Eppure le evidenze testuali sono tante. Per limitarci al minimo, nel *Fedro*: si presenta l’attività di dividere e riunire come compito dei dialettici (266B-C). Il primo momento del procedimento consiste nel ricondurre le cose disperse in un’unica Idea, il secondo nel dividere per Idee (κατ’εἶδη) secondo le articolazioni che le cose hanno *per natura* (*Fedro* 265E1-2). Poco dopo, si parla del dialettico:

Bisogna che uno sappia la verità su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, e che sia in grado sia di definirla nel complesso in se stessa, sia, una volta definita, di dividerla per Idee (κατ’εἶδη) fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile (*Fedro* 277B5-8).

La questione appare ripresa ed esplicitata nel *Politico*. Lo Straniero di Elea sta affermando che nel procedimento dialettico è meglio procedere con metodo:

Non dobbiamo separare una parte piccola da quelle grandi e numerose, né agire a prescindere dalle Idee

⁵ Sul modello intero-parti, cfr. Migliori 2013, 413-428; sulla composizione delle Idee, cfr. *Ibidem*, 344-347.

(εἶδος), ma la parte deve essere contemporaneamente un'Idea (εἶδος) (*Politico* 262A8-B2).

Bisogna evitare di porre un termine cui non corrisponde alcuna vera unità, cioè che non esprime una Idea. Così avviene, ad esempio, quando si divide il genere umano in Elleni e Barbari (parola cui non corrisponde nulla di unitario, ma solo popoli diversi tra loro):

Risulta, invece, una divisione migliore, più conforme alle Idee (κατ'εἶδη) e al metodo dicotomico, se si taglia il numero in pari e dispari, il genere umano in maschio e femmina, e si separano i Lidi o i Frigi, o un qualsiasi altro popolo, opponendoli a tutti gli altri solo quando sia teoricamente impossibile individuare due termini da separare che siano insieme Idea (γένος) e parte (μέρος) (*Politico* 262E3-263A1).

La riaffermazione del nesso tra parte e Idea è chiara, ma provoca una giusta richiesta da parte del giovane interlocutore:

Socrate il giovane – Giustissimo. Ma, proprio su questo, Straniero, come si può conoscere più chiaramente che l'Idea (γένος) e la parte (μέρος) non sono la stessa cosa, ma realtà tra loro diverse?

Straniero – Benedett'uomo! Non chiedi una cosa da poco, Socrate... più tardi, con comodo, come seguì, ri-prenderemo le tracce di questi argomenti. Tuttavia, guardati assolutamente dal ritenere di avermi sentito formulare in modo chiaro questa distinzione... che l'Idea (εἶδος) e la parte (μέρος) siano una cosa diversa l'una dall'altra... Il fatto è che, quando c'è un'Idea (εἶδος),

è necessario (ἀναγκαῖον) che essa sia anche parte (μέρος) di questa cosa di cui appunto si dice *Idea* (εἶδος), mentre non c'è alcuna necessità che una parte (μέρος) sia *Idea* (εἶδος). In questo modo, piuttosto che in quello contrario, devi dire, Socrate, che intendo sempre (ἀεὶ) esprimermi (*Politico* 263A2-263B10).

A parte la solita tecnica del rinvio di una questione teoretica di grande rilievo⁶, Platone *afferma esplicitamente* che, anche se il tema non è stato adeguatamente trattato, quando c'è un'Idea è *necessario* che essa sia anche parte di questa cosa di cui appunto si dice *Idea*, mentre non c'è alcuna necessità che una parte sia *Idea*. In questo modo lo Straniero intende *sempre* esprimersi. In sostanza, mentre *una parte può anche essere un pezzo privo di unità* – cioè non presenta alcuna logica, quindi non è *Idea* – *ogni Idea è fatta di altre Idee ed è parte di un'Idea*.

A conferma, quando si arriva a parlare della misura in polemica con i Pitagorici si dice che, poiché costoro non sono abituati a indagare facendo divisioni secondo le Idee (κατ'εἶδη), unificano e dividono in modo scorretto (*Politico* 285A3-B6). E subito dopo il *logos* stesso invita ad apprezzare come primo bene quel metodo che rende capaci di dividere secondo le Idee (κατ'εἶδη, 286D9).

In sintesi, questa serie di affermazioni mostra che le Idee sono composte di Idee in un modello "verticale". Ciò spiega l'importanza che ha per Platone la dialettica: senza questa visione del reale i due modelli di diairesi che Platone propone sarebbero poco giustificati⁷.

⁶ Si tratta di una tecnica drammaturgica che Platone usa spesso, soprattutto con tematiche estremamente importanti come nel caso del Bene.

⁷ Sui due modelli di diairesi come momenti tecnici della dialettica platonica, cfr. Migliori 2013, 364-376.

III premessa: Le critiche alle idee di Parmenide

Com'è noto, nel *Parmenide* il filosofo eleate, riprendendo un'indicazione metodica già data nel *Fedone*⁸, *dialoga con Socrate sui problemi connessi alla teoria delle Idee. Senza entrare nel merito delle aporie proposte*⁹, vorrei sottolineare due dati.

La critica non è contro le Idee, che sono assolutamente necessarie

Contrariamente ad una diffusa lettura in termini di “crisi”, questo testo è a favore delle Idee che risultano del tutto neces-

⁸ Sul rapporto stretto che fa del *Parmenide* una “struttura di soccorso” dell’indicazione del *Fedone* di procedere dalle cose alle Idee e poi “oltre le Idee”, cfr. Migliori 2013, 325-329, 341-343.

⁹ In breve, bisogna evitare di semplificare, come fa molta letteratura parlando di sei aporie (per un approfondimento, cfr. Migliori 1990, 132-179). Prima abbiamo due aporie poste da Parmenide. *La Prima aporia* (130E-131E), ponendo il problema del tipo di partecipazione (se con tutta l’Idea o con una sua parte), mette a fuoco il tema della divisione delle Idee e mostra l’assurdo di intendere il rapporto intero-parte applicato alle Idee in chiave fisicista; *la Seconda aporia* (131E-132B) parte dalla visione delle Idee come realtà accanto alle cose che ne partecipano, cioè propone proprio quella reduplicazione del reale che Aristotele rimprovera a Platone; infatti, compare l’argomento del *Terzo uomo*: se si considera il rapporto tra Idee e cose su un piano orizzontale, si dà luogo a un processo infinito. Seguono due tentativi di Socrate per evitare queste difficoltà. Si tratta di temi molto complessi, qui appena accennati, del tutto improbabili in bocca al *giovannissimo* filosofo; possiamo quindi ipotizzare che si tratti di due varianti della teoria delle Idee, forse sviluppate nelle scuole socratiche o presenti nell’Accademia, che Platone vuole immediatamente eliminare. Per la *Prima variante* (132B-C) le Idee sono pensieri, il che porta a forme di idealismo assoluto giudicate inaccettabili; per la *Seconda variante* (132D-133A) le cose sono copie e le Idee sono modelli, il che comporta di nuovo l’obiezione del *Terzo uomo*. Seguono quelle che Parmenide stesso definisce come *le difficoltà maggiori* che nascono se si ipotizza *la totale separazione tra mondo delle Idee e mondo fisico*. *Se le cose sono poste in questo modo*, l’uomo non conoscerebbe le Idee e quindi sarebbe escluso dalla verità (*Prima difficoltà*, 133C-134C) e la divinità, pur avendo un potere assoluto e pur possedendo la scienza in sé, non avrebbe alcuna conoscenza e alcun potere nella sfera empirica (*Seconda difficoltà*, 134C-E; su questo terreno Platone non vuole lasciarci dubbi: a Socrate sembra impossibile ammettere che la divinità abbia questi limiti). *Dunque non è possibile porre una radicale separazione tra mondo delle Idee e mondo fisico* (per un approfondimento di questo tema, cfr. Migliori 2013, 332-341).

sarie. Platone lo mostra con due forti affermazioni poste prima e dopo le aporie.

Prima delle aporie, Parmenide presenta un argomento (130B-E) che costituisce una sorta di premessa a tutto il ragionamento e che conferma l'esistenza delle Idee: su richiesta del vecchio filosofo Socrate afferma in sequenza che 1) è certo dell'esistenza delle Idee dei concetti astratti, 2) è incerto sulle Idee delle realtà fisiche; 3) è sicuro della *non esistenza* delle Idee degli esseri ridicoli e volgari. È abbastanza evidente che, sul piano logico, l'ultima affermazione rappresenta una incoerenza grave. Infatti Parmenide rimbrotta il giovane benevolmente nella forma, ma drasticamente nel contenuto:

Certo Socrate, sei ancora giovane e la filosofia non ti ha ancora preso come, a mio avviso, ti prenderà il giorno in cui non disprezzerai più nessuna di queste realtà. Ora invece, a causa della tua età, tieni in considerazione le opinioni degli uomini (130E1-4).

Dunque, Parmenide afferma chiaramente che esistono le Idee anche delle cose "ridicole e volgari", mentre il giovane filosofo si fa ancora influenzare dai preconcetti dei più. Tale giudizio è classicamente platonico: un pensatore, soprattutto su tematiche di questo tipo, non deve lasciarsi condizionare dalle opinioni comuni. In effetti, se le Idee sono condizione dell'esistenza e della conoscibilità delle realtà ordinate e identificabili, devono esistere Idee per tutte le realtà che sono ontologicamente qualificabili, che cioè manifestano in sé un principio di ordine. Dunque, se il fango esiste come una realtà vera e distinta da altre, può esserlo solo in forza dell'idea di fango in sé, anche se la gente lo considera una cosa ridicola. Ma se esistono tali Idee, *a fortiori* esistono certamente anche quelle altre che anche questo giovane Socrate ammette.

Alla fine della trattazione, per evitare qualsiasi possibile equivoco, Parmenide esplicita il senso dell'operazione che ha fatto, e lo fa riprendendo un tema già posto all'inizio della trattazione delle *Difficoltà maggiori*, una premessa che costituisce nel contempo un segnale chiaro e forte:

Supponiamo che qualcuno dica che non è possibile conoscere le Idee, se sono come noi diciamo debbano essere. A chi sostiene queste affermazioni, nessuno potrebbe dimostrare che sbaglia, a meno che non si tratti di un interlocutore dotato di molta esperienza, non privo di doti, capace inoltre di seguire una dimostrazione complessa e dedotta laboriosamente da premesse remote (133B4-9).

In questo testo Platone afferma che 1) non accetta che le Idee siano dichiarate inconoscibili, anche se capisce bene quanto sia facile dirlo; 2) rispondere in modo adeguato a queste obiezioni è molto difficile perché 2.1) l'interlocutore deve possedere tre precondizioni, cioè esperienza, capacità, pazienza, in quanto 2.2) ci si trova dinanzi ad un lavoro complesso (affermazione che anticipa il riferimento al lungo esercizio dialettico), 2.3) che muove da premesse remote (cosa che allude a qualcosa di anteriore e superiore alle stesse Idee, cioè ai Principi).

Analogamente, dopo aver esposto le *Difficoltà maggiori*, Platone ribadisce:

In tal caso chi ascolta è in difficoltà e può obiettare che <le Idee> non esistono o che, se esistono, necessariamente sono inconoscibili alla natura umana; così dicendo sembrerà dire una cosa sensata e, *come osservavamo prima*, sarà difficile convincerlo. Solo un uomo molto dotato

potrà comprendere che esiste un genere per ogni realtà e una sostanza in sé e per sé; solo uno ancora più eccezionale saprà scoprirlo e potrà essere capace di insegnarlo ad un altro, dopo averlo esaminato in tutti gli aspetti.

Sono d'accordo con te, Parmenide. Dici esattamente quello che penso (135A3-B4).

Dunque, Platone non ha dubbi sulla forza delle aporie che ha proposto, e quindi giustifica tutti i possibili dubbi sulla teoria delle Idee; tuttavia un uomo dotato può *capire* che deve esistere un tale ente a base di ogni realtà (cioè può accettare questo insegnamento) *poiché* uno ancora migliore, dotato di caratteristiche eccezionali quali sono quelle del filosofo, può *scoprirlo e insegnarlo*, dopo averlo esaminato nei suoi vari aspetti (quest'ultima frase anticipa in modo elementare la necessità dell'indagine dialettica). Resta comunque riaffermata (e ribadita dall'enfatica accettazione di Socrate) la capacità di conoscere le Idee e quindi è nuovamente negata la forte separazione tra i due piani della realtà già attaccata con le due *Difficoltà maggiori*¹⁰.

*Detto questo, da una parte si confermano le aporie, anzi si afferma che ce ne sono altre, dall'altra si ribadisce che senza le Idee di ogni singola realtà una filosofia, designata in modo forte come dialettica, non ha alcuna possibilità*¹¹

Se qualcuno non vorrà ammettere che esistano le Idee (εἶδη) delle realtà, a causa di tutte le difficoltà già dette

¹⁰ Dunque, non è possibile leggere la *Prima difficoltà* come una positiva affermazione dei limiti radicali della conoscenza umana (come propone Niewöhner 1971, p. 203), pena 1) dover ignorare quanto dice nella *Seconda difficoltà* a proposito della Divinità e 2) far cadere qui Platone in una palese autocontraddizione di cui non si sarebbe accorto.

¹¹ Così anche Kahn 2008, p. 358: «senza le Forme, dice *Parmenide*, non c'è il pensiero razionale e non c'è il discorso razionale. Il *Timeo* aggiungerà ciò che è implicito nel *Cratilo*: senza le Forme non c'è una struttura razionale per il mondo».

e di altre ancora, e non vorrà porre un' Idea (εἶδος) per ogni singola realtà, non avrà un punto di riferimento per il suo pensiero, in quanto non ammetterà un' Idea (ιδέα) di ciascuna delle realtà che esistono, che sia sempre la stessa per ciascuna realtà: così distruggerà la potenza della dialettica (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν) (135B5-C2).

Platone ci ha offerto una sorta di sintesi dei punti guadagnati: si conferma che questa discussione non comporta affatto la distruzione delle Idee, ma solo difficoltà¹², che vanno superate; dobbiamo quindi dire che la critica di Parmenide non è fine a se stessa, ma è strumentale a tale seconda operazione. Per questa ragione Platone ribadisce con tanta forza la centralità e necessità delle Idee, senza le quali non ci sarebbe più filosofia; di ciò persino *il giovanissimo Socrate ne ha sentore*, secondo Parmenide (135C).

Procedere oltre le Idee¹³

Dunque, tolta ogni giustificazione a una possibile lettura autocritica del *Parmenide*, siamo posti in una situazione teorica di grande interesse: Socrate, a causa della sua giovinezza, non ha alcuna nozione degli strumenti necessari per *difendere* la sua dottrina. Parmenide stesso fa emergere questa situazione:

¹² Stefanini 1949, II 120 e n., osserva che, mentre per le argomentazioni antipluraliste di Zenone si è parlato di impossibilità (127E3, 6, 7, 8), per queste obiezioni si parla di difficoltà (133A8, B1; 135A2); Hägler 1983 79-80 sottolinea l'implicito segnale che le difficoltà proposte sono superabili, perché in caso contrario basterebbe dire che chi si oppone alla dottrina delle Idee ha ragione; analogamente Diès 1974 p. 44 osserva che nulla induce a pensare che queste difficoltà siano insolubili.

¹³ Per questo passaggio "oltre" le Idee verso i Principi, che già Platone formula nel *Fedone*, 96A-102A, come "seconda tappa della seconda navigazione", cfr. Reale 2003, 137-158; 214-227.

– Che cosa farai dunque della filosofia? Dove ti volgerai, se non hai una soluzione per questi problemi?
– Non mi sembra di vederne alcuna all’orizzonte.

– Infatti, Socrate – disse – tu hai tentato di definire il bello, il giusto, il buono e ogni singola Idea troppo presto, prima di esserti esercitato adeguatamente. Infatti, l’ho capito l’altro giorno, ascoltandoti qui mentre discutevi con il nostro Aristotele. Bello e divino, sappilo, è lo slancio che ti spinge verso gli argomenti. Ma, visto che sei giovane, esercitati, impegnandoti a fondo in quell’attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole, altrimenti *la verità ti sfuggirà*. – Ma qual è, Parmenide, questo tipo di esercizio? chiese.

– Quello che hai ascoltato da Zenone – rispose. – Fatto salvo quello che mi sono compiaciuto di sentirti dire a lui, cioè che non accettavi che l’indagine si applicasse alle cose sensibili o si limitasse a queste, ma che si doveva rivolgere a quelle che soprattutto si conquistano con il ragionamento e che si possono giustamente considerare Idee (εἰδή) (135C5–E4).

La sequenza di questa breve conversazione è estremamente significativa: 1) Parmenide pone la questione in termini radicali, di salvezza della filosofia, e Socrate non ha nessuna idea sul da farsi. 2) Parmenide sottolinea subito i limiti della dialogica¹⁴ socratica ma, nello stesso tempo, sottolinea la natura divina, quindi filosofica, della spinta che anima questo giovane, il quale però,

¹⁴ Per la necessaria distinzione tra la tecnica del dialogo, *dialogica*, e la relazione tra Idee e concetti, *dialettica*, troppo spesso acriticamente confuse, cfr. Migliori 2013, 307-312.

se vuole raggiungere la verità, deve prima svolgere un'attività *che ai più appare un puro gioco di parole e che egli ignora del tutto*; 3) si tratta della dialettica inventata da Zenone, ma riportata al livello più appropriato, che non è quello empirico ma quello delle Idee.

Il filosofo eleate cerca di spiegare con alcune indicazioni tecniche di che tipo di lavoro si tratti, ma alla fine presenta un quadro di sintesi obiettivamente sconvolgente per la complessità e la difficoltà dell'impegno che propone:

In breve, posto che di un *qualsiasi oggetto* si ipotizzi sempre <1.1.> l'esistenza, <1.2.> la non esistenza e <1.3.> una qualsiasi altra affezione, devi esaminare <2.> le conseguenze <2.1.> sia in rapporto all'oggetto stesso, <2.2.> sia in rapporto a ciascuno degli altri oggetti singolarmente considerato, *qualunque tu scelga*, <2.3.> sia in rapporto a più oggetti intrecciati tra loro, <2.4.> sia in rapporto a tutti gli oggetti presi insieme. Inoltre devi esaminare <3.> anche gli altri, <3.1.> sia rispetto a se stessi, <3.2.> sia rispetto a *qualsiasi altro oggetto tu voglia scegliere*, <3.2.1.> con l'ipotesi che esista o <3.2.2.> che non esista, se vuoi vedere con sicurezza *la verità* dopo aver svolto compiutamente il tuo esercizio (*Parmenide* 136B7-C5).

Questa complessità e la stessa indeterminatezza del *terreno da scegliere*, nonché la rinnovata affermazione che si tratta di un esercizio necessario per la ricerca della verità, giustifica la successiva richiesta del giovane:

Tu, Parmenide, proponi un esercizio immenso, che io non capisco bene. Ma perché non mi fai tu stesso un

esempio, ponendo una qualche ipotesi, in modo che possa capirti meglio? (136C6-8).

Questo è ciò che Parmenide alla fine accetta di offrire, un “piccolo” esempio, molto articolato, dell’infinito lavoro cui la dialettica chiama un pensatore. Ma un esempio dell’esercizio necessario per la ricerca filosofica non può che proporsi come “vera riflessione filosofica”, sia pure scritta con la tecnica del gioco. Non a caso qui si parte dalla scoperta della diversità di approcci che ogni singola realtà, ogni “uno”, deve avere. Questa è infatti, come vedremo, una delle prime mosse che Platone compie, proponendoci una struttura di argomenti dall’apparenza omogenea, tutti incentrati sull’*uno*, ma poi facendoci capire che sotto questo nome si nascondono una molteplicità di concetti: non abbiamo affatto una trattazione unitaria, ma una estremamente polivoca, tale da richiedere *un approccio multifocale*¹⁵.

IV premessa: Il reale è uni-molteplice cioè tutto è misto¹⁶

C’è una frase del *Filebo* che, a mio avviso, ci dà la migliore sintesi della visione platonica del reale:

sarà quindi meglio affermare, come più volte abbiamo detto, che nel tutto c’è molto illimitato e sufficiente limite (ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρασ ἱκανόν),

¹⁵ Su questo tema, che ritengo essenziale per la comprensione della filosofia classica, E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (editors), *By the sophists to Aristotle through Plato: The necessity and utility of a multifocal approach* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2015) con otto contributi di E. Cattanei, F. Eustacchi, A. Fermani, M. Migliori, L. Palpacelli.

¹⁶ Per questo tema cfr. Migliori 2013, 316-321; 493-502.

e, al di sopra di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e regolando gli anni, le stagioni e i mesi, può, a buon diritto, essere chiamata sapienza e intelligenza (σοφία καὶ νοῦς) (30C3-7).

Questa affermazione si giustifica con la trattazione dei Principi svolta nella prima parte del dialogo. Dopo aver sottolineato che sia la scienza sia il piacere sono uni-molteplici Platone ripropone il tema a livello più astratto, giungendo alla fine ad una affermazione estrema:

SOCRATE – Noi diciamo, mi pare, che *l'identità* (ταὐτόν) tra l'uno e i molti manifestata dai ragionamenti ricorre ogni volta in ciascuna affermazione, sempre, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una qualche caratteristica immortale e immarcescibile dei nostri stessi discorsi (*Filebo* 15D4-8).

La nostra riflessione sulla realtà, dunque, porta ad affermare che ogni elemento è *insieme sia uno sia molti*. Questo provoca un problema: ogni realtà partecipa dell'uno e dei molti, come partecipa dell'identico e del diverso, ma mentre in nessun senso si possono identificare identità e diversità, tra unità e molteplicità c'è un rapporto di altra natura, in quanto ogni realtà *una è intrinsecamente molteplice*, cioè uni-molteplice. Ora, Platone ha chiaro il principio di non contraddizione e sa bene che i contrari si escludono¹⁷. *Sembra* che ci sia un'eccezione, visto che qui si

¹⁷ In *Fedone*, 102D-103A, si afferma che in una predicazione essenziale i contrari si escludono; in *Repubblica*, 436B, 436E-437A, si sostiene che una stessa realtà non può patire, fare o essere insieme cose opposte.

parla di *identità*, cioè non si dice che quello che è uno *diviene in qualche modo molti*, ma che *si può parlare di una stessa realtà intrinsecamente complessa sia come uno sia come molti*. In questo senso si capisce un'altra frase del *Filebo*:

che i molti siano uno e che l'uno sia molti, infatti, è un'affermazione che suscita stupore ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una o l'altra tesi (*Filebo* 14C8-10).

L'affermazione unilaterale, a vantaggio dell'uno (perché il molteplice è uno) o dei molti (perché l'uno è molteplice), si espone a obiezioni, perché *entrambe le affermazioni risultano vere se la realtà è uni-molteplice e quindi una posizione unilaterale ed escludente è "sbagliata" ed è attaccabile a partire dall'altra*. Abbiamo già visto a proposito delle Idee la risposta a questo problema: per dirla in sintesi, ogni realtà è *un intero (oggi diremmo un sistema) fatto di parti, cioè è costitutivamente molteplice (oggi diremmo che è complessa) anche quando è una in senso forte, cioè semplice (oggi diremmo non composta e non complicata)*.

Ma questa non è una vera risposta in quanto bisogna fornire le ragioni ontologiche che sono alla base di questa realtà. Infatti Platone lo spiega, sia pur sempre *giocando*, in quanto usa non la sua terminologia ma quella pitagorica¹⁸:

le realtà che diciamo esistere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in sé connaturato limite (*Peras*) e illimitato (*Apeiron*) (*Filebo* 16C9-10).

¹⁸ Per giustificare questo riferimento, basato su una esplicita affermazione di Aristotele, cfr. Migliori 2013, 1191-1197.

Questa scoperta è definita un “dono degli dei”, cosa ribadita:

un dio, in qualche modo, ci ha fatto vedere negli enti sia
l'illimitato sia il limite (23C9-10).

In seguito, dopo una serie di riflessioni tese a ostentare la uni-molteplicità di ogni dato reale, Platone sviluppa questi accenni presentando la sua teoria dei quattro generi: un Principio d'ordine, *Peras*, agisce su un Principio di disordine, *Apeiron*, dando luogo ad un misto in forza di una Causa superiore esterna a questo processo. Questa descrizione riguarda tutta la realtà, quella derivata e quella stabile:

Non è forse vero che i tre generi ci hanno fornito il
quadro di riferimento delle cose che nascono e di quelle
da cui tutto deriva? (27A11-12).

Stiamo parlando dell'intera realtà, dei principi (*ciò da cui*) e di *tutta la realtà che ha una origine*. Lo stretto legame tra i due piani del reale, quello fisico e quello metafisico, trova qui l'ennesima conferma.

2. Esempi del gioco protrettico nel Parmenide¹⁹

Vediamo ora alcuni giochi con cui Platone cerca di portare il suo lettore a riflettere su vari snodi teorici decisivi.

¹⁹ Mantengo, nella lettura del *Parmenide*, la classica divisione in otto tesi; per una giustificazione di questa scelta rimando a Migliori 1990, 419-435; a questo stesso testo rinvio anche per i necessari approfondimenti critici.

La polivalenza del concetto di *uno*

1. Uno-uno e uno-che-è

La Seconda tesi (142B-157B) è certamente la più importante, come rivela la sua stessa dimensione: da sola è più lunga di tutte le altre sette messe insieme. Ora qui non ci interessa approfondire di che “uno” tratti, ma sottolineare che subito Platone ci fa capire che sta parlando di un uno diverso da quello trattato nella tesi precedente. Il testo infatti insiste ripetutamente sul fatto che si ricomincia da capo, dando nel contempo alcune chiare indicazioni sulla natura della novità:

Vuoi dunque che ricominciamo ad esaminare da capo (πάλιν ἐξ ἀρχῆς) l'ipotesi, per vedere se ci appaiano risultati diversi a un nuovo esame?... Dunque, se l'uno è, diciamo che dobbiamo accettare le conseguenze che ne risultano per l'uno, quali che siano. Non è così?... Guarda allora da capo (ἐξ ἀρχῆς). Se l'uno è, è possibile che sia non partecipando dell'essere?... Quindi, l'essere dell'uno sarà, anche se non sarà identico all'uno. In caso contrario, infatti, il primo non sarebbe essere dell'altro e l'altro, cioè l'uno, non parteciperebbe del primo, ma sarebbe la stessa cosa dire “uno è” e “uno uno” (ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν). Ora invece la nostra ipotesi non è: “se l'uno è uno (εἰ ἓν ἓν), che cosa necessariamente ne consegue”, ma: “se l'uno è” (εἰ ἓν ἔστιν). Non è così?... Dunque, l'essere indica qualcosa di diverso da uno... Allora, quando si dice sinteticamente che l'uno è, non si afferma altro se non che l'uno partecipa dell'essere? (142B1-C7).

Il testo con le sue insistenze appare sufficientemente chiaro. In primo luogo si sottolinea che si tratta di un nuovo inizio rispetto

alla Prima tesi proposta da Parmenide. In secondo luogo si sottolinea una duplice differenza. La prima riguarda due formulazioni, identiche nel soggetto che è *l'uno*, ma diverse nel predicato, che in un caso è *uno* (uno è uno) nell'altro è *essere* (uno è); a scanso di equivoci si sottolinea ripetutamente che questi due predicati sono del tutto diversi tra loro. A completamento del tutto si afferma che si sta chiarendo la differenza tra due ipotesi. Ora tutto questo ha senso proprio perché permette di alludere alla differenza radicale tra l'ipotesi assunta a base della Prima tesi, che è proprio *l'uno è uno*, rispetto a questa nuova, che è *l'uno è*.

Se anche si volesse sostenere che tale conclusione è eccessiva se tratta solo sulla base di questo testo, resta il fatto *incontrovertibile* che la prima trattazione ha per oggetto proprio *l'uno-che-è-uno*, il quale nella sua assoluta semplicità rifiuta tutte le predicazioni.

Come sappiamo questo può significare che si tratta di un Principio primo semplice e assoluto. Proprio per evitare tale equivoco Platone conclude la Prima tesi con un giudizio. Parmenide conduce il suo giovanissimo interlocutore, Aristotele, in futuro uno dei Trenta Tiranni, a trarre le conseguenze del discorso, cosa strana visto che 1) ciò non viene mai fatto nel resto della trattazione svolta dall'Eleata; 2) il giovane di solito si limita ad assentire o a chiedere, mentre qui svolge un ruolo decisivo nella argomentazione:

– Quindi, *l'uno* non è in alcun modo. – Risulta che non è.

– Di conseguenza non è nemmeno tale da essere uno. Se infatti lo fosse, sarebbe e parteciperebbe dell'essere; invece a quanto sembra, *l'uno* né è uno, né è, se si deve credere a questo ragionamento. – Potrebbe essere.

– Ciò che non è, questo non essere, potrebbe avere qualcosa o essere qualcosa? – Come potrebbe?

– Non se ne ha dunque nome, né definizione, né scienza alcuna, né sensazione, né opinione. – Risulta di no.

– Non è quindi nominato, né definito, né congetturato, né conosciuto, né alcuna tra le cose esistenti ne ha sensazione. – Sembra di no.

– *È possibile dunque che questa sia la condizione dell'uno?*

– *A me non pare possibile (Parmenide, 141E9-142A8).*

Prima si argomenta che l'uno, se è solo uno, cioè se rifiuta qualsiasi tipo di predicazione, non è nulla, nemmeno se stesso, e non è pensabile, *poi* si esprime un netto giudizio di condanna. Non può essere altrimenti: si sta cercando un Principio per superare le aporie delle Idee e quindi spiegare il reale e questo Uno-uno, Principio semplicissimo e come tale ineffabile e impensabile, non serve.

Resta comunque guadagnato che 1) ci sono due sensi di "uno", come uno-uno e come uno-che-è; 2) ci sono due possibili funzioni di uno, come soggetto delle due affermazioni e come predicato di una delle due. La polivalenza del termine messo a tema comincia a emergere con nettezza.

2. Uno come intero e uno come parte

La prima determinazione che Platone mette in chiaro è che l'uno è sia intero sia parti.

– Ripetiamo di nuovo (*πάλιν*): se l'uno è, che cosa ne risulterà? Osserva: questa ipotesi non significa necessariamente che l'uno è tale da comportare delle parti?

– Come dici?

– Così: se l'essere si dice dell'uno-che-è e l'uno dell'essere che è uno, non sono la stessa cosa l'essere

e l'uno, ma si predicano entrambi di quella realtà che abbiamo posto come ipotesi, dell'uno-che-è. Non è allora necessario che lo stesso uno-che-è sia un intero, di cui siano parti l'uno e l'essere? – Necessario.

– Ma forse diremo che ciascuna di queste parti è solo parte, oppure dovremo dire che la parte è parte dell'intero? – Dell'intero.

– Allora, ciò che è uno è sia intero sia dotato di parte.

– Senza dubbio (142C7-D9).

Dunque l'uno-che-è, avendo due aspetti diversi, quello di essere e quello di uno, risulta un intero composto di parti, che gli appartengono intrinsecamente; tale nesso riguarda sia la parte, che è parte dell'intero, sia l'intero, che è fatto di parti.

Platone compie così due operazioni. In primo luogo ribadisce l'importanza di questo paradigma intero-parti su cui ha richiamato l'attenzione fin dalla Prima tesi. Anche lì, infatti, ha subito negato la possibilità per l'uno-uno di essere un intero e di avere parti, in quanto in tal caso sarebbe molti e non più uno. Ma l'argomento di articola (apparentemente senza alcuna utilità) per chiarire questo nesso affermando che 1) la parte è parte di un intero; 2) l'intero è ciò cui non manca alcuna parte (137C-D).

La seconda operazione consiste nel cominciare a far capire che uno è sia l'intero sia la parte (cfr. 144C; 157E), evidentemente in sensi ben diversi. La cosa è talmente importante che dopo avere ripreso il tema in vari modi, Platone lo esplicita (all'interno di un contesto che tra poco esamineremo):

Ma partecipare dell'uno è necessario sia all'intero sia alla parte. Quello sarà un *uno-intero* (ἐν ὅλον) di cui le parti sono parti; quanto all'altra, ciascuna sarà a

sua volta, in quanto parte dell'intero, una *una-parte* (ἕν μέρους) dell'intero (158A6-B1).

In sintesi, i concetti di intero e di parte sono correlativi e ogni parte di un intero, essendo a sua volta "una", è leggibile, da un altro punto di vista, come un intero.

3. L'uno preso concettualmente in sé, diverso da altri concetti

Platone distingue subito un altro senso di uno, segnalando che si passa ad una questione diversa dalle precedenti:

- Inoltre procedi anche su questo terreno. - Quale?
- Noi diciamo che l'uno partecipa dell'essere e che per questo è? - Sì.
- E per questo l'uno-che-è ci è apparso molteplice?
- Proprio così.
- Che dunque? L'uno in sé (αὐτὸ τὸ ἕν), che diciamo partecipare dell'essere, se con il pensiero riusciamo a considerarlo in sé, da solo, (αὐτὸ τῆ διανοίᾳ μόνον καθ'αὐτὸ) senza questo di cui diciamo che partecipa, allora questo in sé (τὸ αὐτὸ τοῦτο) ci apparirà solo uno o anche molteplice? - Io credo uno.
- Vediamo allora: è necessario che una cosa sia il suo essere, un'altra esso stesso, se l'uno non è l'essere, ma partecipa dell'essere in quanto uno. - Necessario.
- Dunque, se una cosa è l'essere, un'altra l'uno, l'uno non è diverso dall'essere perché è uno, né l'essere è altro dall'uno perché è essere, ma sono diversi tra loro per la Diversità e l'Alterità. - Senza dubbio.
- Perciò la Diversità non è uguale né all'uno né all'essere (143A4-B6).

In primo luogo si tematizza l'idea dell'uno presa in sé; si tratta di un'operazione astrattiva che non ci riporta all'uno-uno, ma che semplicemente isola questo concetto, che quindi risulta nella sua perfetta unità. In questo caso esso appare diverso dall'essere non in forza della sua natura, che afferma solo che è uno, ma in forza della Diversità. In sintesi, la realtà si complessifica immediatamente ed entrano in gioco le complesse relazioni tra concetti che saranno riprese e approfondite nel *Sofista*.

Proprio per queste relazioni e per il fatto di essere un uno-che-è, sia pure nella forma "astratta", anche questo uno preso in sé risulta nel corso della trattazione segnato dalla molteplicità che caratterizza il reale, come Platone conferma esplicitamente:

Non solo allora l'uno-che-è è molti, ma anche lo stesso uno in sé, suddiviso dall'essere, è di necessità molteplice (144E5-7).

Così Platone ha messo in gioco una ulteriore semantizzazione di "uno", che poi risulta ancora una volta in sé molteplice.

4. L'uno come numero

Platone fa poi due operazioni. In primo luogo fa intendere che sempre, anche quando siamo di fronte alle Idee più astratte, dobbiamo *presupporre* una struttura di numeri. Infatti, avendo tre Idee – Essere, Diversità e Uno – possiamo prendere una coppia, cioè due Idee, ognuna delle quali è una; si apre così la possibilità dell'infinito gioco numerico:

– Ma se ciascuno di questi è uno, aggiungendone uno qualsiasi a una qualsiasi coppia, non diventa forse tre il tutto? – Sì (143D5-7).

Subito dopo si parla di dispari e di pari, di due e tre volte, di due volte due e tre e di tre volte due e tre, dei prodotti di due numeri pari e di due dispari e “di un pari per un dispari e di un dispari per un pari”. La conclusione esplicita che così si sono dati necessariamente tutti i numeri (144A). Ma ciò che a noi interessa maggiormente è che abbiamo un nuovo senso di “uno” come numero.

5. La complessità del reale

A questo punto è possibile, per non dire necessario, esplicitare la pluralità di predicazioni possibili per l’uno-che-è, tra le quali Platone pone anche l’uno, contrapposto ai molti.

Dunque, l’uno-che-è è sia uno sia molti, sia intero sia parti, sia limitato sia quantità infinita (145A2-3).

In sostanza Platone ci ha detto che la realtà, pur così complessa, può essere descritta secondo due colonne:

Uno	Molti
Intero	Parti
Limitato	Infinito

In seguito Platone enfatizza due processi, uno di unificazione e uno di divisione, rafforzando questo modello binario nella trattazione del tempo, prima dell’affermazione dell’istante: la nascita dell’uno implica il perire dei molti e viceversa; a questa prima movenza vanno poi collegati tutti gli altri processi, per cui abbiamo da una parte l’uno, che si connette all’unificarsi, al divenire simile, all’essere uguale, all’essere stabile e immobile, dall’altra i molti, che si collegano al dividersi, al divenire dissimile, all’aumentare e al diminuire, al divenire e al muoversi (156 B).

6. Un uno materiale

Può sembrare strano che Platone, dopo aver segnalato la complessità del reale che l'uno-che-è evidenzia, aggiunga un altro dato, con una ulteriore semantizzazione dell'uno, quasi che l'esposizione non abbia un ordine logico rigoroso. In realtà, la cosa può forse essere spiegata con il passaggio ad un uno diverso, che è certamente materiale (145A-B). Si tratta di un ente che in quanto intero ha inizio, mezzo e termine. Per escludere qualsiasi lettura metaforica Platone aggiunge due chiarimenti: 1) il mezzo è a uguale distanza dalle estremità, altrimenti non sarebbe mezzo; 2) l'uno, se è così, parteciperà di una qualche forma, sia diritta, sia rotonda, sia mista delle due.

Questo uno materiale non sembra dunque essere altro che un qualsiasi oggetto limitato, certamente diverso dalle sei determinazioni (Uno-uno, uno-che-è, uno-intero, uno-parte, uno in sé, uno come numero) che abbiamo visto sopra.

Il gioco intero – parte/i

Platone, avendo fornito i termini della trattazione, può svolgere i suoi ragionamenti dando loro la forma di apparenti antinomie. Il lettore ha infatti gli strumenti per operare districandosi in questo "gioco" platonico. La vasta gamma di semantizzazioni del termine "uno" proposta dovrebbe infatti spingere il lettore filosofo a chiedersi *ogni volta* 1) a che cosa Platone alluda parlando di "uno"; 2) se i termini delle due affermazioni antagoniste, che danno luogo a formulazioni dall'apparenza aporetica, sono gli stessi. Inoltre, dovrebbe essere chiaro che questa figura dell'uno-che-è non rappresenta solo o soprattutto il concetto di uno (che abbiamo guadagnato con un'operazione astrattiva operata dalla *dianoia*), ma qualunque ente, cioè la realtà stessa.

Ciò chiarisce il senso peculiare del primo passaggio del ragionamento posto all'inizio della Seconda tesi:

– Di nuovo dunque ciascuna delle parti <l'uno e l'essere> implica sia l'uno sia l'essere, e anche la parte più piccola viene ad essere costituita ancora di due parti, e così, per lo stesso ragionamento che si può ripetere sempre, ciò che diviene parte implica ogni volta queste due parti: l'uno sempre implica l'essere e l'essere l'uno. Perciò necessariamente non c'è mai l'uno perché si sdoppia di continuo. – È proprio così.

– Dunque, l'uno-che-è sarà una molteplicità infinita (ἄπειρον)? – A quanto sembra. (142E3-143A3).

La realtà appare in prima battuta segnata dall'infinito, dall'*apeiron*, cosa che verrà con ben altra forza giustificata nel *Filebo*.

1. L'esplicitazione del "gioco"

Platone agisce come un maestro, vero allievo di Socrate. Consapevole dei limiti (potenziali) del suo lettore gli offre un ulteriore aiuto, esplicitando subito il "gioco". Utilizzando le indicazioni che l'Autore offre, il lettore si mette in grado di capire che cosa Platone gli propone e quindi di svolgere, leggendo il dialogo, l'esercizio dialettico richiesto.

L'argomento viene introdotto in modo chiaro:

Dunque stando così le cose, l'uno non sarà sia in se stesso sia in altro? (145B6-7).

Non si tratta di due situazioni antagoniste, perché il risultato è guadagnano sulla base della polisensività dell'uno, che è sia

parti sia intero. Questo viene esplicitato già nella conclusione del primo corno dell'argomento, l'uno in se stesso:

Se dunque tutte le parti si trovano ad essere nell'intero, *visto che l'uno è sia la totalità delle parti sia lo stesso intero*, se la totalità è contenuta nell'intero, l'uno sarà contenuto dall'uno: così si conclude che l'uno stesso sarà in se stesso (145C4-7).

Il testo ostenta il fatto che la formula conclusiva non è corretta, ma dipende da una "impropria" scelta linguistica, che attribuisce uno stesso nome a due realtà profondamente diverse: se chiamiamo "uno" sia la totalità delle parti sia l'intero è ovvio che possiamo dire che l'uno è nell'uno, cioè è in se stesso. Ma poiché i due "uno" sono diversi l'affermazione "in se stesso" non è ontologicamente corretta.

A questo punto si passa al secondo corno dell'argomento, l'uno in altro. Si riparte dal rapporto tra parti e intero, ma cambiando il punto di vista: prima ci si è chiesti dov'è l'uno come totalità delle parti e si è risposto indicando l'intero, adesso ci si chiede dov'è l'intero e si mostra che non può essere nelle parti; dato che i termini in gioco sono questi due, diviene necessario il riferimento ad un *altro generico* per impossibilità di dire che l'intero non è in nulla.

L'intero non può essere nelle parti, perché "il più non può essere nel meno". Sia la domanda sia la risposta hanno una forma fisicista, ma acquistano senso in una visione sistemica, in quanto esprimono il tipo di nessi che si ha tra un intero (che esprime una logica e quindi rimanda ad una Idea), la totalità delle parti (che esprime la auspicabile completezza dell'intero stesso), la singola parte (che è dipendente dalla logica del sistema, ma è anche più o meno autonoma, cioè portatrice di

una logica propria dentro la logica superiore del sistema). La domanda chiede che cosa giustifica, cioè che cosa fonda, la logica che caratterizza un intero. Ora la logica di un sistema, di un intero, non si ritrova in una singola parte e nemmeno nella totalità delle parti. Essa rimanda ad un elemento superiore, un altro intero, di cui questo dato, precedentemente visto come intero, risulta parte. Lo schema è quello che abbiamo già visto a proposito delle Idee. Un intero, formato di parti, risulta parte di un intero superiore, cosa che qui viene detta con la formula: “è in altro”.

– Ma se l’intero non è né in molte parti, né in una, né in tutte, non è forse necessario che sia in qualcosa d’altro oppure in nessun luogo? – È necessario (145D7-E1).

L’uno dunque, in quanto intero, è in altro, ma in quanto è la totalità delle parti, è in se stesso. Così l’uno è necessariamente in sé e in altro. (145E3-5).

L’antinomia è del tutto apparente, come il testo mostra: la totalità delle parti è nell’intero, questo è in altro, cioè in un altro intero, da cui riceve logica secondo la relazione dialettica accennata sopra. In questo modo Platone ha esplicitamente dato al lettore non solo le prime indicazioni sul complesso e fondamentale nesso intero-parti, ma anche la chiave per capire molti dei “giochi” successivi. Occorre ogni volta non assumere la dizione “uno” acriticamente, ma decodificarla nel suo senso proprio per quanto possibile. In questo modo le antinomie si risolvono, in quanto si dimostra che non sono tali.

A conferma, poco dopo Platone sembra smentirsi:

– Allora, è forse l’uno una parte di se stesso?. – In nessun modo.

– Dunque, non sarà nemmeno in rapporto a sé come un intero rispetto a una parte, perché sarebbe anche una parte rispetto a se stesso. – Non è infatti possibile (146B5-7).

Questa argomentazione in apparenza nega tutto quanto è stato fin qui detto nella Seconda tesi, in cui l'uno come parti è nell'uno come intero. Tale sconvolgimento risulta possibile perché qui il tema muove dall'affermazione che

ogni realtà, in relazione a ogni altra, o è identica o è diversa; se non è né identica né diversa, sarà una parte di ciò con cui ha questa relazione o sarà un intero in relazione a una parte. (146B2-5).

Qui si sta considerando una realtà nella sua singolarità e nella sua particolare natura. In questo caso l'affermazione che *l'uno* (qui evidentemente assunto come sinonimo di "dato reale") sia parte di sé sarebbe del tutto assurda. Ciò è confermato dalla conclusione che immediatamente Platone trae: l'uno (= ogni realtà), proprio in quanto uno, non può essere diverso da sé né è parte di sé, pertanto è identico a sé. Invece, in quanto è in altro, l'uno è diverso da sé, il che, se decodifichiamo l'affermazione, diventa: la totalità delle parti, che è nell'intero, è diversa dall'intero, com'è ovvio! In ogni caso, le due affermazioni – ogni realtà è identica a sé, le parti sono diverse dall'intero – non pongono alcun problema. La pretesa antinomia dipende da un uso linguistico scorretto che ha portato ad affermare che l'uno è sia identico sia diverso da sé.

2. Successivi chiarimenti

Il risultato che volevo proporre con questo testo mi pare già raggiunto e potrei concludere rapidamente. Vorrei però aggiun-

gere ancora qualche altro elemento, continuando a lavorare sulla coppia intero-parti, in modo da mostrare che non siamo di fronte ad un caso unico e isolato.

Cito ad esempio un argomento che mi sembra molto evidente, nella Terza tesi, quella che considera gli altri dall'uno in relazione all'uno. Schematicamente si afferma: 1) gli altri non sono uno, ma ne partecipano in qualche modo (157B-C); 2) gli altri dall'uno in quanto altri hanno parti; 3) se ci sono parti ci dev'essere un intero.

– Ma necessariamente un intero è unità di molti, di cui le parti sono parti: ciascuna delle parti deve essere parte non dei molti, ma dell'intero. – Com'è questo discorso? (157C5-D1).

La domanda del giovane Aristotele mostra che siamo di fronte ad una questione importante, che va capita bene. In effetti qui Platone stabilisce una netta distinzione tra la totalità delle parti e l'intero. I termini in gioco sono tre: l'intero, i molti (che meglio sarebbe definire come "totalità delle parti", e infatti tali risulteranno dalla trattazione), la singola parte. Il punto che interessa Platone, su cui richiama l'attenzione con la domanda di Aristotele, è che la parte è parte dell'intero e non dei "molti". Una parte, che è certamente una tra le parti, cioè "appartiene alle parti", non va capita rispetto a queste, ma rispetto all'intero, di cui è parte.

– Se qualcosa fosse parte dei molti a cui essa stessa appartiene, certamente sarebbe parte di se stessa, il che è impossibile, e di ciascuno degli altri, visto che lo è di tutti. Infatti, se non fosse parte di uno qualsiasi, sarebbe parte degli altri eccetto questo, e così non sarebbe parte di ciascuno; se però non è parte di ciascuno non

sarà parte di nessuno dei molti. Poiché non è parte di nessuno, è impossibile che sia qualcosa per tutti questi, quando non è niente, né parte né qualsiasi altra cosa, di nessuno. – Così appare (157C8-D7).

Platone da una parte ribadisce il legame tra una parte e le altre parti, dall'altro nega che tale legame sia sufficiente per stabilire una logica comune. Se la logica di una parte dipendesse dalle altre parti insieme alle quali è, sarebbe parte di sé, ossia avrebbe in sé la sua logica, il che è per Platone impossibile, o l'avrebbe da ciascuna delle parti nella loro natura specifica, qualunque questa fosse. Basta pensare ad un sistema complesso, ad esempio un organismo, per rendersi conto dell'assurdità della situazione. Quanto detto vale se prendiamo l'insieme delle altre parti o anche una qualche singola parte. In sintesi, se la logica della parte appartenesse alla totalità delle parti, la logica di ognuna si dovrebbe trovare in ogni altra, il che è impossibile. Se posso fare un esempio, le cellule di un organismo hanno relazioni tra loro, ma la natura di una cellula non dipende da tale rapporto, anche perché abbiamo anche cellule tra loro estremamente diverse, ma dal DNA, che è lo stesso per l'intero soggetto; è a quello che bisogna, in ultima istanza, far riferimento.

– La parte non è dunque parte dei molti né dei tutti, ma di una certa singola Idea (ιδέας) e di un certo uno che chiamiamo intero, che raggiunge la sua perfezione come unità di tutti; di questo la parte sarà parte. – È assolutamente così (157D7-E2).

Qui Platone chiarisce i termini di fondo del suo discorso: la parte può essere capita solo in riferimento a una struttura ideale, quella logica che costituisce l'intero in quanto realtà unitaria.

Nello stesso tempo chiarisce che l'intero, che è tale in sé, si realizza nella forma compiuta e perfetta come unità di tutte le parti.

Segue un lungo ragionamento che può così essere schematizzato: 1) gli altri dall'uno partecipano dell'uno e dell'intero; 2) questo vale anche per la singola parte; 3) se una cosa partecipa dell'uno non è unitaria per sé:

Ora, a eccezione dell'uno in sé, è impossibile a qualsiasi realtà essere uno (158A5-6).

Abbiamo dunque un uno che partecipa dell'uno in sé, che solo è veramente "uno":

Ciò che prende parte all'uno non è forse qualcosa che non è uno né partecipa dell'uno nel momento in cui comincia a partecipare dell'uno? (158B8-9).

Si chiarisce ancora meglio il quadro: 4) ciò che partecipa dell'uno (sia esso parte sia intero) deve essere molteplice; una realtà, pensata "prima" dell'azione dell'Idea di cui partecipa, non ha quella caratteristica che si appresta a possedere; pertanto, il reale non è "uno" prima di partecipare dell'Idea, non ha ordine "prima". Basta ricordare il ricettacolo del *Timeo* o la trattazione del *Filebo* per capire a che cosa Platone sta pensando dicendo così²⁰. Ma anche nel *Parmenide* il testo è molto esplicito:

Dunque, ogni volta che consideriamo in se stessa la realtà diversa dall'Idea (αὐτὴν καθ'αὐτὴν τὴν ἐτέραν

²⁰ Platone ci dà molte indicazioni (ne ho individuate 15) per spingere il lettore a lavorare insieme su questi due dialoghi, intrinsecamente connessi (cfr. Migliori 2013, 443-491); per quanto riguarda il processo cosmogonico, cfr. *Ibidem*, 546-644.

φύσιν τοῦ εἶδους), quale che sia la parte esaminata, sempre la troveremo essere una molteplicità infinita (ἄπειρον) (158C5-7).

Dunque, 5) la realtà vista a prescindere dall' Idea, cioè le cose prese per sé, sono infinita molteplicità; senza l' azione di un principio limitante, tutto sarebbe *apeiron*.

Ma questo limite c'è e non può non esserci. Platone attiva la mossa opposta: la parte in quanto tale è limitata sia in relazione alle parti sia in relazione all'intero; lo stesso vale per l'intero rispetto alle parti. Ci deve quindi essere *un principio* che agisce come *limitante*, cui Platone fa esplicito riferimento:

Agli altri dall'uno accade dunque di avere un rapporto sia con l'uno, sia con se stessi: in essi, a quanto pare, emerge qualcosa di diverso (ἕτερόν τι) che fornisce loro un limite (πέρας) reciproco; la loro natura invece fornisce ad essi, in se stessi, infinitezza (ἄπειρίαν)... Così gli altri dall'uno, sia come interi, sia come parti, sono infiniti e partecipano del limite (ἄπειρά τέ ἐστι καὶ πέρατος μετέχει) (158D3-8).

L'alterità dell'azione dell' Idea è qui esplicitata. Se noi prendiamo la realtà nella sua molteplicità, qualunque essa sia, siamo di fronte ad un gioco di rapporti, delle parti tra loro e con l'uno, sia quest'ultimo una delle parti o, più propriamente, l'intero. Ma una relazione implica che ogni termine della stessa sia limitato e definito in sé. Invece i dati molteplici del reale lasciati a se stessi sono condannati all'indeterminatezza dell'infinito; dobbiamo quindi pensare che emerga un principio *altro*, un *ulteriore* intervento da parte di un principio limitante che li determina. Non a caso Platone usa qui i termini che risulteranno chiari alla

luce della visione protologica espressa nel *Filebo* con la coppia *Peras-Apeiron*.

La cosa è ulteriormente confermata nella Settima tesi (164B-165E), in cui l'uno non è in senso assoluto e si prendono gli altri in relazione agli altri. Siamo di fronte alla pura molteplicità: qualunque sia la parte esaminata, questa ci appare moltiplicarsi in una infinita molteplicità, come in un incubo. Queste realtà sembrano avere un'unità, un limite, un numero, ma è pura apparenza, proprio perché manca il principio di unificazione, cioè

perché non è possibile prendere ciascuno di questi come uno, in quanto l'uno non c'è... Così è necessario, io credo, che frantumandosi si polverizzi progressivamente l'essere che è colto con il pensiero (τῆ διανοίᾳ): infatti sarà sempre come se prendessimo un insieme privo di unità (163B4-7).

Senza l'azione estrinseca di un uno, di un principio limitante, la realtà, che ci sembra sensata in quanto ne parliamo, è condannata all'indeterminatezza dell'*apeiron*.

C'è infine da chiarire un punto che abbiamo accennato. L'intero raggiunge la sua perfezione come unità di tutte le parti. Se ragioniamo sul piano diacronico abbiamo di fronte una difficoltà su cui Platone richiama l'attenzione nella trattazione del tempo. Se l'uno, che è dotato di parti, ha un inizio, un mezzo e un fine sembra logico affermare che prima venga l'inizio, poi tutte le altre realtà fino alla fine. Dunque l'uno e l'intero si realizzano solo alla fine e le parti vengono prima (153C). La questione non viene affermata per così dire sottotono, anzi è all'opposto introdotta con una richiesta forte:

– L'uno potrebbe essere divenuto contro la sua stessa natura o è impossibile?. – Impossibile. (153B8-C1).

A questa "natura" ci si ricollega enfaticamente nel trarre la conclusione:

Ma la fine credo che divenga per ultima, e la natura dell'uno si realizza insieme con questa: se è necessario che l'uno in sé non divenga contro la sua natura, avrà per sua natura il suo realizzarsi per ultimo dopo le altre realtà, insieme con la fine (153C8-D3).

Dunque, sembra che la stessa natura di ogni dato reale comporti che la parte sia anteriore all'intero, il che creerebbe alcuni problemi teorici non indifferenti. Infatti Platone riafferma subito il primato dell'intero: la parte, proprio in quanto parte, è uno;

dunque, l'uno nasce insieme sia a quello che viene per primo sia a quello che viene per secondo, e non manca a nessuna delle parti che vengono dopo, quali che esse siano e in qualunque posto dell'ordine, finché, giunto alla fine, diviene uno e intero, non mancando a nessun momento del divenire, né in mezzo, né all'inizio, né alla fine (153D8-E4).

Se leggiamo questa frase alla luce di quanto abbiamo guadagnato nel corso dei precedenti ragionamenti vediamo che si afferma una cosa quasi banale: la logica dell'intero, che si realizza nella sua completezza e perfezione solo alla fine del processo, è tuttavia necessariamente presente in tutti i passaggi; senza questo la natura di quel reale non potrebbe mai realizzarsi, perché le parti non sarebbero finalizzate alla sua realizzazione. Il processo

non consiste nella somma delle parti, ma nell'unità delle stesse, stabilita dalla logica dell'Idea, cioè dell'uno e dell'intero, che "si compie" alla fine, ma che è sempre presente in ogni momento del processo costitutivo.

Una piccola provocazione finale

Un ultimo brevissimo flash: non posso, per ragioni di spazio, dimostrare qui che Platone fa lo stesso gioco anche con *l'altro*, ma voglio lo stesso citare alcuni dati. All'inizio questo elemento viene sempre designato come "altro", cosa incongrua, visto che ciò che è *altro dall'uno* non può, in prima battuta, essere qualificato al singolare; solo a 146D4-5 lo troviamo al plurale, come altri separati dall'uno in forza del diverso. Siamo all'interno dell'argomento che vuole sostenere che l'uno è identico e diverso sia a sé sia agli altri (146A9-147B7). Le prime tre argomentazioni sono risolte abbastanza in fretta (146A9-D6), mentre tutto il resto del ragionamento è riservato alla quarta analisi, tesa a dimostrare la (impossibile) identità tra uno e altri. In questo contesto il generico altro sostanzialmente scompare, mentre entra in gioco una nuova semantizzazione di altro/altri con un diverso rapporto con l'uno.

Sulla base di un ragionamento capzioso, che infatti viene subito dopo corretto²¹, si mette in crisi la diversità. A questo punto, se

²¹ Non si parte, come quasi sempre, dall'uno e/o dagli altri, ma dal Diverso e dall'Identico, presi in sé a prescindere dalla attribuzione ad un qualche oggetto; data la loro opposizione si afferma l'impossibilità che il Diverso sia nell'Identico. Se è così, il Diverso non è mai in qualcosa per qualche tempo, perché durante quel periodo, per quanto ridotto sia, il Diverso sarebbe nell'Identico, il che è impossibile. Dunque il Diverso non è mai in qualche ente (146D6-E4). Poi nel successivo argomento sul simile e sul dissimile Platone si sofferma sulla stessa questione con un'insistenza che non ha alcuna giustificazione rispetto allo svolgimento tematico. Ma in questo modo afferma che 1) uno ed altri, proprio

la diversità non si dà, la conclusione dell'identità dovrebbe essere immediatamente e facilmente tratta. Invece Platone svolge un diverso e più lungo ragionamento, parlando al plurale delle cose che non sono uno:

– Quindi, il diverso non sarà né nelle cose che non sono uno (ἐν τοῖς μὴ ἕν), né nell'uno. – No, infatti.

– Quindi, l'uno non differirà dalle cose che non sono uno (τῶν μὴ ἕν) a causa del diverso, né le cose che non sono uno (τὰ μὴ ἕν) differiranno dall'uno. – No, infatti (146E4-6).

Questo non uno, anche se è al plurale, non coincide con gli altri, separati dall'uno in forza del diverso. A conferma, invece di trarre subito la facile conclusione che non essendo differenti sono identici – che è la tesi da sostenere – il testo, pur arrivando a dire che uno e non uno

si sottraggono del tutto a qualsiasi differenza reciproca (147A2-3),

perché reciprocamente diversi, sono simili per il modo in cui sono diversi; questa partecipazione comporta anche l'identità; risulta allora che Identico e Diverso non si escludono nel modo assoluto così come prima era stato affermato (147C); 2) la richiesta di chiarimento da parte di Aristotele costringe Parmenide a fornire una spiegazione, molto articolata e ricca di interesse, perché ribadisce la presenza dell'identità affermando che, dicendo un nome due volte, si designa evidentemente sempre lo stesso identico oggetto. La spregiudicatezza dell'Autore è tale da sottolineare che questo vale anche per la parola "diverso", che pertanto può essere attribuita per un certo periodo di tempo in modo identico ad un oggetto appropriato. Si passa così da 1) il Diverso non può essere attribuito a qualcosa a 2) il Diverso è attribuibile a ciò che sempre e che per sua natura ha avuto questo nome. Si è riparato l'effetto dell'affermazione più sconcertante dell'argomento precedente: affermare due volte una diversità vuol dire compiere un identico gesto, attribuendo un identico termine, la Diversità, all'identico oggetto. In sintesi: tra le Idee c'è una molteplicità di scambi, comunicazioni, intrecci dialettici.

va avanti per un'altra strada e propone una serie di esclusioni molto peculiari che stabiliscono un divario radicale con l'uno:

– Ma le cose che non sono uno (τὰ μὴ ἓν) non partecipano nemmeno dell'uno; infatti non sarebbero più non uno, ma in qualche modo sarebbero uno. – Vero.

– Allora, le cose che non sono uno (τὰ μὴ ἓν) non saranno nemmeno numero, perché, se avesse numero, non sarebbe più del tutto (παντάπασιν) non uno (μὴ ἓν). – No, infatti.

– E dunque? Le cose che non sono uno (τὰ μὴ ἓν) sono forse parti dell'uno? Se fosse così, non parteciperebbero forse dell'uno?. – Parteciperebbero (147A3-8).

Si noti l'insistenza sul "non uno" e l'assurdo di "cose", al plurale, che escludono i numeri. Comunque Platone per l'ennesima volta *allude* in modo abbastanza chiaro alle realtà di cui sta scrivendo:

– Se dunque i due termini, l'uno (τὸ μὲν ἓν) e le cose che non sono uno (τὰ δὲ μὴ ἓν), sono in senso assoluto (πάντη), l'uno non sarà né parte delle cose che non sono uno (τῶν μὴ ἓν), né un intero di cui quelle sono parti; a loro volta anche le cose che non sono uno (τὰ μὴ ἓν) non saranno né parti dell'uno né un intero di cui l'uno è parte. – No, infatti (147A8-B2).

Stiamo parlando di due realtà del tutto eterogenee (ma non in forza della diversità), che non sono interi formati di parti, e di cui tuttavia si afferma l'identità. Si tratta di una conclusione che non può non suscitare interrogativi, tanto più che dovremmo chiederci di che tipo di realtà si tratta, visto che sono prese in

senso pieno e assoluto e non sono certo Idee, che sono composte di altre Idee e parti di idee superiori.

Credo che la risposta si trovi nei numerosi accenni alla Protologia che si incontrano nelle argomentazioni di Parmenide, soprattutto nella Quarta tesi²², ma non è questo il punto. Volevo solo confermare le indicazioni del lavoro che Platone con il *Parmenide* impone al lettore: 1) individuare i sensi che i termini hanno nei vari contesti; 2) smontare i giochi che Platone propone; 3) collegare i dati omogenei e disomogenei, intrecciandoli e distinguendoli e così via, 4) senza lasciarsi turbare dalla spregiudicatezza con cui a volte il filosofo “gioca”.

Basta pensare alla questione del tempo: Platone 1) afferma una cosa senza senso nella Prima tesi, 141A-D (ogni realtà diventa più vecchia di se stessa che diventa più giovane di sé essendo coeva a se stessa); 2) *caso unico*, la richiama e la conferma tranquillamente nella Seconda tesi, 152A-B; 3) poi la smentisce dandone le ragioni (154B), e 4) nell’inciso sull’istante, che giustamente definisce “terzo” (155E4), propone la chiave teorica per una diversa lettura del divenire e del tempo. Qui mi fermo e lascio l’approfondimento di questo importante ragionamento al lettore, rispettando così l’indicazione di Platone che, da buon maestro, ci ha fornito abbondanti indicazioni sul tanto lavoro che deve affrontare ogni filosofo che voglia fare l’esercizio dialettico.

BIBLIOGRAFIA

- Diès A. 1974. *Platon, Parménide*, texte établi et traduit par A. Diès, *Œuvres complètes*, VIII, 1 Paris: Belles Lettres, 1923, 1974⁵, più volte riedita.
- Friedländer P. 2004. *Platon*, 3 vv. Berlin/New York: de Gruyter, 1964-1975; traduzione italiana di A. Le Moli: *Platone*. Milano: Bompiani, 2004.

²² Cfr. Migliori 1990, 463-466.

- Hägler R. P. 1983. *Platons Parmenides. Probleme der Interpretation*. Berlin – New York: de Gruyter.
- Kahn Ch. 2008. *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 1999³; traduzione italiana di L. Palpacelli: *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Introduzione di M. Migliori. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- Migliori M. 1990. *Dialettica e verità*, Commentario filosofico al *Parmenide* di Platone, Milano: Vita e Pensiero, 1990, 2000².
- Migliori M. 2013. *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 vv., I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*; II. *Dall'anima alla prassi etica e politica*. Brescia: Morcelliana.
- Niewöhner F. W. 1971. *Dialog und Dialektik in Platons Parmenides. Untersuchungen zur sogenannten platonischen Esoterik*. Meisenheim-Glan: Hain.
- Pasquali G. 1967. *Le Lettere di Platone*. Firenze: Le Monnier, 1938. Firenze: Sansoni.
- Reale G. 2003. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*. Milano: CUSL, 1984; Vita e Pensiero, 1987⁵, stesura definitiva 1991¹⁰, 2003²¹, ripubblicata con titolo leggermente diverso, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle dottrine non scritte*. Milano: Bompiani, 2010.
- Stefanini L. 1949. *Platone*, 2 vv., Padova 1932-1935; nuova edizione aggiornata 1949²; Padova: Istituto di Filosofia, Università degli Studi di Padova, 1991.

EXERCICES DE NATATION DANS LA MER DES
ΛΟΓΟΙ
SWIMMING EXERCISES IN THE HIGH SEAS OF
ΛΟΓΟΙ

Mário Jorge de Carvalho*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1192-8061>

Abstract: What is Plato's *Parmenides* all about? This paper tackles this question and tries to work out the link between the purpose and significance of Plato's *Parmenides* and the fact that it presents itself a) as "swimming exercises in the high seas of λόγοι" and b) as exercises aimed at preventing the kind of mistake attributed by Parmenides to Socrates, namely that the latter tried to settle the matter too soon, before being properly trained (πρῶ, πρὶν γυμνασθῆναι). The first part of the paper tries to determine in what sense Plato's *Parmenides* speaks 1) of γυμνασία and a πραγματειώδης παιδιά (viz. of πραγματειώδη παιδιάν παίζειν), 2) of a διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη, 3) of τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές, and 4) of διανεῦσαι τοιοῦτον τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων. Furthermore, it tries to piece these elements together into a coherent whole. The second part of the paper tries to work out the connection between all this and two facts, namely: 1. the fact that Plato's *Parmenides* a) refers to Zeno's λόγοι, b) takes their form (the ὑπόθεσις / συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως-structure), c) resembles them in that it is all about the possibility of

* F.C.S.H./U.N.L., I. E. F./Univ. de Coimbra.

unsuspected τέρας (ἄτοπον and the like), and d) in such a manner that everything depends on the crucial either/or between ἰκανῶς ἐπεξιέναι and the lack thereof; 2. the fact that Plato's *Parmenides* presents a *double correction* of Zeno's λόγοι – namely Socrates' attempt to correct Zeno and Parmenides' attempt to correct Socrates. The point being that neither Zeno nor Socrates meet the ἰκανῶς ἐπεξιέναι-requirement, and that both leave room for the πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη (viz. for the “swimming exercises in the high seas of λόγοι”) the *Parmenides* is all about – and indeed in such a manner that the dialogue between Parmenides and Socrates provides both the *program* of these exercises and a sample thereof.

Keywords: Plato, Plato's *Parmenides*, Zeno of Elea, πέλαγος λόγων, πραγματειώδης παιδιά, διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη, τέρας.

1. Introduction. L'entraînement recommandé par Parménide.

Est-il besoin de rappeler que le *Parménide* pose un problème d'incertitude concernant son statut et son sens, aussi bien que concernant le statut et le sens de *tous ses énoncés*? Quel est le but de ce dialogue? Quel rôle joue-t-il dans le *corpus* platonicien? S'agit-il d'un texte doctrinal ou plutôt d'un écrit polémique? Est-il à prendre au sérieux ou s'agit-il plutôt d'une plaisanterie philosophique? Autant de questions qui ne cessent de revenir et d'alimenter les débats. Nous ne prétendons pas résoudre ces questions, mais tout simplement souligner quelques problèmes et ouvrir quelques possibilités d'interprétation qui ne doivent pas être négligés, si l'on veut se faire une idée adéquate du dialogue

et baliser le chemin qui mène à la solution des questions sur son statut et son sens.

Un moment décisif du *Parménide* est celui où le bilan de la discussion de la thèse de Socrate sur l'αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος (135e-137d) et son résultat aporétique est fait. D'après Parménide, l'échec de Socrate vient du fait qu'il a essayé de résoudre les problèmes en question *avant l'heure, sans entraînement préalable* (πρῶ, πρὶν γυμνασθῆναι).¹ Parménide propose donc ce qu'il présente *comme des exercices pour compenser ce manque d'entraînement*.

Il s'agit

a) d'une γυμνασία (d'un exercice d'entraînement)² et de ce qu'il exprime en parlant de πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν (de jouer un jeu laborieux ou de jouer un jeu sérieux)³,

¹ Cf. 135c8-d1: Πρῶ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλὸν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν.

² Cf. 135c8 (voir ci-dessus note 1); 135d4: ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. 135d7: Τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας; 136a2: (...) εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι; 136c5: εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

³ 137b1-2: «(...) ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν (...)» Le fait que Parménide parle de παιδιὰν παίζειν ne signifie pas forcément qu'il s'agisse simplement d'un «jeu pour le jeu» – d'un *jeu qui n'aboutit à rien*. Cela peut aussi signifier tout bonnement qu'il ne s'agit *pas encore de «la chose même»*. D'ailleurs, il est également possible que παιδιὰν παίζειν n'exprime pas le point de vue de Parménide ou de Zénon, personnages de Platon (ni le point de vue de l'auteur du *Parménide*), mais seulement le point de vue de ceux pour qui ce genre d'emploi du temps revient à pratiquer l'ἀδολεσχία (135d5). D'autre part, il n'est pas dépourvu de signification que la παιδιὰ en question soit qualifiée comme πραγματειώδης. Mais le problème est le sens incertain de ce mot. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une παιδιὰ *laborieuse* (c'est l'interprétation de Friedrich Ast et de Gottfried Stallbaum, par exemple: *operosum ludum ludere, operosum ludere ludum*), ou plutôt d'une παιδιὰ *sérieuse* (c'est-à-dire, d'un *oxymore*). Cf. Friedrich Ast, éd., *Platonis quae extant opera, accedunt Platonis quae feruntur scripta*, vol. III *Parmenidem, Cratylum Philebum et Convivium continens* (Lipsiae: Weidmann, 1821), 31, Idem, *Lexicon platonium sive vocum platoniarum index*, vol. II (Leipzig: Weidmann, 1836, rééd., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956), 163, Gottfried Stallbaum, *Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et commentario perpetuo* (Lipsiae: Libraria Lehnholdiana, 1841, rééd. N.Y.: Garland, 1980), 389; George Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates* vol. II (London: John

b) d'une διὰ πάντων διεξοδος τε καὶ πλάνη (d'une traversée, voire d'une exploration, de toutes les voies, en tous les sens, ou d'une digression, ou déambulation – d'un périple – qui parcourt absolument tout)⁴, et

c) d'un διανεῦσαι τοιοῦτον τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων (de traverser à la nage une telle et si vaste mer de λόγοι).⁵

Voyons d'un peu plus près la façon dont ces éléments se complètent, se combinent et se modifient les uns les autres – et ce qui en résulte.

Premièrement, Parménide tient à souligner qu'il ne pense pas seulement à quelques exercices plus ou moins occasionnels. Il pense à un *entraînement complet et efficace*. Après tout, on ne doit

Murray, 1865), 288 (“amusing ourselves with a laborious pastime”) et William W. Waddell, éd., *The Parmenides of Plato* (Glasgow: MacLehose & Sons, 1894), 109. Le fait que ce mot soit très rare complique l'analyse. «Πραγματειώδης» est jusqu'au Ve siècle un ἄπαξ λεγόμενον – cf. Dieter op de Hipt, *Adjektive auf –ώδης im Corpus Hippocraticum* (Hamburg: Stiftung Europa-Kolleg, 1972), 262s.; et au IVe siècle l'on ne trouve qu'une seule occurrence d'un mot apparenté (πραγματειωδέως) chez Diotogène – cf. Holger Thesleff, éd., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Åbo: Åbo Akademi, 1965), 73. Il n'est donc guère possible de trancher la question. Mais, finalement, tout porte à croire que pour les contemporains de Platon ce ἄπαξ λεγόμενον était tout aussi ambigu que pour nous – et qu'il s'agit plutôt d'une ambigüité *intentionnelle*.

⁴ 136e1-2: ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἀνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. Il faut d'ailleurs remarquer que Platon ne prête pas ces mots à Parménide mais à Zénon.

⁵ 137a4-6: καγὼ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρηὶ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων. Nous prenons le parti de suivre ceux qui lisent πέλαγος λόγων (et non πλήθος λόγων). Mais nous ne pouvons pas discuter ici les questions concernant la fixation du texte. Pour la métaphore du πέλαγος λόγων ou πέλαγος τῶν λόγων, voir notamment Protagoras 338a, *Respublica* 453d, 472a, et *Euthydemus* 293a. Cf. Gottfried Stallbaum, éd., *Platonis opera omnia*, vol. II, sec. II, continens Protagoram (Lipsiae: Teubner, 1882), ad 338a, Hermann Sauppe, éd., *Platons ausgewählte Dialoge*, II Protagoras (Berlin: Weidmann, 1884), ad 338a, James Adam et Adela M. Adam, éd., *Platonis Protagoras* (Cambridge: University Press, 1905), ad 338a, Willy Moog, “Das Naturgefühl bei Platon”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 24 (1911): 167-194, en particulier 174, 192, Pierre Louis, *Les métaphores de Platon* (Paris: Belles Lettres, 1945), 50s., 168s., et Bernd Manuwald, éd., *Platon Werke Übersetzung und Kommentar VI2 Protagoras* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), ad 338a.

être rien moins que *τελέως γυμνασάμενος*:⁶ *parfaitement entraîné* ou «en parfaite forme» pour accomplir la tâche en question, c'est-à-dire, pour «discerner pleinement la vérité» (*κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές*).⁷ Deuxièmement, Parménide pourrait bel et bien préconiser une *γυμνασία* (des exercices, voire un *entraînement complet*), sans que ce soient des exercices de *natation*. Mais le fait est qu'il parle d'exercices de *natation*. Ce faisant, il souligne qu'il s'agit des exercices dans un élément *qui ne nous est pas naturel*, où nous jouons, pour ainsi dire, un rôle qui n'est pas le nôtre et où chaque mouvement, chaque changement de place *requiert plus d'effort* qu'en terre ferme.⁸

⁶ *Parm.*136c5 (voir ci-dessus note 2).

⁷ *Ibidem*.

⁸ Il est vrai que, comme le témoignent, par exemple, Hérodote et les adages anciens, pour les Grecs (et en particulier pour les Athéniens) la natation était quelque chose d'élémentaire. Voir, par exemple, Hérodote, *Historiae* 8, 89, Platon, *Leges*, 689d, Ernst von Leutsch et Friedrich G. Schneidewin, éd., *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1851, rééd. Hildesheim: Olms, 1965), I, 278 (Μήτε νεῖν, μήτε γράμματα· ἐπὶ τῶν ἀμαθῶν. Ταῦτα γὰρ ἐκπαιδόθεν ἐν ταῖς Αθήναις ἐμάνθανον.), II, 39, Ada Adler, éd., *Suidae lexicon*, vol. III, (Leipzig: Teubner, 1933, rééd. Stuttgart: Teubner, 1967), μ 989, p. 390. Mais cela ne change en rien l'essentiel de nos remarques. À ce sujet voir, par exemple, Henri A. Sanders, "Swimming Among the Greeks and the Romans", *Classical Journal* 20 (1924-1925): 566-568, Erwin Mehl, *Die antike Schwimmkunst* (München: Heimeran, 1927), Idem, "Schwimmen", in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, éd. Georg Wissowa et Wilhelm Kroll, Supplementband V (Stuttgart: A. Druckermüller, 1931), 847-864, Herbert N. Couch, "Swimming among the Greeks and Barbarians", *Classical Journal* 29 (1934): 609-612, Albin Lesky, *Thalatta: Der Weg der Griechen zum Meer* (Wien: R. M. Rohrer Verlag, 1947), 23, Janick Auberger, "Quand la nage devint natation ...", *Latomus* 55 (1996): 48-62, Edith Hall, "Drowning by Nomes: the Greeks, Swimming, and Timotheus' Persians" in *The Birth of the European Identity: the Europe-Asia Contrast in Greek Thought, 490-322 B.C. Eight Papers Delivered at the Second Symposium Held by the Classics Department on 26 May 1993*, éd. by H. Akbar Khan (Nottingham: University of Nottingham, 1994), 44-89 = Edith Hall, "Drowning Act: The Greeks, Swimming, and Timotheus' Persians" in Eadem, *The Theatrical Cast of Athens: Interactions Between Ancient Greek Drama and Society* (Oxford/N.Y.: Oxford University Press, 2006), 255-287, en particulier 263ss., Fabio Maniscalco, *Il nuoto nel mondo greco-romano* (Napoli: Graphotronic, 1995), Idem, "Pratica ed insidie del nuoto nel mondo antico", *Mélanges de l'École française de Rome* 111 (1999): 145-156.

En troisième lieu, il pourrait bien s'agir d'exercices de natation (voir d'un entraînement complet pour nager mieux et plus longtemps, etc.), sans que cela signifie pour autant qu'on essaie de faire une *traversée* à la nage. Mais Parménide parle bel et bien d'une *traversée à la nage*.⁹

En quatrième lieu, parler d'une traversée à la nage ne signifie pas nécessairement parler de nager *en haute mer*. On peut traverser à la nage un fleuve, un lac, un petit bras de mer, etc.¹⁰ Mais d'après Parménide il s'agit de *traverser tout un πέλαγος*: διανεῦσαι τοιοῦτον τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων (de «traverser à la nage une telle et si vaste mer de λόγους»).¹¹ Les exercices de natation qu'il recommande sont des exercices de traversée de *la mer* (de la *haute mer*) à la nage.¹² Il est à peine besoin de souligner qu'il faut

⁹ La métaphore du διανεῖν τὸν λόγον est employée par Platon à plusieurs reprises. Cf. *Respublica* 441c, 453d, *Phaedrus* 264a et *Protagoras* 338a. Voir David Ruhnken, éd., *Timaei Sophistae Lexicon vocum Platoniarum*: Editio nova (Lipsiae: Lauffer, 1828), 67, George O. Berg, *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato* (Berlin: Meyer & Müller, 1904), 31, et Pierre Louis, *Les métaphores de Platon* (Paris: Belles Lettres, 1945), 50.

¹⁰ On peut même nager dans un étang ou une piscine (κολυμβήθρα). Cf. *Respublica*, 453d: ἀλλὰ δὴ ὧδ' ἔχει: ἄντε τις εἰς κολυμβήθραν μικρὰν ἐμπέση ἄντε εἰς τὸ μέγιστον πέλαγος μέσον, ὅμως γε νεῖ οὐδὲν ἦττον. πάνυ μὲν οὖν. οὐκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον σώζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου, ἦτοι δελεφίνα τίνα ἐλπίζοντα ἡμᾶς ὑπολαβεῖν ἂν ἢ τίνα ἄλλην ἄπορον σωτηρίαν.

¹¹ 137a4-6.

¹² Sur la sémantique de πέλαγος et l'emploi «figuré» de ce terme, cf. notamment Sven Dahlgren, *De Aeschylī metaphoris et similitudinibus a re navali deductis commentatio* (Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1875), Johann H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, vol. I (Leipzig: Teubner, 1876), 645ss., Jakob Rappold, *Die Gleichnisse bei Aischylos, Sophokles und Euripides*. I. Theil (Klagenfurt: St. Hermagoras-Buchdruckerei, 1876), 19s., Alfred Biese, *Die Entwicklung des Naturgeföhls bei den Griechen und Römern* (Kiel: Lipsius & Tischer, 1882), 36ss., Richard C. Jebb, éd., *Sophocles, The Plays and Fragments II: The Oedipus Coloneus* (Cambridge: University Press, 1885), ad 663, Johann Koch, *Quaestionum de proverbii apud Aeschylum, Sophoclem, Euripidem caput I* (Regimonti Pr.: Typis Liedtkianis, 1887), 64s., Hugo Blümner, *Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen I: Über Gleichniss und Metapher in der attischen Komödie* (Leipzig: Teubner, 1891), 277, Per Persson, *Studien zur Lehre von der Wurzelweiterung und Wurzelvariation* (Uppsala: Akademiska Boktryckeriet E. Bebling, 1891), 22s., 220, Alfred E. Housman, "The Oedipus Coloneus of Sophocles", *American Journal of Philology* 13 (1892): 139-170, en particulier 168ss. = Idem, *The Classical Papers*, éd.

James Diggle et Francis R. D. Goodyear, vol. 1, 1882–1897 (London: Cambridge University Press, 1972), 181-208, en particulier 207s., Richard C. Jebb, éd., *Sophocles The Plays and Fragments V: The Trachiniae* (Cambridge: University Press, 1892), ad 116ss., Paul Kretschmer, "Zur Geschichte der griechischen Dialekte: 1. Ionier und Achäer 2. Die Apokope in den griechischen Dialekten", *Glotta* Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache 1 (1909): 9-59, en particulier 16-17, William Chase Greene, "The Sea in Greek Poets", *The North American Review* 199 (1914): 427-443, en particulier 427ss., 433ss., et 438ss., Arthur L. Keith, *Simile and Metaphor in Greek Poetry: From Homer to Æschylus* (Menasha: The Collegiate Press/George Banta, 1914), 97ss., Émile Boisacq, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* (Heidelberg/Paris: Winter/Klincksieck, 1916), 759, Petrus Groeneboom, éd., *Æschylus' Prometheus* (Groningen: Wolters, 1928), ad 743-746, Wilhelm Schmid, *Untersuchungen zum Gefesselten Prometheus* (Stuttgart: Kohlhammer, 1929), 60, Wolfgang Hörmann, *Gleichnis und Metapher in der griechischen Tragödie* (Borna-Leipzig: Noske, 1934), 31, Hans Mielke, *Die Bildersprache des Aischylos* (Diss., Breslau, 1934), 55ss., Johannes Kahlmeyer, *Seesturm und Schiffbruch als Bild im antiken Schrifttum* (Hildesheim: Fiquart, 1934), 16, Pierre Louis, *Les métaphores de Platon, op. cit.*, 50, 168s., Albin Lesky, *Θάλασσα, Hermes* 78 (1943): 258-269, en particulier 263s., Idem, *Thalatta, op. cit.*, 13s., 228, Johannes H. Thiel, "De Grieken en de zee," *Tijdschrift voor Geschiedenis* 62 (1949): 1-35, Alois de Marignac, *Imagination et dialectique: Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon* (Paris: Belles lettres, 1951), 49s., Herbert J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Æschylus* (Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Maatschappij, 1957), ad Pers. 433, ad Prom. 746, Jean Luccioni, "Platon et la mer", *Revue des études anciennes* 61 (1959): 15-47, Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg: Winter, 1960), II, 493, Dirk van Nes, *Die maritime Bildersprache des Aischylos* (Groningen: J. B. Wolters, 1963), 34s., 40s., William Spencer Barrett, éd., *Euripides Hippolytos* (Oxford: Clarendon Press, 1964), ad 469-470, Agostino Masaracchia, "Sofocle, Trachinie 117", *Studi Urbinati* 39 (1965): 125-129, Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* (Paris: Klincksieck, 1968, 1999), 872, Arnold W. Gomme et Francis H. Sandbach, éd., *Menander A Commentary* (Oxford: University Press, 1973), 691, Anthony Macro, "Trachiniae, 112-21", *American Journal of Philology* 94 (1973): 1-3, Jacques Péron, *Les images maritimes de Pindare* (Paris: C. Klincksieck, 1974), 15s., 216s., Victor Bers, *Enallage and Greek Style* (Lugduni Batavorum: Brill, 1974), 13., 71, Thomas C. W. Stinton, "Notes on Greek Tragedy, I", *Journal of Hellenic Studies* 96 (1976): 121-145, en particulier 129ss. = Idem, *Collected Papers on Greek Tragedy*, éd. Hugh Lloyd-Jones (Oxford: Clarendon Press, 1990), 197-235, Holger Friis Johansen et Edward W. Whittle, éd., *Æschylus The Suppliants, vol. II Commentary: Lines 1-629* ([København]: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag A/S, 1980), ad 469-471, Deborah Steiner, *The Crown of Song: Metaphor in Pindar* (N. Y.: Oxford University Press, 1986), 58, 67s., 92s., Herman van Looy, "ΠΕΙΣΜΑ ΚΑΛΩΣ ΟΡΜΟΣ ΛΙΜΗΝ. À propos de quelques métaphores maritimes" in *Stemmata. Mélanges de philologie, d'histoire et d'archéologie grecques offerts à Jules Labarbe*, éd. Jean Servais et al. (Liège: L'Antiquité Classique, 1987), 187-205, Willelm J. Verdenius, *Commentaries on Pindar*, vol. I, Olympian Odes 3,7,12, 14 (Lugduni Batavorum: Brill, 1987), ad Ol. 7, 56, Georges Antonopoulos, "Temps vécu et espace vécu dans la théorie platonicienne (καλοῦ πέλαγος)" in *L'espace et le temps: Actes du XXIIe congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Dijon, 29-31 août 1988)*

être un «nageur de fond» (ou, comme le dit le proverbe ancien, un «nageur de Delos») pour ne pas s’y noyer.¹³

(Dijon/Paris: Société Bourguignonne de Philosophie/Vrin, 1990), 102-104, Kurt Sier, *Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposium* (Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1997), 280, Thomas Schmidt, "Ωσπερ π ελαγος  χαν ες: les Pères, l’immensité de la mer et la tradition classique" in *Approches de la Troisième Sophistique: Hommages   Jacques Schamp*,  d. Eugenio Amato et al. (Bruxelles: Latomus, 2006), 539-545, Jean-Nicolas Corvisier, *Les Grecs et la mer* (Paris: Belles Lettres, 2008), 110s., Julie Sorba, "La mer tragique et l’héritage homérique:  tude des lexèmes  λς, θ λασσα, π ελαγος et π ντος dans les tragédies d’Eschyle" in *L’Antiquité en ses confins: Mélanges offerts à Benoit Gain*. Recherches & Travaux hors-série n 16,  d. Aline Canellis et Martine Furno (Grenoble: E.L.L.U.G., Universit  Stendhal-Grenoble 3, 2008), 139-149, Nicholas Denyer,  d., *Plato Protagoras* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), ad 338a5-6 («For those who navigate by picking their way past the coasts and islands of the Aegean, the image implies discourse which leaves you simply not knowing where you are»), Veronica Santini, *Il filosofo e il mare*. Imagini marine e nautiche nella Repubblica di Platone (Milano/Udine: Mimesis Edizioni, 2008), Julie Sorba, *Le vocabulaire de la mer*.  tude comparée en indo-aryen ancien, grec ancien et latin (Diss. Paris,  cole Pratique des Hautes  tudes. Section des sciences historiques et philologiques, 2010), Julie Sorba, "Variations sémantiques autour de la mer, d’Homère   Eschyle", *GALA*. Revue interdisciplinaire sur la Gr ce ancienne 18 (2015): 311-323 et Marie-Claire Beaulieu, *The Sea in the Greek Imagination* (Philadelphia, Penn: University of Pennsylvania Press, 2016).   cet égard il ne faut pas perdre de vue un aspect important: le fait que l’emploi figuré de π ελαγος (ou la métaphore de la mer) soit devenu un *topos* tr s répandu a eu pour conséquence un certain effet d’usure ou d’érosion». Dans son travail sur les images maritimes de Pindare, Péron parle d’un «terme en voie de décoloration et écrit à ce sujet (*op. cit.*, 219): n’image s’est dès la trag die affaiblie, intellectualisée, et se trouve à la fin du Ve siècle propre à l’expression d’idées abstraites (Plat. Pol. 273D (...), Prot. 338A (...), M n. Fr. 65E, 5-6)». Voir aussi, par exemple, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff,  d., *Euripides Herakles*, 2. Bearbeitung (Berlin: Weidmann, 1909²), ad 1087, William Chase Greene, "The Sea in Greek Poets", *op. cit.*, 438, 440, Petrus Groeneboom,  d., *Aeschylus’ Prometheus*, loc. cit., et Idem,  d. *Aeschylus’ Persae* (Groningen: Wolters, 1930), ad 433-437. Mais ceci n’empêche qu’en certains cas l’emploi figuré de «π ελαγος» ne puisse recouvrer sa force de suggestion. Voir, par exemple, Alfred E. Housman, "The Oedipus Coloneus of Sophocles", *op. cit.*, en particulier 207s., Godfrey W. Bond,  d., *Euripides Heracles* (Oxford: Oxford University Press, 1981), ad 1087, Annette Harder, *Euripides’ Krepontes and Archelaos* (Leiden: Brill, 1985), ad Fr. 230 = 4A, p. 209, et Edith Hall,  d., *Aeschylus Persians* (Warminster: Aris & Phillips, 1996), ad 433. Contrairement à l’affirmation de Péron, c’est justement ce deuxième cas (le mot recouvre sa force de suggestion) qui s’applique à plusieurs passages du *corpus platonicien* – et notamment aux lignes du *Parménide* dont il est question ici. Cf. *Protagoras*, 338a, *Symposium*, 210d, *Phaedrus*, 264a et *Respublica*, 453d.

¹³ Cf. Ernst von Leutsch et Friedrich G. Schneidewin,  d., *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1851, rééd. Hildesheim: Olms, 1965), II, 364 et Diogène Laërce, *Vitae* II, 22, et IX 12 ((...) πλ ην Δηλίου

δείται κολυμβητῶ, εἰς τὸ μὴ ἀποπνιγῆναι ἐν αὐτῷ), Simplicius, *Simplicii in Aristotelis physicorum quattuor priores libros commentaria*, éd. Hermann Diels (Berolini: G. Reimer, 1895), In Phys. 9.36, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, éd. Adolf Busse (Berolini: G. Reimer, 1900), 42, *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, éd. Adolf Busse (Berolini: G. Reimer, 1904), 105, *Anthologia Graeca*, vol. III (München: Heimeran, 1958), IX, 578, Ada Adler, éd., *Suidae lexicon*, vol. III, (Leipzig: Teubner, 1933, rééd. Stuttgart: Teubner, 1967), Δ. 400, Ioannes Doxopater, “Ῥητορικαὶ ὁμιλίαι εἰς τὰ τοῦ Ἀφθονίου Προσογυμνάσματα” in *Rhetores Graeci: ex codicibus Florentinis Mediolanensibus Monacensibus Neapolitanis Parisiensibus Romanis Venetis Taurinensibus et Vindobonensibus*, éd. Christianus Walz (Stuttgartiae et Tubingae/Londini/Lutettiae: Cotta/Black, Young & Young/Didot, 1835), 226. Il faut d’ailleurs remarquer a) que l’expression en question ne parle pas d’un *nageur* mais plutôt d’un *plongeur* (peut-être un de ces plongeurs qui ramènent leur butin des profondeurs de la mer et le portent à la lumière) b) qu’on ne sait pas quelle est la raison pour laquelle il est fait mention d’un plongeur *de Delos* (s’agit-il d’un plongeur célèbre ou de la réputation des plongeurs de Delos? s’agit-il d’une allusion à Apollon?), c) qu’il n’est pas non plus certain qu’il s’agisse bien d’un proverbe, et d) que le sens de la remarque attribuée à Socrate, d’après laquelle il faut un plongeur de Delos pour comprendre Héraclite, est plutôt controversé. Mais quoi qu’il en soit, il convient de garder à l’esprit qu’il y a peut-être un rapport entre le motif platonicien du «nageur de fond» dans la mer des λόγοι (le motif de la «natation intellectuelle», tel qu’il apparaît dans le *corpus platonicien*), et les remarques attribuées à Socrate ou l’emploi «intellectuel» de la figure d’un plongeur (requis pour comprendre la pensée d’Héraclite, où l’on risque de se noyer, etc.). À cela vient s’ajouter le fait que l’image de la pensée comme un «plongeur», etc., remonte à Eschyle, *Supplices* vv. 407ss. Sur ces aspects, voir notamment Christian G. Schütz, éd., *Aeschyli tragoediae quae supersunt*, Tomus II (Londini: Wittaker, 1823), ad 419ss., Frederick A. Paley, éd., *Aeschyli Supplices* (Cantabrigiae: J. Deighton, 1851, ed. emendator), ad 401, Thomas G. Tucker, éd., *The Supplices of Aeschylus* (London: Macmillan, 1889, rééd. N.Y./London: Garland, 1987), ad 382, 383, 384, Walter Headlam et Alfred D. Knox, éd., *Herodas: The Mimes and Fragments* (Cambridge: University Press, 1922), ad III, 51, Hans Mielke, “Die Bildersprache des Aischylos”, *op. cit.*, 62, Jean Dumortier, *Les images dans la poésie d’Eschyle* (Paris: Belles Lettres, 1935), 169, Herbert J. Rose, *Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, *op. cit.*, ad Suppl. 409-9, Geoffrey Stephen Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 10, René Ginouvès, *Βαλανευτική: Recherches sur le bain dans l’antiquité grecque* (Paris: de Boccard, 1962) 110, Dirk van Nes, *Die maritime Bildersprache des Aischylos*, *op. cit.*, 163s., Frank J. Frost, “Scyllias: Diving in Antiquity”, *Greece & Rome* 15 (1968): 180-185, W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), 138s., David Sansone, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity* (Wiesbaden: F. Steiner, 1975), 22s., 25, Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975⁴), 26, 103s., 226, Evangelos Petrounias, *Funktion und Thematik der Bilder bei Aischylos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 85s., Holger Friis Johansen et Edward W. Whittle, éd., *Aeschylus The Suppliants*, *op. cit.*, ad 407-409, 408, Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley/L.A./London: University of California

Le fait que Parménide parle de πέλαγος (et, qui plus est, de τοιοῦτον τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων) donne ainsi la clef de lecture pour comprendre la portée et la difficulté des exercices en question. D'une part, Parménide suggère l'idée de toute l'étendue de la mer – l'idée d'une *dimension extraordinaire*, d'un *espace inépuisable*, où l'on se perd, etc.¹⁴ Mais, d'autre part, il faut ne pas oublier qu'en parlant de πέλαγος (de la haute

Press, 1983), 211, Serge N. Mouraviev, "La Vie d'Héraclite de Diogène Laërce, Analyse stratigraphique – Le texte de base – Un nouveau fragment d'Ariston de Céos?", *Phronesis* 32 (1987): 1-33, en particulier 20 et 24, Fabio Maniscalco, *Il nuoto nel mondo greco-romano, op. cit.*, 17, Gauthier Liberman, "Notes sur les Suppliantes d'Eschyle", *Seminari Romani di Cultura Greca* 1 (1998): 243-55, Serge N. Mouraviev, *La vie, la mort et le livre d'Héraclite, avec iconographie détaillée et 22 planches d'illustrations: témoignages extraits des sources (Traditio), complètes, disposés et commentés* (Sankt Augustin: Academia-Verlag, 2003), 77, Pär Sandin, *Aeschylus' 'Supplikes': Introduction and Commentary on Vv. 1 – 523* (Diss., Göteborg, 2003), ad 406-409, Ava Chitwood, *Death by Philosophy: The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004), 75s., Chiara Thumiger, *Hidden Paths: Self and Characterization in Greek Tragedy: Euripides' Bacchae* (London: Institute of Classical Studies, 2007), 33.

¹⁴ «Πέλαγος» suggère aussi l'idée d'une immense quantité – et notamment d'une immense quantité de choses *négatives* ou *menaçantes* (d'un κακῶν πέλαγος ou d'un πέλαγος πραγμάτων: d'une *mer de difficultés* ou de douleurs, etc.). Cf. par exemple, James H. Monk, éd., *Euripidis Hippolytus Coronifer* (Cantabrigiae: Typi Academicis, 1813), ad 824, Frederick. H. M. Blydes, éd., *Sophocles with English Notes* (London: Wittaker & Co, 1859), ad O.C. 1747, Johann H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, vol. I (Leipzig: Teubner, 1876), 646, Idem, *Synonymik der griechischen Sprache*, vol. II (Leipzig: Teubner, 1878), 257, Richard C. Jebb, éd., *Sophocles, The Plays and Fragments II: The Oedipus Coloneus* (Cambridge: University Press, 1885), ad 1746, Petrus Groeneboom, éd., *Aeschylus' Persae* (Groningen: Wolters, 1930), ad 433-437, Otfried Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen in frühgriechischen Denken* (Berlin: Weidmann, 1937), 153ss., 196, Dirk van Nes, *Die maritime Bildersprache des Aischylos* (Groningen: Wolters, 1963), 34ss., 40s., Petrus Groeneboom, éd., *Aeschylus' Zeven tegen Thebe* (Amsterdam: Hakkert, 1966), ad 758-761, Jan Coenraad Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries II The Trachiniae* (Leiden: Brill, 1970), ad 112-119, Christopher Collard, éd., *Euripides Supplikes* (Groningen: Bouma's Boekhuis, 1975), ad 824-5, Godfrey W. Bond, éd., *Euripides Heracles* (Oxford: Oxford University Press, 1981), ad 1087, Mark Griffith, éd., *Aeschylus Prometheus Bound* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), ad 746, Jan Coenraad Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries VII The Oedipus Coloneus* (Leiden: Brill, 1984), ad 661-663 et 1746, and Donald J. Mastronarde, éd., *Euripides Medea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), ad 362.

mer, etc.) il évoque aussi l'idée de *l'élément marin* – c'est-à-dire, un élément *imprévisible, dangereux, voire hostile*.¹⁵ Autrement dit, le fait qu'il parle d'un πέλαγος n'évoque pas seulement l'idée d'une tâche immense et lourde. Ce que Parménide dit suggère une sorte d'*odyssée*, le risque n'étant pas seulement de *ne pas arriver à la fin*, mais aussi de *ne pas échapper sain et sauf à l'élément marin*. En un mot, il ne s'agit pas seulement d'un διανεῦσαι, mais d'un ἐκνεῦσαι.¹⁶ On pourrait presque dire comme Thésée

¹⁵ Voir, par exemple, Hésiode, *Opera*, 663-694, ou le fragment de Pittacos, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. Hermann Diels et Walter Kranz, vol. 1 (Berlin: Weidmann, 1903, 1974¹⁰), 64 (πιστόν γῆ, ἄπιστον θάλασσα) et Platon, *Gorgias* 511c. Cf. aussi Campbell Bonner, "Desired Haven", *The Harvard Theological Review* 34 (1941): 49-67, Albin Lesky, *Thalatta*, op. cit., 192ss., Jean Luccioni, "Platon et la mer", *Revue des études anciennes* 61 (1959): 15-47, Hugo Rahner, *Symbole der Kirche: Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg: O. Müller, 1964), 272ss., Norman Austin, *Archery at the Dark Side of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey* (Berkeley/L.A.: University of California Press, 1975), 140ss., Emily Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (Berkeley/L.A./London: University of California Press, 1979), 179s., Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979), André Bernand, *La carte du tragique: La géographie dans la tragédie grecque* (Paris: CNRS, 1985), 363-397, Stella Georgoudi, "La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires", *AION Sezione di Archeologia e Storia Antica* 10 (1988): 53-61, Christine Goyens-Slezakowa, "La mer et les îles, un lieu du mal et du malheur: théâtre et realia", *Cahiers du Groupe interdisciplinaire du théâtre antique* 6 (1990-1991): 81-126, Anastasia Serghidou, "La mer et les femmes dans l'imaginaire tragique", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 6 (1991): 63-88, Pietro Janni, *Il mare degli antichi* (Bari: Edizioni Dedalo, 1996), Donald H. Mills, *The Hero and the Sea. Patterns of Chaos in Ancient Myth* (Wauconda, Ill.: Bolchazy-Carducci Publishers, 2002), Astrid Lindenlauf, "The Sea as a Place of No Return in Ancient Greece," *World Archaeology* 35 (2003): 416-433, Jonathan Fenno, "'A Great Wave Against the Stream': Water Imagery in Iliadic Battle Scenes", *The American Journal of Philology* 126 (2005): 475-504, H. Bork, *Wind, Wave, and Generative Metaphor in Greek* (Diss. St. Louis Missouri, Washington University, 2011), Jo G. M. Heirman, *Space in Archaic Greek Lyric: City, Countryside and Sea* (Amsterdam, Vossiuspers UvA/Amsterdam University Press, 2012), 146ss., et Marie-Claire Beaulieu, *The Sea in the Greek Imagination* (Philadelphia, Penn: University of Pennsylvania Press, 2016).

¹⁶ Sur le *topos* de l'ἐκνεῦσαι cf., par exemple, Basil L. Gildersleeve, éd., *Pindar The Olympian and Pythian Odes* (N.Y./Cincinnati/Chicago: American Book Company, 1885), ad Ol. XIII, 114, A. L. Keith, *Simile and Metaphor in Greek Poetry from Homer to Aeschylus* (Menasha, Wis., Collegiate Press/George Banta, 1914), 97s., Ettore Romagnoli, *Pindaro. Le Odi e i frammenti* (Firenze: Leo S. Olschki, 1921), 223, George Soutar, *Nature in Greek Poetry. Studies Partly Comparative* (London: H. Milford/Oxford University Press, 1939), 97, Eilt E. Pot, *De maritie-*

dans l'*Hippolyte* d'Euripide: «πέλαγος εἰσορῶ/τοσοῦτον ὥστε μήποτ' ἐκνεῦσαι πάλιν (...)».¹⁷

Mais ce n'est pas tout. En cinquième lieu, il se trouve que Parménide ne parle pas seulement d'une traversée (d'une διέξοδος).¹⁸ Il parle d'une *πλάνη* – un mot qui suggère l'idée

me Beeldspraak bij Euripides (Harderwijk: Drukkerij-uitgeverij "Flevo", 1943), 71, Giuseppe Ammendola, éd., *Euripide Il Ciclope* (Firenze: La Nuova Italia, 1952), 95, Jacque Péron, *Les images maritimes de Pindare, op. cit.*, 229ss. et Werner Biehl, éd., *Euripides Kyklops* (Heidelberg: Winter, 1986), ad 577.

¹⁷ Euripide, *Hippolytus*, 822-823. Cf. aussi *Respublica*, 453d, où le lien entre *διανεῖν τὸν λόγον* et *σῶζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου* (c'est-à-dire l'ἐκνεῦσαι) se dessine de façon particulièrement nette: Οὐκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον σῶζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου, ἥτοι δεαφίνά τινα ἐλπίζοντας ἡμᾶς ὑπολαβεῖν ἂν ἢ τινα ἄλλην ἄπορον σωτηρίαν (italique ajouté). Sur ce lien voir notamment Vishwa Adluri, "Plato's Saving Mūthos: The Language of Salvation in the *Republic*", *International Journal of the Platonic Tradition* 8 (2014): 3-32, en particulier 5s. et 10ss.

¹⁸ Sur le champ sémantique de διέξοδος voir notamment Henry Cary, *A Lexicon to Herodotus, Greek and English* (Oxford/London: J. Vincent/H. G. Bohn, 1843), *sub voce*, Richard Dacre Archer-Hind, *The Timaeus of Plato* (London: Macmillan, 1888), ad 48c, p. 169, Alfred Chilton Pearson, éd., *The Fragments of Sophocles*, vol. II (Cambridge: University Press, 1917), ad 477, Wilhelm Michaelis, "εἰσοδος, ἐξοδος, διέξοδος", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. V, éd. Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich (Stuttgart: Kohlhammer, 1954), 112-113, Konrad Gaiser, "Platons Farbenlehre", in *Synousia Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965*, éd. Konrad Gaiser et Helmut Flashar (Pfullingen: Neske, 1965), 173-222, Philip Theodore Stevens, éd., *Euripides Andromache* (Oxford: Clarendon Press, 1971), ad 1086-7, Hippocrate V 1, *Des vents De l'art*, éd. Jacques Jouanna (Paris: Belles Lettres, 1988), 108, William Geoffrey Arnott, éd., *Alexis The Fragments. A Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), ad 129 (124K), 9-10, p. 372, Juan Antonio López Férez, "Eufemismos y vocabulario técnico en el Corpus Hippocraticum (Estudio de algunos términos escatológicos y anatómicos)", in *Studi sull'eufemismo*, éd. Francesco de Martino et Allan H. Sommerstein (Bari: Levante, 1999), 219-257, en particulier 231, Juan Antonio López Férez, "Eufemismos y vocabulario técnico en el Corpus Hippocraticum (Estudio de algunos términos escatológicos y anatómicos)", in *La lengua científica Griega: Orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*, vol. I, éd. Juan Antonio López Férez (Madrid: Ediciones Clásicas, 2000), 3-81, en particulier 61, Jorge L. Sanchis Llopis, "La lengua de los médicos en la Comedia Griega Postaristofánica" in *La lengua científica Griega: Orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*, vol. II, éd. Juan Antonio López Férez (Madrid: Ediciones Clásicas, 2000), 123-155, en particulier 136, Hynek Bartoš, "Soul, Perception and Thought in the Hippocratic Corpus" in *Philosophy of Mind in Antiquity. The History of the Philosophy of Mind, Volume 1*, éd. John E. Sisko (London: Routledge, 2018), 82-101, et Virginia Matellari, *Commento a cinque poetici comici di IV sec. a.C.* (Diss., Freiburg im Breisgau, 2018), ad Heniochus, Fr. 4, p. 196. Il faut remarquer que nous interprétons διέξοδος comme *nomen actionis*

de changements de direction ou changements de cap – d'un mouvement de «*va et vient*» (un «*aller çà et là*», avec beaucoup de détours). Autrement dit, «*πλάνη*» suggère l'idée d'un itinéraire en zigzag,

pour διέξιμι – et dans le sens plutôt littéral. Il ne s'agit pas seulement de l'idée d'exposition ou narration détaillée, mais avant tout de l'idée de traversée, dans le sens «*propre*» du terme. Pour parler comme Ast, dans son analyse des sens de διέξοδος chez Platon, il ne s'agit pas seulement d'une *expositio*, d'une *explicatio* ou d'une *narratio*, mais plutôt d'un *transitus*, d'un *circuitus*, d'une *percursorio* ou *expeditio*. Cf. Friedrich Ast, *Lexicon platonium*, op. cit., 526. Ou, pour parler comme Henri Estienne, le mot doit être interprété comme «*actio percurrendi*». Cf. Henri Estienne, *Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructus*, vol. II (Paris: Didot, s. d.), 1441s. Voir aussi Immanuel Bekker, éd., *Platonis et quæ vel Platonis esse feruntur vel platonica solent comitari Scripta Græce Platonis*, vol. I (Londini: R. Priestley, 1826), ad Phædr. 227, Gottfried Stallbaum, éd., *Platonis dialogos selectos recens. et comm. instruxit G. Stallbaum*, II. 2 continens Protagoram (Gothae et Erfordiae: Hennings, 1828), ad 326a, William Hepworth Thompson, éd., *The Phaedrus of Plato* (London: Whittaker & Co/G. Bell, 1868), ad 247a, 251c, Gottfried Stallbaum, éd., *Platonis opera omnia*, vol. II, sec. II, continens Protagoram (Lipsiae: Teubner, 1882), ad 326a, Hermann Sauppe, éd., *Platons ausgewählte Dialoge*, II Protagoras (Berlin: Weidmann, 1884⁴), ad 326a, James Adam et Adela M. Adam, éd., *Platonis Protagoras* (Cambridge: University Press, 1905), ad 326a, Edwin Bourdieu England, éd., *The Laws of Plato* (Manchester/London: University Press/Longmans, Green & Co., 1921), ad 718b2, 768d5, ad 799e5, et Gerrit Jacob de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato* (Amsterdam: Hakkert, 1969), ad 247a4, 251d2. Nous ne voulons pas nier qu'en parlant de διέξοδος Parménide suggère aussi le sens «*figuré*»: l'idée d'une exposition ou description en détail, d'un examen minutieux, etc. Bien sûr que «*διέξοδος*» peut avoir aussi ce sens. Mais il faut ne pas oublier que le moment crucial des propos de Parménide dans ce passage est le jeu entre le sens «*littéral*» (une traversée, une traversée à la nage, etc.) et le sens «*figuré*» (la discussion, l'examen des λόγοι, etc.). Dans ce jeu, le sens «*littéral*» a un rôle tout à fait décisif, qui ne doit pas être éclipsé. Ilse von Loewenclau, "Die Wortgruppe πλάνη in den platonischen Schriften" (voir ci-dessous note 19), 111, a parfaitement raison d'écrire: «Das Reden Platons ist bildhaftes Reden. Man wird daher bei allen Termini, denen konkrete Grundvorstellungen eigen sind, nur bedingt von einer 'übertragenen' Bedeutung sprechen dürfen. Auch bei einer Übertragung dieser Termini auf eine andere, höhere Ebene bleiben die konkreten Grundvorstellungen bestimmend und entfalten sich in eigentümlicher Weise.» Remarquons, en passant, que dans le *Théétète* (207c7, 208a9) le mot διέξοδος est employé pour désigner le parcours complet des στοιχεῖα (les éléments, voire les «*lettres*») qui entrent dans la composition de quoi que ce soit. Il s'agit d'un des textes du corpus platonicien où Platon présente ce qu'on pourrait appeler un modèle alphabétique de la réalité, et parle du parallèle entre ce qui se passe dans le langage et la composition de quoi que ce soit. Sur le lien entre cet emploi de διέξοδος et les exercices dont il est question dans le *Parménide*, voir ci-dessous, les sections 5 et ss. et la note 54. Sur cet emploi de διέξοδος, cf. notamment Arthur S. L. Farquharson, éd., *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1944), 695.

d'une course errante: l'opposé exact du chemin le plus court et plus simple.¹⁹ L'emploi de ce mot fait donc penser à la mer traversée en

¹⁹ Ce n'est pas ici qu'il faut analyser le champ sémantique de *πλάνη*. Nous nous bornons à quelques indications sommaires. Pour une analyse plus détaillée, voir notamment Johann H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, vol. I (Leipzig: Teubner, 1878), 551ss., Otfried Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (Berlin: Weidmann, 1937), 92, 110, 116, 124ss., 147, 157, 160, 201, 203, 210, Pierre Louis, *Les métaphores de Platon*, op. cit., 47s., Herbert Braun, "Der Fahrende," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951): 32-38 = Idem, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen: J. B. C. Mohr/P. Siebeck, 1967), 1-7, Carl Joachim Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens* (München: Beck, 1959), 121, Herbert Braun, "πλανᾶω, πλανᾶομαι κτλ.," in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. VI, éd. Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich (Stuttgart: Kohlhammer, 1959), 230-254, Édouard Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Paris: Belles Lettres, 1964), *sub voce*, Ilse von Loewenclau, "Die Wortgruppe *πλάνη* in den platonischen Schriften", in *Synusia: Festgabe für W. Schadewaldt zum 15. März 1965*, éd. Hellmut Flashar et Konrad Gaiser (Pfullingen: Neske, 1965), 111-122, Giuliano Lanata, "Linguaggio scientifico e linguaggio poetico. Note al lessico del De morbo sacro", *Quaderni Urbinati della Cultura Classica* 5 (1968): 22-36, en particulier 34, Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (Paris: Klincksieck, 1968-80, rééd. 1999), 909-910, Friedrich Wilhelm Niewöhner, *Dialog und Dialektik in Platons «Parmenides»*. *Untersuchungen zur sogenannten Platonischen «Esoterik»* (Meisenheim a. Glan: Hain, 1971), 349s., François Hartog, *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre* (Paris: Gallimard, 1980, nouv. éd. rev. et augm. 2001), 117, 132, Monique Dixsaut, "Platon et le logos de Parménide" in *Études sur le poème de Parménide*, éd. Pierre Aubenque (Paris: Vrin, 1988), 215-253, en particulier 215ss. = Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée: Études platoniciennes I* (Paris: Vrin, 2000), 175-223, Jean Bollack, *L'Œdipe Roi de Sophocle: Le Texte et ses interprétations. II Commentaire* (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1990), ad 65-67, 727, Emile De Strycker et Simon R. Slings, *Plato's Apology: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary* (Leiden: Brill, 1994), ad 22a 6, p. 279, Ruth Padel, *Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 102ss., Alessia Guardasole, *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo A.C.* (Napoli: M. d'Auria, 2000), 35, 161ss., 196, Silvia Montiglio, "Wandering Philosophers in Classical Greece", *Journal of Hellenic Studies* 120 (2000): 86-105, Eadem, *Wandering in Ancient Greek Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), *passim*. Il faut d'ailleurs ne pas oublier que *πλάνη* ne signifie pas nécessairement une course errante, en zigzag, etc. D'un côté, le mot peut suggérer seulement l'idée d'un voyage au loin, d'un long parcours – voire d'un «tour du monde», etc. De l'autre, au sens «figuré», *πλάνη* peut aussi signifier une digression, des propos qui se répandent, etc. Mais 1) de toute façon la formulation employée par Parménide est ambiguë et ne peut manquer de suggérer aussi l'idée de changements de direction (d'un itinéraire en zigzag, d'une traversée en différentes directions, etc.), et b) ce que nous avons souligné dans la note précédente sur le rapport entre le sens «littéral» et le sens «figuré» de *διέξοδος* vaut aussi pour l'emploi de *πλάνη*: il y a un jeu entre les deux sens, mais dans ce jeu le sens «littéral» a un rôle tout à fait décisif, qui

différentes directions – c’est-à-dire, finalement, non pas à une, mais à plusieurs traversées de la haute mer (ce qui a pour conséquence une augmentation de la distance à parcourir, laquelle devient beaucoup plus longue à cause des détours). En outre, il faut remarquer qu’en fait Parménide ne parle pas seulement d’une διέξοδος, mais plutôt d’une διὰ πάντων διέξοδος. D’une part, cette formulation renforce l’idée qu’il s’agit de parcourir *tout le domaine en question, sans oublier aucun élément*. Mais, d’autre part, les deux aspects – la sémantique de πλάνη et l’idée d’une διὰ πάντων διέξοδος – se combinent et laissent penser non seulement à des traversées en *plusieurs directions*, mais plutôt à des traversées en *toutes les directions*.²⁰ Or, s’il en est ainsi, Parménide ne

ne doit pas être mis en sourdine. Finalement, il faut aussi remarquer que πλάνη peut toujours avoir une connotation *péjorative* et suggérer l’idée d’égarement, d’errance, de désorientation, d’absence de but – voire d’une entreprise *insensée, folle, délirante*, etc. À cet égard aussi, la formulation choisie par Parménide est *ambiguë* et laisse également penser à une tâche *décevante, vouée à l’échec* – quelque chose de «*vagabond*», qui va à *l’aventure, sans but précis*, etc.

²⁰ Thomas A. Szlezák, “Platonic Dialectic: The Path and the Goal”, in *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*, éd. Kevin Corrigan and John D. Turner (Leiden/Boston: Brill, 2007), 17-40, en particulier 37ss., attire l’attention sur le parallélisme entre la διὰ πάντων διέξοδος du *Parménide* et d’autres passages de l’œuvre de Platon où il est question de la dialectique, notamment *Respublica* 534c1 (καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν) et *Epistula VII*, 343e1-2 (ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγῆ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα). Ces deux passages renforcent l’idée que, comme nous l’avons souligné ci-dessus (note 18), il faut entendre διέξοδος a) comme *nomen actionis* et b) plutôt au sens «*littéral*». Mais elles suggèrent aussi l’idée d’un «*parcours total*»: d’une *actio percurrendi* qui explore *tous les recoins*, même les plus cachés – comme dans le passage parallèle du livre III de la *Respublica* 405c: (...) ὦν περὶ τὸ ἀδικεῖν καὶ ἱκανὸς πάσας μὲν στροφὰς στρέφεισθαι, πάσας δὲ διεξόδους διεξελθὼν ἀποστραφῆναι λυγιζόμενος, ὥστε μὴ παρασχεῖν δίκην (...). Il faut d’ailleurs remarquer que l’emploi de πλάνη dans ce passage du *Parménide* peut aussi évoquer la tradition «*ionienne*» de la *valeur positive* de ce mot – c’est-à-dire, l’idée d’une *odyssée découverte*, entreprise en *vue de l’acquisition de connaissances*, etc. Cf. notamment Silvia Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, *op. cit.*, en particulier 123ss.: «*With the Ionian world travelers, the term planē has thus acquired a positive meaning unknown to Homeric Epic, where its cognates mean only “being driven astray”*. This semantic shift indicates a shift in perceptions and practices of wandering. No epic character decides to go about the world to acquire knowledge. (...) This picture of a restless mind eager to be abroad presupposes an audience ready to sympathize with such a disposition. (...) Precisely by electing Odysseus

parle pas seulement d'une traversée ou de plusieurs traversées de la haute mer des λόγοι. Il parle de quelque chose d'encore plus exigeant: d'une *traversée de toutes les traversées possibles* de ce qu'il appelle la haute mer des λόγοι. La question est alors de savoir ce que cela peut bien vouloir dire.

Mais, de toute façon, ceci nous mène à un autre point essentiel. En parlant d'une traversée de la mer à la nage – et a fortiori en parlant d'une *πλάνη* et d'une traversée *en plusieurs directions*, voire *en toutes les directions* – Parménide ne se borne pas à transmettre l'idée que la tâche à accomplir est d'une *extraordinaire difficulté*. En fait, s'il s'agit bien de *traverser la mer à la nage* (ou

as their model, however, the Ionian scholars embrace the passive and toilsome dimensions that characterize the unwilling wanderings of their mythic avatar. They suggest that they, too, are driven here and there in ways that they cannot plan.» Cf. aussi, par exemple, Hérodote, *Historiae*, I, 30, *Démocrite*, DK B299, 6-8 et Fritz Hellmann, *Herodots Kroisos-Logos* (Berlin: Weidmann, 1934), 37s., Hermann Koller, "Theoros und Theoria," *Glotta* (1938): 273-286, en particulier 279ss., Hans Drexler, *Herodot-Studien* (Hildesheim/N.Y.: Olms, 1972), 25ss., Andrew Szegedy-Maszak, "Legends of the Greek Lawgivers", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 19 (1978): 199-209, en particulier 202ss., Hannelore Rausch, *Theoria: Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (München: Fink, 1982), 42ss., James Redfield, "Herodotus the Tourist," *Classical Philology* 80 (1985): 97-118, Richard P. Martin, "Hesiod's Metanastic Poets", *Ramus* 21 (1992): 11-33, Mary W. Helms, *Craft and the Kingly Ideal: Art, Trade, and Power* (Austin: University of Texas Press, 1993), 91ss., Catherine Darbo-Peschansky, "Temps de l'histoire, temps de l'historien", in *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin*, éd. Marie-Françoise Baslez, Philippe Hoffmann et Laurent Pernot (Paris: Presses de l'É N S, 1993), 57-69, François Hartog, *Mémoire d'Ulysse: Récits sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris: Gallimard, 1996), 45s., Silvia Montiglio, "Wandering Philosophers in Classical Greece", *op. cit.*, 86-105, James Ker, "Solon's Theōria and the End of the City," *Classical Antiquity* 19 (2000): 304-329, Ian Rutherford, "Theoria and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India," *Classical Quarterly* 50 (2000): 133-146, en particulier 135s., 140s., Carol Dougherty, *The Raft of Odysseus: The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey* (New York: Oxford University Press, 2001), 3s., Andrea W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 63s, Silvia Montiglio, "Wandering in Ancient Greek Culture", *op. cit.*, 147ss., 155ss., John Marincola, "Odysseus and the Historians", *Syllecta Classica* 18 (2007): 1-79, Leslie Kurke, *Aesopic Conversations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 99, 106, 112ss. et John Marincola, "Herodotus and Odysseus", in *Oxford Readings in Classical Studies: Herodotus*, vol. 2, éd. Rosaria V. Munson (Oxford: Oxford University Press, 2013), 109-132.

de quelque chose qui ressemble à traverser la mer à la nage)²¹, la tâche dont il parle *frise l'ἀδύνατον: l'impossible*.²² Parménide ne dit pas expressément qu'il s'agit d'une *tâche impossible* – il *préconise* les exercices dont il est question (et de plus, il affirme que ces exercices sont indispensables pour arriver à «discerner la vérité»). Il n'en reste pas moins que ses paroles évoquent l'idée d'une tâche presque *impossible*. Même si nous considérons qu'il ne s'agit là que d'une *façon de parler* (d'une expression *hyperbolique* qu'il ne faut pas prendre trop au sérieux, etc.), le fait subsiste que les mots que Parménide emploie évoquent quelque chose *frôlant l'impossible*.

Mais ce n'est pas encore tout. Dans les considérations qui précèdent nous sommes partis de l'idée de γυμνασία (d'un *entraînement*, etc.), et nous avons essayé de déterminer comment les autres éléments mentionnés par Parménide complètent le tableau. Mais pour bien comprendre comment ces éléments se combinent et se modifient les uns les autres (et ce qui en résulte), il faut les regarder sous un autre angle. Parménide parle de natation, de nager dans la haute mer, de traverser la mer à la nage, d'une *διὰ πάντων διεξόδος τε καὶ πλάνη* – osons le mot: de quelque chose qui ressemble à une *tâche impossible*. Mais, comme si cela ne suffisait pas, il souligne que la tâche en question n'est encore qu'un *entraînement* – un *exercice préparatoire*. En d'autres mots: il se pourrait que la tâche dont il parle fût déjà «*la chose même*»: le *κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές*. Mais il n'en est rien. D'après Parménide, toute cette tâche qui frôle l'impossible n'est encore qu'une *démarche préliminaire* pour être *τελέως γυμνασάμενος* (*bien entraîné* ou *parfaitement entraîné*). Tel est le résultat des indications fournies par Parménide: la tâche qui frôle l'impossible

²¹ Et *a fortiori* s'il s'agit de traverser la haute mer *en toutes les directions possibles*.

²² Cf. 136c6: *Αμήχανόν γ' ἔφη, λέγεις, ὦ Παρμενίδη, πραγματεῖαν (...)*.

reste encore en deçà de «*la chose même*» – du κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

Ceci dit, il faut finalement souligner un aspect que nous avons seulement mentionné en passant, mais qui mérite plus d'attention. Il s'agit, pour ainsi dire, de l'autre face de la monnaie. Comme nous l'avons vu, selon Parménide, les exercices de traversée de la haute mer des λόγοι qu'il préconise ne sont qu'une démarche préliminaire. Néanmoins, il reste que cette démarche préliminaire est présentée comme une *condition nécessaire* du κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές. La question est, bien sûr, de savoir si la démarche préconisée par Parménide en est aussi une condition *suffisante*. Mais, de toute façon, Parménide parle clairement et sans ambiguïté d'un lien de dépendance entre le κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές et les exercices de traversée de la mer des λόγοι dont il est question ici. Autrement dit, la tâche qui frôle l'impossible est décrite comme la «porte d'accès» à la vérité.²³

2. Les λόγοι de Zénon, la solution proposée par Socrate et les exercices de natation dans la mer des λόγοι. La suite du *Parménide* comme échantillon de la mise en œuvre de ces exercices. La double incomplétude du Parménide.

Il faudrait, bien sûr, examiner tous ces éléments en détail. Mais, pour l'instant, ce qui nous importe c'est de comprendre ce que tout cela signifie – les démarches concrètes que Parménide désigne comme exercices de natation dans la mer des λόγοι, les questions dont il s'agit, etc. Autrement dit, le point décisif est

²³ Cf. en particulier 135d6 (εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.) et 136e1-3 (ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν).

le lien entre les «images maritimes» de Parménide et ce qu’elles cherchent à exprimer.

La clarification de cette dernière question est d’autant plus importante que, pour reprendre la formule d’Homère, ces deux ou trois pages de transition entre la discussion de la solution proposée par Socrate et l’examen successif des «hypothèses» (si l’un est un, si l’un est, si l’un est et n’est pas, etc.) regardent ἄμα πρόσσω καὶ ὀπίσσω²⁴ et permettent de découvrir le fil conducteur reliant toutes les parties du *Parménide*. D’un côté, elles définissent le programme des exercices de natation dans la mer des λόγοι dont toute la suite du *Parménide* ne fournit qu’un échantillon (de sorte qu’en fait, elles suggèrent la *continuation* de ces exercices ou de la traversée de la mer des λόγοι *bien au-delà de la fin du dialogue*); d’un autre côté, elles présentent ces exercices comme des exercices dont le but est de permettre une *répétition* de la tentative, entamée par Socrate, de correction de Zénon – une répétition qui, cette fois, ne soit pas vouée à l’échec²⁵.

En d’autres termes, les exercices proposés par Parménide visent à corriger les insuffisances de la perspective présentée par Socrate – qui à son tour constitue une prise de position à l’égard des insuffisances des λόγοι de Zénon. Le point de départ réside donc dans les λόγοι de Zénon, et c’est toujours des λόγοι de Zénon (voire des versions *transformées* – des versions *alternatives* – des λόγοι de Zénon) qu’il s’agit dans le *Parménide*²⁶.

²⁴ *Ilias* 1, 343, 3, 109, 18, 250, *Odyssea* 24, 452.

²⁵ Par là aussi elles renvoient bien au-delà de la fin du dialogue – et, en fait, même au-delà des exercices de traversée totale de la mer des λόγοι dont la quatrième partie du *Parménide* ne fournit qu’un échantillon.

²⁶ Le lien entre la γυμνασία dont il est question dans la suite du *Parménide* et les λόγοι de Zénon est mis en relief quand Socrate (135d7-8) demande à Parménide quel est le τρόπος τῆς γυμνασίας qu’il recommande et Parménide lui répond: Οὗτος (...) ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος.

Mais, l'aspect essentiel est aussi que la critique des insuffisances de la perspective présentée par Socrate concernant l'αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος ne signifie aucunement un retour au *status quo ante*, la simple élimination des perspectives ouvertes et des problèmes posés par Socrate – c'est-à-dire, un simple retour aux λόγοι de Zénon. Ce que Parménide propose ce sont plutôt des exercices dont la tâche est, notamment, de préparer la solution des problèmes soulevés par Socrate, mais que celui-ci n'est pas à même de résoudre.²⁷

En bref, les «exercices de natation» que Parménide présente comme indispensables correspondent en quelque sorte à une version corrigée, remaniée et augmentée, et des λόγοι de Zénon, et des perspectives présentées par Socrate concernant l'αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος. D'une part, ce qui se dessine, c'est une suite de démarches de correction: d'autres λόγοι, de nouvelles possibilités, encore d'autres angles, etc. Cependant, on ne doit pas perdre de vue que, d'autre part, il s'agit toujours de la même chose. En un mot, il s'agit d'une sorte d'*idem sed aliter* (le problème étant alors de déterminer dans quelle mesure on doit parler d'*idem* et dans quelle mesure on doit parler d'*aliter*). Finalement, comme il a déjà été souligné, cette suite de démarches de transformation du même (les λόγοι de Zénon), qui se trouve dessinée dans le *Parménide* et qui culmine dans les «exercices de natation» préconisés et ébauchés par l'Éléate, se caractérise par le fait que la fin ou le résultat du *Parménide* reste bien en deçà, non seulement de

²⁷ Dans les lignes qui suivent le passage cité dans la note précédente (135d8-e4), Parménide souligne qu'il ne s'agit pas non plus d'un simple retour aux λόγοι de Zénon ou d'une simple suite de ces λόγοι (comme si l'intervention de Socrate ne jouait que le rôle d'une sorte d'*intermezzo*), mais plutôt de quelque chose qui combine les apports de Zénon et de Socrate: πλὴν τοῦτό γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἶας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσασαί τε εἶναι.

la pleine réalisation de la *γυμνασία* ou des exercices d'entraînement dont il est question dans la troisième partie du dialogue, mais, *a fortiori*, bien en deçà de la transformation finale de l'*idem sed aliter* que ces «exercices de natation dans la mer des *λόγοι*» devraient *préparer*. Le *Parménide* s'achève, pour ainsi dire, en *cours de route* et revêt encore un caractère *préparatoire*: le dialogue ne produit pas ce qu'il annonce. En définitive, il ne souffle mot sur ce vers quoi il tend et «the real thing» reste encore entièrement à découvrir dans les «points de suspension» qui constituent le vrai résultat de ce dialogue.

On ne peut trop insister sur le fait de cette *double incomplétude*: le *Parménide* esquisse une *double tâche* par rapport à laquelle le dialogue reste *doublement inachevé*. Souvent le texte de Platon fait apparaître en filigrane des trajets qu'il n'arrive pas à accomplir (la continuation de ses démarches, d'autres démarches qui restent encore à développer, etc.). C'est là un trait caractéristique du *corpus* platonicien (une sorte de jeu qu'il joue avec le lecteur, qui est invité à prendre l'initiative et entamer de nouveaux chemins). Dans le cas du *Parménide*, il y a surtout deux choses qui manquent: a) d'une part, la pleine mise en œuvre du programme des exercices préconisés par Parménide (la traversée du *πέλαγος λόγων* en toutes directions, etc.), ce qui a pour conséquence qu'au terme du dialogue on est encore très loin, semble-t-il, d'être devenu *τελέως γυμνασάμενος*;²⁸ b) d'autre part, la *solution* du problème (la *solution* que le programme complet des exercices de natation dans la mer des *λόγοι* vise à rendre possible), c'est-à-dire, le *κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές* dont parle Parménide.²⁹

²⁸ 136c5 (voir ci-dessus note 2).

²⁹ *Ibidem* (voir ci-dessus note 2).

3. Les enjeux des λόγοι de Zénon. Ὑπόθεσις et συμβαίνειν (συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως). Le manque de ἰκανῶς ἐπεξιέναι. La possibilité de la présence du τέρας (du γελοῖον, de Ἰάτοπον, etc.) insourçonné.

Ceci dit, il en résulte que le sens de ce qui se trouve dans le *Parménide* dépend dans une large mesure de son *point de départ*, c'est-à-dire, des λόγοι de Zénon – ou, plutôt, de la façon dont les λόγοι de Zénon sont présentés et interprétés par l'auteur du *Parménide* au début du dialogue.³⁰ Or, à ce sujet il faut faire plusieurs remarques – ce qui nous ramène aux premiers pas du dialogue.

La première chose qu'il faut relever, c'est l'enjeu des λόγοι de Zénon. Il ne s'agit de rien de moins que de la possibilité d'un *changement radical du cadre de notre compréhension de la réalité (de toute réalité)* – d'un changement aussi radical que celui qui se profile dans la pensée du Parménide historique, lequel – selon Socrate – soutient que tout est un (ἕν εἶναι τὸ πᾶν)³¹ ou dans la thèse des λόγοι de Zénon, qui nient le multiple ou l'existence du multiple (ὡς οὐ πολλά ἐστι).³² D'une part, il ne s'agit de rien de moins que du *cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales*: de la «grille» de toute notre compréhension de la réalité. D'autre part, il s'agit de la possibilité d'*alternatives au cadre de compréhension de la réalité* (ou au cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales) qui est monnaie courante. Il s'agit de l'éventuelle *fragilité* de celui-ci (voire de son caractère *insoutenable*). On peut également dire qu'il s'agit du *problème* du cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales et du *conflit* (c'est-à-dire, de la

³⁰ Cf. 127d-128e.

³¹ 128a8-b1.

³² 127e 10.

décision sur le conflit) entre plusieurs cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales possibles en dispute.

Somme toute, dès le début, le *Parménide* soulève une possibilité qui d'habitude n'est pas envisagée: rien de moins que la possibilité que le cadre de la réalité elle-même ou le cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) *adéquat* reste encore à établir.³³

Deuxièmement, il faut prendre en considération ce que l'on peut appeler la *structure hypothétique* ou le *modèle hypothétique* qui est mis en relief au début du *Parménide*, et qui traverse en fil rouge tout le dialogue. Voyons tout d'abord dans quel sens on doit comprendre ici le concept de modèle hypothétique, et essayons de faire voir la structure formelle des phénomènes auxquels il se rapporte.

En décrivant ses λόγοι et les λόγοι des adversaires de la pensée éléate, le Zénon du *Parménide* focalise son regard sur le fait que certaines présuppositions (désignées par la formule: ἡ ὑπόθεσις, εἰ τὸ δεῖνα ἔστιν³⁴) – et notamment la présupposition de la thèse éléate ὡς ἔν ἐστιν ou de la thèse opposée ὡς πολλά ἔστιν – sont liées à certaines conséquences qui en découlent et qui

³³ Essayons de cerner d'un peu plus près les divers aspects de la question. Dès le début, le *Parménide* attire l'attention sur le fait que toute notre compréhension de la réalité est fondée sur un certain cadre de déterminations – a) un cadre qui inclut certaines déterminations (ἔν, πολλά, εἶναι, οὐκ εἶναι, ὅμοιον, ἀνόμοιον, γένεσις, φθορά, etc., etc.) et non pas d'autres, et b) un cadre qui est marqué par une certaine compréhension du rapport entre elles. Ce cadre de déterminations est en même temps un cadre d'assomptions fondamentales concernant, et la nature des déterminations en question (par exemple, qu'il s'agit de déterminations qui peuvent se répéter, etc.), et la façon dont elles se rapportent les unes aux autres (si elles sont compatibles ou incompatibles les unes avec les autres, etc., etc.). Mais il faut ne pas oublier que, dès le début, le *Parménide* attire aussi l'attention sur le fait a) que ce cadre de déterminations peut être modifié, ce qui pose b) le problème de savoir quel est le cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) adéquat. Ceci nous mène à un troisième point: dès le début, le *Parménide* attire l'attention sur le fait que le cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) peut changer de deux manières: a) par apport ou perte de déterminations, et b) par modification de leur rapport.

³⁴ Cf. 128d5s., 142c2s., 160b7.

en sont inséparables. En d'autres termes, il souligne que, si l'on accepte que X (si l'on part du principe que X, si l'on présuppose un certain cadre de réalité ou si l'on adopte un certain cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales), au moins en certains cas, il y a toute une série d'implications de X – c'est-à-dire, X a une nature telle qu'il recèle en lui ces implications ou ces conséquences. Le point décisif, c'est donc le rapport d'inclusion ou de consécution – ce que Zénon désigne par un des concepts clefs du *Parménide* – le concept de συμβαίνειν³⁵.

Mais, d'autre part, il arrive que l'adoption de certaines thèses, de certains cadres de réalité (ou cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales) recelant en eux des conséquences qui en sont inséparables, peut bel et bien avoir lieu sans que l'on se rende compte de quoi que ce soit de ces conséquences. Le Zénon du *Parménide* attire l'attention sur ce phénomène, quand il dit à propos de ses λόγοι qu'ils essaient de faire apparaître les conséquences de l'«hypothèse» du multiple – bien entendu, les conséquences qui en découlent εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίει (à qui serait capable de les parcourir d'une façon suffisante ou d'une façon adéquate).³⁶

³⁵ Ou, plus exactement (c'est là la formule employée dans le dialogue initial entre Socrate et Zénon), le concept de συμβαίνειν πάσχειν τῷ λόγῳ. Cf. 128c5-128d2: (...) ἀλλὰ σὺ μὲν εἶπες τῶν συμβεβηκότων τι, ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῶδειν ὡς εἰ ἔν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνειν πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ.

³⁶ 128d6. Ce n'est pas ici qu'il s'agira d'analyser le champ sémantique d'ἐπεξίειναι. Le plus important à retenir est le fait que ce verbe signifie «traverser», «aller jusqu'au bout», «aller d'un bout à l'autre» – tant au sens «propre» qu'au sens «figuré». Le point décisif est l'idée d'un *parcours intégral* ou d'un *parcours complet* – c'est-à-dire d'un parcours caractérisé par le fait qu'il ne laisse rien échapper. Par contre, la *négation* de l'ἐπεξίειναι (le *manque* de ἰκανῶς ἐπεξίειναι) suggère l'idée du contraire: l'idée du *manque d'un parcours complet* (soit parce qu'on n'arrive pas à parcourir ce dont il est question, soit parce que le parcours est *incomplet* et *laisse échapper quelque chose de significatif*). Le point décisif est donc que les ὑποθέσεις recèlent en elles quelque chose dont on ne s'aperçoit pas. Il s'agit d'une sorte de «cécité» ou d'une sorte d'ignorance (on ne voit pas – on ignore – ce

Cette remarque montre a) que l'«hypothèse» du multiple peut être soutenue dans la plus complète absence de cet ἐπεξίέναι – c'est-à-dire, sans qu'on ait conscience de ce dont parlent les λόγοι de Zénon, et b) que si ceux-ci ont un rôle à jouer, c'est précisément parce qu'on peut comprendre et adopter l'«hypothèse» du multiple (qui est celle dont presque tout le monde convient) sans avoir la moindre conscience de ce que Zénon essaie de mettre en évidence à son sujet. Il y a donc un second aspect non moins décisif que le rapport d'inclusion ou de consécution (le συμβαίνειν) dont nous avons parlé, à savoir: la possibilité de soutenir une thèse ou d'adopter un cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales – tout un cadre de compréhension de la réalité – sans en parcourir les conséquences, sans se rendre compte de ce que le contenu de la thèse ou du cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) en question recèle en lui-même.

Il y a donc la possibilité de quelque chose comme un *punctum coecum* ou un *angle mort* dans la compréhension des thèses elles-mêmes ou des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales eux-mêmes que l'on fait siens. En d'autres termes, il y a un phénomène d'*opacité*, voire d'*aveuglement*, en vertu duquel l'adoption d'un certain cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales peut avoir lieu sans que l'on se rende compte des conséquences qui en découlent et qui en sont inséparables – bref, sans le ἰκανῶς ἐπεξίέναι (et notamment sans le ἰκανῶς

que l'on adopte: ce qui en découle, ce qui y est impliqué). En d'autres termes, il s'agit d'un phénomène de *manque de transparence* – de *manque d'acuité*. Platon emploie ἐπεξίέναι à plusieurs reprises pour exprimer l'idée d'un parcours complet, d'une exposition détaillée ou d'un examen minutieux. Voir notamment *Lysis* 215e5, *Euthydemus* 306d1, *Politicus* 305e9, *Respublica* 349a5, 361d8, 366e8, 437a5, *Gorgias* 492d1, *Philebus* 23b3, 24e5, 65b3, 66d5, *Timaeus* 38d7, *Leges* 632c1, 672a7, 778c2.

ἐπεξίεναι du συμβαίνειν: des συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως) dont parle le *Parménide*.³⁷

Ceci nous mène à un autre point également crucial pour la détermination du sens des λόγοι de Zénon – ce que l'on peut appeler le caractère *négatif* des conséquences dont il est question dans ces λόγοι. En effet, le problème n'est pas simplement que les thèses ou les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales que l'on adopte puissent receler en eux des conséquences insoupçonnées dont on ne s'aperçoit pas. Le problème réside surtout dans le fait que les thèses ou les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales en question recèlent en soi des conséquences *ridicules* ou *aberrantes*, *embarrassantes*, *gênantes*, qui semblent *inacceptables*, *insoutenables*.

C'est précisément ce que l'on trouve dans les λόγοι de Zénon (aussi bien que dans les λόγοι des adversaires des Éléates auxquels Zénon veut donner réplique – et, en fait, tout au long du *Parménide*): les συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως que l'on fait ressortir relèvent du domaine du γελοῖον,³⁸ du Θαυμαστόν,³⁹ de Ἰάξιον θαυμάζειν,⁴⁰ du τέρας,⁴¹ de Ἰάποπον,⁴² de Ἰάλογον,⁴³ de Ἰάδύνατον,⁴⁴ etc. Il s'agit donc du *prodigieux*, de l'*extraordinaire*, mais plutôt dans une acception *négative*: il s'agit du *monstrueux*, de l'*étrange*, du *bizarre*, de l'*inacceptable*. Et c'est ainsi que les λόγοι de Zénon, les λόγοι des adversaires de Parménide, etc., utilisent

³⁷ 136a1.

³⁸ 128d1, 5, 130c5.

³⁹ 129b1, 129c1, 4, 129d5, 134e7.

⁴⁰ 129c3.

⁴¹ 129b2.

⁴² 129b4, 130d5, 156d1, 156d7.

⁴³ 131d2, 144b3.

⁴⁴ Cf. 127e3, 127e6-8, 131d6, 132b9, 138c2, 138d4-5, 138e6, 139a4, 139e3-4, 140a3, 140c4,6, 140d3, 144c5, 144d2, 145d6, 150b1, 150c3, 157d2,7, 159e6,7, 160a3,8, 161c5, 6, 162d3, 4, 166b2.

Ἰέπεξιέναι ou l'analyse des συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, comme une *arme d'attaque* pour mettre en échec les thèses ou les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) de leurs adversaires, en les faisant apparaître comme quelque chose d'*absurde*, voire de *fou*.

Autrement dit, l'essentiel n'est pas seulement une sorte de «voir sans voir» (un cas particulier du βλέποντες βλέπειν μάτην ou du ὁρῶν οὐκ ὁρᾶν: la possibilité d'une *compréhension déficiente* des thèses ou des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales que l'on adopte).⁴⁵ L'essentiel n'est pas non plus le fait que cette sorte d'aveuglement rende possible une démarche de prise de conscience des thèses elles-mêmes (ou des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales) que l'on adopte. L'essentiel n'est pas non plus le fait que le résultat de cette démarche de prise de conscience puisse être tout à fait *surprenant* par rapport à la perspective dans laquelle on adopte les thèses ou les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) en question. L'essentiel, c'est plutôt le fait que le τέρας, ἰάτοπον, ἰάξιον θαυμάζειν (le monstrueux, l'extraordinaire, l'étrange,

⁴⁵ Sur ce *topos*, cf. notamment "In Mercurium", in *The Homeric Hymns*, éd. Thomas W. Allen, William R. Halliday et Edward E. Sikes (Oxford / Amsterdam: Oxford University Press / Hakkert, 1963), v. 92, Héraclite, DK 22 B 34, Eschyle, *Agamemnon*, v. 1623, Eschyle/Ps.-Eschyle, *Prometheus vincetus*, v. 446, Sophocle, *Oedipus Tyrannus*, v. 413, Fr. 923, Euripide, *Bacchae*, vv. 332, 395, *Iphigenia Aulidensis*, v. 1139, Philémon, Fr. 151, in *Comicorum Atticorum Fragmenta*, éd. Theodor Koch, vol. 2. (Leipzig: Teubner, 1884), 523, Démosthène/Ps.-Démosthène, "In Aritogitona", in *Demosthenis Orationes*, éd. Samuel H. Butcher, vol. 2.1 (Oxford: Clarendon Press, 1907, rééd. 1966), I, 89, Polybe, *Polybii historiae*, éd. Ludwig Dindorf (Leipzig: Teubner 1889-1905, rééd., Stuttgart: Teubner, 1962-1967), XII, 24, Ps.-Plutarque, "De liberis educandis", in *Plutarch's Moralia*, vol. 1 (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press/W. Heinemann, 1927, rééd. 1969), 13e, Libanius, "Oratio" 47, 6, in *Libanii opera*, éd. Richard Förster, vol. III (Leipzig: Teubner, 1903), 406-407, et Reinhold Strömberg, *Greek Proverbs. A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases Which Are Not Listed in the Ancient Byzantine Paroemiographers*, Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar Jätte Följden, Ser. A 4/8 (Göteborg: Wettergren & Keerbers Förlag, 1953), 15.

l'insoutenable) puisse être au cœur des thèses ou des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales *qu'on adopte sans avoir la moindre idée qu'ils puissent receler des conséquences ou des implications d'un tel calibre*. En un mot, l'essentiel, c'est le fait que la surprise rendue possible par le manque d'ἐπεξιέναι puisse faire apparaître rien de moins que quelque chose de γελοῖον, de τέρας, d'ἄτοπον, d'ἄξιον θαυμάζειν, etc.⁴⁶. L'essentiel, c'est donc que le τέρας puisse être là – au sein des thèses ou des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales que l'on adopte – mais *non repéré*, de telle façon qu'on ne se rend pas compte de sa présence.

Voilà un trait majeur de ce dont il est question dans les λόγοι de Zénon, voire dans le *Parménide*. Il n'est pas question simplement du problème du cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales et du *conflit* (c'est-à-dire, de la *décision* sur le conflit) entre plusieurs cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) possibles. Il est question de ce problème, mais dans un milieu troublé par le phénomène de *manque d'acuité* ou d'*aveuglement*, en vertu duquel les thèses ou les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) qu'on envisage ou adopte peuvent receler, sans que l'on s'en doute, non seulement de l'*insoupçonné*, mais finalement de l'*inacceptable* (du τέρας, de l'ἄτοπον, de l'ἄξιον θαυμάζειν, etc.)⁴⁷.

⁴⁶Le *Parménide* mentionne plusieurs traits qui rendent les συμβαίνοντα inacceptables (le πάσχειν γελοῖα, le πάσχειν ἐναντία αὐτῶ). Mais il n'est pas question de les examiner ici. L'essentiel, c'est l'*inacceptabilité*.

⁴⁷Autrement dit, le problème du cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) se complique du fait que notre regard n'est pas un regard «souverain» – qu'il reste tellement «*prisonnier*» de son manque d'acuité (ou «*prisonnier*» d'opacité), que les thèses ou les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) qui se présentent à lui peuvent être, sans qu'il s'en aperçoive, comme *piégés par la présence du τέρας insoupçonné*.

4. Un domaine opaque: une multiplicité de *ὑποθέσεις*, une multiplicité de possibilités de manque de *ικανῶς ἐπεξιέναι*, une multiplicité de possibilités de la présence du *τέρας* (de *l'ἄτοπον*, etc.) insourçonné.

Cela dit, il convient de s'attarder un instant sur un autre aspect qui concerne la valeur et la portée des *λόγοι* de Zénon. La conversation initiale entre Socrate et Zénon présente quelques éléments qui laissent deviner certaines réticences à l'égard de la valeur réelle de ces *λόγοι*.

Tout d'abord, l'échange entre Socrate et Zénon met en exergue qu'il y a plusieurs façons de comprendre les *λόγοι* de ce dernier et, notamment, qu'il n'y a pas d'évidence quant au but qu'ils poursuivent.⁴⁸ Puis, Zénon lui-même semble relativiser leur importance en disant qu'ils n'ont été publiés que par hasard (parce qu'on lui a volé une copie)⁴⁹ et que, de toute façon, leur propos était de rendre la monnaie de leur pièce à ceux qui s'essayaient à bafouer (*κωμωδεῖν*) la thèse de Parménide, en montrant qu'elle recélait en elle des conséquences ridicules, qu'elle se contredisait, etc.⁵⁰ D'après Zénon, il s'agissait donc de rendre ces coups avec intérêts et de montrer que l'«hypothèse» du multiple implique des conséquences encore plus ridicules et contradictoires que celle de Parménide.⁵¹ Or, tout ceci semble suggérer que les *λόγοι* de

⁴⁸ 127d6-128e4.

⁴⁹ Cf. 128d6-e1: *διὰ τοιαύτην δὴ φιλονικίαν ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη, καὶ τις αὐτὸ ἔκλεψε γραφέν, ὥστε οὐδὲ βουλευσασθαι ἐξεγένετο εἴτ' ἐξοιστέον αὐτὸ εἰς τὸ φῶς εἴτε μῆ.*

⁵⁰ 128c6-d2: (...) *ἔστι δὲ τὸ γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὡς εἰ ἔν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοία συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῶ.*

⁵¹ 128d2-6: *ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιώτερά πασχοὶ ἂν αὐτῶν ἢ ὑπὸθεσις, εἰ πολλὰ ἐστίν, ἢ ἡ τοῦ ἔν εἶναι, εἰ τις ἰκανῶς ἐπεξίει.*

Zénon se situent eux aussi sur le terrain du κωμωδεῖν et, en définitive, ne sont pas à prendre au sérieux. Finalement, au moment de résumer sa prise de position par rapport à l'interprétation de ses λόγοι proposée par Socrate, Zénon parle du contraste entre une motivation liée à la φιλοτιμία de l'homme mûr (la motivation qui lui serait attribuée par l'athénien) et la motivation réelle de ses λόγοι – qui, selon lui, relèverait de la φιλονικία du jeune homme.⁵² Il est à peine besoin de souligner que la φιλοσοφία (une motivation liée au φιλοσοφεῖν) brille ici par son absence.

Mais ce n'est pas tout. En effet, il ne faut pas oublier que, dès le début du *Parménide*, les λόγοι de Zénon sont mis en rapport avec les λόγοι à structure analogue des adversaires des Éléates. En d'autres mots, ce qui caractérise le point de départ du *Parménide*, c'est une sorte de *symétrie* entre ce qui se passe avec la thèse ou le cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales de Parménide (ἐν εἶναι τὸ πᾶν) et la thèse ou le cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales de ses adversaires (ὡς οὐ πολλά ἐστι). Dans les deux cas, il y a des λόγοι qui semblent montrer que l'adoption de ces thèses ou de ces cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales pêche par l'*aveuglement* dont nous avons parlé, parce qu'en définitive les thèses ou les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) en question recèlent en soi du τέρας, de l'ἄτοπον, etc.⁵³

⁵² 128b7-e4.

⁵³ La symétrie résulte du fait que les λόγοι de contre-attaque ne réfutent pas les λόγοι d'attaque et n'arrivent pas à montrer que l'«hypothèse» qu'ils visent à défendre ne recèle aucun τέρας, rien de γελοῖον, d'ἄτοπον, etc. Tout comme les λόγοι d'attaque, les λόγοι de contre-attaque dont parle le *Parménide* se bornent à mettre en évidence que l'«hypothèse» de leurs adversaires recèle elle-aussi du τέρας, de l'ἄτοπον, du γελοῖον, etc. Il est vrai que Zénon cherche à montrer que l'«hypothèse» du multiple implique des conséquences *encore plus ridicules* (recèle *encore plus de γελοῖον – encore plus de τέρας, d'ἄτοπον*) que l'«hypothèse» éléate (cf. notamment 128d2-6: ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλά λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτ' ἀπὸ πλείω, τοῦτο βουλούμενον δηλοῦν, ὡς ἐτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἐν εἶναι

Or, cette «symétrie» affaiblit la valeur apparente de chacun des λόγοι en question. En effet, si l'on réussit à montrer qu'une thèse ou un cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales recèle du τέρας, de l'ἄτοπον, etc., cela semble donner lieu à un résultat net. Le fait qu'une «hypothèse» recèle du τέρας semble permettre son rejet et conduire au triomphe de l'«hypothèse» opposée – on suppose un rapport de contradiction entre les deux (c'est-à-dire, *tertium non datur*), et, donc, une «hypothèse» met, pour ainsi dire, l'autre «échec et mat». C'est là la stratégie, et de Zénon, et des adversaires des Éléates. Mais tout change s'il y a en même temps des λόγοι qui mettent en échec des thèses opposées. Dans ce cas, les λόγοι donnent l'impression de mettre «échec et mat» l'un et l'autre – il n'y a plus de résultat net, mais plutôt une perplexité, un désarroi. On ne sait plus où on en est – et c'est plutôt une atmosphère de doute qui s'installe.

Ce doute concerne à la fois les «hypothèses» en question et la solidité de ce type d'argumentation. D'un côté, qui sait si dans le cas concret (dans le cas d'une des «hypothèses» en question – et peut-être aussi dans le cas de l'autre) les λόγοι des adversaires (les λόγοι d'attaque et de contre-attaque) ne nous induisent pas en erreur, en suggérant qu'il y a du τέρας, de l'ἄτοπον dans des thèses (ou des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales) qui, en fait, ne posent aucun problème. Il faudra donc vérifier les λόγοι en question. Si l'on admet que le rapport entre les «hypothèses» des éléates et de ses adversaires est un

(...). Mais ceci ne change pas le fait que l'«hypothèse» éléate est elle-aussi mise en échec par les λόγοι d'attaque des défenseurs du multiple.

Ce qui résulte des λόγοι d'attaque et de contre-attaque dont parle le *Parménide* ressemble alors à un «échiquier» où toutes les pièces, disons, «positives» de chaque adversaire se trouvent mises en échec par des pièces «négatives» (des pièces d'attaque) de l'autre. Les joueurs d'échec en question semblent plus habiles à neutraliser les thèses «positives» de leurs adversaires, qu'à se défendre des attaques de leurs adversaires contre leurs propres thèses «positives».

rapport de *contradiction* ou *disjonction exclusive*, alors tout semble indiquer que quelque chose ne va pas avec ces λόγοι. En dernière analyse, on ne peut pas exclure que ce type de λόγος (qui permet de mettre en échec en même temps des thèses opposées) soit peu fiable, voire pas du tout fiable. Mais, d'un autre côté, qui sait si, à la fin, le rapport entre les thèses en question n'est point un rapport de *contradiction* ou de *disjonction exclusive* – c'est-à-dire, qui sait si les λόγοι d'attaque et de contre-attaque ne sont pas tous deux *bien fondés* (à un point tel que les deux «hypothèses» ou les deux cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales en question recèlent effectivement du τέρας, de l'ἄτοπον, etc.). Qui sait s'il n'y a pas encore une autre «hypothèse» (ou d'autres «hypothèses» – *datur tertium!*) outre les «hypothèses» ou les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) en question – le problème étant alors de découvrir quels peuvent être ces «hypothèses» supplémentaires, ou ces cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales qui, au premier coup, restent ignorés.

Voilà l'atmosphère de *doute* et d'*indétermination* qui résulte d'une «symétrie» comme celle qui caractérise le rapport entre les λόγοι de Zénon et ceux de ses adversaires. À première vue, il peut sembler qu'une telle atmosphère de doute et d'indétermination *efface* – ou tout au moins *dilue* – le phénomène d'opacité et de manque d'acuité dont nous avons parlé (et par là, efface ou dilue la conscience du fait qu'il soit possible que les thèses, ou les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales, que l'on conçoit et adopte, puissent bien receler en eux du τέρας, de l'ἄτοπον, etc.). Mais il n'en est rien. D'une part, le fait que les λόγοι en question puissent réussir à nous tromper confirme la «faiblesse» de notre regard – le manque d'acuité dont il est question. D'autre part, le doute, l'incertitude, l'indétermination qui résultent du rapport de «symétrie» entre les λόγοι de Zénon

et ceux de ses adversaires ne dissipent pas l'opacité dont nous avons fait mention: ils correspondent plutôt à une opacité de deuxième degré – à une opacité «redoublée», qui concerne aussi l'opacité elle-même (c'est-à-dire, les λόγοι d'attaque et de contre-attaque révèlent la «faiblesse» d'un regard qui ne sait pas dans quelle mesure il est «faible»).

Or, cette opacité de deuxième degré n'est pas moins opaque, et ne signifie aucunement alors une diminution de la «pression interrogative» concernant la possibilité dont nous avons parlé et la façon dont cette possibilité rend encore plus *compliqué* le problème du cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales, et celui du *conflit* entre plusieurs cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) possibles.

5. Zénon, Socrate, Parménide: une suite de démarches de «correction». Première étape: la «correction» de Zénon entamée par Socrate.

Mais il est temps d'examiner de plus près une autre question: comment la correction des λόγοι de Zénon entamée par Socrate et la correction de Socrate entamée par Parménide modifient ce complexe de problèmes soulevés au début du dialogue.

A première vue, il peut sembler que les perspectives présentées par Socrate concernant ce qu'il appelle *l'αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος* font disparaître tout ce complexe de problèmes. Mais à y regarder de plus près, on comprend que c'est tout le contraire. Socrate redécouvre sous un autre angle le phénomène d'*opacité* et de *manque d'acuité* en vertu duquel on peut adopter une thèse ou un cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) et, néanmoins, *ignorer* (rester complètement *aveugle* sur) des aspects essentiels du «contenu» de la thèse ou du cadre de déterminations.

tions (et d'assomptions fondamentales) que l'on adopte. Et, de son côté, la critique de Socrate entamée par Parménide met en évidence que les perspectives de Socrate sur ce qu'il appelle *τὸ καθ'αὐτὸ εἶδος* pèchent elles-aussi par un *manque de ἱκανῶς ἐπεξιέναι*, et par le fait que ce manque d'ἐπεξιέναι cache *du τέρας, du γελοῖον, de l'ἄτοπον, etc.*

Voyons-le plus en détail.

Premièrement, Socrate attire l'attention sur une propriété structurelle du cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) qui est monnaie courante – une propriété structurelle qui peut rester oubliée (et qui reste oubliée tant par les défenseurs que par les adversaires du multiple). Il s'agit du fait que, le cadre de déterminations qui donne sa forme à notre compréhension habituelle de la réalité n'a rien à voir avec une simple multiplicité de déterminations, dont chacune constituerait un *singulare tantum* et se rapporterait aux autres comme un *singulare tantum* se rapporte à d'autres *singularia tantum*. Il s'agit plutôt d'une multiplicité de déterminations *qui se répètent* – et qui jouent, pour ainsi dire, le rôle d'un «alphabet», à tel point qu'il faut distinguer d'une part la multiplicité de l'«alphabet» lui-même ou des éléments de l'«alphabet» et, d'autre part, la multiplicité constituée par la *réurrence* ou *répétition* des éléments de l'«alphabet» et par la combinaison des *πολλά* dans lesquels ces éléments se répètent⁵⁴.

⁵⁴L'«alphabet» dont nous parlons ici, c'est l'«alphabet» des phonèmes, qu'il faut être capable de distinguer pour parler et comprendre une langue, mais qui néanmoins reste caché, insoupçonné – et peut rester toujours caché, insoupçonné, sans qu'on s'aperçoive, ni de sa *présence*, ni du *rôle* qu'il joue, ni de sa *composition*. On fera à ce sujet trois remarques. 1) Dans le passage du *Parménide* dont il est question ici, Socrate ne parle pas de l'«alphabet». C'est nous qui en parlons pour exprimer le sens et l'enjeu de ses propos. 2) Néanmoins la figure de l'«alphabet» joue un rôle important dans le *corpus platonicien*. Voir, par exemple, Ian M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II: *Plato on Knowledge and Reality* (London/N.Y.: Routledge & Kegan Paul/The Humanities Press, 1963), 374ss., John R. Trevaskis, «The μέγιστα γένη and the Vowel Analogy of Plato, «Sophist» 253a», *Phronesis* 11 (1966): 99-116, Thérèse-Anne Druart, «La notion de

Socrate souligne qu'il y a une différence de nature entre les éléments de ce que nous appelons ici un «alphabet» de déterminations fondamentales (αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη) et les πολλά qui en résultent, en «participent», etc. Il soulève le problème du statut de ce qu'il appelle ἡ αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος, en même temps

‘stoicheion’ (élément) dans le ‘Théétète’ de Platon”, *Revue philosophique de Louvain* 66 (1968): 420-434, Eadem, “La stoicheiologie de Platon”, *Revue philosophique de Louvain* 73 (1975): 243-262, Claude Gaudin, *Platon et l’alphabet* (Paris: Puf, 1990), et Jürgen Villers, *Das Paradigma des Alphabets: Platon und die Schriftbedingtheit der Philosophie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005). Il n’y a pas lieu d’entrer ici dans une analyse de la figure de l’alphabet dans le *corpus platonicien* – de ses origines, de ses implications, des passages où elle joue un rôle important, etc. Nous ne voulons pas non plus prendre position ici sur la question de savoir si Platon se rapporte surtout aux lettres ou aux sons. Voir notamment Gilbert Ryle, “Letters and Syllables in Plato,” *Philosophical Review* 69 (1960): 431-451, David Gallop, “Plato and the Alphabet”, *Philosophical Review* 72 (1963): 364-376, János Balász, “The Forerunners of Structural Prosodic Analysis and Phonemics”, *Acta linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1965): 229-286, Wilhelm A. Schwabe, „Mischung“ und „Element“ im Griechischen bis Platon: Wort- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von στοιχεῖον (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980), en particulier 57ss., 82ss., 104ss., 148ss., Henri Joly, “Platon entre le maître d’école et le fabricant des mots. Remarques sur les grammata” in *Philosophie du langage et grammaire dans l’Antiquité*. Actes du Colloque sur «Philosophies du Langage et Théories Linguistiques dans l’Antiquité» (Grenoble, 3-6 septembre 1985), éd. Henri Joly (Bruxelles/Grenoble: Ousia/Université des Sciences Sociales de Grenoble, 1986), 105-136, Jesper Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1993), 160-186, Ulrike Hirsch, “Das Alphabet als Modell: „Buchstabieren der Welt“ bei Demokrit und Platon” in *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, 6, éd. Klaus Döring, Bernhard Herzhoff et Georg Wöhrle (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1996), 41-49, Marco Vegetti, “Nel ombra di Teuth. Dinamiche della scrittura in Platone” in *Sapere e scrittura in Grecia*, éd. Marcel Détiénne (Bari: Laterza, 1997), 201-227 et Patrizia Laspia, “L’excursus fonologico del Teeteto e la testualità platonica. A che cosa pensiamo quando parliamo di ‘elementi’ e ‘silabe’”, in *Platone La teoria del sogno nel Teeteto: atti del Convegno Internazionale Palermo 2008*, éd. Guiseppe Mazzara et Valerio Napoli (Sankt Augustin: Academia, 2010), 181-204. Nous nous bornerons à souligner un aspect crucial: la découverte de l’alphabet (de l’«alphabet des sons» ou de l’«alphabet des lettres») est la découverte du fait que toute l’extraordinaire multiplicité d’une langue – et, qui plus est, l’extraordinaire multiplicité de toutes les langues (c’est-à-dire, toute la «bibliothèque de Babel») – ne se compose que de la répétition et combinaison d’un peu plus d’une vingtaine d’éléments. La comparaison avec l’alphabet attire l’attention sur le fait que l’extraordinaire multiplicité de ce qui nous apparaît dérive elle-aussi de la répétition et combinaison d’un ensemble réduit de déterminations fondamentales comme celles dont il est question dans le *Parménide*.

qu'il attire l'attention sur le fait que ce qui vaut pour les πολλά dans lesquels αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη se répètent ne vaut pas nécessairement pour αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη.⁵⁵

Deuxièmement, il faut tenir compte du fait que, dans son intervention, Socrate prend position *contre* Parménide et Zénon. En effet, ce qu'il dit revient à soutenir ὡς πολλά ἐστίν. Qui plus est, non content de reconnaître l'existence de la multiplicité, Socrate parle d'un *double* ordre de πολλά: il y a πολλά dans le domaine même de l'αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος (une *pluralité* d'αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη) et il y a πολλά, bien sûr, dans le domaine de ce qui en résulte et participe – de tout ce qui est *constitué par répétition et combinaison* de l'«alphabet» de déterminations fondamentales que Socrate cherche à isoler.

Mais, troisièmement, il convient de remarquer que la thèse soutenue par Socrate est présentée comme une issue et une solution aux problèmes posés par les λόγοι de Zénon. D'une part, il s'agit d'un *tertium quid*, d'une autre possibilité non envisagée, ni par les λόγοι de Zénon, ni par ceux de ses adversaires. D'autre part, d'après Socrate, la distinction entre αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη et ce qui en dérive permet de résoudre les apories de Zénon et de montrer que le cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) de la multiplicité ne recèle en lui aucun τέρας (rien d'ἄτοπον, etc.).

⁵⁵ Pour éviter des malentendus, il faut souligner qu'ici la différence entre les déterminations fondamentales (αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη) et les πολλά qui en résultent n'implique nécessairement aucune doctrine «métaphysique» concernant l'existence indépendante de l'αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος ou quoi que ce soit de ce genre. Il s'agit plutôt de la *constatation d'un fait* concernant le milieu même dans lequel nous nous trouvons: ce qui nous apparaît résulte de la répétition et combinaison de déterminations fondamentales, et ceci de telle manière que a) chaque détermination fondamentale qui se répète (chaque αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος), et b) les différentes occurrences dans lesquelles chaque détermination fondamentale se répète (et cette répétition se combine avec la répétition d'autres déterminations fondamentales) ne sont pas la même chose et diffèrent tant par leur nature que par le rôle qu'elles jouent, etc.

Socrate cherche à montrer qu'il n'y a absolument rien d'étonnant, ou d'extraordinaire, au fait que ce qui dérive de *αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη* (ce qui est constitué par «participation») participe à la fois de déterminations différentes, soit à la fois semblable et dissemblable, etc. En revanche, qu'un *αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος* nous soit montré comme devenant à la fois lui-même et son opposé (que *ὁ ἔστιν ὁμοιον* nous soit montré comme devenant *ὁ ἔστιν ἀνόμοιον*, etc., qu'*αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη* soient capables de se mélanger, etc.), voilà où il verrait du *τέρας*, du *γελοῖον*, de *ἄτοπον*, etc. Mais les *λόγοι* de Zénon ne nous démontrent rien de pareil. Il s'agit donc plutôt du *τέρας*, de *ἄτοπον* dans le conditionnel (ou, pour être encore plus précis, dans l'*irrealis*). En bref, la thèse de Socrate supprime ce que nous avons appelé la «symétrie» entre les *λόγοι* de Zénon et les *λόγοι* des adversaires des *Éléates*. Cependant, ceci ne signifie aucunement que le phénomène d'opacité dont nous avons parlé n'y soit pas présent (qu'il ne soit pas possible qu'une thèse que nous adoptons recèle en elle-même du *τέρας*, de *ἄτοπον*, dont nous ne nous apercevons pas) – ceci signifie tout simplement que le phénomène en question affecte *les thèses éléates*, mais pas le cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) *de la multiplicité*, avec lequel presque tout le monde convient.

Or, ici nous touchons du doigt un point décisif. D'une part, la perspective présentée par Socrate n'affaiblit en rien le reproche des adversaires des *Éléates*, selon lesquels la thèse éléate recèle en elle du *τέρας*, de *ἄτοπον*, dont ses défenseurs ne se rendent pas compte. Mais, d'autre part, d'après Socrate, les défenseurs de l'«hypothèse» du multiple pèchent eux-aussi par le fait que, à leur tour, ils ne se rendent pas compte d'un aspect crucial de la multiplicité dont ils sont les défenseurs. Autrement dit, il y a quelque chose de décisif qui leur échappe dans la façon dont ils comprennent l'objet de leur thèse. Selon Socrate, la structure de

la multiplicité est toujours une structure, disons, «alphabétique». C'est-à-dire, Ἰὸν καθ' αὐτὸ εἶδος joue *toujours* un rôle déterminant, etc. – même si les défenseurs de la multiplicité comprennent celle-ci comme s'il s'agissait d'une pluralité de déterminations qui ne se répètent pas et où il n'y a aucun lieu pour αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη. Ce qui s'en suit, c'est donc que les autres défenseurs de la multiplicité sont victimes d'un phénomène de *manque d'acuité* ou d'*aveuglement* par rapport au rôle joué par Ἰὸν καθ' αὐτὸ εἶδος. Ainsi, en ce qui concerne l'«hypothèse» du multiple, la thèse de Socrate signifie, certes, la négation formelle du τέρας, de ἄτοπον, etc.; mais elle ne signifie aucunement la négation de l'autre phénomène dont parle le début du *Parménide*: le *manque de ἰκανῶς ἐπεξιέναι*. En d'autres termes, pour Socrate, le manque de ἰκανῶς ἐπεξιέναι dont fait preuve l'«hypothèse» du multiple est «déplacé»: il concerne maintenant la structure même de la multiplicité. Socrate ne met pas en question la multiplicité en tant que telle. Mais il n'en reste pas moins que, selon lui, l'«hypothèse» du multiple *manque* de ἰκανῶς ἐπεξιέναι, et que c'est là le «talon d'Achille» des défenseurs de la multiplicité. C'est là aussi la raison pour laquelle ils ne sont pas en mesure de triompher sur leurs adversaires et le terrain sur lequel la bataille décisive pour le dénouement du conflit concernant le cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) doit se livrer.

6. Zénon, Socrate, Parménide: une suite de démarches de «correction». Deuxième étape: la «correction» de Socrate entamée par Parménide.

Finalement, ceci nous mène à la critique de Socrate mise à l'œuvre par Parménide entre 130a et 137c. Le résultat de cette critique de Socrate (génitif *objectif*) correspond en quelque sorte

à une *inversion* du résultat de la critique de Socrate (génitif *subjectif*), que nous venons de résumer. En effet, Parménide met en évidence que la «solution» proposée par Socrate pêche elle-aussi par manque de *ικανῶς ἐπεξιέναι* à l'égard de rien de moins que son noyau même: *Ἰὸν καθ' αὐτὸ εἶδος* et le rapport entre *Ἰὸν καθ' αὐτὸ εἶδος* et les *πολλά* qui en participent. La discussion entre Parménide et Socrate montre que celui-ci propose sa «solution» du problème (c'est-à-dire, le cadre complexe, marqué, et par la *différence*, et par le *lien*, entre *Ἰὸν καθ' αὐτὸ εἶδος* et les *πολλά*) sans se rendre compte de tout ce que cette «solution» implique et recèle en elle. Autrement dit, Socrate est lui-aussi victime d'un phénomène d'*opacité*, de *manque d'acuité* ou d'*aveuglement* par rapport aux *συμβαίνοντα*.

Encore une fois, c'est là le phénomène décisif. Mais au contraire de ce qui se passait d'après la version de Socrate (selon laquelle l'«hypothèse» du multiple ne recèle aucun *τέρας*), cette fois-ci *le téρας, ἡ ἄτοπον, etc. revient en force*. La discussion entre Parménide et Socrate sur le modèle de *Ἰὸν καθ' αὐτὸ εἶδος*, etc. montre que le cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales proposé par ce dernier déborde de *τέρας, ἡ ἄτοπον, etc.* En d'autres termes, Socrate ne s'est pas rendu compte des *συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως* qui doivent être considérés dans le cas de ses thèses; il est *loin de maîtriser ce qu'il propose*. Il se trouve donc que dans ce cas aussi les *συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως* sont pleins de *τέρας, de γελοῖον, ἡ ἄτοπον, etc.* Socrate illustre ainsi, lui-aussi, la possibilité qui rend si incertain le débat sur les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales: la possibilité d'envisager et d'adopter un cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales sans se rendre compte du *τέρας, ἡ ἄτοπον, etc.*, qu'il recèle en lui.

Au demeurant, la critique de Socrate menée par Parménide met en échec la prétendue solution proposée par Socrate. Le

résultat de cette critique n'est pas forcément que *tout* dans le point de vue présenté par Socrate – et notamment la question de la différence entre l'αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος et les πολλά (la question de la structure complexe de la multiplicité, de son caractère «alphabétique», etc.) – soit inventé de toutes pièces et ne corresponde à rien. Mais il reste que la «solution» de Socrate s'avère tout à fait *insuffisante* – et nous voilà à nouveau dans le *labyrinthe d'opacité* dont nous avons parlé.

Autrement dit, le travail de «sape» et de «démolition» que les défenseurs de la multiplicité ont poursuivi contre l'«hypothèse» de Parménide et que Zénon, à son tour, a poursuivi contre les défenseurs de la multiplicité, Parménide le poursuit contre la solution proposée par Socrate. Comme nous l'avons vu, avant l'intervention de Socrate, *il y avait deux ὑποθέσεις qui étaient mises en échec* du fait qu'elles semblent receler en elles du τέρας (du γελοῖον, de l'ἄτοπον) insoupçonné. Après la critique de Socrate opérée par Parménide *il y en a trois*. Aucune des trois tentatives de résoudre le problème dont il est question au début du *Parménide* ne résiste à un examen plus poussé. Conclusion: l'opacité augmente, le labyrinthe devient plus complexe. C'est comme dans ce «drame original» dont parle un fragment du journal de F. Hebbel: «Ein originelles Drama: in der zweiten Szene wird erzählt, daß in der ersten nichts vorgefallen ist; in der dritten, daß man dies in der zweiten erzählt hat, und so zu Ende»⁵⁶.

⁵⁶ Friedrich Hebbel, *Werke*, éd. T. Poppe, vol. 10, *Tagebücher II* (Berlin: Bong & Co, 1908), 3011 (Wien, 30. Juni 1846), 8.

7. Exercices de natation dans la mer des λόγοι – un programme et un échantillon de sa mise en œuvre. Le programme tacite et le programme explicite des exercices.

C'est à ce point que les «exercices de natation dans la mer des λόγοι» entrent en scène – c'est ici qu'ils ont un rôle à jouer.

Tout d'abord, il ne faut pas oublier qu'il s'agit toujours et encore du problème du cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales et du *conflit* (voire du *dénouement* du conflit) entre plusieurs cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) possibles – et qu'il s'agit de ce problème, *tel qu'il se présente à la lumière des difficultés soulevées dans les parties précédentes du Parménide* (et notamment à la lumière des difficultés qui résultent du phénomène d'opacité – de manque d'acuité et de manque de *ίκανώς ἐπεξιέναι*⁵⁷ – dont nous avons parlé). Plus précisément encore, il s'agit du problème qui résulte du conflit entre a) les trois «hypothèses» (l'«hypothèse» de Parménide, l'«hypothèse» des défenseurs de la multiplicité et celle de Socrate), et b) les démarches d'attaque et de contre-attaque qui mettent ces trois «hypothèses» en question. Les «exercices de natation dans la haute mer des λόγοι» proposés par Parménide sont des exercices d'entraînement pour préparer la solution de *ce problème*.

Deuxièmement, il ne faut pas non plus oublier que les exercices dont parle Parménide sont présentés *de deux façons*. D'un côté, Parménide et Zénon présentent ce que l'on peut appeler le «programme» de ces exercices. D'un autre côté, Parménide présente une sorte d'échantillon de la mise en œuvre de ce «programme».

Or, il faut tenir compte du fait que le «programme» en question ne se borne pas à servir d'introduction aux exercices présentés par Parménide. Comme nous l'avons souligné, le «programme»

⁵⁷ Voire de la possibilité de la présence du τέρας insoupçonné.

va bien au-delà de l'échantillon fourni dans le dialogue. Il est vrai que l'échantillon fait apparaître concrètement quelle sorte d'exercices Parménide a en vue. Mais, il n'en reste pas moins, que l'échantillon de la mise en œuvre doit être jugé à la lumière du «programme» en question, et qu'il faut toujours vérifier si la mise en œuvre *vient à bout du «programme»*.

Cependant, ce n'est pas tout. En effet, à y regarder de plus près, on constate qu'il n'y a pas seulement un «programme»: il y en a *deux*. Parménide et Zénon présentent un «programme» *explicite* des exercices en question. Mais il ne faut pas oublier qu'il y a déjà un autre «programme» – celui qui résulte du *parcours négatif* mis en scène dans les parties précédentes du *Parménide* et que nous avons esquissé. En dégagant les «errements» et les difficultés d'un regard «prisonnier», perdu dans un labyrinthe d'opacité, le parcours négatif dessine par contraste l'idée d'un regard non «prisonnier», «*souverain*»,⁵⁸ et met en relief l'ampleur de la différence qui sépare l'un de l'autre. En d'autres termes, le parcours négatif *dessine en négatif* ce qui manque au regard «*prisonnier*» – et par là aussi la sorte d'«entraînement» dont le regard «*prisonnier*» aurait besoin pour devenir un regard «*souverain*» et pour résoudre le problème en question. Qui plus est, tout comme la mise en œuvre (l'échantillon présenté par Parménide) doit être jugée par rapport au «programme d'entraînement» explicitement proposé par Parménide et Zénon, ce «programme» *explicite* doit, à son tour, être jugé par rapport au «programme *inexplicite*» qui résulte du parcours négatif – c'est-à-dire, par rapport aux principes de l'exigence qui en découle. Autrement dit, il faut vérifier si les «exercices de natation» recommandés par Parménide et Zénon

⁵⁸ C'est-à-dire, celui qui serait en mesure de résoudre effectivement le problème du cadre de déterminations (et d'assumptions fondamentales) *adéquat*.

sont à la hauteur de la tâche dont il est question: la tâche que le parcours négatif rend manifeste.

8. Le programme tacite des exercices de natation dans la mer des λόγοι préconisés dans le Parménide.

Avec cela en vue, considérons maintenant quel «programme» *inexplicite* de transformation du regard se dégage du parcours négatif mis en scène dans le *Parménide*. Nous nous bornons à une rapide esquisse.

Premièrement, le point décisif concerne ce que l'on peut appeler la «totalisation» du regard: l'exigence de «totalisation» – la pression vers la «totalisation». Mais qu'est-ce-que cela veut dire? Comme nous l'avons souligné, les difficultés repérées dans le parcours négatif se rattachent à une sorte d'*unilatéralité* des perspectives et à la possibilité de *surprises* qui mettent en échec ce que des perspectives *unilatérales* tiennent pour évident ou pour acquis. En d'autres termes, le fait qu'une perspective ne se rende pas compte de possibilités qui se situent hors de son angle borné, ouvre la porte à de pareilles surprises: l'élargissement de l'angle met en évidence que les perspectives unilatérales ont «des pieds d'argile» – une faiblesse dont elles ne se rendent pas compte. Il en résulte, par conséquent, qu'un regard souverain ne peut pas être *incomplet* ou *unilatéral* – il faut qu'il ait un caractère *élargi*.⁵⁹ Autrement dit, un regard souverain doit être en mesure d'exclure la possibilité de *toute* surprise qui puisse le

⁵⁹ Le manque de *ικανώς ἐπεξίεναι* révèle un «regard incomplet», une «saisie incomplète» des *ὑποθέσεις* (une saisie qui *laisse échapper* les *συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως*, etc.). Ce «regard incomplet» constitue, pour ainsi dire, le «négatif photographique» d'un «regard complet» – c'est-à-dire, il suggère le «positif photographique» qui doit résulter de la *correction de ses insuffisances*.

mettre en échec (et notamment la possibilité de la surprise du *τέρας*, de *l'ἄτοπον*, etc.). Or, s'il en est ainsi, la transformation d'un regard «prisonnier» en un regard «souverain» (c'est-à-dire, l'«entraînement» dont parle Parménide) doit forcément avoir la forme d'un *élargissement* – mais (et c'est là le point décisif), non pas seulement celle d'un *certain degré* d'élargissement (puisque'il est clair que cela ne serait pas suffisant): la transformation d'un regard «prisonnier» en un regard «souverain» suppose plutôt quelque chose comme un *élargissement total*.

Mais ce n'est pas tout, puisque, d'autre part, le parcours négatif fait ressortir plusieurs modalités d'unilatéralité, qui jouent un rôle crucial dans le cas du problème des cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales), et qui doivent être éliminées. Comme nous l'avons vu, l'unilatéralité peut concerner a) les «hypothèses» envisagées elles-mêmes (c'est-à-dire les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales possibles dont on se rend compte), b) la façon dont on se rend compte des *συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως* (c'est-à-dire, la façon dont on se rend compte de ce que chaque «hypothèse» recèle en elle), et c) la façon dont on se rend compte du statut même et de la structure de «fonctionnement» des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales (c'est le reproche d'unilatéralité fait par Socrate aux défenseurs de l'«hypothèse» du multiple). Or, ceci signifie que le «programme» *inexplicite* de transformation du regard qui découle du parcours négatif mis en scène dans le *Parménide* implique, simultanément, la suppression de *toutes* ces modalités d'unilatéralité.

Voyons-le d'un peu plus près.

- a) Le regard «souverain» doit être en mesure de discerner *tous* les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) *possibles*, sans exception. Or, à la limite, cela signifie,

non seulement toutes les combinaisons de déterminations (et d'assomptions fondamentales) qui peuvent être conçues dans le cadre de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui est le nôtre (c'est-à-dire, tous les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales basés sur des déterminations qui nous sont familières – tous les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales qui correspondent, donc, à différentes formes de «réorganisation» de ces déterminations familières), mais aussi toutes les possibilités d'autres déterminations, d'autres «alphabets de déterminations fondamentales», au-delà de celui qui nous est familier.⁶⁰

- b) En ce qui concerne *chaque* cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) possible (*chaque* ὑπόθεσις), le regard «souverain» doit être en mesure de se rendre compte de tout ce que chaque cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales recèle en lui (de tous les συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως). En d'autres termes, le regard «souverain» doit remplir l'exigence de ἑπεξεῖναι ἱκανῶς – et il doit la remplir, et en ce qui concerne *chaque* élément du cadre de déterminations et d'assomptions

⁶⁰ Le *Parménide* ne parle pas expressément de la différence entre a) les cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) basés sur des déterminations qui nous sont familières et b) ceux qui correspondent à d'autres «alphabets de déterminations fondamentales», au-delà de celui qui nous est familier. Ou, plus précisément encore, le *Parménide* ne met pas en exergue les premiers en tant que tels, et ne souffle mot sur ces derniers. Mais il y a deux éléments qui laissent penser à cette différence. D'un côté, aussi bien la discussion préliminaire des trois «hypothèses» que l'échantillon de la mise en œuvre des exercices recommandés par Parménide attirent l'attention, et sur le fait qu'il y a quelque chose comme un alphabet de déterminations fondamentales qui nous est familier, et sur sa composition (sur quelques-unes des déterminations qui en font partie). D'un autre côté, comme nous essayons de le montrer, la pression vers la «totalisation» dont nous avons parlé (la pression qui préside aux exercices recommandés par Parménide) requiert, non seulement le ἱκανῶς ἐπεξεῖναι dans le domaine des déterminations qui sont monnaie courante, mais aussi un *élargissement de perspective* ou une *percée vers la possibilité d'autres déterminations* – voire d'autres alphabets de déterminations – au-delà de celui qui nous est habituel. Autrement, toute l'analyse peut rester unilatérale.

fondamentales en question, et en ce qui concerne le *rapport* entre chaque élément de ce cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales et tous les autres. S'il ne satisfait pas cette exigence, le regard n'est pas «souverain» et la possibilité du *τέρας* n'est pas éliminée.

- c) Le regard «souverain» doit être en mesure de résoudre les problèmes soulevés par la discussion de la thèse de Socrate concernant la structure de la multiplicité, le statut même de l'«alphabet de déterminations fondamentales», etc. S'il ne remplit pas cette exigence, le regard n'est pas souverain et la possibilité du *τέρας* n'est pas éliminée.

Finalement, il faut ne pas oublier la force et l'ampleur de la pression dont il est question et la façon dont cette pression se renouvelle à chaque pas. À chaque moment, ou bien le regard est en mesure d'exclure la possibilité que son angle soit borné, ou bien il doit, pour reprendre l'expression de Montaigne, chercher à «voir au delà de sa vue»⁶¹. Et ceci vaut a) pour les cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales possibles, b) pour *ἡ ἐπεξίεναι* et les *συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως*, et c) pour les problèmes posés par Socrate concernant la structure de la multiplicité, le statut et l'intelligibilité du modèle même de l'«alphabet de déterminations fondamentales», etc. (il ne suffit pas de résoudre les problèmes soulevés par la thèse socratique et la critique que Zénon fait à Socrate, il faut déterminer s'il y a encore d'autres problèmes dont on ne se rend pas compte et qui soient susceptibles de mettre en échec les résultats obtenus au moyen du processus d'«élargissement»⁶²).

⁶¹ Montaigne, *Essais*, II, xvii, *Œuvres Complètes*, éd. R. Barral et P. Michel (Paris: Seuil, 1967), 657.

⁶² Une des questions soulevées par le programme d'entraînement recommandé par Parménide est celle de savoir *quand est-ce qu'on devient τελέως γυμνασάμενος*:

On voit par là que Parménide n'exagère pas quand il parle d'une haute mer des λόγοι et d'une sorte de «natation de fond» – une image qui suggère l'idée de *grandes distances* et de *grandes traversées*, mais aussi qu'il n'y a aucun moyen de transport et que la traversée doit être faite par chacun de nous à la nage: de son chef, par son propre effort, à ses dépens, à ses risques et périls.

9. Le programme explicite des exercices de natation dans la mer des λόγοι préconisés dans le *Parménide*.

Ceci dit, voyons maintenant le programme *explicite* présenté par Parménide et Zénon, et le rapport entre ce programme *explicite* et le programme *implicite* dont nous venons de parler.

D'un côté, il faut souligner que le programme *explicite* est, lui-aussi, fortement marqué par l'idée de *totalisation*, c'est-à-dire, par l'idée d'une traversée *totale* ou *intégrale* (d'une διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη) – qui doit couvrir la *totalité* (rien de moins que la *totalité*): et la *totalité* des «hypothèses» ou des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales, et la *totalité* des συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως (la *totalité* de l'ἐπεξιέναι, c'est à dire, pour chaque «hypothèse», tout ce qu'elle implique et recèle en elle, sans exception).

Cependant, d'un autre côté, le programme *explicite* se caractérise par une certaine *ambiguïté*: il est vrai qu'il peut être interprété comme signifiant tout ce qui fait partie du programme *implicite*, mais il n'en reste pas moins qu'il ne met guère en exergue

parfaitement entraîné ou «en parfaite forme» pour accomplir la tâche en question – c'est-à-dire, pour «discerner pleinement la vérité» (κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές). D'un côté, il se pourrait qu'un certain degré d'entraînement s'avère *suffisant* pour obtenir ce résultat bien avant que le programme soit terminé. Mais, d'un autre côté, ce que nous avons appelé la «pression vers la totalisation» semble impliquer que *l'entraînement complet est absolument indispensable pour assurer la réussite*.

tous les points dont nous venons de parler. En d'autres termes, le programme *explicite* présenté par Parménide et Zénon admet une interprétation *restrictive*, qui laisse de côté a) les questions concernant la possibilité d'*autres déterminations*, d'*autres* cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales ou d'*autres* «*alphabets* de déterminations fondamentales» *hors du cadre de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui est le nôtre*, et b) les questions concernant le statut même de l'«*alphabet de déterminations fondamentales*», son intelligibilité, etc. (c'est à dire, les questions suscitées par l'intervention de Socrate et la critique de Parménide – et toutes les questions de ce genre).

Même s'il en est ainsi, d'autre part, le programme *explicite* apporte quelque chose de *nouveau* par rapport au programme *implicite*: il met en exergue la forme de la *totalisation* – de la traversée intégrale des «*hypothèses*» (i.e., des cadres de déterminations et d'assomptions fondamentales) possibles – *dans le cadre de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui est le nôtre*. Autrement dit, le programme explicite des «*exercices de natation*» proposés par Parménide et Zénon montre ce qu'il faut faire pour discerner toutes les possibilités de «*réorganisation*» des déterminations qui font partie de l'«*alphabet de déterminations fondamentales*» qui nous est familier:

- a) il faut considérer *chaque détermination* (c'est à dire, il faut se rendre compte de *toutes* les déterminations de l'«*alphabet*» en question)⁶³,

⁶³ C'est là un aspect important qu'il ne faut aucunement oublier. Tout semble indiquer qu'il ne s'agit pas seulement de considérer *une partie* des déterminations en question. Il s'agit plutôt de considérer *toutes* les déterminations pertinentes, sans exception. Ce que nous avons appelé *la pression vers la «totalisation»* va en ce sens. Or, s'il en est ainsi, une des tâches fondamentales des exercices recommandés par Parménide est d'obtenir une *identification complète* des déterminations

- b) il faut discerner *tout ce qui peut se passer avec chaque détermination* (si elle est, si elle n'est pas, etc., etc.),⁶⁴ et
- c) il faut satisfaire l'exigence de l'ἐπεξιέναι ἰκανῶς et distinguer tous les συμβαίνοντα relatifs à chaque «hypothèse» (c'est-à-dire à chaque possibilité de «croisement» entre la détermination en question et les autres déterminations),⁶⁵
- d) une fois accomplie cette tâche, la démarche se poursuit par l'analyse d'une autre détermination fondamentale⁶⁶ – et ainsi de suite pour toutes les déterminations fondamentales de l'«alphabet» qui nous est familier.

En bref, le programme *explicite* des «exercices de natation» dont parle le *Parménide* dessine une sorte de *périple* ou de *voyage d'exploration totale* des possibilités de *changement* ou *variation* du cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales qui s'offrent dans le *mare nostrum* de l'«alphabet» des déterminations

fondamentales qui composent l'alphabet qui est monnaie courante et dans lequel nous évoluons.

⁶⁴ Essayons de cerner d'un peu plus près ce que cela veut dire. En premier lieu, la démarche proposée par Parménide se *concentre* chaque fois sur une détermination donnée, qui devient pour ainsi dire *protagoniste*. Deuxièmement, il faut considérer *tous les différents rapports possibles* entre la détermination en question et *toutes les autres* (et cela veut dire aussi les rapports qui se dessinent quand les autres déterminations jouent le rôle d'«intermédiaires» entre la détermination en question et elle-même). Autrement dit, prenant pour point de départ une détermination fondamentale quelconque, il faut considérer *toutes les «hypothèses» possibles* (si elle est, si elle n'est pas, etc., etc.) – c'est-à-dire, *toutes les «connexions» pouvant avoir lieu entre elle et toutes les autres*.

⁶⁵ Il s'agit alors de déterminer τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως – ce qui découle de chaque possibilité de combinaison entre la détermination protagoniste en question et toutes les autres.

⁶⁶ Bien entendu, il s'agit d'une analyse orientée par la grille de questions dont nous venons de parler et qui, donc, cherche à identifier a) tout ce qui peut arriver à la détermination en question (c'est-à-dire, *tous les différents rapports possibles* entre la détermination en question et *toutes les autres*), et b) tous les συμβαίνοντα relatifs à chaque «hypothèse» (tout ce qui *découle* des différents rapports possibles entre la détermination en question et les autres).

qui nous sont *familiales* (εἶναι, οὐκ εἶναι, ἔν, πολλά, ὅμοιον, ἀνόμοιον, γένεσις, φθορά, etc.).⁶⁷

Ceci nous mène à un dernier point. Nous venons de souligner que le programme *explicite* des «exercices de natation» préconisés dans le *Parménide* dessine un voyage d'exploration des possibilités de *changement* dans le cadre de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui est le nôtre. Et c'est là ce qui attire l'attention, aussi bien dans le programme explicite des exercices, que dans l'échantillon de sa mise en œuvre réalisé par Parménide.

Cependant, à y regarder de plus près, on constate que la *διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη* dont il est question dans la dernière partie du *Parménide* ne s'affaire pas seulement avec le problème du *changement* du cadre de déterminations (et d'assomptions fondamentales) – ou le problème du *conflit* entre différents cadres de déterminations (et d'assomptions fondamentales) possibles. La *διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη* dont il est question dans la dernière partie du *Parménide* concerne aussi *une autre chose qui ne dépend d'aucun changement de l'«alphabet de déterminations fondamentales»*. En effet, ce que Parménide propose, c'est une espèce de «voyage de reconnaissance» à travers l'«alphabet de déterminations fondamentales» dans lequel nous évoluons. Autrement dit, la *διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη* proposée par Parménide correspond à une *exploration systématique de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui est le nôtre* – à une *re-découverte* ou à une *prise de conscience* de sa composition.⁶⁸

⁶⁷ On comprend par là ce que peut vouloir dire la «*διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη*» et l'idée d'une *traversée en toutes directions* – ou, comme nous l'avons dit, d'une *traversée de toutes les traversées possibles*. Parménide ne recommande rien de moins qu'une analyse *exhaustive* du rapport entre *chaque* détermination fondamentale de l'alphabet qui nous est familier et *toutes* les autres – c'est-à-dire, une analyse de *toutes* les possibilités de *transformation des déterminations fondamentales par le changement de la manière dont elles se rapportent les unes aux autres*.

⁶⁸ Cette prise de conscience diffère de la démarche d'*identification de la composition de notre alphabet de déterminations fondamentales* dont nous avons parlé plus

Il est vrai que Parménide parle de différentes «hypothèses», dont chacune *change* le cadre de déterminations et d'assomptions fondamentales par rapport à son fonctionnement habituel. Mais ces changements permettent de voir comment chaque détermination de l'«alphabet» «se comporte», ce qu'elle recèle en elle, ce qu'elle implique, quel est le rapport entre chaque détermination et toutes les autres, etc. Il s'agit donc de l'ἐπεξιέναι (de l'ἐπεξιέναι ἱκανῶς) – et le voyage d'exploration dont parle Parménide met en évidence le manque d'ἐπεξιέναι qui caractérise d'habitude notre compréhension de l'«alphabet de déterminations» qui est le nôtre (l'«alphabet» qui sous-tend toute notre compréhension de quoi que ce soit).

En d'autres termes, il s'agit de quelque chose qui ressemble à ce dont parle un fragment de Lichtenberg, où il compare nos idées qui coexistent, mais ne sont pas en contact les unes avec les autres, au salpêtre, au soufre et au charbon, qui se trouvent séparés dans la nature, et propose une sorte d'«expérimentation» avec nos idées:

Wieviel Ideen schweben nicht zerstreut in meinem Kopf, wovon manches Paar, wenn sie zusammenkämen, die größte Entdeckung bewirken könnte. Aber sie liegen so getrennt wie der goslarische Schwefel vom ostindischen Salpeter und dem Staub in den Kohlenmeilern auf dem Eichsfeld, welche zusammen Schießpulver machen würden. Wie lange haben nicht die Ingredienzen des Schießpulvers existiert vor dem Schießpulver!

haut. La démarche d'*identification* ne concerne qu'une sorte de «recensement» des déterminations fondamentales – elle vise à déterminer *quelles sont les déterminations fondamentales* qui composent l'alphabet qui nous est familier. Ici il s'agit plutôt d'analyser systématiquement et exhaustivement *le rapport* entre les déterminations fondamentales repérées par la première démarche, ce qui leur arrive, etc.

Ein natürliches aqua regis gibt es nicht. Wenn wir beim Nachdenken uns den natürlichen Fügungen der Verstandesformen und der Vernunft überlassen, so *kleben* die Begriffe oft zu sehr an anderen, daß sie sich nicht mit denen vereinigen können, denen sie eigentlich zugehören. Wenn es doch da etwas gäbe, wie in der Chemie Auflösung, wo die einzelnen Teile leicht suspendiert schwimmen und daher jedem Zuge folgen können. Da aber dieses nicht angeht, so muß man die Dinge vorsätzlich zusammen bringen. Man muß mit Ideen *experimentieren*». ⁶⁹

Les «exercices de natation dans la haute mer des λόγοι» dont parle le *Parménide* correspondent à cette sorte d'«expérimentation», qu'ils mettent en œuvre d'une façon méthodique et systématique – non pas par rapport à nos «idées», mais plutôt par rapport à l'«alphabet de déterminations» qui est le nôtre. L'«expérimentation», dont le *Parménide* fournit un échantillon, laisse voir comment chaque élément de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui nous est familier «se comporte» par rapport aux autres – c'est-à-dire à la fois a) qu'est-ce qu'il en advient *aux autres déterminations* quand on change une détermination fondamentale ou son rapport aux autres déterminations, et b) qu'est-ce qui se passe avec *la détermination en question* quand on change son rapport aux autres déterminations. Autrement dit, l'«expérimentation» dont le *Parménide* fournit un échantillon permet de mieux *cerner la nature de chaque détermination*

⁶⁹ “Sudelbücher” K308, in Georg Christian Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, éd. Wolfgang Promies, vol. II, *Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher* (München: Hanser, 1971), 453-454. Voir aussi “Sudelbücher” K 30, *ibi*, 402: «Wenn ich doch Kanäle in meinem Kopfe ziehen könnte, um den inländischen Handel zwischen meinem Gedankenvorrat zu befördern! Aber da liegen sie zu Hunderten, ohne einander zu nützen».

fondamentale qui nous est familière; car les déterminations fondamentales se révèlent dans la façon dont elles se comportent les unes par rapport aux autres. Somme toute, l'«expérimentation» dont le Parménide fournit un échantillon laisse voir qu'est-ce qui arrive à notre «alphabet de déterminations fondamentales» quand, pour parler encore une fois comme Lichtenberg, on intensifie les échanges entre ses éléments.⁷⁰

C'est là le point décisif. Il est parfaitement possible que nous ayons un *rapport distrait* à l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui sous-tend toute notre compréhension de quoi que ce soit – c'est-à-dire un rapport distrait a) à la composition de cet «alphabet», b) au «contenu» de chaque détermination qui en fait partie, et c) à la façon dont les différents éléments de cet «alphabet» se rapportent les uns aux autres. Dans les exercices proposés par Parménide, il s'agit de *surmonter cette distraction* – c'est-à-dire de *prendre conscience aiguë* de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui nous est familier.

Mais ce n'est pas tout. L'«expérimentation» dont le *Parménide* fournit un échantillon est d'autant plus importante, qu'elle semble mettre en évidence que l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui nous est familier *pose de sérieux problèmes*. Il se trouve en effet que les «exercices de natation» du *Parménide* nous conduisent à un *labyrinthe d'apories* dans lequel nous nous perdons et risquons de nous «noyer». Et c'est ainsi que le «voyage d'exploration» ou le «voyage de reconnaissance» mis en scène dans le *Parménide* finit par trouver cet «alphabet de déterminations fondamentales» très différent de ce dont nous avons habituellement l'idée. Comme dans les autres cas de manque de *ίκανώς*

⁷⁰ Cf. le texte de K 330 cité dans la note précédente.

ἐπεξιέναι, la mise en œuvre de l'ἐπεξιέναι produit une *surprise*: la surprise de l'étrange, du τέρας, de l'ἄτοπον, etc.⁷¹

Il se peut que tout cela (tout ce *labyrinthe d'apories*, voire tout le *labyrinthe* de l'étrange, du τέρας, de l'ἄτοπον, etc., dont le *Parménide* fournit un échantillon) ne soit qu'une *illusion* – et que les «exercices de natation» recommandés par Parménide ne visent précisément qu'à développer la capacité de *défaire cette illusion* et de *résoudre les apories* en question. Cependant, il est tout aussi possible que l'étrangeté qui émerge de ces «exercices de natation dans la haute mer des λόγοι» ne soit, finalement, rien d'autre que l'étrangeté (le τέρας, l'ἄτοπον) de l'«alphabet de déterminations fondamentales» qui est le nôtre – c'est-à-dire, l'étrangeté qui caractérise cet «alphabet» lui-même. Et c'est cette possibilité qui fait que ces exercices puissent correspondre à une *répétition systématique* et à une *radicalisation des λόγοι* de Zénon – c'est-à-dire, à quelque chose qui nous met en échec. Mais s'agit-il réellement du τέρας, de l'ἄτοπον, ou seulement d'une apparence? Voilà la question clef, que le *Parménide* laisse ouverte. Il appartient au lecteur de la trancher.⁷²

⁷¹ Le point décisif est le fait qu'il peut y avoir un «dehors» (voire toute une *mer inconnue*) au milieu de ce qui semble être un *mare nostrum* – qu'il peut y avoir du «lointain» (un «lointain» *totalemt inconnu*) au sein même de ce qui semble être le plus proche, c'est-à-dire l'«alphabet» des déterminations qui nous sont familières et qui soutiennent toute notre compréhension de quoi que ce soit. En d'autres termes, le point décisif est le fait que la «familiarité» de cet alphabet peut n'être qu'une *illusion* due au manque de *ικανῶς ἐπεξιέναι*. Aussitôt qu'on pallie ce manque, l'*illusion de familiarité* cède la place à l'étrangeté, le «dedans» se dévoile comme un «dehors» – un «dehors» pareil à une mer, où l'on risque de se noyer.

⁷² Un grand merci à Sónia Rodrigues et Miguel Bagorro pour la révision du texte.

**MATEMÁTICAS Y REALIDAD EN EL EJERCICIO
DIALÉCTICO DE LA SEGUNDA PARTE DEL *PAR-*
MÉNIDES DE PLATÓN.**

**MATHEMATICS AND REALITY IN THE DIALECTI-
CAL EXERCISE OF THE SECOND PART OF PLATO'S
PARMENIDES.**

Juan de Dios Bares Partal

Universidad de Valencia

Abstract: This paper is based on the hypothesis that the *Parmenides* is fundamental when it comes to an understanding of the passage of the four genera of the *Philebus*. There is a much stricter correspondence than is usually recognized between the text of the *Parmenides* and the *Philebus*, to the extent that, without an adequate interpretation of the first, the second is confusing and almost incomprehensible. But it is considered that for this paper it will suffice to deal with a rather particular question about the relationship between both dialogues. The specific issue that is going to be discussed is the use of the terms *πέρας* and *ἄπειρον*, the first two genres of *πάντα τὰ νῦν ὄντα* that appear in the *Philebus*, in the *Parmenides*.

On the whole, the reading of the *Parmenides* in the light of the *Philebus* shows the critical role of mathematics in the structure of the ideal genres, as well as in the presence of the ideal in the physical world.

Keywords: Plato, Parmenides, Zeno of Elea, mathematics, Forms, Physical world, Philebus

Creo que no puedo sino estar de acuerdo con Allen cuando afirma que las disensiones entre los estudiosos en la interpretación de la segunda parte del *Parménides* constituyen un auténtico escándalo. Es un hecho evidente que un par de milenios de exégesis no han conseguido despejar las dudas acerca del sentido general del texto, ni de muchos de los pasajes concretos. Constituye un auténtico “campo de inacabables disputas”¹, como decía Sócrates en el *Filebo* refiriéndose, precisamente, a las discusiones sobre lo uno y lo múltiple.

Para unos, se trata de un puro juego sofístico destinado a mostrar el absurdo en que caía la lógica de Parménides, que había derrumbado la lógica platónica en la primera parte del diálogo. Esta línea de interpretación es, hoy por hoy, difícilmente sostenible. Para otros, como Cornford, esta segunda parte supone más bien un ejercicio destinado a familiarizar a los lectores, y sobre todo a los discípulos de la Academia con los distintos sentidos que

¹ La Historia de las líneas interpretativas propuestas por la crítica sobre la segunda parte del *Parménides* es amplia y dilatada. Encontramos resúmenes útiles en A. Diés, Intr. a la edición: *Platon. Parménide*, texte établi et traduit par A. Diés *Œuvres complètes*, VIII, 1 (Paris: Les Belles Lettres, 1923), 40 ss; Juan A. Nuño Montes, *La Dialéctica Platónica* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962), 109 ss; Cornford, *Plato & Parmenides* (London: Ed. Kegan Paul, 1939), 8 ss; Robert Brumbaugh, *Plato on the One* (New Haven: Yale University Press, 1961), 1-15; M. Migliori, *Dialettica e verità*. (Milano: Vita e Pensiero, 1990); R.E., Allen, *Plato's Parmenides* (New Haven: Yale University Press, 1997), 207 ss.

puede tener un término (uno, muchos, etc). Los neoplatónicos, por su parte, entendieron refiriéndose sobre todo a la primera hipótesis, que ésta representaba a lo Uno, o la divinidad que está más allá del pensamiento, y según ellos, las demás hipótesis propondrían un escalonamiento de las distintas emanaciones de lo Uno: el *Noûç* universal, el Alma del Mundo, etc. Esta teoría tampoco podría hoy afrontar un cotejo serio con la marcha de las ocho hipótesis. La tesis hegeliana sobre el *Parménides* ha sido emparentada muchas veces con la neoplatónica, aunque en el fondo son incompatibles. Hegel venía a sostener que el ejercicio de la dialéctica parmenídea constituye una muestra de dialéctica negativa, muestra en la que se ponen de relieve las contradicciones a que llega el entendimiento si quiere enfrentarse con las determinaciones más generales como uno, ser, etc.

La tesis hegeliana es actualmente insostenible en detalle. Un siglo y medio de exégesis nos ha mostrado que las pretendidas contradicciones que él creía encontrar en el texto no son tales, y que, en definitiva, aplicar su propio esquema de saber filosófico a Platón es un anacronismo. Pero no creo que Hegel estuviera equivocado en sus tesis más generales, a saber, que se trata de un diálogo aporético y que muestra la imposibilidad del entendimiento para acceder a una vía del pensar que pueda iluminar el ser y las categorías ontológicas más relevantes.

No voy a proponer una nueva lectura del *Parménides*, pues ello exigiría un extenso trabajo de análisis de textos y de hermenéutica que está aquí fuera de lugar, y, además, sería una ingenuidad. Creo que lo fundamental en este campo está ya dicho. Es innegable que estamos ante un ejercicio dialéctico, y que se persigue que el que se adentra en él adquiera la habilidad de dominar con soltura los conceptos que se manejan en él. Pero no creo que esta función, explícita en el texto, sea la única. Creo que lleva razón Allen cuando establece que el hecho de que el diálogo es

aporético está explícitamente afirmado en él². Sin embargo, hay que pensar qué significa que el diálogo sea aporético.

En mi opinión, lleva razón M. Migliori cuando llama la atención sobre el carácter pedagógico que reviste en Platón el uso de “juego”, y que se guía al que se inicie en él a que acceda a contenidos que no están explícitos en él³. Y es muy probable que las doctrinas orales de Platón estén en el trasfondo. Sin embargo, no voy a tratar de ello focalmente aquí. También lleva razón S. Scolnicov⁴ cuando señala que los participantes se embarcan en el largo ejercicio dialéctico buscando una salida, εὐπορία, a las dificultades no resueltas en la primera parte del diálogo. Y es verdad que constituye un estudio de la relación que brinda las armas para acometer el “parricidio” que llevará a cabo Platón en el *Sofista*. Que un diálogo platónico sea aporético no significa que lo que se dice en él no tenga valor, o que sea simplemente falso sin más.

Tengo que admitir que, aunque estemos ante un diálogo de vejez y sean otros sus referentes más inmediatos, me parece importante la posición de Brumbaugh sobre este asunto. Este autor estudia en su obra *Plato on the One* las conexiones entre la segunda parte del *Parménides* y la *República*. Llegando a la conclusión de que las hipótesis del *Parménides* se mueven al nivel de la Dianoia, y recorren diferentes intentos de crear un sistema capaz de dar cuenta de la estructura de la realidad, que permanece a un nivel abstracto por la falta de la acción del νοῦς, propia del último tramo de línea de la *República*⁵. El νοῦς y la finalidad tienen un importante papel en el *Timeo* y en el *Filebo*. En el *Parménides* se

² Allen, *Plato's Parmenides*, 226.

³ Migliori, *Dialettica*, 189 ss.

⁴ S. Scolnicov, *Plato's Parmenides* (Berkeley: California Univ. Press, 2003).

⁵ Brumbaugh, *Plato on the One*, parte III, cap, I, “Nous versus Dianoia”, 191-8.

plantean, según declara Platón, las consecuencias de admitir que “lo uno es” (para lo uno y para los otros), y que “lo uno no es” para lo uno y para los otros, etc., esto es, las posibilidades de combinación de unidad, multiplicidad, ser, en su sentido más amplio⁶. No aparecen mencionados ni la causalidad final ni el *voûç* de modo explícito. En el conocido pasaje de los cuatro géneros del *Filebo* puede verse cómo el género de la causa – representado eminentemente por el *voûç*, que es una de sus especies – regía y disponía a los demás géneros, estableciendo la mezcla entre el límite y lo ilimitado en que consiste lo real. En el *Filebo* la composición de *πέρας* y *ἄπειρον* en una mezcla no tendrá como resultado un mero abanico hipotético como en el *Parménides* porque interviene el *voûç*, la facultad de disponer, de poseer una razón para decidir el modo de combinación de los elementos en la realidad. La causalidad es así anterior a esa combinación de *πέρας* y *ἄπειρον*, y es la auténtica responsable y productora de la mezcla. De ahí que ésta se convierta en el diálogo en el más importante de los cuatro géneros.

Los Cuatro Géneros del *Filebo* y la Segunda Parte del *Parménides*.

Es muy frecuente apelar, en el comentario del *Parménides*, a la definición de dialéctica en *Filebo* 16 b ss. Naturalmente, tampoco ha pasado inadvertida a los comentaristas la relación, y la profunda afinidad terminológica existente entre la segunda parte del *Parménides* y el pasaje de los cuatro géneros del *Filebo*⁷. Los

⁶ *Parménides*. 136 a-b.

⁷ Diès, Introducción al *Filebo* de *Les Belles Lettres: Philèbe/Platon*; texte établi et traduit par Auguste Diès (Paris: *Les Belles Lettres*, 1959), 20-21.

términos fundamentales de este último diálogo se encuentran engarzados en el monólogo parmenídeo, y son allí objeto de reflexión.

No voy a detenerme en el empleo de los términos “uno” y “múltiple” en la segunda parte del *Parménides* ni voy a analizar en detalle el conjunto de las ocho hipótesis, con las que supongo al lector familiarizado. Por supuesto, creo que el *Parménides* resulta absolutamente fundamental a la hora de comprender el pasaje de los cuatro géneros del *Filebo*. Es más, creo que existe una correspondencia mucho más estricta de lo que habitualmente se reconoce entre el texto del *Parménides* y el del *Filebo*, hasta el extremo de que, sin una adecuada interpretación del primero, el segundo resulta confuso y casi ininteligible. Pero considero que para el propósito de este trabajo bastará con tratar una cuestión bastante concreta acerca de la relación entre ambos diálogos. La cuestión concreta que quiero tratar es el uso de los términos $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ y $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\sigma\iota\upsilon\omicron\nu$, los dos primeros géneros de $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\grave{\alpha}\ \nu\upsilon\nu\ \delta\omicron\nu\tau\alpha$ que aparecen en el *Filebo*, en el *Parménides*.

En el *Filebo*, lo que hay de orden y estabilidad en la mezcla que constituye la realidad es resultado de la adjunción del límite a lo ilimitado, y el límite es descrito en términos estrictamente matematizantes:

en primer lugar lo igual y la igualdad, y, después de lo igual, lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número o una medida con relación a una medida.⁸

El motivo que nos lleva a preguntarnos por la correspondencia entre esta parte del *Filebo* y el *Parménides* es el interés por el papel que tiene la matemática en el ejercicio dialéctico de este

⁸ *Filebo*, 25 a-b.

último, y, en especial, por las consecuencias ontológicas que conlleva. Es realmente sorprendente que, en todo el despliegue de las ocho hipótesis, sólo se mencione a los números en la segunda⁹. Este hecho es tanto más llamativo cuanto que todo el texto trata de la unidad y la multiplicidad en sus diferentes aspectos, y ambos son, desde el pitagorismo, los principios de los números. También llama la atención que dos categorías tan importantes en la metafísica del último Platón, como son las de *πέρας* y *ἄπειρον*, tengan una escueta presencia en todo el ejercicio dialéctico.

Los términos πέρας y ἄπειρον en la Segunda Parte del «Parménides».

A lo largo del conjunto de las ocho hipótesis¹⁰, las expresiones *πέρας* y *ἄπειρον* aparecen mencionadas sólo en cuatro de ellas: la primera, la segunda, la tercera y la séptima¹¹. La aparición de estos términos en la primera y séptima hipótesis no tiene relación directa con su uso en el *Filebo*.

⁹ En 164d sólo se mencionan configuraciones numéricas aparentes.

¹⁰ Admito que hablando en rigor sólo hay dos hipótesis en el *Parménides*. Pero me atengo al uso tradicional que llama “hipótesis” a las agrupaciones de los argumentos. Debo señalar, por otra parte, que en la numeración de las hipótesis sigo a Cornford.

¹¹ Esto no es casual, es lógico que la distinción *πέρας-ἄπειρον* no tenga juego en la hipótesis quinta, sexta, y octava porque al ser hipótesis negativas presuponen la ausencia de lo uno, con lo que es imposible que exista un auténtico *πέρας* que se imponga a un *ἄπειρον* y lo lleve a la unidad. En realidad, la hipótesis séptima, en que sí aparece la distinción, sólo afirma que se da en los otros la ausencia de lo uno, una mera apariencia de limitación. En cuanto a la hipótesis cuarta, a pesar de que admita la existencia de lo uno y de los otros, los considera como absolutamente separados, con lo que tampoco puede darse un límite, que limite la pluralidad dispersa de los otros.

La Primera Hipótesis.

En la primera hipótesis que indaga las consecuencias de postular lo uno como absolutamente trascendente, esto es, separado de cualquier otro atributo, incluso al ser. Lo uno aparece como ilimitado porque, al no tener partes, no tiene ni comienzo ni fin¹². Obviamente, si lo uno es absolutamente trascendente, no hay nada que pueda ponerle límites. Este sentido de ἄπειρον no es interesante con vistas al *Filebo*. pues en este diálogo, ἄπειρον es un género que admite la adjunción del límite, y su característica fundamental es el tránsito incesante por el más y el menos propio de lo sensible, que en modo alguno puede aplicarse a lo uno de esta hipótesis.

La Séptima Hipótesis.

En la hipótesis séptima, su sentido se acerca ya más al del *Filebo*. Se trata aquí de los otros si lo uno no es¹³. En esta hipótesis, la ausencia de lo uno hace que los otros no puedan ser otros con respecto a lo uno, por lo que han de serlo, bien de nada (hipótesis octava), bien de sí mismos, que es el caso de ahora. La participación mutua de los otros será entonces relativa e inestable:

Por lo tanto, ellos son cada uno otro que cada uno, en tanto pluralidades; pues, en tanto unidades no podrían serlo, dado que lo uno no es. Pero cada una de ellas, al parecer, es una pluralidad ilimitada, y cuando alguien aprehende lo que parece ser lo más pequeño posible, como si fuera una imagen en un sueño, aparece instantáneamente múltiple en lugar del uno que parecía ser, y,

¹² *Parménides*, 137 d.

¹³ *Parm.* 164 b ss.

en lugar de totalmente pequeño, aparece enorme, frente a las pequeñas porciones en que ha sido fragmentado.¹⁴

“Como si fuera una imagen en un sueño” recuerda claramente al tercer principio del *Timeo*, la *χώρα*. La *χώρα* es también una realidad fugaz y casi inaprehensible por el pensamiento que roza el No-ser. Sólo puede ser captada por un “razonamiento bastardo”, “como en un sueño”¹⁵. Y está compuesta por un revoltijo de propiedades, *δυνάμεις*, inestables y fugaces.

Igual que ocurre con la *χώρα*, la unidad de la “pluralidad dispersa” (*ἄπειρος ... πλήθει*) que presenta esta hipótesis (esto es, su agrupación en conjuntos), no puede ser real sino meramente aparente porque lo uno no es:

“¿Y habrá muchos conjuntos, cada uno de los cuales parecerá uno, aunque no lo sea, puesto que lo uno no es?”¹⁶

Y si la agrupación en conjuntos de la multiplicidad es aparente, la posesión de *πέρας*, que permita delimitar unos de otros también será meramente aparente:

¿Parecerá también que tienen un límite respecto de otro grupo, pero que él mismo, respecto de sí mismo, no tiene principio ni límite ni medio?[...]siempre que con el pensamiento se aprehenda alguno de ellos como si fuera algo que es, antes del principio aparecerá antes otro principio, y después del fin, otro ulterior, y en el medio,

¹⁴ *Parménides* 164 c-d.

¹⁵ *Timeo* 52 b-c.

¹⁶ *Parménides* 164 d.

otros puntos más medianos que el medio, pero más pequeños, debido a la imposibilidad de aprehender la unidad de cada uno de ellos, puesto que lo uno no es.¹⁷

Los términos *πέρας* y *ἄπειρον*, de raigambre pitagórica, proceden la geometría¹⁸. El *πέρας* de una figura es aquello que le permite recortarse en el espacio como tal figura. Por ello, Platón hace jugar aquí las características de poseer un principio, un medio y un fin como apropiadas para describir la presencia de un *πέρας*, que se impone sobre un *ἄπειρον*, aunque en este caso, por tratarse de una hipótesis negativa en la que está ausente lo uno, la posesión de *πέρας* no es auténtica sino aparente.

Cornford piensa que el *ἄπειρον* que describe esta hipótesis puede identificarse con el *ἄπειρον* del *Filebo*¹⁹. Creo que esto es un error. τὸ *ἄπειρον* en el *Filebo* era una especie que en alguna medida (*κατὰ δύναμιν*²⁰) podía admitir una naturaleza única y una definición, y nada indicaba que su unidad como género, que encerraba, por supuesto una multiplicidad fuera meramente aparente. Además, los conjuntos que forman lo otro en esta hipótesis no poseen ni una identidad ni una semejanza definida con ellos mismos. Se ven como “una imagen en un sueño” una “visión lejana ya delimitada”, o “como un punto en perspectiva”²¹. Por el contrario, el *ἄπειρον* del *Filebo* consistía en “continua” cualitativos, como lo caliente y lo frío, cuyo rango de cualidad no es relativo sino que está perfectamente fijado.

¹⁷ *Parm.* 165 a-c.

¹⁸ G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, versión española de Jesús García Fernández (Madrid: Gredos, 1981), 341.

¹⁹ Cornford, *Plato & Parmenides*, 240.

²⁰ *Filebo*, 25 a.

²¹ *Parménides*. 165 c.

Tanto en esta hipótesis como en la primera se da lo ἄπειρον sólo, sin relación auténtica a un πέρρας. Contrariamente el ἄπειρον del *Filebo* convive con el πέρρας, en las cosas que son. Por esta razón la semejanza entre la “multitud ilimitada” de esta hipótesis y τὸ ἄπειρον como género constituyente de lo real es sólo parcial. Nos dirigiremos, pues, a las otras dos hipótesis en el *Parménides* en las que reencontramos la mención de los dos términos que estamos analizando.

La Segunda Hipótesis

La segunda hipótesis afirmaba que lo uno es, pero no en el sentido en que lo hacía la primera (que lo convertía en una entidad absolutamente trascendente), sino que “es” tiene ahora un sentido atributivo, o dicho en palabras de Platón, tal que “lo uno participa en el ser”²², Si lo uno participa en el ser ha de tener partes (al menos dos, ser y uno):

si ‘es’ se dice de lo uno en tanto que él es, y ‘uno’ se dice de lo que es en tanto él es uno, entonces no son lo mismo el ser y el uno, pero pertenecen a aquello mismo que pusimos por hipótesis, a saber, lo uno que es. ¿Acaso no es necesario que él, uno que es, sea un todo y que tenga por partes tanto al uno como al ser?²³.

Ahora bien, por lo que respecta a esas partes, la que hemos llamado uno se divide a su vez en uno y ser, y lo mismo ocurre con la que hemos denominado ser, que es al mismo tiempo uno. Este procedimiento puede reiterarse *ad infinitum* cada vez que nos encontramos con lo uno y con el ser:

²² *Parm.* 142 b.

²³ *Parm.* 142 d-e.

Y entonces, cada una de estas partes contiene nuevamente tanto 'uno' como 'que es', y así resulta que la parte está compuesta, a su vez, por lo menos de dos partes; y siguiendo este mismo razonamiento, todo lo que se constituye como parte contiene siempre esas dos partes; lo uno contiene siempre lo 'que es' y lo que es contiene siempre a lo 'uno', de suerte que, necesariamente, al resultar siempre dos, no será jamás uno". – Absolutamente cierto. ¿Y lo uno que es será así una multiplicidad ilimitada? – Así parece.²⁴

De este modo, lo uno engendra desde sí una diada que hace que se expanda en una pluralidad ilimitada (πληθος ἄπειρον).

Ahora bien, si consideramos lo uno en sí, "concebido tan solo por pensamiento", se nos manifestará que es diferente del ser. Y podemos formar pares con los tres elementos de que hasta ahora disponemos (diferencia, uno y ser). Cualquiera de esos pares (por ejemplo, uno y ser) se diferencia de sus componentes tomados uno a uno. Si a la dualidad así compuesta la añadimos uno cualquiera de sus componentes (esto es, en el ejemplo, uno o ser), obtenemos una tríada, y a partir de aquí conseguiremos el conjunto de los números.²⁵

Para generar los números naturales²⁶, Platón ha operado de un modo que guarda interesantes relaciones con la construcción de la serie numérica en la moderna teoría de conjuntos. Dedekind, en *Qué son y para qué sirven los números* había partido del concepto de "cadena" para establecer la sucesión numérica

²⁴ *Parm.* 142d-e.

²⁵ *Parm.* 143 a ss.

²⁶ Allen, *Plato's Parmenides*, 265 niega enérgicamente que se trate de una "generación" de los números.

a partir del conjunto vacío²⁷. En este lugar del texto, Platón no concede un interés especial al carácter de sucesión de la serie numérica, sino que prefiere generar los números agrupándolos de acuerdo con la característica más relevante en la aritmética antigua, la propiedad de ser par o impar, y recurriendo a la duplicación. Pero el modo como se extrae la pluralidad numérica de la unidad entendida como múltiple a su vez podría iterarse sin más²⁸. Todo lo que está contenido en el número está ya en el modo como el dos procede del uno, y el tres del dos.

Así pues, la presencia del número supone que lo uno se traduce en una multiplicidad ilimitada, y ambos elementos (número y multiplicidad ilimitada) se implican uno al otro en esta hipótesis.

De este modo, lo uno que es (es decir, cada conjunto de esa multiplicidad ilimitada constituido por uno y ser) no es lo único múltiple: también lo es lo uno en sí que, por supuesto, participa en el ser en esta hipótesis. Pero entonces, estará constituido por partes (uno que es) que son partes de ese todo que es el conjunto diversificado de lo uno. Ello implica la presencia de un *πέρας*, (necesaria para que se distingan entre sí los distintos conjuntos de lo uno en la unidad en sí que constituye y para que ésta pueda abrazarlo):

– Por lo tanto, lo uno en sí, al estar fragmentado por el ser, es pluralidad y multiplicidad ilimitada, – Así parece. – En consecuencia, no sólo lo uno que es es múltiple,

²⁷ Ciertamente, para construir una serie matemática de estas características, tendríamos que disponer del concepto de inducción matemática, y la semejanza con la moderna teoría de conjuntos, o su versión paralela en la lógica de clases russelliana, sólo puede ser superficial.

²⁸ Migliori, *Dialettica*, 232-5 extrae consecuencias de este hecho, entiende que los números eran deducibles ya antes de la deducción que efectivamente se hace en el texto, y afirma que los números son condición y consecuencia de la existencia misma de lo uno, lo que apuntaría a la diferencia entre números ideales y números matemáticos.

sino que lo uno en sí, al estar distribuido por lo que es, es necesariamente múltiple. – Sí, sin duda alguna. – Y además, dado que las partes son partes de un todo, lo uno, en tanto que todo, sería limitado. ¿O acaso las partes no están comprendidas en el todo? – Es necesario. – Y lo que comprende, por cierto, tendrá que ser un límite. ¿Y cómo no? – Lo uno que es, en consecuencia, es tanto uno como múltiple, y es todo y partes, y es limitado e ilimitado en pluralidad.²⁹

Prosigue Parménides aplicando una serie de predicados y sus contrarios –aunque no de manera contradictoria– hasta el final de la hipótesis³⁰. Quiero hacer hincapié en que, sea lo que sea lo que esta hipótesis signifique, la multiplicidad que en ella aparece es una multiplicidad surgida de lo uno, al que hay que considerar en cierto respecto como multiplicidad ilimitada y al mismo tiempo como unidad (y poseyendo límite por tanto). En ningún momento se ha dicho que esa multiplicidad sea otra cosa (ἄλλος) que lo uno, sino un constituyente de él. Los “otros que lo uno” serán introducidos en el curso de esta misma hipótesis³¹, y se investigará su relación problemática con lo uno.

Así pues, ¿está refiriéndose Platón en lo que hemos visto de esta hipótesis a la distinción πέρας-ἄπειρον en los mismos términos en que se planteaba en los cuatro géneros en el *Filebo*? La respuesta es compleja y prefiero proporcionarla tras el comentario de la hipótesis tercera.

²⁹ *Parménides*. 144 d-e.

³⁰ Estas adscripciones de predicados contradictorios no tienen por qué hacer suponer que lo uno tenga características opuestas dentro de sí, sino que puede recibir una y otras. Scolnicov, *ad loc.*

³¹ A partir de 145 b.

La Tercera Hipótesis.

La hipótesis tercera se ocupa de las consecuencias de que lo uno para los otros, “que no son lo uno”, pero que en cierto modo son. Parménides muestra que son otros que lo Uno por tener partes, pues si no serían lo uno³². Pero estas partes no pueden ser partes con respecto a un todo, con lo que:

Por lo tanto, los otros que lo uno deben ser por necesidad un todo uno acabado que tiene partes.³³

Pero estas partes en que se agrupan los otros ya no son partes que surgen de lo uno, sino que “participan en él”, y, en consecuencia, no se confunden con él:

Pero es evidente que participará de lo uno, porque es otra que lo uno; porque, de lo contrario, no participaría, sino que sería ella misma uno. Ahora bien, ser uno no le es posible sino a lo uno en sí³⁴.

Es más, se afirma que los otros participan en lo uno como partes y en lo uno como totalidad (que habíamos distinguido en la hipótesis segunda):

Y, puesto que son más que uno las cosas que participan del uno que es parte, así como las que participan del uno que es todo, ¿no es del todo necesario que aquellas

³² *Parménides*, 157 c.

³³ *Parménides*, 157 c.

³⁴ *Parm.* 158 a.

cosas mismas que toman parte de lo uno sean una pluralidad ilimitada?³⁵.

Vuelve a aparecer el término ἄπειρον. Los otros que lo uno son, si son otros que lo uno, pluralidad sin límites, pues el límite sólo puede aparecer entre conjuntos y partes de un conjunto, y para ser un conjunto es necesaria la presencia de lo uno.

Y Platón es aquí absolutamente explícito en cuanto a qué se refiere:

¿Y si examinamos de este modo, en sí y por sí, a la naturaleza diferente de la idea, cuanto de ella podamos ver, ¿no será siempre una pluralidad ilimitada?.³⁶

“La Naturaleza diferente de la idea” (y por consiguiente de toda unidad), no puede ser, en absoluto, una multiplicidad surgida de la propia unidad como aparecía en la segunda hipótesis. La posesión de μέρος tampoco puede serle connatural a los otros (como sí que lo era para lo no en la hipótesis anterior), sino que les viene por su participación lo uno:

Para los otros que lo uno se sigue, entonces, que de la comunicación con la unidad y con ellos mismos, según parece, surgirá de ellas algo diferente, que provee el límite de las unas respecto de las otras; pero su naturaleza produce en ellas mismas una ilimitación³⁷.

³⁵ *Parm.* 158 a.

³⁶ *Parm.* 158 b.

³⁷ *Parm.* 158 e.

Esto no podía decirse de la multiplicidad que surgía de lo uno en la hipótesis anterior, pues ésta se producía en lo uno por su participación en el ser, y no por su propia naturaleza que era lo uno.

Ahora lo que es externo a la naturaleza de lo que consideramos es la unidad y el límite.

Seguidamente, Parménides proseguirá aplicando a los otros un conjunto de predicados tal y como se hizo anteriormente lo uno en la segunda hipótesis.

Conclusiones.

Con estos elementos creo que podemos ya responder a la cuestión que nos había llevado a sumergirnos en estos textos: ¿Cuál es la relación de todo ello con el *πέρας* y el *ἄπειρον* del *Filebo*?

Creo que τὸ ἄπειρον en el pasaje de los cuatro géneros del *Filebo* se corresponde con esta multiplicidad ilimitada de la hipótesis tercera, capaz de recibir los más variados caracteres, pero incapaz, por su propia naturaleza, de fijarse un límite si no es participando en lo uno.

Y creo que τὸ πέρασ del mismo pasaje del *Filebo* es la unidad propuesta en la segunda hipótesis. Se trataba de una unidad que escondía dentro de sí multiplicidad y que por ello generaba las determinaciones numéricas. Son estas determinaciones numéricas las que en el *Filebo* se oponen a τὸ ἄπειρον e introduciéndose en él lo ordenan. τὸ πέρασ, era, decíamos, lo igual, lo doble, “y todo aquello que se comporta como un número respecto de un número y como una medida respecto a una medida”.

Lo dicho implica que τὸ πέρασ en el *Filebo* está compuesto a su vez πέρασ y ἄπειρον, pues sería ahora una unidad que al

extraer de sí una multiplicidad se limita a sí misma³⁸ (lo cual, por otra parte, era esperar, pues τὸ πέρους no es una unidad sin más sino la unidad de un número, un conjunto de unidades). Las consecuencias de esta interpretación serían:

a) Con respecto al *Parménides*. No se trata de negar que lo que hace el ejercicio dialéctico es un examen abstracto, pero el paralelismo con el *Filebo* permite buscar con qué partes de la realidad encajan las hipótesis segunda y tercera. La segunda hipótesis se refiere al campo de las determinaciones numéricas, y si es correcta la identificación de τὸ πέρους en el *Filebo* con las ideas, esta hipótesis trataría de las ideas. Ello es lógico, pues muchos autores ven en el desarrollo ulterior de esta hipótesis una nueva mención los problemas de la participación³⁹. Identificar lo uno de la segunda hipótesis con las ideas no es algo nuevo, y el más remoto antecesor de esta clase de opiniones es Proclo, quien pensaba que en esta hipótesis quedaban reflejados el νοῦς universal y las ideas⁴⁰ (con respecto a la mención del νοῦς, estoy en desacuerdo, como se ha visto). Cornford criticaba a quienes piensen así con dos argumentos no decisivos:

– El tipo de predicados que se aplican a lo uno en la hipótesis segunda⁴¹ (estar o no en contacto, tener figura, situación en el tiempo, etc.). Pero se trata, como él mismo puso de relieve con brillantez de determinaciones extraídas de las tablas de opuestos pitagóricas en

³⁸ Lo cual concuerda con lo que hemos dicho a propósito de τὸ πέρους, cuando hemos afirmado que en el ámbito de los números y las magnitudes existen “continua” no cualitativos, como el género ἄπειρον del *Filebo* que permiten explicar la pluralidad de las determinaciones numéricas.

³⁹ Así, por ejemplo, Diés, Introducción al *Parménides* de “Les Belles Lettres”, 33.

⁴⁰ Cornford, *Plato & Parmenides*, 203.

⁴¹ A partir de *Parménides*, 145 b. Cornford, *Plato & Parmenides*, 194.

su mayor parte, y que probablemente aparecerían en los argumentos del Zenón histórico. Además, nada impide que las ideas, puesto que son trasuntos ideales de los términos comunes, puedan admitir que se les atribuya esos predicados, no como características suyas, sino como posibilidades en su combinación. Por otra parte, sí que es cierto que el corolario de esta hipótesis se ocupa también del problema de la participación de lo sensible en lo ideal con lo que el uso de estas determinaciones en vistas a la explicación de la posibilidad del cambio no está fuera de lugar.

– El hecho de que, aún concediendo lo anterior, no es necesario suponer que Platón se refiere aquí a lo inteligible, pues a hipótesis perfectamente legible entendiendo que se refiere a los cuerpos físicos, tal y como los caracterizaba la filosofía de Demócrito⁴². Ante esto, quiero hacer recordar que en el *Timeo* Platón matematiza su concepción de los cuerpos físicos y asimila a su filosofía el materialismo de Demócrito (al hablar de la generación de los triángulos ideales que dan lugar a los elementos)⁴³. Creo además que la comparación con la tercera hipótesis induce a precisar que aquí no se habla de lo sensible.

En cuanto a la tercera hipótesis creo que no se refiere como cree Robin⁴⁴, a la comunicación de las ideas, ni, como creen Cornford y Scolnicov⁴⁵, a una teoría general de la relación (esto

⁴² Cornford, *Plato & Parmenides*, 194.

⁴³ Vid. Rivaud, Introducción al *Timée* de *Les Belles Lettres*, 24 ss.

⁴⁴ Robin, L., *Platon*, Paris, 1935, pags. 97-99, Cornford, *Plato & Parmenides*, 205.

⁴⁵ Scolnicov, *Plato's Parmenides 36*: " ... the one can be predicated of the many in any way, and anything (even forms!) can be one as well as many".

es, se trata de los otros con respecto a lo uno a todos los niveles, no el uno determinado)⁴⁶. En mi opinión, esta hipótesis se refiere al mundo sensible, y más precisamente la materialidad de ese mundo en tanto que participante en lo eidético lo uno según lo estructura la hipótesis segunda). Ello me parece la lectura más natural de esta hipótesis, pues no se qué otro sentido puede darse a estos otros que están en relación con lo uno y que sin su acción encontrarían con “la naturaleza desprovista de la idea”,

b) Con respecto al *Filebo*. τὸ ἄπειρον está por lo que se dice en texto y por nada más, esto es, por un rango de cualidad, una multiplicidad cualitativamente determinada pero no cuantitativamente, cuya determinación le viene del πέρας, y que se sitúa en el plano de lo sensible.

En cuanto al πέρας constituido por las determinaciones numéricas, hemos visto que engloba dentro de sí a su vez πέρας y ἄπειρον. Esto permite identificar el πέρας del pasaje de los cuatro géneros con ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένον εἶναι, que constituía el objeto en la descripción de la dialéctica en este diálogo⁴⁷, pues se advertía entonces que “aquello de lo que se dice siempre que es” era uno y múltiple y contenía en sí πέρας y ἄπειρον.

En su conjunto, la interpretación propuesta para el *Filebo* plantea problemas:

– La necesidad de admitir una materialidad, un más y un menos, un ἄπειρον diferente para la composición de lo sensible y la de lo Inteligible. En el primer caso sería el ἄπειρον

⁴⁶ Cornford, *Plato & Parmenides*, 205.

⁴⁷ En Filolao. 17 a, cuando se decía que “aquello de lo que se dice siempre que es” está compuesto de uno y muchos, limitado e ilimitado.

mencionado en el pasaje los cuatro géneros y en el segundo el mencionado en la composición de las entidades objeto de la dialéctica. Esto podría ser criticado por artificioso, pero concuerda en parte con la versión de Aristóteles sobre Platón⁴⁸. Pero para nada he aludido ni empleado en la argumentación los textos aristotélicos acerca de la Diada de lo Grande y lo Pequeño. Y además, pueden encontrarse fundamentos para justificar esa distinción en el *Timeo*, además de en el *Parménides* y en el *Filebo*. Allí se encuentran, por una parte, la *χώρα*, ámbito de la plasmación de las ideas para configurar el mundo sensible; y por otra parte, la sustancia lo otro, en el terreno de lo inteligible, que permite la mezcla de las ideas para crear el Alma del Mundo y que recuerda a la Diferencia del *Sofista*⁴⁹.

– El hecho de identificar “aquello de lo que se dice siempre que es” τὸ πέρας, como género constituyente de lo real, con las ideas, lo que obliga a acercar bastante las ideas platónicas a los números. ¿Significa esto *tout court* que Platón identifica las ideas con determinaciones matemáticas? Sin apelar a los μαθηματικὰ de Aristóteles, lo único que puede decirse es que Platón creía que había una relación muy íntima entre estos dos tipos de entidades aunque en ningún lugar de los diálogos precisa cuál es.

Queda un aspecto por tratar. Boussoulas concedía gran importancia al tratamiento del tiempo en el corolario de la segunda

⁴⁸ Aristóteles admite la existencia en la doctrina platónica de una materialidad inteligible (la Diada de lo Grande y de lo Pequeño) que permite la formación de los números ideales y las ideas, aunque la identifica con la *χώρα*.

⁴⁹ Rivaud, Introd. *Timée*, 63, piensa que además que la *χώρα*, la multiplicidad a nivel sensible, proviene de la multiplicidad inteligible ejemplificada en lo otro: “Es necesario mostrar cómo, de la dispersión lógica que resulta de la noción de lo otro, proviene, a su vez la dispersión física, es decir, la imposibilidad, para dos objetos diferentes, de coexistir en un mismo lugar. Se trata de trasponer, en realidades físicas, nociones de orden esencialmente lógico o dialéctico y de pasar del orden ideal al orden sensible.”

hipótesis del *Parménides* (al que sólo hemos aludido), y afirmaba que refleja la composición de la $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma \epsilon\iota\varsigma \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ del *Filebo*⁵⁰. Esto me parece acertado, pues al diseñar el instante como punto en que “se pasa de un cambio a otro”⁵¹ (y que explícitamente vincula Platón a la posibilidad explicar la generación – como paso del No-ser al ser y la destrucción) se aporta una base para posibilitar la estructuración de la realidad dinámica, que es lo que pretendía Platón al calificar la mezcla de “generación hacia la esencia”. Es más, la teoría platónica del instante puede ampliarse a la explicación de la combinación de las propias entidades inteligibles, como muestra el mismo autor⁵², tales tesis son consecuentes con lo que hemos dicho del *Parménides*.

En conjunto, la lectura del *Parménides* a la luz del *Filebo* muestra el importante papel que tiene la matemática en la estructura de los géneros ideales, así como en la presencia de lo ideal en el mundo físico. Ahora bien, esto ha de inferirse de un discurso dedicado al puro estudio de las relaciones entre unidad y multiplicidad, desprovisto de alusiones directas a sus consecuencias en las entidades ideales y físicas. Un discurso que procede de modo hipotético, como pura posibilidad lógica⁵³. Los *Diálogos* no van más allá. Abren, sin embargo, la puerta a los desarrollos sobre estos temas de los que tenemos noticia por Aristóteles, y que no pueden dejarse de lado si queremos formarnos una imagen coherente de Platón.

⁵⁰ Nicolas-Isidore Boussoulas, *L'Être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon* (Paris, PUF, 1952), 77.

⁵¹ *Parménides*. 156 d.

⁵² Boussoulas, *L'Être et la composition des mixtes*, 78 ss.

⁵³ En este sentido, Brumbaugh interpreta la segunda hipótesis como un “puro campo ontológico”, en el que lo uno se encuentra en todas las relaciones posibles con todas las propiedades (*Plato on the One*, 210 ss.).

**ON PLATO'S 'APPARENT DIFFICULTY'
OF KNOWING THE FORMS
(*PARMENIDES* 133-135)**

Beatriz Bossi

Universidad Complutense de Madrid

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4937-6861>

Abstract: This paper deals with the apparent *aporia* about the impossibility of knowing the Forms if they are $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ (*Parm.* 133 a 8-135 b 2). The dilemma is well known: if the Forms are participated by the sensible things, they should be present in them, but then they would lose their unity; on the other hand, if they are completely separated from us, they would be unknown by men.

Keywords: Parmenides, Forms, Knowledge, sensible things, participation, language

I

I shall deal with the *apparent aporia* about the impossibility of knowing the Forms if they are $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ (133 a 8-135 b 2). The dilemma is well known: if the Forms are participated

by the sensible things, they should be present in them, but then they would lose their unity (130 e 4-133 a 3); on the other hand, if they are completely separated from us, they would be unknown by men (133 a 8-135 b 2)¹. In the *Philebus* (15 b-c) Plato says that it would *seem* 'the most impossible thing' that the Monads were both wholes in themselves and separated from themselves. I took it² that Socrates is pointing out the difficulty it would present to common sense, since it *seems* a contradiction in terms. Plato defends this bold thesis in the *Parmenides* and so it is likely that he would be in favour of it in the *Philebus* as well. The model of paradigm-copy seems to meet the requirement that the Forms should be at rest in themselves, in order to be known, and also in dynamic interaction in thinking and language.

II

In the context of the first part of the dialogue, *Parmenides* rises what is usually taken as the fifth objection to the hypothesis for the forms: the greatness of the difficulty involved is that if one marks things off as forms, separating one form in each case every time one makes a distinction, (ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί

¹ Scolnicov (2003) explains that on *Parmenides*' strict dichotomic view the separation must be total: the form is either in itself or in us and if it is in us, *it must be in us the same way that it is in itself* (Scolnicov 2003,70). The problem is pragmatic, not logical. If the forms cannot be marked off from each other, there cannot be dialectic; and without one and the same form for each type of thing, dialogue is impossible, but philosophy is possible since we are doing it just now. The task is to find the hypotheses under which it is possible (Scolnicov 2003, 74). The author will find the answer to this *aporia* in the second part of the dialogue. In 146 a 6-8 it is admitted that, in one respect, the form is in itself and as such it is at rest; in another, it is in souls and as such it moves (112). According to 155 d 4-e 3 being one does not exclude being a member of a relation and does not prevent being an object of knowledge, of opinion and perception. Forms, although each of them is one, can be known, not only by the gods but also by us (133).

² Bossi 2011, 271-306.

τι ἀφοριζόμενος) (133 a 8-b 2) but keeping them as themselves by themselves (αὐτὰ καθ' αὐτὰ), it seems that they could not even be known. However, Parmenides does not say that the difficulty is insurmountable but that:

If anyone should say that it is not even fitting for the Forms to be known, *if they are such as we say they must be*, no one would have any way to show the speaker that he was wrong, unless the disputant were a man of much experience and not without natural ability, and were willing to follow a long and complicated proof; otherwise he who insists that they are unknowable would be unconvinced (133 b 4-c 1)³.

One could suspect that the objector alluded to here must be Aristotle. If this is so, Plato is quite aware of the fact that it is hard to persuade him. But the important point to us is that it is obvious that Plato does not consider this argument conclusive⁴ and that Parmenides agrees with Socrates here about the fact that the forms are αὐτὰ καθ' αὐτὰ⁵.

Parmenides proceeds exposing the difficulty: 'I think that *you or anyone else* who posits that there is for each thing some being,

³ εἴ τις φαίη μηδὲ προσήκειν αὐτὰ γινώσκεισθαι ὄντα τοιαῦτα οἷά φαμεν δεῖν εἶναι τὰ εἶδη, τῶ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται, εἰ μὴ πολλῶν μὲν τύχοι ἔμπειρος ὧν ὁ ἀμφισβητῶν καὶ μὴ ἀφυῆς, ἐθέλοι δὲ πάνυ πολλὰ καὶ πόρρωθεν πραγματευομένου τοῦ ἐνδεικνυμένου ἔπεσθαι, ἀλλ' ἀπίθανος εἶη ὁ ἀγνωστα ἀναγκάζων αὐτὰ εἶναι.

⁴ Dorter (1994, 39): "What is remarkable here is first of all Parmenides' claim that it would be an error to believe that if the forms are separate (...) they are unknowable, even though it would not be easy to demonstrate the error".

⁵ Dorter (1994, 40): "Parmenides is here professing to share Socrates' advocacy of the theory of separate forms. He is not hostile but his friendly criticisms come from somebody 'who is sympathetic to the theory but not blind to its limitations".

itself by itself, would agree in the first place that *none of them is in us*' (133 c 3-5)⁶. For, if that were the case, Socrates deduces, it could not be itself by itself.

It is interesting to notice that Parmenides does not defend this thesis *tout court* but presents it as the one young Socrates or anyone else (inexperienced like him?) would assert. If the forms are conceived as realities in themselves, it seems that they could not exist in us *at all*. But does Parmenides himself hold this exclusive alternative or is it a mere trap for Socrates?

III

Let us examine this key passage:

Then those among the forms that are what they are in relation to one another, have their being in relation to themselves, and not in relation to the things that are among us, whether one posits them as likenesses or in some other way, of which we participate and in each case are named after them⁷. And the ones among us, although they have the same names as those ones, are what they are in relation to each other, but not in relation to the forms; and it is of themselves and not of those ones that they are named that way (133 c 8-d 5)⁸.

⁶ οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ' αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογήσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.

⁷ Cornford (1969, 96) defends that *metechein* with genitive means, as at 131c: 'to have as our share' 'to possess' so he translates: "which we possess and so come to be called by their several names".

⁸ οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσὶν, αὐταὶ πρὸς αὐτάς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε

At first sight it seems that Parmenides refers to the relative forms (which are what they are in relation to one another) and wants to affirm their *ontological independence* from the other forms and also from the things among us. Then he admits that the things among us can be conceived as likenesses of the forms or in some other way. The problem arises when one tries to understand the relative clause because it is not clear which is the antecedent it refers to. We are used to understand that we participate and are named after the forms, as it is manifested in the middle dialogues, namely that the truth and being of particular sensible things refer to the truth and being of the forms⁹. If it were not so, the doctrine would become completely useless for it could not explain knowing, naming and the regularity of becoming.

However, in the middle of the passage, Parmenides affirms there is a peculiar weak *relationship of homonymy* for although the things among us have the same names as the forms, *they are what they are in relation to each other, but not in relation to the forms*. It seems he says that the relative things among us are relative to each other, not to the forms. A particular father is so in relation to a particular son, not to the form Son.

Most scholars understand that the relative pronoun ὧν in the clause “of which we participate and in each case are named after them” refers to the forms¹⁰. I have adopted Allen’s trans-

ὅπη δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα: τὰ δὲ παρ’ ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὐτὸ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ’ οὐκ ἐκείνων ὅσα αὐτὸ ὀνομάζεται οὕτως.

⁹ Dorter (1994, 43).

¹⁰ Brisson (1999, 104) translates: “que ce soit en vertu de la ressemblance ou à un autre titre, et cela même si, parce que nous participons de ces Formes, nous donnons chaque fois aux choses sensibles le même nom que celui que nous donnons à la Forme correspondante”; Fronterotta (1998, 76) summarizes: “i generi si pongono esclusivamente rispetto a se stessi e così anche le cose e l’intera realtà empirica degli uomini, che pure *partecipano dei generi e da essi traggono il proprio nome (...)* in questo caso (...) gli uomini (...) *non potranno (...) conoscere i generi*”.

lation¹¹ on this particular point because it seems to me that he respects the text as it comes and expresses the ambiguity perfectly well.

Now, if the relative $\bar{\omega}\nu$ refers to the forms, it is clear that we participate in them in an epistemological way, which enables us to name the things among us after them, but in that case Parmenides cannot establish absolute separation between the forms and the things among us. On the other hand, if the relative $\bar{\omega}\nu$ refers to the things among us, Parmenides could not explain why the things among us *have the same names* as the forms. Let us consider both possibilities.

The natural way of understanding the passage is by assuming that $\bar{\omega}\nu$ refers to the forms (antecedent: $\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$). Thus, we participate in the forms, not necessarily in an ontological sense, (as if the form of Man determines my being an individual of the species) but it rather seems that the meaning is epistemological, because it is suggested that due to this participation, we 'are named' in each case after them, and name things after them. This implies that mankind knows the forms somehow. This is platonic doctrine, and here, in the context of the dialogue, the reader has no objection to this interpretation, for the difficulty, Parmenides dixit, is not insurmountable. However, one might wonder how this claim is to be conciliated to the apparent separation intention of the argument. Thus, we participate in the forms, at least in an epistemological sense, for it is suggested that due to this participation, we 'are named' in each case and one might wonder how this claim is to be conciliated to the apparent separation intention of the argument.

¹¹ Allen (1983, 12); he wonders how one can say that things in our world may have the same name as Ideas when they are named for themselves and not for Ideas (193).

This took me to a second interpretation. Parmenides might be saying that we participate in the things among us, and ‘are called’ in each case according to them (antecedent: αὐτὰ). This interpretation fits in with the example he offers to illustrate his position:

If one of us is master or slave of anyone, he is not the slave of master itself, of what a master is, nor is the master the master of slave itself, of what a slave is. On the contrary, being a man, he is a master or a slave of a man. Mastery itself on the other hand, is mastery of slavery itself, and likewise slavery itself is slavery of mastery itself; neither the ones in us have power in relation to them nor they in relation to us (οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς); but as I say, they are what they are of themselves and in relation to themselves, and the things among us are, in the same way, what they are, in relation to themselves’ (133 d 7-134 a 1)¹².

The example is clear enough to maintain the parallelism and also to explain what he might mean by the claim that we are named in each case ‘after the things among us’: we are called ‘master’ if we have a slave and ‘slave’ if we have a master. But now what is not explained is the reason for having ‘identical’ names. And how does Parmenides know that, if he is claiming there is complete separation between the two levels? Furthermore, what would the claim that ‘we participate in the things among us’ mean? Isn’t it obvious?

¹² εἰ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δούλος ἐστίν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης δῆπου, ὃ ἐστὶ δεσπότης, ἐκείνου δούλος ἐστίν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἐστὶ δούλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ’ ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφοτέρω ταῦτ’ ἐστίν: αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστίν ὃ ἐστὶ, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτὴ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ’ οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ’, ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστὶ, καὶ τὰ παρ’ ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά.

IV

These difficulties take us to revise the first impression about the thesis for complete separation (i.e. the ‘divorce thesis’ in Peterson’s terminology¹³). For, although the argument seems to deny (or suspense) the possibility of ontological relations between any form and anything among us, in fact it affirms homonymy between both levels. Peterson interprets that we are called by a name of the form x if there is a likeness of the form x in us; she translates μετέχοντες as ‘having’ and the relative plural ὧν as referring to the likenesses. I agree with her on this last point. This way the middle part of the passage εἶτε ὁμοιώματα εἶτε ὅπη δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα constitutes a unity that expresses the old doctrine. We have the likenesses and not the Forms. Thus the Forms would give likenesses to our minds and to the world. Having a likeness of a Form gives a human some measure (greater or lesser, not perfect) of the Form’s quality (*Phaedo* 102 c 2, 4, 7). Therefore, this clause explains homonymy.

On the other hand, going back to separation, Parmenides is discussing relational forms, so in the sentence “the things among us do not have their power in relation to *them*”, Lewis¹⁴ understands that the word ‘*them*’ cannot refer to all forms whatever but only to relational forms and their converses. Thus, the meaning is that what we are, as relational entities, seems determined by

¹³ Peterson (1981, 14) claims that the divorce thesis is not stated in the text. She thinks there are two arguments, (the active one up to 134 b 6 and the passive one till the end) to prove that if x is a form then x is not in us. For the divorce thesis see Cherniss (1962, 283-4) who thinks that relational forms have no relation to non-forms and also Fujisawa (1974, 30-34); Weingartner (1973, 185-6) claims that all forms have no relations to what is in us, (quoted by Lindsay, 2011, 196). He understands we should give up the divorce thesis interpretation (197).

¹⁴ Lewis (1979, 111).

our relationships to others within the same level of 'the things among us' and not to those relational forms and their converses.

In the light of the *Sophist*, one might observe that, in a sense, all the forms are relational, as all of them seem to be related somehow to the Form of Being and the Form of Difference. But not all the Forms are defined by their converses. Certainly, the Form of Being has no converse, in itself, as it has no opposite (for non-being is only a part of Difference).

Therefore, what Parmenides seems to assume is:

- 1) that 'some' forms which are relational are what they are by reciprocal relationships among them;
- 2) that we participate in the forms;
- 3) that due to this participation we are named after the forms, whether the things among us are 'likenesses' of the Forms or some other way;
- 4) that the things among us have the same names as the Forms, but, as relations, they are ontologically determined regarding other reciprocal relationships among the things among us, and not by relationships to relational forms and their converses.

If this is so, the forms and the things among us are neither ontologically nor linguistically separated, and this coincides with the *Phaedo* (78 e) and the *Timaeus* (52 a), where the things in this world are said to have the same name, because they participate in the forms, and are named after them, i.e. they are not only homonymous but eponymous, according to the *Phaedo* (102 b 2, c 10, 103 b 7-8) and also the *Parmenides* (130 e 5)¹⁵.

¹⁵ Allen (1983, 194).

In a sense, one has the impression that Parmenides uses his rhetoric skills to mingle doctrinal claims with tentative hypotheses he is exploring (i.e. exclusive converses which imply a new meaning of *πρὸς* as referred to exclusive relationships at 133 c 8 ff.) in order to save the forms from the difficulties of the participation arguments, while he also wants to let Socrates see that absolute separation is impossible.

In the passage of the example, Parmenides concludes that there is a certain separation of powers. It is understandable that the things 'in us' have no *δύναμις* over the Forms in an ontological sense, but the soul should have some *δύναμις* or should be some kind of *δύναμις* in relation to them in order to make homonymy possible.

Cornford¹⁶ points out that here humans are confined to the bodily world, but Plato also claims that our souls are more akin to the unseen and intelligible (*Phaedo* 35 a) and as an intermediate order of existents, we have a foot in both worlds and can know both.

On the one hand, ontologically speaking, we do not have the Forms, as they are not in us or among us. On the other hand, epistemologically speaking, we should be able to conclude that we do have some knowledge of them, because we participate in them, are named after them and have likenesses in us. Due to this relative knowledge of them, we are able to know the things among us and name them after the forms. Is this so?

¹⁶ Cornford (1969, 99).

V

It does not seem so according to this dichotomic view, for as a consequence of the argument, Parmenides claims that knowledge itself would be knowledge of truth itself (134 a 3-4) and the knowledge that exists among us would be the knowledge of the truth that exists among us (134 a 9-b1), i.e. it would be relative to us. As for the forms themselves Parmenides reminds Socrates that he has agreed that we neither have the Forms nor it is possible for them to be among us (134 b 3-4)¹⁷. Ontologically speaking, this is right according to Plato's doctrine.

However, Socrates also agrees about the thesis that what the forms are, is known, somehow, by the form of Knowledge itself (134 b 6-8)¹⁸.

Needless to say, the argument seems completely bizarre, when it suggests that Knowledge itself knows. Allen¹⁹ understands that the claim that 'Knowledge knows' is another way of saying that Knowledge itself is 'relative' to other forms, as Mastery is relative to Slavery. But Cornford²⁰ points out that there is a

¹⁷ ἀλλὰ μὴν αὐτὰ γε τὰ εἶδη, ὡς ὁμολογεῖς, οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἶόν τε εἶναι.

¹⁸ γινώσκειται δέ γέ που ὑπ' αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἔστιν ἕκαστα;

¹⁹ Allen (1983, 197 n. 34).

²⁰ Cornford (1969, 98-99) thinks the argument is almost grossly fallacious, for confusing the Forms with their perfect instances. See also Robinson (1953, 235-6) and Weingartner (1973, 186). Forrester (1974, 233-7) observes that the subtle error consists in showing that the inference that follows from the Mastery-Slavery example is the conclusion that we cannot know any Form *defined by* the knowing relation, and not Parmenides' conclusion that we cannot know any Form. For example, we could not know the Form 'Objects-of-knowledge', relative to Knowledge itself. It does not follow that the Form of the Good itself, which is not defined by the knowledge relation, can be known only by Knowledge itself. Against Cornford, Lewis (1979, 108) saves a harmless syntactical form of

confusion of the Form Knowledge with the perfect instance of knowing: "Perfect knowledge, such as a god might possess, is a perfect instance of the activity called knowing, which can exist only in a mind. The Form itself is not an activity existing in a mind and cannot know anything". So, it is in fact the god, and not the Form Knowledge, who possesses the most perfect instance of knowledge that knows the Forms. Many other authors find a vicious form of self-predication in the argument.

But Lewis²¹, following Peterson, thinks that 134 b 6-7 need not be taken as introducing a vicious notion of self-predication because this is another way to say line 134 a 3-4, i.e. that Knowledge is knowledge of the forms.

When Parmenides concludes that 'none of the Forms is known by us since we do not participate in knowledge itself', Socrates hesitates: "It seems not"²² he says (134 b 11-13), which shows he is not convinced. We can imagine that perhaps Socrates realizes that the conclusion does not follow. The only thing we do not have is the form of Knowledge itself. But it does not mean that we could not have some knowledge of the forms, in order to know the things among us and in order to name them²³.

In Lewis' view Parmenides' argument does not succeed because in the Mastery example he associates a relational form exclusively with its converse, but in the Knowledge example, he connects a relational form with the class of things that make up its range

self-predication, according to which the converse of a relational form is another relational form, not an entity in the domain of that converse.

²¹ Lewis (1979, 115).

²² οὐκ ἄρα ὑπὸ γε ἡμῶν γιγνώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. οὐκ ἔοικεν.

²³ Migliori (2000, 153) remarks: la divisione dei due piani, che comporta proprio quella duplicazione del reale che Platone rifiuta e che invece Aristotele rimprovera alle Idee, es la pura orizzontalità di entrambi i livelli, per cui scienza dell'Idea è posta allo stesso livello delle Idee.

(which does not necessarily imply what he calls ‘factual separation’), i.e. there is no reason to think that knowledge among us is of *only* the things that are among us²⁴. In other words, Knowledge itself is of the forms, but the forms are not of Knowledge itself in a converse exclusive relationship.

In my view, the fallacy of the argument produces the effect Parmenides wants to create in Socrates’ mind. On the one hand, we do not have the Forms in us ontologically speaking, (they are independent and separated) but we participate in them and name the things among us after them (for we do have likenesses of them). On the other hand, Parmenides concludes, appealing to a fallacious analogy, that we do not know them: the beautiful itself and the good itself and all which we conceive to be forms in themselves are unknown to us (134 b14-c 2)²⁵. Why does Parmenides do this?

The purpose of the argument is not trivial. My instinct is to consider that he wants to emphasize the fact that we do not know the forms themselves, appropriately, while in another sense we do use them and conceive them somehow.

In this line, Dorter²⁶ claims that Socrates would have to argue that not all relations are of the kind that Parmenides describes, that some relations do in fact bridge the gap between the world of forms and things, and he mentions three: participation, recollection and *eros*. According to the *Meno*, recollection enables us to know something of the forms, though not as they are in themselves. With regard to participation, Parmenides here claims that we participate in the forms and are named after them, so, as

²⁴ Lewis (1979, 118).

²⁵ ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ιδέας αὐτὰς οὐσας ὑπολαμβάνομεν.

²⁶ Dorter (1994, 42-3).

a consequence, we should have in fact some knowledge, however imperfect, of the forms, but, on the other hand, he also claims that we do not participate in Knowledge itself, i.e. we do not have access to the appropriate kind of Knowledge. We start from likenesses in us, hypothetically, to posit the Paradigms.

Finally, to force Socrates to see the impossible consequences of this assumption, Parmenides takes him to a still more fearful argument: it will not be possible for God to know human things, if he has Knowledge itself, for the two types of knowledge must be completely separated from one another²⁷. If this most perfect Mastery and this most accurate Knowledge are with God, his mastery can never rule us or his knowledge know us or anything of our world. Socrates observes that the argument *deprives God of knowledge*.

If Parmenides just wants to scandalize Socrates he reaches his goal, because Socrates does not discover the new fallacy in this argument but seems to concentrate on the fact that this description of God implies denial of rational theology and divine providence, against *Philebus* (59 a-c, 61 d-62b) and *Laws X*. Has this God inspired Aristotle's Prime Mover?

Cornford complains again: from the fact that we do not possess the form, which does not exist in us, it does not follow that we have *no part* in Knowledge itself, for we can have imperfect knowledge of objects that are perfectly real. And there is nothing to show that the gods, besides having this knowledge of

²⁷ As they had agreed, neither "those forms have the power that they have with regard to the things among us, nor the things among us have the power with regard to them, but both have it only with regard to themselves": μήτε ἐκεῖνα τὰ εἶδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἢν ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐκάτερα (134 d 5-7). In the *Cratylus* it is said that we do not know anything about the Gods (400 d 7-8) though it is clear that the names they give themselves are true (400 d 9).

forms, should not also have knowledge of our world²⁸. In fact, the Demiurge does know the Forms and makes the world after them, so he must know the result as he knows the Models.

VI

Parmenides continues with his role playing in this masquerade. He repeats his observation that he who hears such assertions will be confused in his mind and will argue that the forms do not exist, and that even if they do exist, they cannot by any possibility be known by man. He will think that what he says is reasonable and will turn out to be amazingly hard to convince. Is he alluding to Aristotle? Parmenides comes to the same conclusion he had reached earlier: only a man of very great natural gifts will be able to learn that ‘for each thing there is some kind and a being itself by itself’ (ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ’ αὐτήν) and only a still more wonderful man will be able to discover it and teach it to another who has already thoroughly examined all these difficulties (135 a 7-b 2)²⁹. Now I am afraid Plato must be kidding about himself.

Where does the fallacy lie, though? Lewis³⁰ has shown that Parmenides assumes that since Knowledge itself is a relation that has its power with respect to forms, if God has a relation to Knowledge itself, he cannot stand in that relation to any non-forms, but this conclusion does not follow from the previous principles. A relational form has, as its converse, another relational

²⁸ Cornford (1969, 99).

²⁹ καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ’ αὐτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον.

³⁰ Lewis (1979, 120-123).

form, (for example Mastery-Slavery) but Knowledge itself does not have the forms as its exclusive converse, but as its range. Then when God relates to this relational Form Knowledge, he does not necessarily relate to the Forms exclusively.

As is well known, Parmenides concludes that “if someone with his mind fixed on all these objections and others like them, denies the existence of forms of the things that are, and does not define a form under which each individual thing is classed, he will not have anything to turn his thought to, since he denies that *the form of each thing is always the same*, and by doing this he will utterly destroy the power of discourse” (135 b 5-c 2)³¹.

Therefore we should conclude that it must be possible for the Forms not only to be independent from the things among us, i.e. they must be ontologically separated, and the relational ones should be defined by their reciprocal relationships, but they should be ‘in ourselves’ somehow for us to get to know the things among us, for without identical kinds, we could not even get to know the reciprocal relationships of the things among us.

VII

Participation destroys the unity of the forms. The problem cannot be solved by assuming that they are just thoughts in us. So, in this last attempt Socrates emphasizes their role as paradigms. Yet, though forms and sensible particulars share the same names, in order to preserve the ontological independence of the forms, the two levels should admit no connection. Why? According to

³¹ εἰ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἑάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἑῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

Allen³² this is due to symmetry. If either world were relative to the other, the other could be correlative to it and get mutual and reciprocal qualifications. Thus, officially, the possibility of participation is denied and the separate existence of forms and the things among us is assumed.

However, the argument depends on fallacies and this is not Plato's last word. Ontologically speaking, a Platonic idea is a unity that cannot be divided into parts, while it is identical to itself, self-referential, immutable, self-sufficient and independent from space-time conditions. But it is also an immanent paradigm of the sensible world, and in this sense, it must be present in it somehow. This contradiction reflects itself on the logical level: an idea, being separate, is neither self-predicable nor predicable of empirical things, because as it *is* in itself, it cannot depend on something different to be; on the other hand, as a common attribute present in things, it must be predicable and self-predicable. An idea 'X in itself', as separate unity, is neither self-predicable nor predicable of the empirical things but it *is* 'x'; on the other hand, as participated, sensible things *have* 'x'³³.

Participation can be conceived as an asymmetrical relationship. In a sense, the solution will come in the *Timaeus*: sensibles have no independent reality of their own but are relational entities that exist *in* something other than themselves, space, and they are *of* something other than themselves, the eternal forms. However, though the forms keep their separate existence, they are relational too, according to the *Sophist*, as they participate at least in Being, Identity and Difference and they have parts (non-being is a part of Difference), which again is an asymmetrical

³² Allen (1983, 196-98). He refers to Aristotle's criticism in *Met.* 990 a 34-b 8; 991 a 8-14. Ideas are not in the participants and cannot be known.

³³ Fronterotta (1998, 79, n. 96 and 80).

participation, in the sense that Being does not depend on Beauty to be, but Beauty depends on Being.

In this sense, we come to the conclusion that 'the core of the problem is not the relation of the things among us and the forms as such, but that of reconciling participation with separate existence'³⁴ for participation affects, in different ways, both the forms and the things among us.

It is often suggested that the problem of how sensibles can know the forms is solved by the view that the soul is an intermediary power between the sensible world and the forms. However, strictly speaking, Knowledge itself is appropriate knowledge of the forms and is beyond us. But the fifth argument arrives at its paradoxical conclusion by ignoring the mediating nature of knowledge and trying to account for knowledge entirely in terms of the opposite poles of the divine and the corporeal.

The relation of participation is aporetic, conceptual clarity breaks down and gives way to metaphor and analogy in explaining the ontological relationship between forms and the particulars. Here a similar limitation is shown about the *epistemological* relationship between forms as paradigms and the particular that enable us to know them. As Dorter Claims, "Parmenides' attack shows that it is far from obvious how the realms of particularity and of form can stand in relation to each other, and how therefore we are to conceive of the relations of participation and recollection that make knowledge possible"³⁵. Plato thinks the theory is necessary and the arguments are not conclusive against the existence of forms. The motive for exaggerating the problems reminds us that the doctrine is not perfect dogma

³⁴ Allen (1983, 206).

³⁵ Dorter (1994, 43).

but a valuable way of interpreting how we do have knowledge of the world³⁶.

References

- Allen, R.E. 1983. *Plato's Parmenides*. Oxford: Blackwell.
- Bossi, B. 2013. "Philolaus and Plato on Method, Measure and Pleasure". In *On Pythagoreanism*, edited by Gabriele Cornelli, Richard McKirahan and Constantinos Macris, 271-306. Berlin: De Gruyter.
- Brisson, L. 1999. *Platon, Parménide*, Présentation et Traduction. Paris: Flammarion.
- Cornford, F.M. 1939. *Plato and Parmenides*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dorter, K. 1994. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: The Parmenides, Theatetus, Sophist, and Statesman*. Berkeley: University of California Press.
- Forrester, J. 1974. "Arguments an Able Man Could refute: *Parmenides* 133b-134e." *Phronesis* XIX: 233-237.
- Fronterotta, F. 1998. *Guida alla lettura del «Parmenide» di Platone*. Bari: Laterza.
- Hermann, A., and Chrysakopoulou, S. 2010. *Plato's Parmenides: Text, Translation, and Introductory Essay*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Lewis, F.1979. "Parmenides on Separation and the Knowability of Forms: Plato *Parmenides* 133a ff." *Philosophical Studies* 35: 105-127.
- Lindsay, J. 2011. "Greatest Difficulty Argument in Plato's *Parmenides* 133 c-134 c." *Res Cogitans* 2: 195-205.
- Migliori, M. 2000. *Dialettica e Verità, Commentario filosofico al 'Parmenide' de Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Peterson, S. 1981. "The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: the Unknowability Argument of *Parmenides* 133c-134c." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63: 1-16.
- Proclus. 1987. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Transl. by Glenn R. Morrow and John M. Dillon, with introd. and notes by John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press.
- Robinson, R. 1953. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: OUP.
- Scolnicov, S. 2003. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.
- Vlastos, G.1987. "Separation in Plato." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5: 187-196.
- Weingartner, R. 1973. *The Unity of the Platonic Dialogue: the «Cartylus», the «Protagoras», the «Parmenides»*. Indianapolis: Bobbs Merrill.

³⁶ Dorter (1994, 46).

(Página deixada propositadamente em branco)

LA “PRESENZA” DELLE IDEE NEGLI ENTI
SENSIBILI, UNA CONCEZIONE MATERIALISTA
DELLA ΜΕΘΕΞΙΣ?
THE “PRESENCE” OF IDEAS IN SENSIBLE
ENTITIES, A MATERIALISTIC CONCEPTION
OF ΜΕΘΕΞΙΣ?

Francesca Pizzuti

Università di Roma La Sapienza

ORCID id <https://orcid.org/0000-0001-5622-9355>

Abstract: Starting from the possibility envisaged in *Parmenides* (130e5-131e7) of understanding the μέθεξις as a physical “presence” of participated ideas in the participating sensitive bodies, this paper will first propose an analysis of the possible outcomes deriving from a materialistic conception of the participatory relationship. A comparison with the Aristotelian critique, contained in the *De ideis*, and with the theory of the mixture of ideas and sensitive entities defended by Eudoxus will be helpful.

This paper proposes to reconstruct the very problematic theoretical framework within which to address the “dilemma” of participation as it emerges in the *Parmenides*.

Keywords: Plato, ideas/forms, participation, sensible entities, material world

Partendo dall'eventualità prospettata nel *Parmenide* (130e5-131e7) di intendere la μέθεξις come una "presenza" fisica delle idee partecipate negli enti sensibili partecipanti, vorrei in primo luogo proporre un'analisi dei possibili esiti derivanti da una concezione materialista del rapporto partecipativo, mediante un confronto con la critica aristotelica, contenuta nel *De ideis*, alla teoria della mescolanza tra idee ed enti sensibili probabilmente difesa dall'accademico Eudosso; in secondo luogo mi soffermerò ad analizzare l'interpretazione concorrente della μέθεξις come relazione totalmente astratta ed esclusivamente metaforica, come ha sostenuto per esempio Gregory Vlastos, forse il più rappresentativo fra gli studiosi che hanno ridotto la relazione di partecipazione fra il sensibile e l'intelligibile nei termini di una pura inferenza analitica.

Esaminando schematicamente, e senza pretese di esaustività, entrambe le opzioni esegetiche, mi propongo di ricostruire il quadro teorico assai problematico nell'ambito del quale affrontare il "dilemma" della partecipazione come emerge nel *Parmenide*.

1. Modalità partecipative: *Parmenide* 130e5-131e7, una concezione materialista della μέθεξις.

Οὐκοῦν ἦτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; Καὶ πῶς ἂν εἶπεν.

– "Ora, ciascuno oggetto che partecipa, partecipa dell'intera idea o di una sua parte? O sarebbe possibile qualche altro modo di partecipare al di fuori di questi?"

– "E come potrebbe?" Disse.¹

¹ *Parm.*, 131a4-7. Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari (Milano: Rizzoli, 2004).

Dopo aver introdotto la dottrina delle idee e la necessità dell'esistenza di un rapporto di partecipazione tra enti ideali ed enti sensibili mediante il quale questi traggono, anche se parzialmente, dalle idee le qualità e le caratteristiche che li definiscono in quanto tali, Socrate e Parmenide passano ad analizzare le modalità generali del rapporto partecipativo ponendo a riguardo una duplice ipotesi:

a – Le cose sensibili partecipano della totalità delle idee.

b – Le cose sensibili partecipano di una parte delle idee.

Entrambe le ipotesi possono essere riformulate così:

c – ogni idea partecipata è presente (ἐν εἶναι) in ciascuna delle cose sensibili partecipanti nella sua totalità (ὅλον).

d – ogni idea partecipata è presente (ἐν εἶναι) nelle cose sensibili partecipanti divisa in parti diverse (μέρη).

Questa duplice ipotesi considerata definisce il processo partecipativo come una presenza fisica delle idee partecipate negli enti sensibili partecipanti e presuppone, quindi, un'interpretazione materialista della μέθεξις: evidentemente l'esigenza posta da Socrate dell'esistenza di un rapporto di relazione tra idee e cose che permetta, *in senso stretto*, alle cose partecipanti di trarre dalle idee partecipate determinate caratteristiche, pone, come prima ipotesi, la necessità di valutare tale relazione in chiave strettamente materialista.

Vorrei in primo luogo considerare, mediante un confronto con la critica aristotelica contenuta nel *De Ideis* alla tesi "immanentista" di Eudosso, gli esiti derivanti da una concezione materialista del rapporto partecipativo.

Il *De Ideis* e la critica ad Eudosso: mescolanza e immanenza.

In un passo di *Metafisica A* (9, 991a 15-19), Aristotele sostiene che se le idee fossero realmente immanenti alle cose, allora si potrebbe credere che esse siano causa delle cose sensibili così come il bianco, per mescolanza, è causa della bianchezza. In termini aristotelici ciò significa che se intendiamo l'esercizio causale delle idee nei termini di una mescolanza, allora tale causazione si spiegherebbe con il fatto che, essendo le idee fisicamente presenti nelle cose sensibili, le caratteristiche di cui sono le idee si mescolerebbero con le cose con cui entrano concretamente in contatto assimilandosi ad esse come qualità loro proprie. Concepire le idee come immanenti alle cose, quindi, vorrebbe dire considerare l'azione causale nei termini di una mera mescolanza, tesi che, secondo Aristotele, è stata sostenuta tanto da Anassagora prima quanto da Eudosso in seguito. Il riferimento di Aristotele ad Anassagora ed Eudosso insieme, nonostante le ovvie differenze tra i due, si chiarisce nel momento in cui si considera il fatto che Aristotele sta in primo luogo valutando la possibilità di concepire l'azione causale in generale nei termini di una mescolanza. Anassagora, quindi, risulta essere il primo pensatore ad aver formulato una tale ipotesi ed Eudosso, solo in un secondo momento, l'ha rielaborata nell'ambito della dottrina delle idee, considerando, quindi, gli enti ideali come immanenti alle cose e, quindi, come capaci di determinare/causare gli enti sensibili in quanto tali mediante mescolanza².

² Concordo con v. Fritz (Kurt von Fritz, "Die Ideenlehre des Eudoxus von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre", *Philologus*, 82(1927): 1-26) nel ritenere che l'"essere" delle cose che, secondo la dottrina di Eudosso, verrebbe spiegato dalla mescolanza delle idee con le cose stesse (*De Ideis*, 97.17-19) vada inteso non come "esistere" ma come "essere in un certo modo". Questo perché, presumibilmente, la dottrina di Eudosso implicava l'esistenza delle cose empiriche indipendentemente dal rapporto di queste con le idee.

Alessandro di Afrodisia, nel suo commento alla *Metafisica*, sembra completare l'acceso critico di Aristotele ad una concezione immanentista delle idee introducendo alcune argomentazioni, tratte dal *De Ideis* (97. 17-19; 97. 27-98. 21), che esplicitano quelle "molte impossibili conclusioni" che deriverebbero dal considerare le idee come mescolate ($\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$) alle cose sensibili così come sembra sostenere, tra gli "amici di Platone", Eudosso di Cnido³.

È interessante notare, in primo luogo, come le varie argomentazioni aristoteliche in merito non mirano, in questo caso, a confutare la dottrina platonica delle idee nel suo complesso, ma, diversamente, intendono confutare una certa elaborazione di tale dottrina, sostenuta da Eudosso, che risulterebbe contraddittoria rispetto alla dottrina delle idee stessa; in un certo senso, quindi, Aristotele pare quasi "difendere" la coerenza di quest'ultima. È probabile, tuttavia, che Aristotele, respingendo la possibilità di considerare le idee come immanenti alle cose, quindi escludendo la possibilità che tale immanenza possa causare alcunché, voglia, strategicamente, dimostrare come nella dottrina delle idee, qualunque sia la sua elaborazione, sia ad ogni modo impossibile riscontrare la soluzione che solo lo stesso Aristotele ha elaborato: ovvero l'unità della forma con la materia. Esclude, quindi, definitivamente e categoricamente, la dottrina delle idee separate come possibile spiegazione del reale.

Ad ogni modo, nei limiti della mia analisi, è interessante considerare tali argomentazioni in quanto illustrano efficacemente l'impossibilità di considerare la presenza delle idee nelle cose in termini concreti e materiali, così come si evince anche dal *Parmenide* mediante argomenti simili a quelli usati da Aristotele nel *De ideis*.

³ Cfr, nota 4.

2. Le idee divisibili.

Prescindo, nella mia analisi, dalle numerose questioni storiche ed esegetiche che sono state formulate dagli interpreti sull'argomentazione di Aristotele, intorno al suo svolgimento, agli obiettivi e alla presunta "artificiosità" di questa, ma, pur tenendo presente tale dibattito critico⁴, mi limito a riassumere, in confronto con il passo del *Parmenide* in questione, il contenuto della critica aristotelica che si sviluppa contrapponendo le caratteristiche tradizionalmente attribuite alle idee con quelle caratterizzazioni che invece dovrebbero avere se poste fisicamente in mescolanza con le cose sensibili. È possibile schematizzare queste "impossibili conclusioni" in sette punti differenti⁵:

- 1 – Se le idee sono mescolate alle altre cose prima di tutto saranno corpi, dei corpi infatti è la mescolanza.
- 2 – Avranno opposizione tra di loro: la mescolanza infatti ha luogo secondo opposizione.

⁴ Si è discusso se considerare il commento di Alessandro di Afrodisia in questo contesto come una fedele elaborazione del *De Ideis* o meno, tuttavia i critici sono quasi tutti concordi nel ritenere che lo sia. Così intendono: Fritz (Fritz, "Die Ideenlehre des Eudoxus", 2-7), Cherniss (Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1944), Appendice VII), e Lasserre (*Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Herausg., übers, und Komm. von F. Lasserre, Berlin: 1996, 148-151); diversamente intende H. Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, (Würzburg-Aumühle: 1933), 29-33. Per quanto riguarda l'attribuzione di Aristotele ad Eudosso della tesi della partecipazione come mescolanza esposta nel *De Ideis*, mi limito, ai fini della mia analisi, a sostenere la legittimità di questa attribuzione (cfr, Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, 536). Ma, per esempio, diversamente intende W. Leszl per il quale "Alessandro di Afrodisia avrebbe travisato il significato delle asserzioni di Aristotele nella *Metafisica*, giungendo alla supposizione di una adozione della teoria delle idee da parte di Eudosso" (Walter Leszl, *Il De Ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee* (Firenze: 1975), 331-340).

⁵ Mi riferisco per la schematizzazione degli argomenti, il commento e la traduzione del testo a Walter Leszl, *Il De Ideis di Aristotele*, 49-50; 331-348.

3 – Saranno mescolate in modo che, in ciascuna delle cose con cui sono mescolate ci sia l'idea intera o una parte. Ma se intera, sarà in molti ciò che per numero è uno: una infatti per numero è l'idea; se invece in parte, è ciò che partecipa di una parte dell'uomo in sé, non ciò che partecipa dell'intero uomo in sé, che sarà uomo. Inoltre le idee saranno divisibili e ripartibili, pur essendo impassibili. Esse saranno composte di parti simili dato che tutte le cose aventi ciascuna una parte tratta da una stessa cosa sono simili tra loro; ma come è possibile che le idee siano composte di parti simili? Non è infatti possibile che la parte dell'uomo sia uomo, come la parte dell'oro è oro.

4 – In ciascuna cosa non una sola idea sarà mescolata, ma molte; se infatti una è l'idea di animale e un'altra quella di uomo, e l'uomo è sia animale che uomo, esso dovrebbe partecipare di entrambe le idee. Ma anche l'idea uomo in sé, in quanto è anche animale, dovrebbe partecipare anch'essa dell'animale: ma così le idee non sarebbero più semplici, ma composte di molti, e le une di esse prime e le altre seconde. Se invece non è animale, come non sarebbe assurdo dire che l'uomo non è animale?

5 – Se sono mescolate alle cose che sono in relazione ad esse, come potrebbero essere ancora modelli, come essi affermano? Non infatti così i modelli sono causa per le immagini della somiglianza ad essi, con l'essere mescolati.

6 – Anche si corromperebbero insieme con le cose corrottibili in cui si trovano; certamente le idee non potrebbero essere separate in sé e per sé, ma sono nelle cose che partecipano di esse.

7 – Oltre a ciò neppure immobili sarebbero.

In primo luogo, nonostante Aristotele non dica espressamente che un rapporto di mescolanza implica una fisicità concreta degli enti posti in relazione, tuttavia è possibile dedurre tale presupposto alla sua analisi dal contenuto stesso delle singole argomentazioni che, appunto, manifestano quella che, nel *De Generazione e Corruzione* (I 10), Aristotele definisce come mescolanza: processo fisico che ha luogo tra sostanze corporee. Corporeità, quindi, è condizione di mescolanza. È alla luce di tale intendimento che risulta palesemente contraddittoria una mescolanza in ambito eidetico: le idee, infatti, per definizione, sono entità ideali, separate in sé e per sé, di natura intellegibile, totalmente estranee a caratterizzazioni di tipo fisico e, in quanto tali, uniche e uniche (4)⁶, immobili e, quindi, incorruttibili. Se mescolate alle cose materiali, invece, le idee dovrebbero essere materiali anch'esse e avere un corpo (1 e 2)⁷ e, per questo,

⁶ Considerando la mescolanza in sé (indipendentemente dai punti critici precedenti relativi agli esiti "corporei" di questa), Aristotele sostiene che ogni singola cosa si troverà mescolata non con un'idea solamente, ma con molte. Infatti, essendo l'uomo empirico, per definizione, uomo e animale, esso dovrà partecipare (o mescolarsi) tanto con l'idea di uomo quanto con l'idea di animale. Inoltre, se ciò è valido, applicando il medesimo ragionamento al rapporto delle idee tra di loro, anche l'idea di uomo, in quanto è sia uomo che animale, dovrà partecipare dell'idea di animale. Dunque, se la partecipazione è mescolanza, allora la molteplice partecipazione tra idee diviene molteplice presenza di più idee nella prima, la quale, quindi, non risulta più semplice, ma molteplice (contro la dottrina platonica ortodossa).

Come osserva Leszl, non si capisce perché, nel primo punto, la mescolanza di un ente sensibile con più idee possa essere un problema per la dottrina platonica ortodossa dato che essa stessa prevede la partecipazione delle cose a più idee (Cfr. Leszl, *Il De Ideis di Aristotele*, 343-344). Probabilmente il vero punto critico di questa quarta argomentazione si concentra nel secondo punto, il primo è solo di premessa al secondo.

⁷ Per quanto riguarda la seconda obiezione, anch'essa, come la prima, pur se in termini meno espliciti, è mossa da Aristotele al fine di dimostrare quanto l'intendere le idee come mescolate agli enti sensibili implichi necessariamente l'attribuzione, alle idee, di caratteristiche – corporee – incompatibili con la differenza di natura che, platonicamente parlando, dovrebbe sussistere tra enti ideali ed enti fisici. Dal punto di vista aristotelico, infatti, la mescolanza avviene tra fattori opposti – interagenti – che appartengono ad uno stesso genere, ovvero

essere mobili e corruttibili (6 e 7). È chiaro quanto l'attribuzione del movimento in ambito eidetico possa risultare problematica: se le idee, materialmente intese, si muovessero, esse potrebbero alterare il loro stato ed essere, quindi, non identiche a sé, ma sempre diverse da come sono e, implicando il divenire sensibile, sottoposte a cicli di generazione e corruzione, potrebbero non generarsi mai o corrompersi definitivamente. A queste condizioni le idee non potrebbero, come è ovvio, rappresentare i paradigmi (o modelli) universali, perfetti ed eterni, di tutto ciò che è, così come intendono i platonici, ma risulterebbero finite e imperfette come le copie di cui sono i modelli (5)⁸.

Le argomentazioni aristoteliche che sono per noi di maggior interesse riguardano le modalità mediante le quali si esplica la mescolanza (3): se gli enti ideali sono mescolati agli enti sensibili, le idee saranno presenti in ciascuno di essi nella loro totalità o divise in parti diverse? L'impostazione di questa duplice ipotesi, come è chiaro, rispecchia esattamente quella esposta nel *Parmenide* dove, tuttavia, si parla di μέθεξις invece che di μίξις. Ad ogni modo, l'obiezione risulta coerente in entrambi i casi dato che tanto la partecipazione quanto la mescolanza sono considerate come un certo tipo di relazione fisica tra enti corporei.

L'obiezione mossa da Aristotele e Platone alla prima ipotesi partecipativa è la stessa: come può l'idea, per definizione una e unica, essere presente contemporaneamente nella sua totalità in molte cose diverse tra loro e non risultare divisa in parti distinte?

quello corporeo e materiale del mondo fisico (cfr, *Phys.*, I 6, 189a 13 e 189b 26). Su questo cfr, Leszl, *Il De Ideis di Aristotele*, 342 e nota 17.

⁸ Mi sembra inutile, ai fini della mia analisi, corroborare mediante testimonianze precise tratte dai dialoghi platonici alcuni assunti tradizionalmente attribuiti alla dottrina delle idee come quelli fino ad ora suggeriti, mi limito, quindi, ad assumerli come validi.

È interessante notare come, in questo quinto argomento, la critica aristotelica non sia rivolta più, nello specifico, alla caratterizzazione fisica delle idee di per sé, ma alle conseguenze che essa implica relativamente alla loro funzione causale.

Se si intende il rapporto partecipativo in chiave materialista ciò risulta chiaramente impossibile, così come si evince dall'esempio addotto da Parmenide: pur se è un *unico* velo ad essere posto sopra *molti* uomini, sarà sempre una piccola porzione di questo velo a ricoprire ogni singolo uomo (131b7-c8). In termini platonici: l'idea/velo per esercitare la sua azione causale su i molti enti sensibili, deve poter essere suddivisa in tanti piccoli frammenti di idea/velo tanti quanti sono gli enti che partecipano di essa. Nel momento in cui Parmenide suggerisce di intendere il rapporto partecipativo come una presenza fisica delle idee partecipate negli enti sensibili partecipanti, la dottrina delle idee, sostenuta da Socrate, ne risulta irrimediabilmente compromessa. Dunque, l'argomento usato per confutare questa prima ipotesi partecipativa – ovvero la possibilità di considerare ogni idea partecipata come presente nelle cose sensibili partecipanti nella sua totalità – è il medesimo nel *De Ideis* e nel *Parmenide* a differenza del fatto che, in quest'ultimo, l'obiezione viene argomentata mediante l'uso di immagini esemplificative, così come è solito fare Platone.

La seconda ipotesi proposta da Aristotele, relativa alla possibilità di considerare le idee come presenti nelle cose sensibili divise in parti diverse, oltre a contraddire, come risulta già dalla prima obiezione, gli statuti di unicità e di identità con sé delle idee, risulta contraddittoria secondo altri aspetti. In questo caso l'obiezione è, nel *Parmenide* e nel *De Ideis*, simile nell'esito, ma non identica nel suo svolgimento: se ogni ente sensibile è ciò che è per mescolanza con una parte dell'idea corrispondente, allora, sostiene Aristotele, affinché ogni ente sensibile dello stesso genere sia ciò che è nello stesso modo di ogni altro, ad esempio ogni uomo sensibile è uomo secondo il medesimo rispetto, le parti delle idee di cui i molti uomini partecipano dovrebbero essere uguali tra loro, ma è impossibile che l'idea di uomo, come ogni altra, possa essere divisa in parti uguali come può esserlo invece

l'oro. Non solo, quindi, le idee intese come enti corporei risulterebbero contraddittoriamente divisibili in parti, ma, affinché l'azione causale delle idee si svolga coerentemente, dovrebbero essere divisibili in parti tra loro uguali, ipotesi ancora più assurda. Diversamente argomenta Platone: nel momento in cui un ente particolare partecipa, ad esempio, di una parte dell'idea del piccolo, quest'ultima, nella sua totalità, risulterà comunque più grande della frazione di cui l'ente partecipa, in modo che, paradossalmente, il piccolo in sé può essere definito contemporaneamente "grande" nel considerare la totalità dell'idea in rapporto ad una sua parte (131d9-e1); l'idea, quindi, risulterebbe essere, contraddittoriamente, se stessa ed il suo contrario.

È interessante notare che l'argomento sulla presunta "divisibilità" delle idee è nel *De Ideis* uno dei tanti argomenti proposti contro una concezione materialista del rapporto partecipativo, nel *Parmenide*, invece, è l'unico: per Platone basta pensare le idee come divisibili per escludere l'ipotesi della loro corporeità.

Possiamo dedurre che una concezione materialista del rapporto partecipativo, così come si evince dalle obiezioni poste nel *Parmenide* e dal confronto con la critica di Aristotele nel *De Ideis* ad una partecipazione intesa come mescolanza, risulta chiaramente insostenibile e quindi da escludere categoricamente.

Intendere la μέθεξις come presenza fisica delle idee partecipate negli enti sensibili partecipanti sembra manifestare, in termini ancora più cogenti, la medesima aporia sulla quale, forse, si fonda il famoso argomento del terzo uomo: ovvero l'impossibilità di postulare l'esistenza separata (χωρίς) delle idee dal mondo sensibile e, contemporaneamente, stabilire l'esistenza di rapporti di partecipazione tra idee intelleggibili ed enti sensibili.

È chiaro che, coerentemente alla dottrina platonica, il tipo di relazione che deve sussistere tra enti ideali ed enti sensibili dovrà essere un rapporto che permetta alle idee di esercitare la

funzione causale rispettando il loro statuto di enti eterni separati dal mondo fisico.

Per superare tale difficoltà l'alternativa più ovvia sembrerebbe essere quella di "indebolire" in un certo senso il rapporto partecipativo, privando le idee di un esercizio causale produttivo-efficiente. Lo stesso Socrate, d'altronde, esclusa l'ipotesi di una presenza concreta delle idee negli enti sensibili, suggerisce, in alternativa, di intendere il rapporto idee-cose come quello che sussiste tra un modello ideale e la sua copia, quindi, rispetto all'ipotesi precedente, in termini astratti e metaforici. Evidentemente, l'alternativa più ovvia ad un rapporto concreto e materiale delle idee con gli enti sensibili sembrerebbe essere l'"astrazione" e la metaforizzazione di tale rapporto. A tal proposito vorrei considerare sinteticamente l'interpretazione che ha dato della partecipazione G. Vlastos, forse il più rappresentativo fra gli studiosi che hanno sostenuto un'interpretazione della μέθεξις come relazione totalmente astratta ed esclusivamente metaforica.

3. Causa formale o causa efficiente?

In un famoso articolo degli anni 60,⁹ Vlastos, ha attribuito alle idee, attraverso alcuni passi del *Fedone* e del *Parmenide*, una causalità formale indipendente dall'effettiva presenza delle idee nelle cose partecipanti e tale per cui la partecipazione non implica la reale trasmissione di caratteri o qualità dalle idee partecipate alle cose partecipanti.

⁹ Gregory Vlastos, "Reasons and causes in the *Phaedo*", in G. Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1973), 76-110.

Le idee, come paradigmi, realizzano in modo compiuto la definizione di una determinata proprietà, permettendo quindi al soggetto conoscente, mediante inferenza analitica, di riconoscere ed individuare quella determinata caratteristica nelle cose sensibili che la possiedono. Gli enti sensibili belli, ad esempio, non sono tali in virtù del bello in sé, ma possono essere riconosciuti come tali relativamente all'idea del bello che, in quanto paradigma e modello di "bellezza", permette di definire "belli" quegli enti sensibili che posseggono già di per sé le medesime caratteristiche anche se in maniera difettiva. O, analogamente, gli enti empirici belli possiedono di per sé, in forma imperfetta, determinate caratteristiche che li qualificano come tali, ma è solo mediante il ricorso all'idea del bello, incarnazione perfetta, immutabile ed eterna di una determinata qualità, che il soggetto conoscente può riconoscere quella determinata caratteristica degli enti come qualità propria del bello in sé e quindi definire belli gli enti che la possiedono. La funzione delle idee, quindi, è di carattere esplicativo: la natura della causalità da esse esercitata non è attiva-efficiente, bensì logico-metafisica.

L'ipotesi di Vlastos è stata largamente accettata dagli studiosi in quanto risolverebbe brillantemente i problemi sorti intorno al rapporto partecipativo.

Tuttavia è lecito chiedersi, in primo luogo, come possano gli enti empirici in perenne divenire, sempre mutevoli e diversi da sé, possedere propriamente e definitivamente determinate caratteristiche escludendo, quindi, che ciò dipenda dall'esercizio causale delle idee.

È possibile considerare, molto sinteticamente e senza pretese di esaustività, alcuni contesti dei dialoghi platonici che sembrerebbero dimostrare come le idee generino, nelle cose sensibili che ne partecipano, la proprietà di cui sono le idee e di cui le cose partecipanti, quindi, sono prive prima di tale partecipazione.

Nel *Simposio* (211b2-5), nell'ambito del discorso della sacerdotessa Diotima sul riconoscimento della bellezza in tutte le cose, Platone afferma che, nonostante la partecipazione degli enti sensibili, le idee non risultano per questo contaminate e corrotte, precisazione, questa, che risulterebbe inutile se non si presupponesse una relazione concreta tra la sfera sensibile e quella intellegibile che potrebbe quindi minare la purezza delle idee.

Analogamente nel *Fedone* (100e5-6 e 101c2-9) Socrate, articolando la dinamica partecipativa, sostiene che l'ente sensibile, partecipando, muta il suo stato originario in quanto va ad assumere la caratteristica propria dell'idea di cui partecipa: l'idea sembra trasmettere realmente la qualità che le è propria all'ente sensibile che, assumendola, ne risulta sostanzialmente modificato. Ad esempio, l'essere "due" di un determinato ente dipende esclusivamente dalla partecipazione alla dualità in sé dalla quale assume quella particolare proprietà che prima non aveva: se la partecipazione cessa, l'ente sensibile perderà quella proprietà.

Per quanto riguarda, inoltre, il linguaggio platonico usato a designare l'azione causale delle idee¹⁰, è possibile osservare che fin dai dialoghi giovanili le idee sembrano "fare" qualcosa (ποιεῖν), essere la "causa" delle cose sensibili (αἰτία\αἴτιον)¹¹ e, pur concedendo l'ambiguità di termini come ποιεῖν ο αἰτία\αἴτιον¹², il ricorrere ad appellativi quali "padre" (πατήρ)¹³ o "produttore"

¹⁰ Mi attengo all'analisi svolta da F. Fronterotta in *Chiusura causale della fisica e razionalità del tutto: alcune opzioni esegetiche sull'efficienza causale delle idee platoniche*, in "Plato. The electronic Journal of the International Plato Society", 2008, <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/>

¹¹ Cfr per sempio: *Hipp. ma.* 289d4, d8; 269 e9, 297a 1-4; *Phd.* 100b1-e3.

¹² Sulla pluralità semantica del termine "αἰτία", infatti, si basa in gran parte la tesi di Vlastos sulla causalità formale delle idee.

¹³ Cfr, *Hipp. ma.* 297b9.

(τὸ ποιούv) per designare le idee, rinvia molto probabilmente ad un'azione produttiva causale. Tali termini, infatti, implicano un passaggio, un cambiamento di stato dal non essere all'essere, una produzione/generazione e quindi, necessariamente, una causa di tale generazione/produzione ed un oggetto prodotto/generato. Le idee, dunque, sembrano assumere una funzione causale di tipo efficiente e, quindi, nell'ambito del rapporto partecipativo, si compiono, forse, effettivamente la trasmissione o la comunicazione reale e concreta di una caratteristica o di uno stato fisico dalle idee alle cose sensibili.

4. Conclusioni.

A ben vedere, a me sembra che l'intera argomentazione della prima parte del *Parmenide* si sviluppi nel tentativo di definire l'atto partecipativo e che le difficoltà riscontrate nascano proprio dall'implicita considerazione del problema che sussiste nel momento in cui bisogna rendere conto tanto dello statuto delle idee quali enti autonomi e separati, quanto del rapporto "stretto" (non concreto e materiale ma neppure totalmente astratto o formale) che esse intrattengono con gli enti sensibili mediante partecipazione. Lo stesso "argomento del terzo uomo" nasce dal considerare le idee come separate, auto-identiche e permanenti (quindi fuori dal divenire sensibile) ma al contempo, in quanto causa delle molteplici cose, in stretto rapporto con la sfera sensibile. Se tale rapporto fosse solo astratto e formale il problema, come è ovvio, non sussisterebbe, motivo per il quale si tende ad assumere questa interpretazione come valida. Per quanto Platone, probabilmente, non riteneva che queste difficoltà realmente intaccassero la sua dottrina, tuttavia è altrettanto probabile che il *Parmenide* sia il manifesto di alcune difficoltà suscitate in merito alla dottrina

delle idee dai membri stessi dell'Accademia che, evidentemente, secondo l'insegnamento del maestro, consideravano il rapporto idee-cose in termini concreti e non astratti (così come verosimilmente Platone lasciava intendere) e quindi come problematico. In altri termini: le diverse ipotesi o difficoltà suscitate in ambito accademico, di cui il *Parmenide* è il manifesto, ci inducono a credere che siano state formulate proprio in quanto Platone stesso, probabilmente, non considerava il rapporto partecipativo in termini astratti o formali. Dunque, la soluzione al dilemma partecipativo, verosimilmente, non può consistere nell'"indebolire" uno dei due aspetti della dottrina delle idee che sembrano creare contraddizione (χωρισμός e μέθεξις) e quindi parlare addirittura di μίξις o di relazione totalmente astratta e puramente formale; la soluzione, forse, deve essere altrove. Lo stesso Eudosso, che probabilmente frequentò l'Accademia, potrebbe esser stato forzato, nella sua stessa interpretazione, da questo aspetto così "stringente" della dottrina platonica, elaborando quindi il concetto di una causalità produttiva-efficiente delle idee nella sua forma più radicale, ovvero come "collocazione" fisica delle idee nelle cose¹⁴.

In conclusione, se è plausibile sostenere che Platone concepisse la relazione della partecipazione fra il sensibile e l'intellegibile nei termini di una "presenza" delle forme ideali negli enti sensibili (come parrebbe indicare il linguaggio utilizzato in proposito, nel *Parmenide* e altrove), ciò non implica però che tale relazione possa essere intesa in senso propriamente materialista, così da intendere la "presenza" delle idee nelle cose partecipanti come una concreta "collocazione" materiale delle prime nelle seconde;

¹⁴ Cfr. nota 4. Probabilmente l'obiezione platonica nel *Parmenide* ad una concezione materialista del rapporto partecipativo è rivolta proprio alla tesi sostenuta da Eudosso; così intende Cherniss in *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, 536.

tuttavia, l'esclusione di una simile prospettiva "materialista" del rapporto partecipativo non autorizza di per sé ad accogliere l'interpretazione concorrente della μέθεξις come relazione totalmente astratta ed esclusivamente metaforica-formale.

Questo sembra essere il quadro teorico assai problematico nell'ambito del quale affrontare il "dilemma" della partecipazione così come emerge nel *Parmenide*.

Bibliografia

- K. v. Fritz, *Die ideenlehre des Eudoxus von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre* in "Philologus", LXXXII, 1927.
- H. Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Würzburg-Aumühle, 1933.
- F. M. Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenide's way of truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary/by Francis Macdonald Cornford*, London, 1939.
- Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.
- E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, 1962.
- Walter Leszl, *Il De Ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, 1975.
- M. Schofield, *Eudoxus in the Parmenides*, in "MH", XXX, 1973.
- G. Vlastos, *Reasons and causes in the Phaedo*, in G. Vlastos, "Platonic Studies", Princeton, 1973.
- E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, 1979.
- G. Fine, *On ideas. Aristotle's criticism of Plato's theory of forms*, ed. and transl. by G. Fine, Oxford, 1995.
- G. Movia, a cura di, Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, Milano, 1997.
- F. Fronterotta, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, 2001.
- G. Reale, a cura di, Aristotele, *Metafisica*, Milano, 2002.
- F. Ferrari, a cura di, Platone, *Parmenide*, Milano, 2004.
- D. Wolfsdorf, *Hippias Major 301b2-c2: Plato's critique of corporeal conception of Forms and of the Form-Participant relation*, in "Apeiron" 39, 2006.
- F. Fronterotta, *Chiusura causale della fisica e razionalità del tutto: alcune opzioni esegetiche sull'efficienza causale delle idee platoniche*, in "Plato. The electronic Journal of the International Plato Society", 2008, <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/>

(Página deixada propositadamente em branco)

O SONHO DE PARMÊNIDES: “SE O UM NÃO É...” **Parmenides Dream: “if the One is not...”**

Gabriele Cornelli

Universidade de Brasília

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5588-7898>

Abstract: This paper intends to address the problem expressed in the Seventh Thesis of the Second Hypothesis of the Platonic Parmenides (164b-165e): here the hypothesis focuses on the relationship of others with others, thus returning to the Third Thesis, but, this time, without the support of the One to – in some way – act as a barrier to fragmentation. Thus, the whole perception of reality suffers a process of drift, described with the image of the dream: “as in a dream during sleep” – says Parmenides – each of the others “from One who seemed to be manifold and from a very small to an enormous whole” (164d). The dream, however, introduces exact characteristics of these wholes, among which the fact of “having number” (164d) and of “appearing within it the even and the odd” (164e). Parmenides’ “numerical dream” can be an essential key to understanding the historical-theoretical consistency of the Seventh Thesis, especially when viewed in the light of the ontological and mathematical debate that occupied the Fifth Century before Plato.

Keywords: Parmenides, dream, one, ontology, mathematics, Plato

Introdução

O propósito deste ensaio é aquele de procurar, por trás do texto platônico, o desenho de um diálogo de Platão com seus predecessores.¹ É portanto neste contexto maior que as indagações aqui contidas devem ser compreendidas. O limites da leitura do *Parmênides* de Platão aqui proposta, portanto, coincidem com os limites da investigação pretendida.

Em linhas gerais, é certamente o caso de concordar com Migliori, o *Parmênides* não deve ser compreendido simplesmente como confrontação agônica de Platão com outras escolas de pensamento antigo. O diálogo é antes de mais nada um texto *acadêmico*, que funcionava, da mesma maneira que os outros diálogos, como palestra teórica para o debate da escola platônica. Assim, de fato, Migliori:

non é discussione erudita o semplice confronto con altre scuole, ma é autodisvelamento della propria formazione teoretica, la quale risulta assai più complessa di quanto i moderni e i contemporanei hanno generalmente riconosciuto (Migliori 1990, 411).

Todavia este confronto com as outras escolas ou mesmo com os predecessores (como os de matriz eleática) pode ser compreendido melhor quando imaginado como algo ainda interno à própria Academia. Esta é a sugestão fundamental das páginas a seguir. Isso significa afirmar que os diálogos, e o *Parmênides* dentro deles, sejam mais do que uma espécie de propedêutica

¹ O presente *paper* foi originalmente apresentado no *II Congresso da Secção Mediterrânea da International Plato Society: o Parmênides de Platão* (Coimbra, 14-16/06/2012). O texto aqui publicado é uma versão revista e atualizada do mesmo.

ao “tormento do pensamento”, qual era a proposta de Gentile para justificar o ensino da história da filosofia em seus celebres programas ministeriais italianos; significa, ao invés, afirmar mais propriamente que zenonianos e pitagóricos estavam todos lá, *sentados nos bancos* da Academia, por assim dizer.² Os fragmentos dos primeiros acadêmicos não parecem deixar muitas dúvidas neste sentido. O debate com os predecessores assume, portanto, conotações de uma urgência que, bem longe de mero exercício antiquário (ou, pior, sofisticado), se configura como um confronto interno com as correntes de pensamento que se articulavam no interior da *Academia*.³

Este confronto com os predecessores assume um significado ainda mais importante quando se pense que, na lógica da *léxis*, isto é da ordem dramática dos diálogos, o *Parmênides* seria o primeiro diálogo de Platão (Erler 2012).

Se o Um não é

Para desvendarmos este horizonte hermeneûtico, analisarmos de perto a passagem da Sétima tese ou, melhor, da terceira série de deduções relativas à Segunda Hipótese (H2D3), na página 164b-165e.

² Vejam-se neste sentido os estudos de Margherita Isnardi-Parente, especialmente de 1979, e sua edição dos fragmentos de Espeusipo e Xenócrates (1980 e 1982).

³ Não conheço qualquer trabalho dedicado especificamente à Academia durante os anos de vida de Platão. Para uma idéia de como os discípulos mantinham posições teóricas bastante distintas, bastaria citar o próprio Aristóteles, que somente aos 41 anos deixa a Academia, à morte de Platão, para seguir um percurso intelectual bastante distinto de acadêmicos como Espeusipo e Xenócrates. Veja-se também Cherniss (1945) e Dillon (2003).

A passagem se propõe examinar as consequências para os outros, quando considerados em relação ao Um, na hipótese deste não ser:

“Vamos dizer então, se o Um não é, quais consequências isso deve ter sobre os outros” (*Parm.*164b)⁴

No momento em que o Um não é, os outros não admitem propriamente determinações ontológicas, e sim somente aparências. De fato, aqui o léxico das aparências parece tomar conta da série de deduções (Ferrari 2004, 118). Mais do que a uma possível referência implícita, com este léxico, à segunda parte do poema de Parmênides (Moravcsik 1992, 157), chama atenção a conexão deste léxico do aparecer com uma imagem – também presente na página – que é aquela do sonho. Verifica-se haver de fato uma rede lexical bem arrumada a sustentar as deduções e o sentido desta rede lexical ficará evidente a seguir.

A longa lista de consequências, de deduções da hipótese de que o Um não seja, inicia-se significativamente com uma referência à linguagem, bem viu Cornford (1939, 235): aqui Parmênides assume, primeiramente, o significado de “o Um não é” como significando mais precisamente o seguinte: “suponhamos que não exista nada que possa ser chamado de alguma coisa”. A suposição da linguagem permite a Parmênides definir que outro (ἄλλο) e diferente (ἕτερον) são a mesma coisa:

De fato, não chamamos a mesma realidade de outro e diferente? (*Parm.*164b-c)⁵

⁴ Ἐπι δὴ λέγωμεν, <ἐν εἰ μὴ ἔστι>, τὰλλα τί χρὴ πεπονθέναι.

⁵ ἢ οὐκ ἐπὶ τῷ αὐτῷ καλεῖς τὸ τε ἄλλο καὶ τὸ ἕτερον;

Cornford traduz a passagem de forma bem mais ousada: “‘other’ and ‘different’ are two names for the same thing” (1939, 236), mas creio no fundo substancialmente correta. A alteridade das coisas que são é dita necessária à própria linguagem, quase a querer fugir do pesadelo do fr. 3 de Parmênides da identidade entre ser e dizer/pensar (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Por não poder ser definida em relação à unidade, ao mesmo (pois a hipótese é ainda que o Um não exista) a ginástica de Parmênides propõe retirar o termo de relação da alteridade, propondo o ἀλλήλων ἄλλα, isto é uma improvável e surpreendente definição recíproca da alteridade: dos outros serem outros em relação uns com os outros (164c). Tudo isso, obviamente, pela impossibilidade de sê-lo em relação ao Um.⁶ A alteridade definida sem alguma referência à unidade significa também – e esta é a próxima passagem lógica – que esta alteridade somente pode ser dita/pensada como pluralidade (πλήθος) com relação a uma pluralidade (Migliori 2004, 344). Esta dedução obriga à elaboração de uma descrição paradoxal da realidade como pura multiplicidade:

Logo, cada aglomerado destas é ilimitado por pluralidade, e mesmo que se tome a parte que pareça mínima, *como um sonho no sono, de repente* aparece como sendo muitas coisas em vez que um, e enorme em vez que mínimo, quando visto com relação aos fragmentos que deste derivam (*Parm.*164d)

ἀλλ’ ἕκαστος, ὡς ἔοικεν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, κἂν τὸ σμικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβητις, ὡσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντι

⁶ É evidente que nossa página pressupõe a página 157b, que define o fato do Um ser e agir como limite (cf. Cornford 1939, 236).

ένος δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ σμικροτάτου
παμμέγεθες πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ.

Sigo aqui a proposta de tradução de Ferrari (2004, 357) que opta por traduzir ὄγκος por “aglomerado”, ainda que também a tradução por “conjunto” (*insieme*) de Migliori (1990) vai no mesmo sentido, que é aquele de destacar o sentido de multiplicidade que está subjacente à passagem. Ainda que tenha razão Cornford quando afirma que “*the word ‘mass’ or ‘bulk’ is also used, for lack of any better term to describe quantitateness where there is no definite quantity*” (1939, 237), prefiro a tradução de Ferrari à mais imediata de “massa”, que é também o caso da tradução brasileira de Iglesias (2003), pois esta última, se tem a vantagem de remeter imediatamente para uma leitura mais *física* da imagem, peca todavia por perder o sentido da multiplicidade que o termo *aglomerado* consegue manter com maior precisão, e que a meu ver é essencial na economia da dedução.

Pois, de fato, aqui o problema é conseguir ainda falar de algo tão paradoxal como seria uma quantidade não quantificável. Para isso, Platão introduz a imagem do sonho, que obedece, em grande parte, a meu ver, diretamente à necessidade de evocar esta dificuldade da linguagem. Assim como o termo ἐξαίφνης, “de repente”, a ela associada: um termo altamente significativo, que aparece no diálogo somente aqui, se se deixa de fora a passagem teoricamente central, dedicada à própria definição do termo, em 155e-157b. Ao mesmo tempo, a página que examinamos é fortemente marcada pela aparência (falsa) da unidade (pois o Um não é):

Haverá muitos aglomerados, portanto, e cada um deles parecerá ser um, ainda que não o seja, pois o Um não é (*Parm.*164d)

Οὐκοῦν πολλοὶ ὄγκοι ἔσονται, εἷς ἕκαστος
φαινόμενος, ὧν δὲ οὐκ, εἴπερ ἐν μὴ ἔσται

O lexico do “parecer”, fundamentalmente ligado ao verbo *phaino*, que percorre esta página, alcança seu ponto alto na definição desta dedução do pensamento como *phantasma*: a igualdade entre os aglomerados é somente aparente, pois profundamente instável, enquanto não havendo Um não poderá haver número e quantidade, ainda que haja certa *ilusão* disso.

A instabilidade desta percepção, desta apreensão (colher do pensamento = λάβη τῆ διανοία, 165b) é evidente na afirmação seguinte:

É necessário que tudo aquilo que se apreende com o pensamento, em migalhas, seja despedaçado; pois apreende-se sempre um aglomerado sem unidade (*Parm.*165b)

Θρύπτεσθαι δὴ οἶμαι κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν
τὸ ὄν, ὃ ἂν τις λάβη τῆ διανοία· ὄγκος γάρ που ἄνευ
ένος ἀεὶ λαμβάνοιτ' ἄν.

A deriva epistêmica descrita é, finalmente, comparada àquela de um observador distante, que, ao olhar para uma cena pintada à distância, parece-lhe uma; enquanto, ao ver mais de perto, pode observar que ao contrário a unidade anteriormente “vista” aparece agora “ilimitada por pluralidade” (πλήθει ἄπειρον).

Recolhi até aqui quatro indícios que marcam o proceder da *gymnasia*: a referência ao sonho, a menção ao advérbio ἐξάφνης, a significativa presença do léxico de *phaino* e *phantasma*, e a imagem de um observador distante. Os quatro indícios compõem um quadro hermenêutico que tentarei aqui esboçar por grandes linhas.

O sonho é certamente a imagem que mais se destaca por sua força. Platão a utiliza com certa generosidade, até porque o sonho já havia se tornado um *topos* filosófico pelo menos desde Heráclito. Em Platão a metáfora do sonho é comumente utilizada, de fato, para indicar um estado mental do ser humano.⁷ Mas um estado mental que é marcado pela troca sistemática entre o que parece e o que é (*Resp.* 476c; *Teet.* 158a-c; *Resp.* 518c) ou pelo fato de não conseguir levar a uma avaliação mais precisa suas intuições, ainda que haja de fato algum tipo de apreensão intuitiva da realidade (como veremos será o caso de *Resp.* VII 533b-c). Mas esta apreensão é sempre instável e insegura, como aparece no *Mênon* 85c, na ocasião em que Sócrates indica que as opiniões que o escravo conseguiu juntar para realizar a demonstração da anamnese foram geradas nele, com em um sonho.

Assim, o sonho evocado por Parmênides pode ser comparado com certo proveito hermenêutico com mais duas passagens do mesmo *corpus*: trata-se de *Teet.* 201d e a página 533 do livro VII de *República*. Em *Teet.* 201d Sócrates oferece a Teeteto um “sonho em troca de um sonho”:

SOCR. Escuta então aqui um sonho em troca de outro sonho. Pareceu-me ter ouvido alguém dizer que os primeiros elementos (*στοιχεῖα*), por assim dizer, dos quais nos e todas as coisas somos feitos, não teriam explicação (*λόγον*). Que cada um deles em si e por si poderia ser somente nomeado, mas que é impossível dizer qualquer outra coisa, nem mesmo dizendo que é o que não é (*Teet.* 201d-e).

⁷ Cf. Tigner (1970) para as referências completas.

A página do *Teeteto* utiliza também uma hipótese negativa (“mesmo dizendo que é o que não é”), para fazer ecoar a tese (provavelmente de Antístenes) sobre a impossibilidade de conhecer os princípios da realidade. O âmbito teórico é muito próximo, portanto, especialmente quando se pense na insistência sobre a impossibilidade da predicação de “qualquer outra coisa” (Cf. Burnyeat 1970). Esta mesma impossibilidade de predicação é consequência, na página do *Parmênides* que estamos analisando, da hipótese pela qual “o Um não é”. Assumimos aqui esta insistência como paralela àquela do “sonho” de Sócrates no *Teeteto* pelo qual os princípios seriam incognoscíveis. Em ambos os casos, de fato, o sonho representa uma hipótese negativa.

Ainda mais interessante é a comparação com a página de *República* (533b). Estamos no contexto da definição do método dialético como único que alcança o sucesso da *episteme*, pois é o único que elimina o caráter hipotético das premissas (*Resp.* VII 533c). Aqui os geômetras e afins são chamados de “sonâmbulos do ser”:

Quanto às restantes [*technai*], que captam uma parte do que é, isto é a geometria e seus saberes conexos, vemos que sonham sobre o que é, mas é para eles impossível vê-lo claramente, enquanto utilizam hipóteses que não discutem, para as quais não conseguem dar razão (λόγον δίδοναι) (*Resp.* VII 533c).

Aqui o sonho é causa da opacidade da visão sobre o que é, que resulta de uma impossibilidade de dar razão das hipóteses de trabalho da geometria. Ora, mas este “dar razão destas hipóteses” coincide com o próprio treinamento (pelo menos em seu lado negativo) que Parmênides propõe em toda a segunda parte do diálogo *Parmênides* (135c-136a).

Por outro lado, que ao sonho corresponda uma suspensão da percepção normal da realidade é indicado também pelo advérbio ἐξαίφνης, de repente: “como um sonho no sono, de repente..” – reza a passagem acima citada (*velut in somno somnium repente*, é a elegante tradução de Marsílio Ficino). Como vimos, o termo aparece somente aqui em todo o diálogo, para além da passagem central de 155e-157b: onde o advérbio substantivado (τό ἐξαίφνης), o *instante*, o *de repente*, é dito ἄτοπος, isto é *fora de qualquer determinação espacial* (156d), pois encontra-se num lugar intermediário (μεταξὺ) entre o movimento e a στάσις e, ao mesmo tempo, é dito também “não estar em nenhum tempo” (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα – 156e), a sublinhar a suspensão das normais coordenadas da percepção, exatamente como num sonho.

Veremos a seguir qual pode ser o sentido desta específica insistência no sonho.

Antes, é o caso de voltar ao conteúdo deste sonho e, mais em geral, da passagem H2D3: é sonho de uma realidade “à deriva” na pura multiplicidade, é o pesadelo – é o caso de dizer – de um mundo em continua fragmentação de aglomerados *sem Um*. O sonho é aquele do ὄγκος: o aglomerado ilimitado, sem limites internos e externos, que somente parece um, mas não o é (164d). Há um pesadelo após o sonho, portanto, pois ao amargo despertar de um sonhado parecer de unidade, ou melhor, de uma sonhada individuação dos entes, segue o pesadelo (*vívido*, ainda que na hipótese) de uma mundo sem limites:

Assim parecerá que há um número destes [aglomerados], se de fato cada um é um e são muitos. – Certamente –. E que nele parece haver pares e ímpares, mas sem que isso seja verdade, pois o Um não é (*Parm.164d-e*)

Καὶ ἀριθμὸς δὲ εἶναι αὐτῶν δόξει, εἶπερ καὶ ἐν ἕκαστον, πολλῶν ὄντων. Πάνυ γε. Καὶ τὰ μὲν δὴ

ἄρτια, τὰ δὲ περιττὰ ἐν αὐτοῖς ὄντα οὐκ ἀληθῶς
φαίνεται, εἴπερ ἔν μὴ ἔσται.

O número faz aqui sua esperada aparição, por se tratar de uma discussão entre unidade e multiplicidade, mas a introdução da dupla par e ímpar não é exatamente esperada, e parece apontar para uma referencia bastante específica, ainda mais quando vista no contexto da dupla ilimitado-limitado, que marca esta página. “Ter número” e ter neles “o par e o ímpar” remete diretamente para um diálogo com as tradições pitagóricas de segunda geração, por assim dizer, e notadamente com Filolau.

Que Platão conhecesse bem o trabalho de Filolau é comprovado por diversos testemunhos que acusavam Platão de plágio deste último e que, ainda que provavelmente improcedentes, revelam ao menos que os textos do pitagórico circulavam em Atenas no início do IV século (Brisson 2000: 35-45; Cornelli 2011). Dediquei uma ampla seção de meu recente livro sobre o pitagorismo (Cornelli 2011) para discutir a autenticidade da maioria dos fragmentos de Filolau.

Mas é especialmente uma passagem central da *Metafísica* de Aristóteles a autorizar esta afirmação de uma origem pitagórica do conteúdo do sonho de Parmênides em H2D3. Os pitagóricos, de fato,

Afirmam como elementos constitutivos do número o par e o ímpar; dos quais o primeiro é ilimitado e o segundo limitado. O Um deriva de ambos os elementos, porque é par e ímpar ao mesmo tempo. Do Um procede depois o número; e os números, como dissemos, constituiriam a totalidade do universo (*Met.* 986a 17-21).

Essa derivação faz sim que o Um seja ao mesmo tempo par e ímpar e, como tal, princípio dos números. Aqui, os dois princípios são o par e o ímpar, enquanto limitado e ilimitado parecem ser somente atributos destes. Aristóteles explica essa correspondência entre par e limitado de um lado, e ímpar e ilimitado do outro, em uma difícil passagem da *Física* (203a). A mesma ideia reaparece também em seu fr. 199 (Rose), provavelmente extraído de um de seus livros sobre os pitagóricos, e encontra um eco significativo na ideia do *artiopéritton*, o “parímpar”, do fr. 5 de Filolau que veremos a seguir.

Uma outra passagem da mesma *Metafísica* segue de perto os termos do raciocínio hipotético da página do *Parmênides* que estamos estudando, notadamente na questão da individuação pela limitação:

De fato, eles afirmam claramente que, uma vez constituído o Um – seja com planos, com cores, com sementes, com elementos dificilmente definíveis –, imediatamente, a parte do ilimitado que lhe era mais próxima começou a ser atraída e delimitada pelo limite (*Met.* 1091a15-18).⁸

Darei aqui por adquirido – pois procurei demonstrar isso, na esteira de Huffman (1993), em outro lugar – que quando Aristóteles fala dos pitagóricos está de fato se referindo a Filolau. Não será o caso aqui de avaliar todos os fragmentos, mas sim de mostrar como há uma instigante correspondência lexical e teórica entre esta página do *Parmênides* e o que nos resta do livro de Filolau.

⁸ Timpanaro Cardini (1958-62, III: 154) anota – com relação a esta passagem aristotélica – que poderia tratar-se aqui de um *achado* aristotélico de diversas doutrinas que eram desenvolvidas pelo pitagorismo antigo para explicar como era formado o Um.

O fragmento 3 de Filolau parece revelar o mesmo tom epistêmico (baseado na negação da predicação e do conhecimento) que encontramos na página do *Parmênides*: “De maneira alguma seria possível conhecer algo, se todas as coisas fossem ilimitadas” (44 B3 DK). O *limitar*, que como vimos acima nas citações de *Met.*, seria a função do Um, é o que permite o conhecer. No sonho em que o “Um não é”, portanto, “de maneira alguma é possível conhecer algo”, diria Parmênides, como que parafrazeando Filolau.

No mesmo sentido, o fr. 4 de Filolau indica qual devia ser o papel dos números nesta sua *epistemologia*, por assim dizer:

E, de verdade, todas as coisas que são conhecidas têm número. Pois desta forma não é possível que alguma coisa seja pensada ou conhecida sem este (44 B4 DK).

A expressão *arithmón échonti*, “têm número” ecoa a expressão ἀριθμὸς δὲ εἶναι αὐτῶν – sendo αὐτῶν os aglomerados – do sonho de Parmênides (*Parm.*164d) e deve ser compreendida, no rastro da ideia grega dos *arithmoi* como pluralidade ordenada, no sentido de que a realidade é *constituída* por uma pluralidade ordenada.

Duas anotações são aqui importantes: a) a segunda parte do fragmento não parece deixar dúvidas em relação a qual deveria ser o papel dos números em Filolau. A função destes é precisamente epistemológica: graças ao fato de a realidade “ter número” é que ela pode ser conhecida, enquanto é passível de uma descrição numérica; b) não é inútil aqui anotar que os números respondem diretamente às exigências epistemológicas parmenídicas, as mesmas que no *Poema* são postas como “sinais” no caminho do ser (28 B8 DK): para que possa haver conhecimento, o objeto deverá ser ingênito, eterno etc. Em suma, algo *limitado*. Todavia, Filolau, desejoso de fugir da imobilidade do ser eleático, introduz

os números como solução para manter, de um lado a pluralidade, do outro a determinação do ser (Huffman 1993: 67).

Que o número possa ser considerado como *sinhal* (à maneira de Parmênides) do ser das coisas que são é o que sugere o fr. 5, que utiliza exatamente o verbo *semaíno* para descrever como a realidade *expressa* os números:

O número possui duas espécies que lhe são próprias: o ímpar e o par; a terceira, resultante da mistura de ambos, é o *parímpar*. De cada uma das duas espécies existem muitas formas, das quais cada coisa enquanto tal dá sinais (44 B5 DK).

O fr. 5 introduz os mesmos termos *par* e *ímpar* (além do *parímpar*, o ἀρτιοπéριπτον) que reencontramos no sonho de Parmênides em correspondência com o ilimitado-limitado. Esta correspondência é sugerida também pelo próprio Aristóteles, conforme foi antecipado acima, quando propõe uma direta correspondência entre as duas duplas. Aristóteles explicita mais precisamente o sentido dessa correspondência entre par e limitado e ímpar e ilimitado na *Física* (203a):

Para eles [os pitagóricos], o ilimitado é o número par. Este, de fato, quando interceptado e limitado pelo ímpar, torna presente a indeterminação aos entes. Sinal disso é o que acontece com os números; de fato, conforme sejam colocados ou menos os gnômons em torno ao um, a espécie (do número) permanece uma só ou, ao contrário, torna-se sempre diferente (*Phys.* 203a = 58 B28 DK).

A explicação aristotélica pode ser facilmente visualizada a partir do momento em que se utilize a aritmética dos *pséphoi* de Eurito, que não acaso é considerado, pela doxografia, discípulo de Filolau (D. L. *Vitae* III. 6; VII. 46). Colocando de fato um *gnómon*, um esquadro para desenhar ângulos retos, em volta do *um* ou do *dois* respectivamente, resultam duas séries diferentes de números: os pares e os ímpares. O esquadro que circunscreve o *um* irá sempre interceptar números ímpares, resultando sempre em figuras quadradas. O esquadro que circunscreve os números pares, ao contrário, irá sempre desenhar retângulos, isto é, figuras geométricas de lados sempre diferentes, conforme a figura abaixo:



O testemunho de *Física* 203a acaba confirmando a autenticidade de certa correspondência, em Filolau, entre os princípios ilimitados/limitados e os números: a mesma que encontramos desenhada na página H2D3 do *Parmênides*.

Não deixa obviamente de interessar a anotação de Cornford pela qual o próprio termo ὄγκος seria utilizado para identificar “seja o átomo de Demócrito como os átomos-pontos dos pitagóricos” (1939, 241), isto é exatamente os *pséphoi*. Os aglomerados sonhados poderiam ser, pela verdade, as próprias pedrinhas pitagóricas de Eurito (!). Não acaso, portanto, na página do *Parmênides* em questão, a estes aglomerados são atribuídos números e, de maneira especial, o par e o ímpar. A referência à aritmo-geometria pitagórica seria aqui implícita.

Em suma, a realidade mesma é de fato constituída por coisas limitantes e coisas ilimitadas, das quais os números podem ser considerados sinais.

É o que afirmam os últimos dois fragmentos que examinaremos: os fragmentos 1 e 2.

A obra *Sobre a Natureza* iniciava com a seguinte afirmação: a natureza no ordenamento do mundo resultou do acordo de coisas ilimitadas e limitantes, e assim o inteiro cosmos e todas as coisas que estão nele (44 B1 DK).

O mesmo se diz no fr. 2, que, utilizando a mesma terminologia do “acordo” de “ilimitados/limitantes” do fr. 1, explicita mais claramente qual devia ser o alcance dessa teoria:

De Filolau, sobre o ordenamento do mundo: necessariamente as coisas que são devem ser todas ou ilimitadas ou limitantes, ou ilimitadas ou limitantes ao mesmo tempo; limitantes somente, porém, ou somente ilimitadas não poderiam ser; considerando que mostram evidentemente serem as coisas nem todas limitantes nem todas ilimitadas, é claro, portanto, que, do acordo de limitantes e ilimitados, tanto o ordenamento do mundo quanto as coisas nele resultaram. É demonstrado pelos fatos que as coisas que derivam dos limitantes limitam, e que as que derivam dos limitantes e ilimitados limitam ou não limitam, e que aquelas que derivam dos ilimitados parecem ilimitadas (44 B2 DK).

Aqui está prefigurada a *dáda* platônica – obviamente: este fragmento serve de base para o *Filebo* 16c e pode contribuir a provar que Aristóteles tem razão a falar de uma forte influência

pitagórica sobre Platão. ⁹A própria expressão ἀλλήλων ἄλλα acima citada, central para a dedução da página do *Parmênides* (na ausência de unidade, isto é do limite, podemos somente afirmar que o grande é maior do que o pequeno, e assim em diante) – tem toda razão Cornford (1939, 236) – remete para o conceito da *díada*, como o *continuum* grande-pequeno descrito no *Filebo* (24).

Mas quiçá seria possível arriscar pensar que poderia haver um diálogo menos evidente, e ainda assim bastante significativo, neste último fr. 2, com a imagem do sonho e com próprio sentido da *gymnasia* na segunda parte do *Parmênides*.

Me refiro propriamente ao *ritmo* do fr. 2. A *ladainha* dos limitantes/ilimitados lembra de perto um estilo encantatório. Um sinal, certamente, do profundo enraizamento do texto filolaico no contexto da produção filosófica pré-socrática. Burkert (1972: 252 n67) cita os fragmentos 6 de Anaxágoras e 8 de Parmênides como exemplos desse mesmo estilo. Podemos pensar, por exemplo, no mesmo ambiente onírico desenhado no Proêmio do *Poema* de Parmênides. A expressão das ideias assume aqui conotações encantatórias performáticas: é como se a repetição da harmonia entre limitantes e ilimitados quisesse fazer ecoar nas palavras o som dessa mesma harmonia, tornando-a assim presente, pela força das palavras. O fragmento, de certa forma, pede para ser ouvido em seu ritmos e sonoridade próprios. Esse estilo quase oracular insere o texto filolaico também na tradição esotérica pitagórica (e não somente pitagórica), bem descrita por Gemelli Marciano:

Nos textos esotéricos de Heráclito, Parmênides, Empédocles, a recepção dos *mýthoi* e dos *lógoi* é expressa unicamente pelo verbo *akoúein*, ouvir. Que não seja simplesmente a reprodução artificial de uma situação de

⁹ A esta questão dediquei um recente artigo na *Methexis* (Cornelli 2010).

transmissão oral, mas de uma situação efetiva, resulta especialmente evidente no momento em que a palavra é expressamente definida como uma entidade física que penetra no corpo provocando mutações. O poder de ação e de transformação exercido pela palavra em sua fisicidade é, por outro lado, o elemento fundamental dos encantamentos e das fórmulas mágicas, como Górgias testemunha explicitamente em seu *Elogio de Helena* (Gemelli Marciano 2007: 449-450).

Minha hipótese de trabalho é que esta mesma dimensão onírica e encantatória se revelaria na segunda parte do *Parmênides*: os indícios acima levantados podem ser lidos também nesta direção (*sonho*, ἐξαίφνης, e o léxico ligado ao verbo *phaino* – *phantasma*).

Assim, os paradoxos da segunda parte do *Parmênides* seriam mais do que exercícios lógicos: ao contrário, podem ser pensados como maneiras de puxar o tapete dos automatismos de nosso pensamento, isto é, de um olhar demasiadamente acostumado a olhar para a multiplicidade, sem colher a outra ponta, indispensável, do *continuum* da *díada*: isto é, a unidade. O sonho (no sono!) seria uma ótima imagem, diria quase heraclítica, para falar destes automatismos e do necessário *treinamento* (*gymnasia*) para fazer a experiência do que é. Prática central, esta, da tradição eleatico-pitagórica (!). Não uma competição lógica, portanto, um jogo para acadêmicos *nerds* – como de certa maneira a tradição platônica e aristotélica quis nos fazer ver – e sim um processo educativo negativo, de desconstrução do olhar, de libertação, de purificação do pensamento pela apresentação de *aporias*.

Se de *logical enquiries* se trata, portanto, como afirmava Gilbert Ryle (1939, 316), o sentido de *lógico* precisará ser reposicionado em perspectiva: certamente no interior do sentido platônico de *gym-*

nasia geométricas, não no sentido redutivo que tanta abordagem analítica tem pregado; mas também na tradição pitagórico-eleática que está explicitamente por trás destas páginas do *Parmênides*.¹⁰ A coleção de *puzzles* da segunda parte do *Parmênides*, portanto, mais do que “entregue [para a diversão] de neoplatônicos ou de filósofos analíticos entusiasmados” (McCabe, 2000, loc. 94) são parte de um projeto acadêmico maior.

Assim, não é o caso, mais uma vez, deste ponto de vista, de escolher entre uma função lógica e outra metafísica dos paradoxos (Cf. Ferrari 2004, 129): pois o processo educativo negativo dos paradoxos é a preparação para a abertura da mente para colher o que é”. Exatamente como os paradoxos de Zenão, discípulo de Parmênides (e não de Frege), e, em segunda geração, de Amínias, o pitagórico. Os números e o limite são coisa séria, do ponto de vista existencial e ontológico, no interior desta tradição itálica.

É neste sentido, creio, que será possível pensar nas hipóteses do *Parmênides* como em algo teoreticamente relevante, e não um simples jogo, ou pior, como quiseram alguns, uma ironia ou uma paródia do monismo eleata; houve até quem suspeitou de certo autolesionismo nihilista, como é o caso de Calogero que fala da mais “colossal autodestruição dos conceitos que foi jamais registrada na história do pensamento (Calogero 1984, 420).¹¹

Isto é, se esta *gymnasia* tem algo a ver com a des-automatização do pensamento, então a própria *aporia* com a qual se conclui a segunda parte do *Parmênides* poder ser considerada como parte essencial desta estratégia pedagógico-existencial do paradoxo.

¹⁰ O treinamento das hipóteses negativas é explicitamente referido a Zenão na página 135c-136a, “se quer ser treinado ao máximo” (εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι. Cf. McCabe 2000, loc. 248).

¹¹ Cf. Fronterotta (1998, 14-16) para as citações.

Em suma, – esta é minha sugestão de leitura aqui – o sonho de Parmênides e os indícios a ele correlatos de derivação da passagem H2D3 da tradição pitagórica, podem ser uma chave para compreender este “mecanismo realmente infernal” da segunda parte do diálogo (Ferrari 2004, 119) em sentido menos lógico, e mais próximo do *modus operandi* da filosofia itálica com a qual Platão aqui, creio, esteja querendo dialogar explicitamente.

Referências

- Burnyeat, M.F. 1970. “The Material and Sources of Plato’s Dream.” *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 15: 101-122.
- Brisson, L. 2000. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin. (ed. brasileira. *Leituras de Platão*, trad. Sonia Maria Maciel., Porto Alegre: Edipucrs).
- Calogero, G. 1984. *Scritti minori di filosofia antica*. Napoli: Bibliopolis.
- Cherniss, H. 1945. *The riddle of the early academy*. Berkeley: University of California Press.
- Cornelli, G. 2011. *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra/São Paulo: Annablume/Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Cornelli, G. 2010. “Una metafisica pitagorica nel *Filebo*?” . *Methexis XXIII*: 35-52.
- Cornford, F. 1939. *Plato and Parmenides: Parmenides’ Way of truth and Plato’s Parmenides*. London: Kegan Paul/Trench, Trübner.
- Dillon, J. 2003. *The heirs of Plato: a study of the Old Academy (347-274 B.C.)*. Oxford: Clarendon Press.
- Erlar, M. 2012. *Platão*. Coleção Archaí. São Paulo/Brasília: Annablume Clássica/ Editora da Universidade de Brasília.
- Ferrari, F. 2004. *Parmenide*. Milano: BUR.
- Fronterotta, F. 1998. *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Roma: Laterza.
- Gemelli, M. L. M. 2007. *Die Vorsokratiker*. Band I. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Huffman, C. A. 1993. *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge: CUP.
- Iglesias, M. 2003. *Parmênides*. São Paulo: Loyola.
- Isnardi-Parente, M. 1979. *Studi sull’Accademia platonica antica*. Firenze: Olschki
- Isnardi-Parente, M. 1980. = *Speusippo, Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente. Napoli: Bibliopolis.
- Isnardi-Parente, M. 1982. = *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente. Napoli: Bibliopolis.

- McCabe, MM 2000. "Unity in the Parmenides". In *Form and Argument in Late Plato*. Edited by C.Gill and M.M.McCabe Oxford: Oxford University Press [Kindle version].
- Migliori, M. 1990. *Dialettica e verità: Commentario filosofico al Parmenide di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Moravcsik, J. 1992. *Plato and Platonism: Plato's conception of appearance and reality in ontology, epistemology, and ethics, and its modern echoes*. Oxford: Blackwell.
- Ryle, G. 1939. "Plato's Parmenides". *Mind* 48 (190): 129-151.
- Tigner, S. 1970. "Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor". *The American Journal of Philology* 91(2): 204-212.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A FIGURA DO 'SOCRATES IMMATURUS' NO
PARMENIDES (126A-137B)
THE FIGURE OF THE 'SOCRATES IMMATURUS' IN THE
PARMENIDES (126A-137B)***

Samuel Carvalhais de Oliveira

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0003-4289-4586>

Para a Sara

Abstract: This essay attempts to deepen the understanding of the complex expression "Socrates immaturus" in Plato's *Parmenides*. This will be done by answering the following questions: How is it possible that there is a coexistence between a moment of Socrates (i.e. the assumption of a particular course, defined by the longing for σοφία, ἀλήθεια, etc.) and a moment of immaturity, fragility, etc., and, apparently, the introduction of ἀμαθία, λήθη? How is this coexistence constituted? What are its implications? And what vital clues does the *Parmenides* provide for an answer to these questions?

Keywords: Socrates immaturus, Parmenides, Plato, philosophia, aletheia, amathia, εἶδη

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Congresso sobre o *Parménides* de Platão, realizado em Coimbra, em 2012.

§1. Aspectos preliminares. O significado da expressão “*Socrates immaturus*”

Um dos aspectos que chama a atenção nos primeiros passos do *Parmenides* é a *inversão de papéis* nas despesas do λόγος: Parménides aparece naquele que é, de acordo com muitos dos diálogos, o papel de Sócrates – na posição de quem interroga, põe em causa, obriga a examinar. Em contrapartida, Sócrates é-nos apresentado no papel que é habitualmente o dos seus interlocutores, ou seja, como aquele que é sujeito a exame e a uma pressão de esclarecimento. Tal inversão tem no seu centro um fenómeno importante: a possibilidade de Sócrates – de alguém que tem como empreendimento o φιλοσοφεῖν e cuja “vida” está dominada por uma «ὄρμη ἐπὶ τοὺς λόγους»¹ – ser obrigado a “prestar contas” das compreensões que tem e se mostrar ainda aquém de uma perspectiva adequada a seu respeito.

O exame do próprio φιλοσοφεῖν e a evidenciação de fragilidades no seu seio faz eco de outros passos do *Corpus Platonicum*. É esse o caso, por exemplo, do discurso de Sócrates/Diotima no *Symposium* (cf. 201d-e), onde o próprio Sócrates refere que as suas perspectivas sobre Ἔρως foram alvo de um ἔλεγχος que revelou a fragilidade de tais perspectivas, de sorte que todo o λόγος περὶ τοῦ Ἐρωτος que ele profere é como que “transferido” para Diotima ou “recebido” dela (i.e. alguém efectivamente σοφός a respeito de «τὰ ἐρωτικά»). Outro exemplo é o jovem Teeteto, no diálogo a que dá o nome: também aí Sócrates põe à prova o φιλοσοφεῖν, a que Teeteto se encontra dedicado, e faz ver que tal empreendimento está afectado por opacidade, tem “pés de barro”, não é capaz de se aguentar bem, etc.

¹ Cf. 130b1, 135d3. Segue-se J. Burnet, ed., *Platonis opera*, vol. 2. (Oxford: Clarendon Press, 1967).

Neste sentido, o *Parmenides*, 126a-137b, representa algo como uma *repetição formal* daquilo a que podemos chamar a “*imagem*” ou a “*figura*” de um φιλοσοφείν ainda aquém de si mesmo, ainda marcado por opacidade, ainda “*verdinho*” – ou, como também poderemos dizer: ainda “*immaturus*”.²

Todavia, isto ainda não toca o essencial. Com efeito, o essencial está em que a “*figura*” do “*Socrates immaturus*” não se refere propriamente a Sócrates: a uma determinada “*personagem histórica*”; traduz antes *uma determinada possibilidade de interpretação da vida e do que está em causa nela*: a possibilidade – *que é também a de qualquer um de nós* – do φιλοσοφείν. Por outras palavras, “*Sócrates*” diz respeito à assunção de um rumo de entre os múltiplos que são possíveis na encruzilhada com que a vida humana se depara e a que é chamada a desfazer deste ou

² Importa insistir em que se trata de uma repetição meramente *formal*. Pois a “*figura*” do “*Socrates immaturus*” que encontramos no *Corpus Platonicum* caracteriza-se por não ser simples e unívoca, como se todas as suas ocorrências correspondessem à exploração do “*mesmo*”. O que o *Corpus Platonicum* dá a ver é mais complexo: trata-se da *repetição* de uma mesma “*figura*”, sim, mas de cada vez com desenvolvimentos diferentes, como que “*cruzados*”, em conflito – e que deixam na mão do leitor a tarefa de descobrir os “*traços*” que, uma vez postos na articulação correcta, permitem desenhar essa “*figura*”. Por outras palavras, a “*figura*” do “*Socrates immaturus*” traduz algo como um complexo “*rosto*” – um “*rosto*” ainda por descobrir, ainda por determinar – e alguns passos do *Corpus Platonicum* fornecem-nos “*traços*” ou “*expressões*” que remetem para esse rosto, “*falam*” dele, mas que ainda estão aquém da própria apresentação (ou do próprio “*desenho*”) do “*rosto*” em toda a sua complexidade. Ora, isto permite também entender melhor como este estudo é ainda muito incompleto e procura apenas dar *contributo* para a compreensão desse “*rosto complexo*”. Por um lado, não serão considerados todos os passos relevantes que se encontram espalhados “*aqui e ali*” no *Corpus*. Mas, por outro lado, também no que respeita ao *Parménides* ficaremos apenas “*à porta*” do problema, sem analisar a sua presença, as suas implicações e eventuais alterações no curso ulterior a 137b. Acresce a isto um terceiro factor de limitação: os “*traços*” que nos são dados do “*Socrates immaturus*” estão como que “*entrecruzados*” com diversos aspectos, teses, problemas, etc., que ora constituem o “*pano de fundo*” da argumentação de 126ass., ora são directamente focados e analisados. Não podemos aqui tentar dar conta dessa complexa “*rede*” de determinações. O estudo que faremos situa-se, por assim dizer, “*atrás do palco*” em que têm lugar as diferentes “*cenas*” a que assistimos entre 126a e 133b, numa tentativa de descobrir alguns dos fundamentais “*traços*” relativos ao “*Socrates immaturus*” que avultarem ao longo deste trecho.

daquele modo, seguindo esta ou aquela direcção. Nesse sentido, “Sócrates” tem um *carácter interpelativo*, pela forma como remete para lá de si em direcção ao empreendimento que tem fixado. Nessa “remissão”, como que se “apaga” a personagem histórica “Sócrates” – e o que vem ao de cima é justamente o φιλοσοφεῖν, a vida configurada pela φιλοσοφία, de que “Sócrates” constitui apenas um “caso” ou um “exemplo”.

Mas, sendo assim, a que é que corresponde a expressão complexa “*Socrates immaturus*”? Como é possível a coexistência entre um momento de *Socrates* (i.e. a assunção de um determinado rumo, que se define pela tensão para a σοφία, a ἀλήθεια, etc.) e um momento de *immaturitas* (i.e. a fragilidade, etc., e, ao que parece, a introdução de ἀμαθία, λήθη)? Como é que essa coexistência está constituída? Quais são as suas implicações? E que pistas relevantes nos fornece o *Parmenides* para uma resposta a estas questões?

§2. A discussão entre Sócrates e Zenão. Aspectos iniciais da constituição da tensão de Sócrates: distinção entre o “conteúdo” e a “forma” dessa tensão. A “acusação” de que tal tensão está afectada por λήθη

A tentativa de perceber a constituição da ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους (poderíamos também dizer: da ὁρμή φιλοσοφική) que Sócrates tem inscrita em si passa pela distinção entre qualquer coisa como o “conteúdo” dessa ὁρμή (i.e. os “fios” concretos que tece, as teses, perspectivas ou “olhares” que sustenta, etc.) e a sua “forma” (i.e. aquilo que propriamente faz que a tensão em causa seja o que é, que “alimenta” as perspectivas e teses que ela segue, etc.).

Todo o diálogo que Sócrates tem com Zenão e Parménides é atravessado por uma determinada tese a respeito do modo como está composta a apresentação que temos. Aquilo em que Sócrates insiste é que a multiplicidade do que temos apresentado – τὰ πολλά – não ocorre de tal modo que *cada momento* da apresentação de que dispomos tenha uma determinação *absolutamente irrepetível*, como se τὰ πολλά significasse uma espécie de “estilhaçamento” numa mera multiplicidade a perder de vista e nada mais houvesse senão a determinação particular que é própria de cada momento dessa multiplicidade. Sócrates vinca que não há apenas τὰ πολλά, mas *também* εἶδη (ιδέαι ou γένη), quer dizer, *determinações repetíveis* que estão como que “representadas” em múltiplas instanciações de si.

Mas não acontece que haja apenas τὰ πολλά “a par” de εἶδη; há antes uma *relação de subordinação*, em virtude da qual o contacto com a multiplicidade do que aparece é *mediado por* (ou *participa de*) *esses mesmos εἶδη* – que, assim, funcionam como a “base” em que o nosso ponto de vista assenta: uma “base” que, ao estar constituída por determinações *repetíveis*, tem um *cardinal muito inferior* à multiplicidade daquilo que de cada vez aparece (tal como acontece num *alfabeto*). Assim, a apresentação tem justamente a forma de um conjunto de determinações que se repetem – e é a circunstância de τὰ πολλά *passar por, participar de* ou *assentar em* εἶδη (os εἶδη que formam o “alfabeto” do nosso ponto de vista) que torna possível que um determinado apresentado seja visto, por exemplo, como “igual” (pela forma como participa do εἶδος ὁμοιότητος, cf. 129a1) ou como “diferente” (pela forma como participa da determinação do ἀνόμοιον, 129a2) ou ainda como “igual” e “diferente” (pela forma como participa de ambas as determinações, cf. 129a2ss.). De sorte que, por outro lado, é a μέθεξις, ο μεταλαμβάνειν, que possibilita a constituição (e a existência *quoad nos*) de τὰ πολλά, que de outro

modo não seriam possíveis ou teriam uma constituição muito diferente.

É esta tese de Sócrates que lhe permite “entrar em conflito” com a *ὑπόθεσις* (127d7) de Zenão, segundo a qual τὰ πολλά não existe e não passa de uma ilusão do nosso ponto de vista (cf. 127e6-8). Importa ir devagar e tentar perceber a reacção de Zenão, antes do mais, ao modo como é compreendida a sua *ὑπόθεσις*.

Zenão responde positivamente à pergunta que Sócrates lhe dirige sobre se havia compreendido correctamente tal *ὑπόθεσις* (cf. 128a1). E a resposta de Zenão não aponta apenas para uma compreensão *parcial* ou *superficial*; pelo contrário, faz questão de vincar o carácter integral e extremamente agudo de tal compreensão: καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται (128a2-3). É esta a reacção “imediate” de Zenão ao que Sócrates diz. Mas, se considerarmos a continuação do diálogo entre ambos, há uma modificação relevante deste estado de coisas.

Depois de Sócrates acusar Zenão de defender, no fundamental, a mesma tese de Parménides (cf. 128a4ss.), Zenão diz-lhe: Ναί, ὦ Σώκρατες. σὺ δ' οὖν τὴν ἀλήθειαν τοῦ γράμματος οὐ πανταχοῦ ἤσθησαι (128b7-8). Um primeiro ponto que salta à vista é o valor *adversativo* do consentimento dado por Zenão, que traduz algo como a coexistência entre um “ter compreendido/ter visto” (ἤσθησαι) e o seu contrário (i.e. um “οὐκ ἤσθησαι”). Neste sentido, *reduz-se* o carácter pleno da compreensão de Sócrates – aquilo que neste passo se exprime por οὐ πανταχοῦ (ἤσθησαι). Por outras palavras, Zenão diminui a “perfeição” da compreensão de Sócrates – e, dessa maneira, atribui-lhe pelo menos um *quantum* mínimo de *defeito* ou de *não coincidência* com a ἀλήθεια. O que caracterizará o olhar de Sócrates é antes estar ainda *aquém* da ἀλήθεια, à *distância* de uma perspectiva que fosse em tudo ou absolutamente (πανταχοῦ) conformada por ausência de λήθη.

Esta ideia de “distância” é ilustrada pelo recurso aos verbos *μεταθεῖν* e *ἰχνεύειν* (128c1). Estes verbos exprimem justamente a noção de algo que *foge*, que *escapa*, que *não se possui* – e é, em primeiro lugar, por essa razão que é possível um movimento em direcção a isso que se mantém subtraído, se furta, etc.

Mas, se é assim, importa perceber melhor como é que Zenão caracteriza esta “distância” de que o olhar de Sócrates é alegadamente portador. Uma coisa pode estar à distância de um ponto de vista sem que enfrente uma *tensão positiva* para a sua posse, sem que a relação que esse ponto de vista tem com aquilo que dista se caracterize por um «*μεταθεῖν καὶ ἰχνεύειν*» – e é justamente à especificidade de uma relação assim caracterizada que importa atender.

A este respeito, a imagem de Zenão é bastante sugestiva (cf. 128b8ss.). Sócrates é comparado aos cães da Lacónia, que seguem o rasto da sua presa e a perseguem – um seguir o rasto e um perseguir que é qualificado como “*εὔ*”. Isto por um lado. Por outro lado, acentua-se também o *terminus ad quem* da perseguição de Sócrates: τὰ λεχθέντα. A presa de Sócrates (aquilo em direcção ao qual o seu ponto de vista se move) são justamente os *λόγοι*, ou melhor (como claramente sugere a formulação de Zenão em 127b7-8): *ἀλήθεια* que se alcança nesses *λόγοι*.

Mas também aqui importa não deixar passar a componente *ad-versativa* da formulação de Zenão e a forma como ela dá a ver que o olhar de Sócrates (o olhar que persegue, que se caracteriza pelo *εὔ μεταθεῖν καὶ ἰχνεύειν*) envolve a “mistura” com um elemento de *λήθη*: ἀλλὰ πρῶτον μὲν σε τοῦτο λανθάνει (...). O que, com isto, se começa a desenhar – é pelo menos esse o “diagnóstico” de Zenão – é que o *μεταθεῖν καὶ ἰχνεύειν* está *intrinsecamente* “contaminado” por um “factor de desvio”: por um elemento que *vai no sentido oposto* da tensão de Sócrates em direcção à *ἀλήθεια* – e que, assim, a *contraria*, *obstaculiza* ou a torna, pelo menos parcial-

mente, *ineficaz e inadequada*. É justamente esta “contaminação” da tensão para a ἀλήθεια por um momento fundamental de λήθη que faz que a ὁρμή de Sócrates não coincida plenamente com o seu *terminus ad quem* – e, nesse sentido, se revele uma perspectiva a) marcada por ἀλήθεια (devido àquilo que *já tem* de notícia e encaminhamento para ela), mas também b) por λήθη (devido àquilo que *ainda não tem* de efectiva apropriação disso para que tende).³

Contudo, o que dissemos ainda não permite perceber bem a caracterização que Zenão faz da λήθη que constitui o olhar de Sócrates, nem tampouco aquilo que (alegadamente) possibilita o “diagnóstico” assim realizado. Vamos por partes.

Em primeiro lugar, Zenão apresenta a sua perspectiva como uma perspectiva que supera a dos πολλοί, mais precisamente: a tese de que τὰ πολλά *existe de facto*. Quer dizer, a perspectiva de Zenão constitui-se a partir de uma *focagem* e de um *esforço de esclarecimento* da tese da “maioria”, do “vulgo” – que acabam por documentar a fragilidade da tese em causa e abrir a porta a uma tese diferente. Mais: Zenão sustenta que realizou qualquer coisa como um *ικανῶς ἐπεξιέναι* (128d6): um *atravessar e examinar de uma ponta a outra e de forma completa* (ικανῶς) a tese defendida pelos πολλοί. E é justamente esse *ικανῶς ἐπεξιέναι* que, aos olhos de Zenão, permite documentar a *ὑπόθεσις* sobre a existência de τὰ πολλά como ridícula, absurda, risível: *γελοῖα* (cf. 128d2-6). Isto por um lado.

³ De sorte que o correlato do ponto de vista de Sócrates, aquilo em que tal olhar depõe e em que “circula”, acaba por corresponder a *algo diferente de τὸ ὄν*, isto é, da realidade ou do “próprio ser” de algo. É isso que podemos entrever na formulação de Zenão em 128c7: «ἀλλὰ σὺ μὲν εἶπες τῶν συμβεβηκότων τι (...)». Quer dizer, Sócrates “exprime” apenas *algo que meramente sucede ou que se dá o caso de acontecer* (τῶν συμβεβηκότων τι) – e não aquilo que propriamente constitui o “ser” de algo, o que esse algo “realmente é”.

Por outro lado, aquilo para que Zenão aponta é que a λήθη que afecta o olhar de Sócrates passa pela circunstância de ele estar, pelo menos em parte, “sintonizado” por (ou “conectado” com) uma componente de φιλοτιμία.⁴ Por outras palavras, o “diagnóstico” que é realizado por Zenão não atribui apenas uma margem de defeito (de λήθη) ao ponto de vista de Sócrates; sugere também que tal margem de defeito está associada à manutenção de um “cordão umbilical” que liga Sócrates aos πολλοί- e que faz a) que a sua perspectiva enferme do mesmo tipo de opacidade que afecta o modo de ver que é próprio dos πολλοί⁵ e b) que também o olhar de Sócrates esteja *ainda aquém* de um ἰκανῶς ἐπεξιέναι.⁶

Mas, se virmos bem, todo este “diagnóstico” ou “avaliação” da situação de Sócrates é feito *a partir da óptica de Zenão*. E, se não estamos em erro, um aspecto central do diálogo entre Sócrates e Zenão é o acompanhamento ou não acompanhamento que o próprio Sócrates tem dos enunciados de Zenão, em particular, da “denúncia” segundo a qual o seu olhar é, na verdade, um olhar composto por ἀλήθεια, *mas também por λήθη*. O que nos deixa com uma questão importante: qual é o “diagnóstico” que Sócrates faz da sua própria situação?

Se considerarmos o modo como Sócrates acolhe as “acusações” de que é alvo, constatamos que tais “acusações” *não surtem efeito, não perturbam* a sua perspectiva (i.e. o *autodiagnóstico* da situação

⁴ Cf. o já citado passo de 128e1-4. Como se começa já a ver, tudo isto faz que a λήθη que afecta o ponto de vista de Sócrates seja, afinal, *muito mais ampla e complexa do que à partida se sugeriria*.

⁵ Isto é assim, mesmo que aquilo que designámos como o “conteúdo” da υπόθεσις socrática seja diferente daquela que pertence aos πολλοί.

⁶ Aqui importa chamar a atenção para um aspecto importante. Vendo bem, é precisamente a circunstância de Zenão reclamar para si a realização do ἰκανῶς ἐπεξιέναι (o exame completo, a consideração de tudo, sem margem de opacidade ou de escondimento, etc.) que faz que o “diagnóstico” a respeito da situação de Sócrates não se proponha como um diagnóstico parcial ou em-aberto, mas como o diagnóstico da situação *real* de Sócrates.

em que ele se acha). De tal modo que – *da óptica de Sócrates – nada há de λήθη* a “manchar” o terreno que ele “habita”.⁷ Por outras palavras, a tese defendida por Sócrates (aquilo a que chamámos o “conteúdo” da ὁρμὴ φιλοσοφική especificamente socrática⁸) é, no fundamental, “estanque” ou “impermeável” ao cabimento do ἄλλως ἔχειν: ao cabimento de um *outro modo* de as coisas serem. Ou seja, há algo como uma *presunção de eficácia*, que confusamente, mas nem por isso de forma menos decidida, estabelece que o “património cognoscitivo” de que se dispõe é sólido, insusceptível de perturbação.

É precisamente isto que, ao longo de 128e7-130a2, Sócrates expressa por: τί θαυμαστόν;⁹ Ou seja, “que é que o ‘ser-assim’ tem de extraordinário ou de surpreendente?” E este “ser-assim”, sustenta Sócrates, não é apenas uma *evidência sua*, individual, mas justamente uma *evidência comum*, algo partilhado por toda a gente e com que todos estarão de acordo: (...) οὐδέ τι θαυμαστόν (...), ἀλλ’ ἅπερ ἄν πάντες ὁμολογοῖμεν. (129d5-6). O que Sócrates assim enuncia acaba por reflectir um olhar “blindado”: “blindado” justamente ao cabimento do ἄλλως ἔχειν – ou ao cabimento do próprio θαυμάζειν (do “afinal ser de outro modo”) enquanto tal. Este é um ponto muito importante. Se percebemos bem, estes passos do *Parménides* dão a ver a forma como Sócrates *julga já*

⁷ N.b.: “λήθη” tanto no sentido da *captação adequada* (i.e. daquilo que se traduz no «οὐ πανταχοῦ ἦσθησαι», em 128b8), quanto no sentido da “distância” (da fuga, da ainda-não-posse, etc.), como ainda no sentido da alegada “interferência negativa” dos πολλοί.

⁸ Podemos falar de um “conteúdo” específico da ὁρμὴ φιλοσοφική de Sócrates, porque pode acontecer (e, de facto, acontece) que *uma mesma “forma”* (a “forma” correspondente à tensão do φιλοσοφεῖν) consinta múltiplas possibilidades de “desformalização” ou de “d direcção concreta” dessa mesma “forma” – de tal maneira que ela possibilite e abarque diferentes “conteúdos” ou teses, por exemplo, o “conteúdo” ou tese que aqui é especificamente defendido por Sócrates: aquele que diz respeito à composição da apresentação em τὰ πολλά e εἶδη, etc.

⁹ Veja-se, por exemplo, 129b1. A mesma expressão repete-se em 129c4.

ter acesso à ἀλήθεια sc. à plena ἀλήθεια: à ἀλήθεια expurgada de qualquer tipo de distorção ou de defeito.

Este é um ponto decisivo – e que vem acrescentar uma determinação fundamental a tudo o que vimos. Na verdade, o que acaba por constituir aquilo a que chamámos a “*forma*” da ὁρμή φιλοσοφική – e que serve de base ao modo como o seu “*conteúdo*” é tido – passa decisivamente por este fenómeno de *presunção de eficácia*. A “*forma*” da ὁρμή φιλοσοφική não tem apenas que ver com a determinação própria que é dada pela carga de σοφία e pelo prefixo φιλο-; a “*atmosfera*” que envolve a ὁρμή φιλοσοφική inclui também, *como elemento fundamental da sua constituição*, a própria pretensão de eficácia ou de adequação.

Importa ir um pouco mais fundo em tudo isto. A circunstância de haver uma pretensão de eficácia cognoscitiva é *neutra* quanto ao facto de tal pretensão *ter ou não fundamento*. A perspectiva de Sócrates pode ter este carácter “*blindado*” em virtude do facto de já dispor *realmente* de um saber – e será justamente esse já-ter-acesso-ao-que-efectivamente-se-passa que torna “*retórica*” a pergunta: τί θαυμαστόν; Pois, *se se possui já um saber no sentido próprio do termo* (uma fixação efectivamente cognoscitiva, que nada deixa escapar, etc.), o surpreendente é alguém pôr isso em causa – o que realmente *seria* surpreendente (um θαυμάζειν no *irrealis*) é o cabimento do ἄλλως ἔχειν.

Assim, se a interpretação que aqui se propôs não está errada, o que se configura até ao início de 130a acaba por ser bastante diferente do que uma primeira leitura destes passos poderia levar a pensar. O que aí está em jogo não é apenas a discussão entre duas “*teses*” diferentes, nem tampouco a averiguação da eficácia com que um ponto de vista acompanha o outro. Está em jogo algo muito mais sério: o *confronto entre duas versões completamente diferentes a respeito do estatuto da ὁρμή φιλοσοφική no seu todo* – e o que é, por assim dizer, deixado “*em ferida*” é a questão de saber até que

ponto a ὀρμηὴ φιλοσοφικὴ envolve ou não λήθη na sua própria constituição e, a ser esse o caso, qual a margem de λήθη que há ou é possível haver. Mas ao mesmo tempo – pelo modo como a) o ponto de vista de Zenão não convence Sócrates de que há uma componente de λήθη no empreendimento do φιλοσοφεῖν e b) não se averiguou se há ou não fundamento para a pretensão de eficácia de que a própria ὀρμηὴ φιλοσοφικὴ é portadora – estes passos acabam por ter a forma de um “empate” ou de uma “encruzilhada”. Tudo isto faz que, por fim, a entrada em cena de Parménides *não* tenha um carácter arbitrário e secundário, como se se tratasse da apresentação de mais um conjunto de teses. Não. Sem prejuízo de Parménides vir trazer à discussão perspectivas inovadoras, até aqui desconsideradas pelos outros interlocutores, ele desempenhará a função de um “juiz” que terá a tarefa de “desempatar” este estado de coisas ou de “desfazer o nó” da “encruzilhada” – e, assim, pôr em evidência qual o efectivo estatuto cognoscitivo da ὀρμηὴ φιλοσοφικὴ, que significado e implicações tem, qual a sua complexidade e determinação própria, que é que está implicado no seu arranque ou despertar. Em suma, Parménides terá como tarefa “tapar a ferida” que foi deixada em aberto e produzir o diagnóstico “real” da situação em que Sócrates se encontra.

§3. A intervenção de Parménides. A constituição da ὀρμηὴ φιλοσοφικὴ como problema. A tomada de consciência do οἴεσθαι εἰδέναι e a efectiva possibilidade do ἄλλως ἔχειν. A “manifestação” do οἴεσθαι εἰδέναι como πλάνη

A interpretação segundo a qual o início de 130a depõe numa “encruzilhada” ou num “impasse” é de certo modo confirmada pelo facto de 130a3ss. como que “voltar atrás” e produzir um “segundo assalto” a partir do “mesmo” ponto em que Zenão

começa a sua intervenção, a saber, o “elogio” (à partida, sem qualquer margem de restrição) da ὄρμη que atravessa Sócrates (cf. 130a3-b1).

É a partir daqui que o caminho que segue o diálogo entre Sócrates e Parménides *se distingue em muito* do que foi seguido pelo diálogo anterior – e importa justamente estar atento à especificidade desse “novo” caminho.

O primeiro momento do “assalto” de Parménides passa pela questionação do “conteúdo” da ὄρμη φιλοσοφική de Sócrates, mais precisamente, pela questionação da sua tese – e da pretensão de eficácia de que tal tese se reveste – a respeito da μέθεξις, do μετέχειν, do μεταλαμβάνειν, etc. Parménides – à imagem daquele que foi o “primeiro passo” de Sócrates no diálogo com Zenão – começa por precisar qual é a “tese” (podíamos também dizer: a ὑπόθεσις) defendida por Sócrates. Parménides começa por perguntar a Sócrates se foi ele próprio quem estabeleceu esta divisão ou este “apartar de águas” que faz que haja, por um lado, εἶδη e, por outro, as coisas que participam deles (τὰ τούτων μετέχοντα). Pergunta-lhe também se ele pensa que há algo assim como a “mesmidade” (ὁμοιότης), a “unidade” (ἕν) ou a “multiplicidade” (τὰ πολλά) por si mesmos, separadamente daquelas coisas que temos “à frente dos olhos” (cf. 130b1-5). A isto Sócrates responde com um convicto “sim”: «Ἔμοιγε» (130b6). Em seguida, Parménides volta a interpelar Sócrates, desta vez perguntando-lhe se ele pensa que, para além daqueles εἶδη αὐτὰ καθ’ αὐτά, há também outros, como por exemplo, τὸ δίκαιον, τὸ καλόν e τὸ ἀγαθόν (cf. 130b7-9). A isto Sócrates responde: «Ναί» (130b10). Parménides “volta à carga” uma terceira vez e pergunta se, sendo assim, haverá também εἶδη como os de ἄνθρωπος, πῦρ ou ὕδωρ (cf. 130c1-2).

É aqui que assistimos a algo de diferente na “postura” que até então Sócrates mantinha – e é também aqui, como já veremos

melhor, que começa a haver um *quantum* mínimo de *perturbação* no “*diagnóstico*” que Sócrates faz da sua própria situação. Sócrates reconhece que já várias vezes (πολλάκις) entrou em perplexidade (γέγονα ἐν ἀπορίᾳ) a respeito desses εἶδη, a tal ponto que não sabe se há-de dizer se acontece com estas determinações o mesmo que com as outras (ὥσπερ περὶ ἐκείνων) ou se é de outro modo (ἢ ἄλλως) – cf. 130c3-4. Mas que é que há nestes passos de relevante para o problema que temos entre mãos?

Antes do mais, note-se como 130b1-c4 esboça qualquer coisa como uma “*escala*” – que parte de uma perspectiva decidida e segura de si mesma (do Ἑμοιγέ), passa por algo como um “*estádio intermédio*” de mero consentimento (o «Ναί») e termina no *extremo oposto* ao de uma perspectiva pretensamente sólida: a situação de ἀπορία, o ἀπορεῖν.

Ora, o “*diagnóstico*” de que a perspectiva de Sócrates envolve uma componente de falta de acesso, de não acompanhamento (de ἀπορία ou de λήθη) é algo que já está acentuado por Zenão. Mas tal “*diagnóstico*” foi feito na “*terceira pessoa*”. Aquilo que, pelo contrário, salta à vista no início do diálogo entre Sócrates e Parménides é a circunstância de o reconhecimento desse estado de coisas ser feito na “*primeira pessoa*”. E, sendo assim, o que parece desenhar-se é, então, que a pretensão de eficácia que domina Sócrates *não tem, na verdade, fundamento*. Por outras palavras, o que 130a3ss. documenta é que o “*património de εἰδέναι*” que Sócrates possui *não é* – como ele próprio tinha a pretensão de ser – um “*património*” com valor real, um “*património*” efectivamente cognoscitivo, mas sim uma pretensão de saber *infundada*, um *mero vulgar saber*: um *mero “οἶσθαί εἰδέναι”*.¹⁰

¹⁰ Desta forma, Parménides (ou melhor: o auto-reconhecimento a que Sócrates chega da situação em que de facto está) como que desfaz aquela “*encruzilhada*” que fora deixada em aberto no final do diálogo entre Sócrates e Zenão. Há justamente um “*desempate*” – e um “*desempate*” que pende para o lado de

Importa estar atento à especificidade deste novo elemento de λήθη.

Um primeiro aspecto a ter em conta prende-se com o facto de este elemento não se vir simplesmente juntar aos que haviam sido identificados por Zenão. O resultado destes primeiros passos da discussão com Parménides *não é só* a acusação de “focos” de ininteligibilidade ou a chamada de atenção para “este e aquele” aspecto que está a fugir, ou se mantém para lá daquilo que o ponto de vista realmente possui. Antes está também em causa a efectiva perturbação *da própria “forma” da ὁρμὴ φιλοσοφική enquanto tal* – e tanto quer dizer: da perspectiva que Sócrates tem sobre *tudo* o que está em causa na vida sc. no rumo que ela deve seguir. Neste sentido, o ponto de vista de Sócrates manifesta-se como algo *totalmente “tocado” por uma componente fundamental de λήθη* – que faz da tensão que domina o seu olhar uma tensão *“internamente contaminada” por um elemento que a contraria, que a desvia da própria ἀλήθεια*. De certo modo, os enunciados de Zenão, se seguidos até às últimas consequências, apontavam já para qualquer coisa deste género. Mas, por outro lado, a verdade é que não foram capazes de produzir uma perturbação *na raiz* do empreendimento de Sócrates – e é justamente essa perturbação que transfigura a “forma” ou o “regime de sentido” em que Sócrates “habita”. É precisamente a tomada de consciência do οἶεσθαι εἰδέναι neste sentido que constitui a *condição de possibilidade* do acolhimento dos enunciados de Zenão a uma luz completamente diferente: não já a “luz” que reveste a perspectiva de uma presunção de eficácia e que impede o cabimento do ἄλλως ἔχειν, mas sim a

Zenão. Mas isto é apenas o princípio e pode acontecer que este “desempate” (e o “caminho” a que ele abre) tenha uma natureza muito diferente daquilo que, por enquanto, se sugere.

“luz” atravessada pela “escuridão” de uma efectiva λήθη reconhecida como tal, que faz que ο ἄλλως ἔχειν seja, de facto, uma possibilidade.

Posto isto, importa ver a “reação” que Sócrates tem à tomada de consciência do ἀπορεῖν e do οἴεσθαι εἰδέναι que ele revela. Qual é a *auto-interpretação* que Sócrates espontaneamente faz da *natureza* do defeito que vigora na sua perspectiva?

Um ponto essencial da autointerpretação que Sócrates faz do γέγονα ἐν ἀπορίᾳ é o facto de ele ser compreendido como um defeito, por assim dizer, “*quantitativo*”. Em que sentido? O reconhecimento de λήθη traz consigo uma “tese” que atribui essa margem de λήθη a um acompanhamento *restrito* do tipo de “realidades” que há. Quer dizer: a “causa” da λήθη, etc., é identificada com a circunstância de não se acompanhar *todas* as determinações, de haver um *cardinal* de εἶδη ainda a ter em conta. De acordo com tal “tese”, o que equivaleria à supressão da λήθη seria um *alargamento* da perspectiva que se tem a toda a multiplicidade dos εἶδη com que o ponto de vista está em contacto; a λήθη será levada de vencida por uma expansão do património que, de todo o modo, *já se tem*.

Um aspecto importante de 130b2ss. é que Parménides *não põe em causa* esta tese de Sócrates sobre o estatuto do οἴεσθαι εἰδέναι, antes o acompanha nessa interpretação.¹¹ Mais: em certo sentido, é justamente Parménides que *incita* a este tipo de compreensão, pela forma como sucessivas vezes pergunta por

¹¹ O facto de assim ser não é irrelevante, nem tampouco representa um aspecto “secundário”. Pelo contrário, põe na pista de um aspecto importante que atravessa todo o diálogo entre Sócrates e Parménides e cujo significado, implicações, etc., não poderemos seguir neste estudo. Esse aspecto é o “tom paternal” de Parménides, que de algum modo faz que ele nunca acuse *directamente* o olhar de Sócrates de ser opaco, de envolver elementos de incongruência, etc.; antes sucede que Parménides acompanha de algum modo as conclusões tiradas por Sócrates, as perspectivas que assomam, etc., e, pouco a pouco, acaba por fazer que o *próprio* Sócrates veja os problemas (as ἀπορίαι) em que tais conclusões e perspectivas desembocam.

um “ainda em falta” dos εἶδη (por exemplo, o cabelo, a lama, o lixo, etc., cf. 130c5-d2).

A esta última questão (à questão de saber se também o cabelo, a lama ἢ ἄλλο τι ἀτιμώτατόν τε καὶ φαυλότατον» são εἶδη αὐτὰ καθ’ αὐτά, Sócrates começa novamente por responder de forma absolutamente decidida: Οὐδαμῶς, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἄπερ ὀρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λῖαν ἢ ἄτοπον. (130d3-5). Mas – e aqui ecoam os efeitos já produzidos na perspectiva de Sócrates pelo “assalto” de Parménides – esta resposta acaba por dar lugar ao reconhecimento de um possível ἄλλως ἔχειν: ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μὴ τι ἢ περὶ πάντων ταῦτόν· (...) (130d6-8).

O que assim se evidencia com maior nitidez é justamente a *constituição entrecruzada* da perspectiva de Sócrates, quer dizer: o facto de ela envolver um “sim”, um “já-ter” (e um “sim” e um “já-ter” afectados por uma extrema convicção a seu respeito) e, ao mesmo tempo, um “não”, um “ainda-em-falta” (ou, por assim dizer, a possibilidade de um “talvez-não-ser-bem-assim”).¹²

O “cruzamento” entre um momento de “sim” e um momento de “não” põe-nos na pista de qualquer coisa como um estado de *indeterminação*, de *hesitação* quanto à perspectiva a fixar, de *oscilação* entre diferentes perspectivas possíveis, de *insegurança* ou *indefinição* a respeito de qual o ponto de vista adequado, de *variação* entre “A” e “B” – em que o que acaba por saltar à vista é algo como um “andar às apalpadelas”. Em suma, o modo de ver de Sócrates aparece configurado por *πλάνη*, *πλανᾶσθαι*; aparece como algo assente num terreno indefinido, em que cada momento

¹² É igualmente importante o modo como 130d6-8 descreve este cruzamento entre um “sim” e um “ainda não”. Sócrates utiliza o verbo θράττειν (inquietar-se, ficar perturbado, etc.). A dimensão deste θράττειν é de tal ordem que Sócrates diz que ele dá origem a uma fuga (φεύγειν), devido ao medo de cair num abismo de absurdos (βυθὸν φλυαρίας) e de, assim, ficar completamente destruído (διαφθαρῶ).

(cada nova interrogação de Parménides, cada tentativa de dar conta da tese que se tem estabelecida, cada nova perspectiva que se defende) “esbarra” em λήθη, etc. A όρμη φιλοσοφική aparece como algo *atravessado por πλάνη* – de tal modo que, para utilizar a expressão do *Sophista* (228c2), subsiste uma componente de desvio, de não coincidência com a ἀλήθεια καθ’ ἐκάστην όρμήν, ou seja: em cada novo movimento ou ímpeto em direção ao alvo da ἀλήθεια.¹³

§4. O aprofundamento da constituição da λήθη: a deformação do ἀποβλέπειν e a falta de um διορίσασθαι. A intrínseca complexidade dessa falta

Vejam os aspectos implicados na fala de Parménides que se segue – e o modo como ela caracteriza o olhar de Sócrates justamente como *imaturus*: Νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὐπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ’ ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν. (cf. 130e1-4).

¹³ Tudo isto altera significativamente o quadro em que vínhamos a laborar. Pois, vendo bem, não se trata apenas da mudança no auto-reconhecimento do “regime de sentido” em que se está (i.e. a tomada de consciência do οἶεσθαι εἰδέναι e a “destruição” da pretensão de eficácia do acesso); também não se trata apenas de esse reconhecimento da existência do οἶεσθαι εἰδέναι estar feito à luz de uma determinada tese (a tese que estatui que a falta em causa é uma falta meramente “quantitativa”). Trata-se também – e fundamentalmente – de uma *determinação do modo como surge e se “comporta” esse “regime de sentido”*: como πλάνη, πλανᾶσθαι. E é justamente esta πλάνη – que assim percorre toda a όρμη φιλοσοφική – que torna o ponto de vista em causa um ponto de vista globalmente (em cada um dos seus momentos e “de uma ponta à outra”) num ponto de vista, de raiz, indefinido, instável, sem “ponto de apoio” ou, se assim se pode dizer, “cambaleante”.

Em primeiro lugar, há que vincar um aspecto que se acha intimamente ligado com o que vimos até aqui: Parménides sublinha a limitação que está no centro do ponto de vista de Sócrates – uma limitação que diz respeito ao *carácter redutor* da sua “tese”¹⁴, ou seja, ao facto de ela envolver, sem fundamento, um ἀτιμᾶν em relação a determinados εἶδη, que assim se mantêm subtraídos à possibilidade de um olhar, de uma consideração, de um exame, etc.

Mas o passo que estamos a considerar caracteriza-se por, de certa forma, *justificar* ou *apontar uma causa* para este ἀτιμᾶν. O ἀτιμᾶν ocorre em Sócrates, porque ele é ainda novo (νέος γὰρ εἶ ἔτι), por causa da sua idade ou do período da vida em que está (διὰ τὴν ἡλικίαν). O sentido deste enunciado não parece ser apenas a circunstância de Sócrates estar no princípio da vida, de ser “jovem”. Aquilo que parece estar implicado em νέος e ἡλικία é também a *falta de maturidade*, o carácter “ainda verde”, “ainda tenro”, da efectiva apropriação do empreendimento correspondente ao φιλοσοφεῖν, independentemente da “idade biológica” em que tem lugar uma tal “falta de maturidade”. Νέος e ἡλικία traduz, por assim dizer, um φιλοσοφεῖν que ainda não atingiu o seu pleno desenvolvimento, ainda não se apropriou totalmente de si mesmo, ou não é ainda “adulto”, “crescido”, “maduro”. Em suma, como Parménides diz, ainda não houve uma efectiva ἀντίληψις φιλοσοφίας, ou melhor: uma ἀντίληψις ἑαυτοῦ pelo φιλοσοφεῖν – o ser tomado por ele, o deixar que ele se instale efectivamente no centro do olhar, que domine nele, que o envolva e o configure completamente, etc.

Mas não apenas isto. As palavras de Parménides sugerem também que há outro factor desviante em relação ao φιλοσοφεῖν.

¹⁴ No sentido da “tese inicial” de Sócrates ou daquilo a que chamámos o “conteúdo” da sua tensão.

Esse factor prende-se com *um ἀποβλέπειν mal dirigido* – e o seu defeito advém do facto de levar em conta (e, assim, estar ainda “sintonizado” por) as *δόξαι ἀνθρώπων*; poderíamos dizer, as “opiniões” ou os “juízos comuns”: aqueles que são partilhadas por toda a gente.¹⁵ Por outras palavras, Parménides dá a ver que a *λήθη* do ponto de vista de Sócrates tem implicada em si um *determinado defeito na direcção e conformação do olhar* – e é justamente a chamada de atenção para isso que permite gerar o “projecto” de *correccção* do defeito em causa sc. de uma *sintonização adequada do modo de ver*.¹⁶

¹⁵ Ao chamar a atenção para isto, Parménides “põe” silenciosamente “o dedo na ferida” e aprofunda um dos elementos fundamentais da pretensão de eficácia que vieram ao de cima na discussão com Zenão: o apelo a uma evidência comum, partilhada por todos (cf. 129d5-6). Assim, mesmo que de forma inadvertida e confusa, Sócrates sustenta que “a evidência comum” e a circunstância de haver algo como um “ὁμολογεῖν” geral corresponde a um “critério de verdade” e tem, só por si, um “valor cognoscitivo”. Neste sentido, o olhar de Sócrates caracteriza-se justamente pelo «ἀποβλέπειν πρὸς ἀνθρώπων δόξας». Mais: vimos que Zenão já aponta a Sócrates o defeito em virtude do qual a sua perspectiva tem como que um “cordão umbilical” de ligação aos πολλοί ou – por outras palavras – a perspectiva de Sócrates enferma daquilo que corresponde à φιλοτιμία. Mas, se percebemos bem, a apresentação que Zenão faz deste defeito, não esclarece por que razão a componente “filotímica” ou o recurso a uma “evidência comum” constitui um factor de *λήθη* – e, em última análise, de *λήθη* em relação a quem. Ora, 130e1-4 evidencia que tal factor de *λήθη* tem que ver com um “olhar mal formado” – que se constitui em *excentricidade relativamente a si mesmo e ao próprio empreendimento que tem adoptado*. Ou seja, a *λήθη* envolvida na “sintonização” pelos πολλοί não tem apenas que ver com um olhar “preocupado” com o “juízo” da “maioria”, mas sobretudo com a forma como tal olhar acaba por *desviar* da própria relação consigo e daquilo que a ὀρμη φιλοσοφική tem de irreduzível (e até de avesso) a um olhar que “faz caso” das *δόξαι ἀνθρώπων*. Em suma, o “cordão umbilical” de ligação aos πολλοί é “grave”, porque obstaculiza e impede que a φιλοσοφία ἀντιλαμβάνεται ἑαυτοῦ – e representa, por isso, um momento fundamental de opacidade (de *λήθη*) no centro da própria assunção do empreendimento correspondente à ὀρμη φιλοσοφική.

¹⁶ A este respeito, há que assinalar dois pontos. 1) O que 130e1-5 começa já a desenhar é que há qualquer coisa como uma interrogação a respeito da (adequada) apropriação do φιλοσοφεῖν. Dito de uma forma mais precisa, estes enunciados de Parménides caracterizam-se pela sua natureza negativa sc. pela forma como evidenciam que *não é adequado* o ponto de vista sintonizado pelas *δόξαι ἀνθρώπων*. Ora, isso faz que a apresentação da efectiva apropriação do φιλοσοφεῖν tenha um valor *apofático* – e cria-se justamente a tensão para algo de *positivo*: qual o modo adequado de constituição do ἀποβλέπειν? E – tão ou mais

Mas será que a única forma de λήθη que realmente vigora no ponto de vista de Sócrates é uma λήθη, por assim dizer, “quantitativa”? Tem fundamento a própria tese que “cola” a λήθη possível a um problema relativo ao cardinal de determinações? Para responder a esta questão, temos de considerar 131e5. Não podemos aqui seguir a argumentação exposta entre 131a e 131e; o percurso que faremos tentará apenas pensar o *resultado* de tal argumentação. Mas é também importante não perder de vista um aspecto que atravessa todo o passo de 131a-e. O que aí está em causa é, uma vez mais, que a tese inicial de Sócrates (em particular, a μέθεξις, ο μεταλαμβάνειν) é *sujeita* sc. *continua a ser sujeita a uma pressão de esclarecimento*. Sócrates é, se assim se pode dizer, sujeito a um maior “aperto”, que o obriga a *focar* e a *esclarecer* aquilo mesmo que tem fixado. É essa exigência de *focagem* e de *esclarecimento* que o leva a dizer: Οὐ μὰ τὸν Δία, οὐ μοι δοκεῖ εὐκολὸν εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι. (131e6-7).¹⁷

A “reação” de Sócrates não traduz apenas o reconhecimento de uma ignorância, de um não saber ou de um não ter acesso; traduz uma declaração *forte* desse mesmo reconhecimento – que acentua justamente a *dificuldade* da situação em que se está e da resolução ou saída dela. Todavia, o decisivo reside no modo

importante – é possível encontrar esse modo adequado ou não há senão algo de negativo, apofático? 2) O que 130e1-5 também indica é que ο οἶεσθαι εἰδέναι terá uma constituição *complexa*. Ou seja, ele envolverá vários elementos: não só a presunção infundada de eficácia (i.e. o mero julgar saber), nem ο ἀτιμᾶν, mas, para além disso, a má-formação do ἀποβλέπειν – ou melhor, aquela específica má-formação do ἀποβλέπειν que tem que ver com ο “ἀποβλέπειν πρὸς ἀνθρώπων δόξας”. Mas aqui importa precisar o seguinte. A indicação de que há um defeito no ἀποβλέπειν pode ser entendida – e muito provavelmente é assim que Sócrates a entende – como interna à tese que faz da λήθη (ou do οἶεσθαι εἰδέναι) algo exclusivamente “quantitativo”, de sorte que a sua superação corresponde à mera eliminação do ἀτιμᾶν no sentido estrito.

¹⁷ Este enunciado surge no seguimento da pergunta suscitada por Parménides em 131e3-5: Τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, τῶν εἰδῶν σοὶ τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα;

como Sócrates identifica essa dificuldade com a *incapacidade de um διορίσασθαι*. Ora, a incapacidade de dispor de um διορίσασθαι revela justamente a retenção aquém da *determinação* da “coisa” em causa, *daquilo a que corresponde*, da *delimitação e definição* exacta dos seus contornos (disso que faz a diferença entre “x” e outras realidades), etc. Isto vem modificar o quadro em que vínhamos a laborar.

Em primeiro lugar, percebe-se que a margem de finitude que tem cabimento no olhar de Sócrates *não diz apenas respeito a um acesso parcial, regional*. Ou seja: não está apenas constituída uma “finitude quantitativa”; há também, se assim se pode dizer, uma “finitude *qualitativa*”: uma finitude na própria “delimitação” do *quale* da “coisa” em causa, um defeito na própria definição daquilo que já se encontra fixado. Quer dizer: é a própria determinação em causa (a própria fixação ou versão que se tem assumida) que padece de defeito – e não apenas a circunstância de haver um “mais” em falta: um “mais” que justamente não põe em causa a eficácia ou o “valor cognoscitivo” do que se possui. Ora, o que assim se desenha é que a margem de λήθη que está efectivamente a ter lugar é *muito maior* – muito mais “*profunda*” – do que aparecia à interpretação do defeito possível em termos estritamente “quantitativos”.¹⁸

Contudo, o diálogo entre Sócrates e Parménides não termina aqui. Continua-se a submeter a uma pressão de esclarecimento o “conteúdo” ou tese que Sócrates tem adoptado: a tese sobre

¹⁸ Aqui importa chamar a atenção para um aspecto, que já se começa a desenhar com alguma nitidez. Os passos que seguimos, apesar de corresponderem a um maior grau de clarividência a respeito da situação em que a όρμη φιλοσοφική se encontra, em nada se traduzem numa *diluição* ou *supressão* da λήθη. O que se documentou não foi senão a sua *constitutiva complexidade*, isto é, o facto de ter, se assim se pode dizer, “raízes” muito profundas – de tal modo que a) o fenómeno em causa corresponde a algo constituído em “*profundidade*”, por *sucessivas “camadas”* e b) a anulação de uma “camada” não depõe na anulação da λήθη enquanto tal, mas sim numa outra “camada”, mais profunda.

a constituição do ἐν καὶ πολλά, do μεταλαμβάνειν, etc. Que significado pode ter isso?

132ass. revela a subsistência de πλάνη na perspectiva de Sócrates: uma πλάνη *aprofundada e transformada* pelo reconhecimento da ausência do διορίσασθαι. Veja-se, por exemplo: Ἔουκεν (132a9 e 133a7), Πῶς δῆ; (133b3), Πῆ δῆ, ὦ Παρμενίδη; (133c2); Πῶς λέγεις; (133d6). Mas, se é assim, 132ass. vinca igualmente, como se encenasse uma espécie de jogo de “ténis de mesa”, a presença de uma componente de algo-pará-lá-da-mera-λήθη – veja-se: μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν (132d1) ou Πάνυ γε μανθάνω (134a2).

Tudo isto vem acentuar o modo como a ὁρμή que envolve Sócrates está constitutivamente formada por um peculiar *cruzamento* ou *mistura* entre uma componente fundamental de ἀλήθεια e de λήθη. Mas não apenas isso. Se não estamos em erro, o modo como 132ass. reforça esta conformação da ὁρμή φιλοσοφική é tal que chama a atenção para o facto de não suceder, como poderia ser o caso, que as duas componentes vivam, por assim dizer, “ao lado uma da outra”, como se coexistissem num mesmo olhar, sim, mas em “regiões” diferentes dele, sem se “tocarem” ou “contaminarem” reciprocamente. Não: o que sucede é antes que “onde” existe ἀλήθεια – “onde” existe *tensão para um διορίσασθαι – também “aí” existe, de forma entrelaçada com ela*, uma componente de λήθη, ou seja: um *ainda-não-dispor-de* – e, nesse sentido, um ter o ἀληθές *ainda-em-fuga*. E, inversamente, a componente de λήθη não tem um carácter *absoluto*: a fuga, a falta de determinação, está *intrinsecamente misturada* ou *fundida* com um acesso ao ἀληθές que foge e com a possibilidade do encaminhamento (do μεταθεῖν καὶ ἰχνεύειν) para ele. Tudo isto de tal maneira que a ἀλήθεια e a λήθη não são supervenientes uma à outra e independentes uma da outra, mas antes duas componentes de *um único modo de ser*: o modo de ser do *compositum* (da *mistura*, da *fusão*, etc.) ἀλήθεια x λήθη.

A partir daqui, podemos entender melhor por que razão Parménides fala de ζήτησις, ζητεῖν, e identifica o estado de coisas que vimos como equivalente à necessidade da *busca* ou da *procura* de um τι ἄλλο ainda em falta: ἀλλά τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν (...). (133a5-6). E é o carácter fortemente embargado, “aflitivo”, de uma tal situação que Parménides faz questão de vincar: Ὅρας οὖν, ὦ Σώκρατες, ὄση ἢ ἀπορία (...); (133a8-9).

Ora, se virmos a continuação, Sócrates *parece* já estar – *agora sim* – desperto para a fuga (para a λήθη, o οἶεσθαι εἰδέναι, a necessidade da ζήτησις, etc.) que de facto está a ter lugar: Καὶ μάλα. (133a10). Mas o que *novamente* vem ao de cima é que este καὶ μάλα volta a revelar-se uma mera *pretensão de acompanhamento* e a ser ainda incapaz de um diagnóstico cognoscitivo da situação em que realmente se está. É o que Parménides exprime bem em 133a11-133b2: Εὖ τοίνυν ἴσθι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἄπτη αὐτῆς ὄση ἐστὶν ἢ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεὶ τι ἀφοριζόμενος θήσεις. (itálico nosso).

§5. Uma λήθη mais profunda: a fuga da ἐπιστήμη. O surgimento do θαυμάζειν

Posto isto, há que ter em conta um ponto que se desenha a partir de 134a e que, de certo modo, “agudiza” a situação de λήθη que se tem vindo a descrever. A ausência do διορίσασθαι poderia ser compreendida de tal modo que coexistisse com um *quantum* mínimo de contacto cognoscitivo com isso que ainda falta delimitar ou determinar. A noção de “determinação”, “delimitação”, “definição”, etc., presta-se a ser entendida como se aquilo que é definido, etc., pudesse ser adquirido a partir das fixações ou teses que já estão produzidas. O reconhecimento do

carácter defeituoso dessas fixações (ou dessas teses, etc.) é ainda “mudo” quanto à natureza da sua correcção – e ela pode muito bem corresponder a uma “sobredeterminação” das fixações em causa: a um plano de saber que se venha juntar a elas sem as despedir e sem anular a apresentação que elas constituem.

É esta compreensão da constituição da ὀρμη φιλοσοφική – é a possibilidade de subsistência de um “último reduto” de ἀλήθεια livre de λήθη – que se acha posta de parte. Pois mostra-se que a *própria determinação ἐπιστήμη* é algo que escapa e, nesse sentido, está ainda em falta (ainda por constituir, ainda aquém de um ἄπτεσθαι) uma perspectiva cognoscitiva sobre a própria ideia de conhecimento. Importa perceber a gravidade disto: a ausência de um pleno ter ou de um pleno “sim” (de um ter ou de um “sim” sem estar “contaminado” pelo seu contrário) no acesso à determinação ἐπιστήμη arrasta consigo a completa inteligibilidade de todas as outras determinações – pois, como se vinca em 134b6-7, cada um dos «γένη» que constituem o nosso ponto de vista tornam-se conhecidos (são “tidos” num efectivo εἰδέναι ou γινώσκειν) ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης.

Assim sendo, aquilo que está em falta não é apenas um “plano acrescentado” de conhecimento (como se já se possuísse parte dele), mas sim a *própria ἐπιστήμη enquanto tal*, a *própria constituição* de uma perspectiva cognoscitiva *a respeito do que quer que seja*. É nada menos do que isso que se encontra subtraído à ὀρμη φιλοσοφική. É com isso que ela tem obrigatoriamente de lidar – e “tem obrigatoriamente” pelo próprio sentido implicado no seu projecto, enquanto ele se “define” de raiz por uma ὀρμη ἐπι τὴν ἀλήθειαν.

Importa agora considerar um de entre os vários aspectos a que esta análise dá lugar. Os desenvolvimentos entretanto produzidos geraram uma tal “destruição” no ponto de vista “inicial” de

Sócrates que aquilo cuja possibilidade era antes¹⁹ excluída passa agora a estar no centro da sua perspectiva, a saber: *o θαυμάζειν*. É isso que se exprime em 134e7: Ἀλλὰ μὴ λίαν <ῆ> θαυμαστός ὁ λόγος (...). Não cabe aqui explorar a argumentação de Parménides e de Sócrates nestes passos, nem o λόγος em relação ao qual se constitui um θαυμάζειν; procuraremos apenas chamar a atenção para a circunstância de *ter lugar*, de *aparecer* – e de aparecer como algo reconhecido no próprio ponto de vista de Sócrates – um θαυμαστός λόγος.

Ora, o que assim se dá a ver é que o θαυμάζειν só pode ter lugar num ponto de vista *após* a remoção de uma pretensão de eficácia *complexa*, constituída como que por vários “estratos” e alicerçada em diferentes “graus de profundidade” de λήθη. Por outras palavras, a possibilidade do θαυμάζειν sc. de um ἄλλως ἔχειν envolve qualquer coisa como o “colapso” de um determinado “regime de sentido” que sempre já se encontra instalado e se propõe, de múltiplas formas, “de pedra e cal”.

A natureza do ἀπορεῖν que estará aí em jogo e, assim também, a extraordinária dificuldade que poderá corresponder à saída de tal situação é um ponto para que Parménides aponta em 135a7-b2. O que é posto em evidência nesse passo não diz “apenas” respeito ao facto de não se dispor ainda da οὐσία αὐτὴ καθ’ αὐτήν sc. do ὄν, etc – ou seja, ao facto de ainda se ter de constituir de raiz um «εὐρίσκειν» a seu respeito. As palavras de Parménides indicam também que tal tarefa está relacionada com qualquer coisa como um “*exame excelente*”, a adopção de uma perspectiva capaz de dispor de um κρίνειν completamente adequado, em suma: um διευκρινεῖν. Mais: está em jogo um διευκρινεῖν que se constitua relativamente a ταῦτα πάντα – i.e.: a todos εἶδη ou οὐσίαι em falta, mas também ao próprio ponto de vista composto

¹⁹ No diálogo com Zenão.

por esses εἶδη ou οὐσίαι e que está comprometido com o projecto de os alcançar – de modo inteiramente suficiente ou adequado (ἱκανῶς). De sorte que não subsista nenhum *quantum* mínimo de “por considerar”, “por examinar”, de “ainda à distância”. E a circunstância de tudo isto ter a forma de um projecto hercúleo, extremamente difícil, é o que se acha vindicado por Parménides, quando afirma que só um ἀνήρ εὐφύης pode abraçar tal empreendimento. Quer dizer: a tarefa de que aqui se esboçou a natureza só pode ser levada a cabo por um ponto de vista que *excede em muito as “qualidades” do olhar comum* e que superou a limitação (sc. as limitações) que o dominam.

§6. O “*Socrates immaturus*” e o γυμνάζειν. Conclusões

Um último aspecto fundamental deve ainda ser explorado, mesmo que só num rápido esboço. Em 135c5-d7, Parménides apresenta uma espécie de “ponto culminante” do exame e focagem do empreendimento de Sócrates – uma focagem que pergunta directa e explicitamente a respeito do *sentido e cabimento da filosofia*: Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων; (135c5-6). A filosofia sc. a ὁρμή ἐπὶ τοὺς λόγους surge agora, pela primeira vez, *como um problema fundamental*, quer dizer, como algo a que se tem de dar resposta – e não já como um empreendimento evidente, transparente no seu sentido. Na verdade, surge como um problema *complexo*, que suscita questões como as seguintes: quais as condições de possibilidade da efectiva apropriação de um olhar conformado pela filosofia? Qual o lugar e a relevância que ela pode ter para a vida humana? Até que ponto é desejável? E, uma vez que a pressão de esclarecimento do empreendimento correspondente ao φιλοσοφεῖν aponta para um quadro *globalmente afectado por*

λήθη, πῆ τρέψη; – para onde é que a própria ὄρμη φιλοσοφική se pode voltar?

O que este πῆ τρέψη; de algum modo exprime é a circunstância de o φιλοσοφεῖν estar de tal modo contaminado por λήθη (por algo como um α-φιλοσοφεῖν) que acaba por *não ter onde se agarrar*, por *não ter ponto de apoio*, por “perder o pé”. De tal modo que isso a que chamamos φιλοσοφία – o βίος que tem adoptado para si a ὄρμη φιλοσοφική – *ainda precisa* de ir à procura de um sentido, *ainda necessita* de encontrar uma resposta ao πῆ τρέψη;²⁰

De certo modo, Sócrates ganha noção de algo assim como uma “interrogação fundamental” (o estar numa situação de completa indeterminação, etc.) a respeito do próprio empreendimento a que está dedicado, quando responde a Parménides: Οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἔν γε τῷ παρόντι. (130c6). Mas, se é assim, Sócrates não tem um vislumbre apenas da sua “situação actual” e daquilo que ela envolve de problemático sc. de impermeável a um καθορᾶν; tem também um vislumbre de como o sentido de tal situação envolve algo como a projecção da supressão daquilo que *agora* se tem, quer dizer, *não* se tem. Um não-καθορᾶν que fala de si mesmo como “pelo menos no presente” ou “pelo menos por enquanto” (ἔν γε τῷ παρόντι) projecta, mesmo que confusamente, a constituição de algo como um “situamento”, um “ponto de apoio”. É justamente essa projecção que faz parte da raiz da

²⁰ Este estado de coisas é tanto mais grave quanto o facto de tal resposta ter de ser dada *a partir de “dentro”* do próprio empreendimento em causa, ou seja, a partir do próprio “mar de λήθη” em que tal empreendimento está posto. Ou seja, não é possível dar uma resposta a estas questões a partir de um ponto de vista “testemunha”, que acompanhe “de fora” a situação em causa e a eventual possibilidade (ou eventuais possibilidades) de saída dela. Pois aquilo que se documentou ao longo do diálogo entre Sócrates e Parménides é que, na situação em que estamos, não há ainda um ponto de vista capaz de acompanhar cognoscitivamente o que se está a passar. Trata-se, pois, de uma perspectiva posta num labirinto (*no interior dele*), sem capacidade de uma visão panorâmica a respeito do “onde está” e do “para onde ir” – e são justamente essas as perguntas a que há que responder.

ὄρμη φιλοσοφική, enquanto empreendimento votado à posse da ἀλήθεια; é a constituição da ἀλήθεια como *tensão* (como procura de uma *respuesta íκανή* ao πῆ τρέψη;, etc.) que forma o “coração” do empreendimento correspondente ao φιλοσοφεῖν.

Mas aqui importa acentuar um defeito que Parménides *continua* a atribuir ao olhar de Sócrates, em particular, a esta última declaração – e à forma como ela revela ainda opacidade, λήθη, etc. É isso que se exprime em 135d2-6: καλή μὲν οὖν καὶ θεία, εὔϊσθι, ἡ ὄρμη ἦν ὀρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους· ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γυμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. Parménides volta, de certo modo, ao “*princípio*” e qualifica a ὄρμη de Sócrates como καλή καὶ θεία. Mas aponta-lhe ao mesmo tempo o *deficit* – que se sugere ser *algo de fundamental* – segundo o qual o olhar de Sócrates carece ainda de um ἔλκειν e de um γυμνάζειν, ou seja: de um *exercitar-se*, como se se tratasse de um “exercício atlético”. A ψυχή de Sócrates – à imagem do que acontece num σῶμα por exercitar – tem ainda um “aspecto” *doente, frágil, não desenvolvido* ou, como também podemos dizer, *imaturo*. Por outras palavras, a ὄρμη φιλοσοφική que atravessa Sócrates está assente num “terreno em bruto”, *ainda por cultivar ou trabalhar devidamente*.

Ora, o γυμνάζειν aparece em ligação com dois aspectos que não devem ser perdidos de vista. Em primeiro lugar, o seu *carácter urgente*, ou seja, a forma como Sócrates deve executar tal γυμνάζειν enquanto é ainda jovem («ἕως ἔτι νέος εἶ»). Em segundo lugar – e aqui acentua-se o carácter *fundamental* de que o γυμνάζειν, a γυμνασία se reveste –, a sua não execução equivale a nada menos do que a *completa fuga* da ἀλήθεια (εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια).

Mas, se é assim, o γυμνάζειν aqui em causa tem um carácter *formal* – e conduz-nos à pergunta (que é justamente aquela que

Sócrates faz em 135d7): Como é que o γυμνάζειν se realiza? Qual o modo de o pôr em prática? A que é que ele corresponde? Como desformalizá-lo?

Não cabe no âmbito deste estudo ir muito mais longe do que a simples formulação deste problema. Ainda assim, importa acentuar alguns aspectos que permitem pôr na pista da tarefa que aqui está em jogo. Para esse efeito, é particularmente relevante a afirmação de Parménides em 137a4-6: κἀγὼ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρη̄ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων.²¹ Parménides salienta o *rosto assustador* do empreendimento que corresponde à realização do γυμνάζειν – a tal ponto que fala de um διανεῖν num πέλαγος λόγων. Quer dizer, está em causa qualquer coisa que se define pela sua *grande amplitude ou vastidão* sc. pela forma como corresponde a nada menos do que um mar ou oceano: um πέλαγος. Mas mais: o que se trata de fazer nesse πέλαγος não é apenas ter um contacto com ele, ter notícia dele ou um “estar nele”; é antes algo como fazer uma *travessia completa*, uma “*natação de fundo*”, que *percorre de uma ponta à outra* todo esse πέλαγος λόγων. Em suma, trata-se de um διανεῖν, com toda a “força” que é emprestada pelo prefixo διά-. E, assim, o que acaba por se desenhar é algo como um *percorrer o mar alto dos λόγοι em toda a sua vastidão*, de tal modo que *nada fique deixado de fora ou por percorrer: por “nadar”*.

A partir daqui, percebe-se um pouco melhor por que razão tal empreendimento mete muito medo (μάλα φοβεῖσθαι) – a tal ponto que dá vontade de fugir disso, não embarcar na sua

²¹ A respeito da complexidade, dificuldade e também falta de inteligibilidade de que se reveste o γυμνάζειν aqui em causa, veja-se também 136c7-8 (Ἀμήχανον λέγεις, ὦ Παρμενίδη, πραγματείαν, καὶ οὐ σφόδρα μανθάνω.) e 136d6-7 («ἢ οὐχ ὄρας ὅσον ἔργον προστάτεις;»).

execução, etc. Mas, sendo assim, qual o nexos que isto tem com tudo o que vimos ao longo deste estudo?

O γυμνάζειν assim caracterizado – o διανεῖν no πέλαγος λόγων – envolve, como se descreve em 136ass., não apenas a consideração ou o exame (ο σκοπεῖν), a partir de todos os “ângulos”, de cada ὑπόθεσις com que o ponto de vista está em contacto, mas também o que resulta dela (τὰ ξυμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως) – quer aquilo que é fixado por essa ὑπόθεσις seja “real” ou não.

Mas, se tivermos em conta os elementos que o *Parménides* nos foi fornecendo, percebemos que o γυμνάζειν implica também a identificação dos εἶδη que compõem o nosso olhar. Dito de uma forma mais precisa, faz parte do γυμνάζειν o projecto da *identificação dos “elementos” que constituem o “alfabeto” do nosso ponto de vista*. E isto de tal modo que tal identificação *não seja justamente regional* (não seja um διανεῖν defeituoso: somente parcial), antes corresponda ao efectivo percorrer desses mesmos εἶδη.

Para além disso, o projecto de algo com as características de um διανεῖν (e, portanto, de uma travessia que nada deixe de fora) envolve igualmente a suscitação do problema das *relações* entre as diversas “ilhas” que se encontram no “mar alto”, entre os diversos εἶδη constituintes do nosso “alfabeto” – ou seja: o exercício correspondente a pôr cada um desses εἶδη na relação com todos os outros e a descobrir a sua articulação.²²

²² De sorte que não haja apenas uma identificação “inerte” de cada um dos εἶδη, assente no pressuposto de que cada εἶδος se constitui apenas por si e está “fechado” na sua própria esfera. Pois está em causa a *averiguação* (ο διανεῖν) *das múltiplas relações ou dos múltiplos nexos possíveis entre esses mesmos εἶδη*. Por outras palavras, está em causa o problema de encontrar o “mapa” do próprio πέλαγος sc. dos diferentes λόγοι que se descobrem nesse mesmo πέλαγος – e tanto significa perceber: como é que cada λόγος se articula com os outros, qual a sua posição e relevância na totalidade do πέλαγος, etc.

Contudo, isto não é ainda suficiente. O γυμνάζειν envolve *eo ipso* a tentativa de superação da finitude que diz respeito à falta do διορίσασθαι no sentido mais “preciso” (i.e. à falta de um acesso efectivamente *epistémico* ao “alfabeto” do nosso ponto de vista).

Em última análise, é *nada menos do que isto* que está implicado no próprio projecto da ὀρμηή φιλοσοφική enquanto o seu sentido se define por uma ὀρμηή ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Por outras palavras, é *nada menos do que isto* que fará a diferença entre a possibilidade de um ἄπτειν da ἀλήθεια e um διαφεύγειν dela.

Mas aqui há que acentuar um ponto muito importante acerca de todo o percurso entre 126a e 137b. O que vimos ao longo deste estudo permite pôr em relevo um determinado “modelo” que atravessa todo este trecho. O “modelo” em causa é aquele que parte de uma perspectiva espontânea, comum: a perspectiva de οἱ πολλοί, que sustentam uma determinada tese, no caso, a tese sobre a existência de τὰ πολλά. Neste sentido, Zenão representa como que um ganho de focagem e de clarividência, pela forma como chama a atenção para a circunstância de poder não ser assim, ou seja: de ser possível um ἄλλως ἔχειν. Zenão abre, assim, como que uma “primeira brecha” na pretensão de eficácia ou no carácter absolutamente evidente de que se reveste a tese dos πολλοί – e, desse modo, apresenta-se como um olhar mais “desperto”: um olhar que não adere automaticamente à evidência da tese comum, antes está empenhado em analisar o seu conteúdo e averiguar a sua validade. Mas, se virmos bem, o ponto de vista de Zenão caracteriza-se por envolver *uma margem de pretensão de eficácia*: foi ele quem alegadamente realizou o ἰκανῶς ἐπεξιέναι, que permitiu documentar o carácter γελοῖος da tese dos πολλοί. De sorte que, aos seus próprios olhos, o ponto de vista de Zenão é *mais perfeito* ou *mais completo* do que o dos πολλοί justamente em virtude da alegada posse da totalidade do exame. O mesmo se revela no diálogo com Sócrates: Zenão, ao apontar uma margem

de λήθη no olhar de Sócrates, navega na “tese” sobre o carácter eficaz do seu próprio olhar: o seu olhar foi aquele que de facto realizou o *ἰκανῶς ἐπεξιέναι*. Isto por um lado.

Por outro lado, como vimos, o ponto de vista de Sócrates caracteriza-se por envolver *uma determinada tese* – cujo “conteúdo” supostamente cria as condições de possibilidade para a constituição de *τὰ πολλά* – *mais a pretensão de eficácia* de tal tese: a pretensão de ele, Sócrates, estar, isso sim, na posse do *ἰκανῶς ἐπεξιέναι*.

Finalmente, a intervenção de Parménides sugere que “agora” é que há algo de transparente, realmente cognoscitivo. Todavia, *não* é isso que estes passos do diálogo dão a ver. O “acrescento” produzido por Parménides, o ganho de focagem e esclarecimento que ele representa, caracteriza-se pela *evidenciação da enorme amplitude de λήθη* que “contamina” o próprio ponto de vista da *ὄρμη φιλοσοφική*. Por outras palavras, trata-se de um “acrescento”, por assim dizer, *negativo*, que chama justamente a atenção para a necessidade de um *γυμνάζειν* (e de um *γυμνάζειν* com as proporções que aqui sumariamente considerámos). O ponto de vista de Parménides não se apresenta como “superior” aos restantes, como se equivalesse já a um ponto de vista cognoscitivo, detentor da *σοφία*; a sua “superioridade” diz respeito ao facto de *estar desperto* (estar *mais* desperto do que os outros pontos de vista) para a complexidade da situação em se está e para a extraordinária dificuldade da sua superação. Numa palavra, Parménides aponta justamente para *o ainda-em-falta do ἰκανῶς ἐπεξιέναι*. E, assim, 126a-137b acaba por desenhar duas coisas.

Por um lado, sugere-se que um ponto de vista efectivamente tomado pelo *φιλοσοφείν* (uma *ὄρμη φιλοσοφική* desperta para si mesma) implica, antes do mais, o *ganho de consciência* ou o “acordar” para a enorme amplitude de λήθη, de *οἶσθαι εἰδέναι*, etc., em que tal ponto de vista, de raiz, assenta. De sorte que a

constituição da ὄρμη φιλοσοφική, aquilo que está em causa no seu arranque, passa decisivamente pela *identificação* dos múltiplos elementos de λήθη em que se acha mergulhada.

Por outro lado, a forma como a perspectiva de Parménides não reclama para si mesma um estatuto de posse da ἐπιστήμη acaba por fazer que todo o percurso entre 126a e 137b se assemelhe a um “*jogo de espelhos*”, em que não se sabe bem o “valor cognoscitivo” de cada ponto de vista adoptado, a margem de falta que lhe cabe, o “onde” se situa, etc. Quer dizer, todo o levantamento de opacidade e de detecção de que os pontos de vista analisados envolvem ainda “ângulos cegos” está prisioneiro de um γυμνάζειν sc. de um διανεῖν no πέλαγος τῶν λόγων *ainda por constituir* – e é justamente isso que faz que haja uma *contínua exposição ao ἄλλως ἔχειν*. Assim, o que é efectivamente γελοῖον – esse γελοῖον que Zenão atribui aos πολλοί– é a “*cristalização*” numa determinada tese ou perspectiva, que embarca na pretensão de já ter levado a cabo o γυμνάζειν e estar, portanto, na posse da ἀλήθεια. Pois a circunstância de se ter ficado desperto para um γυμνάζειν ainda a constituir (i.e. a circunstância de se estar só no *terminus a quo* de tal empreendimento) expõe o ponto de vista à *contínua possibilidade do θαυμάζειν*, ou seja, à possibilidade de, em cada passo, “tropeçar” em opacidade e dar conta do cabimento de perspectivas que até aí pareceriam impossíveis e que modificam o quadro de sentido até então estabelecido. Tudo isto de tal modo que a efectiva exclusão do θαυμάζειν, que tem lugar no termo do ἰκανῶς ἐπεξιέναι – e, com isso, o efectivo diagnóstico do “onde” se está – só *poderá ser feito no terminus ad quem do empreendimento correspondente ao γυμνάζειν*, i.e. *depois de se ter realizado o διανεῖν no πέλαγος τῶν λόγων*.²³

²³ Neste contexto, note-se muito brevemente um aspecto que, se não estamos em erro, é decisivo. A exposição que fizemos pode sugerir que há, de facto, um

Se é assim, o que todo este trecho do *Parmenides* acaba por sugerir – e pôr como “fardo” nas costas do empreendimento correspondente à ὄρμη φιλοσοφική – é que a distância a que se está da ἀλήθεια é tal que *nem sequer estamos ainda em condições de a determinar*. Mas, ao mesmo tempo, é justamente a ὄρμη φιλοσοφική e o horizonte que ela abre que põe no seu centro isso mesmo: *a própria ἀλήθεια*; é esse o “rumo” que assume a determinação de um encaminhamento *para a ἀλήθεια*. A “figura” do “*Socrates immaturus*” traduz esta profunda “ambiguidade”: uma “ambiguidade” que *não* se passa apenas com Sócrates (com um “Sócrates histórico”), mas que de cada vez se “repete” e com que de novo se tem de confrontar o olhar em que *arranca o φιλοσοφεῖν*. Neste sentido, qualquer “acender” de uma «ὄρμη ἐπὶ τοὺς λόγους» envolve como momento fundamental da sua própria constituição a ideia de uma busca de saber ainda “embargada”, ainda aquém disso que tem como meta, ainda a ter de esclarecer o próprio sentido disso que tem fixado. Em suma, qualquer «ὄρμη ἐπὶ τοὺς λόγους» envolve, como condição *sine qua non* da sua própria constituição, algo que pode ser descrito como “*Socrates immaturus*”.

Bibliografia

Brumbaugh, Robert S. *Plato on the One: The Hypotheses in the Parmenides*. New Haven: Yale University Press, 1961.

termo, um “depois” do γυμνάζειν. Mas, na verdade, não é claro que assim seja. A situação de opacidade em que a ὄρμη φιλοσοφική dá consigo abre o espaço correspondente à necessidade do γυμνάζειν – e, assim, projecta a própria superação da λήθη que justamente o motiva ou, dito de outro modo: projecta a constituição do “ἰκανῶς ἐπεξίεναι”. Contudo, tal constituição *pode* nunca vir a acontecer – e o γυμνάζειν enquanto tal, visto a partir de “dentro” sc. a partir do próprio ponto de vista que o leva a cabo, não tem condições para estabelecer se a condição de λήθη por que se encontra atravessado dará lugar à sua efectiva anulação.

- Burnet, J., ed. *Platonis opera*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Classen, C. Joachim. "Untersuchungen zu Platons Jagdbildern." *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 25. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
- Cornford, F. M. *Plato and Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Lünstroth, M. *Teilhabe und Erleiden in Platons Parmenides: Untersuchungen zum Gebrauch von μετέχειν und πάσχειν*. Göttingen: Ruprecht, 2008.
- Sayre, Kenneth M. *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 1996.
- Schudoma, Ingeborg. *Platons Parmenides: Kommentar und Deutung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- Waddell, W. *The Parmenides of Plato*. Glasgow: James Maclehose and Sons, 1894.

**CONDURRE ALL'ACCADEMIA. L'EDUCAZIONE
DEI GIOVANI NEL *PARMENIDE* DI PLATONE
TO THE ACADEMY. THE EDUCATION OF YOUTHS
IN PLATO'S *PARMENIDES***

Laura Candiotto

Università Ca' Foscari di Venezia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5293-2836>

Abstract: Two young people are the interlocutors of the philosopher Parmenides: Socrates and Aristotle. Another, now an adult, is his pupil: Zeno. The analysis of the characters conducted through a literary and dramaturgical method allows us to grasp the philosophical significance of the model of education that each of them conveys. It will thus be possible to detect some of the platonic intentions underlying the writing of the dialogue, and analyse the proposed alternative educational model compared to the traditional one.

Keywords: Parmenides, Socrates, Plato's writing, Academy, education, paideia.

1. Introduzione

Due giovani sono gli interlocutori del filosofo Parmenide: Socrate e Aristotele. Un altro, ormai adulto, è suo allievo: Zenone.

L'analisi dei personaggi condotta attraverso un metodo letterario e drammaturgico, permetterà di cogliere la portata filosofica del modello di educazione che ciascuno di essi veicola. Sarà così possibile rintracciare le intenzioni platoniche¹ sottese alla scrittura del dialogo, ovvero proporre un modello educativo alternativo rispetto a quello tradizionale, inserire il metodo parmenideo nel *curriculum studiorum* e, specialmente, "condurre all'Accademia". Con questa ultima espressione intendo attribuire al *Parmenide* un particolare significato protrettico: il dialogo può essere infatti interpretato come una via per l'Accademia, come un'esortazione a seguire l'educazione platonica. Esso non è quindi, come è stato affermato più volte, un'autocritica platonica, ma un'affermazione del valore della filosofia platonica come punto di riferimento educativo.

2. Giovani a confronto

Nella prima parte del dialogo omonimo, Parmenide dialoga con Socrate, giovane entusiasta per la filosofia e, nella seconda parte, con il giovane Aristotele, futuro rappresentante dei Trenta Tiranni. Zenone è il giovane adulto che ha assunto il compito di avvalorare le tesi del proprio maestro.

Perché Platone ha scelto di dare a Parmenide il ruolo del maestro e che relazione c'è tra i giovani del dialogo?

¹ Utilizzo quindi una interpretazione maieutica che intende rintracciare le finalità della scrittura negli elementi letterari e drammaturgici dei dialoghi. Cfr. Laura Candiotti, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone* (Milano-Udine: Mimesis, 2012). Un riferimento fondamentale per questa mia interpretazione è Christopher Gill 2006.

Maurizio Migliori² ha evidenziato l'importanza dei giovani nel *Parmenide* e ha quindi fatto emergere la tematica educativa presente nel dialogo. L'educazione infatti fa da sfondo all'intero dialogo e affiora con chiarezza nell'intermezzo. Condividendo tale interpretazione, in questo articolo aggiungo alcuni elementi innovativi che porteranno l'attenzione su alcuni aspetti non evidenziati da Migliori e che faranno emergere una interpretazione del dialogo che in parte si discosta da quella di Migliori.

La prima parte del *Parmenide* può essere letta come un dialogo socratico, con la grande differenza però che Socrate qui non svolge il ruolo del maestro, bensì dell'interlocutore interrogato da Parmenide. Della gioventù di Socrate sappiamo ben poco. Probabilmente egli fu di famiglia democratica e fu discepolo di Anassagora, Damone e Archelao. Platone ce lo presenta sempre maturo, tranne nell'incontro con Parmenide; questo viene ricordato anche nel *Sofista*³ e nel *Teeteto*⁴ dove Teeteto, tra l'altro, viene paragonato a Socrate. Questo fatto non può essere casuale. Nel *Parmenide* Socrate è rappresentato come il giovane che, pur mosso da vera passione filosofica, non è adeguatamente educato alla dialettica e affronta con troppa leggerezza i problemi filosofici. Egli è portavoce di una teoria delle idee che conduce a svariate aporie (la sua giovinezza è stata quindi spesso interpretata come rappresentativa della giovinezza della teoria delle idee),⁵ ma si dimostra pronto a imparare per cercare di risolverle.

Aristotele, figlio di Timocrate, è nato probabilmente nel 465 e morto nel 403; è rappresentante di una politica filo-spartana che lo fece essere uno dei Trenta Tiranni. Di lui abbiamo alcune

² Maurizio Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone* (Milano: Vita e Pensiero, 1990).

³ Plat. *Soph.* 217 c 1-7.

⁴ Plat., *Theaet.* 183 e, 184 a 2.

⁵ Per una discussione in merito, cfr. Migliori, *Dialettica e Verità*, 127-128.

testimonianze in Tucidide,⁶ in Diogene Laerzio,⁷ in svariati passi delle *Elleniche* di Senofonte e in alcune iscrizioni.⁸ Tucidide ci dice che fu comandante di 20 navi durante la guerra del Peloponneso e che fu tra i generali accusati da Teramene perché permisero agli spartani di entrare nella città attraverso il Pireo. In Platone compare nel *Parmenide* e probabilmente ci si riferisce a lui nella *Lettera 7*, al passo 324b-d. Platone rappresenta Aristotele come la persona più giovane presente al dialogo e affida a lui il ruolo dell'interlocutore di Parmenide nella seconda parte del dialogo (137 b6-c3).

Socrate e Aristotele appaiono facilmente accostabili: sono nati e morti negli stessi anni, svolgono nel dialogo il ruolo di interlocutori, sono entrambi giovani. Essi appaiono però anche fortemente in contrasto: Socrate è un giovane entusiasta e mosso da passione, pronto a rivedere le proprie posizioni se criticato; Aristotele è pacato e disponibile a rispondere solo con dei "sì" e "no".⁹ Socrate diventerà filosofo, Aristotele diventerà un tiranno. Entrambi, però, moriranno a causa della democrazia ateniese.

I due giovani, nello svolgere la funzione di interlocutori, assumono il ruolo di educandi. In questa accezione, anche se rappresentato come un giovane adulto, si può a loro accostare Zenone che nel dialogo dà prova di avere imparato dal proprio maestro cimentandosi in un'argomentazione filosofica. Socrate e Aristotele, pur svolgendo entrambi il ruolo di interrogati, manifesteranno un'attitudine diametralmente opposta. Grazie

⁶ Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, cap. 3, 105.3-107.1.

⁷ D.L. 5.34.

⁸ 1 285.5, 366.6.

⁹ Sul ruolo dell'interlocutore nel metodo parmenideo, cfr. Luc Brisson, "Les réponses de jeune Aristote dans la seconde partie du *Parménide* de Platon. Essai de classification," *Revue Informatique et Statistique dans les Sciences Humaines*, XX, 1-4 (1984): 59-79.

al contrasto tra il modo di rispondere di Socrate e quello di Aristotele, emergerà così una radicale differenza tra due forme di educazione.

Aristotele rappresenta il giovane mansueto e pacato dell'educazione greca, pronto a ricevere l'insegnamento dal proprio amante. Egli è il giovane passivo e temperante, se per *sophrosyne* intendiamo la virtù tradizionale propria dei giovani e dei vecchi. Egli è accostabile a Carmide, interlocutore socratico del dialogo omonimo, che insieme a Crizia svolgerà un ruolo di rilievo nella tirannide del 403. Carmide e Aristotele non rappresentano la temperanza secondo il modello della *Repubblica*. Il modello educativo che emerge quindi grazie a personaggi come Aristotele e Carmide è quello dell'educazione tradizionale; la loro rappresentazione nei dialoghi, o come personaggi inadeguati o come termine di confronto per altri personaggi (Aristotele è il termine di confronto di Socrate), veicola la necessità di un passaggio dalla educazione tradizionale a quella platonica.

Al contrario, Socrate è il giovane mosso dall'ardore filosofico e che osa proporre teorie proprie, senza però sapere rispondere agli esiti aporetici di esse. Egli è il contraltare di Aristotele: è il giovane attivo e propositivo. Incarna, per alcuni aspetti, la metodologia dell'educazione socratica.

Nel passo 135 d8, Parmenide sottolinea che l'esercizio che propone a Socrate è lo stesso che ha effettuato Zenone. Zenone quindi si erge nel dialogo come il giovane che è stato, il quale è passato attraverso la fatica dell'esercizio seguendo le indicazioni di un maestro ed è così divenuto un filosofo maturo. In un certo senso, egli è il modello a cui il giovane Socrate deve tendere. Egli rappresenta l'educazione sapienziale, costruita nel passaggio dottrinale tra il maestro e l'allievo.

L'ideale dell'educazione filosofica proposta da Platone non potrà però essere ridotto a nessuno di questi tre modelli incarnati

dai giovani personaggi: a lui spetta il compito di proporre una nuova *paideia*.

3. Una nuova *paideia*

Nel cosiddetto “intermezzo” sono espresse chiaramente le tematiche educative che sottendono al dialogo e che permettono quindi di cogliere una continuità tra la prima e la seconda parte.

Al passo 135 c6 Socrate è in aporia: al termine del dialogo con Parmenide, egli non è capace di vedere nessuna soluzione. Parmenide sostiene che se Socrate non sarà in grado di trovare una soluzione sarà in pericolo la stessa filosofia, dal momento che essa deve essere capace di risolvere tali problemi, pena l'essere tacciata di inutilità. Non solo, Parmenide afferma che se non si riesce a uscire da questa aporia il pensiero non avrà più alcuna stabilità, non sapendo a quali realtà appoggiarsi e non disponendo di un metodo affidabile.¹⁰ La causa di tutto ciò non è l'inadeguatezza della filosofia, bensì l'inadeguatezza di Socrate. Socrate non si è esercitato abbastanza; egli è dotato di una natura filosofica e di uno slancio “bello e divino” (135 d 2-3), ma tali qualità non sono sufficienti se non sono correlate a un esercizio quotidiano.

In questa accusa a Socrate si potrebbero sicuramente rintracciare dei tratti di critica di Platone al suo maestro che sono funzionali all'affermazione del proprio metodo come la forma eccellente di educazione filosofica. Qui però vorrei concentrarmi su un altro aspetto presente nel passo, e cioè sull'elogio dell'e-

¹⁰ Per l'interpretazione di questo passo mi riferisco a Francesco Fronterotta, “*Methexis et Chorismos dans l'interprétation du Parménide du Platon*,” *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, ed. Ales Havlicek, Filip Karfik, (Praga: OYKOYMENH, 2005), 93.

esercizio, perché ritengo che analizzando questo concetto sia possibile cogliere, pur nella distanza che sussiste tra il metodo socratico e quello platonico, una certa continuità.

La parola utilizzata da Platone in questo caso è *gymnasia*. Platone utilizza questo termine per inserirsi nel contesto dell'educazione tradizionale che assegnava un grande valore alla ginnastica e all'esercizio fisico e, grazie a ciò, poter proporre una risemantizzazione del termine secondo il proprio modello educativo. La ginnastica che qui viene proposta, differentemente dal modello educativo della *Repubblica*, non è fisica ma intellettuale ed è realmente praticata nella seconda parte del *Parmenide*.

Platone propone quindi una nuova *paideia* per l'educazione dei giovani, alternativa all'educazione tradizionale aristocratica e alla nuova educazione democratica dei sofisti. Analizzando le biografie dei personaggi possiamo cogliere come per Platone la necessità di una nuova *paideia* fosse mossa da un'urgenza di tipo politico: sia Socrate sia Aristotele morirono, agli occhi di Platone, a causa della democrazia ateniese. La "ginnastica filosofica" è quindi strettamente connessa a una visione che identifica nella possibilità per l'uomo di conoscere e riconoscere la verità e fondare la politica.

La proposta da Parmenide è propedeutica al riconoscimento della verità. Il *Parmenide* non è quindi uno scritto pedagogico ma è un dialogo dove emerge il nesso che collega la teoresi all'educazione, alla politica e all'etica; l'educazione si configura come lo strumento politico del filosofo.¹¹

L'esercizio parmenideo è un'educazione alla verità. Solo la verità potrà rendere, tramite l'educazione dei suoi rappresentanti,

¹¹ Laetitia Mouze, "Éduquer l'humain en l'homme: l'oeuvre esthétique et politique du philosophe," *Lire Platon*, ed. Luc Brisson, Francesco Fronterotta (Paris: Quadrige/Puf, 2006), 201-208.

la società buona e giusta. E' quindi un inno alla filosofia e un invito a diventare filosofi.

4. Vedere con sicurezza la verità

Nel passo 136 c5-6, Parmenide sottolinea che se Socrate praticherà correttamente l'esercizio potrà vedere con sicurezza la verità. Nel passo 136 e1-4 Zenone aggiunge che esso è un esercizio necessario per poter riconoscere la verità, perché se non ci si è esercitati c'è il rischio che la mente, anche se incontra la verità, non la riconosca. La *gymnasia* parmenidea è quindi un esercizio volto al dare sicurezza alla visione, nel momento in cui c'è l'incontro con la verità. Esso non è un metodo disvelativo, bensì un metodo che potrà dare fermezza al coglimento noetico. Il metodo dialettico platonico come esposto nella *Repubblica* (510b4-9; 511b3-c2; 533c7-8) è cioè atto a cogliere la verità, il metodo parmenideo qui esposto nella rielaborazione platonica alla sua identificazione o, alla sua falsificazione, se essa non supererà degnamente la prova.

Non troviamo quindi il domandare maieutico tipico dei dialoghi socratici, né la dialettica diairetica del *Sofista*: la seconda parte del *Parmenide* porta alla luce un metodo, fortemente fondato sulla logica, che vuole vagliare tutte le possibilità prima di aderire acriticamente (come ha fatto Socrate nella prima parte del *Parmenide*) a una sola. È un metodo che utilizza un "vasto mare di parole"¹² per educare i giovani a problematizzare le pro-

¹² Platone, *Parm.* 137 a7. Questa espressione può dar adito a un'interpretazione che intende la seconda parte del *Parmenide* come un esercizio. Voglio rimarcare però il fatto che questo è un esercizio serio e non un gioco, essendo esso un esercizio necessario per riconoscere la verità e per distinguerla dall'errore. Mi discosto quindi dalle interpretazioni che leggono la seconda parte del *Parmenide* come un gioco o come uno scherzo. Per una visione generale delle diverse in-

prie tesi, a rendersi conto di tutte le conseguenze che derivano dall'accettare o dal negare una tesi e ad affrontare le difficoltà e complessità insite in una ricerca filosofica. È quindi anche un esercizio di cautela atto a insegnare ai giovani di non affermare, mossi dall'entusiasmo, tesi senza averle ben vagliate sotto tutti i rispetti.

Essendo un esercizio di logica parmenidea non è possibile affermare, come hanno fatto molti commentatori,¹³ che esso sia un invito ad affermare la contraddizione. La contraddizione è sì presente nel metodo ma come elemento terapeutico di purificazione dall'errore, tanto quanto la vergogna nei dialoghi socratici.¹⁴

Luc Brisson¹⁵ ha sostenuto che il metodo e il contenuto della seconda parte del *Parmenide* sono di tipo parmenideo. La seconda parte non sarebbe dunque espressione della dialettica platonica bensì della dialettica parmenidea-zenoniana rivista da Platone.¹⁶

Assumendo i risultati di Brisson, aggiungo qui alcuni elementi a riprova della tesi e valuto gli effetti che essi producono all'in-

terpretazioni date al *Parmenide* nella storia, cfr. Francesco Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, (Roma-Bari: Laterza, 1998).

¹³ Cfr. ad esempio Hans G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik* (Leipzig: Felix Meiner, 1931), Migliori, *Dialettica e Verità.*, 403 o, per quanto riguarda una concezione aporetica e paradossale della verità, Massimo Donà, *Aporie platoniche. Saggio sul Parmenide* (Roma: Città Nuova, 2003).

¹⁴ Sul significato terapeutico della vergogna-contraddizione, cfr. l'analisi da me condotta del passo sulla nobile sofistica (*Soph.* 230 b4-e5) in Candiotti, *Le vie della confutazione*, 95-96.

¹⁵ Luc Brisson, *Platon, Parménide*, ed. Luc Brisson (Paris: GF-Flammarion, 1994), 20-23, 43-73, L. Brisson, " 'Is the world one? A new interpretation of Plato Parmenides,'" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002): 1-20.

¹⁶ Sono d'accordo quindi con Scolnicov il quale, sottolineando la differenza tra il metodo platonico e il metodo parmenideo da lui definito come "dilemmatico", sostiene che il metodo esposto nella seconda parte del *Parmenide* sia uno sviluppo, operato da Platone, del metodo parmenideo. Cfr. Samuel Scolnicov, "The condition of Knowledge in Plato's *Parmenides*," *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, ed. Ales Havlicek, Filip Karfik, (Praga: OYKOYMENH, 2005), 167.

terno dell'interpretazione che sto proponendo. In primo luogo, non è affatto casuale che sia Parmenide a proporre l'esercizio: l'interlocutore, il quale è un interlocutore storico, non può essere inteso solo come portavoce della filosofia platonica. L'interlocutore è portavoce della propria posizione, interpretata e costruita da Platone.¹⁷ Secondariamente, Parmenide nel passo 135 d8, come ho già avuto modo di richiamare, sottolinea che l'esercizio che propone a Socrate è lo stesso che ha effettuato Zenone. Nella cornice drammaturgica, infatti, Zenone aveva letto un suo scritto, non riportato nel dialogo platonico, dove utilizzava il metodo dialettico applicandolo non alle cose sensibili ma alle Idee. Tale metodo, seppur non possa essere ascritto immediatamente a Parmenide bensì più plausibilmente a Zenone, tuttavia è figlio di un impianto parmenideo e non può essere assimilabile alla dialettica platonica. Definisco quindi tale metodo come "parmenideo" in quanto espressione della ricezione di Parmenide e Zenone da parte di Platone.¹⁸

5. Il metodo parmenideo

Il metodo parmenideo è un esercizio che si basa su una coppia di opposti (simile in questo alla *diairesis* platonica, ma più estremo perché la *diairesis* platonica si compie anche tra diversi); da questa divisione non ne deriva un'altra e così a catena attraverso un'argomentazione verticale (cfr. *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Filebo*), ma l'argomentazione è orizzontale, verificando tutte le conseguenze possibili che si ricavano dall'accettare l'esistenza

¹⁷ Sui rapporti tra il Parmenide personaggio storico e il Parmenide personaggio platonico, cfr. Fronterotta, *Guida alla lettura del «Parmenide»*, 17-24.

¹⁸ John A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides* (New York: Oxford University Press).

o la non esistenza dell'elemento della coppia prescelto e per il resto del reale, e considerando i rispetti. Nel metodo parmenideo-zenoniano interpretato da Platone vengono così analizzate otto serie di deduzioni. Presupposto del metodo parmenideo è il principio di opposizione (l'essere è opposto al non essere) nella sua valenza di principio di non contraddizione (utilizzato dal punto di vista dei "rispetti").¹⁹

Tale metodo differisce dalla dialettica platonica anche nella sua accezione ipotetica (cfr. *Menone, Fedone, Teeteto, Repubblica*) perché le ipotesi in questione sono coppie di opposti da cui derivano conseguenze; nel metodo platonico si testa in primo luogo la consistenza di un'ipotesi e se è valida si procede a ritroso alla ricerca dell'ipotesi più generale che sorregge l'ipotesi di partenza, fino ad arrivare al fondamento.

Questa ginnastica è adatta ai giovani che vogliono educare il loro slancio filosofico fornendogli un metodo che possa disciplinare l'intelletto e che possa essere adatto per la discussione di tesi filosofiche; essa ha come scopo la verifica di una tesi attraverso un'analisi di tutte le conseguenze che derivano da essa (sia nella sua affermazione positiva, sia nella sua affermazione negativa).

Nel passo 136d1-3 troviamo una prova testuale del fatto che l'esercizio proposto da Parmenide sia dedicato ai giovani. Parmenide infatti sottolinea che il metodo non è adatto ai vecchi perché è molto faticoso. Per ribadire questo concetto, nel passo 136 d4-6

¹⁹ Interessante notare come il principio di non contraddizione aristotelico fosse presupposto implicitamente nella logica parmenidea. Cfr. Luigi V. Tarca, "L'incontrastabile contraddizione parmenidea: la verità del negativo," *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, ed. Lucio Cortella, Francesco Mora, Italo Testa, (Milano-Udine: Mimesis, 2011), 117-132, Luigi V. Tarca, "Parmenide. (Frammento 2, verso 3)", *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, ed. Arnaldo Petherlini, Giorgio Brianese, Giulio Goggi (Milano: Bruno Mondadori, 2005), 581-631.

Zenone schernisce Socrate che non capisce la fatica dell'esercizio. Il tema della fatica dell'esercizio filosofico è uno degli elementi portanti dei libri sei e sette della *Repubblica* e dell'*Epistola 7*: la proposta educativa espressa da Platone nel *Parmenide* va quindi considerata come un'integrazione della più ampia riflessione platonica dedicata al tema.

In due passi (136 d6-8, 137a8) viene sottolineato che l'esercizio parmenideo viene compiuto perché si è "tra noi".²⁰ Sarebbe sconveniente chiedere a Parmenide, alla sua età, di compiere un tale esercizio di fronte a molte persone dal momento che egli ha paura²¹ di incontrare delle difficoltà che potrebbero farlo vergognare del suo magistero. Inoltre l'esercizio è chiaramente prescritto ai giovani che devono disciplinare il proprio pensiero e, farlo da vecchi, sarebbe fuori luogo. Zenone adduce anche un'altra ragione, più radicale, della ritrosia di Parmenide: la gente non comprende la necessità dell'esercizio filosofico. Grazie alla battuta di Zenone, Platone, di nuovo, ribadisce la critica alla società a lui contemporanea e si pone come nuovo modello di riferimento.

6. Condurre all'Accademia

L'analisi condotta fin'ora sul ruolo dei giovani, sulla funzione svolta dall'intermezzo e sulle caratteristiche parmenidee del metodo, permette di intravedere le intenzioni che soggiacciono

²⁰ Questo aspetto potrebbe essere analizzato in relazione al tema dei destinatari dell'educazione platonica e, più in generale, dell'esotericità dei dialoghi. Rinvio in merito all'analisi compiuta da Migliori in *Dialettica e Verità*.

²¹ Platone, *Parm.*, 137a6.

alla scrittura del *Parmenide*. A mio parere²² esse potevano essere colte dal pubblico che assisteva alla lettura pubblica dei dialoghi e, così, agire di conseguenza nei loro confronti. Uno dei principali contenuti che Platone voleva veicolare tramite *Parmenide* era la necessità di una riforma educativa basata sulla filosofia – se i giovani vengono educati secondo il metodo tradizionale rischiano di divenire tiranni – arricchendo la proposta espressa nella *Repubblica* di elementi parmenidei.

Il metodo parmenideo si configura quindi come un momento dell'educazione platonica. Esso, come ho già sostenuto precedentemente, ha di mira la disciplina e la chiarezza del pensiero in un confronto aperto con le contraddizioni che si possono presentare nel corso dell'indagine. Esso però non rappresenta la parola ultima del metodo platonico: è necessario che, attraverso di esso, si conduca l'allievo all'Accademia.²³

Contrariamente al *curriculum studiorum* dei cittadini della città ideale descritta nella *Repubblica*,²⁴ Platone qui richiede che l'esercizio filosofico sia condotto fin dalla giovane età. Il confronto tra Socrate, Aristotele e Zenone fa emergere la necessità

²² Per una dimostrazione di tale tesi vedasi il già citato Candiotta, *Le vie della confutazione* e Laura Candiotta "Perché Platone scrisse dialoghi socratici? Analisi del ruolo dell'uditorio," *Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*, ed. Antoni Bordoy (Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 2012), 455-468.

²³ Ringrazio Nikos Charalabopoulos con il quale ho discusso per la prima volta nel 2011 questa tesi. Egli mi ha dato validi suggerimenti e mi ha proposto un possibile sfondo "topografico" utile per la mia interpretazione. Attraverso uno studio della planimetria di Atene e dei viaggi degli stranieri verso Atene (il viaggio dall'est di Chefalo e di un gruppo di filosofi, 126 a1, 126 e9, e il viaggio dall'ovest di Parmenide e Zenone, 127 b6-c1) egli sostiene che si possa cogliere l'intenzione platonica di condurre all'Accademia. Il viaggio come via è quindi metafora del metodo per cogliere la verità, che richiede di una meta dove fermarsi: Atene e, specialmente, l'Accademia di Platone. Cfr. Nikos G. Charalabopoulos, *Platonic Drama and its Ancient Reception* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2012).

²⁴ Platone, *Resp.*, VII, 537 b.

di un impegno attivo nella ricerca (come fa Socrate) ma corroborato da un metodo sicuro e da un maestro (come fa Zenone). Condurre all'Accademia significa quindi spingere l'educazione verso un'accezione platonica, la quale sia capace di coniugare la partecipazione attiva tipica del metodo socratico al rigore del metodo parmenideo. Non solo, significa giungere alla filosofia platonica, alle sue risposte. Il significato profondo del *Parmenide* che emerge da questa mia lettura è quindi il suo essere una via per l'Accademia e al contempo un'affermazione della filosofia platonica.

Il giovane Platone, che è stato educato dal metodo socratico, divenuto adulto scopre nella costituzione di una scuola di formazione per i futuro politici, la prova di realtà della propria filosofia. Ecco il passaggio dal Socrate giovane rappresentato nella prima parte del *Parmenide* all'anziano Parmenide rappresentato nella seconda: nella costruzione del *curriculum studiorum* Platone scopre nella scuola eleatica un valido sostegno, specialmente da un punto di vista metodologico. Con il metodo parmenideo, Platone, contro Socrate, legittima un metodo di trasmissione dottrinale capace però di essere al contempo di tipo argomentativo.

Nella lettura del dialogo si assiste quindi alla crescita del giovane Platone che, educato da Socrate, è in grado di essere egli stesso filosofo e maestro. Attraverso i personaggi appare quindi anche Platone, come fosse il protagonista di un romanzo di formazione.

7. Giovani e vecchi, allievi e maestri

Il metodo socratico, da metodo di "insegnamento" testimoniato e valorizzato nei primi dialoghi socratici, diviene così una delle principali attitudini che devono appartenere all'allievo. Socrate

rappresenta infatti la ricerca attiva ed erotica, capace di mettersi in discussione grazie all'entusiasmo filosofico. Essa però non basta a se stessa: il giovane ha bisogno del vecchio, l'allievo ha bisogno del maestro, Socrate ha bisogno di Parmenide.

Platone però non sta qui ritornando ad un modello tradizionale e pederastico di educazione, dove il giovane passivo viene formato dal vecchio attivo.²⁵ La relazione tra Zenone e Parmenide evidenzia infatti la possibilità di un giovane adulto divenuto attivo grazie al magistero ricevuto. Il maestro non è il maestro tradizionale narratore di miti, ma il filosofo Parmenide, capace di argomentare e di mettere in discussione la propria stessa tesi. Il Parmenide qui proposto è quindi, pur non essendo solo questo, estremamente socratico. Il giovane Socrate e il vecchio Parmenide sono quindi complementari in una nuova proposta educativa creata da Platone. In essa la trasmissione delle dottrine non viene negata: gli ultimi dialoghi di Platone sono infatti molto spesso un'esposizione della conoscenza attinta. In questo senso assume una qualche forma di positività anche lo stesso atteggiamento di Aristotele. Aristotele è l'allievo che ascolta il maestro e che lo accompagna nel dispiegamento del proprio discorso; egli ha il ruolo di offrire una pausa al maestro che compie la fatica e, al contempo, permette di rafforzare la tesi esposta grazie al proprio consenso. Il giovane inoltre è dotato di sincerità nel dire ciò che pensa.²⁶ Questo elemento è più volte richiamato da Socrate in altri dialoghi – nel *Carmide*, nel *Gorgia*, nella *Repubblica* –²⁷

²⁵ Luc Brisson, "Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: pederastia and philosophia", *Plato's "Symposium": issues in interpretation and reception*, ed. James H. Leshner, Debra Nails, Frisbee Sheffield, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006) 229-251.

²⁶ Platone, *Parm.*, 137 b7.

²⁷ Per un'analisi della sincerità e del parlare in prima persona come prerequisito per ottenere un accordo tra l'uso privato e l'uso pubblico delle definizioni, cfr. Luc Brisson, "Le dialogue socratique comme moyen d'accorder l'usage privé du

e rappresenta una delle caratteristiche fondamentali per poter cogliere la verità attraverso il dialogo.

Se consideriamo la terza figura di educando presente nel dialogo e pensiamo cioè a Zenone, potremmo ipotizzare che attraverso la sua figura Platone volesse veicolare l'idea che i giovani non dovessero solo imparare ad ascoltare, come fa Aristotele, ma dovessero anche imparare a fare filosofia in prima persona, superando però l'eccessivo entusiasmo di Socrate che rischia di condurre fuori strada. Ritengo quindi che la figura di Zenone sia di vitale importanza per l'economia del dialogo e che Platone cerchi di dirlo al pubblico anche attraverso la stessa drammaturgia: Socrate, contrariamente ai comizi dei sofisti, non arriva in ritardo, ma ascolta interamente la lettura del testo di Zenone. Il testo di Zenone è opera di un giovane che ha saputo ascoltare il proprio maestro e che si impegna a difenderlo. L'ingenuità entusiastica di Socrate si trasforma così in Zenone in potenzialità che dà frutti se ben orientata. Contrariamente agli allievi di Socrate che non frequentarono con continuità il proprio maestro e che per questo divennero "tiranni", Zenone raffigura il giovane dotato che, ben educato in un contesto di scuola sapienziale, può divenire filosofo.

Lo Zenone maturo rappresenta il buon esito dell'educazione ricevuta dal giovane Zenone: gioventù e vecchiaia non sono quindi posti come due termini antitetici, bensì come elementi integrati nella necessità di un legame educativo che rende i giovani discepoli e i vecchi maestri.²⁸ Zenone rappresenta quindi il modello

discours à son usage public," *Études Platoniciennes*, 6, ed. Jean François Pradeau, (Paris: Les Belles Lettres, 2009): 55-61.

²⁸ Laura Candioto, "The role of the old interlocutors in Plato's dialogue. A new philosophical meaning of old age", *Symbolae Philologorum Posnaniensium*, XXIV/2 (2014): 15-24.

del giovane che Platone vorrebbe educare nell'Accademia.²⁹ Egli però, a causa della mimeticità con Parmenide, non rappresenta il culmine dell'educazione filosofica; questo ruolo è rivestito dallo stesso Platone.

8. Platone è il personaggio principale

Nella trasfigurazione della cultura tradizionale, Platone compie una risemantizzazione della stessa relazione che sussiste tra il giovane e il vecchio³⁰, rendendola veicolo di un'educazione filosofica diversa da quella basata sul modello pederastico. Il giovane non è più l'essere passivo e inadeguato, ma grazie al suo slancio amoroso e appassionato per la ricerca disciplinato dal metodo filosofico, potrà divenire egli stesso filosofo. La passione cioè accompagnerà sempre il filosofo nella ricerca della verità, ma essa dovrà essere educata e disciplinata: per questo, agli occhi di Platone, è importante condurre all'Accademia. Le attitudini emotive e comportamentali dei personaggi sono importanti per cogliere l'atteggiamento che secondo Platone deve essere praticato nella ricerca filosofica. L'entusiasmo di Socrate va disciplinato, la pacatezza di Aristotele non deve diventare quella dell'educazione tradizionale, l'argomentare deve essere sempre mosso dall'amore. Come non cogliere qui l'amore che lega Zenone al suo amato maestro Parmenide?

Forse che Platone sperasse che i suoi stessi educandi condotti all'Accademia potessero farsi avvocati della sua filosofia e così

²⁹ Su questo aspetto mi discosto dall'interpretazione di Migliori che, leggendo in Zenone una certa dipendenza rispetto al maestro, coglie un contrasto tra la gioventù e la vecchiaia. Cfr. Migliori, *Dialettica e Verità*, 113-120.

³⁰ Cfr. Candioto, "The role of the old interlocutors in Plato's dialogue."18.

avere finalmente, come lamentava nell'*Epistola 7*, dei compagni e degli amici fedeli?

I metodi e gli esercizi filosofici sono necessari per raggiungere, cogliere e riconoscere la verità (136 e 1-3). Essi vanno praticati fin da giovani, per fare in modo che nature filosofiche e divine non vengano corrotte da altri tipi di educazione o dalla *hybris* di ottenere potere, fama e gloria attraverso la vita politica. I giovani corrono il rischio non solo di non trovare soluzioni ad aporie e di far perdere valore alla filosofia, ma anche di non mettere a frutto le proprie potenzialità. Queste, se male orientate, potessero divenire la causa dei più grandi mali per la società e spingere i giovani a divenire tiranni, politici democratici o retori o sofisti.

Il ruolo del giovane raffigurato da Socrate, Aristotele e Zenone acquisisce senso all'interno del progetto platonico di riforma della società tramite l'educazione filosofica e dell'invito a scegliere uno stile di vita filosofico. Platone vuole salvaguardare le potenzialità dei giovani e proteggere la società da una loro cattiva evoluzione causata da una cattiva educazione. Sullo sfondo di questi tre personaggi abbiamo visto apparire anche un altro giovane non presente esplicitamente nel testo, e cioè Platone. Egli è il giovane che educato da Socrate è riuscito a divenire filosofo e a farsi maestro di altri giovani.

La presenza di Platone, come in tutti i dialoghi, è celata. Nel caso del *Parmenide*, Platone è presente non solo nel ruolo di scrittore ma, come ho già sostenuto, di personaggio. Sono cioè presenti due genealogie che confrontano due modelli educativi. Una che collega Aristotele a Zenone (e quindi anche a Parmenide), l'altra che collega Socrate a Platone. Tutti i personaggi di questa genealogia sono presenti nel dialogo esplicitamente, tranne Platone. Scoprendo però la presenza nascosta di Platone, scopriamo anche le sue intenzioni. La genealogia che collega Aristotele

a Zenone e a Parmenide è la genealogia dell'educazione tradizionale sapienziale. La genealogia che collega Socrate a Platone rappresenta la nuova educazione proposta da Platone, la quale ha matrici socratiche nel rovesciamento del modello pederastico e conserva però al contempo la trasmissione dottrinale. La figura di Zenone, colta all'interno della seconda genealogia, permette così di comprendere un nuovo ruolo per il giovane dell'Accademia: non il semplice essere passivo rappresentato da Zenone, non l'ingenuo e appassionato Socrate incapace di dimostrare, ma l'avvocato del maestro, che non si riduce però a essere un semplice trasmettitore della dottrina, ma attivo inventore di nuove vie dimostrative.

Non è possibile tuttavia fermarsi neppure a questo modello, pur essenziale ed elevatissimo. L'Accademia deve poter generare filosofi, individui capace di emanciparsi dal loro stesso maestro per portare alla luce la verità, come ha fatto lo stesso Platone.

La fiducia nell'educazione filosofica congiunta ad una ferma decisione di continuare a lavorare in quella direzione è testimoniata sia dalla biografia platonica sia da tutte le sue opere, anche quelle più teoretiche come il *Parmenide*.

Il legame che sussiste tra Socrate e Platone, specchio di quello tra Zenone e Parmenide, assume così la massima esaltazione nel suo essere una relazione attiva, segno dell'efficacia dell'educazione filosofica. Nel *Parmenide*, proprio grazie a Zenone e a Parmenide essa assume i caratteri della possibilità della trasmissione delle dottrine, senza che questo significhi dogmatismo.

Confrontando Parmenide e Socrate, confrontiamo due modelli di educazione filosofica: l'educazione del saggio che dice la verità e l'educazione che fa scoprire all'allievo la verità. Il giovane Platone, divenuto maestro dell'Accademia, vuole tenere assieme entrambi i modelli. La trasformazione del metodo parmenideo operata da Platone nella seconda parte del *Parmenide* è quindi

indicazione del necessario passaggio dal metodo di Parmenide a quello di Platone. Platone vorrà sì accanto a sé la comunità dei propri allievi, ma questo non significherà la mera riproposizione delle proprie dottrine (come, nella rappresentazione platonica, fece Zenone con Parmenide). Una figura come quella di Aristotele, lo Stagirita, in questo caso, non sarebbe altrimenti immaginabile come frutto massimo dell'educazione platonica. Le dottrine potranno così essere degnamente insegnate solo all'interno di una relazione continuativa e di un reale rapporto affettivo, in un contesto che richiede, come ci ricorda Aristotele,³¹ la fedeltà alla verità, e non al maestro. Tutto questo è reso possibile dall'Accademia.

9. Conclusione

Attraverso un'analisi del ruolo degli interlocutori, dell'intermezzo e del metodo parmenideo è stato possibile delineare la finalità educativa sottesa al *Parmenide* e le connotazioni specifiche della nuova *paideia* proposta da Platone. Attraverso un confronto con il metodo tradizionale, il metodo socratico e il metodo sapienziale, rappresentati da particolari personaggi, ciò che spicca nel dialogo è la figura di Platone, emblema di un modello capace di coniugare la trasmissione delle dottrine all'argomentazione, all'interno di una relazione tra maestro e discepolo retta da amicizia. La tesi forte che ho cercato di dimostrare nell'articolo è che con la scrittura del *Parmenide* Platone abbia proprio voluto veicolare al pubblico questa sua particolare eccezionalità, invitandolo così a recarsi all'Accademia.

³¹ Aristotele, *Eth. Nic.* I, 4, 1096a, 16-17.

Bibliografia

- Aronadio, Francesco. "Il Parmenide e la sintassi dell'eidos." *Elenchos* 6(1985): 333-355.
- Berti, Enrico. *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*. Roma-Bari: Laterza, 2010.
- "Zenone di Elea, inventore della dialettica?" *La parola del passato* (1988) 43: 19-41.
- Brisson, Luc, "Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's Symposium: paiderastia and philosophia." In *Plato's "Symposium": issues in interpretation and reception*. Edited by James H. Lesher, Debra Nails, Frisbee Sheffield, 229-251. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- , "Is the world one? A new interpretation of Plato *Parmenides*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002): 1-20.
- , "Le dialogue socratique comme moyen d'accorder l'usage privé du discours à son usage public." *Études Platoniciennes* 6 (2009): 55-61.
- , "Les reponses de jeune Aristote dans la seconde partie du Parmenide de Platon. Essai de classification." *Revue Informatique et Statistique dans le Science humaines* XX: (1984): 59-79.
- , *Platon, Parménide*. Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1994.
- , "The relations between the interpretation of a dialogue and its formal structure: the example of the *Theaetetus*." In *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues. Vol. II*, ed. Antoni Bosch-Veciana, Josep Monserrat-Molas, 67-79. Barcelona: Barcelonesa d'Éditions, 2010.
- , "Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien." In *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, ed. Frédéric Cossutta & Michel Narcy, 209-226. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- Candiotta, Laura, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*. Milano-Udine: Mimesis, 2012.
- , "Perché Platone scrisse dialoghi socratici? Analisi del ruolo dell'uditorio." In *Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*, ed. Antoni Bordoy, 455-468. Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 2012.
- , "Socrate: il dialogo come farmaco." In *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, eds. Laura Candiotta, Luigi V. Tarca, 47-60. Milano-Udine: Mimesis, 2013.
- , "Socrate e l'educazione di giovani aristocratici. Il caso di Crizia come esempio di mascheramento da parte dei difensori socratici." In *Socratica III*, eds. Fulvia de Luise, Alessandro Stavru, 190-198. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013.

- , "The role of the old interlocutors in Plato's dialogue. A new philosophical meaning of old age." *Symbolae Philologorum Posnaniensium*. XXIV/2 (2014): 15-24.
- Charalabopoulos, Nikos G. *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2012.
- Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- Donà, Massimo, *Aporie platoniche. Saggio sul Parmenide*. Roma: Città Nuova, 2003.
- Fronterotta, Francesco, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Roma-Bari: Laterza, 1998.
- , "Methexis et Chorismos dans l'interprétation du Parménide du Platon." In *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, eds. Ales Havlicek, Filip Karfik, 88-124. Praga: OYKOYMENH, 2005..
- Gadamer, Hans G. *Platos dialektische Ethik*. Leipzig: Felix Meiner, 1931.
- Gill, Christopher, "Le dialogue platonicien." In *Lire Platon*, ed. Luc Brisson, Francesco Fronterotta, 53-75. Paris: Quadrige/Puf, 2006.
- Lescher, James H. "Parmenidean Elenchos." In *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, ed. Gary A. Scott, 19-35. Evanston: Northwestern Univ. Press, 2007.
- Migliori, Maurizio, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- , *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. Vol. 2: Dall'anima alla prassi etica e politica*. Brescia: Morcelliana, 2013.
- Miller, Mitchell H. *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Moes, Mark. "Medicine, Philosophy, and Socrates' Proposals to Glaucon. About *gymnastiké* in *Republic* 403c-412 b." In *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, ed. Gary A. Scott, 41-81. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- Mouze, Laetitia, "Éduquer l'humain en l'homme: l'oeuvre esthétique et politique du philosophe." In *Lire Platon*, ed. Luc Brisson, Francesco Fronterotta, 201-208. Paris: Quadrige/Puf, 2006.
- Palmer, John A. *Plato's Reception of Parmenides*. N. York: Oxford Univ. Press, 1999.
- Scolnicov, Samuel, "The condition of Knowledge in Plato's *Parmenides*." In *Plato's Parmenides. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, a cura di Ales Havlicek, Filip Karfik, 165-180. Praga: OYKOYMENH, 2005.
- Tarca, Luigi V. "L'incontrastabile contraddizione parmenidea: la verità del negativo." In *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, eds. Lucio Cortella, Francesco Mora, Italo Testa, 117-132. Milano-Udine: Mimesis, 2011.
- , "Parmenide. (Frammento 2, verso 3)." In *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, ed. Arnaldo Petterlini et al., 581-631. Milano: Bruno Mondadori, 2005.
- Zuckert, Catherine H. "Plato's *Parmenides*: a dramatic reading." *Review of Metaphysics* 51, n. 4(1998): 875-906.

**TRATAR-SE-Á DE UMA PARÓDIA?
O *PARMÉNIDES* DE PLATÃO E O TRAGICÓMICO
IS IT A PARODY? PLATO'S *PARMENIDES* AND
THE TRAGICOMIC**

Paulo Alexandre Lima

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8022-2003>

Abstract: The hypothesis that the *Parmenides* is a parody seems to be correct, but with some qualification. This paper proposes to examine the plausibility of the parody hypothesis on the basis of the notion of “ridiculous” (γελοῖον), as expressed in the *Parmenides*. We try to show that the parody hypothesis remains valid – without thereby reducing the entire dialogue to a mere dialectical exercise from which no “positive” result can be “extracted” regarding the condition of human beings and the peculiar form of tension that characterizes the philosophical life.

Keywords: Parmenides, Plato, parody, philosophical life

INTRODUÇÃO

A Hipótese da Paródia

Será o *Parménides* de Platão uma paródia? Se sim, em que sentido o é? E a paródia refere-se exactamente a quê? À intervenção de Zenão? À de Sócrates? À de Parménides? A todo o *Parménides*? Ou, antes, à dialéctica – e a toda e qualquer desformalização da procura filosófica?

De entre as hipóteses de interpretação do *Parménides*, a hipótese segundo a qual o *Parménides* consiste numa paródia parece-nos ainda válida.¹ Não, todavia, sem mais. Propomo-nos aqui examinar a plausibilidade da hipótese da paródia a partir da noção de “ridículo” (γελοῖον), tal como se acha expressa no próprio *Parménides*. Tentaremos mostrar que a hipótese da paródia continua a ser plausível – sem que, com isso, se esteja a reduzir o *Parménides* a um mero exercício dialéctico de onde nenhum resultado “positivo” se possa “extrair” a respeito da condição dos seres humanos e da peculiar forma de tensão que é a vida filosófica.

A tese que procuraremos demonstrar é a de que *a paródia* (o “ridículo”) *pode ser predicada de qualquer forma de vida filosófica – de qualquer forma de tensão para a constituição de um saber sobre a vida humana e a realidade em que esta se situa e tem de realizar*. Ora, o *Parménides* é, em nosso entender, um diálogo que se encontra “atravessado” pela consciência do “ridículo” a que a vida filosófica (e a procura que lhe inere) parece estar exposta. Mais concretamente, o *Parménides* manifesta essa consciência retratando

¹ Podemos encontrar um resumo de várias hipóteses de interpretação do *Parménides* em Franz von Kutschera, *Platons “Parmenides”* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995), 2-14.

um dos casos mais flagrantes do “ridículo filosófico”, pelo menos segundo os diálogos de Platão: *a dialéctica*.²

No *Parménides*, pelo modo como retrata a dialéctica, Platão parece estar a chamar a atenção para o carácter “labiríntico” do pensar e do ser. Por outras palavras, no *Parménides*, Platão parece dizer-nos que os seres humanos – ao estarem tomados por uma pulsão filosófica (ao procurarem levar ao limite o pensamento para se poderem orientar correctamente na vida) – se encontram “perdidos”, “adiados” quanto à definição da situação em que se acham. Trata-se de um “labirinto” de onde o pensamento parece não conseguir sair “pelo próprio pé”; trata-se de um “adiamento” (de uma “suspensão”) que o pensamento parece não estar em condições de ultrapassar.³

Neste sentido, ao mesmo tempo que é uma paródia (ao mesmo tempo que manifesta o “ridículo da filosofia” e precisamente ao manifestá-lo)⁴, o *Parménides* parece mostrar-nos também que a

² Pense-se, por exemplo, no *Sofista* e no *Político* (para referir só alguns diálogos).

³ A respeito da noção de “labirinto”, vide Penelope Reed Doob, *The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through the Middle Ages* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1990, repr. 1992).

⁴ Quanto à presença do ridículo e do cómico na obra de Platão, vide William Chase Greene, “The Spirit of Comedy in Plato”, *Harvard Studies in Classical Philology* 31 (1920): 63-123, Michael Mader, *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1977), Stephen Halliwell, “The Uses of Laughter in Greek Culture”, *Classical Quarterly* 41 (1991): 279-296, Drew Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues* (New York: SUNY Press, 1995), 111-137, Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 93-132, 172-192, Salvatore Cerasuolo, “La trattazione del comico nel *Filebo*”, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna* (Atti del Convegno di Napoli 4-6 novembre 1993), ed. Paolo Cosenza (Napoli: M. D’Auria Editore, 1996), 173-190, Anne Gabrièle Wersinger, “Comment dire l’envie jalouse? Φθόνος et ἄπειρος (*Philèbe*, 48A8-50B4)”, in *La fêlure du plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, vol. 1, ed. Monique Dixsaut (Paris: Vrin, 1999), 315-335, Karel Thein, “Entre ἄνοια et ἄγνοια: La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon”, in *Le rire des Grecs: Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, ed. Marie-Laurence Desclos (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2000), 169-180, Daniel Schulthess, “Rire de l’ignorance? (Platon, *Philèbe* 48a-50e)”, in *Le rire des Grecs: Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, ed. Marie-Laurence Desclos (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2000), 309-318.

*vida entregue ao pensamento – a vida que se procura determinar pelo pensamento – encerra algo de “trágico”*⁵.

Numa palavra, o *Parménides* parece reflectir uma *compreensão “tragicómica” da vida filosófica*⁶; ou seja, o *Parménides* parece dar-nos um exemplo daquilo a que Platão chama “a tragédia e a comédia da vida” (ἡ τοῦ βίου τραγωδία καὶ κωμωδία: cf. *Phlb.* 50b3).

Demonstrá-lo é o nosso principal objectivo em tudo o que se segue.

I. O Cómico no *Parménides*

Para vermos como assim é, comecemos por considerar de que modo o *elemento cómico* se acha presente no *Parménides*.

Como é natural, não poderemos produzir um tratamento de todos os aspectos relevantes para o problema que temos em mãos, nem poderemos sequer produzir um tratamento completo e adequado de cada um dos aspectos que chegaremos a tratar.

Para que fique mais claro o que pretendemos dizer quando nos referimos à presença de um elemento cómico no *Parménides*, vejamos primeiro aquilo que podemos designar como a *noção formal de “ridículo”* que se acha presente numa multiplicidade de

⁵ A propósito do trágico em Platão, *vide* Helmut Kuhn, “The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato I”, *Harvard Studies in Classical Philology* 52 (1941): 1-40, Helmut Kuhn, “The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato II”, *Harvard Studies in Classical Philology* 53 (1942): 37-88, David Roochnik, *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos* (New York and London: Routledge, 1990), Drew Hyland, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues* (New York: SUNY Press, 1995), 111-137, Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 60-92.

⁶ No que diz respeito às noções de “tragicomédia” e de “tragicómico”, *vide* *Early Modern Tragicomedy*, ed. Subha Mukherji et al. (Cambridge: D. S. Brewer, 2007).

diálogos platônicos e que vai estar também em funcionamento no *Parménides*.

Ora, essa noção formal podemos encontrá-la, por exemplo, no *Filebo*, designadamente na secção que trata da questão da comédia. Mais precisamente, em *Phlb.* 48c4-49a2⁷, Platão apresenta-nos uma definição de “ridículo” (*γελοῖον*) segundo a qual este se caracteriza por um *δοξάζειν εἶναι* (por um “julgar ser” tal ou tal *sem se ser* isso de facto)⁸ ou, noutros termos, por constituir algo diametralmente *oposto* ao preceito délfico “Conhece-te a ti mesmo!” (*γνώθι σαυτόν*)⁹.

Tal significa que caracteriza a noção de “ridículo”, segundo Platão no *Filebo*, uma *distância* – uma *diferenciação* ou uma *descontinuidade* – entre *o que se julga ser* e *o que se é de facto*. Por outras palavras, trata-se de uma *diferença* entre um efectivo *conhecimento da finitude* humana e um *desconhecimento* dessa finitude.

Não nos interessa aqui explorar desenvolvidamente esta noção de “ridículo” que Platão apresenta no *Filebo* – no que ela tem que ver com a noção de “ignorância”, “perversão”, etc. Interessa-nos, isso sim, ver como é que esta noção de “ridículo”, que implica uma diferença ou um desfasamento entre aquilo que se julga ser e aquilo que se é de facto, se acha presente no *Parménides* – e de tal modo que constitui uma noção *fundamental* no esquema da sua composição por parte de Platão.

Que a noção de “ridículo” está presente no *Parménides* desde cedo e que essa noção desempenha um papel fundamental em todo o diálogo em questão, isso pode ser comprovado com o passo em que Zenão de Eleia se refere ao seu próprio procedimento

⁷ Cf. em especial *Phlb.* 48c4.

⁸ Cf. *Phlb.* 48e1-2, 48e4-6, 48e8-10, 49a1-2.

⁹ Cf. *Phlb.* 48c8-9, 48c10, 48d1-2.

dialéctico e ao dos seus opositores como algo de ridículo¹⁰. Não nos interessa explorar o significado deste passo, que nos serve aqui apenas de testemunho da *omnipresença da noção de “ridículo” no Parménides*. O seu aparecimento desde cedo no diálogo, bem como o facto de estar relacionada com o procedimento dialéctico, são indicadores importantes dessa omnipresença, sobretudo se juntarmos tais indicadores aos passos que analisaremos de seguida.

Um dos passos decisivos para a consideração da noção de “ridículo” no *Parménides* é aquele em que a personagem Parménides desafia o jovem Sócrates e lhe pergunta se ele admite também a existência de ideias relativas a coisas ridículas ou risíveis como cabelo, barro e sujidade¹¹. O carácter decisivo deste passo deve-se, quanto a nós, sobretudo ao facto de estabelecer uma importante *relação* entre “o que é ridículo” (*γελοῖον*) e “o que há de mais desprezível” (*ἀτιμότατον*), “o que há de mais baixo” (*φαυλότατον*). Assim, o que é ridículo é também, segundo este passo, o mais desprezível e o de mais baixo valor.

Por outras palavras, o carácter decisivo deste passo deve-se à circunstância de estabelecer uma *relação directa*, no próprio *Parménides*, entre as noções de *γελοῖον* e de *τιμή*, entre as noções de “ridículo” e de “honra” (de inscrição positiva no parecer alheio, no juízo ou na opinião de outrem).

Pode ver-se, assim, quão decisiva é a noção de “ridículo” pelo menos para a primeira parte do *Parménides*, na qual o diálogo entre Parménides e Sócrates ocupa um lugar privilegiado. Com efeito, em toda a conversa entre Parménides e Sócrates – na qual o primeiro procura mostrar ao segundo a insuficiência da sua

¹⁰ Cf. *Prm.* 128d5.

¹¹ Cf. *Prm.* 130c5-7: Ἦ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θοῖξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον κτλ. (subl. nossos)

abordagem à filosofia e aos problemas que lhe correspondem –, está em jogo a noção de *τιμή* e a ligação de Sócrates à pulsão da *φιλοτιμία*, à *δόξα dos πολλοί*. Quer dizer: em toda a conversa entre Parménides e Sócrates, está em causa a ligação de Sócrates à noção de “ridículo” enquanto “o que há de mais desprezível” e “o que há de mais baixo” *para a opinião ou para o juízo dos muitos*. É, na verdade, a forte ligação de Sócrates à opinião ou ao parecer dos muitos que o afasta de uma autêntica relação com a filosofia.

A ligação de Sócrates à *φιλοτιμία* é inteligentemente introduzida por Platão logo na conversa entre Sócrates e Zenão, quando este último aponta o erro de diagnóstico de Sócrates ao pensar que a iniciativa de Zenão de defender Parménides dos ataques dos seus adversários se deve à pulsão da *φιλοτιμία* e não à da *φιλονικία*, como é o caso¹². Com as palavras de Zenão, Platão claramente sugere que Sócrates julga Zenão *a partir do seu próprio ponto de vista*: o ponto de vista de quem *age* (de quem tem os limites da sua acção circunscritos) *por φιλοτιμία*.

Mas de que modo é que a opinião ou o juízo dos muitos determina a noção de “ridículo” que parece estar na base do comportamento de Sócrates ao não admitir as ideias de cabelo, barro, sujidade e coisas afins (ao não se entregar inteiramente à vida filosófica)? Mais: de que modo é que essa noção de “ridículo”, que está estreitamente ligada à noção de *φιλοτιμία*, tem relação com a noção formal de “ridículo” que vimos inicialmente a partir do *Filebo* (com a noção segundo a qual o ridículo implica uma diferença ou uma descontinuidade entre o que se julga ser e o que se é de facto)?

¹² Cf. *Prm.* 128d6-7: διὰ τοιαύτην δὴ φιλονικίαν ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη κτλ. (subl. nosso) Cf. também *Prm.* 128e1-3: ταῦτη οὖν σε λανθάνει, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐχ ὑπὸ νέου φιλονικίας οἶει αὐτὸ γεγράφθαι, ἀλλ’ ὑπὸ πρᾶσβυτέρου φιλοτιμίας. (subl. nossos)

A relação entre a noção de “ridículo” em que Sócrates se move e a opinião dos muitos fica bem patente a partir de uma fala de Parménides, na qual este diz ou pelo menos sugere que a filosofia – o treino ou o exercício filosófico – é tida pelos muitos como algo que não tem préstimo e que não passa de conversa fiada e vã¹³. Percebe-se, portanto, que o *ridículo* supõe um *ponto de vista* que vê algo como *mais do que na verdade é*, um ponto de vista que *julga que algo é mais* – mais útil, mais pertinente, etc. – *do que na verdade é para um outro ponto de vista*.

Não nos interessa aqui tentar perceber que é que de facto constitui algo de não desprezível ou com valor (algo útil e com cabimento) para o ponto de vista dos muitos – e por contraste com o qual o que não é tal (o que tem que ver com a filosofia e com o seu exercício) aparece como ridículo, etc. Até porque o *Parménides* parece deixar essa questão completamente em aberto e por determinar.

Aqui trata-se apenas de verificar a presença de um ponto de vista que *contrasta* com o da filosofia inteiramente assumida como tal – um ponto de vista aos olhos do qual a *filosofia inteiramente assumida como tal* aparece na qualidade de *algo ridículo*, sem valor e sem préstimo.

Sócrates, mesmo que tenda para a filosofia e assim se demarque já um pouco do ponto de vista dos muitos, em virtude da *φιλοτιμία* por que está tomado *partilha ainda* desse ponto de vista – coisa que o faz recuar na sua entrega total à filosofia. Não é que Sócrates, tal como está caracterizado na primeira parte do *Parménides*, não esteja genuinamente tomado pela pulsão filosófica. O que acontece é que a pulsão da *φιλοτιμία* é *mais*

¹³ Cf. *Prm.* 135d3-6: ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. (subl. nosso)

forte e supera a primeira, impede que a primeira se desenvolva plenamente. No caso de Sócrates, vindo bem, sucede até que a pulsão filosófica constitui uma expressão da φιλοτιμία, isto é, uma forma de parecer bem a outrem: uma forma de o jovem adulto se tornar alguém com reputação.

Mas, se considerarmos a primeira parte do *Parménides* (sobretudo, o diálogo entre Sócrates e Parménides), verificamos que surge uma *outra* noção de “ridículo”. Trata-se de uma noção de “ridículo” que, tal como a primeira, se acha *alicerçada num ponto de vista* e que, tal como a primeira, implica a *consciência de uma diferença*, para esse ponto de vista, entre o que *outrem* julga ser e o que *outrem de facto é*, entre aquilo que *a outrem* parece importar na vida e aquilo que *de facto* importa.

Ora, o ponto de vista em causa é o da *filosofia*. Aquilo que, segundo Parménides, constitui a prioridade máxima – fundamental – do ponto de vista filosófico resulta claro do que se diz em *Prm.* 135d6: se Sócrates não se exercitar filosoficamente, a verdade escapar-lhe-á, fugir-lhe-á inteiramente¹⁴. A *prioridade máxima* do ponto de vista *filosófico* – o seu foco fundamental de atenção e de tensão – é a *verdade*: a *patenteação* do sentido da realidade e da vida humana (daquilo que a *guia ou orienta*, daquilo que a *deve guiar ou orientar*). Para um ponto de vista assim constituído, para o qual o que verdadeiramente importa é a *patenteação* autêntica da vida humana e da realidade em que se situa, todo o ponto de vista (e as respectivas formas de expressão ou concretização) que *não* tomar como seu foco de tensão a *verdade* aparecerá na qualidade de *algo ridículo*, de *algo distante ou desfasado do que realmente importa*, de algo cujas prioridades – sejam elas quais forem – só *ilusoriamente* o são.

¹⁴ Cf. *Prm.* 135d6: εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.

Por aqui se percebe, mesmo que isso não seja dito expressamente no *Parménides*, que aos olhos da *filosofia* é Sócrates (na companhia dos muitos) quem aparece como *ridículo*, como alguém que *confunde* as verdadeiras e as ilusórias prioridades, o que *verdadeiramente* importa e o que *só ilusoriamente* importa. Segundo as palavras de Parménides, Sócrates – ao *ceder* ao impulso da *φιλοτιμία*, ao *recuar* perante a possibilidade correspondente à pulsão *filosófica* – está a *confundir* o que *realmente* importa aos olhos da filosofia (a *verdade*) e o que *só ilusoriamente* importa (o *modo como se é visto por outrem*).

Ora, segundo Parménides, para que Sócrates *assuma autenticamente* a pulsão *filosófica* em toda a sua potencialidade, tem de *resistir* ao (tem de *suportar* o) *ridículo* – tem de se *exercitar* (tem de se *treinar*) na prática *dialéctica*, que aos olhos dos muitos (na opinião comum ou na opinião da maioria) não passa de algo inútil, sem cabimento. Para Parménides, os muitos – tal como Sócrates, na medida em que toma parte no ponto de vista dos muitos – não sabem que sem o que podemos designar como a *discussão integral* do que de cada vez está em questão – sem antes se *passarem em revista todos os aspectos da questão* que de cada vez se trata de resolver – não é possível *alcançar o verdadeiro*: o verdadeiro no que diz respeito à *orientação da vida humana* e à *realidade* em que esta tem de se realizar.

A partir do que acabamos de considerar, podemos perceber um outro ponto, que tem que ver com uma *multiplicação* e uma *complexificação* da noção de “ridículo” e das suas instâncias no *Parménides*.

Sucedee, com efeito, que não é só Sócrates quem, no *Parménides*, aparece como uma personagem potencialmente ridícula. De facto, em virtude da peculiar *ambiguidade* e da peculiar *elasticidade* da noção de “ridículo”, também *Parménides* pode ser considerado como uma *personagem exposta ao ridículo* – e, vendo bem, em dois

sentidos diferentes, que implicam a adopção de outros tantos pontos de vista para os quais algo aparece como ridículo:

– Em primeiro lugar, Parménides acha-se exposto à noção de “ridículo” na medida em que, apesar de toda a sua maturidade e de toda a sua dedicação à filosofia, também ele – como sempre acaba por acontecer com o ponto de vista filosófico – *toma parte* (por pouco que seja) no *ponto de vista da multidão*: no ponto de vista para o qual a filosofia e o exercício dialéctico são algo sem préstimo e sem relevância. Isso percebe-se muito bem quando, por exemplo, Parménides acaba por ceder ao pedido para fazer uma demonstração daquilo em que consiste um autêntico exercício dialéctico.¹⁵

– Em segundo lugar, Parménides encontra-se exposto a uma forma de ridículo peculiar, aquela em que é o *próprio ponto de vista filosófico* que, ao considerar-se a si

¹⁵ Cf. *Prm.* 136d4-8: Καὶ τὸν Ζήνωνα ἔφη γελάσαντα φάναι· Αὐτοῦ, ὦ Σώκρατες, δεώμεθα Παρμενίδου· μὴ γὰρ οὐ φαῦλον ἢ ὁ λέγει· ἢ οὐχ ὄρας ὅσον ἔργον προστάτεις; εἰ μὲν οὖν πλείους ἤμεν, οὐκ ἂν ἄξιον ἦν δείσθαι· ἀπρεπὴ γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν ἄλλως τε καὶ τηλικούτω. (subl. nossos)

Cf. ainda *Prm.* 136e5-137a7: Ταῦτα δὴ εἰπόντος τοῦ Ζήνωνος, ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδωρον, αὐτὸν τε δείσθαι τοῦ Παρμενίδου καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνδείξασθαι ὁ λέγει καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖν· τὸν οὖν Παρμενίδην· Ἀνάγκη, φάναι, πείθεσθαι· καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἴβυκειοῦ ἵππου πεπονθέναι, ὦ ἐκείνος ἀθλητῆ ὄντι καὶ προεσβυτέρῳ, ὑφ’ ἄρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι’ ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἑαυτὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω προεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι· καγὼ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρη τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων· ὅμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι, ἐπειδὴ καί, ὁ Ζήνων λέγει, αὐτοῖ ἐσμεν. (subl. nossos)

A conjugação destes dois passos mostra-nos que Parménides é *sensível à opinião dos muitos* – e que essa sensibilidade, pelo menos em parte, tem que ver com a *sua idade*: com o facto de o *exercício dialéctico* parecer *ridículo para os muitos* (sobretudo num *homem da sua idade*). Tal significa que, ao ceder ao pedido para demonstrar como se produz a análise dialéctica, Parménides está a *resistir ao ridículo* – e, com isso, a manifestar que se acha *exposto a ele*.

mesmo, *se vê como ridículo, distante* daquilo que é sua *tarefa* alcançar: um efectivo conhecimento da realidade e dos princípios de orientação da vida humana.¹⁶

Não nos podemos alongar mais na consideração da noção de “ridículo” no *Parménides*. Embora seja um tratamento manifestamente incompleto da noção em causa, foca *alguns* dos seus *aspectos essenciais* e o modo como, no *Parménides*, essa noção se exprime numa *multiplicidade complexa de instâncias*.

Importa, no entanto, destacar que a noção de “ridículo” parece afectar, de modos diversos e de perspectivas diversas, *todos os pontos de vista presentes no Parménides*: o de Sócrates, o dos muitos, o de Parménides e também o de Zenão. Há, se quisermos, um verdadeiro *labirinto do ridículo no Parménides*, no sentido em que não existe *um ponto de vista único* a partir do qual todas as instâncias de ridículo possam ser compreendidas, um ponto de vista único que *escape* ao (ou *esteja fora do*) *ridículo*.

Numa palavra: no *Parménides*, *todos os pontos de vista* parecem estar expostos ao *ridículo*, inclusivamente o ponto de vista *filosófico* – o ponto de vista que se desformaliza na *análise dialéctica*.

II. O Trágico no *Parménides*

Examinemos agora o *elemento trágico* que também está presente no *Parménides* de Platão e que, com o elemento cómico, desempenha um *papel decisivo* na sua estrutura de sentido.

Tal como a respeito do elemento cómico, assim também no que diz respeito ao elemento trágico do *Parménides* nos limitaremos a

¹⁶ Veremos um pouco melhor este aspecto mais à frente (na secção II).

chamar a atenção para *alguns aspectos fundamentais*; e também em relação aos aspectos fundamentais que chegaremos a considerar não poderemos produzir um tratamento exaustivo.

Para iniciar esta averiguação, julgamos apropriado considerar o passo que referimos em último lugar quando analisámos a presença do elemento cómico no *Parménides*. É apropriado fazê-lo, em nosso entender, justamente porque o passo em questão (*Prm.* 136e5-137a7) nos permite transitar para o elemento trágico do *Parménides* a partir de um dos momentos do diálogo em que a noção de “ridículo” aparece com toda a sua força. Assim, o facto de o elemento trágico aparecer intimamente ligado ao elemento cómico constitui um primeiro testemunho da *unidade de ambos os elementos no Parménides*.¹⁷

Se estamos bem lembrados, o passo de 136e5-137a7 serviu-nos há pouco para mostrar, no fundamental, que a personagem Parménides, apesar de resistir ao ridículo, justamente porque lhe resiste se acha exposta a ele, designadamente: a uma forma de ridículo que tem directamente que ver com a idade de Parménides e com o facto de também ele – porque não se acha completamente desvinculado da pulsão da φιλοτιμία e porque, nesse sentido, se encontra ainda e sempre prisioneiro do ponto de vista dos muitos – julgar de algum modo desapropriado jogar o laborioso jogo da dialéctica¹⁸.

O que nós pretendemos mostrar agora, a partir desse mesmo passo, é que, na verdade, a hesitação de Parménides em aceitar

¹⁷ Mas a questão da unidade e da tensão entre ambos os elementos sob foco – isto é: a questão do tragicómico propriamente dito – já a consideraremos mais adiante (na Conclusão).

¹⁸ Cf. *Prm.* 137b2: πραγματειώδη παιδιὰν παίζειιν. Sobre esta expressão no *Parménides* e na tradição posterior, vide Elena Gritti, “La «scienza teologica» di Proclo: πραγματειώδη παιδιὰν παίζειιν (Platone, *Parmenide* 137b2)”, in *Platone e la tradizione platonica: Studi di filosofia antica*, ed. Mauro Bonazzi et al. (Milano: Cisalpino, 2003), 265-299.

a proposta de demonstrar como se produz a análise dialéctica tem que ver não só com o facto de isso *parecer ridículo num homem da sua idade*, mas também com o facto de a *discussão integral* de determinadas questões (das teses sobre o uno e o ser, etc.) se revelar como algo que *não se consegue produzir plenamente*, como algo que – por isso mesmo – não consegue obter *nenhum resultado positivo e definitivo*.

Por outras palavras, na hesitação de Parménides está em causa aquilo que se pode referir como uma antecipação ou um prenúncio daquilo que vai ser o elemento trágico na sua expressa manifestação, a saber: que a travessia do mar dos λόγοι parece não chegar a ser feita na sua totalidade e parece não chegar a obter nenhum resultado definitivo (acabará por depor numa radical desorientação do ponto de vista humano).

Em suma: o *elemento trágico* que se acha presente no *Parménides* tem que ver justamente com a existência de uma *distância* entre *aquilo que importa fazer* (que é urgente ou necessário fazer) e o *resultado que efectivamente se obtém*¹⁹ – e que parece ficar muito *aquém* de uma *plena* realização dessa tarefa: que é a tarefa de obtenção de inteligibilidade e de orientação para a vida humana.

Isso significa que há uma *comunidade de sentido* entre o elemento cómico e o elemento trágico, uma vez que quer o elemento cómico quer o elemento trágico parecem ter que ver essencialmente com a *distância* ou com a *diferença* entre o *que importa fazer* (a tarefa que se tem em mãos) e o *que efectivamente se consegue realizar* (aquilo a que efectivamente se consegue chegar).

¹⁹ Trata-se de algo que é muito bem expresso por Platão nas *Leis* – cf. *Lg.* 803b3-7: ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές. ἐπειδὴ δὲ ἐνταῦθά ἐσμεν, εἴ πως διὰ προσήκοντός τινος αὐτὸ πράττοιμεν, ἴσως ἂν ἡμῖν σύμμετρον ἂν εἴη. (subl. nossos)

Mas, se assim é, então não parece haver distinção entre o elemento cómico e o elemento trágico; quer dizer: parece que um se dilui no outro, de tal modo que é igual falar de um ou de outro e se corre até o risco de não se poder falar propriamente de nenhum.

Noutros termos: embora haja uma comunidade de sentido entre o elemento cómico e o elemento trágico – embora ambos os elementos tomem parte num núcleo de sentido formal que é comum –, a unidade de ambos é a *unidade de uma tensão irresolvida*: é a unidade de dois elementos que *não perdem a sua determinação própria*.

Assim se, por uma parte, o *elemento cómico* tem que ver com um *afastamento* ou um *descomprometimento* (mesmo que apenas momentâneo) em relação ao ponto de vista considerado ridículo (o de Sócrates, o dos muitos, o de Parménides, etc.), por outra parte, o *elemento trágico* tem que ver com o *inevitável* ou o *necessário comprometimento* com o *ponto de vista próprio*, que *de facto não é capaz de satisfazer o quesito de inteligibilidade* do real e de *orientação vital* que o constitui.

Ora, é justamente esta necessidade ou este *inevitável comprometimento com o ponto de vista próprio* – enquanto ponto de vista *facticamente embargado ou sem saída* – que se trata de explorar na consideração do *elemento trágico* do *Parménides*.

Tal como sucede com o elemento cómico, assim também desde cedo encontramos no *Parménides* indicações ou prenúncios da presença de um elemento trágico.

Não podemos aqui alargar-nos num estudo aturado de tais indicações ou prenúncios, pelo que apresentaremos de modo muito sucinto apenas algumas dessas indicações ou alguns desses prenúncios.

São, com efeito, indicações ou prenúncios do elemento trágico no *Parménides* as múltiplas ocorrências de $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$ e termos afins.

De facto, Sócrates faz uso recorrente de tais termos para *desvalorizar* ou *menosprezar* os resultados da demonstração de Zenão. Sócrates diz, designadamente, que espantoso seria uma demonstração da presença da multiplicidade no plano das ideias: por exemplo, uma demonstração do uno em si mesmo enquanto múltiplo, etc.²⁰ Como sabemos, praticamente tudo quanto Sócrates aqui refere a Zenão enquanto o que seria realmente espantoso Parménides vai demonstrá-lo mais adiante. Mais ainda, o termo θαυμαστόν e afins, bem como os termos δεινός e ἀπορία, ocorrem várias vezes adiante para exprimir as *dificuldades de inteligibilidade* e as *consequências nefastas (nocivas, terríveis)* do *exercício dialéctico* de Parménides: quando se fala, por exemplo, de um deus privado de saber, etc.²¹

Dito isto, uma questão fundamental é a de saber porque é que um argumento pode, de todo em todo, causar-nos espanto, dificuldade ou embaraço – ao ponto, até, de essa possibilidade de os seres humanos serem afectados (no seu modo de ser e de viver) pelos resultados de um *discurso* (de um *argumento*, de um *raciocínio*, etc.) ser um dos motivos que concorrem para que haja um *elemento trágico* em funcionamento no *Parménides* de Platão.

O que sucede é, vendo bem, que no *Parménides* está implicada a tese de que o *ponto de vista humano* – a *vida humana* enquanto tal – se acha *assente em determinados λόγοι*, se acha *constituída por meio de λόγοι* no modo como espontaneamente produz um reconhecimento da realidade que a envolve e daquilo que deve fazer (dos princípios por que se rege ou deve reger, etc.). Mais do que isso, no *Parménides* de Platão, não só está implicada esta tese, como se encontra admitida uma outra segundo a qual os *seres humanos* são *sensíveis a argumentos* – se deixam *influenciar*,

²⁰ Cf. e.g. *Prm.* 129a6-b1, 129b6-c1, 129c2-4, 129d6-e4.

²¹ Cf. e.g. *Prm.* 133a11-b2, 134c4, 134e7-8, 135a3-7, 135a7-b2. Em *Po.* 1452a4-7 e 1453a16-22, Aristóteles faz uso dos termos τὸ θαυμαστόν e τὸ δεινόν no contexto da sua caracterização do género trágico.

*persuadir e determinar por eles*²². E isso não só no sentido em que determinados λόγοι constituem de raiz aquilo que podemos designar como o *modo de ver e de ser espontâneo* dos seres humanos, mas também no sentido em que esses mesmos λόγοι podem ser *examinados* e se encontram *sujeitos a revisão* – caso a forma como se acham constituídos ou são compreendidos se venha a revelar (por meio de um exame) enquanto algo *inconsistente, contraditório, absurdo*, etc.

Quer dizer, os seres humanos (o ponto de vista humano, a vida humana enquanto tal) estão constituídos por meio de λόγοι, sim – mas de tal sorte que os λόγοι que os constituem se encontram sujeitos a uma *exigência de sentido, de consistência e de congruência entre si*. Há, portanto, um quesito de sentido (de consistência, de congruência) que constitui o ponto de vista humano – um quesito de sentido tal que *leva a pôr em questão* todo e qualquer λόγος (quer seja um λόγος espontâneo do ponto de vista humano, quer seja um λόγος inovador relativamente aos λόγοι que de raiz constituem o ponto de vista humano) que se apresente como *inconsistente, contraditório, absurdo*, etc.

Assim, por um lado, o ponto de vista humano encontra-se *dominado por um quesito de sentido* de tal modo que, se o argumento de cada vez em discussão se mostrar como *verdadeiro* (como algo que tem *sentido, consistência*, etc.), o ponto de vista humano é *levado a aceitá-lo*, é *constrangido à sua admissão*.²³ Mas, por outro lado, se um determinado argumento em apreço se revelar *falso, inconsistente, absurdo*, etc., é-se *levado* ou é-se *constrangido a rejeitá-lo*.²⁴

²² Cf. e.g. *Prm.* 133b4-c1, 135a3-7, 135d2-3, 141e12-142a1.

²³ Atente-se na aceitação de um argumento – ou de parte de um argumento – por meio da fórmula ἀνάγκη, a qual se acha um pouco por toda a parte no *Parménides* (cf. e.g. *Prm.* 132c8, 133b4-c1, 134e9-135a3, 135a3-7).

²⁴ Repare-se nas fórmulas ἀδύνατον (cf. e.g. *Prm.* 127e1-3, 127e7-8), ἄλογον (cf. e.g. *Prm.* 131c12-d2) e οὐκ ἂν γένοιτο (cf. e.g. *Prm.* 131e2).

Esta peculiar constituição do ponto de vista humano (por meio de λόγοι e sensível a λόγοι – ao que eles se venham a revelar) é decisiva para se compreenderem a presença e o *efeito* do elemento *trágico* no *Parménides*.

De facto, uma vez que o ponto de vista humano está constituído por meio de λόγοι e é sensível à sua congruência ou à falta dela, se um *exame* mais apertado do que o habitual vier a revelar os λόγοι constitutivos do ponto de vista humano como algo *sem sentido*, como λόγοι *inconsistentes* ou *incongruentes entre si*, isso *levará* (*constrangerá*) o ponto de vista humano a *aceitar* a sua impossibilidade – *deporá* (*empurrará*) o ponto de vista humano em uma *dificuldade ou perplexidade interna*: uma dificuldade ou perplexidade cujo objecto é ele próprio e a sua possibilidade enquanto ponto de vista.²⁵

Ora, na segunda secção do *Parménides*, encontramos um *exame* de *algumas teses constitutivas do nosso ponto de vista*, uma tentativa de verificação do *sentido* e da *validade* de algumas dessas teses que nos constituem. E trata-se, vendo bem, de um *levantamento* e de uma *avaliação* dessas teses que tende a depor quem produz (e quem assiste a) tal levantamento e tal avaliação numa *perplexidade* que, pelo menos no *Parménides*, *não chega a alcançar solução*. Na segunda secção do *Parménides*, com efeito, assistimos a uma *crítica radical do ponto de vista humano*, da sua *constituição de base* e dos seus *possíveis desenvolvimentos*.

Não nos é possível produzir uma análise detida dos aspectos que estão envolvidos na crítica radical do ponto de vista humano implicada no exercício dialéctico da segunda secção do *Parménides*;

²⁵ Em toda a sensibilidade a λόγοι que temos considerado, o que está em causa é que o ponto de vista humano se encontra habitualmente determinado pelo oposto daquilo a que Platão chama μισολογία – quer dizer: pela φιλολογία (cf. *Phd.* 89d4).

não podemos, todavia, deixar de enunciar alguns pontos que seriam merecedores de uma averiguação mais detida:

– Em primeiro lugar, no *Parménides* parecem estar em causa *teses fundamentais do ponto de vista humano* – tais como: a inexistência do múltiplo²⁶, o todo é uno²⁷, etc., etc.

– Em segundo lugar, na segunda secção do *Parménides*, o resultado de algumas das averiguações ou hipóteses testadas por Parménides é o de que não só a *base do ponto de vista humano* enquanto tal (não só constituintes de base desse ponto de vista como a αἴσθησις, ο λόγος, α δόξα)²⁸, mas também os *possíveis desenvolvimentos* de tal ponto de vista (como a διάνοια, α ἐπιστήμη)²⁹, são *postos em causa* na sua possibilidade: são encarados enquanto *possíveis formas de ilusão*.

– Em terceiro lugar, o que assim parece ser *posto em questão* é a *própria filosofia*³⁰ – e, na verdade, a *própria possibilidade do discurso* (do pensamento discursivo).

²⁶ Cf. e.g. *Prm.* 127e8-10 (οὐ πολλά ἐστι), 128b1-3 (οὐ πολλά εἶναι).

²⁷ Cf. e.g. *Prm.* 128a8-b1 (ἐν τῷ πᾶν).

²⁸ Cf. *Prm.* 142a3-4: Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῶ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. (subl. nossos) Cf. além disso *Prm.* 142a4-6: Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. (subl. nossos)

²⁹ Cf. *Prm.* 142a3-4: Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῶ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. (subl. nossos) Cf. também *Prm.* 133b5-c2, 160c7-d2, 160d3-6.

³⁰ Cf. *Prm.* 135b5-c7: Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἰ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐ μὴ ἑάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μὴδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἑὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. τοῦ τοιοῦτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μάλλον ἠσθησθαι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι, πῆ τρέψη ἀγνοουμένων τούτων; Οὐ πάνυ μοι δοκᾷ καθορᾶν ἐν γε τῷ παρόντι. (subl. nosso)

Em suma, no *Parménides* (sobretudo, na sua segunda secção) entre outras coisas parece estar em causa a própria *possibilidade* – a própria *legitimidade* – do *ponto de vista humano no seu todo*: o modo como nos relacionamos com ele, a sua inteligibilidade e a sua validade *interna*.

Dito isto, parece resultar claro que o elemento trágico se encontra presente no *Parménides* de Platão – e, vendo bem, de uma forma particularmente acentuada ou marcante. De facto, se o ponto de vista humano, que – como observámos – se acha dependente de (e empenhado em) uma procura de inteligibilidade e de orientação vital, se encontra de todo em todo *exposto à possibilidade da sua impossibilidade ou incongruência*, torna-se manifesto que esse ponto de vista está constituído num empenho e numa precisão de algo que *podem não ter as condições necessárias para se satisfazer*.

Há, porém, um aspecto que parece mitigar o efeito devastador da crítica de Parménides – ou seja: o efeito devastador do elemento trágico. Assim, em 155d6-7, Parménides diz que pode haver *ἐπιστήμη, δόξα* e *αἴσθησις* do *ἐν* no curso da hipótese que se acaba de explorar³¹. Isto parece sugerir que existe pelo menos um reduto de inteligibilidade – pelo menos um reduto que se acha ao abrigo do efeito devastador do elemento trágico.

Noutros termos, o que está dito no passo referido é que há pelo menos uma forma de *ἐπιστήμη*, de *δόξα*, etc.: a *ἐπιστήμη*, a *δόξα*, etc., relativa ao *ἐν* (ao “um” ou ao “uno”). E essa *ἐπιστήμη* e essa *δόξα* existem (ou parecem existir) pela evidência que há de se estar a fazer uso dessas faculdades do ponto de vista humano.

Contudo, o passo que encerra o *Parménides* é absolutamente devastador – e exprime o elemento trágico em toda a sua força, em toda a sua potência.

³¹ Cf. *Prm.* 155d6-7: Καὶ ἐπιστήμη δὴ εἶη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις, εἴπερ καὶ νῦν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα ταῦτα πράττομεν.

De facto, o passo que vimos antes preservava a ingenuidade de considerar a aparente evidência de se estar a operar com as faculdades correspondentes à ἐπιστήμη, à δόξα, etc., como índices da efectiva existência dessas faculdades; quando, na verdade, é bem possível que a aparente evidência de se estar a operar com as referidas faculdades pode justamente não passar disso mesmo, de uma *evidência aparente, ilusória* – de uma evidência que *não* pode afirmar a sua *realidade*, mas apenas o seu facto como algo que pode ser ilusório: o *facto da possibilidade da sua ilusão*.

E, vendo bem, é precisamente esta *ingenuidade* que o último passo do *Parménides* procura desfazer, *suspender*; designadamente, ao afirmar-se que todos e cada um dos apuramentos produzidos na demonstração dialéctica de Parménides – e está implicado que também o apuramento relativo ao passo que agora vimos – se encontram sujeitos (em virtude da própria fragilidade do ponto de vista humano) a aparecer ao mesmo tempo como algo que é tudo e é nada, como algo que parece ser tudo e parece ser nada³².

Deste modo, aquilo que parecia um último refúgio, um último reduto a salvo do efeito do elemento trágico, mostra-se como um momento apenas a caminho de um sucessivo questionamento, de uma sucessiva aplicação da crítica radical e devastadora do ponto de vista humano levada a cabo no *Parménides*.

Atentemos, porém, no seguinte. Se, por uma parte, o *Parménides* de Platão em certo sentido constitui uma *crítica radical do ponto de vista humano*, por outra parte, *nada fica em definitivo estabelecido quanto ao real estatuto do ponto de vista em causa*: nada fica em definitivo estabelecido no que diz respeito à sua *inteligibilidade*, à sua *orientação*, etc.

³² Cf. *Prm.* 166c2-5: {-} Ειρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἔστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. {-} Ἀληθέστατα. (subl. nosso)

O *Parménides* de Platão acaba por produzir um reconhecimento ou um diagnóstico *de facto* segundo o qual o ponto de vista humano parece corresponder a um ponto de vista pelo menos em grande parte ininteligível e a carecer de orientação. Sim. Mas, por outro lado, esse diagnóstico ou esse reconhecimento *de facto* não é mais do que isso mesmo: um reconhecimento ou um diagnóstico *de facto*.

Quer dizer: o *Parménides* de Platão, mais exactamente aquilo que corresponde à sua segunda secção, consiste apenas numa *averiguação parcial* – consiste apenas numa *parte* daquilo que no diálogo se refere como a *travessia do mar dos λόγοι* (daquilo a que aqui chamámos a *discussão integral* ou a *crítica total* do ponto de vista humano).

Isto significa que, apesar de todos os resultados da exploração de Parménides deporem numa considerável ininteligibilidade e numa considerável desorientação do ponto de vista humano, em virtude da sua parcialidade – em virtude de não conseguir levar a cabo plenamente aquilo a que se propõe – a exploração de Parménides *deixa em aberto* a possibilidade de o ponto de vista humano se revelar *inteligível* e de *obter a orientação vital* que constitutivamente busca.

Numa palavra, a exploração de Parménides mantém efectiva a *perplexidade* sobre o ponto de vista humano, deixa em aberto a possibilidade da *procura filosófica*.

Mas não nos iludamos a respeito de um ponto que é decisivo. É que, ao contrário do que à primeira vista possa parecer, isto não significa que afinal o elemento trágico deixa um determinado âmbito por tocar, inafectado pela sua acção.

Não é isso que sucede.

Na verdade, sucede o contrário. Pois, se a *fixação definitiva* do estatuto do ponto de vista humano constituiria um *signal de força e de capacidade* do ponto de vista humano que se examina a si

mesmo, a *ausência de uma fixação definitiva* acentua a *fraqueza* e a *fragilidade* de um ponto de vista que se acha numa *profunda indefinição* quanto à sua própria *situação* e *completamente perdido no labirinto dos λόγος*: sem conseguir sair para fora desse labirinto de modo a obter uma perspectiva sinóptica sobre ele.

Em suma: a *indefinição* e a *desorientação* em que o *Parménides* nos deixa correspondem a uma manifestação do *elemento trágico em toda a sua força*.

CONCLUSÃO

A Tragicomédia Filosófica

Mas há ainda um ponto que é preciso pôr em evidência. Esse ponto é o seguinte. Até aqui, vimos de que modo é que o elemento cómico e o elemento trágico estão presentes no *Parménides*. Pode parecer, no entanto, que o elemento cómico e o elemento trágico estão presentes no *Parménides*, sim, mas de forma desligada, de sorte que, na verdade, são totalmente independentes um do outro.

Ora, não é essa a tese que procuramos defender aqui: não é isso que visamos quando procuramos falar de um elemento tragicómico. Com efeito, quando falamos do *tragicómico*, pretendemos chamar a atenção para o facto de o elemento *trágico* e o elemento *cómico* estarem *intrínseca e essencialmente ligados um ao outro* – de tal sorte que *um não pode ser sem o outro*, de tal sorte que *a presença de um põe a partir de si a presença do outro*.

Por outras palavras: no *Parménides* de Platão, no que diz respeito à questão do trágico e do cómico, está em causa aquilo que, por exemplo no *Filebo*, Platão designa como uma *μείξις* (cf. *Phlb.* 48a9), isto é, uma espécie de *mistura* tal que *cada um dos seus elementos se encontra misturado ou fundido com os restantes* ao

ponto de formar com eles *um todo unitário e homogêneo*. Uma das particularidades da noção de *μείξις*, tal como se acha exposta no *Filebo*, é aquela que tem que ver com a circunstância de *cada um dos elementos da mistura não perder por completo a sua determinação própria*; mas isso sucede de tal modo que essa determinação como que *perde a sua pureza e deixa de ser única e exclusivamente aquilo que é*: passa a ficar *exposta a* (e *na dependência de*) determinações que, em sentido estrito, são *diferentes* dela – e que, inclusivamente, podem até corresponder a determinações *opostas*.

Para darmos um exemplo do que isto pode querer dizer, embora não o possamos explorar desenvolvidamente, nada melhor do que lembrar justamente o que se diz no *Filebo* quando se procura mostrar que, no caso dos prazeres exclusivamente psíquicos ou anímicos (cf. *Phlb.* 47d5-50e4), o prazer está de tal modo misturado com a dor que aí mesmo onde é prazer é também dor (cf. *Phlb.* 48a8-10).

Mas que é que isto tem que ver com o *Parménides* de Platão? Como é que isto em concreto se pode aplicar ao *Parménides*, designadamente: àquilo que temos estado a ver sobre a presença nesse diálogo quer de um elemento cómico quer de um elemento trágico?

A resposta parece ser simples. É que, tal como no *Filebo* o prazer e a dor se acham misturados ao ponto de não haver prazer sem dor nem dor sem prazer, assim também no *Parménides* o elemento cómico *exprime em si mesmo* (e *remete em si mesmo para*) o elemento trágico e vice-versa.

Por outras palavras: *aí mesmo onde é comédia o Parménides de Platão é também tragédia*; e, inversamente, *aí mesmo onde é tragédia é também comédia*.

Isto significa que o *elemento cómico* e o *elemento trágico*, tal como vimos que se exprimem no *Parménides* de Platão, *partilham* (ou *tomam parte em*) um *mesmo núcleo formal de sentido*. Mas esse núcleo formal comum tem um carácter *não-estático* ou *dinâmico*,

quer dizer: encerra em si mesmo uma *tensão entre opostos* que não se resolve em *nada de estável, pacífico ou não-conflituoso*.

Isso não parece ser difícil de mostrar a partir do que vimos até aqui. E até aqui vimos, no fundamental, que aquilo que constitui o núcleo de sentido do elemento *cômico* é a circunstância de, no *Parménides*, estar em causa uma *distância* (uma *descontinuidade*) entre o que se *é* (aquilo de que se *é capaz*) e o que se *pretende ser* (aquilo de que se tem a *pretensão de se ser capaz*); ou, mais exactamente: no *Parménides* está em causa uma distância (uma *descontinuidade*) entre a *necessidade* que os seres humanos têm de obter *inteligibilidade* a respeito da realidade em que se situam (*orientação* a respeito do que fazer) e a *efectiva capacidade* para obter essa inteligibilidade e essa orientação. Por aqui já se pode ver de que modo o elemento *cômico* (a distância, a *descontinuidade* agora referida) implica em si mesmo ou remete em si mesmo para o elemento *trágico* (esse elemento que é relativo a uma *necessidade que se pretende satisfazer sem disso ser capaz*: a necessidade de inteligibilidade e de orientação para a vida).

Em suma, o *núcleo formal comum* ao elemento *cômico* e ao elemento *trágico*, tal como se acham presentes no *Parménides*, é relativo a uma atitude de empenho na obtenção de inteligibilidade para o real (para o acesso ao real) e de orientação para a vida humana; trata-se de um *empenho embargado quanto ao seu êxito*, de um *empenho que se mantém à distância relativamente ao que nele e por meio dele importa alcançar*.

Não há empenho sem distância e trata-se de um empenho que se mantém à distância; tanto quer dizer: *não há elemento trágico sem elemento cômico*, uma vez que a distância que o *cômico* explora é a *distância relativa a uma pretensão que não chega (pelo menos de facto) a ser mais do que uma pretensão*.

No *Parménides* de Platão, está em causa aquilo que é simultaneamente *a comédia e a tragédia da possibilidade da impossibilidade do*

*ponto de vista humano no seu todo; trata-se de uma tensão irresolvida quanto ao estatuto de um ponto de vista que, por estar exposto à possibilidade de ser um paradoxo ou uma impossibilidade, ao mesmo tempo se apresenta como um ponto de vista risível ou ridículo na sua preocupação por algo que pode não valer a pena – por algo que, como Platão diz nas *Leis*, não é merecedor de grande empenho, seriedade ou importância³³ e pode constituir um mero brinquedo dos deuses³⁴.*

De facto, é justamente esta possibilidade da impossibilidade do ponto de vista humano no seu todo que é explorada não só no *Parménides* mas em muitos outros diálogos de Platão. E aquilo que acabámos de ver constitui um válido ponto de partida para se poder entender a afirmação de Platão, no *Symposium*, segundo a qual um mesmo homem tem de ser compositor de tragédias e de comédias³⁵. Nas *Leis*, Platão diz-nos que o conhecimento do que é ridículo e do que é sério é uma condição para se ser consciente e para se tomar parte na excelência humana³⁶.

Mas há um ponto que é preciso ter sempre em mente e que é o seguinte. Na concepção de Platão – e o *Parménides* parece-nos ser

³³ Cf. *Lg.* 803b3-7: ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές· ἐπειδὴ δὲ ἐνταῦθ' ἔσμεν, εἴ πως διὰ προσήκοντός τινος αὐτὸ πράττομεν, ἴσως ἂν ἡμῖν σύμμετρον ἂν εἴη. (subl. nosso)

³⁴ Cf. *Lg.* 803c2-8: Φημί χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ, φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἶπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι· τούτῳ δὴ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς πάντ' ἄνδρα καὶ γυναικα οὕτω διαβίωσαι, τούναντιον ἢ νῦν διανοηθέντας. (subl. nossos)

³⁵ Cf. *Smp.* 223d2-6: (...) τὸ μέντοι κεφάλαιον, ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιῶν ὄντα <καί> κωμωδοποιῶν εἶναι. (subl. nossos)

³⁶ Cf. *Lg.* 816d9-e3: ἄνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσσεσθαι, ποιεῖν δὲ οὐκ αὐτὸ δυνατόν ἀμφοτέροα, εἰ τις αὐτὸ μέλλει καὶ σμικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν (...). (subl. nossos)

um diálogo em que isso também se verifica –, a tragicomédia da vida não corresponde a um diagnóstico definitivo de uma condição humana que importa retratar nos diálogos. Não. O diagnóstico da *tragicomédia da vida* (da *tragicomédia da filosofia*, que é parte da vida e toma consciência da condição tragicómica da vida) não é mais do que um *diagnóstico de facto* – que não é válido para todo o sempre, que vê a sua validade restringida aos momentos em que se produz um diagnóstico da vida humana e da condição que ela possui. Na verdade, se alguma coisa caracteriza os diálogos de Platão, é o facto de *transcenderem o seu carácter literário* – é o facto de o seu carácter literário (o seu carácter de *tragicomédias*) estar *de cada vez numa tensão para superar o seu próprio estatuto tragicómico: o seu próprio estatuto fáctico de ininteligibilidade e desorientação vital*.³⁷

Em suma: o movimento dos diálogos de Platão – e o *Parménides* nisso não nos parece ser excepção – é um movimento de *tensão filosófica para a obtenção de inteligibilidade para o real* (para o acesso ao real) e de *orientação para a vida humana*.

³⁷ Sobre a arte literária de Platão, *vide* e.g. William Chase Greene, “Plato’s View of Poetry”, *Harvard Studies in Classical Philology* 29 (1918): 1-75, William Chase Greene, “The Spirit of Comedy in Plato”, *Harvard Studies in Classical Philology* 31 (1920): 63-123, Dorothy Tarrant, “The Art of Plato (A Paper Read to the London Branch of the Classical Association on February 24, 1926)”, *The Classical Review* 40 (1926): 104-112, Helmut Kuhn, “The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato I”, *Harvard Studies in Classical Philology* 52 (1941): 1-40, Helmut Kuhn, “The True Tragedy: On the Relationship between Greek Tragedy and Plato II”, *Harvard Studies in Classical Philology* 53 (1942): 37-88, Dorothy Tarrant, “Plato as Dramatist”, *The Journal of Hellenic Studies* 75 (1955): 82-89.

(Página deixada propositadamente em branco)

**LA INEFABILIDAD DE LO UNO EN EL *PARMÉNIDES*
DE PLATÓN Y LA EXÉGESIS DE PLOTINO.
THE INEFFABILITY OF THE ONE IN PLATO'S
PARMENIDES AND THE EXEGESIS OF PLOTINUS***

María Jesús Hermoso Félix

Universidad de Valladolid

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7285-5433>

Abstract: This paper will focus on one of the aspects of the hermeneutic work undertaken by Neoplatonic thought on Plato's *Parmenides*: The significance of the ineffability of the One. It tries to attend to its implications in the thought of Plotinus, seeking to trace its consequences for an understanding of the ontological and epistemological domains.

Keywords: Plato, Parmenides, Plotinus, one, ineffability

Quizá sea el *Parménides* uno de los diálogos más complejos del maestro Platón, transido de paradojas y laberintos conceptuales. La búsqueda del sentido interno de este diálogo ha constituido

* La investigación que llevé a cabo para preparar la ponencia sirvió de base para la realización de un artículo posterior publicado en la Revista Logos en 2016: "El *Parménides* de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?"

y sigue constituyendo uno de los grandes retos a los que nos enfrenta la comprensión de la obra platónica. No es nuestra intención adentrarnos en los muchos aspectos presentes en esta difícil tarea hermenéutica sino tomar apenas uno de ellos, trazando algunas de sus implicaciones en la tradición neoplatónica, a través de la figura de Plotino.

La centralidad de este diálogo para la conformación misma del marco conceptual del Neoplatonismo ya desde Plotino es de sobra conocida. Como apunta Trouillard los neoplatónicos a partir de Plotino demandan al *Parménides* el secreto del platonismo: «Même s'ils divergent dans l'interprétation des hypothèses, tous professent que nul n'est platonicien s'il n'a affronté dans ce dialogue le mystère de l'un».¹ La interpretación de las diferentes hipótesis toma para ellos un valor ontológico, la realidad entera y sus principios constitutivos son desplegados en la sucesión misma de las hipótesis. Una ontología, una teología y una epistemología son perfiladas a partir de la labor hermenéutica acometida sobre este complejo diálogo. Allí donde la comprensión del Uno se muestra atravesada de negación y afirmación en una enigmática convergencia creadora, asistimos al emerger del sentido mismo de la realidad, en su condición intrínsecamente dinámica y paradójica.

Nuestro estudio vendrá a centrarse en uno de los aspectos de esta labor hermenéutica acometida por el pensamiento neoplatónico sobre este diálogo: La significación de la inefabilidad del Uno planteada en diferentes pasajes. Trataremos de atender a sus implicaciones en el pensamiento de Plotino, buscando trazar sus consecuencias en el ámbito ontológico y en el epistemológico. La comprensión de la realidad que se deriva de esta inefabilidad del primer principio, de un lado, y el itinerario epistémico que

¹ J. Trouillard *L'un et l'âme selon Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1972), 111.

abre este postulado, de otro, ocuparán la centralidad de nuestras reflexiones. Asimismo, nos acercaremos a la comprensión misma del lenguaje que sostiene este marco teórico. Este punto se mostrará decisivo a la hora de calibrar la disposición hermenéutica que debe ser desplegada para promover una correcta interpretación de los textos.

A lo largo del *Parménides*, las diferentes hipótesis se van conjugando con la imposibilidad de conocimiento de lo uno o con la posibilidad de su conocimiento, según se considere lo uno como determinado o como desvinculado de toda determinación.² Así, en 142a se extrae la consecuencia epistémica de la negación respecto de lo uno de cualquier determinación, en tanto desvinculado del ser y apartado de la participación en el mismo. Si “de ningún modo lo uno participa del ser,”³ afirma Platón, “tampoco hay modo de que sea uno; pues sería ya algo que es y que participa del ser. Pero, según parece, lo uno ni es uno ni es, si ha de darse crédito a esta argumentación.”⁴ La consecuencia epistémica es clara: “– Por lo tanto, no hay para él ni nombre ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le correspondan. [...] – Tampoco, entonces, se lo nombra ni se lo enuncia ni

² Cf. comparativamente los pasajes 142 a, 155 d, 160 d y 164 b. El carácter epistémico que acompaña a cada una de las hipótesis es intrínsecamente dinámico. Apunta fundamentalmente a la necesidad del ser, de la multiplicidad y de la determinación para poder predicar algo sobre algo. Para que algo sea cognoscible ha de ser comprendido como “un algo” y “un algo determinado”. En este marco, esencialmente paradójico, lo uno, dependiendo de la perspectiva, aparecerá, de modo dinámico, como inefable, como cognoscible y como la condición misma de la multiplicidad y del conocimiento. Tal será la afirmación en la que Platón resume esta enigmática y compleja reflexión sobre el uno en 166 c 1: “Si lo uno no es, nada es (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν)”. En la traducción castellana de los textos del *Parménides* hemos seguido la versión de María Isabel Santa Cruz. Platón. *Diálogos*. (Madrid: Gredos, 1988).

³ 141 e 10 Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει.

⁴ 141 e 11-142 a 1 Οὐδ’ ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἶναι· εἶη γὰρ ἂν ἡδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ’ ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεῦειν.

es objeto de opinión ni se lo conoce ni hay ningún ser que de él tenga sensación.”⁵

Lo uno en este primer argumento es desvinculado del ser y en esta desvinculación emerge, necesariamente, la inefabilidad propia de aquello que no es un “algo determinado”. Lo uno, más allá de toda determinación no puede ser concebido como objeto de conocimiento, puesto que en modo alguno queda delimitado por determinación alguna. Toda relación dual queda descartada y, con ella, la condición de posibilidad de la predicación, de la ciencia, de la sensación o de la opinión. Nada hay que pueda ser predicado, ni nada que pueda ser configurado por la investigación científica, ni nada que pueda ser sentido por un sujeto como algo distinto, ni cabe opinión en lo que escapa a estas categorías. El hombre se ve desfondado en cada una de sus potencias por una noción de lo uno que trasciende el lenguaje, la ciencia, la opinión y la sensación.

Las consecuencias de la lectura que Plotino lleva a cabo de este pasaje del *Parménides* platónico serán determinantes en su filosofía. Éste verá al principio primero de toda realidad en esta primera hipótesis, haciendo gravitar cada una de sus reflexiones en torno a este pilar fundamental que sostiene la arquitectónica entera de su pensamiento. Aquello que trasciende toda categoría del pensar, aquello que trasciende todas las potencias de lo humano es situado por Plotino en el centro mismo de su filosofía.⁶ En *Enéadas* V 4.1.10-15 leemos:

⁵ 142 a 3-5 Οὐδ’ ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῶ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. [...] – Οὐδ’ ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

⁶ Ello hace que algunos de los estudiosos más lúcidos del pensamiento de Plotino se pregunten por las influencias que las tradiciones orientales pudieron tener sobre su filosofía. A este respecto, Cf. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (París: Vrin, 1999), 107 ss. Asimismo, cf. el interesante estudio de F. García Bazán *Neoplatonismo y Vedānta* (Buenos Aires: Depalma, 1982).

Atribuirle aún el predicado «uno» ha de ser falso, de él no hay «definición ni ciencia»⁷, de él es de quien se dice que está «más allá de la Esencia»⁸. Porque si no fuera simple, exento de toda coincidencia y composición y realmente uno, no sería Principio.⁹

Este pasaje nos muestra una de las claves de la lectura que Plotino hace de la primera hipótesis del *Parménides* platónico. Éste acomete una exégesis en la que vienen a converger el carácter inefable de lo uno planteado en 142 a y la condición de Principio de lo real que Platón atribuye al Bien en la *República*.¹⁰ Esta convergencia abre la vía a la comprensión de lo Uno, en su carácter inefable, como principio ontológico supremo del que depende toda otra realidad.

Del *Parménides* platónico, Plotino toma tanto la inefabilidad de lo Uno, en la medida en que no participa del ser, como la

⁷ *Parm.* 142 a 3-4.

⁸ *Resp.* 509 b 9.

⁹ καθ' οὐ ψευδος καὶ τὸ ἐν εἶναι, οὐ <μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη>, ὁ δὴ καὶ <ἐπέκεινα> λέγεται εἶναι <οὐσίας> – εἰ γὰρ μὴ ἀπλοῦν ἔσται συμβάσεως ἕξω πάσης καὶ συνθέσεως καὶ ὄντως ἔν, οὐκ ἂν ἀρχὴ εἶη–

Cf. asimismo, *En.* V 1.8.1-7. En la traducción castellana de los textos de las *Enéadas* hemos seguido, con alguna pequeña variación, la versión de J. Igal, Plotino. *Enéadas* (Madrid: Gredos, 1998).

¹⁰ En *Resp.* 509 b 5-10 leemos: “Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no solo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino que también se les añaden, por obra de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en dignidad y poder (Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Traducción de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Platón. *La República* (Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 1997).

noción del Uno-múltiple,¹¹ apuntando a que el ser comporta multiplicidad. Ahora bien, el prisma bajo el cual lleva a cabo la exégesis se muestra decisivo a la hora de calibrar las implicaciones ontológicas profundas que guarda en la filosofía de Plotino la inefabilidad del primer principio. El primer Uno se muestra como anterior al ser, toda vez que lo engendra¹² y lo contiene a modo de padre de la esencia.¹³ Esta prioridad introduce, así, una gradación creadora que dota de una cualidad específica al ámbito de la esencia.

El primer Uno en tanto que potencia inmensa¹⁴ da de sí las medidas mismas de la realidad¹⁵ y arraiga en sí mismo todo cuanto es. En su condición de principio de toda realidad no ha generado el ser desconectándolo de sí mismo. Bien al contrario, el ser permanece abierto en el núcleo mismo de su constitución a esta potencia inmensa. Plotino apunta a esta vinculación permanente con la causa en múltiples ocasiones a lo largo de las *Enéadas*¹⁶, en I 7.1.25ss afirma:

¹¹ *En.* V 1.8.24-28 pasaje en que Plotino, apuntando a la superioridad de Platón sobre Parménides en su tratamiento de los principios, se apoya en pasajes del *Parménides* platónico (Cf. 137c-138b, 144e5 y 155e5) llevando a cabo una lectura que se desarrolla en clave ontológica: “En cambio, el Parménides platónico, hablando con mayor exactitud, distingue unos de otros al primer Uno, que es Uno más propiamente, al Segundo, al que se llama «Unimúltiple», y al Tercero, al que se llama «Uno y Múltiple» (Ο δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ’ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὁ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον <ἐν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἐν καὶ πολλὰ>)”.

¹² J. Pepin refiere esta exégesis como una transformación que Plotino impone a la doctrina platónica, apunta a que la afirmación de que el Uno es anterior al ser y lo engendra no aparece, efectivamente, en el diálogo. Sobre este punto Cf. J. Pepin, «Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin *Sur les nombres* (VI.6 [34])», *Phronesis* 24(1979): 204.

¹³ *En.* VI 8.14.38 ἔχει δὲ τὰ ἐξ αὐτοῦ ἅπαντα, λόγου ὦν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ.

¹⁴ Cf. entre otros lugares, *En.* III 8.10.1, IV 8.6.14 y V 3.15.30.

¹⁵ Cf. *En.* VI 8.18.1-5.

¹⁶ Cf. por ejemplo, *En.* VI 5.5.10-25.

Y un buen ejemplo es el sol, pues es como un centro respecto a la luz que, dimanando de él, está suspendida de él. Es un hecho al menos que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aún cuando trataras de desgajarla por uno de los lados, la luz sigue suspendida del sol.¹⁷

La lectura del Uno de la primera hipótesis del *Parménides* platónico como primer principio que genera el ser y lo sostiene de modo presente en su infinita potencia otorga un calado profundo a su condición de inefable. Esta vinculación creadora permanente del primer Uno con los niveles de lo real que vienen después de él, a través del ser, concebido como realidad unimúltiple, otorga a esta condición de inefable un carácter ontológico. La inefabilidad de lo Uno se extiende a la realidad entera en el núcleo mismo de su constitución inteligible.

El primer Uno es inefable en tanto que de él es negada cualquier determinación. Éste no puede funcionar como objeto de conocimiento ni ser apresado por las categorías del discurso, no es “una cosa”, “un algo determinado”. Plotino recoge la negación de las determinaciones respecto de lo Uno que encontramos en la primera hipótesis del *Parménides* platónico:

Porque la naturaleza de lo Uno siendo como es progenitora de todas las cosas no es ninguna de ellas. No tiene, pues ni quiddidad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo,

¹⁷ Καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος ὡσπερ κέντρον ὦν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ’ αὐτοῦ ἀνηρημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ’ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέμνεται· κἂν ἀποτεμῆν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἡλίον ἔστι τὸ φῶς.

sino que es «autosubsistente y uniforme», mejor dicho, aforme, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas son anejas al ser al que hacen múltiple.¹⁸

Niega, así, de la naturaleza de lo Uno toda categoría y, al tiempo, pone el acento en que es “progenitora de todas las cosas.” Todas las cosas encuentran su raíz, su fundamento presente, en la inefabilidad del primer principio. La realidad entera se encuentra desfondada en su núcleo mismo en esta potencia inmensa que escapa a toda categoría y a todo discurso. La inefabilidad de lo Uno es, en este aspecto, la inefabilidad de la realidad entera.

Éste, en su condición de fuente originaria de lo real, confiere a todas las cosas generadas su carácter propio. En este carácter indecible, no sólo él escapa a toda categoría, sino que, con él, cada ser generado escapa a toda categorización, en el núcleo mismo de su naturaleza. En cada uno de los seres, en tanto que, generados por esta potencia inefable, habita un aspecto que escapa a toda objetivación, a toda posibilidad de posesión. En el primer Uno se halla la faz no nacida de todos los seres, aquella que no puede ser afectada por nada, ni apresada en discurso alguno.

Plotino sigue de cerca el *Parménides* platónico¹⁹ negando respecto del primer Uno cualquier figura, profundizando en la dimensión ontológica de esta afirmación. Éste pone de relieve las implicaciones que se siguen de esta condición para los seres

¹⁸ *En.* VI. 9.3.40-45 Γεννητική γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἔστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν· οὐδὲ κινούμενον οὐδ’ αὐ ἑστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, <ἀλλ’ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μονοειδές>, μᾶλλον δὲ ἀνειδέον πρὸ εἶδους ὅν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ.

¹⁹ *Parm.* 137 e 1.

generados, en tanto que incardinados en esta potencia creadora que carece de forma. Así en *Enéadas* VI 7. 32.7-22 afirma:

Ahora bien, el principio debe ser lo sin forma: no necesitado de forma, sino el Principio de donde proviene toda conformación intelectual. Porque lo llegado a ser, si en llegando a ser, tenía que llegar a ser «algo», asumió una conformación individual. Pero lo que nadie hizo, ¿quién podría hacerlo «algo»? Por lo tanto, el Principio no es ninguno de los seres y es todos los seres: ninguno, porque los seres son posteriores; todos, porque provienen de él. [...] Además, el hecho de que exista por siempre y se extienda a todas las cosas no pone medida en él, aunque tampoco pone en él desmedida. ¿Cómo, si no, podría medir las demás cosas? Por lo tanto, tampoco tiene figura.²⁰

Inmediatamente después, Plotino introduce la consecuencia que se sigue para los seres generados. Esta ausencia de forma del Progenitor de la Belleza es la ausencia de forma de los seres que provienen de él, en tanto que arraigados en esta Potencia inmensa que carece de forma: “Siendo Principio de la Belleza, hace bello a aquello de lo que es Principio; mas lo hace bello sin imponerle una forma. Bien al contrario, hace que aún lo engendrado carezca de forma.”²¹

²⁰ Αρχὴ δὲ τὸ ἀνειδέον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ’ ἀφ’ οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά. Τὸ γὰρ γενόμενον, εἴπερ ἐγίνετο, ἔδει γενέσθαι τι καὶ μορφήν ἰδίαν ἔσχεν· ὁ δὲ μηδεὶς ἐποίησε, τίς ἄν ποιήσειεν; Οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μὲν, ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ.[...] Τὸ τε εἰς αἰεὶ καὶ εἰς πάντα οὐ μέτρον αὐτῷ δίδωσιν οὐδ’ αὐ ἀμετρίαν· πῶς γὰρ ἂν τὰ ἄλλα μετρήσειεν; Οὐ τοίνυν αὐ οὐδὲ σχήμα.

²¹ *En.* VI 7.32.35-7 Οὐσα δὲ κάλλους ἀρχὴ ἐκείνο μὲν καλὸν ποιεῖ οὐ ἀρχή, καὶ καλὸν ποιεῖ οὐκ ἐν μορφῇ· ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ γενόμενον ἀμορφεῖν, ἄλλον δὲ τρόπον ἐν μορφῇ.

El marco de comprensión de lo real que dibuja Plotino gira en torno a la inefabilidad de lo Uno planteada en el *Parménides* platónico. Esta inefabilidad es ubicada en el corazón mismo de la realidad, latiendo en cada perfil y en cada forma, otorgando un sentido trascendente a todo cuanto es. La realidad entera toma, así, la condición de imagen de una potencia inmensa transmisora de una belleza que no tiene forma: “Porque el rastro de lo carente de forma es la forma. Es un hecho, al menos, que lo carente de forma engendra la forma,”²² afirma Plotino.

Los seres se conforman como expresión activa que hunde sus raíces de modo presente en aquello que están manifestando, confiriendo una faz manifiesta a la ingente potencia creadora del Principio. La imagen, en este sentido, no ha de ser concebida como un doble de otra realidad más real situada en otro lugar. No hay lugar alguno en el que pueda habitar la causa originaria en su condición inefable, ni magnitud, ni cantidad, ni tiempo. El carácter inefable del Principio otorga una cualidad unitiva a la imagen, ésta interpreta una fuerza creadora que no tiene forma, en ella se incardina y de ella recibe todo cuanto es.²³ La realidad es *εἰκῶν ἀεὶ εἰκονιζόμενος*,²⁴ imagen o figura eternamente figurada, de modo presente, activo, en la recepción de una energía creadora que no tiene tiempo. Esta recepción es permanente, se da allí donde cada ser permanece en su origen, en su condición de antes de haber venido a la existencia.

²² *En.* VI 7.33.30-32. Τὸ γὰρ ἴχνος τοῦ ἀμόρφου μορφῆ· τοῦτο γοῦν γεννᾷ τὴν μορφήν.

²³ Cf. por ejemplo, *En.* VI 4.9.35-45.

²⁴ *En.* II 3.18.18.

Esta convergencia de la inefabilidad del Principio y del carácter expresivo de la imagen confiere a lo real un carácter simbólico que ha de observarse de modo privilegiado en la belleza: la belleza de las formas hunde sus raíces, en última instancia, en una Belleza que no tiene forma. Esta “Belleza Suprema” se halla sosteniendo la belleza de las formas. Todas ellas se tornan, así, expresión que conduce al Principio, que tensiona al alma, trayéndole el recuerdo de la inefable belleza que la constituye en su naturaleza primera.²⁵ “Porque eso es lo que sintió desde el principio: amor de una gran luz suscitado por un tenue vislumbre” leemos en *Enéadas* VI 7. 33.28-30.

Esta cualidad dinámica de la belleza, que expresa de modo privilegiado la eterna inefabilidad del Principio, le concede un carácter epistémico por excelencia.²⁶ Ésta tiene la facultad de conducir al alma gradualmente, sin violentarla, al contacto con la inefable Belleza que sostiene lo real en el núcleo mismo de su constitución. Ésta será en la filosofía de Plotino una de las vías privilegiadas que facilitan el acceso a lo inefable, más allá de todo lugar, de todo tiempo, de toda categoría y de todo discurso.

²⁵ Esta noción de la belleza como ámbito mediador en el que converge la forma y aquello que no tiene forma constituirá el mimbres de comprensión de lo simbólico en el pensamiento de Jámblico. Éste desplegará una exégesis profunda del carácter epistémico de lo simbólico deudora de esta noción de la belleza. El símbolo, como tal, hundirá sus raíces en la inefabilidad del primer principio, propiciando un camino de catarsis y de despojamiento del alma de todo cuanto le ha sido añadido en su llegada a la existencia. Este poder de atracción paulatina que el símbolo ejerce sobre el alma sigue de cerca el valor epistémico profundo que tiene la belleza en toda la tradición platónica. Bajo esta luz la filosofía de Jámblico adquiere un nuevo valor, incardinada en una tradición que se asienta en una comprensión honda y compleja de la imagen. Sobre este punto, Cf. M. J. Hermoso *El símbolo en el De Mysteriis de Jámblico: La mediación entre el hombre y lo divino*. (Madrid: U.C.M. 2011).

²⁶ A este respecto, cf. el excelente estudio de J-M. Narbonne «La quête du beau comme itinéraire intérieur chez Plotin,» *Cahiers du centre d'études sur la pensée antique «kairos kai logos»*, 10 (1997): 1-16.

La inefabilidad del Principio supremo de la realidad tiene en el pensamiento de Plotino una consecuencia epistémica profunda: El verdadero camino de la filosofía no se juega en el discurso²⁷ ya que el misterio último que fundamenta lo real y lo acoge en su seno trasciende toda categoría discursiva. La facultad discursiva del alma establece siempre una distancia categorizadora sobre su objeto tras la que se pierde el acceso a su sentido profundo. Un sentido que solo puede ser desvelado en el interior del alma a través de una unificación progresiva. La filosofía se torna, entonces, itinerario de transformación de la percepción, de refinamiento y de equilibrio de la mirada del alma.

El discurso deja de funcionar como centro sobre el que gravita la actividad filosófica para ser objeto de una reflexión que lo limita y le otorga un lugar propedéutico, mediador. Tal lugar estará siempre supeditado a la propia condición inefable del Principio en el que arraiga la inefabilidad del sentido mismo de la realidad. En *Enéadas* V 3.13.1 leemos:

Porque digas lo que dijeres dirás algo. Pero la expresión «más allá de todas las cosas y más allá de la inteligencia más augusta»²⁸ entre todas es sólo verdadera no si es una denominación de Aquél sino si Aquél no es uno entre todos ni hay «nombre de Él»²⁹, porque

²⁷ Acerca del carácter del discurso en la filosofía de Plotino, cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995), 251-259; D. O'Meara, *Une introduction aux Ennéades* [(Trad. A. Callet-Molin] (Fribourg: Ed. Univ, 1992), 71-78, A. Charles-Saget, *L'Architecture du divin. Mathématique et Philosophie chez Plotin et Proclus* (Paris: Les Belles Lettres, 1982), 302-307.

²⁸ Platon, *Resp.* 509 b 9.

²⁹ *Parm.* 142 a 3.

nada se predica de Él. Pero nosotros tratamos de designárnoslo a nosotros mismos como podemos.”³⁰

El discurso no es el lugar de la verdad, ninguna categoría es capaz de apresar y transmitir una verdad que trasciende toda categoría. Desde este ámbito, reduciendo la filosofía al mismo, el sentido de lo real permanecerá siempre inalcanzable. Sin embargo, la finalidad de esta constatación no es, en el pensamiento de Plotino, la de plantear una barrera insalvable entre el hombre y el sentido profundo de la realidad. Bien al contrario, se trata de ubicar el valor y el lugar de cada una de las facultades del alma en orden a su apertura progresiva a un modo de experiencia que trasciende toda determinación espaciotemporal.

La verdad al nivel del discurso no es desdeñable, no se trata de proponer un espacio de irracionalidad que niegue el valor de lo discursivo. Antes bien, se trata de mostrar que ésta verdad, al nivel que le es propio, es sólo posible si se sabe a sí misma limitada. Sólo un reflejo que apunta a una realidad que está dada al centro mismo del alma, en tanto que incardinada en una potencia inefable de la que recibe todo cuanto es.

Plotino, por tanto, se encargará de poner de manifiesto que la inefabilidad del Principio, la imposibilidad de que el sentido inefable de la realidad sea vertido en el discurso, no supone que esta verdad sea inalcanzable por el alma. Si esto fuese así de nada valdría la filosofía, ni Plotino habría jamás propuesto itinerarios de mediación, ni habría glosado con tanta maestría este “arte del

³⁰ ὅ τι γὰρ ἄν εἴπῃς, τι ἔρεῖς. Ἀλλὰ τὸ «ἐπέκεινα» πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ» ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ ἀλλ’ ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων <οὔτε ὄνομα αὐτοῦ>, ὅτι μηδὲν κατ’ αὐτοῦ· ἀλλ’ ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ.

giro”³¹ en el que consistirá la tarea filosófica ya desde Platón. En *Enéadas* V 3.14.6-10 se pregunta:

¡Cómo! Si no lo tenemos por el conocimiento, ¿quiere decir que no lo tenemos en modo alguno? Lo tenemos como para poder hablar acerca de Él, pero no como para poder expresarlo a Él mismo. Y es que decimos lo que no es, pero lo que es no lo decimos. Así que hablamos de Él a partir de los posteriores. Con todo, no se nos impide que lo tengamos, aunque no lo expresemos, sino que del mismo modo que los entusiasmados y los inspirados pueden llegar a saber ni más ni menos que esto: que tienen en sí mismos algo superior a ellos aun cuando no sepan quién es.³²

El alma, y no el discurso, constituye el centro de la actividad filosófica. Ésta, como afirma Trouillard, será siempre el gran problema en torno al cual gire el saber filosófico para toda la tradición platónica: “Le gran problème de la philosophie est la connaissance de soi et l’unique champ de l’investigation philosophique est l’âme. Celle-ci est le foyer de toute présence.”³³ Éste es el laboratorio del filósofo y a la experimentación que tiene lugar en este ámbito se refiere toda especulación filosófica.

³¹ Platon, *Resp.* 518 d 2.

³² Ἡ, εἰ μὴ ἔχομεν τῇ γνώσει, καὶ παντελῶς οὐκ ἔχομεν; Ἀλλ’ οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. Ἐχειν δὲ οὐ κωλυόμεθα, κἂν μὴ λέγωμεν. Ἀλλ’ ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσοῦτον κἂν εἰδεῖεν, ὅτι ἔχουσι μείζον ἐν αὐτοῖς, κἂν μὴ εἰδῶσιν ὃ τι.

³³ Trouillard, *L’un et l’âme*, 120.

El discurso filosófico en Plotino no tiene como finalidad apresar la realidad, ni determinar categorialmente sus principios, no pretende poseer una supuesta verdad objetiva acerca de cómo es lo real o cómo es el alma. La verdad, en toda la tradición platónica, se halla en la mirada del sabio, sólo allí se verifica la orientación del discurso que ha de ser siempre dinámico, paradójico, dispuesto a la metamorfosis. El lenguaje busca quebrar su propio límite para servir al alma de vehículo de expresión de una experiencia que trasciende toda categoría.

La filosofía de Plotino, partiendo de su exégesis de la inefabilidad de lo Uno planteada en el *Parménides* platónico, concibe el discurso filosófico como una hermenéutica de la experiencia:

Y es que aún el llamarle <causa> no es predicar algo que le sucede a él sino a nosotros, porque tenemos algo recibido de él, estando aquél en sí mismo. Pero hablando con propiedad, no hay que decir ni <aquél> ni <estando>, sino, rondándolo desde fuera, por así decirlo, tratar de interpretar nuestras propias experiencias.³⁴

Las consecuencias que extrae Plotino de su lectura del carácter inefable de lo Uno en el *Parménides* tienen una vertiente teórica que sostiene los mimbres mismos de su pensamiento en sus latidos más básicos. Ahora bien, a esta vertiente se añade, de modo intrínseco, una vertiente eminentemente práctica que sustenta su comprensión del lenguaje y de la filosofía. Esta vertiente es profundamente significativa ya que viene a determinar la disposición que hemos de tomar en la exégesis misma de los textos.

³⁴ *En.* VI 9.3.50-55 Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἔστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μηδὲ τὸ «ἐκείνου» μηδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθρόντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη.

La inefabilidad de lo Uno, que, como venimos viendo, sustenta el núcleo mismo de la realidad, ubica el centro de la actividad filosófica en la experiencia, limitando el alcance y la significación del discurso.³⁵ Éste no busca tanto ser objetivo: nada hay que apresar en el objeto cuando se trata de acceder a su sentido constituyente; cuanto conformarse en hermenéutica de una experiencia actual, capaz de entregar al alma el sentido inefable de lo real, sosteniendo la belleza de las formas y la armonía del mundo.

La inefabilidad del Primer Principio sustentará la comprensión misma del camino epistémico que plantea la filosofía. Ésta no busca añadir nada,³⁶ ningún conocimiento predicativo, ninguna creencia, ningún esquema preconcebido. Por el contrario, busca sentar las mediaciones que faciliten el despojamiento del alma, su unificación con una realidad que no puede ser vertida en el discurso. La filosofía trata de sostener al alma en un itinerario que busca el desasimiento de todas las cosas, acompañando a la inefabilidad del Uno:

– Basta, sin embargo, con que haya un contacto, aunque sea intelectual, y que, tras el contacto, no haya posibilidad ni holgura para poder decir una sola palabra en el momento mismo del contacto, sino que sea más tarde cuando se recapacite sobre aquella experiencia. [...]

He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con la luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que ve. Porque la luz por la que fue iluminada es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena.

³⁵ Cf. por ejemplo, *En.* VI 9.4.13-16.

³⁶ Cf. entre otros pasajes, *En.* VI 9.4.25-30 o VI 7.34.1-10.

- Y esto ¿cómo se puede lograr?
- ¡Despójate de todo!³⁷

Lo Uno, siendo inefable, no es inalcanzable por el alma, siempre que ésta se abra a esta inefabilidad más allá de toda categoría, de todo tiempo, de todo discurso. La mirada unificada que emerge en esta disposición no es irracional, ni niega el discurso y su valor. Antes bien, tiene el poder de ubicar el ámbito de lo discursivo en su lugar propio, limitando su alcance y reclamando hacia él una disposición siempre dinámica, consciente de que el estadio de la filosofía, su campo de actividad y de ejercicio, no se halla en las categorías del discurso. Los juegos olímpicos a los que aspira el filósofo serán siempre, como decía Porfirio, los juegos olímpicos del alma. A estos el filósofo ha de ascender “desnudo y sin túnica”³⁸, buscando despojarse de todo para arribar a una “identidad sin color ni cualidad” en la que la inefabilidad del Uno está dada en su verdadera dimensión y calado.

³⁷ *En. V 3.17.25ss* – Ἀλλ’ ἀρκεῖ κἄν νοερώς ἐφάψασθαι· ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντη μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι. [...]

- καὶ τοῦτο τὸ τέλος τᾶληθινὸν ψυχῆ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῶ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ’ αὐτό, δι’ οὗ καὶ ὄρα. Δι’ οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου.

- Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο;

- Ἀφελε πάντα.

³⁸ *Porph. Abst. 1.31.3.*

(Página deixada propositadamente em branco)

**A KATABASIS DAS FORMAS EM PLATÃO – UMA
LEITURA DO *PARMÊNIDES*
THE KATABASIS OF THE FORMS IN PLATO – A
READING OF THE *PARMENIDES***

Luciano Coutinho

Universidade de Brasília/Instituto Federal da Paraíba

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3868-9950>

Abstract: This paper attempts to show, from the relations of descent, in the *Parmenides*, that Plato constitutes a special kind of rationalist philosophy: a distinct type of rationalistic philosophy of myth, from the Orphic and Pythagorean influences. In this sense, the descent into obscurity, into darkness, is not denied. On the contrary, it is part of the process of search for knowledge.

Keywords: Plato, Parmenides, Katabasis, knowledge, Forms, Pythagoreanism

Platão, via de regra, é analisado a partir da ideia de que o ser humano deveria correr em direção à luz. Tal movimento, a *anabasis*, que representa a subida, simboliza um tipo de esclarecimento pela iluminação; movimento contrário ao movimento também mítico, a *katabasis*, que simboliza a descida às trevas.

Contrariedade que a filosofia usará para demonstrar o racionalismo de um e o primitivismo de outro, respectivamente. Sem negar o primeiro movimento em Platão, essa pesquisa tenta investigar relações de descida como recorrência frequente na filosofia do pensador ateniense.

A ideia é tentar demonstrar, a partir de tais relações, no diálogo *Parmênides*, que Platão constitui um tipo distinto de filosofia do *mythos*, a partir das influências órficas e pitagóricas. Nesse sentido, a descida à obscuridade, às trevas, não é negada, ao contrário, faz parte do processo de busca pelo conhecimento. Entretanto, o que era antes um saber mágico-encantado é demonstrado como uma relação pragmática na natureza.

1. *Katabasis* e uma breve consideração historiográfica moderna em Platão

Tendo em conta o quadro internacional, um título importante a contemplar em uma abordagem mais sistemática destas questões, embora focalizado essencialmente numa perspectiva mais ampla, vem de um artigo publicado em 2007 no Brasil, “Filosofia Antiga *Underground*: Da *Katábasis* ao Hades à Caverna de Platão”, de Gabriele Cornelli. Até então, poucos artigos tinham sido produzidos sobre este tema, sem se ter procedido a uma sistematização rigorosa e factual dos movimentos de *katabasis* como princípio de busca de uma prática real na filosofia de Platão. Na maioria dos casos, mesmo em teses mais aprofundadas que vêm sendo publicadas desde o ano de 2011, faz-se uma alusão a Platão a partir de outros focos como o Orfismo e o Pitagorismo.

Para citar um autor importante, temos Alberto Bernabé, com a publicação, em 2011, no Brasil, da obra *Platão e o Orfismo*

– *Diálogos Entre Religião e Filosofia*, que se centra na influência que Platão teria tido do Orfismo; mas não na *katabasis* como elemento fundamental na teoria do filósofo ateniense. Outro exemplo sintomático e não menos importante foi a publicação, no mesmo ano, de *O pitagorismo como categoria historiográfica*, de Gabriele Cornelli, em que a *katabasis* em Platão é explorada não sistematicamente, já que não é essa a temática central da obra.

Historiadores da filosofia, como Giovanni Reale (2002), debruçam-se essencialmente sobre o modelo tradicional, que vê no corpus platônico, uma filosofia profundamente metafísico-idealista que se baseia no movimento ascendente, a *anabasis*, como única via possível em Platão. Por outro lado, há autores que, na ânsia de tentar defender uma tese contrária àquela metafísico-idealista, nesse caso podemos destacar Harold Cherniss (1950), propondo que o único ponto de apoio possível às teorias platônicas é a natureza e a realidade apenas, sem, entretanto, se aperceber da via dupla entre os dois movimentos: a *anabasis* e a *katabasis*.

A obra *Platão*, de Franco Trabattoni, traduzido em 2010 no Brasil, tenta evidenciar princípios realistas em Platão, de um maneira mais moderada. Entretanto, não conhecemos nenhuma obra que se tenha dedicado à identificação da causa desse realismo moderado. A *katabasis*, acreditamos, seria o pilar fundamental de Platão manter-se ligado, também realisticamente, à relação homem/natureza/sociedade.

Nesse viés, a realidade é considerada como princípio básico tanto para o já sabido movimento de subida quanto para o inegável movimento de descida em Platão. De tal maneira, acreditamos que o diálogo *Parmênides* é uma das mostras claras que o filósofo apresenta para a consideração de tal problemática.

Já no filósofo Parmênides, tal problemática parece não ser propriamente uma novidade. Como relembra muito bem Charles Kahn (2007), um dos defensores da subida como movimento

indicado no próemio do eleata, a *anábasis* sempre foi preferida em detrimento da imagem da descida. E é possível perceber que essa tendência tem seu fundamento mais convincente em Plotino, como observa Giovanni Casertano (2007). Isso já como um tipo de inspiração bastante tendenciosa, à procura de um fundamento metafísico nos primórdios do filosofar grego.

O tema parece vir à tona pela primeira vez, segundo investigação de Gabriele Cornelli (2010), apenas em 1907 com O. Gilbert. Mas é apenas com o conhecido artigo de J. S. Morrison (1955) que a viagem do poema de Parmênides passa a ser duramente questionada, como um movimento de subida. Segundo entende e sugere este autor, a viagem seria melhor compreendida como um movimento de descida, *katabasis*, na medida em que tal movimento representaria um tipo de iniciação aos mistérios do mundo inferior: “A partir de então, artigos de Walter Burkert e David Furley sustentaram a sugestão de Morrison e estabeleceram uma nova tendência contra a leitura do próemio como uma viagem da escuridão para luz.” (KAHN, 2007, 41).

Burkert (1972), nessa direção, admite a inegável influência do pitagorismo em Parmênides, cujos movimentos descendentes são recorrentes. Contudo, ele apresenta a teoria de que a viagem do próemio seria horizontal, ou seja, nem subida nem descida. Por outro lado, Mitchell Miller (2006) parece supor um tipo de relação estreitamente ambígua na viagem do próemio: ela estaria conduzindo tanto para cima quanto para baixo. O argumento de Miller é o de que isso acontece “as an expression of the confusion of mortals” (p. 23).

In making it impossible (...) to experience the journey as either a descent alone or an ascent alone, he compels us to feel the draw of both, and this puts us in position to discern, beyond their differences, the underlying

structure that they share. Thus he points to the universal pattern that shapes our best human enquiry into the order of the world. (Miller 2006, 23)

Mas o caso da *katabasis* no próêmio de *Sobre a natureza* do eleata não é propriamente aqui a questão proposta, embora seja fundamental para se perceber como Platão irá estabelecer um certo paralelo estilístico, no que concerne aos movimentos de subida e de descida, além de propor uma clara conexão entre ambos os movimentos. Nessa linha, mas tratando do poema de Parmênides, é necessário destacar o importante e aprofundado artigo de Giovanni Casertano (2007) que consegue apresentar argumentos convincentes a respeito do realismo moderado do poema de Parmênides. Tais argumentos são fundamentais para que se possa compreender como Platão vai não apenas dar continuidade na estilística de um seu “mestre”, mas também acrescentar pontos que acredita serem necessários para sua teoria das formas.

2. As formas e a realidade

Parmênides, ao que parece, elaborou um pensamento que Platão teria utilizado para fundamentar sua teoria das formas. A propósito dessa questão, uma contenda surge a partir das problemáticas de leitura de ambos os pensadores. Para a tradição, Platão é um filósofo idealista metafísico que teria estabelecido as formas como essências puras em um outro plano não terrestre, como se pode perceber em Giovanni Reale (2002).

Em uma linha radicalmente oposta a essa, tem-se, por exemplo, o artigo de Harold Cherniss “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, publicado em 1950, em que, como já

foi dito, há uma tentativa de negar qualquer hipótese de um Platão metafísico. Já em uma linha mais moderada, como a de Franco Trabattori (2010), ao tratar da *República* na obra com o mesmo nome do pensador ateniense, Platão seria um realista moderado com ideais, na medida em que parte da realidade como um todo e tenta estabelecer metas teóricas idealizadas em modelos.

Teria sido em torno dessa mesma problemática que o filósofo ateniense teria sugerido, no *Parmênides*, uma releitura de sua teoria talvez mais inovadora à época: a teoria das formas. Platão elabora uma contenda entre o eleata e o Sócrates, personagens. Este último é questionado em função da não relação entre as formas e a natureza expostas em sua teoria fundamental. Tal falta de relação, segundo a personagem Parmênides, provocaria a impossibilidade da participação do homem nas formas, uma vez que a mente humana não seria capaz de captá-las. Assim, toda teoria, incluindo a imagem de *anabasis*, por meio da reminiscência, estaria derrubada pelo eleata personagem. Na ânsia de superar essa problemática já comum em sua época, Platão elabora suas personagens e o diálogo em questão.

O Parmênides pensador estabelece alguns princípios básicos para definir o “ser” – que é “ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo.” (fragmentos 7-8). Nesse sentido, ele estabelece “o plano da realidade, física, existencial, formalizado precisamente na forma linguística τὸ ἐόν” (CASERTANO, 2007, 08). Significa dizer que a indestrutibilidade inabalável do todo se dá pelo princípio de “abstração do pensamento, na sua unidade, que dispensa a multiplicidade dos fenômenos particulares que nele se manifestam” (idem).

De tal maneira, é provável que as defesas da ambiguidade da viagem, de Mitchell Miller, e, sobretudo, da horizontalidade da viagem, de Walter Burkert, sejam além de mais moderadas, mais assertivas, na medida em que conseguem contextualizar muito bem Parmênides em seu tempo histórico e como filósofo naturalista. Já que tais pensadores buscaram compreender, em sua totalidade e univocidade, o cosmos, e dentro dele, suas múltiplas particularidades, que, nem por isso, fragmentam caoticamente o pensamento abstrato do todo. Por isso, Casertano afirma que essa postura de Parmênides não é propriamente uma “novidade” (2007, 08) em sua época.

A prova mais clara dessa totalidade está ainda nos fragmentos 7-8. Em tais fragmentos, o eleata pressupõe que a opinião humana levou o pensamento a “duas formas, que nomearam, das quais uma não devia nomear – e nisso erraram –, e separaram os contrários como corpos e postaram sinais, separados uns dos outros”. Com isso, a leitura a respeito da homogeneidade de “o que é”, como sendo uma concepção de que os próprios contrários constituem já uma unidade e uma homogeneidade, não pode ser descartada, já que, nesse sentido, por exemplo, noite e dia são, enquanto “o que é” uma mesma coisa, mas com posicionamento diversificado dos astros, que o homem separa e nomeia de forma também diversificada.

Parmênides, nessa linha, pretende estabelecer um tipo de real(ismo), na medida em que proporciona toda realidade como homogeneidade da própria natureza. Assim, o poema seria uma declaração de que toda homogeneidade e indestrutibilidade de “o que é” estariam aparentemente desfeitas na formulação humana dos “contrários”, que, por sua vez, estabeleceriam uma falsa opinião de “o que é”. Assim, Parmênides estaria propondo não um embrião de bipartição do mundo, atribuída por contiguidade e em completude, via de regra, a Platão, mas antes uma visão realista

“horizontal”, para usar a imagem de Burkert, em que a própria infinitude do todo permite a variação dos dois movimentos, o de subida e o de descida, na medida em que a viagem pode levar tanto para as verdades, em sentido iluminista, quanto para as opiniões humanas, que nem por isso são menos importantes ou falsas na busca do conhecimento.

De facto, em B8.50, dá-se fim ao discurso certo e ao pensamento *sobre a verdade*, mas nem por isso o discurso termina; começa-se um outro que, se não é verdadeiro, não deixa de ser menos importante pelo vasto programa do saber pré-anunciado nos últimos versos do fragmento 1: “É necessário que tu aprendas tudo, quer o fundo imutável da verdade sem contradições, quer as experiências dos homens, em que não há verdadeira certeza. Mas custe o que custar também estas aprenderás, a partir do momento que as experiências devem ter um valor para aquele que investiga tudo em todos os sentidos”.

O discurso sobre as opiniões, isto é, sobre as experiências dos homens, que evidentemente não possui o grau de verdade do discurso sobre τὸ ἐόν, é parte fundamental da construção do conhecimento humano: é um discurso “não verdadeiro”, mas nem por isso é um discurso “falso”. (CASERTANO 2007, 12)

Com isso, é possível perceber que Platão parece retomar essa estratégia, no *Parmênides*, não para revisar e reformular a teoria das formas, que, a meu ver, nunca foi, mesmo no *Timeu*, uma declaração idealista-metafísica – leitura apimentada por Harold Cherniss (1950-2009), que salvo o radicalismo, é bastante bem aceite neste trabalho como célula tronco para se compreender

a obra platônica. Esse mito criado por Platão, seria mais uma elaboração metafórica de uma história, para, imagetivamente, tentar preencher certa ausência na teoria de Parmênides a respeito do “semelhante” e do “dessemelhante” (129b).

3. Platão e a *katabasis* das formas

A reformulação da teoria das formas, no *Parmênides*, seria mais uma elucidação de um *mythos* elaborado pelo próprio Platão em outros diálogos. Em termos gerais, Platão tenta evidenciar como se relacionam “o que é” e a aparência, já que o poema do pensador “mestre”, Parmênides, apresenta um método e não propriamente uma tentativa de alcançar os conhecimentos. Essa seria a maior contribuição de Platão para esse tema. Com a teoria das formas, o ateniense busca manter o método de *Sobre a natureza* de Parmênides, uma vez que sugere a busca pela compreensão do pensamento abstrato acerca do todo uno. Mas o como pensar a relação entre o todo uno e as múltiplas particularidades é talvez a maior originalidade de Platão para a época, e ainda para os dias atuais.

Para tanto, o Parmênides, personagem de Platão, faz a acusação da falta de relação entre “o que é” e a aparência. Claro que, nesse caso, a visão idealista-metafísica estaria direcionando a interpretação do eleata, na medida em que ele entende que a teoria das formas estabelece não uma filosofia metafísica prática, mas uma metafísica idealista sem utilidade, já que, nessa linha, as formas seriam puras e inteligíveis, e sendo assim não poderiam ter relação com a materialidade da realidade, impuras e sensoriais.

Tal fato destruiria não apenas qualquer possibilidade de se interpretar, sem anacronismos, a teoria das formas, como também

o próprio anacronismo da tradição. Esta não poderia mais se apoiar em uma relação com as formas puras pelas reminiscências, pois, mesmo por meio destas, as formas seriam incognoscíveis: para aperceber-se disso, basta observar o genial questionamento de Platão, na figura do personagem Parmênides, a respeito da maneira como sua teoria estava sendo interpretada: como uma bipartição radical entre matéria e inteligibilidade.

De tal modo que aquele que está ouvindo fica em aporia e contesta <dizendo> que não há essas coisas e que, se de fato houver, elas são, com toda a necessidade, incognoscíveis para a natureza humana. (135a)

A falta de correlação entre as formas ideias e a matéria estaria comprometida em função dessa leitura bipartida com foco metafísico-idealista, por isso as formas ideais seriam “incognoscíveis para a natureza humana”. Para desatar o nó, Platão, sob um Sócrates ainda jovem, mas ironicamente já bem maduro em aceitar a proposição desafiante do pensador experiente, busca dimensionar a teoria a partir do princípio de “semelhança” e “dessemelhança” (129b).

A apresentação de um Sócrates ainda jovem para desatar tal questão talvez seja o maior indicativo estético para redimensionar a teoria das formas. É como se Platão, já adulto e maduro, enfrentasse desavisadas interpretações acerca de sua teoria. Nesse sentido, ele faz, no diálogo *Parmênides*, o tempo da narrativa retornar cronologicamente para demonstrar que tal teoria já havia nascido conforme os moldes apresentados no diálogo, e não segundo os moldes de outros diálogos que seriam fruto de mal entendido teórico. Tal mal entendido gera uma saudável contenda entre o que pensa Platão, na figura do jovem personagem Sócrates, e como interpreta a teoria das formas o

personagem eleata. Este último fazendo o papel de “mestre”, questionando aquele, que faz papel de discípulo, para seu avanço filosófico.

Para tanto, Sócrates parte de um ponto muito pouco idealístico, para a teoria das formas, ao dizer que as “formas estão na natureza como paradigma, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhantes delas.” (132d). Com isso, Platão tenta criticar a visão idealista-metafísica da teoria das formas, na medida em que as formas, agora na natureza, poderiam se correlacionar, em alguma medida, com a realidade aparente, causando uma relação entre imutabilidade das formas, a medida que são paradigmas do pensamento, e multiplicidade na particularidade das coisas, que são semelhantes aos paradigmas e dessemelhantes nas particularidades. Assim, uma coisa seria “semelhante” ao paradigma, mesmo sendo “dessemelhante” em relação à outra coisa, na medida em que o “ser” da coisa e a forma dessa coisa, enquanto “ser”, seriam idênticos e, na coisa, haveria, além do “ser”, a sua particularidade. Por isso uma única coisa poderia ser “semelhante” e “dessemelhante” (129b).

A novidade do ateniense, que parece se somar à teoria de seu suposto “mestre”, parece buscar agora as duas vias da viagem, ou seja, busca compreender tanto a realidade, em meio às suas mais específicas particularidades, quanto as formas abstratas do pensamento, que se encontrariam como paradigma na natureza (132d).

Assim, se a *katabasis* sugerida por Morrison, ou a teoria da horizontalidade de Burkert, ou ainda Miller e sua teoria da ambiguidade, ambos em relação à viagem do poema de Parmênides, estão certas, é possível afirmar que Platão não apenas queria completar o que seria para ele uma ausência na teoria do eleata – o conhecimento além do método, para demonstrar que o “semelhante” e o “dessemelhante” podem compartilhar uma

mesma coisa –, mas também queria seguir a estrutura da viagem do poema do suposto “mestre”, na medida em que é exatamente por ela, que ele demonstra, no diálogo com o mesmo nome do eleata, que sua teoria da forma não apresenta, definitivamente, uma viagem para cima apenas.

Nesse viés, Platão demonstra que sua teoria das formas não conduzia o homem a um ideal puro, ao mundo de Urano em sentido puramente metafísico. Ao contrário, o pensador ateniense está tirando as formas do lugar de Urano, como sua teoria parecia estar sendo interpretada literalmente. Ele faz, no plano ainda metafórico, as formas descerem ao plano da natureza, para realocá-las em seu lugar real. A *katabasis* de Platão, nessa perspectiva, é diferente daquela que sugere Cornelli (2005) a Parmênides, que seria para o mundo dos mortos, para as trevas. Platão faz uma adaptação para tal imagem, e seu movimento torna-se de descida do lugar de Urano (etéreo e intocável) para a realidade, como paradigma na natureza.

Ao mesmo tempo, o filósofo ateniense parece propor a imagem de subida, na medida em que o conhecimento partiria de uma certa obscuridade para a compreensão e conhecimento das coisas. Essa imagem também metafórica em Platão, representada pelo movimento que conduz da escuridão para a luz, não está sendo, portanto, negada neste trabalho. A questão é que, via de regra, o movimento descendente é negado como se não fosse parte integrante da filosofia platônica. Assim, para adaptar a teoria de Mitchell Miller a Platão, a teoria das formas seria também uma proposta ambígua entre os dois movimentos, já que sem a dialética entre a obscuridade das relações aparentes (mas nem por isso falsas) e o esclarecimento do pensamento que se apoia em paradigmas da natureza, não há a experiência essencialmente humana.

O posicionamento de Burkert, em relação ao poema de Parmênides, parece também complementar muito bem à filosofia platônica, já que a viagem horizontal pode também ser percebida na teoria das formas, que, como método, busca correr a natureza, considerando seus paradigmas e suas particularidades, como uma viagem em busca do conhecimento das relações humanas.

Referência Bibliográfica

- BURKERT, Walter. 1972. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- CASERTANO, Giovanni. 2007. “Verdade e erro no poema de Parmênides”, *Anais de Filosofia Clássica*, Vol 1, n° 2, 2007: 1-16.
- _____. 2007b. “A Cidade, o Verdadeiro e o Falso em Parmênides”, *Kriterion*, Belo Horizonte, no 116: 307-327.
- CHERNISS, Harold Fredrik. “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”. Disponível em: <<http://uwch-4.humanities.washington.edu/Texts/CHERNISS/Cherniss%20Philosophical%20Economy%20of%20the%20Theory%20of%20Ideas.pdf>>. Acesso em: 21 de setembro de 2009.
- CORNELLI, Gabriele. 2005. “O caminho de Parmênides: sobre filosofia e *katábasis* no prólogo do poema”, *Hypnos* n.º 14: 93-101.
- _____. 2009. “A Descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo”; In: *Acerca do Poema de Parmênides*. Santoro, Fernando, Cairus, Henrique, & Ribeiro, Tatiana, eds. 139-148. Rio de Janeiro: Azougue.
- COUTINHO, Carlos Luciano Silva. 2011. “A dialética *anábasis katábasis* de Platão pré-anunciada no espaço arquitetônico antigo de Delfos”. *Revista Estética e Semiótica*, Vol. 1, n.º 1: 78-90.
- KAHN, Charles. 2007. “Algumas questões controversas na interpretação de Parmênides”. *Anais de Filosofia Clássica*, Vol 1, n.º 2: 33-45.
- MILLER, Mitchell. 2006. “Ambiguity and Transport: Reflections on the Proem to *Parmenides’* Poem”. *Oxford studies in Ancient Philosophy*, vol. XXX: 01-48.
- MORRISON, J.S. 1955. “Parmenides and Er”. *The Journal of Hellenic Studies* LXXV: 59-68.
- PARMÊNIDES. 2002. *Da natureza: Parmênides*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola.
- PLATÃO. 2003. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola.
- REALE, Giovanni. 2002. *Corpo, Alma e Saúde – O Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus.

- TRABATTONI, Franco. 2010. *Platão*. São Paulo: Annablume.
- VEGETTI, Mário. 2010. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume.
- VERNANT, Jean Pierre. 1989. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 1990. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

REFERENCIAS AL *PARMÉNIDES* DE PLATÓN
EN *PUERTA DEL CIELO*, DE ABRAHAM COHEN
DE HERRERA¹

REFERENCES TO PLATO'S *PARMENIDES* IN
ABRAHAM COHEN DE HERRERA'S *GATE OF
HEAVEN*

Miquel A. Beltrán Munar*

Miguel Riera Font

* Universitat de les Illes Balears

<https://orcid.org/0000-0001-9103-0878>

Resumen: El artículo examina las referencias al *Parménides* de Platón a través del *Comentario al Parménides* de Ficino tal y como se dan en *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera, obra cabalística escrita en castellano en el Ámsterdam del siglo XVII, con el objetivo de conciliar la mística judía con la filosofía neoplatónica.

Palabras clave: Herrera, Neoplatonismo, Dios, 'Ein-Sof, Parmenides, Renacimiento.

¹ El presente estudio forma parte del proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad de España «Filosofía y cábala en Puerta del Cielo, de Abraham Cohen de Herrera. Epígono y apogeo del sincretismo renacentista» Ref. FFI2012-32005, dirigido por el Dr. Miquel A. Beltrán (m.beltran@uib.es) y en el que Miguel Riera (miquel.riera@uib.es) participa tras haber sido seleccionado en un programa cofinanciado por el Fondo Social Europeo FSE.

Abstract: The paper examines the references to Plato's *Parmenides* through the *Commentaries on Plato's Parmenides* of Ficino in *Gate of Heaven* of Abraham Cohen de Herrera, a kabbalistic work written in Castilian in seventeenth-century Amsterdam, in order to reconcile Jewish mysticism with Neoplatonic philosophy.

Keywords: Herrera, Neoplatonism, God, 'Ein-Sof, Parmenides, Renaissance.

En las últimas décadas se ha avanzado considerablemente en la investigación en torno a la vida y la obra de Abraham Cohen de Herrera, el *Philosopho*, *Theologo* y *Cabalista*, como él mismo se define en su aprobación al tomo primero del *Conciliador* de Menasseh ben Israel, que entre 1620 y 1632 escribió en Ámsterdam las dos únicas obras de cábala escritas originariamente en castellano, *Casa de la Divinidad* y *Puerta del Cielo*. Con todo, el intento de dar cuenta de los precedentes que tuvo en el Renacimiento su pretensión de conciliar la mística judía con la filosofía neoplatónica precisa todavía de un estudio pormenorizado, pese a los trabajos emprendidos por Yossa en dicha dirección².

Las referencias al *Parménides* de Platón que encontramos en *Puerta del Cielo*, una obra que constituye – como apuntábamos arriba – el ejemplo máximo de los intentos de sincretismo entre cábala y filosofía propios del Renacimiento (pero que tienen un distante precedente en la historia del misticismo judío en los maestros del círculo de Girona), se hallan en el libro IV de la

² Nos referimos al artículo de Nissim Yossa, "The Impact of Renaissance Writings on 17th Century Kabbalist Herrera", *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin* 3 (2001): 113-129. Véase igualmente Kenneth Krabbenhoft, "Syncretism and Millennium in Herrera's Kabbalah", in *Jewish Messianism in the Early Modern World*, edited by Matt Goldish and Richard Popkin (Dordrecht:Kluwer, 2001), 65-76.

obra. Un libro dedicado a probar cómo de la Causa Primera surge un puro efecto por el cual aquélla produce los demás, aun pudiendo haber producido todo en sí, y lo hace a fin de comunicarse a todos los demás y ser más gloriosa y cognoscible en ellos ya que los convierte en causas al igual que ella³. Asimismo, en el capítulo IV de dicho libro, Herrera se demora en negar todas las cosas inteligibles y sensibles de la Causa Primera, identificada en páginas anteriores con el Infinito o *Ein-Sof* que está por Dios en la cábala. Pues,

es altísima sentencia del divino Platón, pronunciada en el *Parménides*, y aprobada de todos los Académicos sus secuaces, que la Causa Primera excede a todo ser y conocimiento, dogmatizando, que no es ente, aquél, que siendo del todo sencillísimo y uno, excluye de sí la multitud y variedad de esencia y existencia, de que el ente es compuesto.⁴

Acto seguido Herrera argumenta que la Causa Primera no es esencia, pues la esencia apetece el ser y éste la perfecciona, de modo que el sumo bien y suficiencia “a nada se encamina, o tiende, ni de nadie recibe perfección, o cumplimiento”⁵. Tampoco *es ser o existencia, pues entonces la determinaría – a la Causa Primera – la esencia. Ni siquiera es vida, pues, aunque ésta es perfección de la esencia, es después de ella, depende de ella, y la perfecciona el entendimiento, cuando de la Causa Primera no podemos decir que algo la perfecciona. Entendimiento no es, pues éste depende*

³ “aunque primera, universal y sencilla, es imperfecta, subordinada y en potencia, a la vida, que es su interior vigor y acto” *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 67v.

⁴ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 67v. En adelante empleamos el manuscrito original castellano de la Librería Real de la Haya 131 C 10.

⁵ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 67v.

de la esencia y de la vida, y es distinto del inteligible. Sentencia pues Herrera:

por su admirable unidad y perfección infinita, excede a toda esencia, que por determinada forma es limitada, y a todo entendimiento, que constando de esencia, vida, potencia de entender, actual inteligencia, y objeto inteligible, es necesariamente multiplicado, y por consiguiente, posterior, dependiente y infinito⁶.

Y así, concluye el cabalista que 'el por sí Uno`

no es multitud ni coordinado, o opuesto a ella, sino sobre ella infinitamente sublimado, no es todo, ni tiene parte, principio, medio, ni fin, no tiene término, o figura, no está en otro, ni en sí mismo, no está parado, ni se mueve, no es el mismo, ni otro, no a sí, ni a otros, no es semejante, ni desemejante, no igual ni desigual, mayor ni menor⁷.

Y más adelante,

no participa de movimiento, ni de tiempo, ni fue, es, ni será, y por consiguiente, no es esencia, o ser, ni el que los participa, no hay de él nombre, sentido, opinión, razón o ciencia, ni él los tiene, y así, no es nombrado, sentido, pensado, conocido o alcanzado en ninguna manera de ninguno⁸.

⁶ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 68v.

⁷ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 68v.

⁸ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 68v.

Alude a continuación Herrera a que Dionisio Areopagita confirmó esta soberana verdad, y que él afirmó que la Primera Causa

no es nada de lo que es ni de lo que no es, y así no es algo, ni nada, ni de ésta... puede haber dicho, nombre o conocimiento, no es tiniebla ni lumbre, no es yerro, ni verdad, ni de ella hay alguna afirmación o negación... siendo como es, sobre toda posición y afirmación, aquella singular e infinitamente perfecta causa de todas las cosas⁹.

Tal y como Krabbenhoft señala¹⁰, la referencia es al capítulo V de la *Teología Mística* del Pseudo-Dionisio, y algunos pasajes son citados de modo literal por Herrera en el referido lugar. Un capítulo del que se colige, en efecto, que la Causa no es alma ni inteligencia; no tiene imaginación, ni expresión, ni razón ni inteligencia. No es palabra por sí misma ni tampoco entendimiento. No podemos hablar de ella ni entenderla. No es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez, ni igualdad ni semejanza, ni desemejanza. No es móvil ni inmóvil, ni descansa. No tiene potencia ni es poder. No es luz, ni vive, ni es vida. No es sustancia ni eternidad, ni tiempo. No puede la inteligencia comprenderla, pues no es conocimiento ni verdad. No es reino ni sabiduría, ni uno, ni unidad. No es divinidad, ni bondad, ni espíritu en el sentido en que nosotros lo entendemos. No es filiación, ni paternidad, ni nada que nadie ni nosotros conozcamos. No es ninguna de las cosas que son ni de las que no son. Nadie la conoce tal cual es, ni la Causa conoce a nadie en cuanto ser. No tiene razón,

⁹ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 68v.

¹⁰ Véase el estudio preliminar de K. Krabbenhoft a su propia traducción al inglés de Abraham Cohen de Herrera, *Gate of Heaven* (Leiden: Brill, 2002), xi-xxviii.

ni nombre, ni conocimiento. No es tinieblas, ni luz, ni error, ni verdad. Absolutamente nada se puede afirmar ni negar de ella.

Según Krabbenhoft Herrera habría conocido el texto a través de las citas de Dionisio que se hallan en el *Comentario al Parménides* de Ficino. Si así fuese, habría que hacer notar en primer lugar que Ficino consideró el *De Mystica Theologia*, conocido también como *De Trinitate*, como un antiguo tratado griego. Durante casi mil años, y también en el Quattrocento italiano¹¹, tal y como Allen¹² nos recuerda, siguiendo un magnífico trabajo de Monfasani, el autor de este breve texto que nos ocupa fue identificado con el Dionisio citado en *Actos de los apóstoles* 17:34, como uno de los que habían escuchado la nueva doctrina (17,19) predicada por Pablo a los atenienses en la colina de Marte (Areópago), pero en realidad se trataba de un seguidor de Proclo, del siglo V o VI. Se atribuyó así la complejidad intelectual de un escritor del neoplatonismo tardío a un autor del siglo I que habría conciliado la doctrina con el cristianismo, el discípulo ateniense de san Pablo. Según Ficino, inmediatamente después de la muerte de Crisipo ciertos cristianos habrían urdido un platonismo que anticipó a Plotino varios siglos, y así, el cristianismo, según esta cronología, sería el culmen de la filosofía antigua. El prestigio que este filósofo-santo llegó a alcanzar haría que sus escritos proclianos resultaran capitales en el devenir del pensamiento místico medieval, también en el devenir del cristianismo.

Dado que la segunda referencia remite en efecto al Comentario de Ficino y si bien sabemos que Herrera leyó asimismo la *Teología*

¹¹ John Monfasani, "Pseudo-Dionysius the Areopagite in Mid-Quattrocento Rome," in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller* ed. By James Hankins, John Monfasani, and Frederick Purnell, Jr., (Binghamton, NY, 1987), 189-219; reimpresso en John Monfasani, *Language and Learning in Renaissance Italy* (Adershot: Variorum, 1994).

¹² Michael J. B. Allen, "Dove le ombre non ano ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai", *Rinascimento* 49(2009): 15-26.

Platónica del autor, y la cita, además, en *Puerta del Cielo* en referencia a la cuestión de la supremacía del Uno con respecto al ser¹³, nos interesa probar que Herrera halló en el *Comentario al Parménides* las consideraciones sobre Dios que expone en el Libro VI remitiendo al diálogo platónico. Volviendo, sin embargo, a la precisa afirmación según la cual Platón dogmatiza, la utilización precisa de este verbo puede permitirnos sospechar que Herrera quiere remitirnos a la polémica platónico-aristotélica del Renacimiento italiano que tiene un precedente en Pletón.

Así, siendo la urdimbre intelectual de la controversia apasionante en sí misma desde sus inicios, algo que puede probar que se hayan demorado en su elucidación notables estudiosos, desde el artículo seminal de Klibansky¹⁴, hasta los portentosos trabajos de Allen¹⁵, Haskins¹⁶, Monfasani¹⁷, y en lo reciente, Vanhaelen¹⁸, por citar sólo a los más renombrados, nos importa aquí, ante todo, la polémica entre Ficino, quien pugnó por probar que el *Parménides* es un tratado de teología dogmática, reiterando en su comentario que el diálogo expone la consideración de Platón

¹³ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 69.

¹⁴ Nos referimos a Klibansky, "Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance: A Chapter in the History of Platonic Studies." *Medieval and Renaissance Studies* 1(1943): 281-335.

¹⁵ De Michael J. B. Allen acerca de Ficino véase, entre otros, "Marsilio Ficino on Significatio," *Midwest Studies in Philosophy* 26, 1, (2002): 30-43; Id., "Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's Indebtedness to Hermias," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43(1980): 110-129; o junto a Valery Rees y Martin Davies (eds.) *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy* (Leiden: Brill, 2002).

¹⁶ Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1933).

¹⁷ Cf. nota 11.

¹⁸ Entre otros estudios de Maude Vanhaelen véase *Marsilio Ficino, Commentary on Plato's Parmenides. A Critical Edition with English Translation and Notes*, 2 vols., (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012); Id., "L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficin dans les années 1486-89: Démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne," *Humanistica* 4/1 (2010): 125-136; Id., "The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on the *Parmenides*," *Rinascimento* XLIX (2009):301-339.

sobre la naturaleza divina, y Pico, quien en su *De Ente et Uno* lo consideró antes un sutil ejercicio de dialéctica.

En 1463, año en el que Nicolás de Cusa, quien por su parte había traducido el *Parménides*, compuso su *De Veritatis Sapientiae*, Marsilio Ficino, a instancia de Cosme de Médicis, emprendió la tarea de traducir el corpus platónico en su totalidad. Antes de agosto de 1464 había traducido el *Parménides*. En la dedicatoria de los diálogos hallamos una explicación de su elección del orden de los mismos. Se dice en ella, así, que del mismo modo en que la luz divina se halla en la mente ya purificada por la santidad, y con su irradiación, garantiza la visión de Dios, así la disquisición sobre el Uno debe seguirse de manera directa del lugar en el que se discurre sobre cómo alcanzar la virtud. El *Parménides*, por tanto, seguirá al *Eutifrón*. Y puesto que nuestra felicidad consiste en la visión de Dios, el *Filebo*, que versa sobre el más alto bien del hombre, tendrá que leerse tras el *Parménides*. Este último diálogo es descrito por Ficino como un tratado sobre el Uno, principio de todas las cosas, descripción que ya se expresaba en parecido términos en un coetáneo *Argumentum in Platonis Parmenides*, de un autor anónimo, conservado en un manuscrito en Florencia. Al igual que Proclo y Olimpiodoro, Ficino consideraba – como hemos dicho más arriba – que el *Parménides* contiene la esencia de la teología platónica, y lo probaría su lenguaje cercano al culto a los misterios, henchido del fervor de los iniciados. Aunque Platón desplegó su sabiduría en todos sus diálogos, es el *Parménides* el que contiene el más alto saber sobre Dios. Es en el capítulo 37 de su *Comentario al Parménides* donde advierte Ficino que tratará, en las páginas sucesivas, de una materia ardua, por la misma razón de que no se discurre sobre lógica, sino sobre teología: “la subsiguiente discusión será una tarea difícil. No tanto debido a la forma lógica o dialéctica del diálogo, sino por el altamente

teológico contenido que subyace a ella”¹⁹. Y arguye Herrera que Platón no pudo desear que el nombre de Parménides estuviese asociado a una actitud y enseñanza meramente dialécticas. Ya Proclo – observa Ficino – declinó demorarse en la argumentación de esta hipótesis, por cuanto la consideración del *Parménides* como un mero ejercicio dialéctico había sido refutada por todos los platónicos, y, siguiendo a Siriano, Proclo creyó que había un misterio oculto en cada pasaje del diálogo. A continuación, se refiere Ficino a Dionisio, quien confirmó, según aduce, el parecer de los seguidores paganos de Platón, pues “cada vez que se refiere al Uno lo sitúa sobre el ser, y distingue el ser único del Uno absoluto y aduce que el Uno es el principio del ser y el generador del ser”²⁰. Hace uso Dionisio – continúa Ficino – de los razonamientos refutaciones y palabras del *Parménides*, “cuando trata de las más diversas materias, dando el testimonio así de que el contenido del *Parménides* es también divino”²¹. El Areopagita, por su utilización de estos para elucidar la más alta doctrina en lo tocante a la divinidad, habría considerado que el asunto tratado en el *Parménides* es teológico.

La significación de esta primera referencia al *Parménides* debe centrarse – lo referimos antes – en la clara afirmación de Herrera según la cual Platón dogmatiza, pues la consideración del diálogo como un tratado de teología dogmática fue la posición que mantuvieron quienes en el Renacimiento italiano quisieron, en la línea de los primeros neoplatónicos, concluir que en efecto en sus páginas Platón expuso las más altas elucubraciones acerca de la naturaleza divina. Y lo hicieron en oposición a quienes, refu-

¹⁹ Ficino, *Commentary on Plato, Parmenides*, 37, (I) 156-157, la traducción es nuestra.

²⁰ Ficino, *Commentary on Plato, Parmenides*, 37, (I)162-163.

²¹ Ficino, *Commentary on Plato, Parmenides*, 37 (I)162-163.

tándolos, argüían que el *Parménides* debe ser considerado, ante todo, un artificio dialéctico de gran sutileza, como Pico della Mirandola. Asimismo, la consecuente recurrencia a Dionisio debe analizarse a la luz de lo anterior, pues se consideró a este, a lo largo de los siglos anteriores, el maestro de la teología cristiana, y por tanto podría parecer extraño que Herrera recurra a él en su vindicación de la teología negativa, pero veremos que lo hace debido a que la controversia platónico-aristotélica tuvo también a Dionisio en el centro, en la medida en que uno de los puntos de controversia entre Ficino y Pico se concretó justamente en el hecho de que para el primero el Areopagita situó el Uno por encima del ser, mientras que, según Pico, para él Uno y ser eran equiparables, y quienes argüían que Dionisio creyó en un Uno supraesencial no hacían sino soñar y plasmar sus delirios en inexplicables comentarios –son sus palabras²²– lo que es alusión directa al *Comentario* de Ficino en torno a los nombres divinos y la *Teología mística*. Pero es difícil no concordar con Ficino en que este último tratado, que se inicia con una suerte de plegaria a Dios para que nos guíe más allá del no-saber, y para que el silencio nos muestre los secretos de aquella tiniebla supraesencial que no dejan ver las luces de las cosas está por la preeminencia del Uno con respecto al ser y la totalidad de las cosas²³.

La segunda referencia al *Parménides* se halla en el capítulo V del mismo Libro sexto de *Puerta del Cielo*, y reza:

Es de notar, que las negaciones, en la Causa Primera, no significan privación, o falta, sino suma, e ilimitada perfección, y exceso, porque como dice Marsilio Ficino

²² Vanhaelen, “Pico-Ficino”, 314.

²³ Cfr. Stéphane Toussaint, “L’influence de Ficino à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes. Traversari, Cusani, Lefevre d’Étaples. Suivi d’un passage inédit de Marsilio Ficino,” *Bruniana & Campanelliana* 5 (1999): 381-414.

sobre el *Parménides*, cuando decimos que la Causa Primera no es entendimiento, ni vida, ni esencia, es nuestra intención decir, que siendo más excelente, que todos estos, los produce, y continuamente conserva, porque el negar al artífice las manos, las produce, y no solamente a ellas, sino a otros muchos efectos²⁴.

De manera que:

las artificiosas negaciones de las perfecciones de la Causa Primera, no solamente son excesos y ventajas, con que despojándola de lo que le es inferior, e inconveniente, y sublimándola cuanto más podemos, la consideramos absoluta y pura, mas también son causas de las afirmaciones de sus efectos, como si dijéramos que de la Causa Primera proceden todas las cosas, porque ella no es ninguna de ellas, sino sobre todas, incomparablemente sublimada²⁵.

En efecto, en el *Comentario al Parménides*, 54, Ficino escribe que:

las negaciones dejan siempre al primer principio indefinido y libre en su rango. Preparan también al alma para una mejor apetencia de Dios, separándola de las condiciones y definiciones humanas y, como si ahora fuese incircunscrita, se sitúa frente a Dios, quien es absolutamente incircunscrito²⁶

²⁴ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 69v.

²⁵ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 69v.

²⁶ Ficino, *Commentary on Plato, Parmenides*, 54, (II) 26-29, la traducción es nuestra.

De nuevo Ficino remite a Dionisio, con quien afirma estar de acuerdo en que las negaciones

no indican deficiencia, sino sobreabundancia como decimos a menudo de acuerdo con Dionisio. Cuando decimos que Dios no es entendimiento, ni vida, ni esencia, queremos hacer entender que se halla por encima de ellos, y es su origen.

Negar las manos a un artesano es indicar una deficiencia, pues éste necesita los instrumentos, para realizar la acción. Pero negársela a la naturaleza es declarar su excelencia, pues no precisa de manos para actuar. De hecho, así como el Primer principio es la causa de todo, así las negaciones a su respecto son las causas de las afirmaciones con respecto a las secundarias. Por esta razón, aquello que la primera hipótesis niega en lo que al Uno respecta, se afirma en la segunda para revelar que todas las cosas son creadas por aquel. Pues así como el alma... no siendo el cuerpo, lo produce y gobierna, y así como el intelecto, no siendo el alma, la crea, así el Uno en sí mismo, no estando sujeto a la multiplicidad, ni al número, ni a la forma, crea la multiplicidad, y el número, y la forma...

De este modo, cuando negamos la forma con respecto a Dios, no sugerimos una deficiencia, como cuando consideramos la materia que no tiene forma, sino que contemplamos a Dios, que no es circunscrito en modo alguno, sino que circunscribe la materia con la forma... Del mismo modo, Parménides dice que el Uno en sí mismo no es todo, ni parte, no es lo mismo ni otro, no inmóvil ni en movimiento... ni similar a nada... ni

opuesto a nada... sino que todas las oposiciones dependen de él²⁷.

Éste es el pasaje que Herrera toma prestado casi literalmente. No cabe duda de que Herrera precisa que la recurrencia a la teología dogmática del *Parménides*, a través de Ficino, comporta introducir la doctrina de la *coincidentia oppositorum*, para el acercamiento a Aquél que se halla más allá de las contradicciones. Y a esta cuestión dedica la tercera referencia al diálogo, en el capítulo VI del mismo Libro VI. En efecto, la tercera referencia al *Parménides* en la que se refiere al de Elea como

el Pitagórico Parménides, que es como se le denominó consuetudinariamente en la obra de ciertos neoplatónicos del Renacimiento, y ella se arguye que él afirmó y negó todas las cosas del primer principio, al igual que Mercurio Trismegistro²⁸ para quien, escribe Herrera, “no siendo nada de todo, es absolutamente todo, y que, no teniendo ningún nombre, tiene todos los nombres, porque todo lo que fuera de él es, así está en él, como los edificios en el arquitecto, las formas de los corporales miembros en la vegetativa y seminaria naturaleza, el calor elemental en el sol y cielo, las líneas en el centro, y los números de la unidad.

De donde procede aquella teológica contemplación que trata de la Causa Primera por contradictorios, sin contradicción, o por contradicción que no contradice,

²⁷ Ficino, *Commentary on Plato, Parmenides*, 54, (II) 28-31, la traducción es nuestra.

²⁸ Para el vínculo entre Hermes y Ficino ver Clement Salaman, “Echoes of Egypt in Hermes and Ficino”, in *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*, ed. Michael Allen & Valery Rees (Leiden: Brill, 2002), 115-135.

como diciendo, que es el primero y el postrero infinito, y fin de todo, el mayor, pues es inmenso, y el menor, porque es indivisible, o como dicen, el máximo y el mínimo, el que excediendo a todos, en todo, los contiene en sí, y causa fuera de sí a todos, el que no siendo nada de todos, es fuera de todos, y en todos, uno y todo, informe, omniforme, que sin tener entendimiento, se conoce a sí mismo, y que, no conociendo sino a sí, conoce a todas las cosas, que sin tener algún ser, es el mismo ser y el puro y todo ser, que sin potencia puede todo, sin acción lo causa, sin recibir nada recoge todo, que siendo singular, y propio a sí es común a todos, y a todos se participa, que separado de todos, asiste a todos, que fuera de todos está totalísimamente en todos²⁹.

El argumento de Herrera prosigue desvelando el proceso de la emanación, según el cual la Causa Primera sale de sí misma, y penetra intrínsecamente a todos sin incluirse en ellos, y se manifiesta en sus efectos aun hallándose sumamente oculta en sí misma. El infinito es uno, sin que haya otro, habiendo sin embargo muchos. Así lo expone el cabalista: “fin y del todo infinito, imprincipiado fin, y principio infinito, el que sin esencia, vida, y entendimiento existe infinitamente, eternamente vive y perfectísimamente todo entiende”³⁰.

Dionisio, en el capítulo V de su *Theologia Mystica*, había escrito que cuando negamos o afirmamos algo de cosas inferiores a la Causa Suprema, nada le añadimos ni quitamos. Porque toda afirmación permanece más acá de la causa única y perfecta de todas las cosas, pues toda negación permanece más acá de la

²⁹ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 70v.

³⁰ *Puerta del Cielo*, Sexto Libro, f. 70v.

transcendencia de aquél que está simplemente despojado de todo y se sitúa más allá de todo. Así, la obra encierra en sí lo que los griegos habían llamado catafático o apofático, atributivo y lleno de negaciones. Describe Dionisio los modos de ascensión a través de la purificación, y lo importante para lo que nos ocupa es que Ficino interpretó el tratado a la luz de otro texto paradigmático³¹. La descripción en *Éxodo* 19,24 de la ascensión de Moisés al Sinaí y su vínculo con la oscuridad mística del no-saber. Según Ficino, este episodio es un modelo de la ascensión platónica hacia un Dios supraesencial. Y anticipa asimismo la transfiguración de Cristo en el monte Tabor. Entiende así Ficino que la obra de Dionisio es la confirmación de la jerarquía metafísica neoplatónica, con su énfasis en la unión con un Dios que no es el de la creación, sino el Dios invisible de nuestro no-entendimiento, frente al cual el lenguaje se desploma. En su intento de rebatir a Pico, quien en el *De Ente et Uno* argüía contra sus oponentes que estos distorsionaban las enseñanzas del Areopagita al hacer prevalecer al Uno sobre el Ser, y que el *ego sum qui sum* mosaico significaría *ego sum ens*, Ficino escribe que la supremacía del Uno fue vindicada por Dionisio al igual que por los neoplatónicos basándose en argumentos a los que Besarión había recurrido décadas atrás en su controversia con Jorge de Trebisonda. Ficino entiende demostrar que Dionisio emplazaba al Uno más allá del Ser, como en el *Comentario al Parménides*, 37. Escribe Ficino que es imposible describir a Dios mediante asertos, que son inferiores a la universalidad y transcendencia absoluta del Primer Principio. Ni apelaciones concretas, como *ens* o *vivens*, ni abstractas como *vita* o *essentia*, pueden dirigírsele. Éstas, todo lo más, denotan que

³¹ Moshe Idel, "Prisca Theologia in Marsilio Ficino and some jewish treatments," in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by Michael J. B. Allen, Valery Rees, Martin Davies (Leiden: Brill, 2012), 137-158.

Dios es causa de todas las perfecciones, doctrina conocida a los platónicos, y que ellos habían tomado (*usurpatum*) del Areopagita (cf. Cap. 45). El capítulo 58, que encabeza el significativo título “La opinión que afirma que la abstracción de las abstracciones en lo que a Dios concierne, mientras que las negaciones y comparaciones son más apropiadas”, que en otros libros de *Puerta del Cielo*, Herrera sigue refiriendo a Dionisio. Se refutan en él, usando a Proclo, las opiniones de algunos platónicos que abogaron por el uso de ciertas afirmaciones para la descripción de Dios. De acuerdo con ellos, dado que Dios es la causa de todo, posee precisamente en sí mismo los poderes y raíces (*vires radicesque*) de estas cosas. Así, pueden hacerse a Dios atribuciones, no concretas ni abstractas, sino de abstracciones de cosas abstractas, tales como la esencialidad, vitalidad, etc. Se trataría, arguyen, de abstracciones de cosas abstractas que contienen en ellas todas las demás, y así, se pensó que manifestaban el único y perfecto poder divino. Ficino, sin embargo, se alinea con Siriano y Proclo, en el uso de negaciones para acercarse a Dios. Tal como Vanhaelen señala, “Ficino integra el método escolástico de abstracción en un marco neoplatónico, como un ejercicio preliminar para la aprehensión de los misterios platónicos”³².

³² Vanhaelen, “The Pico-Ficino Controversy,” 327.

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