

Parmenide padre superficiale e testardo. L'eredità eleatica nel *Sofista*.

Francesco Ferro

Pontificia Università Lateranense

This paper aims to confirm the sometimes questioned thesis that in the *Sophist*, as well as in the *Parmenides* and the *Theaetetus*, Parmenides is considered a supporter of a doctrine that identifies the all with a single and immobile entity. This highlights both the continuity that according to Plato exists between his own philosophy and Parmenides' doctrine, since both exclude absolute non-being from being, and the profound distance between them: from Plato's point of view, the exclusion of absolute non-being from being does not exclude the reality of non-being as difference, and therefore of multiplicity, relation, movement and false discourse. Having established this, I will focus on some *Sophist* passages where a mocking attitude towards Parmenides emerges, suggesting the need for a radical reinterpretation of the 'paternity' that the Stranger attributes to him: not the proud affirmation of a connection, as commonly supposed, but an ironic concession to a thinker who failed to see the limits of his assumptions and thus to grasp the dialectical multiplicity constituting reality.

being, non-being, one, many, parmenides' paternity

In questo contributo, intendo innanzitutto ri-argomentare la tesi secondo cui nel *Sofista*, come nel *Parmenide* e nel *Teeteto*, Parmenide viene considerato fautore di una dottrina che identifica il tutto con una singola entità assolutamente immobile, al fine di evidenziare sia la profonda distanza che Platone ritiene esserci tra la propria speculazione e la dottrina dell'Eleate, sia la continuità che viene riconosciuta nell'esclusione dall'essere del non essere assoluto. Fatto questo, esaminerò alcuni passaggi del *Sofista*, spesso trascurati dalla critica, nei quali emerge una certa attitudine derisoria nei confronti di Parmenide, la quale invita a rileggere radicalmente il senso e il valore della paternità riconosciutagli dallo Straniero.

Tanto nel *Parmenide*, quanto nel *Teeteto* e nel *Sofista*, a Parmenide viene attribuita una dottrina secondo la quale tutte le cose, τὰ πάντα ο τὸ πᾶν, in realtà sono una sola, ἓν. Nel *Parmenide*, tale tesi equivale a quella zenoniana, secondo cui qualunque forma di molteplicità comporta contraddizioni insanabili¹. Nel *Teeteto*, poi, a coloro che identificano l'essere

1 *Prm.* 127e6-128b6. Sulla possibilità di attribuire questa stessa tesi anche agli argomenti zenoniani citati nel *Fedro* cfr. Ferro 2022, 1-23.

con il movimento, locale, qualitativo e di composizione, si contrappongono Parmenide e tutti coloro, tra cui Melisso, per i quali il tutto è uno e assolutamente immobile, ἀκίνητον ο ἑστός². Nel *Sofista*, infine, Parmenide è tra coloro che hanno determinato l'essere secondo un criterio quantitativo³, ed è l'esponente di spicco della schiera eleatica, Ἑλεατικὸν ἔθνος⁴. Questi pensatori, in contrapposizione a coloro che hanno sostenuto l'esistenza di una molteplicità di enti, e a quelli secondo cui gli enti sono sia molti che uno, ritengono che tutte le cose siano in realtà una sola⁵. Come gran parte della critica ha notato, la ricostruzione platonica della dottrina eleatica fa riferimento soprattutto al pensiero di Melisso⁶. Nel *Sofista*, infatti, la tesi viene espressa due volte dalla formula ἐν μόνον εἶναι⁷, in esplicita ripresa di 30 B 8, 1, DK, dove troviamo ἐν μόνον ἔστιν, e in Melisso, più che negli altri appartenenti alla schiera, la singolarità dell'essere è centrale ed è esplicita l'assenza di parti⁸: non a caso, singolarità e semplicità sono le caratteristiche da cui lo Straniero intende affrancare l'essenza dell'essere confutando la tesi eleatica. In primo luogo, dunque, viene problematizzato il rapporto tra il nome e l'entità nominata: se gli Eleati utilizzano due termini, ὄν ed ἔν, ma ammettono che esiste una cosa soltanto, non sapranno render ragione dell'uso di due nomi per una singola cosa. Più in generale, l'essenza stessa del nome rende contraddittoria la loro tesi. Il nome, infatti, è qualcosa di altro dalla cosa nominata, e dunque, se tutto è uno, avremo o un nome che è nome di niente, o un nome che nomina sé stesso, generando comunque un'assurdità⁹. Successivamente, lo Straniero esamina il predicato di ὅλον e l'accostamento dell'essere a una sfera, effettivamente presenti nel testo di Parmenide¹⁰, per evidenziarne l'incompatibilità con l'assoluta singolarità e semplicità dell'essere come uno. Infatti, se da un lato la sfera può esprimere in modo figurato omogeneità e unicità¹¹, e l'ὅλον essere inteso nel senso

2 *Tht.* 152d7-e9, 180d7-e4, 183e3-4.

3 *Sph.* 242c4-6, 245d12-246a2; Centrone 2008, 139, n. 105.

4 *Sph.* 242d4-7.

5 *Sph.* 242c8-243a5, 244b6-10.

6 Cordero 1991, 115-118; Mansfeld 2016, 86.

7 *Sph.* 244b9-10, 245e2.

8 In Melisso ἐν ricorre nove volte per descrivere ciò che è, anche in forma sostantivata: 30 B 5, B 6, B 7, B 8, B 9 DK. L'assenza di parti, μόρια, viene specificata in 30 B 9 DK. Per riferimenti al dibattito in merito alle dottrine storicamente sostenute da questi pensatori cfr. Ferro 2022, 3, n. 12.

9 *Sph.* 244b6-d13; Bluck 1975, 72-73; Fronterotta 2007, 350, n. 171.

10 28 B 8, 38, 43-45 DK; *Sph.* 244d14-e5.

11 Diversamente dalle altre forme, infatti, la sfera presenta un unico angolo, un'unica faccia, e un'espansione perfettamente omogenea, tutti elementi che permettono di

generale di completezza di qualcosa che è tutto quello che deve essere e niente meno¹², in modo compatibile, sebbene non identico, con l'assoluta semplicità dell'uno in sé, dall'altro entrambi gli aspetti possono ben riferirsi a completezza e unità di un'entità composta di parti, qualcosa che è affetto dall'unità, ma di per sé incompatibile con ciò che è in tutto e per tutto uno. Proprio questo è il senso sfruttato dallo Straniero nella sua confutazione, grazie al quale può meglio evidenziare sia come, se l'essere si identifica con una singola cosa, l'ὅλον non potrà mai essere, perché comporterebbe complessità e duplicità, sia come l'uno in sé non potrà essere, in quanto mancherebbe dell'ὅλον, che lui ritiene caratteristica essenziale di qualunque cosa che pretenda di essere¹³. Dunque, se ciò che è è intrinsecamente uno, qualunque forma di alterità e molteplicità implicherebbe per l'essere di ricadere in ciò che non è in alcun modo, generando insanabili contraddizioni. Per questo motivo, da un punto di vista eleatico è impossibile alcuna commistione tra essere e non essere, come Platone trova sancito nel poema di Parmenide: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἑόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἅφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα¹⁴. In nessun modo questo sarà mai domato, cioè il fatto che cose che non sono siano. Il significato di δαμάζω, infatti, se in senso generale indica sopraffazione, può declinarsi anche nel senso di assoggettamento¹⁵, o in quello di addomesticamento¹⁶. Metaforicamente, pertanto, la commistione di essere e non essere è qualcosa che è impossibile ricondurre a un ordine definito, e dalla quale bisogna tener lontano il pensiero. Dunque, nonostante vi siano elementi di interesse, ritengo da rifiutare la tesi di Palmer, secondo cui Platone attribuirebbe a Parmenide un monismo "generoso", in cui l'ἑόν, unico, perfettamente omogeneo, eterno e separato, farebbe da collante a un livello ontologico inferiore, dove si trovano entità in divenire che intrinsecamente sono e non sono. La critica platonica, pertanto, si concentrerebbe solo su quelli che oggi sono i primi due versi del frammento 7, presi isolatamente¹⁷. Per sostenere tale lettura,

leggere l'accostamento nei termini di perfetta unità, continuità, invarianza spaziale, compatibilmente con interpretazioni dell'ἑόν parmenideo nei termini di un monismo assoluto: cfr. Guthrie 1965, 43-49.

12 *Tht.* 205a1-6.

13 Cfr. *Sph.* 244d14-245e2, e Centrone 2008, 133-139 per una ricostruzione efficace. Sul ruolo della nozione di ὅλον nella concezione platonica dell'essere cfr. Centrone 2005, 103-114, che la esamina in relazione alla struttura logico-ontologica delle idee.

14 28 B 7, 1-2 DK; *Sph.* 237a8-9, 258d2-3.

15 Hom. *Il.* III, 301, XVIII, 432.

16 Hom. *Il.* XXIII, 655; *Od.* IV, 637.

17 Palmer 1999, 31-95, 146, 207-220.

Palmer fa riferimento alla descrizione della γένεσις contenuta nel V libro della *Repubblica*, dove alcune formulazioni relative alla commistione tra essere e non essere sembrano richiamare il poema di Parmenide. Tuttavia, pur ammettendo tali paralleli, non si può confondere l'eredità di Parmenide, linguistica e concettuale, con l'interpretazione della sua dottrina avanzata da Platone: a suo avviso, Parmenide identifica il tutto con una singola entità assolutamente immobile, e coerentemente fa ricadere qualunque alterità, molteplicità e movimento, in ciò che in nessun modo è, che come tale resta del tutto altro da ciò che è. A conferma di ciò, lo Straniero dice a Teeteto che, per superare l'*impasse* in cui sono finiti discutendo della possibilità di asserire il falso, dovranno interrogare a fondo il discorso del padre Parmenide, e costringerlo ad ammettere che esiste un modo in cui l'essere non è, e viceversa il non essere è¹⁸. Come noto, riconoscendo all'essere la capacità di predicarsi senza contraddizione di una molteplicità, si ammetterà la realtà del non essere come differenza tra cose che sono, τὸ θάτερον, distinguendolo dal non essere assoluto, τὸ μηδαμῶς ὄν, che in quanto tale resterà privo di qualunque identità ed esistenza¹⁹. Così facendo, se da un lato il discorso di Parmenide manterrà una qualche validità, consentendo allo Straniero di rigettare eventuali accuse di parricidio²⁰, dall'altro lui stesso costaterà come la discussione li abbia portati a disobbedire a Parmenide, andando ben oltre il suo monito²¹. Ma se la dottrina parmenidea è così lontana dalla speculazione platonica, il cui nucleo fondamentale consiste nello sforzo di giustificare l'armonia tra unità e molteplicità, quiete e movimento, e diversi livelli di realtà, qual è il senso e il reale valore della "paternità", che pure lo Straniero riconosce a Parmenide? A ben vedere numerosi elementi invitano a ravvisare profonda ironia in questo attestato di stima.

Innanzitutto, ironico risulta il modo in cui viene presentata la schiera eleatica, che si dice risalire a Senofane e a qualcuno ancora più antico di lui, non meglio specificato²². Infatti, diversamente da quanto spesso sostenuto, non ritengo opportuno pensare che lo Straniero conosca il capostipite dell'Eleatismo, ma sia per un qualche motivo reticente, o riporti convintamente voci sull'antichità della dottrina²³. Più probabilmente, invece, si tratta

18 *Sph.* 241d5-7.

19 *Sph.* 237b7-239c8, 258a7-259b8.

20 A ben vedere, infatti, in *Sph.* 241d1-4 lo Straniero raccomanda di *non* essere accusato di parricidio: così Palmer 1999, 145; Centrone 2008, XXVI-XXVII.

21 *Sph.* 258c7-11.

22 *Sph.* 242d4-7.

23 Per ipotesi relative all'identità di questi presunti predecessori cfr. Cordero 1991, 99-100.

di una struttura narrativa con cui Platone asseconda quello che poteva considerare un errato criterio di valutazione, proprio del senso comune, propenso a istituire un nesso tra il valore della dottrina e la sua antichità: per questo motivo, enfatizza l'antichità dei sostenitori di una certa dottrina o pratica intellettuale, al fine di costruire ironicamente un'aura di mistero e autorevolezza intorno a un sapere che in realtà risulta falso e dannoso. Nel *Protagora*, l'omonimo sofista rivendica l'antichità della propria tecnica, ritenendone esponenti anche autori come Omero ed Esiodo, i quali l'avrebbero mascherata con la poesia per paura delle ostilità che essa poteva suscitare²⁴. Nel *Teeteto*, anche della dottrina che identifica l'essere con il flusso, ed è fautrice di un relativismo gnoseologico assoluto, si dice che abbia origini perse nella notte dei tempi²⁵. Sempre nel *Teeteto*, infine, è evidente l'ironia di Platone verso quelle caratteristiche esteriori che possono essere erroneamente considerate un criterio adeguato per stabilire il valore di una dottrina. In *Th.* 171c10-d7, Socrate ricorda a Teodoro che Protagora è più anziano di loro, ed è pertanto probabile che sia più sapiente, nonostante le critiche che stanno rivolgendo alla sua dottrina. Tuttavia, non v'è dubbio che il timore reverenziale espresso da Socrate sia ironico, poiché egli ritiene certamente falsa la dottrina professata da Protagora: infatti, Socrate ribadisce un suo criterio metodologico fondamentale, in base al quale, nonostante tutto, procederanno senza affidarsi alla presunta autorità di qualcuno, dovuta magari alla maggiore anzianità o alla fama, ma attenendosi alle considerazioni che saranno capaci di sostenere. Anche nel *Sofista*, se da un lato lo Straniero teme che giudicare dottrine di uomini così antichi e famosi, come quelli che si sono occupati dell'essere, possa risultare difficile e oltraggioso, dall'altro ne evidenzierà senza remore i profondi limiti teorici, coerentemente con quanto suggerisce fin dalla loro presentazione l'avverbio εὐκόλως²⁶. Tanto il sostantivo εὐκολία, quanto l'aggettivo εὐκολος, esprimono un significato generale di facilità, agilità e linearità, declinabile sia in ambito pratico²⁷, sia in ambito concettuale, a proposito di un ragionamento privo di complicazioni²⁸. L'avverbio εὐκόλως resta coerente con questa semantica, ma ammette due interpretazioni opposte. In senso positivo può indicare serenità e disponibilità verso qualcosa²⁹; diversamente, tale facilità può connotarsi

24 *Prt.* 316d2-e5.

25 *Th.* 179e3-5.

26 *Sph.* 242c4-243a5.

27 *Lg.* 708b1, 942d4.

28 *R.* 453d4; *Prm.* 131e6.

29 *Phd.* 117c4.

negativamente, e trasformarsi in superficialità ed avventatezza³⁰. Nel *Sofista*, dunque, se da un lato i pensatori in esame hanno esposto le loro tesi in modo poco chiaro, questo non è certo l'unico elemento di superficialità, come lo Straniero ipotizza inizialmente con ironica cautela³¹. Essi, infatti, non hanno verificato l'effettiva solidità delle loro tesi: nel caso di pluralisti e monisti, il criterio quantitativo, su cui esse si fondano, a un esame attento si rivela inevitabilmente foriero di assurdità e contraddizioni³². Il padre Parmenide, pertanto, è un pensatore superficiale; ma c'è di più, perché alla carenza della sua proposta teorica si affiancano un'attitudine speculativa, e un approccio dialogico, decisamente antiplatonici. Il filosofo platonico, pur potendo raggiungere, già in vita, un sapere infallibile³³ e universale³⁴, è conscio dei limiti che il corpo determina nella conoscenza delle idee³⁵, e per questo esercita il dubbio e vive di ricerca continua, mosso dall'esigenza di rinnovare il proprio sapere³⁶: la sua condizione non è quella di σοφός, bensì di φιλόσοφος³⁷. Inoltre, egli sa che la vera conoscenza consiste in uno sforzo interiore di rammemorazione che ciascuno deve compiere da sé³⁸, e pertanto non ritiene di avere lui stesso qualcosa da trasmettere³⁹, ma concepisce il dialogo come una ricerca della verità comune, da perseguire insieme all'interlocutore⁴⁰, alle cui capacità e livello adegua le proprie riflessioni⁴¹. Ben diversa l'attitudine di Parmenide che emerge dal ritratto dello Straniero. Egli, infatti,

30 *Lg.* 752b5-c2.

31 *Sph.* 242c8-9, 243a2-b1.

32 *Sph.* 245d12-246a2.

33 Il filosofo "tocca" le idee (cfr. l'uso di ἅπτω ed ἐφάπτω in *Smp.* 211b7, 212a4-5; *R.* 484b3-5), e completando il recupero della conoscenza delle idee diviene un uomo perfetto, τέλειος (*Phdr.* 249c1-d3). La sua ἐπιστήμη, dunque, è ἀναμάρτητος (*R.* 477e6-478a1).

34 Il filosofo conosce le idee, che costituiscono l'essenza di tutto quanto si realizza nel regno del sensibile, ed è sempre capace di avere una visione generale delle cose (*R.* 534b3-6, 537b8-c8).

35 *Phd.* 64b7-68b7.

36 *Men.* 80c3-d4; *Smp.* 207c9-208b7.

37 *Smp.* 203b1-204c8; *Phdr.* 278d3-6; Centrone 2009, XLIV-LIV.

38 Sull'apprendimento come risveglio della conoscenza dell'intelligibile che si possiede, ma si è obliata con la caduta dell'anima nel corpo, cfr. *Men.* 81c5-86b4; *Phd.* 72e3-76a8; *Phdr.* 249b5-c6. Come si dice in *Men.* 85d1-8 e *Phd.* 73a7-b2, il vero filosofo dialoga non per trasmettere contenuti, ma per stimolare correttamente l'interlocutore a raggiungerli da sé, ἐξ αὐτοῦ.

39 *Ap.* 33a5-6; *Men.* 82e4-6, 85b8-d8; *Smp.* 175d3-e7.

40 *Cra.* 384c1-3; *Sph.* 218b7-8; *Phlb.* 14b5-7.

41 Sulla buona pedagogia, attuabile solo dal vero filosofo, cfr. *Phdr.* 249e4-250b1, e1-251a7, 271b1-272b4, 273d2-274a5, 276a5-7, e4-277c7; Centrone 1998, XIX-XXIX.

riferendosi alla propria gioventù, ricorda come Parmenide non perdesse occasione per dissuadere dal tentativo di istituire una qualsiasi commistione tra essere e non essere. Pertanto, lungi dall'accogliere alcun dubbio, e coinvolgere l'interlocutore in percorso comune di ricerca della verità, adeguando volta per volta il discorso, Parmenide si mostra intento a indottrinarlo, ossessionato da un presupposto teorico fallace, il quale costituisce un mantra da ribadire continuamente, sia in versi, μετὰ μέτρων, che nel parlato quotidiano, πεζῶν⁴². Il focus del *Sofista*, dunque, consiste proprio nello svolgere quella ricerca che Parmenide proibiva⁴³. In base a queste considerazioni, sembra opportuno non prendere seriamente la nozione di paternità, in riferimento alla ricerca filosofica. Come sappiamo, da un punto di vista platonico, elemento fondamentale del percorso conoscitivo è lo sforzo interiore che ciascuno deve produrre da sé, mirando alla verità comune: il giudizio su una qualsiasi tesi dovrà fondarsi sulla sua effettiva tenuta concettuale, e non sulla presunta autorità di colui o coloro che la sostengono⁴⁴. Pertanto, nessuna conoscenza raggiunta può essere realmente figlia di qualcun altro, e non a caso una delle immagini che descrivono Socrate, modello del vero filosofo, è quella della levatrice, volta ad aiutare l'interlocutore gravido a generare da sé conoscenza⁴⁵. Per tutti questi motivi, la paternità di Parmenide difficilmente può esprimere l'orgogliosa rivendicazione di un legame, come la critica ha per lo più sostenuto⁴⁶; piuttosto, tale riconoscimento risulta una bonaria e ironica concessione a un pensatore che, affezionato in modo ottuso a determinati assunti, non ne ha visto i limiti, precludendosi la comprensione della molteplicità dialettica che costituisce la realtà⁴⁷. Il non essere, infatti, non ha rapporto con l'essere, a qualunque livello di realtà, ma solo se inteso nel senso di ciò che non è in alcun modo, come lo Straniero e Teeteto ammettono dopo un esame accurato⁴⁸. Questa reciproca esclusione costituisce il requisito minimo perché una qualunque cosa si dia e se ne possa parlare, ma non preclude la realtà del non essere come diverso, e pertanto l'esisten-

42 *Sph.* 237a3-9.

43 *Sph.* 258c7-259b8.

44 *Phd.* 91b8-c5; *Smp.* 201c6-10; *Tht.* 171c10-d7.

45 *Tht.* 148e7-151d6.

46 Così ritengono anche interpreti secondo i quali Platone dichiara il parricidio: cfr. Fronterotta 2007, 14-15.

47 Non contraddicono questa ricostruzione le parole di Socrate, in *Sph.* 217c1-7, che ricorda i bellissimi discorsi, λόγους παγκάλους, ascoltati da Parmenide in gioventù, in riferimento all'incontro narrato nel *Parmenide*. Tale giudizio, infatti, può ben essere inteso ironicamente: sull'antiplatonicità degli argomenti parmenidei nel *Parmenide* cfr. Graeser 2003; Ferrari 2022, 63-89.

48 *Sph.* 237b7-239c8, 258a7-259b8.

za di differenza, molteplicità, relazione, movimento, e discorso falso. Reso innocuo, dunque, il monito di Parmenide può, e deve, essere accolto, senza essere “ucciso”, e proprio per questo motivo un corretto filosofare deve dirsi eleatico, ed è qualcuno che fin da giovanissimo ha accolto l’insegnamento di Parmenide a slegare la filosofia, e con essa la conoscenza della realtà, dalla prigione in cui rimarrebbe rinchiusa qualora la tesi di Parmenide restasse inconfutata nella sua rigidità.