

Ancora sull'uno sopra molti: perché *l'έν ἐπὶ πολλῶν* non è un argomento platonico

1. L'argomento del regresso nel *Parmenide*: *l'έν ἐπὶ πολλοῖς* e l'uno sopra molti

In uno studio sul *Parmenide* del 2007, Samuel Rickless ricostruisce la “High Theory of Forms” ponendo due assiomi: uno è l'uno sopra molti (OM), l'altro l'essere in sé e per sé delle forme. OM è così esposto:

For any property F and any plurality of F things there is a for of F-ness by virtue of partaking of which each member of the plurality is F¹.

La formulazione, apparentemente neutrale, suggerisce che vi sia una forma per *ogni* pluralità di cose che condividono una proprietà (attribuendo a “proprietà” il significato meno impegnativo e qualificato possibile). Intendo contestare che questa formulazione sia corretta e, soprattutto, che OM nella sua esposizione assiomatica – condivisa da molti interpreti di Platone, anche se non esposta nei termini espliciti di Rickless – non sia attribuibile a Platone. Diverso, invece, è attribuire a Platone la consapevolezza della funzione unificatrice di una molteplicità qualificata operata dalla forma, che è ciò che proporrò come alternativa a OM. La differenza è importante, anche e a prima vista può sembrare minima: OM è un argomento che ha senso solo se si presuppone un *τι* che è *predicato* di molti, mentre l'argomento platonico non richiede la struttura logico-linguistica della predicazione, ma solo un senso qualificato di “molti” (ad es., quando si dice che “molti sono F”) che deriva dalla partecipazione alla forma.

Il *Parmenide* contiene indubbiamente un argomento del regresso, esemplificato dal caso del “grande” a 131A1-B2, che è normalmente considerato un'occorrenza dell'argomento del “terzo uomo” (TMA)². OM è la premessa di TMA: senza l'uno sopra molti, il “terzo uomo” non funziona. Cherniss ritiene *Parm.* 132A1-5 “the closest approach to a formal statement” di OM³. A 131B9, in aggiunta, il *Parmenide* utilizza la *iunctura* *έν ἐπὶ πολλοῖς*, che a prima vista può sembrare pienamente sovrapponibile a *έν ἐπὶ πολλῶν*, con cui Aristotele identifica OM: mostrerò invece che proprio questa dicitura è spia del contrario (in Aristotele, non a caso, non è utilizzata, se non nella ricostruzione dell'argomento dei platonici). Prima, tuttavia, è necessario esaminarla nel contesto in cui occorre. *Parmenide* sta tentando di ridurre all'assurdo la partecipazione, che Socrate ha introdotto per evitare le aporie di Zenone; il modo in cui l'Eleate intende procedere è mostrare che né è possibile partecipare

¹ Rickless (2007, xii; 16).

² Per lo *status quaestionis* e un'interpretazione, mi permetto di rimandare a Forcignanò (2016, 83-85; 273-300).

³ Cherniss (1944, 260).

dell'intero della forma né di una parte della forma: mancando una terza opzione, la partecipazione sarebbe logicamente impossibile⁴. A Socrate – che in questo rappresenta pienamente le esigenze di Platone – non interessa difendere l'eventualità che sia possibile partecipare di una parte della forma, ma che lo sia la partecipazione simultanea dell'intero da parte di n partecipanti. Si tratta di un punto di svolta del dialogo, perché Socrate smette i panni dello *sparring partner* e tenta di aggirare le obiezioni⁵.

La replica di Socrate si fonda su un'analogia, quella, ben nota, del giorno:

οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὕσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἴη

Non sarebbe così, – replicò – se fosse proprio come il giorno, che è uno e identico pur trovandosi simultaneamente in molti luoghi, senza essere per questo separato da sé stesso; se fosse così, anche ciascuna delle forme sarebbe una e identica simultaneamente in tutte le cose.

Parmenide così obietta:

ἡδέως γε, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ιστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἓν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῆ λέγειν;

Davvero in modo piacevole, – rispose – caro Socrate, fai in modo che una stessa cosa sia simultaneamente in molti luoghi, come se, avvolti tanti uomini con un velo, affermassi che è uno e intero sopra molti. Non credi di dire qualcosa del genere?

Socrate replica con un timido ἴσως. La prima cosa che va notata è che la *iunctura* che qui interessa è pronunciata da Parmenide ed è intesa in un senso esplicitamente fisico, coerentemente con la posizione che l'Eleate mantiene nel dialogo⁶. Al contrario, Socrate ha citato l'esempio del giorno – che indica la giornata, non la luce del giorno⁷ – per de-fisicalizzare la partecipazione, tracciando così una corretta via per porre il problema della partecipazione dell'intero⁸. L'esempio del giorno è rilevante perché si tratta di un caso in cui la condivisione non implica la suddivisione, perché è evidente che il giorno che è presente a Tebe non sia *una parte* del giorno e che quello presente a Egina non sia un'altra parte dello stesso giorno, ma esattamente il *medesimo* giorno simultaneamente in

⁴ Cfr. Allen (1997, 128).

⁵ Cfr. Schofield (1996, 53).

⁶ Cfr. Scolnicov (2003, *passim*); Ferrari (2009); (2010).

⁷ Come invece sostengono, tra gli altri, Allen (1997, 131-132); Miller (1986, 49 n. 22), Fronterotta (2001, 196). Ovviamente Socrate non sta affermando che un determinato periodo di tempo si trovi, nello stesso tempo, in più luoghi, ma che il giorno che *in questo momento* è ad Atene è *anche* a Sparta e Corinto, pur rimanendo lo stesso.

⁸ *Contra* Panagiotou (1987), che ritiene che il velo corregga l'analogia del sole perché Platone non la riterrebbe accettabile. Non mi sembra, tuttavia, che l'Autore riesca a dimostrarlo in modo convincente. Si veda invece la perspicua analisi in Scolnicov (2003, 57).

entrambi i casi. Ha dunque ragione Andreas Graeser nell'attribuire a Parmenide un'impropria *Vergegenständlichung* della forma⁹. Il velo, infatti, non può essere condiviso senza una suddivisione: la porzione che è in testa a Corisco è necessariamente diversa da quella che è in testa a Simmia, dunque, a rigore, *non* è il medesimo in testa a entrambi¹⁰. Questa non può dunque essere una semplice riformulazione dell'argomento del giorno, dato che ne sovverte il senso. Il dilemma della partecipazione, alla luce della proposta di Socrate, non cessa di essere a due uscite, ma, mentre si conferma che l'una (la partecipazione della parte) è impraticabile, l'altra (la partecipazione dell'intero) diventa possibile. Platone non può accettare la prima uscita: come ha colto Verity Harte, infatti, per il filosofo se un oggetto ha delle parti non è uno in senso proprio, ma è molti – tanti quanto le parti¹¹. Il controesempio del velo è tale proprio perché funziona in questo modo: suddividendosi il velo in molte parti, esso non è uno, ma appunto molti. La sequenza ἐν ἐπὶ πολλοῖς può indicare pertanto una posizione correttamente platonica solo se la si intende, contro Parmenide, dando a ἐπὶ il significato di “oltre” e non di “sopra” (nel senso del contatto): la forma è oltre i molti e conserva la sua unità, come il giorno, ma non è “appoggiata” sui molti in modo che ciascuno ne riceva sempre e solo una parte.

2. Le origini dell'equivoco: l'ἐν ἐπὶ πολλῶν in Aristotele

La sequenza ἐν ἐπὶ πολλῶν in Platone non ricorre. La ragione è che non potrebbe usare una simile espressione perché essa dipende dalla traduzione della partecipazione in predicazione operata da Aristotele¹²: solo in un simile contesto può aver senso utilizzare ἐπὶ πολλῶν in riferimento all'unità formale, cioè a un τι che si predica di molti. Lo si nota in modo chiaro già nei frammenti del Περὶ ἰδεῶν, in particolare nel commento di Alessandro p. 80, 9-15, dove è riportata la ricostruzione dell'argomento che i platonici avrebbero utilizzato:

χρῶνται καὶ τοιούτῳ λόγῳ εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδεῶν. εἰ ἕκαστος τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀνθρωπὸς ἐστὶ καὶ τῶν ζῴων ζῷον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως, καὶ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἐκάστου αὐτῶν αὐτὸ αὐτοῦ τι κατηγορούμενον, ἀλλ' ἔστι τι ὃ καὶ πάντων αὐτῶν κατηγορεῖται οὐδενὶ αὐτῶν ταὐτὸν ὄν, εἴη ἂν τι τούτων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὄντα ὄν κεχωρισμένον αὐτῶν αἰδίων· ἀεὶ γὰρ ὁμοίως κατηγορεῖται πάντων τῶν κατ' ἀριθμὸν ἀλλασσομένων. ὃ δὲ ἐν ἐστὶν ἐπὶ πολλοῖς κεχωρισμένον τε αὐτῶν καὶ αἰδίων, τοῦτ' ἔστιν ἰδέα· εἰσὶν ἄρα ἰδέαι.

⁹ Graeser (1996, 152).

¹⁰ È vero che si tratta dello stesso velo, inteso come oggetto, ma che non sia propriamente lo stesso risulta chiaro se si immagina un velo composto da quadrati di tessuto di vari colori: ogni porzione è chiaramente differente, non solo localmente, dall'intero.

¹¹ Cfr. Harte (2002, 53).

¹² Rimando nuovamente a Forcignanò (2016, *passim*).

<i platonici> ricorrono anche al seguente argomento per affermare le idee. Se ciascuno dei molti uomini è uomo e <ciascuno> degli animali animale e così allo stesso modo per gli altri <casi>, e non è lo stesso qualcosa *a essere predicato* di sé medesimo per ciascuno di essi, ma vi è qualcosa che *si predica* di essi tutti e non è identico ad alcuno, vi sarà qualcosa che appartiene a questi che sia oltre i particolari, separato da essi ed eterno: esso, infatti, *si predica* sempre allo stesso modo di tutto ciò che differisce secondo il numero. Ma ciò che è uno sopra a molti, separato da essi ed eterno, questo è un'idea; dunque le idee sono¹³.

La ricostruzione dell'argomento platonico operata da Aristotele è limpida¹⁴: se ciò che è predicato in comune di molti individui che possiedono la stessa caratteristica (ad es., “uomo”) non è identico a nessuno degli individui stessi, esso si predica di tutti ma è differente da tutti; ne segue che se non è identico a ciò di cui si predica, è da esso separato e, poiché si predica sempre allo stesso modo delle unità discrete di cui si predica, è eterno (i.e. si predicherà sempre delle unità che possederanno quella caratteristica); dunque, se è uno oltre i molti, separato ed eterno, esso è un'idea. È significativo che il testo riportato da Alessandro descriva l'unità che è *κεχωρισμένον* dai molti come *ἐπὶ πολλοῖς*: questo è indubbiamente il punto di vista dei platonici. Ciò che ad Aristotele interessa, però, non è contestare che l'ente separato chiamato “idea” si trovi *ἐπὶ πολλοῖς*, ma che esso sia *predicato dei* molti, dunque che *ἐπὶ πολλοῖς* vada inteso come *ἐπὶ πολλῶν*. Nella versione aristotelica, l'uno posto sopra i molti risponde a due esigenze, che non sono platoniche in senso proprio: (i) il predicato (i.e. ciò che viene predicato) non deve essere identico a ciò di cui è predicato; (ii) il predicato ha sempre lo stesso senso quando viene predicato di ciò di cui è predicato con verità.

La lunga serie di obiezioni che muove Aristotele ed è riportata alle pp. 80,15-81,22 del commento di Alessandro funziona solo assumendo che OM riguardi qualcosa che viene predicato di molti. Lo chiariscono soprattutto le prime due critiche:

καὶ γὰρ ἡ ἀπόφασις κατὰ πολλῶν κατηγορεῖται μία καὶ ἡ αὐτὴ καὶ κατὰ μὴ ὄντων, καὶ οὐδένι τῶν καθ' ἓν ἀληθεύεται ἡ αὐτή. τὸ γὰρ οὐκ ἄνθρωπος κατηγορεῖται μὲν καὶ καθ' ἵππον καὶ κύνους καὶ πάντων τῶν παρὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τοῦτο ἐστὶν ἓν ἐν πολλῶν καὶ οὐδένι τῶν καθ' ἓν κατηγορεῖται ταυτόν ἐστιν. ἔτι ἀεὶ μένει κατὰ τῶν ὁμοίων ὁμοίως ἀληθευόμενον· τὸ γὰρ οὐ μουσικὸν κατὰ πολλῶν ἀληθεύεται (πάντων γὰρ τῶν μὴ μουσικῶν), ὁμοίως καὶ τὸ οὐκ ἄνθρωπον τὸ οὐκ ἄνθρωπος· ὥστε εἶναι καὶ τῶν ἀποφάσεων ἰδέα. ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦ μὴ εἶναι ἰδέα; εἰ γὰρ τοῦτο τις παραδέξεται, τῶν γε ἀνομογενῶν καὶ πάντη

¹³ Come ovvio, l'enfasi è mia.

¹⁴ Assumo che i frammenti del *Περὶ ἰδεῶν* possano essere considerati aristotelici, ma non argomento questa posizione. Il dibattito a riguardo è molto denso e non può essere trattato in questa sede.

διαφερόντων ἔσται μία ἰδέα, γραμμῆς, ἢ οὐ τύχη, καὶ ἀνθρώπου· οὐχ ἵπποι γὰρ ταῦτά πάντα. ἔτι ἔσται καὶ τῶν ἀορίστων τε καὶ τῶν ἀπείρων μία.

Infatti, anche la negazione si predica di molti una e la stessa e anche delle cose che non sono, e non è identica a nessuna delle cose di cui si predica con verità. Perché il non uomo si predica anche del cavallo e del cane e di tutte le cose oltre l'uomo, e per questo è uno sopra molti e non è identico a nessuna delle cose di cui si predica. Inoltre, <la negazione> rimane sempre <predicabile> di ciascuna delle cose simili in modo simile, essendo conforme al vero: infatti il non musico è conforme a verità rispetto a molte cose (appunto a tutte quelle che non sono musiche), e in modo simile anche il non uomo di ciò che non è uomo; pertanto, vi sono idee anche delle negazioni. Il che è assurdo: perché come può esservi un'idea di ciò che non è? Infatti, se qualcuno lo accettasse, vi sarebbe un'unica idea proprio di cose eterogenee e che differiscono sotto tutti i rispetti, della linea, di ciò che è per caso e dell'uomo perché tutti questi non sono cavalli.

Le linee citate dimostrano come Aristotele ritenesse che OM fosse applicabile a *qualsiasi* molteplicità che condivide una proprietà per il fatto che di tutte le unità discrete è possibile predicare la stessa cosa ed essa non è identica a nessuna di quelle di cui è predicata. Se si introduce la predicazione come sovrapponibile alla partecipazione, ciò è inevitabile, perché decisivo non è più (come si vedrà meglio in seguito) che la molteplicità di cui si pone la forma sia qualificata, ma è sufficiente che di tutte le sue unità discrete si predichi *F* con verità. Questo vale in tutti i casi, compresi quelli negativi, perché “non cavallo” si predica con verità di tutto ciò che cavallo non è, dunque tutto ciò che esiste, eccetto i cavalli, sarebbe possibile sussumerlo sotto una stessa forma. Inoltre, sempre si dirà con verità “non cavallo” di tutto quello che cavallo non è, dunque anche il presupposto platonico dell'eternità è garantito. È però evidentemente assurdo, da un punto di vista platonico, affermare che la posizione di una forma comune a ciò che non rientra in un certo genere è *proprio* il fatto che non vi rientri.

Aristotele conclude sorprendentemente la serie di obiezioni attribuendo direttamente ai platonici la posizione delle forme a partire dalle negazioni:

ἔτι αὐτοὶ οἱ βουλόμενοι δεικνύναι ὅτι ἐν τι τὸ κοινῶς κατηγορούμενόν ἐστι πλειόνων καὶ τοῦτό ἐστιν ἰδέα, ἀπὸ τῶν ἀποφάσεων αὐτὸ κατασκευάζουσιν. εἰ γὰρ ὁ πλειόνων τι ἀποφάσκων πρὸς ἐν τι ἐπαναφέρων ἀποφήσει (ὁ γὰρ λέγων ἄνθρωπος οὐκ ἐστὶ λευκός, ἵππος οὐκ ἐστίν, οὐ καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἰδίον τι ἀποφάσκει, ἀλλὰ πρὸς ἐν τι τὴν ἀναφορὰν ποιούμενος τὸ λευκὸν ἀποφάσκει τὸ αὐτὸ πάντων), καὶ ὁ καταφάσκων ἂν πλειόνων τὸ αὐτὸ οὐ καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἀλλὰ ἐν τι ἂν εἴη ὁ καταφάσκει, οἷον τὸν ἄνθρωπον κατὰ τὴν πρὸς ἐν τι καὶ ταῦτὸν ἀναφορὰν. ὁμοίως γὰρ ὡς ἡ ἀπόφασις καὶ ἡ κατάφασις. ἔστιν ἄρα τι ὃν ἄλλο παρὰ τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, ὃ

αἰτίον ἐστὶ τῆς ἀληθοῦς ἐπὶ πλειόνων τε καὶ τῆς κοινῆς καταφάσεως, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ ἰδέα. τοῦτον δὴ τὸν λόγον φησὶν οὐ μόνον τῶν καταφασκομένων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀποφασκομένων ἰδέας ποιεῖν· ὁμοίως γὰρ ἐν ἀμφοτέροις τὸ ἐν.

Inoltre, gli stessi che vogliono provare che ciò che è predicato in comune di molti è uno e che esso è idea, lo affermano a partire dalle negazioni. Se infatti chi nega qualcosa di molti, lo nega riferendosi a un'unica certa cosa (perché dicendo che l'uomo non è bianco e non lo è il cavallo, non nega qualcosa di proprio nei singoli casi, ma riferendosi a qualcosa di uno nega il medesimo bianco in tutti i casi), e chi afferma lo stesso di molti, non afferma qualcosa di diverso per ciascun caso, ma ciò che afferma è qualcosa di unico, ad esempio l'uomo in riferimento a qualcosa di uno e identico. Similmente, infatti, avviene per la negazione e l'affermazione. Dunque, vi è qualcosa di diverso oltre ciò che è nei sensibili, che è la causa della verità rispetto a molti e dell'affermazione in comune, e ciò è l'idea. Afferma [Aristotele] allora che questo argomento genere non solo idee di asserzioni, ma anche di negazioni: infatti in entrambi i casi <il riferimento> è l'uno.

Lo Stagirita non ricava più la conseguenza dell'esistenza di idee delle negazioni da OM, ma ritiene che gli accademici ricorrano a OM per provare *anche* le idee di negazione. Infatti, se si nega il rosso del vino, non si intende che il rosso negato del vino sia differente dal rosso negato dello smalto, ma esattamente lo stesso rosso, *il* rosso, che è negato di due enti differenti. Questo mostra che la negazione si comporta come l'affermazione e dunque OM funziona in entrambi i casi. L'argomento non è evidentemente fallace, ma è molto difficile pensare che a Platone potesse interessare dimostrare le idee in questo modo, perché, proprio come Aristotele dice contro l'argomento, "non rosso" riunifica cose del tutto differenti tra loro, che non possono essere considerate in senso proprio una molteplicità. L'argomento, difatti, funziona solo se mantiene la stessa struttura logica delle precedenti obiezioni, ovvero la resa della forma come di un τ che *viene* predicato (infatti Aristotele non dice che il τ stesso è un predicato). Aristotele non pensa che OM affermi che, quando n individui sono F , lo siano partecipando del predicato F , e nemmeno che lo siano per il significato F^{15} , ma per la partecipazione a un τ che gli argomenti dei platonici riescono effettivamente a dimostrare; falliscono, invece, quando gli attribuiscono i tratti non consequenziali della forma.

L'argomento del grande nel *Parmenide* funziona in modo diverso da come Aristotele ricostruisce OM, perché Socrate e Parmenide concordano sul fatto che si pone la forma Grande (eterna e separata) per giustificare la presenza del grande nei molti che ottengono la qualità partecipando della forma stessa. La versione di Aristotele, invece, afferma che la forma F è il τ che è predicato con verità di

¹⁵ Chiarissima a riguardo Fine (1993, 106-107).

molti individui *f*. Solo in questa versione ha senso porre la forma come ἔν ἐπὶ πολλῶν, perché esso è appunto il *τι* che viene predicato *di* molti e non la forma che causa l'essere-così dei molti.

3. Resp. X, 596A5-8: OM come “metodo consueto”?

Escluso l'argomento del grande, le principali *unmistakable* occorrenze di OM in Platone, per usare l'espressione di Cherniss, restano principalmente tre, di cui due – che si vedranno in conclusione – davvero difficili da catalogare in questo modo¹⁶. L'evidenza più forte è indubbiamente *Resp. X*, 596A5-8, che tuttavia è un testo altamente problematico. L'edizione Slings riporta così le linee:

βουλεῖ οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γὰρ που τί ἐν ἐκάστῳ εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις; μανθάνω.

Il testo è molto difficile da tradurre. Tradizionalmente, si intende “siamo soliti, infatti, porre un'unica singola idea per ciascuna molteplicità di cose alle quali attribuiamo l'identico nome”¹⁷. La più immediata difficoltà di questo tipo di traduzioni è che la prima persona plurale assume due sensi differenti, perché εἰώθαμεν si riferisce evidentemente agli accademici (cfr. 596B4 e 597A2), ma ἐπιφέρομεν al genere umano (o, se si vuole limitarne il senso, ai Greci). Detto altrimenti, Socrate affermerebbe che il metodo consueto consiste nel porre una forma tutte le volte che (almeno) i Greci utilizzano un nome comune per denotare una pluralità di cose. La costruzione περὶ ἕκαστα τὰ πολλά compare solo qui ed è più faticosa del consueto ἕκαστον τῶν πολλῶν; τίθεσθαι va per forza inteso come connesso a περὶ; la sequenza περὶ ἕκαστα τὰ πολλά non può appunto essere resa con “ciascuno dei molti” poiché chiaramente allude a gruppi di particolari molteplici, contati uno per uno¹⁸. Il senso mi pare essere che la forma che viene posta *circoscriva* i gruppi di particolari cui si riferisce, non le unità discrete di una molteplicità.

In un articolo del 1917 – ignorato in quasi tutti gli studi italiani¹⁹ – Smith ha proposto una traduzione diversa per ragioni grammaticali, dato che giudicava impossibile attribuire valore generale a οἷς in assenza di ἄν più congiuntivo, ovvero di ὅστις più indicativo; inoltre, non sarebbe possibile assegnare lo stesso riferimento a ταῦτὸν ὄνομα e κοινὸν ὄνομα. Per tali motivi, Smith proponeva di rendere così il testo: “we are, as you know, in the habit of assuming [as a rule of procedure] that the Idea which corresponds to a group of particulars, each to each, is always one, in which [that] case we

¹⁶ Cherniss (1944, 260-272).

¹⁷ Così Sartori e Vegetti, ad esempio, ma lo stesso vale nelle principali lingue moderne in cui è tradotta la *Repubblica*.

¹⁸ Cfr. Sharma (2006, 29).

¹⁹ Cfr. Sharma (2006, 27 n. 2) per un elenco di studi in inglese che discutono la proposta di Smith.

call the group, or its particulars, by the same name as the εἶδος”²⁰. La differenza più eclatante sul piano filosofico – e, data la natura del passo, metodologico – è che in questa versione si pone l’idea quando il gruppo di particolari ha lo stesso nome *della forma*. Sul piano grammaticale, tuttavia, la proposta non regge: è stato infatti dimostrato che Platone usa ὅς e indicativo per attribuire valore generale, come in *Gorg.* 450B e *Phaed.* 75D²¹. Non convince nemmeno la tesi per cui ταὐτὸν ὄνομα non possa indicare il nome comune²². Ciò trova conferma in Plat. *Pol.* 263C-D1:

{ΞΕ.} Καὶ ἔμοιγε δὴ τότε ἐφάνης μέρος ἀφαιρῶν ἡγεῖσθαι καταλιπεῖν τὸ λοιπὸν αὖ πάντων γένος ἓν, ὅτι πᾶσι ταὐτὸν ἐπονομάζειν ἔσχατος ὄνομα, θηρία καλέσας.

E infatti, allora mi sembrò che tu, togliendo una parte, ritenessi di lasciare il resto come un unico genere di tutti <gli animali>, poiché attribuivi lo stesso nome a tutti, chiamandoli “bestie”.

In questo contesto, ταὐτὸν ὄνομα indica il *nome comune* “bestie”: se leggessimo κοινὸν ὄνομα il senso sarebbe lo stesso.

Sedley ha proposto una traduzione differente da quella *standard*, che secondo lo studioso commette l’errore di rendere la seconda parte del passo “plurality of items to which we apply a name that they share”, mentre la traduzione corretta dovrebbe essere “we posit each Form as a single item in relation to a corresponding plurality, and we call that plurality and the Form by the same name”²³. La giustificazione di Sedley sul piano grammaticale è più convincente di quella di Smith: decisiva sarebbe infatti la doppia occorrenza di ἕκαστος, cui Platone ricorre quando vuole attribuire al primo una funzione generalizzante e al secondo una correlativa. Un esempio è *Phaed.* 107D6-8: ὥς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων, dove il primo ἕκαστον generalizzerebbe “over a set of individuals”, mentre il secondo ἐκάστου “simply correlates the *daimones* to them”, cioè un demone per individuo²⁴. Di tutte le occorrenze menzionate da Sedley, la più rilevante è senza dubbio *Resp.* 438A7-B2:

Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ’ ἐγώ, ὅσα γ’ ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιά ἅττα ποιοῦ τινός ἐστιν, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ’ αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἐκάστου μόνον.

Ma, dissi io, di tutte le cose che sono tali da essere in relazione ad altro, le une sono certe cose qualificate relativamente a un certo oggetto qualificato, mi pare, mentre le altre sono ciascuna in sé solo di ciascun oggetto in sé.

²⁰ Smith (1917).

²¹ Cfr. Sonnenschein (1918); Mair (1918).

²² Sedley (2013, 124-125). Così anche Sharma (2006, 30).

²³ Sedley (2013, 125).

²⁴ Ivi (126).

González-Varela concede a Sedley che, nel passo del *Fedone*, solo il primo ἕκαστος generalizzi, ma ciò avverrebbe perché “the domain of the objects over which the first ‘each’ ranges is the same as that of the second ‘each’: people”²⁵. Varela formalizza, nel linguaggio della logica del primo ordine, la seguente struttura:

$$(\forall x) [(x \text{ è un essere umano} \wedge x \text{ muore}) \rightarrow (\exists y) (y \text{ è un daimon} \wedge y \text{ è stato assegnato a } x \wedge y \text{ tenta di condurre } x)]$$

Se anche il secondo ἕκαστος generalizzasse, avremmo:

$$(\forall x) [(x \text{ è un essere umano} \wedge x \text{ muore}) \rightarrow ((\forall z) (z \text{ è un essere umano}) \rightarrow (\exists y) (y \text{ è un daimon} \wedge y \text{ è stato assegnato a } z \wedge y \text{ tenta di condurre } x))]$$

Ciò però non può essere corretto, perché significa che per ogni essere umano che muore e per ogni essere umano in assoluto esisterebbe un *daimon* che è stato assegnato a ogni essere umano e che tenta di condurlo: tutti i *daimones*, presi collettivamente, condurrebbero ogni essere umano che muore (i.e. non esisterebbero *daimones* specifici). González-Varela sostiene dunque che, se il riferimento del secondo ἕκαστος non è uguale a quello del primo, la tesi di Sedley non regge. È però vero che, se il primo ἕκαστος varia sul dominio A e il secondo sul dominio B, come in effetti è in alcuni dei casi citati, il secondo resta subordinato al primo e, per questo, non può generalizzare in senso proprio. Detto altrimenti, le variabili relative sono legate dalla stessa struttura quantificazionale: il dominio B è vincolato e modificato dal dominio A. Questo mi pare emerga in un passo utilizzato da González-Varela per dimostrare l’uso simmetrico dei due ἕκαστος, cioè *Pol.* 271D6-8²⁶:

καὶ δὴ καὶ τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διελήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἐκάστοις ὧν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν·

E in verità divini *daimones* avevano diviso gli animali secondo generi e greggi come pastori, e ciascun <*daimon*> era autosufficiente in tutto rispetto a ciascun <animale> di quelli che portava al pascolo, così che nulla restasse selvaggio e non venisse reciprocamente distribuito, e non vi fosse guerra discordia del tutto.

Lo studioso sostiene che il secondo ἕκαστος introduca anch’esso una generalizzazione, altrimenti sarebbe possibile che alcuni greggi non siano oggetto di cura da parte di alcun *daimon*, ma ciò sarebbe smentito dal fatto che *nulla* resta selvaggio.

²⁵ González-Varela (2020, 343).

²⁶ Tralascio di discutere gli altri due passi: *Menex.* 248E3-6 e *Leg.* 760C2-3

Se chiamiamo D l'insieme dei *daimones* (d ogni singolo *daimon*) e G quello dei generi/greggi (g ogni singolo gregge), la proposta di Sedley potrebbe essere formalizzata in questo modo

$(\forall d \in D)[d \text{ è autosufficiente nel prendersi cura di ogni } g \in G \text{ a cui è assegnato}]$

In altre parole, per ogni d esiste una funzione che collega d a ciascun g del suo specifico insieme $G(d)$. Se ogni g è incorporato nel dominio di d , il secondo ἕκαστος stabilisce che ogni gregge assegnato a un *daimon* è oggetto di cura di quel *daimon*. Pertanto, l'obiezione di González-Varela decade, perché anche nella lettura di Sedley non risultano greggi privi di *daimones*. Per quanto i dubbi di González-Varela siano, nel complesso, ragionevoli, non mi pare che portino a escludere del tutto la proposta di Sedley, che è più solida di quella di Smith, pur giungendo a conclusioni simili. Seguendo Sedley, pur con la cautela resa necessaria dalle obiezioni esposte, è possibile non affidarsi al solo contesto, come ad esempio proposto da Burnyeat, secondo cui sia la traduzione convenzionale sia quella di Smith sono grammaticalmente plausibili, ma la seconda è più aderente al senso del brano²⁷. Mi sembra dunque possibile, considerato quanto discusso, proporre la seguente traduzione:

Vuoi, dunque, che iniziamo a indagare da qui, dico dal metodo consueto? Perché mi pare (που) che noi siamo soliti porre un'unica idea rispetto a ogni corrispondente pluralità di cose cui attribuiamo lo stesso nome.

Il που credo vada enfatizzato. Il significato in questi contesti è quello di “penso”, “suppongo”, e indica un senso di incertezza da parte di chi parla; la posizione a inizio frase, inoltre, segnala che il dubbio riguarda l'intera affermazione²⁸. Socrate non sta dunque facendo un'affermazione perentoria (i.e. “il metodo per porre le idee è il seguente”), ma propone una sintesi metodologica con valore generale (i.e. “mi pare che facciamo così, di solito”). Nella mia traduzione, l'attribuzione del nome allude al nome *della forma*, dunque la prima persona plurale è in entrambi i casi ristretta agli accademici²⁹. Ciò spiega appunto ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου: è meno convincente intendere che il metodo consueto si basi sull'attribuzione del nome operata dai Greci senza distinzioni, dato che, come spiega il *Politico* (si veda oltre), in alcuni casi essa è una *scorretta* generalizzazione. Dunque, se quanto sostenuto e se la traduzione proposta sono corretti, il passo della *Repubblica* non è un'occorrenza di OM proprio per l'errore identificato da Sedley nella traduzione convenzionale: non si tratta di porre una forma tutte le volte in cui si attribuisce lo stesso nome a gruppi di molteplici, ma tutte le volte in cui tali gruppi e la forma vengono denominati con lo stesso nome. OM funziona invece perché si predica lo

²⁷ Burnyeat (1999, 102 n. 4). *Contra* Fine (1993, 304-305 n. 40). Nehamas (1982, 72-73) giudica non implausibile la versione Smith, ma non sufficientemente giustificata da imporsi.

²⁸ Cfr. Denniston (1954, 491, 493).

²⁹ Sharma (2006, 29-30) ritiene che “Socrates considers the application of one name to many objects as a *datum*, something actually reflected in the linguistic practises of his fellows, and the indicative conveys that point quite clearly”.

stesso τ di molti, vale a dire che dalla condivisione del nome o della proprietà si risale alla forma, indipendentemente dalla natura della molteplicità cui ci si riferisce. La differenza tra i due metodi è evidenziata in modo particolare dalla possibilità di raggruppare sotto lo stesso nome (proprietà) n discreti irrelati ma tutti “non cavallo”: è evidente che non esista una molteplicità che ha lo stesso nome della forma “non cavallo”; se invece si parte dalla predicazione del τ perché “non cavallo” è predicato con verità dei molti di cui lo si predica, la forma “non cavallo” deve esistere. Si tratta di un punto fondamentale, perché Platone in nessun luogo dei dialoghi – e quello in oggetto è decisivo – ha affermato che vi è una forma per ogni nome comune³⁰. Ci sono infatti molteplicità che, pur avendo un nome comune, non sono realmente delle molteplicità qualificate, come il raggruppamento delle entità discrete “non cavallo”. Caso esemplare è *Pol.* 262A-26B: lo Straniero, dopo aver invitato il Giovane Socrate a non impuntarsi sui nomi (261E5-6: $\kappa\alpha\acute{\nu}$ διαφυλάξῃς τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν), indica con precisione in che cosa consista l’errore nella divisione:

Μὴ σμικρὸν μόνον ἐν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδους χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω. κάλλιστον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἄλλων εὐθὺς διαχωρίζειν τὸ ζητούμενον, ἂν ὀρθῶς ἔχῃ, καθάπερ ὀλίγον σὺ πρότερον οἰηθεὶς ἔχειν τὴν διαίρεσιν ἐπέσπευσας τὸν λόγον, ἰδὼν ἐπ’ ἀνθρώπους πορευόμενον· ἀλλὰ γάρ, ὦ φίλε, λεπτοργεῖν οὐκ ἀσφαλές, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἵεναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ιδέαις ἢ τις προστυγχάνοι. τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις.

Non sottraiamo una piccola parte rispetto alle altre grandi e molteplici e nemmeno in maniera separata dalla forma: al contrario, la parte sia al contempo forma. Infatti, è ottimo distinguere da subito ciò che viene ricercato dal resto, posto che ciò avvenga nel modo corretto; prendi il tuo caso di poco fa: pensando di possedere di già la divisione, hai affrettato il discorso, vedendolo dirigersi verso gli uomini. Ma, amico mio, spaccare il capello in quattro non è sicuro: lo è molto di più procedere tagliando a metà, così che uno possa avvicinarsi meglio alle idee. E questo fa tutta la differenza per le ricerche.

Il Giovane Socrate non comprende il complesso discorso dello Straniero, che si impegna a semplificarlo:

Per fare un esempio: è come se qualcuno, cercando di dividere in due il genere umano, lo facesse alla maniera di molti di qui, vale a dire separando la stirpe greca da tutte le altre come un’unità e poi, mettendo insieme tutti quante le altre, che sono innumerevoli, eterogenee e incapaci di intendersi reciprocamente, e chiamandole con un unico nome, “barbari”, pretendesse che, per

³⁰ Chiarissimo a riguardo (Lloyd 1952, 106. n. 1).

il fatto di avere un'unica denominazione, anche costituiscano un unico genere. Oppure: come se uno pensasse di dividere in due per specie il numero e ritenesse, tagliando via dagli altri il diecimila per separarlo come un'unica forma e assegnando un unico nome a tutto ciò che resta, di aver formato un altro unico genere separato per via dell'aver attribuito uguale denominazione. Ma forse sarebbe più bello, per così dire, e più conforme e realmente a metà, se uno dividesse il numero in pari e dispari, e poi il genere umano in maschile e femminile, e in seguito, disponendo i Lidi o i Frigi o qualunque altra stirpe insieme a tutte le altre, allora le separerebbe, quando fosse in difficoltà a trovare simultaneamente la stirpe e la parte per ciascuna delle divisioni ottenute.

La spiegazione è chiara: è assurdo pensare di aver creato un γένος solo perché si è arbitrariamente diviso il genere umano in Greci e barbari, dove i Greci sono tutti quelli che parlano greco, mentre i barbari tutti gli altri, anche se nemmeno sono in grado di capirsi vicendevolmente. In altri termini: non si forma un genere semplicemente attribuendo un nome comune perché in natura tale genere non esiste³¹. Il genere “non cavallo” non è propriamente un genere per questo esatto motivo. La differenza è tra le reali differenze *della natura* e l'elenco dei nomi comuni delle lingue umane, che è molto più ampio delle possibilità diairetiche: possiamo, ad esempio, parlare degli uccelli stinfalidi o degli *zombie*, ma non vi è una reale molteplicità che li annoveri, perché non esistono; di contro, esistono senz'altro i tavoli, i secchi e le noci di cocco, ma non la molteplicità “non pesci”³². Ciò trova corrispondenza nel rifiuto del *Timeo* di prevedere una forma di ciò che inerisce alla capacità di sentire gli odori perché il loro genere è ἡμυγενές: i nomi che si attribuiscono agli odori sono vaghi e confusi, dato che essi si formano nei passaggi di stato³³, ma sono pur sempre nomi comuni.

4. Soph. 243D-E e Phil. 34E3-4 non sono occorrenze di OM

Gli ultimi due passi dell'elenco di Cherniss sono *Soph.* 243D-E e *Phil.* 34E3-4. A chi scrive, tuttavia, risulta poco chiaro perché lo studioso li abbia considerati indubitabilmente occorrenze di OM.

Soph. 243D-E è un momento molto importante del dialogo, all'inizio dell'indagine sull'essere, più in particolare la posizione dei “dualisti” – chiunque essi fossero storicamente – che riducono tutto ciò

³¹ Cfr. (White 2007, 26).

³² Il fatto che si tratta di reali distinzioni e non di nomi è provato anche dal fatto che, a differenza di come spesso viene ricostruita la filosofia di Platone nella filosofia contemporanea, il cosiddetto iperuranio non contiene universali non istanziati (come pensa, ad es., Armstrong (2001, 65)), perché ciò che è realmente un genere trova corrispondenza nella natura. Non esistono, in Platone, forme prive di istanziazioni (e, con buona pace di Vlastos (1969,142), la *kallipolis* della *Repubblica* non è una forma per il solo fatto di essere un modello situato ἐν οὐρανῷ).

³³ Cfr. Taylor (1962, 470-471) e, per la questione degli odori in relazione alle forme, Rohr (1981).

che è a due principi fondamentali³⁴. Costoro si trovano nella non semplice situazione di dover spiegare che cosa significhi una proposizione come “caldo e freddo sono”, perché l’essere che viene nominato non coincide né con il caldo né con il freddo. Va da sé che, se fosse una terza cosa, il dualismo si contraddirebbe; se invece andasse identificato con uno dei due principi, di nuovo vi sarebbe una contraddizione, perché anche l’altro principio “è”, dunque il dualismo scivolerebbe nel monismo. Cherniss è convinto che 243D8-E5 contenga spie della presenza di OM, in particolare le sequenze τοῦτ’ ἐπ’ ἀμφοῖν φθέγγεσθε e τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα: il “terzo oltre questi due qui” che emergerebbe, però, non è il risultato di una riduzione della molteplicità a unità, dunque non è un’occorrenza di OM. Ugualmente frutto di un fraintendimento mi sembra la fiducia di Cherniss in *Phil.* 34E3-4, perché πρὸς τι ποτε ἄρα ταῦτόν βλέψαντες οὕτω πολὺ διαφέροντα ταῦθ’ ἐνὶ προσαγορεύομεν ὀνόματι non significa che il nome richiede la forma, ma che la presenza di una comune proprietà porta ad attribuire un nome comune. Come Gail Fine ha spiegato, la direzione non è dal nome alla forma, ma piuttosto il contrario³⁵.

5. Perché un “metodo consueto”?

Nel contesto del decimo libro della *Repubblica*, Socrate e i suoi interlocutori si impegnano a indagare che cosa sia la mimesi in generale (596C7: μίμησιν ὅλως ἔχουσιν ἅν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ’ ἐστίν;). La domanda è impegnativa e l’interlocutore in imbarazzo, dunque Socrate introduce il “metodo consueto” per avviare la ricerca. Il vantaggio del richiamo al metodo consiste nel fatto che in questo tipo di indagine si è soliti porre *un’unica* forma per ogni molteplicità cui si attribuisce in modo proprio un nome. Per esemplificarlo – e solo per questo – Socrate invita a considerare una qualsiasi tipologia di oggetto a piacimento (B1: θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅτι βούλει τῶν πολλῶν), ad esempio (οἶον) considerando che esistono molti letti e molte tavole (πολλαὶ ποὺ εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι). Proprio in virtù del metodo consueto, si può affermare che la forma degli uni e delle altre è una sola (B3-4: μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης). Si aggiunge poi che nessun artigiano umano ha fabbricato tali forme, ma guarda a esse per realizzare gli oggetti di cui le forme sono modelli. Introdotto l’artigiano divino e affermata la natura effimera delle immagini pittoriche, si introduce il caso del κλινοποιός (597A1) che guarda ὃ ἔστι κλίνη, ma realizza κλίνην τινά (A2); dunque realizza una copia dell’originale, che il pittore copia a sua volta. Vi sono dunque tre letti: (i) quello che è ἐν τῇ φύσει (B6); (ii) quello realizzato dal falegname; (iii) quello imitato dal pittore. Risulta chiaro anche che (i) può essere *un solo letto in sé*, perché se ve ne fossero due, uno dovrebbe essere il modello e l’altro la copia.

³⁴ Cfr, per un rapido quadro, (De Rijk 1986, 94-95).

³⁵ Fine (1993, 303 n. 33).

González-Varela ritiene che il passo sia una “straightforward application of a principle that posits one Form for each likenamed plurality” e, dunque, “this subsequent step accords very badly with the alternative Smith/Sedley interpretation”³⁶. Lo stesso Sedley ritiene di affrontare i passi appena menzionati per mitigare la prevedibile obiezione, argomentando che qui non viene introdotta nessuna nuova teoria riguardante gli artefatti³⁷. González-Varela replica che prima di questo passo le forme che vengono menzionate nei dialoghi sono quelle degli opposti e, dunque, si tratta di una novità³⁸. A parere di chi scrive, invece, non solo non si tratta di una nuova teoria, ma nemmeno di qualcosa da prendere così sul serio da tentare di ridurne la portata critica: si tratta, infatti, di banali esempi, presentati come tali e funzionali esclusivamente allo scopo di Socrate, cioè squalificare la mimesi come degradazione di ciò che è già una copia. González-Varela ha dunque ragione a elencare i passi interni alla *Repubblica*, mostrando che si riferiscono a opposti, ma sbaglia ad attribuire particolare dignità ontologica agli esempi di artefatti del decimo libro. Analogamente, anche *Crat.* 389B5 va ridimensionato esattamente per gli stessi motivi del letto della *Repubblica*: Socrate ed Ermogene dibattono dell’onomaturgo, ovvero il nomoteta dell’ὄνομα, indiscutibilmente una figura di non immediata comprensione; il punto centrale dell’indagine è dove volge lo sguardo il nomoteta per porre i nomi (389A5-6: ἐπίσκειναι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται); per rispondere, Socrate invita Ermogene a ragionare ἐκ τῶν ἔμπροσθεν, cioè a partire dagli *esempi* fatti in precedenza, come quello del falegname; è dunque evidente che la κερκίς è un esempio atto a illustrare il meccanismo di attribuzione del nome, come confermato da 389D4-390A2, in cui si applica il ragionamento seguito per la spola al nome. È inoltre curioso che in un dialogo della piena maturità di Platone come il *Parmenide*, l’unico che tematizza l’estensione del cosmo delle idee, degli *artefacta* non si faccia nemmeno menzione: certamente la *Repubblica* lo precede e probabilmente il *Cratilo*³⁹.

Il “metodo consueto” non è un argomento che prova l’esistenza delle forme, ma un modo di condurre l’indagine: i molti vengono riportati a un’unità che si suppone causi l’essere-così dei molti stessi e attribuisca loro il nome che hanno, cioè lo stesso della forma. Questa *reductio* funziona solo se i molti sono effettivamente una reale molteplicità, vale a dire *n* enti che condividono la stessa caratteristica positiva, ad es. essere grandi o belli. La struttura metafisica di riferimento del metodo è quella della partecipazione, che ha potere causale ed eponimico. Ciò spiega perché il tormentato passo della *Repubblica* ricorra al verbo τίθεσθαι: trattandosi di un metodo di indagine, non è un atto di riconoscimento di forme date, ma la posizione della forma come oggetto della ricerca. Sotto questo

³⁶ González-Varela (2020, 354).

³⁷ Sedley (2013, 129).

³⁸ González-Varela (354-355).

³⁹ Ho discusso questi aspetti in Forcignanò (2014). Una recente, ottima discussione della teoria platonica/academica degli artefatti è in Papandreou (2023, 31-57).

rispetto, mi trovo pienamente d'accordo con González-Varela, secondo cui Socrate non introduce il metodo come "some kind of necessary truth", ma piuttosto come "a regular starting point in investigation", dunque come una forma di ὑπόθεσις, cioè di presupposto da verificare attraverso l'indagine⁴⁰. Se il presupposto è corretto, l'indagine è fruttuosa; altrimenti, essa è destinata a naufragare: se, ad esempio, si investigasse la forma "non cavallo" come *reductio ad unum* di tutto ciò che non è cavallo, l'indagine non porterebbe a nulla. Questo è l'errore di chi considera il "metodo consueto" come un'occorrenza di OM, che non è in grado di distinguere una reale molteplicità da una che non lo è, dato che il *focus* non è sulla partecipazione all'unità ma sulla predicazione dell'unità a molti. Se volessimo dunque valorizzare la *iunctura* ἐν ἐπὶ πολλοῖς del *Parmenide*, questa sarebbe adatta al "metodo consueto" ma non a OM, che si conferma così argomento non platonico.

Allen R.E. 1997, *Plato's Parmenides*, Translated with Comment by R.E. Allen (Revised Edition), Yale University Press, New Haven.

Armstrong D.M., Universals as Attributes, in Loux M. (ed.), *Metaphysics: Contemporary Readings*, Routledge, London-New York, 65-91.

Burnyeat, M. F. 1999. "Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City." In Fine G. (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, OUP, Oxford, 297–308.

Cherniss H. 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Johns Hopkins Press, Baltimore.

Denniston J.D. 1996, *The Greek Particles*, Ed. rev. by Dover K.J., Bristol-Classical Press, London-Indianapolis.

De Rijk L.M. 1986, *Plato's 'Sophist'. A Philosophical Commentary*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York.

Ferrari F. 2009, *Parmenide "antiplatonico". Riflessioni sul Parmenide di Platone*, "Rivista di Cultura Classica e Medievale", 51/2, 315-330.

- 2010, "Equiparazionismo ontologico e deduttivismo: l'eredità di Parmenide nella *gymnasia* del *Parmenide*", in Giombini S. e Marcacci F. (cur.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano – Officina del Libro, Passignano s. T., 357-368.

⁴⁰ González-Varela (2020, 358). Per il riferimento al metodo per ipotesi si veda Robinson (1953, 105-109, 204); per la resa "presupposto" e non ipotesi Wolfsdorf 2008 (157 sgg.).

- Fine G. 1993, *On ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford.
- Forcignanò F. 2016, *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Accademia antica*, Milano, Mimesis.
- *Il problema delle idee di artefatto in Platone*, "Méthexis", XXVII, 61-93.
- Fronterotta, F. 2001, *Methexis. La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- González-Varela, J.E. 2020, *The One over Many Principle of Republic 596a*, "Apeiron", 53/4, 339-361.
- Graeser A. 1996, "Wie über Ideen sprechen?: 'Parmenides'", in T. Kobusch und B. Mojsich (hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 146-166.
- Harte V. 2002, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, OUP, Oxford.
- Lloyd, A.C. 1952, *Plato's Description of Division*, "The Classical Quarterly", 2/1-2, 105-112.
- Mair, A.W. 2018, *General Relative Clauses in Greek*, "Classical Review", 32, 169-170.
- Miller M.H. 1986, *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Princeton University Press, Princeton.
- Nehamas A. 1982, "Plato on Imitation and Poetry in Republic 10", in Moravcsik J and Tempko P. (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Rowman&Littlefield, Totowa, 47-78.
- Panagiotou S. 1987, *The day and sail analogies in Plato's Parmenides*, "Phoenix", 41, pp. 10-24.
- Papandreou M. 2023, *Aristotle's Ontology of Artefacts*, CUP, Cambridge.
- Rickless S. 2007, *Plato's Forms in Transition. A Reading of the Parmenides*, Cambridge, CUP.
- Robinson R. 1953, *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford.
- Rohr, M.D. 1981, *Empty Forms in Plato*, in Knuuttila S. (ed.), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 19-56.
- Schofield M. 1997, "Likeness and Likenesses in the Parmenides", in " C. Gill & M. M. McCabe (Eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford, 49-77.

- Sedley D. 2013, *Plato and the One-over-Many Principle*, in Chiaradonna R. e Galluzzo G. (cur.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizione della Normale, Pisa, 113-137.
- Sharma R. 2006, On “*Republic*” 596a, “*Apeiron*”, 39/1, 27-32.
- Smith J.A. 1917, *General Relatives Clauses in Greek*, “*Classical Review*”, 31, 69-71.
- Sonnenschein E. 1918, *The Indicative in Relative Clauses*, “*Classical Review*”, 32, 68-69.
- Taylor, A.E. 1962, *A Commentary on Plato’s Timaeus*, Clarendon Press, Oxford.
- Vlastos G. 1969, *Plato’s Third Man argument* (Parm. 132a1-b2). *Text and logic*, “*Philosophical Quarterly*”, 64, 289-301.
- White D.A. 2007, *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato’s Statesman*, Ashgate, Aldershot.
- Wolfsdorf D. 2008, *Trials of Reason. Plato and the Crafting of Philosophy*, OUP, Oxford.