

La prima ipotesi

Una proposta interpretativa del passo 137 c – 142a
del *Parmenide* di Platone

ADALBERTO COLTELLUCCIO
Liceo “Pascasino” di Marsala

ABSTRACT: This work has as its object of analysis the first hypothesis on the One of Plato’s *Parmenides*, and highlights its structurally aporetic and even paradoxical aspects. These aspects, however, are not to be regarded as something to be eliminated. The reading I propose supports the necessary transgression of logical axioms, because in *Parmenides* is to discuss the absolute principle as the One considered as itself, and any discussion on the absolute always leads to insoluble aporias. Some thesis of the essay can be traced back to a hermeneutic perspective, like that of Damascius, who has always emphasized the continuous overthrow of speech in the *Parmenides*.

PAROLE CHIAVE: One, Nothing, Contradiction, Paradox.

I. Ritornare di nuovo sull’ipotesi dell’inizio

I. La paradossalità insolubile che contraddistingue il discorso sull’Uno, nel *Parmenide* di Platone¹, ha uno dei suoi punti culminanti proprio

I. Il presente scritto tenta un’analisi della prima ipotesi sull’Uno del *Parmenide* platonico (raffrontandola con qualcuna delle altre ipotesi), in particolare dei suoi aspetti strutturalmente *aporetico-paradossali*, ma non per questo da considerare come suscettibili di eliminazione. Per ovvi motivi di spazio (e anche per il taglio non storico-critico bensì teoretico del lavoro), non potrò discutere esaurientemente le molteplici interpretazioni del dialogo, e perciò mi limito qui a richiamare solo alcuni testi della letteratura secondaria. Sul *Parmenide* come “parodia filosofica”, cfr. G. Calogero, *Il “Parmenide” platonico*, in *Studi sull’eleatismo*, Roma 1932, cap. V, pp. 269-311; M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, Milano 1990, la cui lettura è ispirata alla “scuola di Tubinga”, che spiega le aporie del dialogo alla luce degli *àgrafa dògmata*. Per la letteratura straniera, cfr. G. Ryle, *Plato’s “Parmenides”*, in “Mind”, 48 (1939), pp. 129-51; J.M. Rist, *Parmenides and Plato’s “Parmenides”*, in “Classical Quarterly”, 20 (1970), pp. 221-229; G. Vlastos, *On a propo-*

nella prima ipotesi, nella quale si nega qualsiasi attributo dell'Uno, e la cui conclusione è la negazione radicale non solo dell'essere dell'Uno, ma persino della sua stessa "natura". In *Parm.* 141 e - 142 a, Platone fa dire a Parmenide:

e allora per nessun modo l'uno è (Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἓν). [...] Non è tale quindi da essere uno (Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι); se fosse uno infatti esso sarebbe e parteciperebbe all'essere, ma a quanto pare l'uno né è uno né è assolutamente (τὸ ἓν οὔτε ἓν ἐστὶν οὔτε ἔστιν), se bisogna proprio credere a questo discorso. [...] Ciò che non è, questo non essere, può avere qualche cosa che sia sua o che gli sia propria? - E come? - Quindi non c'è di esso né nome né discorso né scienza né sensazione né opinione.

È vero che, contrariamente alla lettura qui proposta, alcuni interpreti hanno sostenuto che, proprio perché la prima ipotesi si conclude in quel modo paradossale, allora andrebbe considerata come *impossibile*, cioè come un'ipotesi da scartare, secondo quanto lo stesso Parmenide direbbe in 142 a 7-8. Recentemente questa lettura è stata sostenuta da Salvatore Lavecchia, il quale, dopo aver constatato che «di quell'Uno non si potrà neanche dire che è Uno (141 e 10-11)», e che «l'Uno-Uno sarà in tutto e per tutto *irrelato* e *irrelazionabile* tanto riguardo a se stesso quanto riguardo ad una qualsiasi altra cosa», si chiede: «come potrà tale Uno farsi Principio?»². In effetti, la risposta che il giovane Aristotele dà a Parmenide, che gli chiede se sia possibile che l'Uno sia così (142 a 6-7), è la seguente: «a me in nessun modo pare possibile» (142 a 7-8). Ora,

che per i dialoganti (quindi, in questo caso, *per Platone!*) la via dell'Uno-Uno rappresenti un vicolo cieco lo confermano le battute immediatamente successive: di fronte alla risposta di Aristotele Parmenide propone di *percorrere di nuovo*, fin dal suo principio, la riflessione sull'Uno (Βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς επανέλθωμεν, 142 b 1-2), per vedere se, imboccando una *nuova via*, si potrà *manifestare* (φανῆ 142 b 2) qualcosa che sia di *diversa specie* (ἄλλοτον, *ibid.*!); e Aristotele accetta in maniera del tutto

sed redefinition of "self-predication" in Plato, in "Phronesis", 26 (1981), pp. 76-79; sulla prima ipotesi J.W. Forester, *Plato's "Parmenides". The structure of the first hypothesis*, in "Journal of the History of Philosophy", 10 (1972), pp. 1-14; A. Zadro, *Nota alla prima ipotesi del "Parmenide"* (137 c 4-142 a 8), in "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze morali e Lettere", 120 (1961-62), pp. 677-86.

2. Cfr. S. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti - Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Udine 2010, pp. 17-18.

inequivocabile (“Lo voglio assolutamente!”), Πάνυ μὲν οὔ υν βούλομαι 142 b 2-3)»³.

Occorre, però, evidenziare innanzitutto che nel passo riportato da Lavecchia, Parmenide non propone, come interpreta lo studioso, una “nuova via”, bensì la *stessa* di prima (ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς) sulla quale “torniamo nuovamente da capo”, per vedere se, nel “ritornarci sopra”⁴, possa apparire un “risultato diverso”. È come se Parmenide dicesse che dallo stesso punto di partenza, adesso, trarremo conclusioni esattamente opposte, ossia una vera e propria *contraddizione*; ma non perché l’ipotesi sia errata, quanto piuttosto perché dalla *stessa* ipotesi di partenza è necessario (e, si badi, è anche “verissimo”) che ne conseguano risultati assolutamente *opposti*. Ancora alla fine del dialogo, Platone insiste nel ripetere che si torna di nuovo all’ipotesi di partenza (Ἐτι δὴ ἅπαξ ἐλθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν – 165 e 1-2), e, soprattutto, che *tutto* ciò che consegue da *tutte* le ipotesi, pur essendo contraddittorio, tuttavia è “Ἀληθέςτατα” (166 c 5).

Nonostante Lavecchia non consideri come valide le conclusioni della prima ipotesi del *Parmenide*, la sua interpretazione complessiva della *protologia* platonica è certo interessante e, per molti versi, condivisibile, tanto che vorrei accennare alcune sue tesi di fondo che serviranno per svolgere il nostro discorso sulla *paradossalità* dell’Uno. Lavecchia sostiene che, in Platone, il Principio Primo non è né Uno né Non-Uno (o Molti), caratterizzazione che, come si può notare, deriva proprio dalle conseguenze negative del *Parmenide*. In tal modo, esso è davvero “*oltre*” l’Uno e il Non-Uno. Da qui l’idea, a mio avviso innovativa, che riguarda la filosofia di Platone nel suo complesso: il Principio Primo, che va inteso come Meta-Principio (in quanto appunto al di là dell’Uno ma anche dei Molti), supera qualsiasi monismo e qualsiasi dualismo *ontologici*. Per Platone, infatti, il Bene «non è identificabile con nessuna manifestazione dell’Essere», in quanto «dimora *oltre la determinazione*

3. Ivi, p. 18.

4. Attilio Zadro traduce il passo così: «vuoi dunque che noi ricominciando da capo ritorniamo di nuovo all’ipotesi, e vediamo se in tal modo ritornando indietro ci appaiano conclusioni diverse?». Anche Giuseppe Cambiano traduce con l’identico senso: «vuoi allora che torniamo nuovamente da capo all’ipotesi, per vedere se nel ritornarci sopra ci appaia qualche risultato diverso?». E così pure Franco Ferrari: «vuoi allora che riprendiamo dall’inizio tornando all’ipotesi iniziale, nel caso in cui ritornandoci sopra ci risulti qualcosa di diverso?» (tutti i corsivi sono miei).

stessa di Essere», tanto che «mai dovrebbe esser concesso racchiudere in concetti o immagini»⁵. D'altra parte, in quanto “*diffusivum sui*” il Meta-Principio-Bene è «intrinsecamente produttore di relazionalità»; dunque, seppure non rappresentabile con *nessuna* immagine possibile, esso tuttavia sarà “iconopoietico”⁶. Ma proprio il fatto che esso implichi immediatamente in se stesso la *relazionalità*, che è poi «impulso a generare una immagine di sé, un Altro», comporta che il Principio «porrà *in se stesso*, nella maniera più radicale, la possibilità di una *differenza da se stesso*, ossia di una *autonegazione*»⁷. Proprio perché il Principio è Bene, ossia costitutivamente aperto all'auto-comunicarsi, esso «pone immediatamente *in sé* la possibile *negazione di sé*, ovvero è Uno e Non-Uno»⁸.

Si possono scorgere, perlomeno in alcune di queste argomentazioni, delle affinità (peraltro evidenziate da Lavecchia stesso) concettuali e terminologiche con le letture che della Protologia platonica hanno fornito anche alcuni filosofi italiani come Donà, Cacciari, Vitiello e Pareyson, sebbene Lavecchia declini, poi, il discorso in direzione di una paradossalità del Meta-Principio che non va pensata affatto come *trascendenza*, nel senso di una Ineffabilità di tipo neoplatonico. Dire, cioè, che il Meta-principio è *oltre* l'Uno significa concepirlo secondo un'ulteriorità che però non va in direzione inversa rispetto ai molti e al mondo sensibile; anzi, va piuttosto verso un destino “*incarnatorio*”⁹. Meno che mai la natura del Meta-Principio sarebbe da identificare, secondo lo studioso, con il “monistico” Uno-Uno, di cui si discuterebbe nella prima ipotesi. La sua natura è, invece, radicalmente aperta all'*accoglienza*, se così si può dire, dell'Altro e dell'opposto in se stesso,

5. Cfr. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti ecc.*, cit., p. 11.

6. Ivi, p. 12.

7. Ivi, p. 17.

8. Ivi, p. 19.

9. Lavecchia parla di un «impulso *catabatico-demiurgico-incarnatorio*», insito nella filosofia di Platone, momento altrettanto essenziale di quello «*anabatico-contemplativo-excarnatorio*» (ivi, pp. 81-82). Lavecchia precisa che «con ciò non si vuole disconoscere che anche nella filosofia di Platone il rapporto fra l'impulso *ex-carnatorio* e l'impulso *incarnatorio* sia caratterizzato da una tendenza a far prevalere il primo» (ivi, p. 82, in nota). Tuttavia, la natura *più propria* del Meta-Principio, così come è intesa da Lavecchia e tendenzialmente identificata con la lettura che dell'Uno-Bene ha fornito il Neoplatonismo *cristiano*, non sembra possa essere altro che “*eminentemente autopoietica e autofanica*” (ivi, p. 86, dove Lavecchia confronta il Bene platonico proprio con il Bene secondo lo pseudo-Dionigi e Scoto Eriugena).

da parte del Meta-Principio. Tant'è vero che «paradossalmente, oltre ogni relazione di *autoidentità*, il Bene-Uno non è tale se non come *Uno-Non-Uno*». Va sottolineato, qui, che tale non-dualità con la ἀόριστος δυνάς viene pensata come un «*punto di discontinuità rispetto al Primo*», che tuttavia è *insito entro lo stesso Primo*, dato che «il *Secondo* è [...] la radicale *negazione dell'Unità*, negazione posta dal Bene *in se stesso*»¹⁰. Tale Dualità Indeterminata, o Non-identità con sé, è a tal punto *interna* al Meta-Principio che «il *secondo* Principio è piuttosto [...] l'immediata *discontinuità rispetto a se stesso* che il Bene presuppone *in se stesso* [...], l'*originario autonegarsi* che, prima di ogni forma di essere, sussiste *nel Bene* (non *accanto* o *fuori* dal Bene!)»¹¹. È estremamente importante focalizzare questo punto: la negatività originaria e la Non-Identità non sono accanto o fuori, ma *nello stesso* Principio, in perfetta *coincidenza simultanea* con esso, tanto da risultare una intrinseca *auto-negatività* e discontinuità con se stesso. Siamo in presenza di un'interpretazione dell'essenza del Principio platonico a dir poco distante da quella proposta dalla maggior parte degli studiosi. La conseguenza inevitabile di una tale lettura è che il Nulla e il Non-Uno non sono momenti né temporalmente, né logicamente *successivi* al Principio, ma assolutamente *insiti* in esso, in una *indistinguibilità* paradossale con esso. Lavecchia stesso si pronuncia, a tal proposito, in modo inequivocabile: il Principio-Bene è una “*sovraipostatica coincidentia oppositorum*”¹². La stessa immanente auto-relazionalità del Principio-Bene fa sì che esso «*apra in se stesso un abisso* di auto-negazione», un vero e proprio “*aspaziale vuoto*”, un autentico “*fecondo nulla*”¹³ che accolga l'*auto-concepirsi* nell'esistenza. Aprire in se stesso un abisso, *auto-concepirsi* originariamente come immediata coincidenza con il Nulla: sono espressioni che, oltre a mostrare tutta la carica paradossale del discorso di Lavecchia, mettono a nudo proprio l'aspetto su cui insisteremo, e cioè la *abissalità* meontologica e auto-contraddittoria del Meta-Principio, in quanto Uno-Uno che tuttavia rinvia *al di là* dell'Uno.

10. Ivi, p. 19.

11. Ivi, pp. 24-25.

12. Ivi, p. 27.

13. Ivi, pp. 37-38, e cfr. tutto il cap. 5.

2. Tornando alla questione della lettura della prima ipotesi, come ipotesi che si limiterebbe a mostrare l'impossibilità dell'Uno-Uno, vorrei rilevare che, tuttavia, se così fosse, non dovremmo ritrovare, come invece ritroviamo, i frequenti richiami *allo stesso* Uno (ἐν αὐτό) della prima ipotesi durante lo svolgimento delle altre ipotesi. Soprattutto nella seconda, ma anche nelle altre e perfino nella conclusione (laddove Platone dice che l'Uno e gli Altri sono e non sono, precisando «*esso stesso e gli altri, rispetto a se stessi e reciprocamente*», αὐτό τε καὶ τ᾽ἄλλα καὶ πρὸς αὐτὰ, 166 c 3-4), vi sono non rari, e comunque significativi rimandi allo ἐν αὐτό, all'Uno stesso o in sé della prima ipotesi. Tanto significativi da dover sospettare che Platone non volesse eliminare le argomentazioni, e le relative conclusioni, di questa ipotesi. Questi rinvii retrospettivi all'Uno in sé (sottolineati anche da Massimo Cacciari¹⁴), sembrano dare più di una prova che lo ἐν αὐτό rimanga sullo sfondo di *tutte* le altre argomentazioni del *Parmenide*, non solo nel senso "teosofico" rilevato da Cacciari, ma direi nella stessa "economia" logico-discorsiva del testo. La prima ipotesi sull'Uno-Uno non è da pensare, infatti, come semplicemente impossibile, nel senso di qualcosa da scartare perché falso. Anzi, essa, grazie a quella sorta di *auto-implosione* provocata dall'annullamento di *ogni* possibile predicazione dell'Uno, e infine persino dell'essere e della stessa sua "unità", lascia spazio al concepimento delle altre possibilità, permettendo innanzitutto la possibilità più ἄτοπον di tutte: la possibilità dell'*impossibilità* o *inconcepibilità* dell'assoluto (che deve potersi sottrarre del tutto a qualsiasi legame col Tutto per poter essere origine del Tutto). Questa possibilità, a ben guardare, è l'unica che soltanto un assoluto è in grado di sopportare: la possibilità, e anzi la realtà, del *proprio* auto-annullamento (come nell'auto-annullamento termina l'Uno-Uno). Annullamento che è, però, *simultaneo* al proprio

14. Cfr. M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Milano 1990, soprattutto le pp. 61-89, contenenti un dialogo in cui vengono affrontati alcuni dei temi fondamentali del *Parmenide*, e la cui idea di fondo è che la «prima ipotesi, lungi dal risultare rimossa e superata, rimane dominante» (ivi, p. 70); persino nella seconda ipotesi, sebbene il discorso proceda effettivamente oltre l'Uno-Uno verso le determinazioni che appaiono nel tempo, «non ci siamo affatto mossi dall'Inizio» (ivi, p. 74), anzi siamo sempre «costretti a "ricordare" l'Uno. [...] Da qualsiasi parte mi volga, devo, invece, *ri-volgermi* all'Uno» (ivi, p. 76). E cfr. pure M. Donà, *Aporie platoniche – Saggio sul Parmenide*, Roma 2003, ove viene sostenuta proprio la tesi dell'*identità* essenziale del soggetto di *tutte* le ipotesi del dialogo. Per gli stessi temi, cfr. il mio volume *Dialettica aporetica. Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Padova 2010.

porsi, proprio perché è dato solo nell'atto stesso in cui l'assoluto si dà o si concepisce. L'auto-implosione dell'Uno è proprio un rendersi "vuoto" (*abyssos*), per offrire d'altra parte la possibilità del prossimo, e veramente primo, "concepimento", quello dell'Uno-che-è, l'Uno *essente*.

In effetti, anche nella seconda ipotesi, per esplicita dichiarazione di Platone, si ri-comincia di nuovo daccapo a parlare *sempre dello stesso* soggetto: l'Uno. Questa lettura è sostenibile, a mio avviso, anche filologicamente: Platone non dice "passiamo ad altra ipotesi", oppure "parliamo di qualcosa d'altro rispetto all'Uno in sé considerato", bensì «torniamo di nuovo daccapo all'ipotesi» (ἐπι τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς, 142 b 1), ossia si ritorna di nuovo alla *stessa* ipotesi di partenza, che tratta appunto dello stesso Uno, sebbene se ne concluda in modo totalmente *opposto*. Questa intenzione di *tornare* daccapo, e non di proseguire passando ad altro soggetto, sembra suggerirci che Platone intenda mostrare come, anche ricominciando a considerare di nuovo lo stesso Uno, ossia ritornando sopra (ἐπι) *quello stesso* da cui abbiamo iniziato, troveremo in modo ancora più assurdo esattamente e veramente *tutto il contrario* di quello che abbiamo dedotto prima. Platone, in tal modo, viene a sostenere che l'assoluto, l'Uno, in effetti non è né in una condizione né in un'altra, perché essendo in una (per esempio, essendo Uno-Uno), esso si trova in una situazione *adynatòn*, assurda; ma anche quando è nell'altra (per esempio, essendo Uno-che-è, oppure non essendo affatto) si trova in una situazione altrettanto contraddittoria. Si tratta, come si può notare, della contemporanea negazione di *antinomie* contrapposte sullo stesso soggetto (l'Uno); e, d'altra parte, anche della loro contemporanea affermazione (come quando Platone dice che, sebbene l'Uno non sia e non sia "neppure-Uno", insieme "l'Uno è tutto" - πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν - 160 b 2).

È noto che soprattutto le esegesi neoplatoniche abbiano sostenuto che la prima ipotesi *non* sia un'ipotesi da scartare perché deduca una conclusione impossibile. Uno studioso italiano dell'ultimo Neoplatonismo, Valerio Napoli, rileva che per Proclo

la prima ipotesi non conduce a conclusioni impossibili né si oppone al pensiero platonico (*Non ergo impossibilia conclusit ypothesis neque repugnantia Platoni*). La dichiarazione dell'impossibilità-falsità delle stesse negazioni *circa unum* non costituisce una dichiarazione dell'impossibilità dell'Uno

e una *reiectio* di quanto precedentemente dichiarato nella prima ipotesi, bensì, quale conseguenza necessaria di una premessa vera (l'assunzione dell'Uno-in-sé: *oportet enim esse le autounum*), si rivela una conclusione che suggella la verità di questa ipotesi¹⁵.

La prospettiva di lettura neoplatonica del *Parmenide*, e in particolare della prima ipotesi, potrà anche avere degli aspetti discutibili, ma essa ha l'indubbio merito di mettere allo scoperto un aspetto che, a quanto mi risulta, nessun'altra interpretazione ha mai evidenziato: e cioè il carattere di assoluta *paradossalità* dell'Uno, considerato come si voglia (come Uno in sé, o come Uno che-è, o come Uno che non-è, o come Uno-molti, ecc.), paradossalità intesa tuttavia come la *verità* dell'Uno (e non, appunto, come segno della sua impossibilità). La prima ipotesi, insomma, approda non alla semplice negazione del monismo parmenideo, bensì alla esibizione della radicale *aporeticità* di ogni discorso sull'assoluto. Tra le letture che, invece, riducono l'intero senso della prima ipotesi ad una pura critica del monismo parmenideo, e che dunque negano che essa possa essere un discorso sull'essenziale tratto aporetico-paradossale dell'Uno-Uno, vi è quella di Michele Abbate, il quale afferma: «questa conclusione sottolinea il carattere non plausibile della deduzione della prima ipotesi, quella appunto dell'*uno-uno*»¹⁶. Abbate, anzi, ritiene insostenibile persino la lettura del *Parmenide*, e della sua prima ipotesi in particolare, in chiave neoplatonica (alla quale si richiama, per esempio, Halfwassen¹⁷), in quanto

l'ipotesi dell'*uno-uno* non descrive la realtà assolutamente trascendente – al di là dell'essere e del pensiero in considerazione della sua assoluta originarietà

15. Cfr. V. Napoli, *Proclo vs. Aristotele sull'assioma di contraddizione*, in FIERI, *Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 4, Dicembre 2006, pp. 249-265. La citazione si trova alle pp. 253-254 (le citazioni latine interne a cui fa riferimento lo studioso, sono da Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique par C. Steel*, 2 tomes, Leuven 1982-1985 [*In Parm.* seguita da libro, pagina, linea]; il passo specifico citato è: *In Parm.* VII, p. 515, 76-81).

16. Cfr. M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, p. 97.

17. Halfwassen, infatti, interpreta la prima ipotesi del *Parmenide* non come ipotesi da rifiutare bensì da accettare; in essa l'Uno che non è "neppure-Uno" va anzi pensato come il Principio Primo (tra l'altro, identico al Bene "ἐπέχεινα τ ἡς οὐσίας", di cui Platone parla nel VI libro (509 b 8) della *Repubblica* - cfr. J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992).

– del Principio Primo, l'Uno-in-sé [. . .]. La deduzione della prima ipotesi, infatti, secondo l'argomentazione sviluppata nel *Parmenide*, nega ogni forma di relazione e differenza. Proprio questo è il motivo per cui essa si rivela agli occhi di Platone come impossibile ed insostenibile¹⁸.

Come si può constatare, quella di Abbate è una prospettiva ermeneutica che va in direzione opposta a quanto qui sostenuto. Il rilievo principale che, a mio giudizio, può essere obiettato a questa lettura è che nella prima ipotesi non viene proposta *soltanto* la negazione di ogni forma di relazionalità e differenza nei confronti degli Altri dall'Uno, da parte dell'Uno, negazione che poi alla fine dell'ipotesi verrebbe ritenuta impossibile (come se si trattasse per Platone semplicemente di rifiutare l'idea di una irrelazionalità, segno di un monistico auto-sussistere dell'Uno); ma viene al tempo stesso proposta *anche* la negazione di qualsiasi forma di irrelazionalità e di identità dell'Uno (l'Uno, si ricordi, non è nemmeno in se stesso e nemmeno identico a sé: «non può essere [l'Uno] infatti né in altro da sé né in se stesso» - οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ, εἴη - *Parm.* 138 a 2; «né sarà [l'Uno] identico a se stesso» - οὐδὲ μὴν ταῦτόν γε ἑαυτῷ, ἔσται - 139 d 1). *Anche questa* negazione dell'auto-sussistenza dell'Uno (cioè: la negazione del monismo) dovrebbe risultare *altrettanto* impossibile a conclusione dell'ipotesi. Per tale motivo, l'insostenibilità di cui si fa cenno (ma solo in via ipotetica), alla fine della prima ipotesi, non può riguardare semplicemente e soltanto un presunto rifiuto platonico del monismo dell'Uno; giacché nel corso stesso dell'ipotesi è già stata rifiutata *anche* l'irrelazionalità e auto-identità dell'Uno, ma non certo per approdare ad una qualche sua relazionalità e assunzione della differenza, dato che anche queste proprietà saranno poi dichiarate *contraddittorie* sia attribuite all'Uno che agli altri dall'Uno, nelle restanti ipotesi.

Le letture che sostengono che la prima ipotesi tragga come conseguenza semplicemente l'impossibilità dell'Uno-Uno in senso monistico, espressa dalla perplessità di Aristotele («Ma è davvero possibile che a proposito dell'uno le cose stiano così? - A me almeno pare di no» - Ἡ δυνατόν οὔν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν· - Οὐκ οὖν ἔμοιγε δοκεῖ - 142 a 6-7), trascurano, dunque, del tutto il fatto che già in questa stessa ipotesi non sia proposta solo la tesi che nega la relazionalità dell'Uno

18. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici ecc.*, cit., p. 98.

(cioè: il monismo), manifestando poi la perplessità che sia così; ma è anche proposta la tesi che nega l'irrelazionalità e auto-sussistenza dell'Uno (l'Uno, infatti, non può essere in sé e nemmeno identico a sé), e anche nei confronti di questa stessa tesi (quella, cioè, che nega il monismo) va riferita quella perplessità. Già all'interno della prima ipotesi, insomma, è contenuta non solo l'ipotetica affermazione dell'Uno-Uno, ma anche la sua stessa negazione, e rispetto ad *entrambe* le posizioni il giovane Aristotele mostra il suo sconcerto. Di conseguenza, alla fine della prima ipotesi, l'espressione che non pare possibile che le cose stiano così riguardo all'Uno, non può andare riferita *soltanto* alla tesi che nega la relazionalità, ma va riferita inevitabilmente anche a quella che nega l'irrelazionalità. Anche quest'ultima sarebbe, insomma, tanto impossibile quanto quella. Sempre ammesso che Platone volesse davvero intendere questo con quel Οὐκ οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ (e ci sono ottimi motivi per *non* crederlo¹⁹). Inoltre, la conclusione della prima ipotesi non giunge soltanto a negare ogni positività dell'Uno, bensì anche *tutte* le stesse negazioni, sulla base del fatto che di esso è inconcepibile *qualsiasi* discorso; quindi anche le negazioni che se ne possono dire (tra cui quelle che ne negherebbero, appunto, il monismo) non sono *nemmeno vere*. La conclusione della prima ipotesi non è, dunque, semplicemente il rifiuto di una presunta positività e absolutezza monistica dell'Uno, ma semmai l'esibizione più eclatante della radicale *aporeticità* e *paradossalità* di ogni discorso che voglia dire (secondo i parametri logici tradizionali, cioè non-contraddittori) l'assoluto.

3. Il fondamentale tratto di aporeticità dell'Uno come Meta-Principio, tra l'altro, è indissolubilmente connesso con la messa in discussione del principio di non-contraddizione (d'ora in poi: PNC) nel *Parmenide*, seppure alcuni passaggi argomentativi platonici in questo senso siano fortemente impliciti e vadano messi in rilievo attraverso un'analisi accuratissima. A proposito della messa in questione del PNC, Proclo nel Libro VII del *Commentario sul "Parmenide"*, discutendo l'esito della prima ipotesi, afferma che

prima [*scil.* nei precedenti passi della prima ipotesi] egli [*scil.* Platone] nega dell'Uno tutte le cose, ritenendo che le negazioni convengano ad esso più

19. Spiego questi motivi nel mio *Dialettica aporetica ecc.*, cit.

delle affermazioni e mantenendo l'ipotesi che dice che l'Uno è. In seguito egli, procedendo [nel discorso], ha rimosso da esso [scil. dall'Uno] tutte le altre cose, sia il partecipare dell'essenza, sia l'essere lo stesso "Uno" grandemente venerabile, e ha mostrato che esso non è né dicibile né conoscibile; giustamente [dunque] alla fine egli rimuove dall'Uno anche le negazioni stesse. Se infatti [l'Uno] non è dicibile e di esso non vi è alcun discorso, in che modo allora le negazioni saranno vere di esso? [...] Giustamente, dunque, alla fine [della prima ipotesi del *Parmenide*, Platone] rimuove dall'Uno anche le negazioni stesse, dicendo che è impossibile che esse possano esprimere qualcosa intorno all'Uno, il quale è indicibile e inesprimibile. E non meravigliarti se Platone, il quale rispetta in ogni caso gli assiomi della contraddizione, in questo passo dice che nel caso dell'Uno le affermazioni e le negazioni sono simultaneamente false. Infatti, nell'ambito delle cose che sono dicibili [le affermazioni e le negazioni] operano la divisione tra il vero e il falso; ma, là dove non vi è alcun discorso, quale affermazione [o negazione] potrebbe essere congruente a un siffatto [oggetto] [scil. a ciò di cui non vi è alcun discorso]?²⁰.

L'esegesi (e la traduzione) di cui mi sono avvalso, relativa a questo passo, è stata compiuta da Valerio Napoli, che spiega nel seguente modo il senso del brano riportato, in relazione alla violazione del PNC:

l'Uno-in-sé, totalmente semplice e indeterminato, si sottrae a qualsiasi forma di espressione, ponendosi dunque al di fuori dello spazio apofantico in cui si articola la distinzione e l'opposizione antifatica tra il vero e il falso. Si delinea così una modalità di assunzione dell'assioma – o degli assiomi – della contraddizione regolata sulla base di un criterio differenziale incentrato sulla distinzione di due differenti ambiti di riferimento, quello delle cose *dicibili* e quello di ciò che è *indicibile*. Proclo, dunque, stabilisce le seguenti istanze relative alla contraddizione, contemplata con riferimento a due distinti ed esaustivi ambiti del reale, il dicibile e l'indicibile: 1) nel dominio dell'indicibile l'affermazione e la negazione contraddittorie sono simultaneamente false (*contradictionem in indicibili quidem simul falsam esse*); 2) nel solo dominio del dicibile l'affermazione e la negazione contraddittorie operano la divisione tra il vero e il falso (*in solis autem dicibilibus diuidere verum et falsum*), nel senso che non possono essere simultaneamente vere né simultaneamente false, per cui se è vera l'affermazione è necessariamente falsa la negazione e viceversa; 3) in nessun dominio del reale l'affermazione e la negazione contraddittorie sono simultaneamente vere (*conuerficari autem nullatenus in nulla rerum*)²¹.

20. Proclus, *In Parm.* VII, p. 518, 86-p. 519, 19.

21. Cfr. V. Napoli, *Proclo vs. Aristotele sull'assioma di contraddizione*, cit. p. 254.

Il cosiddetto assioma della contraddizione per Proclo (ma anche per il suo maestro Siriano), mentre vale sempre nel caso di proposizioni contraddittorie ritenute entrambe vere (vale a dire: è *impossibile* che due proposizioni contraddittorie siano *entrambe vere*), non vale sempre nel caso di proposizioni ritenute entrambe false (vale a dire: riguardo all'Uno in sé, non solo non è impossibile, ma è anzi *necessario* che due proposizioni contraddittorie siano *entrambe false*). Questo viola il PNC riguardo alla necessità che due proposizioni contraddittorie siano sempre una vera e l'altra falsa (o, che è lo stesso, che sia impossibile che esse siano entrambe vere o entrambe false). Dire che il PNC sia valido *solo* nell'ambito delle cose dicibili, e che non valga per quelle indicibili, significa riconoscere che ci siano ambiti in cui si possa (e anzi si debba) accettare come valido ciò che il PNC vieta, e cioè quelle strutture logiche inammissibili che sono le *contraddizioni*. La sua limitata validità all'ambito dicibile è proprio una trasgressione della sua pretesa di universalità (per Aristotele non c'è *nessun* ambito in cui il PNC non valga - forse l'unica eccezione potrebbe essere il campo della pura potenza, ma proprio questo mostra che le contraddizioni per lui non sono *mai* attuali; invece, nell'ambito dell'Ineffabile le contraddizioni sono attuali e reali). Se la conclusione della prima ipotesi del *Parmenide* giunge a degli esiti così radicalmente aporetici, come quello della sospensione del PNC, allora si può dedurre che tale ipotesi vuole mostrare non semplicemente la critica del monismo dell'Uno, bensì la radicale aporeticità di *ogni* discorso sull'assoluto, tanto come Uno quanto come non-Uno. L'Uno, insomma, in *qualunque* modo lo si concepisca, è assolutamente *paradossale* in se stesso, e non può esserci nessun discorso su di esso, comunque sia pensata la sua natura, che non sia una violazione del PNC.

4. Un'altra conferma della continuità dello stesso soggetto in tutte le ipotesi, è il passo 160 b 2-3 (anche Damascio interpreta esattamente allo stesso modo questo luogo²²), alla fine della quinta ipotesi, in cui

22. Cfr. Damascius, *Commentaire du Parménénide de Platon*, texte établi par L.G. Weste-rink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, tt. I-II, 1997; t. III, 2002; t. IV (avec la collaboration de A.-Ph. Segonds et de C. Luna), 2003 (abbreviaz. *In Parm.*, seguito dal numero del volume, pagina e rigo). Mi riferisco a *In Parm.*, IV, pp. 68.1-69.23, ove Damascio, confrontando la negazione dell'Uno nella *prima* ipotesi con la negazione dell'Uno nella *quinta* ipotesi (corrispondente all'ultimo uno o "materia" indeterminata, secondo un *topos* neoplatonico), conclude che, sia del

Platone afferma che «così se l'uno è (ἐν εἰ ἔστιν), l'uno è tutto e neppure uno rispetto a se stesso come rispetto agli altri» (πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως)²³. Qui, Platone dà la prova che considera, se non proprio come unica ipotesi sia la prima che la seconda²⁴, almeno come *identico* il soggetto: si tratta testualmente, infatti, di *quello stesso Uno in sé* che non è neppure Uno, οὐδὲ ἓν, non solo alla fine della prima ipotesi, ma anche persino alla fine della *quinta*. Infatti, sebbene Platone usi testualmente qui la formulazione ipotetica invertita rispetto alla prima ipotesi (ove si legge: εἰ ἓν ἐστιν, 137 c 4), forma che ritroviamo anche nella seconda (ove si

primo uno che dell'*ultimo*, Platone non intenda negare *soltanto l'essere*, bensì appunto *anche l'uno*; secondo Napoli qui «è negato non soltanto l'uno coesistente con l'ente (l'uno che è, l'essere uno), ma anche lo stesso uno in sé» (cfr. V. Napoli, Ἐπέχεινα τοῦ ἐνότ - *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUEM – Catania, Officina di Studi Medievali – Palermo 2008, p. 440). Damascio considerava la conclusione della quinta ipotesi *identica* a quella della prima, cioè come comportante la stessa negazione dell'Uno in sé, con la conseguenza che Platone intendesse *anche dell'Uno-che-non-è* (di cui, nella quinta ipotesi, si parla) negare l'Uno in quanto Uno: «infatti, che [il personaggio-Parmenide] nega di entrambi anche l'uno in sé (τὸ ἐν αὐτὸ) e non soltanto l'uno che coesiste con l'essenza (τὸ τῆ, οὐσίᾳ συνὸν ἓν), come a volte egli [scil. Proclo] dice, lo ha mostrato alla fine di questa ipotesi [scil. della quinta], presentando in questo modo la conclusione generale» (cfr. Damascio, *In Parm.* IV, p. 68.14-16).

23. Lettura differente del passo propone Francesco Fronterotta (cfr. la sua *Introduzione al Parmenide*, trad. it. Giuseppe Cambiano, Roma-Bari 1998). Fronterotta distingue non-contraddittoriamente i rispetti, e sostiene che qui Platone intenda dire che l'Uno «possiede qualsiasi determinazione e il suo contrario» *solo rispetto agli altri*, mentre «rispetto a se stesso, non possiede nessuna determinazione e non è neanche uno» (ivi, p. 138); va detto che, però, di tale distinzione di rispetti non c'è traccia nel testo platonico, ove anzi viene dichiarato che l'uno è tutto e non è nemmeno uno appunto «rispetto a se stesso come rispetto agli altri» (καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως, trad. di Zadro, corsivo mio); o, nella traduzione di Cambiano: «allo stesso modo sia in rapporto a se stesso, sia in rapporto agli altri» (corsivo mio).

24. Cfr. L. Stefanini, *Platone*, II, Cedam, Padova 1949 (soprattutto le pp. 196-197), per il quale l'Uno del *Parmenide* è sempre *lo stesso* in tutte le ipotesi, e corrisponde proprio all'Uno della prima ipotesi. Di diverso avviso Michele Federico Sciacca il quale sostiene (cfr. M.F. Sciacca, *Platone*, Palermo 1990, soprattutto le pp.307-316) che il soggetto delle ipotesi sia diverso. Sciacca, tuttavia, considera le ipotesi del *Parmenide* come *fondamentalmente* due: «se l'Uno è, se l'Uno non è», che a loro volta si suddividono in otto; ma sorprende il fatto che poi lo stesso Sciacca parli della terza e quarta ipotesi come relative *entrambe sempre* all'Uno che è Uno, però «non più rispetto allo stesso Uno, ma alle cose» (ivi, p. 315). Per esempio, «la terza ipotesi cerca cosa accade agli altri (τοῖς ἄλλοις) se l'Uno è uno» (ibid.), e non, invece, in riferimento all'Uno-che-è, all'Uno in quanto *essente*. La tesi che il soggetto delle ipotesi non sia sempre lo stesso Uno, è sostenuta anche da J. Wahl (*Etude sur le Parménide de Platon*, Paris 1926).

legge: ἔν ἐι ἔστιν, 142 b 3), la conclusione della quinta ipotesi mostra un *surplus* di paradossalità, in quanto, da un lato, è esattamente la stessa conclusione negativa della prima (“neppure uno rispetto a se stesso”, οὐδὲ ἔν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ, 160 b 2, nella quinta; e “né è uno”, οὔτε ἔν ἐστιν, 141 e 12, nella prima); dall’altro, congiunge *contraddittoriamente* questa affermazione con la sua opposta, che deriva dalla conclusione della seconda ipotesi, ossia “l’uno è tutto”.

Ma proprio perché sempre dello stesso soggetto discutiamo, e cioè dell’Uno dell’inizio, ecco che questo assoluto, *in se stesso considerato*, cioè in rapporto a sé (non abbiamo, nelle prime due ipotesi, ancora la trattazione delle conseguenze dell’Uno in rapporto agli Altri, ma soltanto le conseguenze in rapporto a sé), non può essere nemmeno Uno, non solo nel senso di non essere Uno-Uno, ma nemmeno Uno-che-è. Anche quest’ultimo, infatti, è descritto in modo “mostruoso” (ἄτοπός) e ricolmo di contraddizioni: è più giovane, più vecchio, della stessa età di sé e degli altri, e insieme né giovane, né più vecchio ecc.. Ciò vuol dire che esso non può essere in *una* soltanto di queste condizioni, *ad esclusione* delle altre (cosa insostenibile, come dimostra la conclusione del dialogo: Platone non dice, infatti, che alcune cose dette valgono e altre no, riguardo all’Uno e agli Altri dall’Uno, oppure che valgano secondo certi rispetti alcune, e sotto altri, le altre²⁵). Ecco perché esso deve essere necessariamente non solo oltre il Non-Uno, ma anche oltre lo stesso Uno; ma *non nel senso* di essere oltre l’Uno in direzione dei Molti, ossia verso la *determinazione* e l’entità; semmai al contrario: verso l’Indeterminazione, la Nientità e l’Ineffabilità. Ma ciò vuol dire anche: oltre *se stesso*. L’assoluto, infatti, cioè l’Uno di partenza, è effettivamente oltre l’Uno, oltre se stesso, dato che non è nemmeno Uno, *nemmeno se stesso* (141 a 10-13). Eppure, esso è *anche* paradossalmente se stesso, è *anche* Uno, poiché *di esso* parliamo; nel tornare, infatti, “di nuovo daccapo”, ricominciamo a discutere di *ciò* che è *oggetto* appunto della prima ipotesi. Dell’assoluto, dell’Uno *dobbiamo* parlare. Si pensi all’uso dell’imperativo presente proprio alla fine del dialogo (166 c 2): Εἰρήσθω. Ciò è stato messo bene in risalto nell’interpretazione di Vitiello che scrive, infatti, «*eirésto* è un imperativo: si dica. Che cosa va detto? Che cosa deve esser detto? La

25. È la lettura che propone E. Berti, *Contraddizione e dialettica nella antichi e nei moderni*, Palermo 1987, pp. 84-92.

contraddizione»²⁶. Dell'Uno *si deve* parlare, sebbene paradossalmente già dalla prima conclusione si mostri che, in verità, pure *non si può* parlare perché *di esso* non c'è nome, né opinione, né scienza. Quindi, in perfetta contraddizione, di esso parliamo *e insieme non parliamo*, sotto *ogni* rispetto.

Anche il passo iniziale della settima ipotesi non lascia dubbi sulla sostanziale continuità del soggetto "Uno". In quel luogo, Platone scrive: «torniamo a riprendere ancora da principio e vediamo se questo ci risulterà ancora come adesso oppure diversamente (Αὐθις δὴ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἴωμεν πάλιν ὁψόμενοι εἰ ταῦτὰ ἡμῖν φανεῖται ἅπερ καὶ νῦν ἢ ἕτερα)» (163 b 7-8), ove possiamo persino riscontrare una ripetizione di alcuni termini utilizzati anche all'inizio della seconda ipotesi (ἐπὶ ... ἀρχὴν ... πάλιν). Ma proprio in quanto torniamo un'altra volta, daccapo, a riconsiderare l'oggetto delle nostre ipotesi, e soprattutto ancora in relazione *a se stesso*, dobbiamo accettare di pensare e dire l'assoluto proprio in questa condizione, in questo modo: esso stesso (ricordiamo il soggetto della conclusione di tutto il dialogo: αὐτό τε ... πρὸς αὐτὰ, «esso stesso ... rispetto a se stesso» - 166 c 3-4), ci si rivela come qualcosa che assurdamente, paradossalmente, non è in nessun modo (né in sé, né in-altro, né identico, né diverso, ecc.). Eppure, insieme e simultaneamente, esso è *in tutti i modi* concepibili (è, infatti, anche in se stesso e in-altro, identico e diverso, uno e non-uno, ecc.). Dunque, complessivamente il senso del discorso vorrebbe dire che l'assoluto, in se stesso considerato (ma del resto anche in rapporto ad Altro, al Non-Uno), non è né se stesso né altro-da-sé, né è essere e nemmeno non-essere, non è infatti nemmeno ἕτερον (come risulta dalla prima ipotesi - 139 b 5), pur essendo sia se stesso sia altro-da-sé, ente e insieme non-ente, dato che infatti è anche ἕτερον (dalla seconda ipotesi - 146 a 9). Ritornando allora a considerare daccapo l'assoluto (sempre lo stesso soggetto), in rapporto a se medesimo (πρὸς αὐτὰ), ne scopriamo "caratteri" assolutamente opposti, perché *rispetto a se stesso* lo riconsideriamo. L'assoluto in quanto Uno è veramente così, in questo modo contraddittorio e paradossale, tutto simultaneamente insieme (e, anche, simultaneamente non-insieme, proprio perché non è nemmeno in nessun modo).

26. Cfr. V. Vitiello, *La terza ipotesi*, in AA.VV., *Il "Parmenide" di Platone* (a cura di V. Vitiello), Napoli 1992, p. 87-88.

5. Vi sono sicuramente anche motivi più strettamente *logici* che permettono di sostenere la tesi della *continuità* del soggetto (lo stesso Uno - τὸ ἐν αὐτῷ) in *tutte* le ipotesi del *Parmenide*. Un primo motivo è dato dal fatto che, nella prima ipotesi, l'Uno-Uno non è identico né a sé né ad altro, e non è diverso né da sé né da altro (139 b – 139 e). Invece, l'Uno-che-è della seconda ipotesi è sia *identico a sé che agli altri*, sia *diverso da sé che dagli altri* (146 b – 147 b). Ora, se l'Uno-che-è è diverso da sé, ciò implica anche necessariamente che non sia identico a se stesso (precisamente come è l'Uno-Uno, il quale in effetti non è identico a se stesso), in quanto non è possibile essere diverso da sé senza essere non-identico a sé (occorre presupporre, insomma, che l'Uno-che-è sia precisamente non identico a sé, proprio come l'Uno-Uno). D'altra parte, l'Uno-che-è è anche identico agli altri, ma ciò implica necessariamente anche che non sia diverso dagli altri (esattamente come l'Uno-Uno, il quale non è diverso nemmeno dagli altri), in quanto non si può essere identico agli altri senza essere non-diverso dagli altri (proprio come non è diverso dagli altri l'Uno-Uno). È chiaro che questi passaggi argomentativi non sono esplicitati nel *Parmenide*, ma non possono non essere implicitamente ammessi, proprio da un punto di vista logico. Ancora, l'Uno-Uno non è né in sé né in altro (138 a – 138 b), mentre l'Uno-che-è è sia in sé che in altro (145 b – 145 e). Ora, se l'Uno-che-è è in altro, è chiaro che ciò presuppone necessariamente che non sia in sé (vi sono, del resto, espressioni testuali che confermano ciò, per esempio questa riferita all'Uno-che-è: «ciò che è sempre in altro non è necessario che, al contrario, non sia mai nella stessa cosa...?» - τὸ ἐν ἑτέρῳ ἀεὶ ὄν οὐ τὸ ἐναντίον ἀνάγκη μηδέποτε' ἐν ταύτῳ εἶναι – 146 a 3-5), esattamente come non è in sé l'Uno-Uno. Del resto, se l'Uno-che-è è in sé, ciò implica necessariamente che non sia in altro, esattamente come non è in altro l'Uno-Uno. L'Uno-che-è, insomma, è *contemporaneamente* (ἄμα, dice infatti spesso Platone-Parmenide) in opposte condizioni, per es. se è diverso da sé è anche identico a sé²⁷. E l'identità con sé dell'Uno-che-è non toglie la sua contemporanea non-identità con sé, a cui equivale di necessità la diversità da sé. Anche qui, dunque, è

27. In *Parm.* 146 c 7-9, troviamo un'altra formulazione pienamente *contraddittoria*, relativa all'Uno-che-è, il quale è al tempo stesso in se stesso e in altro, in perfetta violazione del principio di non-contraddizione: «tale appunto è parsa la situazione dell'uno, che è contemporaneamente in se stesso e in altro (αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ, ὄν ἄμα καὶ ἐν ἑτέρῳ)».

possibile rinvenire un rimando all'Uno-Uno della prima ipotesi, Uno che così non è destinato a scomparire a conclusione della prima ipotesi, malgrado *tutte* le asserzioni che paradossalmente lo annullano *come tale*²⁸.

2. Non è neppure tale da essere Uno

La prima ipotesi, dunque, non è affatto l'ipotesi del puro "monismo", come non è nemmeno l'ipotesi che terminerebbe con la negazione del monismo, per passare ad ipotesi che mostrerebbero una concezione aperta alla molteplicità e alla determinatezza ontologica e, soprattutto, che si fondino sulla *non-contraddizione*. Essa è, invece, l'ipotesi che annuncia la *paradossalità* radicale di ogni discorso sull'assoluto, poiché mostra come, proprio ponendo l'Uno, si finisca necessariamente col toglierlo; ossia esibisce il paradosso dell'Uno che non è "neppure-Uno" (οὔτε ἓν ἔστιν), ma solo *perché è Uno*. Questo vuol dire che l'Uno non è nemmeno Uno, cioè nega se stesso e apre al Non-Uno, *se e soltanto se è Uno*. È Uno solo in quanto non è neppure-Uno; ma, d'altra parte, non è neppure-Uno solo in quanto e fintantoché è Uno. Detto in altri termini, come l'Uno non può porsi *se non immediatamente togliendosi* nel neppure-Uno, così non è possibile che esso sia nemmeno-Uno *se non rimane simultaneamente Uno*, e cioè se non si continua a riproporre sempre come Uno-Uno. Non è possibile, dunque, quell'apertura al Non-Uno, e la conseguente comparsa dell'Altro dall'Uno, se l'Uno simultaneamente non sparisce e si cancella;

28. La necessità di dover comunque *porre* l'Uno, nel senso di una qualche unità semplice e primitiva, è stata sostenuta anche in ambito analitico, per es. da Bertrand Russell, il quale ha affermato che qualsiasi "primo" fondamentale non può non ridursi a "unità, individuo, entità". Egli scrive: «chiamerò termine ogni entità che possa essere oggetto di pensiero [...] o possa essere contato come uno» (cfr. B. Russell, *I principi della matematica*, a cura di L. Geymonat, Longanesi, 1951, p. 47). Eppure, anche questa riduzione al "Primo" concetto concepibile, finisce per auto-cancellarsi nell'assoluta indeterminazione, proprio come l'Uno-Uno, dato che come interpreta bene Taylor «qualsiasi cosa concepita quale *mera indifferenziata unità* che non ammette pluralità alcuna» (cfr. A. E. Taylor, *Plato – The Man and his Work*, London 1949, trad. it. Mario Corsi, *Platone – L'uomo e l'opera*, Firenze 1968, p. 565, corsivo mio). Qualsiasi "qualcosa" implica una qualche distinguibilità, perciò qualcosa concepito come "mera indifferenziata unità" non può porsi come quella "unità" (nel senso di individualità o entità), di cui parlava Russell, perché essa è, appunto, assolutamente *indistinguibile*, non ammettendo "alcuna distinzione o pluralità".

ma questa auto-soppressione è esattamente *coincidente* con la stessa auto-posizione dell'Uno, in quanto pura indistinzione. Senza questa "conservazione" dell'Uno eternamente rigenerantesi, senza la sua custodia originaria e abissale, nessuna sua soppressione è possibile, e dunque nemmeno è possibile che il Non-Uno sorga. Pertanto, paradossalmente gli Altri dall'Uno sono se e solo se ἔν ἐστιν, nel preciso senso della *prima* ipotesi: se è *Uno*.

Tuttavia, la lettura che propongo apre l'auto-annullamento dell'Uno non in direzione dei molti, bensì in direzione di una ulteriorità ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, verso il Meta-Principio di cui parla Damascio²⁹, assolutamente Ineffabile (τὸ ἀπόρητον), pura Indeterminazione coincidente col Nulla. Tant'è vero che, eliminato l'Uno non è che restino i molti, dato che la prima ipotesi postula necessariamente l'Uno come assoluto non-molti («se è uno . . . non potrà essere molti», εἰ ἔν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἔν, 137 c 4-5). Pertanto non resta né l'Uno né il Non-Uno, vale a dire non resta *nulla*. Non concordo, su questo punto, con l'interpretazione di Lavecchia, secondo cui, nella prima ipotesi, l'Uno sarebbe una "solipsistica vittima" di un auto-contraddirsi ineluttabile, dovuto al fatto che l'Uno-Uno *non può non essere* il Non Uno, nel senso che sarebbe *costretto* a negarsi nel Non-Uno. Questa tesi non può reggere, specialmente se la conseguenza del pensare il Meta-Principio va in direzione di una assolutezza così radicale che il Meta-Principio potrebbe anche non porsi come Uno Non Uno; direzione che è in fondo la stessa da me sostenuta, e che corrisponde ad una *non-costrizione* a *dover creare*, da parte dell'assoluto. L'assoluto, infatti, non ha nessuna necessità né di porsi né di non-porsi, né di fecondare né di non-fecondare, né di essere Uno né di non essere Uno. D'altra parte, l'Uno-Uno della prima ipotesi non è vero che non può non essere il Non-Uno, per il preciso motivo che esso è posto come nemmeno-Uno *solo perché è posto come Uno*, cioè come assoluta negazione del Non-Uno. Se, anzi, l'Uno non può non essere Non-Uno, ciò è solo perché paradossalmente l'Uno *non può essere Non-Uno*. Malgrado l'inevitabile gioco di parole, il senso è chiaro: il condizionale "se è Uno allora non è neppure Uno", è equivalente

29. Cfr. Damascius, *Traité des premiers principes*, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, *De l'ineffable et de l'un*, 1986; vol. II, *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III, *De la procession de l'unifié*, 1991 (abbreviaz.: *De Princ.*, seguito dal numero del volume, pagina e rigo).

a quest'altro enunciato: "che sia Uno è condizione necessaria e sufficiente affinché non sia nemmeno Uno" (oppure, che è lo stesso: l'Uno è condizione necessaria e sufficiente per non essere neppure Uno³⁰). Il che vuol dire: non è Uno, però solo a condizione che sia comunque Uno. Questo implica che proprio per non essere nemmeno Uno è assolutamente necessario che si conservi pur sempre in quanto Uno. Per non essere Uno, e cioè per assumere una qualsiasi disponibilità ad aprirsi all'Altro dall'Uno, occorre che resti sempre paradossalmente Uno. Non dimentichiamo che l'Uno, posto all'inizio della prima ipotesi, è tale proprio perché è assolutamente Non-Molti (εἰ ἔν ἕστιν . . . οὐκ ἄν εἴη πολλά, 137 c 4-5). Tuttavia, il risultato *paradossale* è sempre l'identità contraddittoria con l'opposto: 1) l'Uno significa sempre (o è identico a) Non-Uno, ma d'altra parte 2) Non-Uno significa sempre (o è identico a) Uno, in un circolo *aporetico* insolubile. Anche il Non-Uno, infatti, com'è dimostrato nelle restanti ipotesi, può porsi *se e solo se* è posto l'Uno; il Non-Uno, insomma, è impossibile senza la simultanea assunzione dell'Uno in quanto Uno. In *Parm.* 165 e, leggiamo infatti: «ancora una volta torniamo al principio e diciamo che cosa saranno gli altri dall'uno se l'uno non è. [. . .] Gli altri non saranno uno. [. . .] E neppure molti; se fossero molti, ci sarebbe anche l'uno in essi, e se nessuno di essi è uno, tutti sono nessuna cosa, cosicché non saranno neppure molti». Dunque, se anche dovesse essere vero che l'Uno della prima ipotesi "non può non essere il Non Uno", ciò è solo per il paradosso irriducibile che simultaneamente l'Uno *non può mai essere Non Uno*, cioè perché è e *deve rimanere Uno*. E certo, vale anche simultaneamente l'inverso: l'Uno non può mai essere Non-Uno (cioè *deve rimanere Uno*) soltanto perché è e *deve essere "neppure-Uno"* (οὔτε ἔν). L'Uno, insomma, è sempre Uno e non è mai Uno; così come non è mai Uno eppure è sempre Uno.

30. Ciò vale per qualsiasi condizionale della forma "se-allora". In logica, infatti, ogni condizionale della forma "se A allora B" è equivalente all'enunciato: "A è condizione necessaria e sufficiente di B". Tra gli innumerevoli manuali che trattano dei connettivi della logica enunciativa, mi limito a menzionare: W. Hodges, *Logica*, trad. it. G. Usberti, Milano 1986 (per il vero-funtore dell'implicazione o condizionale, cfr. ivi, pp. 103-104); e D. Palladino, C. Palladino, *Breve dizionario di logica*, Roma 2005 (per lo stesso argomento, cfr. ivi, pp. 27-28).

3. Il “τί” mancante

In effetti, la prima ipotesi si conclude con una serie di negazioni riferite all'Uno, le quali sopprimono anche il suo essere e persino la sua “unità”. Platone scrive, a questo proposito: «non è tale quindi da essere uno (Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἴναι)» (141 d 9-11). Pare proprio, quindi, che Platone volesse eliminare anche l'Uno *in sé*, oltre all'essere-Uno. Ciò che, insomma, Platone qui asserisce è la soppressione persino della “natura”, o essenza, o *quidditas* di Uno in quanto tale. Egli non dice soltanto che all'Uno manchi l'essere (*l'esse existentia*), la sua esistenza in senso stretto (dato che non è in nessun tempo, τὸ ἐν μηδ'αμῆ, μηδενὸς μετέχει χρόνου, 141 e 4, dunque propriamente: *non esiste*), ma anche *tutte* le altre forme di essere, dato che *non è* nemmeno nel discorso né nella scienza né nella sensazione né nell'opinione (οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα, 142 a 2-3), né nel nome (Οὐδ' ἄρα ὄνομα, 142 a 2). E non dice soltanto che l'Uno non è in *nessuna* forma di essere, nemmeno nella semplice sussistenza indeterminata, la quale comunque non potrebbe ormai più distinguersi in nulla dal Nulla. Ma, in più, dice anche che manca addirittura un qualsiasi suo “τί”, qualsiasi riferimento *di-esso* e *ad-esso*, dato che “esso” non è nient'altro che «ciò che *non è*, questo *non essere*» (Ὁ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι, 141 e 13 – 142 a 1). Quindi, manca all'Uno qualsiasi riferimento e addirittura *auto-riferimento* per ciò che è (Uno). Tutto ciò implica che non possa darsi l'Uno nemmeno in quanto pura “unità”; ma - non si dimentichi - sempre e soltanto grazie al paradosso che è *Uno*, e che necessariamente quindi debba anche darsi in quanto Uno. Di conseguenza, rimane precisamente come il Nulla: l'Uno, se Uno, non è nemmeno in quanto “τί” (testualmente, infatti, Platone scrive: εἴη ἄν τι αὐτῷ, ἢ αὐτοῦ, 142 a 1-2), cioè è mancante persino di ciò che lo costituisce come *tale* (Uno), in riferimento a cui si possa ancora dire o pensare qualcosa in quanto *esso stesso*.

Dire, dunque, che l'Uno non è nemmeno *tale* da essere Uno, vuol dire che non ha nemmeno l'ουσία, intesa non soltanto come mancanza dell'essenza (ciò che, volendo tentare un confronto con il principio meta-ontologico discusso nella *Repubblica*³¹, già manca all'Idea del Bene), bensì anche come mancanza della sua (unica) determinazione

31. Cfr. *Resp.* VI 509 b 8, ove Platone afferma che il Bene è “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”.

più propria, il suo εἶδος (ιδέα), il suo “τί”, cioè il suo essere comunque un *qualcosa*. Questo “τί”, in quanto tale, secondo una prospettiva ermeneutica come quella di Emanuele Severino, dovrebbe non esser nulla, ossia dovrebbe *essere*. Ma per Platone (stando sempre all’interpretazione di Severino, secondo cui anche Platone appartiene al nichilismo dell’Occidente³²) il “τί”, considerato in sé e per sé, è già “sciolto” dall’essere, dal suo non esser nulla, e vale solo in quanto εἶδος, in quanto semplice *auto-identità*, o in quanto invariabile permanenza (il suo essere “ciò”³³, o un qualcosa), anche a prescindere dal suo essere o non-essere. Ciò significa che l’Uno, sciolto già dall’essere (“né è” - οὔτε ἔστιν), ossia già *non-essente*, rimane così anche privo del suo “τί”, del suo εἶδος di unità, della sua concepibilità di Uno (che, del resto, è assolutamente “vuota” e indeterminata, per stessa ammissione di Platone: «non c’è quindi modo né di nominarlo né di farlo oggetto di un discorso né di opinare su di esso né di conoscerlo», 142 a 4-5). Che l’Uno non sia neppure *tale* (Uno), vuol dire allora che è persino senza l’auto-identità che costituisce la *sua* definizione, non avendo più

32. Nel pensiero di Platone, a giudizio di Severino, mentre da un lato si «unisce la determinazione al suo “è” (ponendola appunto come ciò che non è nulla)», dall’altro «si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere. [...] nel suo fondo questo pensiero pensa l’essere (ἔστιν) e la determinazione (ὄ) come assolutamente irrelati, e *appunto per questo* può intendere che “ciò che è” (ὄ ἔστιν) – ossia ciò che non si può sciogliere dal suo “è” – non sia la determinazione in quanto tale (in quanto cioè sia un “che”, τί), ma sia la determinazione in quanto ιδέα; sì che l’unificazione della determinazione e dell’essere [...] unisce ciò che per sé è disunito, e quindi l’unione diventa qualcosa di accidentale» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982, p. 73). Sebbene dunque Platone abbia introdotto le differenze nel pensiero dell’essere, tuttavia, per Severino, le differenze continuano ad esser pensate alla stessa maniera di Parmenide, ossia come ciò che *può non essere*, «ossia come qualcosa di cui sia consentito dire: “Quando non è”» (ivi, p. 24).

33. Questo “ciò” è il proprio stare-sempre-nello-stesso-modo, o “ciò stesso che una cosa è”, αὐτό ἕκαστον ὄ ἔστι, (cfr. *Phaedo*, 78 d 4-5), indipendentemente dal suo esistere, dato che anche *ciò che non è* in modo assoluto, è comunque sempre nello *stesso* modo, cioè appunto nella *assenza assoluta di modo*, da cui mai viene a mutare. Ma l’Uno in sé *non può avere nemmeno* questo carattere di εἶδος come auto-identità e permanenza in se stesso, dato che nella prima ipotesi si afferma che esso non è mai in sé (così come non è mai in altro da sé), e nemmeno identico a sé (così come non è mai diverso da sé); così l’Uno, sebbene coincida con l’*assoluta assenza di modo*, tipica del Nulla, pure non può nemmeno coincidere con questa stessa assenza di modo, da cui non verrebbe mai a mutare, proprio come non muta il Nulla. Infatti, il non essere mai in sé e nemmeno identico a sé dell’Uno, fanno sì che ancor più paradossalmente esso *non sia mai nemmeno nell’assoluta assenza di modo*, giacché altrimenti avrebbe una invariante permanenza (εἶδος o auto-identità): quella del non avere mai nessun modo.

nulla che gli sia proprio. E senza la sua “natura essenziale” o Idea non può più essere individuabile, né concepibile in nessun modo. Finisce così per assimilarsi a *ciò che non è*, proprio in quanto nulla (μηδὲν, o anche «ciò che del tutto non è» πάντως μὴ ὄντος, come troviamo nella *Repubblica*³⁴), visto che anche opinando ci si riferisce comunque a qualcosa, mentre «ciò che non è, non è certo *qualcosa*, bensì [...] un nulla» (μη ὄν γε οὐχ ἔν τι ἄλλὰ μηδὲν³⁵). L’Uno in sé, dunque, non solo è privo dell’*essere*-Uno (ossia: non è nemmeno l’Uno-essente della seconda ipotesi), ma in più è senza il suo stesso τί, il suo poter essere concepibile come “*qualcosa*”. Non c’è più qualcosa, bensì *nulla*, ossia manca persino esso in quanto *Uno*. Non, quindi, come pensava Proclo, mancherebbe solo il suo *esser*-Uno, bensì è assente proprio l’*Uno in sé* (come, invece, sosteneva Damascio, seppure manifestando tutta la sua perplessità per le insolubili aporie del Meta-Principio³⁶). Ma, attenzione, l’Uno è assolutamente *assente*, ossia *non si dà*, solo perché è e resta sempre Uno, ossia solo perché sempre *si dà*. È qui in opera, nel modo più radicale e insolubile, la paradossalità dell’Uno che si dà *se e soltanto se* non si dà ($U \leftrightarrow \neg U$). La conclusione della prima ipotesi non elimina nessuna delle condizioni aporetiche che conducono alla conseguenza negativa dell’Uno che non è neppure Uno, proprio perché il suo *logos* è costitutivamente un rinvio reciproco, anzi un vero e proprio *circolo* insolubile tra Uno e neppure-Uno: *solo perché è Uno*, l’Uno non è neppure Uno; ma, viceversa, *solo perché non è neppure Uno*, l’Uno è Uno. È il suo *esser* Uno-Uno che lo costituisce come *neppure-Uno*; ed è il suo *non-esser*-neppure-Uno che lo costituisce come *Uno*. Il suo *non-esser*-neppure-Uno è proprio quella pura indistinzione o assenza di qualsiasi determinazione *che è già l’Uno* (il circolo aporetico *si apre* e *si chiude*, così, simultaneamente). Non appena, cioè, come afferma Damascio³⁷, l’Uno-neppure-Uno cancella se stesso in quanto Uno (ἀναιρεῖσει τοῦ ἑνός) e rimanda oltre se stesso, ecco che tale auto-trascendersi deve ricadere in lui stesso simultaneamente, dato che: a) è solo tramite lui stesso (διὰ μέσου τοῦ ἑνός), mediante l’Uno-Uno, che si accede all’Ineffabile; b) è proprio *la sua stessa* auto-cancellazione

34. Cfr. *Resp.* V, 478 d 7.

35. *Ivi*, V, 478 b 10.

36. Cfr. Damascius, *De Princ.*, I, p. 9, 20, e I, p. 86, 6-7.

37. Cfr. *ivi*, I, p. 9, 3-13.

che esibisce l'Ineffabile, il quale è come un incedere nel Nulla³⁸. È questo paradosso, che sempre si consuma e insieme si riaccende da se stesso, a costituire il simultaneo rinvio dell'Uno ad un Meta-Principio ἐπέχεινα τοῦ ἑνός.

38. A proposito del Meta-Principio Ineffabile al di là dell'Uno, Damascio scrive: «forse, infatti, camminiamo nel vuoto protesi verso il nulla stesso (κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδέν ἀνατεινόμενοι); perché ciò che non è neppure uno, questo è nulla nel suo senso più corretto (ὁ γὰρ μηδὲ ἓν ἔστιν, τοῦτο οὐδέν ἔστι κατὰ τὸ δικαιοτάτον)» (ivi, I, p. 5. 18-22).