

*Arché*  
collana diretta da Ettore Perrella

Direzione editoriale e redazione  
via San Pietro 74, Padova



Copyright 1998 Accademia Platonica delle Arti  
via San Pietro 74, Padova

Ettore Perrella

Sull'uno

IV

L'essere, nel *Parmenide*

Seminario 1997-1998

Panda Edizioni

Con questa lettura del *Parmenide* si conclude il mio seminario *Sull'uno*, iniziato quattro anni fa<sup>1</sup>. Per me si è trattato soprattutto di sottolineare un momento di svolta nella mia relazione con la psicanalisi: non solo con quella «in estensione», ma anche con quella «in intensione»: vale a dire, prima di tutto, con la tradizione della teoria psicanalitica (almeno nella misura in cui i problemi e le *impasses* storiche del movimento psicanalitico dipendono anche, a mio modo di vedere, dal mancato chiarimento di alcuni problemi teorici fondamentali). In realtà occuparmi per tanto tempo d'un tema in apparenza lontano dalla pratica analitica come l'uno è stato necessario per prendere le distanze sia dalla psicanalisi, sia dal secolo che sta per concludersi, i cui principi e le cui indecisioni per tanta parte hanno coinciso con i principi e le indecisioni del movimento analitico.

Assistendo, alla fine degli anni Settanta, agli ultimi seminari di Lacan, ho potuto cogliere, di questa storia, gli ultimi bagliori: senza dubbio cupi e privi d'aperture a sviluppi che l'ultima grande fioritura di pensiero del nostro secolo – quella resa possibile in Francia da autori come Lacan e Barthes, Foucault e Lévi-Strauss – già allora non lasciavano affatto intravedere. Sono passati solo vent'anni, eppure quei giorni mi appaiono, oggi, remotissimi ed appartenenti ad un'epoca conclusa.

In questi due decenni, ho tentato soprattutto di mettere alla prova *dal suo interno* il pensiero del secolo che sta per concludersi. All'inizio degli anni Novanta, i miei volumi dedicati al tempo, alla formazione degli analisti ed alla clinica<sup>2</sup> hanno – almeno lo credo – messo in tensione la psicanalisi – così come essa è stata pensata a partire da Freud per giungere a Lacan – fino al punto estremo della sua tenuta. Dopo l'uscita del *Mito di Crono*, non potevo che partire da altrove, per realizzare un progetto al quale questi quattro seminari *Sull'uno* non sono che la necessaria introduzione. In definitiva si tratta essenzialmente di ricongiungersi ai contenuti di pensiero elaborati nell'epoca moderna, ma a partire da concezioni di fondo esterne ad essa e – per pronunciare la parola giusta senza falsi pudori – *rigorosamente metafisiche*. Ad attuarlo dedicherò le mie forze nei prossimi anni. Si tratta niente meno che d'elaborare una teoria dei principi, fondata a monte di quelle scienze i cui successi hanno scandito il corso degli ultimi tre secoli. Da questa teoria ritengo sia necessario dedurre lo statuto delle singole scienze: epistemico da una parte ed etico dall'altra.

Certo, fra di esse ha un posto essenziale *anche* la psicanalisi; ma il problema da risolvere, come si intuisce facilmente, è molto più complesso e generale di quello della sua trasmissione e della sua sopravvivenza.

Già il fatto di usare la parola «scienza» a proposito della psicanalisi implica che si siano prese le distanze dalla modernità. La scienza alla quale penso, infatti, è prima di tutto quella platonica, che assomiglia ben poco a ciò che solitamente, oggi, s'indica con questo termine. La fondazione di un'Accademia provocatoriamente intitolata a Platone non a caso ha coinciso nel tempo con l'esposizione dei miei seminari *Sull'uno*.

D'ora in poi avrò bisogno soprattutto del raccoglimento necessario al pensiero (ben inteso, tenendo conto del fatto che pure agire è un modo di pensare). La solitudine con la quale ho seguito, in questi anni, la mia strada sarà coltivata ancora, ma con strumenti diversi. L'ipotesi che sta alla base della fondazione dell'Accademia platonica delle Arti è che si possa non essere soli da soli. Se questa ipotesi si dimostrasse attendibile, sarebbe stato ottenuto l'enorme *progresso di ritornare*<sup>3</sup> ai principi del pensiero e di creare, nello stesso tempo, un germe di quella che forse un giorno potrebbe diventare una nuova aristocrazia intellettuale.

So bene che quanto ho appena detto potrebbe sembrare un vero delirio della presunzione. Infatti *quasi tutto* quello che vediamo crescere e svilupparsi attorno a noi appare infinitamente lontano non solo dalla realizzazione d'un compito così arduo ed ambizioso, ma anche dalla consapevolezza della necessità di realizzarlo. Però quasi tutto non è tutto. In questi quattro anni alcuni risultati – fragili e reversibili, ma effettivi – sono stati raggiunti, per quanto appaiano spesso incerti e problematici. Per esempio il fatto che da questo seminario sul *Parmenide* io abbia tratto un articolo che, mentre scrivo, sta per uscire su una rivista filosofica molto diffusa in Italia<sup>4</sup> lascia sperare che ciò che dico possa giungere a suscitare interesse anche a qualche distanza dal luogo in cui lavoro.

Freud pensava di dover diffondere la peste nel mondo. Io penso invece che sia assolutamente necessario mantenere accesi dei focolai di memoria, *custodire* il passato, in quanto in esso è contenuto *comunque* il senso d'una prosecuzione *civile* verso l'avvenire. Se scrivere parole come queste, in questi anni, è sfiorare il delirio, correrò questo rischio, sperando di non essere l'unico a scommettere sulla sopravvivenza della nostra memoria e dell'unica nostra attesa d'un futuro.

Colgo l'occasione di questa breve nota introduttiva per ringraziare i pochi che hanno seguito le mie parole in questi anni. Esse erano rivolte certamente anche a molti altri.

Padova, 24 marzo 1998

## Note

1. I tre volumi precedenti sono pubblicati in questa stessa collana: E. Perrella, *Sull'uno I, Logica dell'individuazione*; II, *L'amore, nel «Simposio»*; III, *Il dire e l'indicibile, nel «Fedro»*, Panda, Padova, 1996-7.
2. Id. *Il tempo etico; La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi; Il mito di Crono. Principi di clinica psicanalitica*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991-1993.
3. Su questo punto, rimando al bell'articolo di L. Strauss, *Progresso o ritorno?*, in *Gerusalemme e Atene, Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 37-85, nel quale vengono riassunti con chiarezza i termini tradizionali in cui sono stati proposti questi punti.
4. «Al di là dall'essenza». *Platone, Aristotele e l'uno*, di prossima pubblicazione in «aut aut» [ora uscito nel n° 283-4].

## I. Le obiezioni di Socrate

### 1. *I neoplatonici, Platone e noi*

Coloro che erano qui tre anni fa ricorderanno che già allora avevamo iniziato a leggere il *Parmenide*<sup>1</sup>, vale a dire il testo di Platone il cui esame ci eravamo impegnati a compiere fin dall'inizio di questo seminario ormai quadriennale *Sull'uno*. Ma la parentesi che allora avevamo aperto sulla concezione platonica dell'amore ci ha allontanati per due anni dal proseguimento della lettura di questo difficile dialogo. Quest'anno siamo finalmente giunti alla meta: meta per niente facile, dal momento che potremmo commentare per anni questo testo magnifico e profondamente enigmatico senza esaurirne la ricchezza, spesso ancora insospettata, di pensiero. Si tratta forse del testo più difficile e complesso che sia mai stato scritto da un filosofo, sia perché Platone non ci ha consegnato affatto la chiave di lettura e d'interpretazione del contenuto del dialogo, sia perché la formulazione assolutamente astratta (almeno in apparenza) con la quale ci vengono presentati tutti i principali problemi della metafisica si presta benissimo ad essere per così dire riempita dei contenuti più diversi, senza che il testo perda nulla del suo rigore. Infatti il *Parmenide* può essere letto come un testo di metafisica o come un testo di logica, come un trattato di teologia, o di morale, o di pedagogia, o di fisica, o infine (è accaduto anche questo) come un brutto scherzo fatto da Platone ai filosofi! Può essere letto in tutti questi modi e certo in molti altri ancora, anche se non è niente di tutto questo. Esso, in realtà, è solo un esempio d'interrogazione *dialettica* (e vedremo poi che significato dobbiamo attribuire a questa parola).

Tuttavia vi prometto che cercherò di leggerlo nel più breve tempo possibile. Infatti, se per un verso vorrei accelerare i tempi – tanto più che mi pare urgente passare ad occuparmi di altri temi, in vista d'un certo progetto che ho in mente da molto tempo (e del quale questo seminario costituisce in qualche modo l'introduzione) –, per un altro, tuttavia, so bene che le tematiche esposte nel *Parmenide* offrono un punto di vista molto alto su tutti i testi di Platone e quindi su tutti i problemi della filosofia. Dalle sue parole la visione spazia, come da un osservatorio privilegiato, su molti dei temi che vorrei affrontare in futuro. Perciò sare-

mo costretti anche ad osservare con cura tutto quello che si vede da lassù, senz'averne troppo fretta di concludere. Del resto pretendere di farlo, quando si tratta d'un testo che, dopo due millenni e mezzo, è ben lontano dall'essere stato non dico compreso, ma nemmeno inteso nelle sue formulazioni letterali, sarebbe davvero troppo. Ci limiteremo a trarre dalla sua lettura l'indicazione d'una direzione di marcia. Come abbiamo visto più volte anche negli anni scorsi, leggere Platone non serve certamente a comprendere che cosa lui «pensasasse veramente» mentre scriveva, dal momento che pensava né più né meno che quanto ha scritto. Da questo punto di vista Schleiermacher – il suo primo traduttore tedesco – ha certamente visto giusto. Non serve a niente uscire dal testo, andando a caccia di non so bene che contenuto segreto del suo insegnamento esoterico, se vogliamo comprenderlo. Tuttavia io stesso ho insistito più volte, come ricorderete, sulla differenza fra insegnamento esoterico ed insegnamento essoterico, durante la lettura del *Simposio* e del *Fedro*. In realtà l'esoterismo di Platone è percettibilissimo nei suoi testi: almeno per chi sa cogliere ciò che essi non dicono, *a partire da quello che dicono*, in quanto *lasciano da pensare*: certo, come tutti i testi dei grandi filosofi, ma con, in più, una perfetta consapevolezza, da parte di Platone, del limite che in realtà è la risorsa stessa dello scritto. Si legge un testo soltanto per riuscire a pensare più in fondo quel che già pensiamo<sup>2</sup>.

Del resto il *Parmenide* fu oggetto di commenti sistematici nell'antica Accademia platonica, fino alla sua chiusura. Alcuni di questi commenti sono giunti fino a noi, per esempio quello di Proclo, che tuttavia non ci è stato tramandato integralmente, e che pure occupa tre grossi volumi. Se tuttavia scegliessimo di partire dall'interpretazione neoplatonica del *Parmenide* sceglieremmo di occuparci del pensiero di allievi di Platone – certo per niente trascurabili – che sono vissuti un millennio dopo il loro maestro. Perciò preferisco affidarmi direttamente alla lettura del dialogo, anche se non è difficile indovinare che un certo orientamento neoplatonico è caratteristico del modo in cui lo interpreto, per motivi che ho già dichiarato altre volte. Sono convinto che, nonostante la distanza temporale che separa le interpretazioni dell'antica Accademia da Platone, esse abbiano solitamente visto molto giusto, proprio perché non sono mai state inficiate ed ostacolate da tutti i pregiudizi storicistici dai quali invece noi ci dobbiamo liberare se vogliamo davvero leggere Platone (come ogni testo antico). Se scegliamo di farlo, non possiamo che cercare di farlo nel modo più utile. E per questo dobbiamo non considerarci contemporanei di Platone (questo ci porterebbe a delirare, dal momento che niente ci consentirebbe d'accertare alcunché di quello che riterremmo), ma dobbiamo invece considerare Platone come un nostro contemporaneo. Se alla fine di questo millennio noi leggiamo ancora i suoi scritti, anzi non possiamo non leggerli, questo significa che Platone, in essi, non è affatto morto. Egli vive ancora fra noi, e magari è seduto laggiù in fondo alla sala, intrecciandosi la barba con le dita e ridacchiando, mentre si chiede che cosa riesca a

tirarne fuori quel matto di Perrella, che vuole fare il platonico dopo venticinque secoli dalla sua dipartita...

Del resto le letture neoplatoniche del *Parmenide* ne allegorizzano troppo il testo – almeno rispetto alle nostre insane abitudini moderne –, testo al quale attribuiscono la formulazione di principi metafisici che esso oggettivamente non contiene. Ciò non significa che queste interpretazioni siano false: non lo sono perché questo dialogo si presta benissimo ad essere riempito, come dicevo poco fa, dei contenuti più diversi, senza essere falsificato, se, nel riempirlo in questo modo, si tiene conto della logica che sta alla base delle sue articolazioni interne.

Tuttavia sarebbe davvero importante arrivare ad interrogarsi sulle interpretazioni neoplatoniche del *Parmenide*, dal momento che si tratta pur sempre di commenti importantissimi e quasi del tutto dimenticati o sottovalutati. Ve lo proporrei addirittura come uno scopo. Formare un gruppo di lavoro sul neoplatonismo sarebbe necessario, per un luogo di formazione come il nostro. Se qualcuno è interessato, me lo faccia sapere.

## 2. Struttura complessiva del «*Parmenide*»

Siccome però mi sono proposto d'essere breve, abbrevio anche il prologo, e vengo al testo, del quale sarà opportuno, come al solito, considerare preliminarmente la struttura complessiva. All'inizio del seminario sul *Simposio*, avevamo già considerato le pagine introduttive e narrative del *Parmenide*, dall'inizio (126 A) fino all'arrivo di Aristotele (127 D). Su di esse, perciò, non mi soffermerò di nuovo. Avevo ventilato allora la possibilità d'aprire una seconda parentesi – dopo quella sull'amore – sulla relazione fra la metafisica d'Aristotele ed il pensiero di Platone; invece non mi soffermerò a lungo su questo punto, se non per accenni – certo non vasti come dovrebbero essere –, soprattutto alla fine del seminario<sup>3</sup>.

Consideriamo ora la struttura generale del dialogo. Esso è diviso in primo luogo in due grandi sezioni abbastanza diverse, sia per quanto riguarda lo stile, sia per i personaggi che intervengono, tanto che qualcuno ha supposto addirittura che il *Parmenide* sia un *collage* di due dialoghi diversi, cuciti insieme successivamente (ma questa ipotesi non è affatto necessaria). Ciascuna delle due sezioni può essere divisa a sua volta in più parti. Schematizziamo il contenuto del testo:

*Prologo* (126 A-127 A): è la prima introduzione generale narrativa. Dopo la sua fine ricorre la formula «disse dunque Antifonte che Pitodoro gli aveva detto». Questa formula ritorna identica più avanti, in 136 E. Essa introduce quindi le due grandi sezioni del dialogo.

*PRIMA SEZIONE* (127 A-136 E): questa sezione può dividersi a sua volta in più sezioni successive, come del resto anche la seconda parte. Qui Socrate muove alcune obiezioni a Zenone ed a Parmenide, e quest'ultimo gli pone alcuni problemi (le cosiddette aporie).

*SECONDA SEZIONE* (136 E-166 C): in questa seconda sezione Parmenide parla solo con Aristotele – anche se il dialogo è più fittizio che reale –, esplorando le varie possibilità di relazione fra l'uno e il molteplice da una parte, fra l'essere e il non essere dall'altra. Egli formula quindi delle ipotesi.

È davvero strano che taluni interpreti abbiano individuato nel *Parmenide* nove tesi, dal momento che tutto lascia credere che non possano essere più di otto, visto che il dialogo è interamente impostato su una logica binaria. Lo ricordo perché, come si vede, già farne un indice è problematico, in quanto la divisione interna del testo dipende in buona parte anche dall'interpretazione che ne viene data. D'altra parte effettuarne una già in partenza è necessario per orientarsi meglio; bisogna tuttavia non darla per scontata, almeno finché non sia stata iniziata la lettura diretta. Ciò nonostante le divisioni principali sono del tutto evidenti. Anche le due parti del dialogo possono venire suddivise ulteriormente, come dicevo prima.

### *PRIMA SEZIONE* (127 A-136 E):

I. (127 A-D): Socrate s'incontra con Zenone e Parmenide (è una sorta d'introduzione alla prima parte, che del resto si lega al prologo precedente; siamo arrivati qui due anni fa, nella nostra lettura);

II. (127 D-130 A): prima obiezioni di Socrate, che propone la teoria dell'*eidos*.

III. (130 A-134 E): difficoltà della teoria degli *eide*:

1. (130 A-131 A): esistono *eide* di tutti gli oggetti?

2. (131 A-E): l'*eidos* può essere diviso in parti?

3. (131 E-132 B): può essere infinitamente molteplice?

4. (132 B-C): è un pensiero?

5. (132 C-133 A): è un modello?

6. (133 A-134 C): è conoscibile per gli uomini?

7. (134 C-E): può Dio avere la conoscenza secondo se stessa ed ignorare le cose umane?

IV. (134 E-136 E): utilità della dialettica.

### *SECONDA SEZIONE* (136 E-166 C):

I. (136 E-137 C): introduzione (come nella prima sezione);

II. (137 C-160 B): prima ipotesi: se l'uno è;

III. (160 B-166 C): seconda ipotesi: se l'uno non è.

Ciascuna delle due ipotesi espone nella seconda parte è divisa in quattro tesi, che corrispondono in termini oppositivi alle tesi espone nella prima, anche se l'ordine con cui intervengono non è simmetrico. Nonostante le libertà che Platone si prende con lo schema, tuttavia, mi pare chiaro che questa simmetria binaria è fondamentale nella struttura della seconda parte del *Parmenide*, sicché è davvero strano, come dicevo prima, che per alcuni interpreti le tesi (o addirittura le ipotesi) siano nove: cinque da una parte e quattro dall'altra. Questo vi dà un'idea della difficoltà della lettura, soprattutto per i filosofi moderni, molti dei quali hanno sottovalutato questo dialogo, nel quale, per motivi su cui ritorneremo, si raccapezzavano pochissimo, e che (contrariamente a quanto facevano i neoplatonici, che invece attribuivano ad esso grande importanza) tendevano a

vedervi solo un vuoto esercizio di dialettica. Ma capire che, se ci sono quattro tesi dalla parte dell'essere, ce ne devono essere quattro dalla parte del non essere, in fin dei conti, non è molto difficile. Comunque, per accorgersi che le tesi sono otto e non nove basta leggere il passo in cui Parmenide presenta il lavoro che sta per intraprendere nella seconda parte del dialogo, con queste parole:

Se molti sono, che cosa occorre che accada [1] sia agli stessi molti nei confronti d'essi stessi [2] sia nei confronti dell'uno [3] ed all'uno sia nei confronti d'esso stesso [4] sia nei confronti dei molti; e per converso considerare che cosa accadrà [5] sia all'uno [6] sia ai molti [7] ed ai molti sia nei confronti di se stessi [8] sia nei confronti l'uno degli altri (136 A-B).

Come possiamo constatare facilmente le tesi da considerare sono otto, né più né meno. È vero che qui esse sono elencate dalla parte del molteplice, e non da quella dell'uno, come accadrà nella parte successiva del dialogo, ma questo mi pare che non sposti d'una virgola i termini del problema. Abbiamo quindi quattro tesi della prima ipotesi:

1. se l'uno è, che cosa ne consegue per l'uno? (137 D-142 A); questa prima tesi corrisponde alla tesi 3 dell'elenco citato prima;
2. se l'uno è, che cosa ne consegue per il molteplice (cioè per il non uno)? (142 B-157 B); questa tesi corrisponde alla [4];
3. se l'uno è, che cosa ne consegue per il molteplice (per il non uno) in rapporto all'uno? (157 B-159 A); questa corrisponde alla [2];
4. se l'uno è, che cosa ne consegue per il molteplice (per il non uno) in rapporto al molteplice (al non uno)? (159 B-160 B); questa corrisponde infine alla tesi [1].

Le quattro tesi della seconda ipotesi («se l'uno non è») sono le seguenti:

- 1'. se l'uno non è, che cosa ne consegue per l'uno in rapporto al molteplice? (160 B-163 B); questa ipotesi corrisponde alla [6] dell'elenco citato prima;
- 2'. se l'uno non è, che cosa ne consegue per l'uno in rapporto all'uno? (163 B-164 B); questa corrisponde alla [5];
- 3'. se l'uno non è, che cosa ne consegue per ciò che è molteplice in rapporto agli altri molteplici? (164 B-165 E); questa corrisponde alla [8];
- 4'. se l'uno non è, che cosa ne consegue per ciò che è molteplice in rapporto a se stesso? (165 E-166 C); e questa ultima tesi corrisponde alla [7] dell'elenco citato prima.

Tutto ciò può apparire – ed è – molto astratto, ma si lascia schematizzare molto semplicemente<sup>4</sup>:

Schema basato sulle parole di Zenone:

- I. se i molti sono, che cosa ne consegue:  
per i molti rispetto a se stessi;

- per i molti rispetto all'uno;  
per l'uno rispetto a se stesso;  
per l'uno rispetto ai molti;  
II. se i molti sono, che cosa ne consegue:  
per i molti rispetto a se stessi;  
per i molti rispetto all'uno;  
per l'uno rispetto a se stesso;  
per l'uno rispetto ai molti.

Schema seguito da Parmenide:

- I. se l'uno è uno, che cosa ne consegue:  
per l'uno considerato in senso assoluto;  
per l'uno considerato rispetto agli altri;  
per gli altri dall'uno considerati in senso assoluto;  
per gli altri dall'uno considerati rispetto all'uno;  
II. se l'uno non è uno che cosa ne consegue:  
per l'uno considerato in senso assoluto;  
per l'uno considerato rispetto agli altri;  
per gli altri dall'uno considerati in senso assoluto;  
per gli altri dall'uno considerati rispetto all'uno.

Come si vede si tratta di due divisioni binarie molto chiare. Ma possiamo riformulare questo schema ancora più chiaramente, riducendo l'articolazione dell'intera seconda parte del Parmenide al giuoco reciproco dei tre termini in questione: l'uno, l'essere e la negazione (la successione dei due segni  $\supset$  è da leggere così: «se... allora che cosa ne consegue per... in relazione a...»):

1. uno è  $\supset$  uno  $\supset$  uno
  2. uno è  $\supset$  uno  $\supset$  non uno
  3. uno è  $\supset$  non uno  $\supset$  non uno
  4. uno è  $\supset$  non uno  $\supset$  uno
- 1'. uno non è  $\supset$  uno  $\supset$  uno
  - 2'. uno non è  $\supset$  uno  $\supset$  non uno
  - 3'. uno non è  $\supset$  non uno  $\supset$  non uno
  - 4'. uno non è  $\supset$  non uno  $\supset$  uno

Ci sono altre combinazioni possibili? Evidentemente no. Infatti, se aggiungiamo un «non» ad uno degli elementi che compaiono nelle righe corrispondenti alle otto tesi, otteniamo semplicemente un'altra riga già esistente; e lo stesso accade se noi togliamo un «non». Inoltre lo schema delle otto tesi, se viene espresso in questo modo molto astratto, risulta assolutamente simmetrico.

Dobbiamo rilevare però che il significato della parola «uno» muta quando si passa da una tesi all'altra. Vedremo anzi che Maurizio Migliori elenca cinque

significati della parola «uno» e vedremo pure che fra questi cinque non compare un sesto significato: quello che a mio avviso è più fondamentale di tutti gli altri. Ma questo non modifica né complica lo schema che abbiamo appena esposto. Infatti lo scopo del dialogo è di chiarire il significato della parola «uno» in relazione al significato della parola «essere», e qui non è mai questione di omonimia; in realtà i differenti significati di «uno» non sono nettamente distinti come concetti differenti, ma solo come ipostasi diverse d'un unico concetto; anzi in realtà, come vedremo più avanti, il significato fondamentale di questa parola è qualcosa di più che un concetto, come il significato della parola «tempo» ed il significato della parola «spazio».

Prima d'iniziare la lettura effettiva del testo è necessario fare un'ultima premessa. Saremo costretti a leggere e commentare il testo ricorrendo molto spesso all'originale, perché le traduzioni esistenti, ivi compresa quella di Maurizio Migliori, che seguiremo<sup>5</sup>, fanno sorgere più problemi di quanti non ne risolvano. Come ho fatto spesso anche nei seminari precedenti, tradurrò io stesso molto letteralmente alcuni passi, per renderli quanto più è possibile aderenti al testo greco, al costo di deformare l'italiano fino all'inverosimile. Quando il risultato fosse totalmente incomprensibile, associerò alla mia traduzione quella di Migliori. La letteralità è in questo caso anche più fondamentale che nella lettura del *Simposio* o del *Fedro*, dal momento che nel *Parmenide*, soprattutto nella seconda parte, resta davvero ben poco spazio all'immaginazione; del resto non vedo come potrebbe essere diversamente, dal momento che ci troviamo di fronte ad un lungo esercizio di dialettica, che serve per ragionare in modo rigoroso e non per immaginare (il contenuto molto spesso è del tutto inimmaginabile). Insomma, siamo sul terreno della logica più pura e più astratta. Ma non si tratta di logica formale, perché si tratta invece di dialettica, vale a dire della capacità di comprendere e chiarire il significato delle parole, anche quando questo significato sembri a prima vista dar luogo a delle mere insensatezze. Se noi traducessimo il contenuto del dialogo con i termini della logica formale, tradiremmo il suo contenuto e per di più non lo troveremmo affatto rigoroso. Ma il non senso può essere perfettamente logico. Se vogliamo dare un senso a quel che dice Platone, dobbiamo uscire dal *Parmenide*, che pure è il dialogo forse più astrattamente teoretico che egli abbia scritto. Ma questa esigenza è dialettica, e non logico-formale.

### 3. Socrate e Zenone. Formulazione del problema

Dopo questa lunga premessa, recuperiamo le fila della situazione in cui c'introduce il dialogo. Zenone e Parmenide sono ad Atene per le Panatenee. Essi alloggiano al Ceramico, in casa di Pitodoro, dove Socrate, con altri, si reca per

sentire la lettura del libro di Zenone. Quando questa sta per finire, rientra Pitodoro, accompagnato da Parmenide ed Aristotele. Due anni fa eravamo arrivati a questo punto. Degli altri uditori della lettura il testo non ci dice nulla. I personaggi in scena sono cinque: Parmenide, Zenone, Pitodoro (che è la fonte fittizia del dialogo) ed il giovane Socrate. Vedremo più avanti che tutto questo non è affatto secondario.

Socrate chiede a Zenone un chiarimento su un passo del testo che aveva appena finito di leggere (127 D-E): egli ha voluto dire che, se gli enti sono molti (ἐἴ πολλα ἔστι τὰ ὄντα), è necessario che essi siano al tempo stesso simili e dissimili (ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια)? Per esempio, un tavolo è simile ad una sedia perché sono tutti e due di legno, ma sono anche dissimili per molti altri aspetti. In questo caso – chiede Socrate –, Zenone ha voluto dire che questo è impossibile, perché simile e dissimile sono determinazioni contraddittorie, che non possono concernere contemporaneamente lo stesso ente? E perciò se ne deve dedurre che vi è un solo ente, perché la dissimilitudine è solo parvenza (δόξα)? In altri termini, Socrate chiede a Zenone se i suoi famosi paradossi devono venire intesi come una conferma della tesi di fondo del poema di Parmenide. Si tratta, come si vede, d'una vera interpretazione storico-filosofica: Platone infatti interpreta il pensiero di Zenone come una sorta di appendice di quello del suo maestro Parmenide. La procedura di Zenone è ben nota: posto che ταυτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι, «lo stesso è pensare ed essere», come dice Parmenide nel suo poema (fr. 4, 3), se ne deduce che tutto ciò che riguarda il pensiero riguarda anche l'essere. Di conseguenza, siccome ad esempio un segmento è pensabile come divisibile in due per infinite volte, Achille non raggiungerà mai nemmeno nella realtà una tartaruga che sia partita anche un attimo prima di lui. Gli eventi e il divenire, quindi, non sarebbero altro che parvenza. Dobbiamo guardarci dal considerare questa conseguenza tratta da Zenone come un mero sofisma. Essa, infatti, è tutt'altro che disprezzabile. Tutti noi sappiamo che, per raggiungere una tartaruga, basta essere un po' più veloci di lei; naturalmente lo sa bene anche Zenone; ma è proprio con gli Eleati che il sapere si divide per la prima volta in due: da una parte la sembianza, la *dóxa* o l'opinione – che può anche essere errata, nonostante la sua eventuale evidenza –, dall'altra la verità logica del pensiero, vale a dire la scienza, l'ἐπιστήμη.

Naturalmente la scienza sa bene che lo spazio fisico non è divisibile all'infinito come quello geometrico, cioè che questi due spazi non sono uno solo. Ma, mentre lo spazio geometrico si esprime in termini di certezza, che consentono delle dimostrazioni noeticamente rigorose, in quanto è esprimibile numericamente, questo non è possibile per lo spazio empirico. Infatti anche per quanto riguarda lo spazio fisico si possono compiere delle dimostrazioni (o delle falsificazioni) solo a partire dai numeri, quindi ancora una volta sottomettendolo alle regole d'uno spazio logi-

co e matematico. La matematica introduce così per un verso la certezza, ma per un altro anche una sorta di falsificazione generale della nostra concreta esperienza. Questo è l'orizzonte problematico nel quale ci troviamo ad operare leggendo il *Parmenide*, ed è l'orizzonte problematico che incontrò Platone, determinato dall'esigenza di mettere insieme, cioè di pensare insieme, la certezza logica e l'esperienza determinata dall'opinione. Poteva farlo solo non perdendo mai di vista i principi sacri della certezza, quelli espressi pitagoricamente dai numeri. Si tratta d'altra parte di problemi ancora oggi per niente superati e che solo la nostra abitudine ci fa sembrare inesistenti. Perché lo spazio fisico (quindi non solo quello di cui abbiamo esperienza) si comporti in un modo che non contrasta con le leggi della matematica è infatti ancora oggi un problema tutt'altro che risolto, se non nei termini d'una metafisica i cui primi presupposti si trovano appunto nel pensiero di Platone. Il *Parmenide* infatti dà una soluzione di questo problema: Achille raggiunge la tartaruga proprio perché *l'uno non è solo un numero ma, prima d'essere un numero, esprime il sovraessenziale dell'essere negli enti*. Questa formulazione può sembrare neoplatonica (invece che platonica) e può anche venire considerata come un mero non senso, almeno dal punto di vista della fisica moderna, ma dà comunque una spiegazione di questa coincidenza misteriosa dello spazio degli eventi e delle leggi dei numeri. Certo, si potrebbe obiettare che questa spiegazione non è meno misteriosa del fatto che pretende di spiegare, dal momento che il termine «sovraessenziale» non esprime niente di misurabile o di concettualizzabile. Ma questo, come vedremo, non significa affatto che essa non sia un'effettiva spiegazione, benché la si possa considerare tale solo a condizione d'includere nel nostro pensiero molti piani che non hanno (almeno oggi) nessuna relazione con il piano della scienza. Credo che invece la scienza avrebbe tutto da guadagnare nel recuperare quello sfondo metafisico che un tempo serviva ad essa da sostegno anche etico, e che invece essa ha abbandonato a partire dal momento in cui ha cessato di cercare di comprendere perché succedono alcuni eventi e si è limitata invece a descrivere come accadono. Questo ha consentito un enorme arricchimento delle nostre conoscenze, ma tutto ciò che è stato guadagnato da una parte è stato perso dall'altra, perché queste nostre conoscenze si sono svuotate di qualunque contenuto etico. Attraverso la scienza, oggi, si possono fare mille cose che un tempo erano persino inimmaginabili. Ma questo non significa affatto che oggi si viva meglio di una volta.

#### 4. *L'uno, il tutto e l'essere*

Socrate attribuisce quindi a Zenone – e più in generale alla filosofia eleatica – una tesi, che del resto non risulta dai testi giunti fino a noi, secondo la quale

«tutto è uno» o, per tradurre meglio, «l'essere del tutto è uno» (ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν) (128 B). Parmenide, almeno nei frammenti che ci sono giunti, non dice esattamente questo, ma che l'essere è un ὅλον, vale a dire un intero. Che l'essere sia uno sembra solo una conseguenza di questo. Il giovane Socrate, quindi, mette in rilievo l'uno sull'intero. Del resto l'uno di cui si tratta qui non è l'uno numerico, ma l'uno appunto come intero, e quindi come principio sovranumerico. Questo uno, come vedremo, è superiore all'essere, in quanto lo include come tutto, πᾶν. Ne consegue quindi che l'uno, in quanto superiore all'essere perché lo include, non è affatto – come impropriamente ho detto io stesso poco fa – perché *sovraè* (qualunque cosa significhi questo verbo).

Socrate, quindi, interpreta l'opera di Zenone come un sostegno a quella di Parmenide e, contro coloro che avevano obiettato che le tesi di Parmenide portava a conseguenze assurde, dimostra che anche le tesi contrarie, in quanto attribuiscono l'essere alla molteplicità, portano a conseguenze anche più assurde (128 C-D). E Zenone accetta volentieri questa interpretazione.

Tuttavia Zenone minimizza il valore del proprio libro, che aveva scritto da giovane – dice – e che poi gli sarebbe stato rubato. Lo leggeva ad Atene solo perché esso era stato ritrovato soltanto di recente. Questo, almeno, dice il testo di Platone. Come interpretarlo? Era davvero accaduto, o è un'invenzione di Platone? È impossibile dirlo. L'unica cosa sicura è che qui c'è un riferimento alla tesi platonica – esposta nel *Fedro*, come abbiamo visto l'anno scorso – dell'inessenzialità dello scritto. Zenone lo legge, ma più per soddisfare la curiosità degli Ateniesi che perché ritenga che esso contenga delle verità essenziali. L'essenziale è invece il discorso che se ne produce. Come vedete, ai filosofi del passato in questo dialogo vengono attribuite tranquillamente delle tesi che sono proprie di Platone e che ci fanno entrare nel vivo dell'insegnamento dell'Accademia (del resto la casa di Pitodoro, in cui si svolge il dialogo, non doveva distare molto dall'Accademia stessa).

È infatti proprio a questo punto che Socrate propone la sua teoria dell'*eidōs*, la quale può consentire di rispettare da una parte la preminenza del sapere logico sull'esperienza e dall'altra la verità dei dati d'evidenza empirici, attraverso il concetto di partecipazione (μέτεξις) o comprensione.

#### 5. *Primo abbozzo d'una teoria della forma* (127 D-130 A)

I dati di base del problema posto da Socrate sono abbastanza semplici ed evidenti. A quanti riconoscono che i molteplici sono – in quanto tutti gli enti sono molteplici, sia perché hanno molti aspetti, sia perché ci si offrono in molti modi – Zenone controbatte che invece solo l'uno è, perché ciascun ente è uno.

Le due ipotesi sono chiaramente divergenti: se tutto è molteplice, non c'è nessuna possibilità per il pensiero ed il linguaggio d'esprimere una verità, e quindi tutto è opinione (siamo ad un passo dallo scetticismo); se invece l'uno è, possiamo ragionare cogliendo il vero, anche se questo vero è molto distante dall'opinione e dall'evidenza sensibile. La scienza sta dalla parte della seconda ipotesi, l'opinione comune dalla prima.

Si tratta di un'aporia prodottasi con la filosofia naturalistica «ingenua». L'intervento di Socrate cerca di mediare: il fatto che le cose non siano se non molteplici non significa né che esse non siano una, né che non siano una le loro singole determinazioni. È come dire che per esempio un tavolo è uno sia in quanto non è molteplice, sia in quanto è costituito di molti aspetti singoli (legno, peso, misura, forma ecc.). In altri termini, Socrate per un verso sposta la funzione dell'uno dall'ente assunto indeterminatamente (cioè assunto solo in quanto essente) agli enti molteplici (distinguendo così il valore sovrannumerico dal valore numerico dell'uno), dall'altra individua le singole determinazioni degli uni molteplici come partecipazioni ad uni ideali ed astratti (gli *eide*), che però fondano la verità della conoscenza. Si apre così la differenza fra la sfera ideale e la sfera reale; esse sono distinte, ma si corrispondono sia sul versante ontologico (quello per cui gli uni molteplici degli enti partecipano *realmente* degli *eide* uni), sia sul versante epistemico (sul quale la conoscenza manovra gli stessi *eide* di cui partecipano gli enti). Quindi è confermato il principio parmenideo che predica la stessità dell'essere e del pensare, ma questa stessità non si produce nell'ente indeterminato, cioè nell'ente di tutto ciò che è assunto come uno, ma si produce negli enti superiori – «oltrecelesti» – che fondano la conoscibilità e l'entità dei singoli enti molteplici, cioè negli *eide*.

A questo punto sono da fare due precisazioni: la prima riguarda la relazione fra il termine «*eidos*» (εἶδος) ed il termine «*idea*» (ἰδέα); la seconda riguarda invece il concetto d'ipostasi.

#### 6. «*Eidos*» e *idea*

Nel *Parmenide* si trova solo di rado la parola «*idea*», e molto più spesso la parola «*eidos*». Tuttavia la traduzione di Maurizio Migliori, della quale vi ho suggerito di servirvi, traduce indifferentemente i due termini greci con «*idea*». Questo mi pare inaccettabile, perché nulla avrebbe impedito a Platone d'usare anche in greco una parola sola, invece di due distinte, per quanto siano simili e collegate etimologicamente. Dobbiamo quindi fare un'ipotesi sui motivi della prevalenza della parola «*eidos*» sulla parola «*idea*». Se ci riferiamo ad un dizionario, i loro significati sembrano assai difficili da distinguere. Infatti entrambe le

parole provengono dalla stessa radice verbale *ἴδ-*, che è la stessa da cui proviene il latino *uidere* (vedere) ed il greco οἶδα, perfetto che letteralmente significherebbe «ho visto», ma che significa in realtà «so», e così si traduce: in greco si sa perché si è visto. Entrambe le parole, «*eidos*» e «*idea*», si riferiscono quindi a ciò che si vede in quanto dal vedere scaturisce un sapere. Esse sono riferite a ciò che rende riconoscibile ciò che si vede; come per effetto d'una *Critica della ragione pura* già implicita nella lingua greca, l'etimo ci restituisce questo concetto kantiano: quando vediamo, noi, che lo sappiamo o no, già costruiamo un determinato concetto di quello che vediamo. Quale differenza c'è allora fra *eidos* e *idea*? Linguisticamente solo questa: εἶδος deriva dall'aoristo εἶδον, mentre ἰδέα deriva dal tema del presente. «*Eidos*» indica quindi un concetto all'aoristo, «*idea*» un concetto al presente. Si tratta d'una sfumatura di significato, in quanto l'aoristo implica l'immediatezza dell'atto, mentre il presente è riferito alla durata del suo effetto. «*Idea*» è ciò che si coglie per un attimo (nel «luogo sovraceleste», come si esprime il mito del *Fedro*, su cui ci siamo soffermati l'anno scorso), l'*eidos* è invece ciò che dell'*idea* permane nell'essere degli enti. L'*idea* è quindi un assoluto che non ha natura temporale e che proprio per questo i Greci potevano indicare con l'aoristo (infatti la parola «aoristo» significa appunto «indeterminato», vale a dire senza termine o confine).

Si capisce quindi perché Platone qui preferisca «*eidos*» a «*idea*»: parla infatti del concetto non tanto nella sua permanenza in sé sovraceleste e sovratemporale, quanto nella sua permanenza nel tempo e negli enti. La differenza di significato delle due parole, quindi, non è minima, e non mi pare eliminabile senza danno nella comprensione del testo. Non capisco quindi nemmeno perché Maurizio Migliori rifiuti (del resto senza dire perché) il suggerimento di Diès di tradurre εἶδος con «*forma*», *come si fa sempre quando si traduce Aristotele*. Del resto lo stesso Migliori riconosce che la sua traduzione di εἶδος con «*idea*» aiuta il lettore ad ipostatizzarne in modo errato il concetto<sup>6</sup>.

Il vero problema, implicito in quello in apparenza solo secondario della traduzione, è infatti che dietro la distinzione fra i due termini c'è quella fra Aristotele e Platone; sappiamo che Aristotele critica il suo maestro proprio sul punto della permanenza extratemporale ed extraoggettiva delle idee (ἰδέα). Dal momento che nel *Parmenide* è presente un personaggio che si chiama proprio Aristotele, perché non pensare che Platone usi *eidos* per mostrare, controbattendo al proprio allievo, che non cambia nulla, cambiando il sostantivo, perché in realtà ogni *eidos* non può che rimandare ad un'*idea*? Del resto lo stesso Migliori ammette<sup>7</sup> (credo senza motivo) che Platone ed Aristotele siano «presenti» in questo dialogo, e lo suppone perché in 129 C-D interviene un «sette» che non credo proprio avere nulla a che fare con i personaggi, che erano e restano cinque. Per dimostrarlo facilmente possiamo leggere il passo:

Lo stesso ragionamento vale per tutte le altre determinazioni. È giusto stupirsi se qualcuno dimostra che gli stessi generi e le Idee [ma in realtà *eide*] sono affetti in se stessi da queste opposte affezioni. Se invece dimostra che io sono uno e molti, e, per affermare la molteplicità, sostiene che una cosa è il mio fianco destro, un'altra il sinistro, altro il davanti e altro il dietro, e così anche è diverso l'alto e il basso (infatti, credo di partecipare della molteplicità) e per affermare l'unità sostiene che tra noi sette io sono un singolo uomo, partecipe anche dell'unità (così ha dimostrato la verità di entrambe le affermazioni), allora che cosa c'è da stupirsi?

Il sette mi pare chiaramente costituito non dal numero dei personaggi presenti, che appunto sono in tutto solo cinque, ma da Socrate come ente (e non come parlante), più le tre coppie: alto-basso, destra-sinistra, avanti-dietro; invece Migliori propone che il sette si riferisca a sette personaggi, che sarebbero costituiti dai cinque del dialogo, più Platone stesso ed il suo allievo Aristotele. Che Platone ed Aristotele siano presenti nel *Parmenide* mi pare chiaro, ma non fino al punto di numerarli fra i personaggi realmente presenti in scena. In fin dei conti, Platone non era mica un surrealista, che poteva ignorare le convenzioni drammatiche al punto da far coesistere sulla stessa scena teatrale dei personaggi vissuti in tempi diversi, alcuni dei quali erano già morti prima che gli altri fossero nati.

### 7. La duplicità ipostatica

Molto giusto mi pare invece quel che dice Migliori quando nota l'importanza del fatto che Socrate è giovane, perché della teoria delle idee qui viene presentata una concezione ancora immatura. Credo che immatura fosse questa concezione appunto come l'aveva intesa Aristotele (vi ritorneremo) e che Platone usi prevalentemente *eidos* proprio per discuterne cortesemente le tesi, del resto prendendole molto sul serio. In realtà non senza motivo, dal momento che l'interpretazione della teoria delle idee che si trova nelle opere di Aristotele avrebbe avuto effetti così duraturi che si fanno sentire ancora oggi, e vanno demoliti totalmente. Infatti le concezioni dell'iperuranio che tutti i manuali di storia della filosofia attribuiscono tuttora a Platone corrispondono per filo e per segno all'interpretazione aristotelica di Platone, e non corrispondono invece quasi per nulla a quanto ci dice Platone nei suoi dialoghi. E la prima parte del *Parmenide* ci consente di distinguere chiaramente la concezione dell'allievo da quella del maestro.

Tuttavia, benché giovanile ed immatura, la concezione esposta da Socrate definisce chiaramente la relazione fra uno e molteplicità in termini d'ipostasi, in un modo che solo Basilio di Cesarea, parecchi secoli dopo, riuscirà a concettualizzare chiaramente (infatti al termine «ipostasi», al tempo di Platone, non era stato ancora dato il suo significato filosofico). Possiamo dire allora che un singolo ente è *una* ipostasi dell'*eidos* che gli pertiene (un tavolo è un'ipostasi

dell'*eidos* del tavolo, e non solo un membro dell'insieme dei tavoli), allo stesso modo in cui l'*eidos* del tavolo è composto di più ipostasi costitutive, elencabili nel suo *lógos*, vale a dire nella definizione che lo può esprimere linguisticamente.

### 8. Dall'essere all'uno

Dopo che Zenone ha minimizzato il contenuto del suo scritto nei termini che abbiamo visto prima, Socrate gli chiede:

Ma dimmi questo: non ritieni [νομίζεις; il verbo ha la stessa radice della parola che indica la legge, νόμος; esso implica quindi un riferimento al separare, vale a dire al fare le parti, assegnandole ciascuna a ciò cui competono] essere lo stesso secondo lo stesso [εἶναι αὐτὸ κατ' αὐτὸ] una certa forma [εἶδος τι] di somiglianza, ed a questa anche un'altra contraria [ἐναντίον], che è il dissimile; e che a questi due essenti partecipiamo sia io sia tu sia tutte le cose che chiamiamo molte? (128 D-129 A).

Come si può vedere, l'uno identico a se stesso è posto da Socrate come *eidos* da una parte, come ente dall'altra, ma a due livelli distinti. Se *a* è simile a *b*, ciò non toglie che *a* è anche identico a se stesso e *b* identico a se stesso, benché partecipino anche di molte altre proprietà, mentre le proprietà stesse, pur essendo molte e distinte fra loro, sono però semplici ed une, perché non sono costituite molteplicemente. Possiamo abbozzare uno schema:

.....  
 molteplicità di enti uni (idee)  
 molteplicità di enti molteplici (oggetti)  
 .....

Ho introdotto le due righe di puntini di sospensione perché più in alto degli *eide*, anzi delle idee, possiamo supporre che intervenga qualcosa di superiore, per esempio l'essere in quanto tale, e quindi non distinto in nessuna molteplicità; e al di sopra di esso l'uno sovraessenziale; nella riga in basso possiamo invece introdurre qualcosa di puramente molteplice e quindi inconoscibile, in quanto non partecipa di nessuna proprietà (è quella che Platone avrebbe chiamato la diade indefinita); lo schema potrebbe quindi venire completato in questo modo:

uno	sovraessenziale	principio → essere
uno	essenziale	
uno	ideale	
uno	ontico (eidetico)	
uno	numerico	
diade indefinita	non uno	principio → non essere

Non entro nel merito delle relazioni fra le due ultime righe: la diade indefinita coincide col non essere? Lascio aperto il problema, ma direi di no, come l'essere non coincide con l'uno: l'uno sovraessenziale accoglie in sé l'essere, come la diade indefinita accoglie in sé il non essere; ma i principi non sono né l'essere né il non essere, perché invece sono l'uno e la diade indefinita (o indeterminata: vedete che qui Platone si distingue da Aristotele). Un principio non è un non essere, ma un *ens negativum*.

Padova, 13 novembre 1997

## Note

1. Cfr. E. Perrella, *Sull'uno II, L'amore, nel «Simposio»* cit., pp. 8-12.
2. Su questo punto, rinvio alla lettura del bellissimo articolo di L. Strauss, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, in op. cit., pp. 249-70.
3. Su questo punto, tuttavia, rimando al mio articolo, citato nell'Introduzione.
4. Seguo qui lo schema proposto da M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 194.
5. Platone, *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994.
6. M. Migliori, op. cit., p. 125, n. 76.
7. *Ibid.*, p. 125, n. 79.

## II. La teoria delle idee. Problemi ed aporie

### 9. Platone, Aristotele e la scienza

Procediamo nella lettura della prima sezione del dialogo, della quale la volta scorsa abbiamo considerato la seconda parte, da 127 d a 130 A (la prima parte, introduttiva alla prima sezione, era stata già commentata da noi tre anni fa, insieme all'introduzione generale del dialogo). Oggi considereremo la terza parte della prima sezione, che concerne la teoria degli *eide*. Essa può essere divisa a sua volta in sette parti. Per individuarle, ci si può riferire allo schema complessivo del dialogo che avevo riportato la volta scorsa.

Con quanto abbiamo già rilevato, sembra che Socrate abbia risolto, con una sorta di rotazione della distinzione fra uno e molteplice, l'aporia zenoniana: dell'uno si partecipa, come si partecipa dell'*eidos* in quanto uno. E ciò che ne partecipa è uno a sua volta. Sono queste le due forme dell'ipostasi, come le abbiamo riassunte alla fine del seminario scorso: quella costitutiva concettualmente e quella individuante oggettualmente. Ora, introducendo questa distinzione ed il concetto di partecipazione (*μέτεξις*), da una parte il significato della parola «uno» si è inevitabilmente distinto in due sottosignificati (in due ipostasi concettuali), mentre dall'altra, come vedremo oggi, si aprono di nuovo delle aporie, che Parmenide inizierà a segnalare al giovane Socrate, che qui ha davvero la posizione dell'allievo dell'Accademia (mentre Parmenide ha senza dubbio quella del maestro).

È stato detto da Migliori<sup>1</sup> che il giovane Socrate è figura del Platone immaturo (o d'un modo immaturo di assumere la teoria delle idee), mentre Parmenide rappresenta il Platone maturo, che riassume nella propria teoria dei principi, oltre all'insegnamento di Socrate, anche quello degli Eleati e dei Pitagorici. Ho già detto che Socrate, che in altri dialoghi appare come un maestro, qui ha la posizione dell'allievo. Già commentando il *Simposio* vi avevo segnalato che gli scritti tardi di Platone segnalano una distanza da Socrate. Nel *Parmenide* sembra anzi che Platone consideri gli Eleati – benché debitamente «trasformati» in base alle esigenze del dialogo –, come più vicini al proprio pensiero. Platone infatti qui si pone dei problemi che vanno ben al di là di quello della natura della dialet-

Non entro nel merito delle relazioni fra le due ultime righe: la diade indefinita coincide col non essere? Lascio aperto il problema, ma direi di no, come l'essere non coincide con l'uno: l'uno sovraessenziale accoglie in sé l'essere, come la diade indefinita accoglie in sé il non essere; ma i principi non sono né l'essere né il non essere, perché invece sono l'uno e la diade indefinita (o indeterminata: vedete che qui Platone si distingue da Aristotele). Un principio non è un non essere, ma un *ens negativum*.

Padova, 13 novembre 1997

## Note

1. Cfr. E. Perrella, *Sull'uno II, L'amore*, nel «Simposio» cit., pp. 8-12.
2. Su questo punto, rinvio alla lettura del bellissimo articolo di L. Strauss, *Come avviare lo studio della filosofia medievale*, in op. cit., pp. 249-70.
3. Su questo punto, tuttavia, rimando al mio articolo, citato nell'Introduzione.
4. Seguo qui lo schema proposto da M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 194.
5. Platone, *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994.
6. M. Migliori, op. cit., p. 125, n. 76.
7. *Ibid.*, p. 125, n. 79.

## II. La teoria delle idee. Problemi ed aporie

### 9. Platone, Aristotele e la scienza

Procediamo nella lettura della prima sezione del dialogo, della quale la volta scorsa abbiamo considerato la seconda parte, da 127 d a 130 A (la prima parte, introduttiva alla prima sezione, era stata già commentata da noi tre anni fa, insieme all'introduzione generale del dialogo). Oggi considereremo la terza parte della prima sezione, che concerne la teoria degli *eide*. Essa può essere divisa a sua volta in sette parti. Per individuarle, ci si può riferire allo schema complessivo del dialogo che avevo riportato la volta scorsa.

Con quanto abbiamo già rilevato, sembra che Socrate abbia risolto, con una sorta di rotazione della distinzione fra uno e molteplice, l'aporia zenoniana: dell'uno si partecipa, come si partecipa dell'*eidos* in quanto uno. E ciò che ne partecipa è uno a sua volta. Sono queste le due forme dell'ipostasi, come le abbiamo riassunte alla fine del seminario scorso: quella costitutiva concettualmente e quella individuante oggettualmente. Ora, introducendo questa distinzione ed il concetto di partecipazione (*μέτεξις*), da una parte il significato della parola «uno» si è inevitabilmente distinto in due sottosignificati (in due ipostasi concettuali), mentre dall'altra, come vedremo oggi, si aprono di nuovo delle aporie, che Parmenide inizierà a segnalare al giovane Socrate, che qui ha davvero la posizione dell'allievo dell'Accademia (mentre Parmenide ha senza dubbio quella del maestro).

È stato detto da Migliori<sup>1</sup> che il giovane Socrate è figura del Platone immaturo (o d'un modo immaturo di assumere la teoria delle idee), mentre Parmenide rappresenta il Platone maturo, che riassume nella propria teoria dei principi, oltre all'insegnamento di Socrate, anche quello degli Eleati e dei Pitagorici. Ho già detto che Socrate, che in altri dialoghi appare come un maestro, qui ha la posizione dell'allievo. Già commentando il *Simposio* vi avevo segnalato che gli scritti tardi di Platone segnalano una distanza da Socrate. Nel *Parmenide* sembra anzi che Platone consideri gli Eleati – benché debitamente «trasformati» in base alle esigenze del dialogo –, come più vicini al proprio pensiero. Platone infatti qui si pone dei problemi che vanno ben al di là di quello della natura della dialet-

tica, perché vanno nella direzione della teoria dei principi (quella che Giovanni Reale chiama protologia).

In 130 A interviene Parmenide, che finora ha taciuto. È da segnalare che Parmenide e Zenone non rimproverano affatto Socrate per le sue obiezioni, ma l'ammirano e l'incoraggiano. È questa la posizione di Platone nei confronti dei suoi allievi dell'Accademia, per lo meno come essa ci viene descritta da lui nella Lettera VII. Del resto fra questi allievi è da includere lo stesso Aristotele, la cui figura appare sempre più chiaramente in filigrana del testo. Vedremo anzi che in questa sezione della prima parte ciò apparirà in modo chiarissimo, tanto più che l'argomento del terzo uomo, che qui viene usato da Parmenide contro Socrate, è tipicamente aristotelico. Aristotele lo utilizza *contro Platone* nella *Metafisica*, accusandolo d'aver ipostatizzato i concetti – vale a dire gli *eide* –, moltiplicando senza necessità gli enti di cui tenere conto nella teoria della conoscenza, e quindi complicandola inutilmente. E sarebbe davvero strano se fosse solo un caso che qui Platone faccia valere lo stesso argomento contro un allievo promettente ma immaturo. È vero infatti che la *Metafisica* è un testo di Aristotele molto tardo, ma è vero anche che le critiche di Aristotele a Platone erano state già formulate nella sua prima opera pubblicata, *Sulle idee*, della quale abbiamo notizia attraverso Alessandro di Afrodisia ed alla quale il *Parmenide* potrebbe essere la risposta, garbata ma fermissima. Questo, almeno, è stato ipotizzato da alcuni interpreti, e credo che tale ipotesi non sia affatto da escludersi. Tutto questo significa comunque che il giovane Socrate espone sì una concezione immatura della funzione delle idee, e quindi della gnoseologia di Platone, ma immatura come questa poteva venire intesa da alcuni allievi dell'Accademia, per esempio da Aristotele stesso. Del resto il fatto davvero sconcertante che Aristotele, nelle opere che ci sono giunte, non citi mai il *Parmenide* sembra confermare quanto sto dicendo.

Ma il fatto più importante da segnalare è comunque che Platone incoraggia l'apertura di strade diverse dalla sua – come risulta non solo dalla Lettera VII, ma anche dalla posizione che Parmenide ha nei confronti del giovane Socrate –, anche se non rinuncia a prendere le distanze dai suoi allievi quando le loro concezioni pongono problemi che gli sembra essenziale segnalare. Platone lo fa tuttavia con molto garbo, senza rispondere direttamente ad Aristotele (sempre che l'ipotesi che sto seguendo sia corretta), ma ricorrendo all'allegoria, vale a dire facendo rappresentare se stesso da Parmenide, e mettendo in scena un giovane filosofo promettente come Socrate ed un altro Aristotele, che nel dialogo spicca solo per la propria mancanza di rilievo (egli diventerà del resto uno dei trenta tiranni, che avrebbero sottoposto Atene, dopo la fine della guerra del Peloponneso, ad un terribile regime autocratico). Se la mia ipotesi è corretta, quindi, il significato di questa scissione di Aristotele in due personaggi sarebbe chiaro: egli è un filosofo giovane e capace (come Socrate), ma non ha compreso

un punto essenziale del pensiero di Platone e di conseguenza segue una strada che potrebbe portarlo a delle conseguenze fortemente criticabili.

Del resto dobbiamo sottolineare che, nonostante il fatto che Aristotele avesse criticato Platone, l'aristotelismo come tradizione distinta dal platonismo sorge solo molto tardi, nella storia della filosofia. Aristotele, è vero, fondò una propria scuola, distinta dall'Accademia, ma nell'Accademia platonica antica furono sempre usati e commentati anche i suoi testi. Ciò significa che non è affatto impossibile considerare Aristotele, dal punto di vista platonico e neoplatonico, come un filosofo il cui pensiero non è affatto antitetico alla sostanza della tradizione platonica, nonostante le critiche che muove alla teoria delle idee. Non se ne deve forse dedurre che nell'antico platonismo questa teoria, tutto sommato, non doveva essere essenziale come credono le attuali storie della filosofia? Del resto neppure Platone, se la mia ipotesi è giusta, ha scritto contro Aristotele, anche se ben inteso lo ha preso in giro in modo abbastanza pesante, facendolo apparire nei panni di uno dei trenta tiranni. Ma lo ha fatto non tanto a causa della difesa delle proprie teorie, quanto in nome dell'impostazione generale d'una teoria dei principi, come cercherò di mostrarvi oggi. È come dire che la polemica non ha alcun posto nella pratica d'insegnamento dell'Accademia. Platone risponde, e solo indirettamente ed in modo «allegorico», come abbiamo visto, ma solo a causa della centralità del problema toccato proprio dal punto di vista dell'impostazione generale della riflessione filosofica, vale a dire della trasmissione della filosofia, vale a dire ancora *della formazione*. È questa infatti che più di tutto gli sta a cuore, perché per Platone la filosofia stessa non è che uno strumento essenziale per la formazione dei politici, *cioè dei cittadini*. Egli infatti non ha niente in contrario, quanto al fatto che dei suoi allievi elaborino delle ipotesi teoretiche diverse dalle sue, o magari anche contrastanti con le sue, come del resto dimostra che, nel dialogo, Zenone e Parmenide, come dicevo prima, plaudono alle obiezioni di Socrate, che prendono molto sul serio. Infatti tutto il dialogo scaturirà appunto da queste obiezioni (come il *Parmenide* stesso, se accettiamo l'ipotesi che sto facendo, scaturisce dalle critiche d'Aristotele). Non per questo tuttavia il vecchio Parmenide rinuncia a prendere in mano le fila della discussione ed a porre tutti i problemi che derivano dalle ipotesi di Socrate.

Io penso che, nella prospettiva di Platone, l'aristotelismo sia il sintomo d'un assorbimento incompleto della teoria del maestro da parte d'un allievo particolarmente geniale. Non lo dico per togliere nessun merito allo Stagirita: il genio ha il suo prezzo, e qualche volta costringe ad essere ingiusti (per esempio come anche Nietzsche, in definitiva, lo fu con Schopenhauer e Wagner: coloro che *meritarono* le sue critiche proprio perché furono gli autori determinanti nella sua formazione).

Del resto dal punto di vista della teoria della conoscenza le varianti introdotte da Aristotele probabilmente non erano affatto tanto essenziali quanto sembrereb-

be a noi. Fra Platone ed Aristotele variano soprattutto gli accenti: Aristotele accentua le realtà oggettive, Platone la teoria dei principi, che del resto Aristotele sviluppa per suo conto, elaborandone una – che diverrà la metafisica – proprio per salvare, secondo la propria concezione, il rispetto per l'oggettività scientifica della filosofia. Con Aristotele il termine «scienza» inizia ad assumere un significato diverso da quello che aveva per Platone. E proprio da questo verranno, come vedremo meglio più avanti, delle conseguenze enormi nella storia dell'Occidente (e non solo dal punto di vista filosofico). Infatti senza questo mutamento del significato della parola «scienza» (ἐπιστήμη), per esempio, non sarebbe mai sorta la scienza moderna – antiaristotelica, certo, ma solo su questioni di dettaglio – e non ci sarebbe stato nemmeno lo sviluppo della tecnologia. Ma, se Aristotele si contrappone a Platone esplicitamente, Platone non risponde ad Aristotele in modo esplicito, consapevole com'era senza dubbio del fatto che l'esplorazione aristotelica della scienza comportava comunque un arricchimento del campo della scienza filosofica. Su tutti questi temi, comunque, avremo modo di tornare.

#### 10. Due domande di Parmenide (130 a-131 a)

Parmenide chiede a Socrate se veramente divide (διήρησαι) gli *eide* dagli oggetti che ne partecipano (μετέχοντα) e se ritiene che ci siano idee corrispondenti non solo ai termini astratti (come «somiglianza» «dissomiglianza» ecc.), ma anche ai termini concreti (come «uomini»), ed a quelli che indicano cose di poco conto (come «capelli» ecc.).

È facile constatare che la prima domanda di Parmenide concerne il punto essenziale del disaccordo di Aristotele con Platone. La risposta a questa domanda è data da Socrate chiaramente, ed è positiva. Le idee, egli dice, sono realmente separate dalle cose (nel testo la parola χωρίς, «a parte», ritorna più volte proprio per sottolineare la realtà di questa divisione). Socrate quindi ripete le stesse tesi che Platone aveva enunciato su questo punto soprattutto nella *Repubblica* e nel *Fedone*. Evidentemente Platone rifiuta categoricamente la critica d'Aristotele su questo punto. Ciò non significa tuttavia che per noi non si ponga il problema d'intendere quale fosse il suo pensiero. Che statuto di realtà dobbiamo dare all'esistenza separata delle idee? La domanda deve porsi, dal momento che ci costringe a farlo, almeno se ci riferiamo al *Fedro*, il loro sostare in un «luogo senza luogo», in un luogo «sovraceleste» e quindi sovraessenziale. Se non potessimo interpretare il mito del *Fedro* in termini un po' meno ingenuamente realistici di quelli adottati da Aristotele (e da tutta la storia della filosofia dopo di lui), infatti, saremmo costretti anche noi ad accettare la sua critica e quindi a pensare che Platone fosse sì un genio della filosofia, ma anche un filoso-

fo ancora troppo legato al mito per essere affidabile come fonte d'una riflessione filosofica effettiva: cosa che non sarebbe affatto priva di conseguenze, dal momento che il problema filosofico centrale che ora stiamo affrontando, sulle tracce del *Parmenide*, è quello – attualissimo – della natura della scienza.

Un indizio per comprendere in quale direzione dobbiamo muoverci per intendere quale fosse questo pensiero di Platone ci viene dato dalle risposte di Socrate alla seconda domanda postagli da Parmenide. Ad essa egli, infatti, risponde in tre modi diversi: non dubita del fatto che gli *eide* dei termini astratti esistano «a parte» realmente; dice però di essersi trovato ἐν ἀπορίᾳ («in difficoltà»), potremmo tradurre; ma l'espressione greca è riferita all'impossibilità di procedere oltre su una strada priva di sbocchi) quanto alla realtà da attribuire agli *eide* dei termini concreti, come quegli degli uomini o degli elementi naturali, e infine risponde di non pensare affatto che esistano *eide* corrispondenti agli oggetti poco nobili. Ma Parmenide attribuisce alla sua giovinezza questa incertezza. Platone, quindi, insiste: esistono *eide* dotati d'esistenza reale di *tutti* gli oggetti di conoscenza. Se effettivamente sta rispondendo ad Aristotele, quindi, dobbiamo supporre che, dietro questa insistenza, si nasconda la sua volontà d'indicare un punto preciso ed essenziale della propria riflessione. Questo punto, di conseguenza, non può essere semplicemente il riferimento ad un mito della conoscenza, come quello esposto nel *Fedro*.

Del resto, il fatto che Parmenide chieda a Socrate «tu così dividi come dici» – è come se dicesse: lo fai davvero, oppure la tua è solo una metafora? – sembra mettere un interrogativo sulla realtà della divisione, del χωρίς. Può sembrare paradossale dirlo, abituati come siamo a pensare che per Platone le idee fossero davvero degli enti galleggianti in una specie di luogo ideale, come ci raccontano le storie della filosofia, e dal momento che Platone stesso insiste in tanti passi delle proprie opere su questo mito. Ma noi sappiamo bene che il «luogo senza luogo», il τόπος ἄτοπος in cui esisterebbero le idee non è affatto un luogo ideale, altrimenti avrebbe ragione Aristotele a rimproverargli di ricadere in una serie infinita d'idealità, perché dietro il mondo delle idee ci dovrebbe essere un altro mondo delle idee e così all'infinito (è questa la versione aristotelica dell'argomento del terzo uomo). E d'altra parte sappiamo bene pure che Platone nei suoi dialoghi non espone necessariamente tutto quello che pensa. Ora, se Parmenide è il vero filosofo di questo dialogo, più di Zenone e di Socrate, che senso avrebbe che egli chiedesse questo al giovane Socrate (che dopo tutto, se la nostra interpretazione è minimamente affidabile, è un filosofo giovane e promettente, ma certo non ancora maturo), se pensasse che non ci sono dubbi in proposito? Per esempio se un maestro chiede ad un allievo se davvero pensa che la capitale della Cina sia Pechino, questo non si capisce facilmente, a meno che noi non supponiamo che il maestro voglia tentare d'ingannare l'allievo, per verificare se sta effettivamente d'aver dato la risposta giusta, perché questa risposta potrebbe

per esempio essergli stata suggerita da qualcuno; un maestro che facesse questa domanda ad un allievo, quindi, sicuramente non avrebbe una grande opinione della sua preparazione in geografia. Ma Parmenide ha appena elogiato Socrate. Se invece il maestro di prima chiedesse al suo allievo se davvero pensa che la capitale della Cina sia Tokio, il fatto che lo chieda si capisce facilmente, perché Tokio non è la capitale della Cina. Ne dovrebbe conseguire che la verità della separazione delle idee non possa essere inclusa nella formulazione mitica di questa loro separazione.

Da tutto questo dobbiamo iniziare a trarre alcune conseguenze. La risposta del giovane Socrate non è proprio quella giusta, almeno se viene assunta nella sua formulazione letterale; questa formulazione, certo, coincide con quella usata da Platone in altri testi, nei quali però egli si era espresso solo miticamente, come nel *Fedro*, mentre il vero valore di questo «a parte» dev'essere inteso meglio. Ma inteso meglio *da chi?* Prima di tutto da ciascun allievo. Se infatti Platone avesse pensato che fosse utile dilungarsi maggiormente sullo statuto di realtà da attribuire alle idee, lo avrebbe fatto; invece egli stesso spiega, nella Lettera VII, che su molti punti teoretici essenziali egli non si è mai spinto a mettere per iscritto quel che veramente pensa, perché questo non sarebbe servito a facilitare la comprensione dei lettori, ma avrebbe anzi nuociuto alla loro volontà di comprendere con i propri mezzi quale fosse *per loro* il «massimo insegnamento» (μέγιστον μάθημα), cioè quale fosse *il loro* modo di significare (attraverso gli *eide* degli oggetti) l'insignificabile (ciò che negli *eide* si dà, articolando l'uno sovraessenziale negli uno molteplici ed assoluti degli *eide* stessi).

Ma, se tutto questo è vero, ciò significa che nemmeno nell'Accademia, parlando a viva voce ai propri allievi, Platone aveva mai detto esplicitamente qualcosa di più sul significato da attribuire alla separazione degli *eide* dagli oggetti d'esperienza. Se lo avesse fatto, in realtà, Aristotele non avrebbe potuto ignorarlo. Questo comporta allora che la separazione fra l'insegnamento esoterico e quello essoterico, nel caso di Platone, non coincide, come oggi pensa per esempio la scuola di Tubinga, con la separazione fra gli scritti e le conferenze che egli teneva direttamente ai suoi allievi. E questo punto non è affatto secondario, perché ignorarlo significherebbe – come abbiamo già detto l'anno scorso – ridurre l'esoterismo platonico ad una forma immatura di accademia: non platonica, stavolta, ma universitaria.

### 11. *Quale separazione?*

Ci rimane quindi il compito d'intendere per conto nostro il mito della separazione delle idee. Iniziamo a chiederci: perché sono immateriali? Evidentemente perché

noi abbiamo accesso agli *eide* solo attraverso qualcosa d'immateriale: il nostro pensiero. Il modello che segue Platone quando articola questo problema è matematico: se nessun quadrato disegnato è un vero quadrato, perché un quadrato autentico è del tutto immateriale, tanto più dev'essere immateriale l'*eidos* del quadrato. L'*eidos* non è il quadrato come figura geometrica, che è invece l'immagine (l'εἶδωλον) della parola (ῥήμα) «quadrato» (mi richiamo di nuovo alla Lettera VII). L'*eidos* tuttavia non è neppure la definizione (il λόγος) del significato della parola, vale a dire la definizione geometrica del quadrato, ma è *ciò che fa di un quadrato un quadrato*, vale a dire il concetto (l'*eidos* o l'idea) di quadrato. Ora, ciò che fa che un quadrato sia un quadrato è la sua essenza. L'essenza del quadrato non è il quadrato, nemmeno come immagine, ma è appunto l'*eidos* del quadrato (la sua *forma*, avrebbe detto Aristotele, ma usando sempre il termine *eidos*).

Potremmo dire che l'*eidos* è ciò che determina l'essenza del quadrato? Sicuramente no. Infatti a determinare un'essenza può essere soltanto qualcosa che è esterno ad essa (e vedete che ci muoviamo in direzione del sovraessenziale come principio: esattamente in quella che invece Aristotele abbandonerà del tutto, perché farà rientrare il principio – e quindi il sovraessenziale – nell'essere, come farà dopo di lui la maggior parte della metafisica occidentale, eccetto quella neoplatonica). L'essenza come *eidos* è invece la determinazione del quadrato come quadrato.

Il *lógos* consente d'individuare l'*eidos*, ma l'*eidos*, proprio per questo, non è incluso nelle parole che lo designano. L'*eidos*, in altri termini, trascende la parola che lo designa. Proprio per questo Platone insiste nel dire che gli *eide* esistono *realmente* ed espone una concezione del linguaggio che certamente non è nominalista. Ma allora, se ammettiamo che l'*eidos* trascende la parola che lo designa, dobbiamo anche chiederci se l'*eidos* stesso (per esempio quello del quadrato) possa essere *pensato*. Infatti, che cosa ce lo garantisce, se lo consideriamo come fuori-parola: come *dobbiamo* fare, perché, se così non facessimo, non ci sarebbe invece nessuna garanzia dell'esistenza d'un accordo fra la parola e la cosa? Platone in effetti non è Kant, che per primo riuscì a dimostrare che fra i nostri concetti e la nostra esperienza c'è un accordo necessario ed originario, dovuto al fatto che sia l'esperienza sia il concetto presuppongono l'intervento d'una forma pura dell'intuizione che trascende e rende possibile sia la prima sia il secondo. Ciò non significa tuttavia che Kant abbia compiuto un progresso sostanziale su Platone, dal momento che paga la chiarezza guadagnata sul versante della teoria della conoscenza con l'ammissione dell'indimostrabilità del fatto che la nostra conoscenza riguardi veramente le cose in sé: il buco ch'è stato colmato da una parte, di conseguenza, si riapre dall'altra (potremmo anche dire che la cosa in sé, in Kant, svolge una funzione abbastanza simile a quella che il sovraessenziale svolge in Platone).

L'*eidōs* è separato sicuramente dalla parola, e quindi dalla cosa, anche se tanto noi quanto la cosa *ne partecipiamo*. Se così non fosse, infatti, non ci sarebbe verità e nemmeno scienza. Tuttavia lo statuto di questa separatezza è solo mitico, se non viene dedotto e definito all'interno d'una teoria complessiva della conoscenza, teoria che ha certamente delle relazioni strutturali con il problema dell'uno e del molteplice in relazione all'essere e al non essere, cioè con il problema stesso di cui si occupa il *Parmenide*. L'*eidōs* del quadrato dev'essere «a parte», staccato da ciascun quadrato percepito, proprio perché dev'essere uno e indivisibile, mentre un quadrato, anche ideale, può essere diviso e trasformato a piacimento (un quadrato ideale e l'*eidōs* o l'idea del quadrato non sono certo la stessa cosa). Ma l'essenza del quadrato non può essere certamente divisa o trasformata senza venire distrutta e diventare l'essenza di qualcos'altro. Dicendo questo, tuttavia, ci avviciniamo alla seconda domanda di Parmenide, che pone la prima aporia (per Migliori, giustamente, le aporie affrontate in questo passo del dialogo sono soltanto due, mentre i punti toccati nella discussione sono sette).

## 12. Il problema della partecipazione (131A-E)

Ma in che modo, se l'*eidōs* è uno, le cose o le persone ne partecipano? È questa la domanda che, a questo punto, fa Parmenide, ed è una domanda essenziale, perché, se noi pensiamo gli *eide* come oggetti staccati dalle cose che ne partecipano, non riusciamo a pensare questa partecipazione se non in modo inadeguato. E proprio qui si pone il problema del terzo uomo, perché per spiegare la somiglianza fra l'oggetto e l'*eidōs* che ne definisce l'essenza dobbiamo supporre ancora un'altra idea al di là dell'idea, e così all'infinito. Come si vede, la critica che Aristotele muove a Platone è la stessa che Parmenide fa al giovane Socrate, come se Platone non si riconoscesse affatto nell'interpretazione che delle proprie concezioni aveva dato il suo allievo. Il problema è questo: se tutte le cose grandi, che sono molte, partecipano dello stesso *eidōs* di grandezza, che è solo uno, come avviene questa partecipazione? L'*eidōs* si suddivide forse spazialmente fra tutti gli oggetti che ne partecipano? Naturalmente non può essere così, perché l'*eidōs* dev'essere e rimanere uno e ciò nonostante deve essere presente per intero in ciascuna delle molte cose che ne partecipano, risponde Socrate. Ma, se è così, l'uno dell'*eidōs* si suddivide da se stesso, perché invece d'un unico *eidōs* ne abbiamo molti: uno per ciascun oggetto che ne partecipa. Ma, se fosse così, aggiungo io, il concetto di *eidōs* non sarebbe affatto utile a chiarire il problema della conoscenza, perché gli *eide* moltiplicherebbero inutilmente gli enti, senza aiutare a capire come noi possiamo venirne a sapere qualcosa, mentre *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, come si esprimerà la formula scolastica medioevale. Oppure, se vi è un solo *eidōs*,

steso come una tela sui molti oggetti che ne partecipano, questi ne partecipano solo in parte. Ma allora l'*eidōs* è divisibile? Naturalmente Socrate risponde di no. In che modo allora avviene la partecipazione del molteplice all'*eidōs*, che è e deve rimanere uno?

La risposta a questa domanda non ci viene data. Cerchiamo comunque d'orientarci. Se siamo in trenta, e dobbiamo partecipare tutti di una certa somma di denaro posata su un tavolo, ciascuno di noi potrà prendere solo una piccola parte di quella somma. Certamente non è questo il modello di partecipazione di cui si tratta quando si parla degli *eide*. Però, quando è giorno, tutti ne partecipiamo, e il giorno non è diviso. Il giorno è una situazione determinata dal fatto che il sole è nel cielo. Ma è vero altresì che se, durante il giorno, noi fruiamo tutti della luce del sole, pure ne partecipiamo solo per una piccola parte. Il sole è uno, e il giorno è uno, ma noi non partecipiamo di tutta la luce del sole. L'uno, in questo caso, diviene molteplice nei suoi effetti, pur rimanendo uno. Ma il giorno passa ed anche il sole si consuma, emettendo i suoi raggi luminosi, anche se molto lentamente. Invece l'*eidōs* del giorno e quello del sole non si consumano affatto, per quanto spesso vengano utilizzati: essi sono immutabili, in quanto sono i punti d'identità dell'essenza del giorno e del sole. L'*eidōs* del sole e l'*eidōs* del giorno sono immateriali e staccati da ciò che definiscono nella sua identità (il sole e il giorno) proprio perché non subiscono mutamenti. Infatti, mentre la nostra esperienza del sole e del giorno è mutevole e transitoria, nulla ci consente di credere che il concetto che noi ci facciamo dell'uno e dell'altro siano mutevoli. È vero, certo, che i significati delle parole si trasformano, ma appunto: gli *eide* non sono esattamente i significati delle parole, ma sono appunto il tratto d'identità referenziale al quale ciascuno di questi significati è riferito. In altri termini, l'essenza del sole non coincide perfettamente con il significato della parola «sole», anche se noi crediamo che il secondo coincida con la prima: infatti, se non lo credessimo, dovremmo anche dubitare che il sole stesso abbia una sua realtà, oltre a quella che gli viene assicurata dalla parola che lo indica. Proprio per questo, cioè proprio per garantire che fra ciò che diciamo e pensiamo e la realtà delle cose ci sia qualche corrispondenza noi *dobbiamo* supporre che gli *eide* non subiscano mutamenti né nello spazio né nel tempo, *perché sono fuori dallo spazio e dal tempo* (sono «al di sopra del cielo», quindi sovraessenziali: gli *eide*, che definiscono le essenze, proprio per questo devono essere posti come superiori all'essenza, altrimenti si ricadrebbe inevitabilmente nell'argomento del terzo uomo).

Il problema della partecipazione dell'uno da parte del molteplice è quindi il problema della partecipazione degli enti a qualcosa che è superiore agli enti, in quanto ente immutabile, cioè *eidōs* o idea, che è immutabile e quindi superiore al tempo ed allo spazio proprio perché, determinando le essenze, è sovraessenziale. Ma appunto: proprio per questo noi non dobbiamo immaginare questo ente im-

mutabile come se stesse in uno spazio fuori dallo spazio ed in un tempo fuori del tempo, perché fuori dello spazio non c'è spazio e fuori del tempo non c'è tempo. Possiamo dire allora che questi enti immutabili non sono? Ma, se non sono, nulla è (nemmeno il sole e il giorno). L'*eidōs* sovraspaziale e sovratemporale dev'essere pensato immaterialmente e separatamente dall'esperienza proprio perché lo spazio e il tempo non impediscono all'ente molteplice di partecipare dell'ente uno. Ma l'ente molteplice partecipa dell'ente uno proprio perché lo spazio ed il tempo sono: se spazio e tempo non fossero, l'essere sarebbe sempre immutabile, come nella concezione zenoniana dalla cui descrizione parte il dialogo che stiamo commentando. Spazio e tempo, quindi, lasciano essere l'essere molteplicemente, senza nulla togliere al suo uno. La molteplicità, insomma, non è la suddivisione dell'unità, ma è la sua moltiplicazione. Se spazio e tempo sono, e quindi la materia si distrugge, e quindi c'è la morte, è perché l'uno non è identico a se stesso, ma *cresce fuori da se stesso*, diventando natura (il termine greco che la indica – φύσις – significa proprio «crescita»). Il grande mito cosmogonico del *Timeo* nasce e si sviluppa proprio su questo piano e non a caso, in esso, Platone è davvero molto vicino alla concezione ebraica e cristiana della creazione. Per essere cristiano gli manca solo l'idea d'un dio che si fa uomo. Invece ha l'idea dell'uomo che si fa dio. Non a caso le leggende raccontano che anche lui nacque da una madre vergine.

Riassumendo, dobbiamo dire quindi che l'*eidōs* uno si divide senza suddividersi, si dona senza scomparire né diminuirsi, ma anzi arricchendosi tanto più quanto più si dona. Com'è possibile questo? Tutto ciò che è naturale si dona solo consumandosi. Invece c'è una sola cosa che si rafforza quanto più si dà, ed è l'amore. La cosmologia e la logica sono già un'eroticità.

### 13. Il problema della molteplicità (131 e-132 b)

Il secondo problema posto da Parmenide è formulato a partire dalla constatazione che Socrate concepisce ciascun *eidōs* come uno, cosicché, per esempio, tutti gli oggetti grandi partecipano d'una sola idea di grandezza. Il termine *eidōs* ed il termine «idea», naturalmente, non sono contrapposti; sono tuttavia due termini distinti e, se lo sono, una piccola differenza del loro significato ci dev'essere. Mi pare che Platone preferisca usare «idea» quando, come accade nel *Fedro*, l'uno che fonda il concetto, il suo punto d'identità, viene inteso come a sé stante, mentre, quando è assunto a partire dalla partecipazione grazie alla quale s'individua questo o quell'ente, Platone preferisce usare il termine *eidōs*, come accade quasi sempre nel *Parmenide*. Si tratta, ben inteso, d'una sfumatura, che non è mai concettualizzata esplicitamente, ma che viene indicata abbastanza chiara-

mente dalla differenza delle desinenze. Del resto non a caso Aristotele userà quasi sempre il termine *eidōs*, ed a lui, molto più che a Platone, dobbiamo la nozione scolastica – ed errata, perché molto parziale (nei due significati che ha quest'aggettivo) – dell'idealismo platonico.

Ora, se c'è un *eidōs* di grandezza che spiega perché gli oggetti grandi sono grandi, dice Parmenide, bisogna pure che le cose grandi e l'idea di grandezza partecipino entrambe di qualcosa d'identico, che sarà una seconda idea grandezza, che spieghi perché le cose grandi partecipano della prima idea di grandezza e non di un'altra qualunque; saremo inoltre costretti a ripetere questo ragionamento anche con la seconda idea di grandezza e così all'infinito. Si tratta ancora dell'argomento del terzo uomo, che Aristotele contrappose alla teoria delle idee platonica, per altro senza citare il *Parmenide*, come abbiamo visto.

È evidente che questo ricorso all'infinito rende del tutto vana la spiegazione platonica, ed anche che Platone lo sa bene. Ne dobbiamo dedurre che la critica di Aristotele non coglie nel segno, perché certamente Platone aveva risolto questo problema, dal momento che lo fa porre, nel dialogo che stiamo commentando, a Parmenide stesso. Ma dal fatto che Aristotele sembra ignorare questa soluzione si deduce che, nell'Accademia, non doveva poi parlarsi troppo di questi problemi, pure così essenziali. Maurizio Migliori risolve la questione dicendo che Socrate, qui, sta intendendo le idee in senso fisicalistico, vale a dire come enti accanto ad altri enti (come si deduce anche dai punti precedenti), mentre la soluzione dell'obiezione fatta da Parmenide sta dalla parte dei principi e delle metaidee (Migliori evidenzia quindi la «radicale verticalità del processo»<sup>2</sup>). In linea di principio non v'è dubbio che queste affermazioni colgono nel segno. Tuttavia, prima di passare a considerare le obiezioni di Aristotele a Platone, dobbiamo intendere bene qual è il vero problema che qui viene posto (sia da Parmenide nel dialogo, sia da Aristotele nelle sue opere). È senza dubbio lo stesso che verrà posto nei famosi paradossi logici come quello del mentitore, già ben noto ai greci, sui quali poi si è soffermata con tanta insistenza la logica del nostro secolo, fino alla teoria degli insiemi di Cantor ed al teorema di Gödel, come abbiamo visto nel nostro primo seminario *Sull'uno*. Questo teorema ha dimostrato che nessun sistema simbolico è completo. L'obiezione del terzo uomo dice esattamente la stessa cosa, anche se lo fa a partire da principi diversi. Se noi passiamo da un sistema simbolico di enti oggettivi ad un sistema simbolico di enti astratti come le idee, il secondo spiega il primo, ma non dimostra niente sulla propria verità, per cui ce ne vorrà uno successivo, e così via all'infinito. Come si vede, si tratta d'un problema che non è stato ancora superato dalla logica del nostro tempo, anzi che questa ritiene insuperabile, orientando così tutta la teoria della conoscenza – vale a dire la gnoseologia e l'epistemologia – nell'ambito d'un radicale ed implicito scetticismo di fondo, che, formalmente, è del tutto insuperabile. È proprio nell'ambito di questo scetticismo di fondo che

dev'essere intesa, per esempio, la nota frase di Lacan: «Non c'è metalinguaggio». «Non c'è» proprio perché la radicale incompletezza di ciascun sistema simbolico li pareggia tutti, consentendo così di assimilarli tutti in un unico sistema – il linguaggio stesso – che, dal punto di vista strutturale, appare giustamente a Lacan come un sistema dato, dai confini continuamente mobili, ma non fondato né fondabile. Ora, è proprio perché questo modo d'intendere il linguaggio non consente una chiara articolazione della clinica, almeno tutte le volte che questa si occupa dell'insufficienza della relazione fra il soggetto ed il linguaggio (il che accade letteralmente sempre, dal momento che la clinica non ha altro oggetto che questa insufficienza), che noi ci stiamo dedicando da quattro anni a tentare di comprendere il problema dell'uno: e naturalmente a comprenderlo in modo trascendentale, vale a dire al di fuori dei limiti di ogni sua assunzione formale, all'interno della quale non potremmo uscire d'un passo dallo strutturalismo e dai suoi inconvenienti, che stanno tutti sul versante della teoria della formazione. Infatti, se fosse vero che il linguaggio è un sistema dato, nessuna psicanalisi potrebbe avere effetti. Lacan, naturalmente, lo sa benissimo. Proprio per questo è impossibile ridurlo ad un teorico della struttura. Ma egli integra sempre la struttura solo dal punto di vista della struttura, per esempio quando fa del reale una dimensione della parola o dell'oggetto causa di desiderio il resto d'una divisione fra il soggetto e l'Altro che rimane impostata in termini di struttura, come se il desiderio (dell'Altro e quindi del soggetto) fosse un prodotto automatico della struttura stessa. Il punto in cui non sono e a ben vedere non sono mai stato lacaniano, in fin dei conti, è proprio questo: il desiderio non è e non può essere un effetto della struttura; invece, se mai, è la struttura stessa che può venire concepita come un effetto del desiderio, in quanto non preesistente, ma per così dire conesistente con la Parola, vale a dire col principio di senso della significazione. Se avessimo il tempo di articolare ora questa mia concezione, giungeremmo a vedere perché essa, a differenza di quella di Lacan, potrebbe essere definita, se non spiritualistica (questo farebbe sorgere ancora troppi equivoci), almeno pneumatica. Io penso infatti che, senza amore, non ci sarebbe linguaggio e, parallelamente, che il linguaggio non esisterebbe neppure se non fosse un resto d'un principio logico (d'un Logos, cioè d'una Parola prelinguistica), il quale principio non è, come la generazione, che un altro aspetto (omoessenziale) dell'amore. Come vedete, se procedessimo oltre in questa direzione, passeremmo dal problema dell'uno a quello della triade. Si tratta d'un passaggio decisivo ed essenziale. Ma non rientra negli scopi che mi sono prefisso di raggiungere in questo seminario *Sull'uno*. Se ne dovrebbe parlare in un altro seminario, se ne farò ancora uno, l'anno prossimo.

Da un punto di vista filosofico rigoroso – vale a dire da quello del fondamento dei campi del sapere – a nulla vale trasformare una teoria «ingenua» (per esempio la teoria degli insiemi di Cantor, che produce dei paradossi) in una teoria assiomatica

rigorosa, che non ne produca. È vero infatti che l'assiomatizzazione elimina i paradossi, ma è vero pure che a nulla giova questo progresso, perché l'infondatezza segnalata nella prima teoria dai paradossi si sposta semplicemente dall'insieme di tutti gli insiemi all'assioma, che non è dimostrato né dimostrabile. Ogni pretesa d'elaborare una teoria delle molteplicità che prescindano dall'uno si dimostra così di un'ingenuità filosofica inescusabile, tanto più se è vero, com'è vero, che Platone aveva perfettamente risolto questo problema, anche se la traduzione aristotelica del suo pensiero, attraverso la quale esso troppo spesso è stato trasmesso alla filosofia moderna, ha finito per celare alla stessa percezione degli epistemologi questa soluzione. L'ignoranza del pensiero di Platone è oggi generale ed inescusabile, perché si pensa che Platone abbia detto quello che ne riportano gli storici della filosofia, da Schleiermacher in poi, che ne fanno una sorta di mentecatto idealista, invece del pensatore rigoroso che era e che può tornare ad essere, se lo leggiamo come voleva essere letto: nel *nostro* pensiero, e non seguendo solo il filo – spesso mitico – delle sue argomentazioni (che comunque devono essere riarticolate da noi, se vogliamo dare ad esse la coerenza che senza dubbio meritano, e che la tradizione platonica e neoplatonica ha sempre mantenuto viva).

Con il *Parmenide*, ci troviamo in prossimità di questo problema ancora aperto, anche se la sua soluzione non ci viene consegnata da Platone. Credo tuttavia che ci venga indicata in modo perfettamente chiaro, se noi sappiamo interrogare questo testo.

#### 14. *Il sovraessenziale come principio dell'azione*

I passi di Aristotele in cui ricorre l'argomento del terzo uomo sono nella *Metafisica* (soprattutto nel libro A e nel libro B; vi ritorneremo più avanti in dettaglio) e nelle *Confutazioni sofistiche*. Il nucleo del suo ragionamento è naturalmente che gli *eide* (interpretati come esistenti separatamente dagli enti che ne partecipano) non sono affatto utili a risolvere il problema della conoscenza, perché moltiplicano inutilmente la quantità dei dati e quindi complicano ulteriormente i termini del problema, invece di semplificarli. Naturalmente Aristotele rifiuta o ignora quella che Giovanni Reale chiama la protologia, vale a dire la teoria platonica dei principi, perché non tiene affatto conto del problema della relazione fra l'essere ed il sovraessenziale. Ciò che supera l'essere è invece incluso da lui nella prospettiva stessa dell'essere. Heidegger ha affermato che proprio per questo solo Aristotele ha fondato la metafisica. E tuttavia sappiamo che per lo stesso Heidegger la metafisica nasce e si sviluppa sulla base d'una dimenticanza: quella dell'«essere dell'ente». Ora, questa supposta dimenticanza riposa proprio sull'esclusione della prospettiva platonica del sovraessenziale. Infatti, una volta che l'al di là dell'essere –

vale a dire il suo fondamento – è stato incluso nell'essere, sia pure come prospettiva di tale fondamento, quale diviene la natura dell'essere? Immediatamente, mi pare, quella dell'essere che è, vale a dire dell'ente. Invece considerare l'uno come superiore all'essere (vedremo che proprio questo fa Platone) fa essere l'essere solo come proiezione, nell'ente, di ciò che lo trascende necessariamente: vale a dire del suo fondamento. È come dire che la radicale alterità che per Platone passa fra il sovraessenziale e l'essere, cioè fra due modi di darsi dell'uno, passa invece per Heidegger, come per Aristotele, proprio fra l'essere e l'ente. Ma l'essere non può ridursi ad ente senza perdere il suo essere, quindi senza ridursi al nulla. Proprio per questo Aristotele, e non Platone, è alla radice nel nichilismo occidentale. Ma, in quanto è, l'essere è essente. Altro è però il suo essere ed altro ciò che quest'essere è: la sua riduzione ad ente. Ciò significa che l'essere, di per sé, è superiore all'essere che è: è ciò che dice il concetto di sovraessenziale (che del resto è un concetto per così dire bucato, perché è il concetto del limite e dell'origine della concettualizzazione). Infatti l'essere, se di per sé coincidesse con l'essere che è (come ritiene la metafisica, Heidegger compreso), si ridurrebbe comunque a non essere altro che un ente, ed allora dovremmo supporre all'essere come essente un altro essere, e così all'infinito.

Come si vede, ci muoviamo allo stesso livello di difficoltà logica del problema del terzo uomo e della necessità del paradosso. Ma tutti noi sappiamo che, come ha ricordato Lacan, in realtà i paradossi non esistono affatto, perché quando Epimenide, ch'è cretese, dice che i Cretesi mentono, tutti noi sappiamo bene che, quando lo dice, non parla come cretese e quindi come qualcuno che mente.

Il problema allora può essere formulato in questo modo: cambia qualcosa se il non pensabile viene messo al cuore del pensiero dalla parte del sovraessenziale o da quella dell'essere in quanto distinto dall'ente? Credo di sì. Ciò che cambia è che solo nel primo caso si evita la cattiva infinità. In fin dei conti, parlare d'un motore immobile, come fa Aristotele (seguito dalla teologia scolastica) e parlare d'un sovraessenziale (come fa Platone, seguito dalla teologia mistica e platonica) è indifferente quanto all'incompletezza del sistema, perché si tratta di due versioni diverse dello stesso limite. Queste due versioni, nella storia del pensiero occidentale, si sono sempre confrontate ed anche confuse, ma mai veramente integrate. Anche oggi, se ci sono differenze fra la chiesa cattolica e quella ortodossa, il problema di fondo è proprio questo.

Dalla parte di Aristotele e di Tommaso d'Aquino abbiamo alcuni vantaggi: il mondo funziona da sé, e ciò produce la scienza, che produce la tecnologia, che a sua volta ha alcuni effetti clinici. Certo, può sembrare strano mettere la tecnologia dalla parte di Aristotele e Tommaso d'Aquino, ma è proprio questo il punto: senza l'aristotelismo e la scolastica, né la scienza né la tecnologia moderne avrebbero mai visto la luce. Non sto dicendo che sia un male che ciò sia accaduto. Sto solo

notando che l'antiaristotelismo della scienza moderna è solo di dettaglio. Invece dalla parte di Platone e di Gregorio Palamas abbiamo che il mondo non funziona affatto da sé: senza Dio, anzi, non funziona affatto. Da questa tradizione, certo, non sarebbe mai nata la scienza moderna e la tecnologia; sarebbe nata – ed è nata in effetti, nel mondo ellenistico<sup>3</sup> – un'altra scienza, del resto per niente trascurabile. In compenso, a noi è data realmente la prospettiva della deificazione. E questa prospettiva certamente non produce gli stessi effetti clinici della tecnologia.

Certo, dal punto di vista della scienza questa seconda versione è insensata, così come è insufficiente l'altra dal punto di vista dei principi. Ma per noi il problema è: da che parte andare *quanto ai riflessi etici* dei problemi formativi che produce il diffondersi della tecnologia? Ammesso che la scienza non si consumi intanto da sé, nella sua vanità delirante di cercare a valle ciò che invece si può trovare solo a monte: vale a dire nella teoria dei principi.

Le due soluzioni del problema di fondo della conoscenza, quindi, non sono affatto equivalenti. Riassumo con una formula ciò che penso: se il senso è necessario allo sviluppo della significazione, ha ragione Platone; se invece il senso è solo una significazione vaga, ha ragione Aristotele ed ha ragione la scienza. Naturalmente dallo stesso fatto d'aver fondato un'Accademia platonica in una città tradizionalmente aristotelica come Padova si deduce che per me la soluzione giusta è la prima, e non certo la seconda. Io penso che Platone possa includere Aristotele, ma non *vice versa*. Aristotele è un Platone incompleto, come la scienza è una mistica incompleta. Ma che cosa occorre ad un pensiero per essere completo, vale a dire uno, vale a dire degno della sua origine sovraessenziale? Che non mi si venga a dire che tutti i pensieri ne sono degni, perché qualunque ente lo è. Infatti, se esistesse un ente non degno del sovraessenziale, questo ente sarebbe un perfetto non ente, vale a dire il Male stesso. Ma un conto è saperlo ed un altro è dimenticarlo. Il sapere cui m'appello non è quello astratto ed intellettuale, ma quello dell'azione. *La metafisica non è niente se non contiene e non ci fornisce un principio dell'azione.*

#### 15. L'«*eidōs*» è un pensiero? (132 B-C)

Le quattro difficoltà che seguono sono ordinate in due coppie. Le prime due derivano da alcune proposte avanzate da Socrate per uscire dai problemi precedenti. Nella prima egli ipotizza che l'*eidōs* sia solo un pensiero, e che quindi non abbia alcuna corrispondenza nelle cose. In questo caso esso sarebbe uno senza che intervengano ulteriori difficoltà. Ma Parmenide gli obietta che, se così fosse, la nostra conoscenza sarebbe conoscenza di nulla. Siccome invece è conoscenza di qualcosa, nella misura in cui l'*eidōs* venga pensato come pensiero, sarebbe

necessario ammettere che pure le cose siano pensiero, vale a dire che pensino o che siano solo pensate. Ma evidentemente questo idealismo radicale non spiegherebbe nulla quanto alle difficoltà sorte in precedenza, perché non spiegherebbe nulla della possibilità effettiva di avere delle conoscenze oggettive.

16. *L'«eidos» è un modello? (132 C-133 A)*

Socrate allora ribatte che la relazione fra l'*eidos* e le cose potrebbe essere la somiglianza. In questo caso però, risponde Parmenide, si ricade nel problema del terzo uomo, perché la somiglianza fra la cosa e l'idea richiederebbe la partecipazione da parte di entrambe ad una seconda idea e così all'infinito. È evidente che qui ci troviamo di fronte solo ad interpretazioni parziali ed insufficienti, cioè non fondate, della teoria delle idee e della teoria della conoscenza, benché queste interpretazioni parziali sembrino poi corrispondere anche a delle versioni parziali che Platone può averne dato in altri testi. Questo non significa naturalmente che Platone stia criticando se stesso.

17. *L'«eidos» è conoscibile per gli uomini? (133 A- 134 C)*

Ma le due difficoltà maggiori devono ancora venire. Parmenide riprende la funzione di guida del dialogo e si chiede se l'*eidos* sia conoscibile in generale. Se infatti è per sé, noi non possiamo conoscerlo (non ci sarebbero *eide*, ma soltanto idee così assolute da non essere alla portata della nostra conoscenza, dal momento che ciò che è totalmente assoluto può essere conosciuto solo da un conoscente altrettanto assoluto). Giustamente Migliori commenta che questa obiezione costituisce uno iato essenziale nel dialogo, a partire dal quale s'intende la necessità dello sviluppo successivo. In realtà questa difficoltà, aggiungo io, non fa che riassumere in modo teoreticamente più chiaro e radicale le difficoltà già esposte in precedenza.

18. *Dio può avere la conoscenza secondo se stessa ed ignorare le cose umane? (134 C-E)*

Ma anche questa difficoltà ha la reciproca: se le idee sono in sé, e non per noi, non solo noi non possiamo sapere nulla della verità, ma nemmeno un dio può sapere nulla di noi. Migliori suppone che questa obiezione sia rivolta contro Aristotele. Si vede comunque come il problema delle idee sia strettamente con-

nesso a tutta la costruzione filosofica platonica, proprio perché una teoria della conoscenza, che è necessariamente anche una teoria della verità, deve assicurare i passaggi fra i vari piani della realtà. Concepire le idee come enti in sé, invece, non assicura affatto questo passaggio fra i livelli, ma divide la realtà in due sfere assolutamente impermeabili l'una all'altra. Le idee possono situarsi in un piano o nell'altro, ma non possono invece assicurare il passaggio fra di essi.

Del resto questo non è affatto un problema arcaico, ma è un problema essenziale che la scienza moderna – la scienza post-galileiana – ha semplicemente accantonato come inessenziale dal suo punto di vista. Ma Newton se lo poneva ancora, per esempio quando tentava di spiegarsi la trasmissione della forza di gravità grazie ad un etere la cui inesistenza fu dimostrata solo all'inizio del XX Secolo. La scienza ha fuorcluso questo genere di problemi, abbandonandoli alla filosofia, che si è accontentata della soluzione cartesiana – vale a dire trascendentale – della domanda sul fondamento della conoscenza, soluzione che in definitiva consiste in che cosa? Semplicemente nel fatto che assoluta ha smesso d'essere l'idea, mentre assoluto è divenuto il soggetto (*l'ego cogitans*). Naturalmente mi si potrebbe obiettare che così non è, almeno nella versione husserliana della filosofia trascendentale, che tenta d'articolare il soggetto della conoscenza al suo «corpo proprio» (*Leib*). In definitiva Husserl non ha fatto altro che tentare di dare a suo modo una soluzione del problema posto qui da Parmenide. Come al solito, è come se questo dialogo di Platone contenesse in qualche modo tutta la storia della filosofia. In ogni caso, come alla soluzione cartesiana si può muovere la stessa obiezione che Parmenide muove a Socrate, alla soluzione husserliana si può replicare che essa, in effetti, deduce il corpo dall'assoluto (dall'*ego cogitans* in quanto determinato solo dal pensare) e quindi esclude anch'essa inevitabilmente – nonostante le apparenze – ogni possibilità d'articolare assieme l'assoluto ed il dato contingente e concreto della conoscenza. E va da sé che tutte le epistemologie non trascendentali ricadono nell'obiezione di Parmenide molto più pesantemente delle epistemologie trascendentali. È come chiedersi perché la natura sembri obbedire alle leggi della matematica. Da molto tempo non ci si pone più questa domanda, che pure aveva trovato una risposta sia in Platone, sia nel neoplatonismo (proprio perché, come abbiamo visto nel primo di questi quattro Seminari dedicati all'uno, solo il platonismo ha sempre tentato di fondare la stessa matematica nella metafisica). Naturalmente si potrebbe obiettare a quanto sto dicendo che questo problema non si pone dal punto di vista della scienza e della tecnologia, per le quali l'essenziale è che la cosa funzioni. E così è senza dubbio. Che la cosa funzioni è l'essenziale. Ma questo ha qualche inconveniente, quando poi ci si chiede *in che modo* è il caso che funzioni. Che l'atomica funzioni è un dato di fatto. Ma che sia opportuno o no farla funzionare su Hiroshima e Nagasaki lo è molto meno, anzi non lo è affatto. Il problema, per noi, è che gli uomini di scienza si sono ritenuti al riparo da questo ordine di

domande. Questa è la versione a noi contemporanea della questione posta da Parmenide-Platone.

Invece la teoria delle idee, dice Parmenide, deve avere la funzione di un ascensore, che colleghi il piano della realtà oggettiva con il piano ad essa eterogeneo del nostro pensiero. Ma assumere le idee come enti autonomi, senza vedere che cosa fa sì che la conoscenza colga della verità, è come costruire un ascensore che possa spostarsi solo in orizzontale e che quindi non sia affatto in grado d'assicurare i collegamenti fra i due piani. Le battute successive del dialogo serviranno appunto a mostrare come invece l'ascensore si muova, dal basso verso l'alto, vale a dire consentendo la costruzione dei concetti, e dall'alto verso il basso («seconda navigazione»), consentendo di verificare se e in che misura il concetto elaborato corrisponda alla realtà di ciò che si vuole conoscere. Naturalmente si tratta d'un problema molto complesso, che richiede un lavoro di cui la dialettica (che pure necessita d'un impegno assiduo e continuo, come si vede dall'esempio della relazione fra l'essere e l'uno) non è che una parte, che fra l'altro non contiene ancora la soluzione effettiva del problema.

Tuttavia non è per caso che l'esempio scelto da Platone sia proprio quello delle relazioni fra l'essere e l'uno, perché esso riguarda proprio i *principi* della conoscenza. Platone, nel *Parmenide*, non formulerà altro che le varie ipotesi dialettiche possibili, senza formulare la soluzione ultima. Ma all'interno di queste ipotesi si delineano tutte le forme – appunto gli *eide* – della verità. Queste forme tuttavia, di per sé, nella loro astrattezza, non hanno ancora nessuna effettiva funzione esplicativa. Esse aspettano insomma che qualcuno, pensando, le vada ad abitare tentando *a proprio modo* di «dire l'indicibile», cioè di formulare la vera soluzione del problema. Questo significa allora che *il platonismo non è e non è mai stato una teoria generale della conoscenza*, come invece affermano ancora tutte le storie della filosofia, *se non in quanto queste generalità della conoscenza (gli eide) possono venire concretamente costruite a partire da principi diversi, che non sono affatto le generalità di pensiero* (come riterrà Aristotele, criticando Platone), *ma sono invece le individualità concrete dell'esperienza di ciascun conoscente*.

### 19. Il principio d'identità e la natura dell'«eidos»

Ora, per quanto ci riguarda, che cosa possiamo aggiungere a questa lunga serie di punti interrogativi? Proporrei, come punto di chiarificazione ulteriore, che il problema attorno al quale Socrate e Parmenide stanno riflettendo è *quello dell'identità*. Se ci dev'essere un *eidos*, è perché *eidos* è il nome che indica la stabilità dell'oggetto di conoscenza in se stesso e della conoscenza dell'oggetto in se stessa, come un unico ed identico punto di sovrapposizione. Non solo l'og-

getto è identico a se stesso, ed il nostro pensiero è identico a se stesso, ma anche l'identità del nostro pensiero è identica all'identità dell'oggetto conosciuto. Soltanto questa identità delle due identità è l'ingranaggio che fa andare l'ascensore da un piano all'altro della realtà. E ancora una volta questa soluzione non è affatto arcaica, perché le *Idee* di Husserl affrontano esattamente lo stesso problema, anche se, come abbiamo già anticipato poco fa, sulla base d'impostazioni un po' diverse – ma poi non tanto diverse – da quelle di Platone. Vedremo alla fine che relazione possiamo porre fra il sovraessenziale platonico e la tradizione trascendentale. Diciamo pure che su questo punto due millenni e mezzo di storia della filosofia non hanno prodotto nessun progresso evidente, anche perché, a causa della difficoltà del problema, i regressi sono stati più numerosi dei progressi. La storia non sempre coincide col progresso.

Il problema dell'uno in quanto *eidos* è proprio questo: se io penso una bottiglia, bisogna che la bottiglia sia una bottiglia, che il mio pensiero della bottiglia sia questo pensiero invece di un altro, e che ciò che penso della bottiglia corrisponda almeno in parte alla bottiglia stessa, come del resto mi garantisce il fatto che si possa usarla per tenerci del vino o per versarlo in un bicchiere e berlo.

Ci stiamo muovendo quindi nell'area del principio d'identità, anche se Platone non usa questo termine, che verrà enucleato e messo al centro della metafisica solo da Aristotele. Come possiamo intendere l'identità? Certamente non secondo la formula  $A=A$ . Si sa che essa, producendo due A invece di una sola, mette rapidamente fuori strada, proprio perché c'impedisce di pensare ciò che dovrebbe spiegare. Il problema dell'identità, invece, non è che un A sia identico ad un altro A (perché due enti non possono essere uno solo), ma è che invece una sola A è condannata a restare identica a se stessa qualunque forma assuma, anche se cessa d'esistere, purché sia pensata come A e prodotta come A. Tutto sta a vedere dove questa identità si produca.

Abbiamo visto pure che l'argomento del terzo uomo è strutturalmente omogeneo a tutte le obiezioni infinitizzanti e quindi inconcludenti che sono state mosse alle teorie della conoscenza, dall'antico scetticismo fino alla sottolineatura dei paradossi che vengono a prodursi nella forma classica, cantoriana, della teoria degli insiemi. Ciò significa che in realtà tutte queste obiezioni, in apparenza così diverse, in realtà, dal punto di vista della loro struttura, sono una sola, che torna a proporsi in forme diverse. Ora, è facile prevedere che questa obiezione tornerà a riproporsi all'infinito (appunto), se non viene chiarito lo statuto della sua unica soluzione possibile. Trovare la soluzione di questo problema antico ed attuale significa individuare un principio generale della conoscenza, che assicuri il passaggio fra il piano del pensiero e quello delle cose (badate bene: ho detto *delle cose*, e non degli oggetti di conoscenza: nonostante Kant, l'unico problema su cui valga la pena di pensare è solo l'impossibile a pensare). Senza questo

principio, elaborare il quale è l'unico e vero compito d'una metafisica, il mondo si ridurrebbe ad un gioco di parvenze insensate. Ma anche le scienze, allora, si riducono ad un accumulo altrettanto insensato di sapere pericolosamente vuoto: vuoto dal punto di vista dell'eticità e quindi vuoto pericolosamente, perché il successo delle scienze non fa che produrre tecnologie che facilitano la vita, ma solo perché la meccanicizzano.

Per la psicanalisi non è un rischio da nulla. Del resto proprio questa meccanicizzazione della vita rischia di continuo d'essere prodotta dal privilegio che viene dato ai meccanismi (appunto) del significante in Lacan. E questo ha alcune conseguenze di falsificazione della pratica alle quali abbiamo accennato più volte. Perciò, dal punto di vista della psicanalisi, non stiamo parlando di niente di superfluo, ma proprio dei principi di quello che facciamo (qualunque cosa facciamo, quindi anche se facciamo gli psicanalisti). In realtà questo seminario quadriennale *Sull'uno* serve proprio ad abbozzare una possibilità di pensare il nostro lavoro come psicanalisti secondo criteri diversi da quelli delineati da Lacan (anche se senza dubbio non serve solo a questo).

#### 20. Aristotele e il principio di non contraddizione

Nel libro  $\Gamma$  della *Metafisica* Aristotele articola il principio di non contraddizione come un assioma non dimostrabile della scienza. Evidentemente non ci troviamo nella prospettiva platonica, ma in una sua riduzione, che però può esserci utile a partire da alcune constatazioni.

Il principio di non contraddizione, come aspetto dell'identità, consiste nel dire che è impossibile che una cosa, al tempo stesso, sia e non sia. Aristotele afferma l'impossibilità di dimostrare questo principio. Del resto non ci può essere dimostrazione di tutto (perché allora saremmo condannati di nuovo a rincorrere all'infinito una fondazione del sapere, e quindi ricadremmo nel problema del terzo uomo). Ora, mentre Platone, al posto di questa impossibilità costruisce una *fondazione etica della metafisica* (il sovraessenziale non è altro che il nome platonico di questa fondazione), Aristotele si accontenta di una dimostrazione per confutazione di chi ritenesse non valido il principio di non contraddizione. Per provargli che si contraddice, dice Aristotele, *basta che egli accetti di parlare*. Infatti, se non accetta di farlo, la dimostrazione non può svolgersi, ma solo perché l'oppositore della validità del principio non sarebbe in nulla diverso da una pianta che non parla (e in questo caso la dimostrazione, pur essendo impossibile, diventa inutile). Se invece l'altro dà una risposta qualunque, e questa risposta significa qualcosa, la dimostrazione è già stata data, perché egli, per il solo fatto di pronunciare delle frasi dotate di significato, *ha già accettato il principio di non contraddizione* (1006 a).

Naturalmente non è un caso che il libro  $\Gamma$  della *Metafisica* sia interamente dedicato al problema della relazione fra l'essere e l'uno, perché per Aristotele *l'uno è una determinazione dell'essere*, e non è affatto superiore ad esso. Il punto di maggiore divergenza teoretica fra Aristotele e Platone è proprio su questo punto. Ma non è questo che c'importa qui (del resto avremo occasione più avanti di tornare su questi passi della *Metafisica* di Aristotele). I punti che dobbiamo sottolineare invece sono due.

1. Se Aristotele parla contro Platone, Platone non parla contro Aristotele. Ciò significa che l'aristotelismo – e di conseguenza tutta la tradizione delle scienze europee – è solo una riduzione del platonismo, ma non è affatto un vero antiplatonismo radicale; è quindi vero che l'aristotelismo si contrappone al platonismo, ma non è vero il contrario, e questo perché *il sistema platonico è teoreticamente più vasto di quello aristotelico*; le obiezioni che Platone, nel *Parmenide*, farebbe ad Aristotele – se seguiamo la nostra ipotesi interpretativa del dialogo – non servono affatto a falsificare o a confutare del tutto la sua teoria, ma solo a mostrarla riduttiva, rispetto al pensiero di Platone, che del resto Aristotele pare *non aver capito*; e il problema è di capire perché. Se del resto Platone ha scritto davvero il *Parmenide* per questo motivo, certamente Aristotele, che non cita mai questo dialogo, non si è lasciato convincere d'aver torto. Ci sono verità che dobbiamo rifiutare, per essere noi stessi. E questa credo che sia la soluzione sia della strana incomprensione da parte d'Aristotele (Aristotele non poteva capire Platone, perché invece doveva comprendere se stesso) sia della moderazione della risposta di Platone (il punto di mira del dialogo, insomma, non è la confutazione d'Aristotele, ma è di assicurare la percorribilità d'una strada di pensiero differente da quella aperta da Aristotele stesso).

2. La natura della Parola – del λόγος – è il fondamento d'ogni teoria della conoscenza. A partire dal fatto che c'è della Parola, c'è anche della verità. (Sto parlando del principio della Parola, vale a dire del senso, e non solo del significante). La verità di quest'affermazione è dimostrabile, ma solo in parte, come sappiamo dalla logica e dalla matematica: oltre un certo limite la dimostrazione deve cambiare di statuto, ed acquisirne uno *etico* (che può essere anche metafisico o teologico; ma la metafisica e la teologia sono solo *rappresentazioni dell'etica*, vale a dire rappresentazioni del mondo che obbediscono ad un principio etico che è quello della Parola, in quanto il principio della parola è etico e non logico).

Se quindi i principi logici sono necessariamente parziali (come hanno dimostrato Göedel da una parte e Cantor dall'altra) è proprio perché il campo dei principi fonda la dimostrazione dall'esterno della dimostrazione stessa. Come gli assiomi, i principi non sono dimostrabili. Ma i principi e gli assiomi non sono equivalenti perché non appartengono allo stesso livello. Infatti gli assiomi sono delle frasi come tutte le altre, anche se sono delle frasi poste per così dire *al limite* della serie

indefinita delle frasi possibili. Invece i principi non sono delle frasi, ma sono ciò che consente in generale l'esistenza di qualunque frase. Un assioma, insomma, è formulabile con delle parole, mentre un principio, per quanto sia formulato in questo o in quel modo, non rientra mai nella sua formulazione. La Parola non sta nelle parole. Il vero punto di convergenza delle conoscenze, cioè il vero punto di fondamento di verità, non è logico, ma è etico da una parte e teologico dall'altra. Ciò significa che il principio agente che noi rappresentiamo nei nostri principi guida è l'assoluto stesso, vale a dire proprio ciò che noi vorremmo dimostrare, ma che invece si dimostra in noi. Voler dimostrare l'assoluto è una colpa. Accettare che invece l'assoluto si dimostri è un atto di giustizia.

Aristotele è colpevole? No di certo, ma solo perché, generalizzando la conoscenza, accetta la sua infondatezza. Ma questa sua accettazione dell'infondatezza non smetterà, per millenni, d'avere effetti straordinari per un verso e spaventosi per un altro. Essa per esempio renderà più facile la colpa di ridurre la scienza ad uno strumento della tecnologia, facendo dimenticare appunto in modo colpevole del valore fondante, nella conoscenza, dell'eticità.

Padova, 27 novembre 1997

#### Note

1. M. Migliori, op. cit., p. 157.
2. *Ibid.*, p. 141
3. L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1997.

### III. La funzione della dialettica e la prima tesi

#### 21. *Genere ed essenza*

La discussione sulle idee ci ha già fatto comprendere quanto sia complesso il tema filosofico che viene affrontato nel *Parmenide*. Anche se solo per accenni, abbiamo visto che vi rientra l'intero problema della conoscenza, dall'empiria più spicciola fino alla nozione del divino. Certo è molto difficile capire se le idee debbano considerarsi come esistenti «a parte», cioè separatamente dalle cose; ma, aggiunge Parmenide, solo un uomo nobile – «di buona natura», εὐφυής – potrà imparare che esiste un genere (γένος) per ciascuna realtà (ἐκάστου) ed un'essenza di per sé (οὐσία αὐτὴ κατ'αὐτήν) ed è ancora più stupefacente che qualcuno possa insegnarlo ad altri (135 A-B). In queste affermazioni è abbastanza evidente il riferimento implicito al mito della caverna esposto nella *Repubblica*, al termine del quale è compito di chi si è liberato dalle catene, e che ha visto la luce esterna, di tornare sotto terra, per tentare d'insegnare anche agli altri che i veri oggetti della conoscenza non sono le ombre che laggiù è possibile vedere.

Ora, il genere e l'essenza sono la stessa cosa? Aristotele lo nega vivamente: infatti il genere (e tanto più il genere massimo: l'essere; e comunque gli universali) è comune a più enti, mentre l'essenza deve dirci il «che cos'è» di un singolo ente. Aristotele del resto fonda proprio su questo argomento la propria critica della teoria platonica delle idee. Ma Platone pensava veramente che il genere e l'essenza coincidessero, come Aristotele supponeva? Non lo credo affatto. Penso invece che questa sovrapposizione fra genere ed essenza, che può sembrare suggerita dai suoi testi, dipenda invece dall'impostazione linguistico-dialettica che Platone dava al problema: posto che c'è un *lógos* dell'*ónoma* – una definizione del significato del nome (o del significante, come diremmo noi) –, *l'essenza dell'ente corrispondente al nome deve coincidere con il concetto definito dal «lógos»*. Ora, un concetto è necessariamente generale (se non è un nome proprio), perché le parole sono fatte apposta per designare molte cose e quindi per semplificare la realtà, nella sua molteplicità indefinita. Questo però non significa affatto che Platone dimenticasse la singolarità, come Aristotele lo accusa in qualche

indefinita delle frasi possibili. Invece i principi non sono delle frasi, ma sono ciò che consente in generale l'esistenza di qualunque frase. Un assioma, insomma, è formulabile con delle parole, mentre un principio, per quanto sia formulato in questo o in quel modo, non rientra mai nella sua formulazione. La Parola non sta nelle parole. Il vero punto di convergenza delle conoscenze, cioè il vero punto di fondamento di verità, non è logico, ma è etico da una parte e teologico dall'altra. Ciò significa che il principio agente che noi rappresentiamo nei nostri principi guida è l'assoluto stesso, vale a dire proprio ciò che noi vorremmo dimostrare, ma che invece si dimostra in noi. Voler dimostrare l'assoluto è una colpa. Accettare che invece l'assoluto si dimostri è un atto di giustizia.

Aristotele è colpevole? No di certo, ma solo perché, generalizzando la conoscenza, accetta la sua infondatezza. Ma questa sua accettazione dell'infondatezza non smetterà, per millenni, d'aver effetti straordinari per un verso e spaventosi per un altro. Essa per esempio renderà più facile la colpa di ridurre la scienza ad uno strumento della tecnologia, facendo dimenticare appunto in modo colpevole del valore fondante, nella conoscenza, dell'eticità.

Padova, 27 novembre 1997

#### Note

1. M. Migliori, op. cit., p. 157.
2. *Ibid.*, p. 141
3. L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1997.

### III. La funzione della dialettica e la prima tesi

#### 21. *Genere ed essenza*

La discussione sulle idee ci ha già fatto comprendere quanto sia complesso il tema filosofico che viene affrontato nel *Parmenide*. Anche se solo per accenni, abbiamo visto che vi rientra l'intero problema della conoscenza, dall'empiria più spicciola fino alla nozione del divino. Certo è molto difficile capire se le idee debbano considerarsi come esistenti «a parte», cioè separatamente dalle cose; ma, aggiunge Parmenide, solo un uomo nobile – «di buona natura», εὐφυής – potrà imparare che esiste un genere (γένος) per ciascuna realtà (ἐκάστου) ed un'essenza di per sé (οὐσία αὐτὴ κατ' αὐτήν) ed è ancora più stupefacente che qualcuno possa insegnarlo ad altri (135 A-B). In queste affermazioni è abbastanza evidente il riferimento implicito al mito della caverna esposto nella *Repubblica*, al termine del quale è compito di chi si è liberato dalle catene, e che ha visto la luce esterna, di tornare sotto terra, per tentare d'insegnare anche agli altri che i veri oggetti della conoscenza non sono le ombre che laggiù è possibile vedere.

Ora, il genere e l'essenza sono la stessa cosa? Aristotele lo nega vivamente: infatti il genere (e tanto più il genere massimo: l'essere; e comunque gli universali) è comune a più enti, mentre l'essenza deve dirci il «che cos'è» di un singolo ente. Aristotele del resto fonda proprio su questo argomento la propria critica della teoria platonica delle idee. Ma Platone pensava veramente che il genere e l'essenza coincidessero, come Aristotele supponeva? Non lo credo affatto. Penso invece che questa sovrapposizione fra genere ed essenza, che può sembrare suggerita dai suoi testi, dipenda invece dall'impostazione linguistico-dialettica che Platone dava al problema: posto che c'è un λόγος dell'όνωμα – una definizione del significato del nome (o del significante, come diremmo noi) –, l'essenza dell'ente corrispondente al nome deve coincidere con il concetto definito dal «λόγος». Ora, un concetto è necessariamente generale (se non è un nome proprio), perché le parole sono fatte apposta per designare molte cose e quindi per semplificare la realtà, nella sua molteplicità indefinita. Questo però non significa affatto che Platone dimenticasse la singolarità, come Aristotele lo accusa in qualche

modo di fare. Può sembrare che la sua impostazione sia questa, ma solo perché si scambia la necessaria generalità del concetto con l'individualità dell'ente al quale tale concetto è *linguisticamente* riferito. L'individualità non fu per nulla misconosciuta da Platone, ma anzi, come vedremo, fu continuamente sottolineata. Tutto il *Parmenide*, con la sua insistenza sull'uno, lo testimonia (e non a caso Aristotele non ha mai citato questo dialogo). Singolare (e quindi individuale), infatti, non è solo ciascun ente, *ma anche ciascun genere*, almeno se viene assunto dal versante di ciò che lo determina come *quel* singolo genere. Per converso proprio Aristotele, considerando l'essenza come identica all'atto (all' *ἐνέργεια*) dell'ente, vale a dire alla sua compiutezza, riconosce sì la sua singolarità di ente, ma solo a condizione di rischiare di ridurla ad una determinazione inessenziale della generalità. Certo, questo non è del tutto vero per Aristotele, ma finirà per esserlo per l'aristotelismo, e lo sarà ancora di più per la scienza moderna che, nonostante il suo apparente antiaristotelismo, appare come la realizzazione più compiuta della parte peggiore del pensiero di Aristotele. Naturalmente non possiamo approfondire qui questo problema complesso, che da solo meriterebbe un intero seminario. Tuttavia ritorneremo più avanti su questo punto essenziale, relativamente al quale mi limito per ora a darvi solo alcuni accenni, sperando che qualcuno di voi abbia voglia di svilupparne qualcuno e di vedere dove porta.

## 22. «*Diánoia*» e dialettica

Ma non basta, perché Parmenide ci fa fare anche un passo ulteriore. Il problema delle idee o degli *eide* (i due termini continuano ad alternarsi) riguarda l'intera organizzazione del sapere in generi, con rispetto per le essenze assunte in quanto tali. Ora, egli aggiunge, se non si riconosce l'indipendenza dell'*eidos* – cioè, come abbiamo visto la volta scorsa, del punto d'identità del concetto con se stesso – nella conoscenza non si avrà nessun punto di riferimento o d'orientamento, vale a dire «non [si] avrà nulla cui rivolgere la propria capacità di conoscere-attraverso [δύνοια]», quindi di passare da un contenuto di pensiero all'altro. Si tratta qui di comprendere non solo come si possa essere capaci di strutturare complessi articolati di pensiero, ma anche e soprattutto come il pensiero possa produrre una *capacità d'orientamento dell'azione e nell'azione*. In altri termini, per Parmenide si tratta d'assicurare per un verso la coerenza fra la conoscenza e la realtà, dall'altro quella fra l'azione e la teoria (e quindi fra la scienza e l'etica). Invece proprio questo nesso fra teoria della conoscenza ed etica si viene a perdere con Aristotele, che infatti dovrà fondare l'etica su basi diverse da quelle della gnoseologia. Questa frattura gravissima fra teoria della conoscenza e teoria della prassi continuerà ad essere riproposta, nella tradizione occidentale, fino a Kant e fino alla scienza mo-

derna, che porterà al limite la gravità di questa separazione e delle sue conseguenze. Se mi occupo tanto di Platone, è invece proprio perché solo il suo pensiero può consentire anche oggi, recuperando i termini dell'incomprensione aristotelica, di concepire un'etica ed una scienza distinte sì, ma per niente contrapposte, perché fondate coerentemente sugli stessi principi metafisici.

Chi invece, dice Parmenide, non riconoscesse l'indipendenza dell'*eidos* (e potrebbe trattarsi ancora una volta d'un riferimento ad Aristotele) «non lascerà che l'idea di ciascuno degli enti sia sempre la stessa» (μη ἕῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι) (135 C). È lo stesso punto di riferimento che citavo la volta scorsa dal libro Γ della *Metafisica*: se non c'è un'identità del concetto con se stesso, non c'è possibile criterio di conoscenza. Questa identità può essere mitizzata – e proprio questo fa Platone – come permanenza eterna delle idee. Ma questo, appunto, è un mito della loro permanenza *logica*, cioè del loro restar ferme nel *lógos*, nella definizione del significato e quindi del concetto che ciascuna parola designa. Questa ipotesi, in quanto è mitica e non teoretica (o meglio: è teoretica proprio in quanto è mitica), non ha quindi la conseguenza di raddoppiare il mondo, come riteneva Aristotele, ma ha invece il merito *essenziale* (nel senso forte del termine) di lasciar essere, rispettandoli, il sovraspaziale ed il sovratemporale ai quali c'introduce il pensiero e grazie ai quali esso si produce. Lo scarto fra Platone ed Aristotele è tutto su questo punto. Ed è questo lo scarto che separa la mia concezione da una parte da quella della scolastica (e quindi dell'università) e dall'altra da quella della scienza moderna. Se ci privassimo di questo retroterra logico, del resto, non potremmo mai pensare che la psicanalisi sia una scienza, perché non potremmo concepire la scienza se non come fondata su basi differenti da quelle dell'etica.

Ora, se non si ammette questo punto d'identità, la dialettica – dice Parmenide – perde tutta la sua forza. Fra dialettica e *δύνοια* («intellectio-attraverso», potremmo tradurre letteralmente) c'è una chiara relazione verbale. La *diánoia* consente di conoscere attraverso indizi e prove, mentre la dialettica consente di pensare attraverso le parole, senza farsi ingannare dalle loro necessarie complessità ed ambiguità. La funzione della dialettica è quindi essenziale per ogni filosofo, in quanto con essa ci si esercita nella conoscenza. La dialettica, per così dire, non è che l'allenamento (la *áskeſis*) della conoscenza. La dialettica è la vera asceti del filosofo, vale a dire di chiunque voglia pensare rigorosamente. Parmenide propone qui la necessità d'un vero e proprio esercizio permanente del pensiero, perché la dialettica non ha solo una funzione propedeutica. Con essa ci troviamo del resto abbastanza avanti nel *cursus* formativo dell'Accademia, anche se non al suo vertice. È significativo che in 136 D Zenone ricordi che questo esercizio si può lasciare a Parmenide, proprio perché egli è riconosciuto come maestro di pensiero da tutti i presenti. Egli lo potrà svolgere infatti, benché sia vecchio, meglio di tutti gli altri. Ma potrà dedicarsi a

questo esercizio solo perché si trova in un gruppo molto ristretto; dinanzi ad un pubblico più vasto, invece, avrebbe dovuto astenersene, perché questo esercizio sarebbe stato ritenuto vano e stupido, non degno d'un vecchio.

Anche questa è una battuta contro Aristotele, che non era mai stato ammesso ad una familiarità così intima con Platone? Non è impossibile, visto che poco dopo il giovane Aristotele viene evocato come interlocutore di Parmenide, ma solo con una battuta che non ne esalta di certo le capacità di comprensione filosofica (le sue risposte saranno «una pausa» per Parmenide) (137 B).

### 23. La funzione della dialettica

Parmenide, quindi, propone uno schema del lavoro dialettico, che dev'essere svolto come un esercizio, anche se i più considereranno quest'attività come un puro gioco di parole (135 D). Non basta riferirsi alle cose concrete esistenti, ma bisogna anche tenere conto dei loro *eide* come esistenti sovratemporalmente e sovraspazialmente (sovrassenzialmente). Il vero motivo per cui le idee, come abbiamo visto la volta scorsa, possono essere ritenute sconosciute è proprio questo: le idee, che determinano le essenze, stanno proprio per questo al di sopra ed oltre le essenze (perciò soggiornano in un «luogo sovraceleste», come abbiamo visto commentando il *Fedro*). In altri termini, le essenze in sé sono prodotte da un principio che ne supera la natura. Ora proprio il campo d'azione del sovraessenziale assicura il movimento all'«ascensore» di cui parlavo l'altra volta. Proprio per questo possiamo dire che lo sviluppo più compiuto del metodo platonico si realizzerà nel XIV Secolo nel pensiero di qualcuno che platonico certamente non si definiva: Gregorio Palamas. Ma ora su questo punto, naturalmente, non mi soffermerò, lasciandone gli sviluppi al vostro interesse (ammesso che ne abbiate uno). Ed è anche per questo – vale a dire per il fatto che il sovraessenziale non è una supposizione astratta, motivata solo da un interesse sistematico, ma è al contrario un elemento decisivo di ogni cambiamento – che non è possibile sviluppare un'etica coerente con la scienza senza passare per la funzione del divino. Su questo punto, d'altra parte, senza essere costretti a leggere Palamas, potreste trovare degli elementi anche in Duns Scoto (ammesso che i suoi testi vi siano più facilmente accessibili).

La dialettica, quindi, può sembrare un vuoto gioco di parole a chi non comprenda già in partenza quali sono le vere proporzioni del problema. Essa è invece un esercizio utilissimo, anche se limitato dai limiti stessi delle parole. La dialettica, infatti, procede per ipotesi, e non consente comunque di giungere alla verità conclusiva su nessun problema (anche se pone le condizioni per giungerci). Questo non è detto chiaramente nel *Parmenide*, ma si tratta d'un punto imprescindibile per intendere il dialogo. La dialettica consente solo di vedere tutte

le conseguenze che si ottengono a seconda delle ipotesi di partenza, ma non ci fornisce la chiave per avere accesso all'al di là delle essenze, vale a dire all'effettiva comprensione. Proprio per questo nel *Parmenide* Platone non parla mai del sovraessenziale. Ma nello stesso tempo è questo il motivo per cui questo dialogo diventa incomprensibile o artificioso per chiunque non tenga conto di questo.

Nell'esercizio dialettico, quindi, si fanno delle ipotesi e delle ipotesi contrarie – per esempio che una certa elemento sia oppure che non sia – e si vede che cosa ne deriva, in entrambi i casi, nelle relazioni fra questo elemento e qualcos'altro.

– Come esempio, se vuoi – disse – prendiamo la stessa ipotesi fatta da Zenone: se i molti sono, bisogna esaminare che cosa deve seguirne sia per i molti rispetto a se stessi e rispetto all'uno, sia per l'uno rispetto a se stesso e rispetto ai molti; e poi dall'altra parte, se i molti non sono, di nuovo andare a vedere che cosa ne seguirà sia per l'uno sia per i molti, in rapporto a se stessi e nel rapporto reciproco. E così ancora, se si suppone che sia la somiglianza o che non sia, bisogna esaminare che cosa consegue da entrambe le ipotesi, sia per le stesse cose affermate ipoteticamente, sia per le altre, tanto rispetto a se stesse quanto rispetto alle relazioni reciproche (136 A-B).

Ci eravamo già riferiti a questo brano quando avevamo considerato la struttura complessiva del dialogo. Lo riutilizziamo qui dal punto di vista del lavoro dialettico. Ma, per intendere tutta la seconda parte del dialogo, dobbiamo tenere conto del fatto che Parmenide parte da ipotesi e giunge a conclusioni, *ma solo per mettere alla prova la coerenza interna dei lógoi, vale a dire delle definizioni di partenza*, con un lavoro che consiste prima nell'individuare e poi nel metterle alla prova con la «seconda navigazione». Tutto questo mette ordine nelle nozioni, ma di per sé non rivela nulla quanto alla verità ultima della soluzione che verrà data al problema affrontato, *se non in quanto le parole sono costituite in relazione agli eide come soste sovraessenziali delle essenze* (essenze che proprio per questo sono sovracelesti, secondo il mito del *Fedro*). Se non si capisce questo, non si capisce nulla dell'insegnamento di Platone e nemmeno del *Parmenide*, dal momento che questo dialogo, per quanto avanti si spinga nell'esposizione del pensiero di Platone quanto all'uno, non solo non lo espone interamente, ma non dice nemmeno di non esporlo interamente. Proprio per questo, infatti, non vi si parla dell'uno sovraessenziale, ma solo delle due ipotesi logicamente successive: se l'uno è, se l'uno non è.

L'utilità di questo faticoso esercizio è di far *intravedere* il vero. Ma il vero abita, per così dire, fuori dalle parole. Esso, di per sé, non solo non è fatto per essere visto (non è *alétheia* secondo l'interpretazione che ne dette Heidegger) ma se mai struttura è dà forma – appunto logica – alla visione stessa. La dialettica è l'esplorazione di questa forma logica, di questa traccia del vero nelle parole che non lo colgono, ma che pure sono per noi che pensiamo l'unico percorso che possiamo seguire se vogliamo giungere a cogliere il vero. Perciò l'espressione che usa poco dopo Parmenide, *διόψεσθαι τὸ ἀληθές* (136 C) non può essere

tradotta con «vedere il vero», ma dev'essere resa con «intravedere il vero»: il verbo infatti significa vedere *attraverso* (il prefisso *diá-* ha infatti lo stesso valore che nella parola *diánoia* e nella parola «dialettica»). Il vero s'intravede dunque attraverso le parole, attraversandole, ma è necessario attraversarle solo perché esse sono costituite nella verità sovraessenzialmente rivelantesi delle idee.

#### 24. Due tradizioni

Credo che con questa premessa sia possibile accostarsi alla seconda parte del dialogo. Prima, però, vorrei citare un passo di Migliori, che mi pare articolare bene la sua procedura interna.

Si delinea così una struttura piramidale: dallo scritto zenoniano che aiuta la metafisica del maestro all'attacco svolto dalle Idee socratiche, dalle Idee socratiche all'attacco di Parmenide, che svela al giovane Socrate il quadro delle aporie che questa dottrina comporta, fino a questo secondo aiuto che, con un esempio, apre uno squarcio sia sulla metodologia paideutica del platonismo, fatta di un apprendistato assai lungo e faticoso, sia su contenuti che [...], sotto una forma apparentemente aporetica, alludono alla Protologia. Il che rinvia a un terzo e più vero livello di aiuto, quello che è riservato all'oralità<sup>1</sup>.

Il soccorso dell'oralità, qui evocato da Migliori nel suo commento, non è da intendere solo come metodo esoterico, ma pure in funzione del fatto che tutta la dialettica dell'uno e dell'essere, come verrà articolata dopo nel testo, è solo un esempio di articolazione dialettica. Come dice Migliori poco dopo, «si tratta quindi di una scoperta personale, che può essere diversa da soggetto a soggetto»<sup>2</sup>. Naturalmente non dobbiamo lasciarci ingannare da questo apparente relativismo, la cui chiave di volta sta nella Lettera VII, soprattutto nel passo in cui Platone parla del fatto che ciascun soggetto in formazione può trovare il proprio modo di dire l'indicibile, cioè il sovraessenziale, cioè l'uno.

L'uno non è identico per tutti, ma si offre a ciascuno in un modo singolare. Del resto questo comporta anche la reciproca, perché ciascun singolo è, anche, per l'uno, un arricchimento. Per questo credo che la tradizione patristica greca, dallo Pseudo-Dionigi a Palamas, continui, effettivamente e senza contraddizione, il percorso dell'insegnamento platonico. Il neoplatonismo ha percorso due strade diverse: da una parte è stato ripreso esplicitamente nel Rinascimento da Cusano, da Ficino ecc., e si è spento con il successo della scienza galileiana, che si è gradualmente allontanata dai propri presupposti platonici, che pure erano ancora evidenti in Newton, in Keplero ecc.; dall'altra è rimasta confinata nella tradizione teologica dell'ortodossia greca, della quale esso costituiva i presupposti (e perciò questo collegamento fra l'uno e l'altra non ha avuto tutte le conseguenze filosofiche che avrebbe potuto avere). Il programma che propongo all'Accademia è il seguen-

te: riprendere questi due filoni e riunirli alla loro fonte comune e remota, reinserendo così la scienza galileiana e post-galileiana all'interno del platonismo.

Si tratta d'un progetto troppo ambizioso? Al limite della superbia più sfrenata? Forse: ma nello stesso tempo anche del minimo – almeno così mi pare –, se vogliamo che la scienza smetta di essere prodotta a spese del pensiero.

#### 25. La prima tesi della prima ipotesi: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per l'uno?»

Veniamo ora alla prima delle otto sezioni in cui è divisa la seconda parte del dialogo. Essa, a sua volta, può essere divisa in alcune sottosezioni. Preferisco anticipare lo schema, per chiarire subito il contenuto<sup>3</sup>. Se l'uno è l'uno, queste sono le affermazioni che riguardano l'uno considerato in sé.

*Prima affermazione.* L'uno non ha parti e non è un intero (137 C-D)

*Prima conseguenza.* L'uno non ha una forma geometrica (137 D-138 A)

*Seconda conseguenza.* L'uno non è né in sé né in altro, cioè non è in alcun luogo (138 A-C)

*Seconda affermazione.* L'uno non è in movimento e non è in quiete (138 B-138 B)

*Terza affermazione.* L'uno non è diverso da sé né identico ad altro; non è diverso da altro; non è identico a sé (139 B-140 A)

*Prima conseguenza.* L'uno non è simile o dissimile né a sé né ad altro (140 A-C)

*Seconda conseguenza.* L'uno non ha misure uguali o diseguali né a sé né ad altro (140 C-D)

*Quarta affermazione.* L'uno è del tutto esterno al tempo, in quanto non è più giovane o più vecchio o coevo né a sé né ad altro; inoltre non diviene più giovane di sé che diviene più vecchio di sé e non diviene coevo di sé (140 E-141 D)

*Conclusioni.* L'uno non partecipa dell'essere, non è uno e non è conoscibile in alcun modo (141 D-142 A)

Com'è facile vedere, le singole sottosezioni sono tutte molto brevi ed hanno sempre una formulazione negativa. Del resto questo non è sorprendente, visto che sappiamo che l'uno in quanto uno per Platone è al di là dell'essenza, e quindi non può essere. Che non sia non significa però che stia dalla parte del non essere, visto che è superiore all'essere. Questo dev'essere – credo – il principio interpretativo della sezione. Vi torneremo alla fine. Intanto, consideriamo le singole sezioni.

#### 26. Affermazioni e conseguenze

Il contenuto della prima affermazione («l'uno non ha parti e non è un intero») è abbastanza evidente: l'uno, se è uno, non può avere parti, perché, se ne avesse, sarebbe molteplice; e non può essere un intero (ὅλον), perché anche un intero è composto di parti.

Tuttavia si potrebbe osservare che avevamo parlato dell'uno proprio in relazione all'intero; per esempio un bicchiere è uno appunto perché è un intero; un coccio, prodotto dalla rottura d'un bicchiere, non è più un bicchiere. Ma a questa obiezione dobbiamo rispondere che l'uno del bicchiere non è l'uno in quanto uno. Ricordiamo quanto avevamo già osservato in precedenza: il significato della parola «uno» cambia a seconda dei contesti in cui compare. Migliori elenca cinque significati<sup>4</sup>:

1. puro uno-uno eleatico
2. principio della bipolarità originaria
3. uno parte
5. uno tutto
6. numero

Veniamo ora alle due conseguenze della prima affermazione: l'uno non ha una forma geometrica (infatti qualunque forma geometrica è composta di parti e quindi è un intero); e non è né in sé né in altro, cioè non è in alcun luogo (infatti non può essere in un luogo, perché in questo caso sarebbe molteplice).

Seconda affermazione: l'uno non è in movimento e non è in quiete. Anche questo si deduce facilmente: l'uno, se non è in un luogo, non può nemmeno spostarsi, né da un luogo all'altro né per traslazione, perché, in entrambi i casi, sarebbe composto di parti (anche se si spostasse all'interno di se stesso).

Terza affermazione: «L'uno non è diverso da sé né identico ad altro; non è diverso da altro; non è identico a sé». Questa merita un po' più d'attenzione.

L'uno, se fosse diverso da sé, sarebbe diverso dall'uno, e quindi non sarebbe uno; se però fosse identico ad altro sarebbe diverso da sé, e quindi ancora non sarebbe uno; se infine fosse diverso dall'altro, non sarebbe più uno, perché «la diversità rispetto a qualcosa non è propria dell'uno, ma solo di ciò che è diverso rispetto ad un diverso, e di nessun altro» (139 C). In altri termini: la diversità o alterità riguarda qualcosa che è nella molteplicità, ma non può riguardare l'uno, perché l'uno, in quanto assunto come essente, esclude l'essere di altri da sé, che potrebbero solo contraddire la sua unità di essente. Ma, se l'uno fosse identico a sé (ταυτόν), questo non cambierebbe nulla, per lo stesso motivo, in quanto «altra è la natura dell'uno ed altra quella dell'identico» (οὐχ ἥπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, ἀντὶ τῆς δῆπου καὶ τοῦ ταυτοῦ) (139 D). Da questo si deduce facilmente che «se dunque l'uno sarà identico a sé non sarà uno con se stesso e così, pur essendo uno, non sarà uno» (139 E). Questo punto merita una particolare attenzione, perché Platone sottolinea qui che *l'identità si predica di cose diverse anche nella loro identità*. Per esempio, quando dico che questo bicchiere è identico a se stesso, in realtà, prima di dirlo, divido questo bicchiere in due bicchieri, distinti per esempio nel tempo o nello spazio, dopo di che nego la loro distinzione. In altri termini: predicare l'iden-

tità di qualunque cosa a se stessa equivale ad una negazione implicita della differenza di quella cosa da se stessa. Ma in questo modo, se predichiamo l'identità d'un qualunque ente a se stesso, noi abbiamo compiuto poco prima un'implicita e preliminare negazione di questa identità, cosa che non avevamo né alcun diritto né alcun bisogno di fare, se non in quanto prestiamo al permanere di quell'ente in se stesso una caratteristica spaziotemporale che in realtà non è affatto propria dell'ente in quanto è, ma solo dell'ente in quanto ci si offre nella conoscenza spaziotemporale che possiamo averne.

Certo, mi si potrebbe obiettare che niente è, se non nella conoscenza che qualcuno – quindi un «soggetto» della conoscenza – ne può avere. Questa obiezione è senza dubbio legittima e non a caso coincide con l'impostazione che il problema della relazione fra l'essere e la conoscenza avrà dopo Cartesio (per esempio nell'idealismo tedesco o nella fenomenologia trascendentale). Proprio questo ci dimostra che Platone non punta affatto in questa direzione. In realtà egli, chiaramente, sta assumendo dal versante della mera logica della significazione il concetto di uno (sta ragionando quindi in termini di mera significazione della parola «uno»), e lo sta facendo per vedere che cosa deriva appunto linguisticamente (e quindi logicamente) dalla prima ipotesi della prima tesi. Ne deriva senza dubbio che, se attribuiamo l'essere all'uno, l'essere dell'uno contrasta nettamente con tutte le regole dell'essere, vale a dire con qualunque principio della logica (e quindi con qualunque principio di significazione, per esempio con il principio d'identità e con il principio di non contraddizione). Il problema da risolvere è: che significato dobbiamo dare a questa contraddizione? Ma a comprendere il significato di questa domanda arriveremo solo alla fine del dialogo.

Veniamo ora alla prima conseguenza: «L'uno non è simile o dissimile né a sé né ad altro»; ed alla seconda: «L'uno non ha misure uguali o diseguali né a sé né ad altro». Esse si deducono facilmente da quello che è detto prima: l'uno, se non è né identico né altro, non sarà nemmeno simile o dissimile, e non sarà nemmeno misurabile. A questo punto, naturalmente, dovremmo aprire un problema enorme: quello della relazione che può porsi fra identità, somiglianza e misurazione. Anche questo sarebbe un bandolo da cui si diparte un filo complicatissimo, dal momento che dal suo percorso dipende tutto il problema *metafisico e scientifico* della possibilità d'usare la matematica per descrivere o prevedere degli eventi reali. L'impostazione che Parmenide dà a questa conseguenza dimostra che la corrispondenza fra dei numeri e delle realtà – vale a dire fra delle entità logico-matematiche e delle entità di diverso genere – non è affatto scontata, e che una scienza che trascuri il problema del proprio fondamento logico e metafisico è in realtà necessariamente una scienza che non è più, propriamente, una scienza (un'*epistémè*), ma è solo una applicazione di alcuni principi logico-metafisici, per di più cieca, perché ignora in base a quali principi opera.

27. *L'uno che è ed il tempo*

Veniamo ora alla quarta affermazione: «L'uno è del tutto esterno al tempo, in quanto non è più giovane, o più vecchio, o coevo, né rispetto a sé né rispetto ad altro; inoltre esso non diviene più giovane di sé che diviene più vecchio di sé, e non diviene nemmeno coevo di sé». Anche quest'affermazione merita delle parole di commento, tanto più che – come vedremo – questo argomento avrà uno sviluppo decisivo alla fine della seconda tesi. Osserviamo in primo luogo che l'uno non può avere la stessa età di qualcos'altro, né un'età diversa da quella di qualcos'altro (se no sarebbe molteplice, dal momento che abbiamo già visto che l'uno in quanto essente esclude logicamente l'essere di qualunque altro ente); né può avere la stessa età che ha esso stesso (se no sarebbe confrontabile con se stesso, e non sarebbe più uno, per gli stessi motivi considerati prima). Quindi *l'uno che è non è nel tempo*.

Come si vede, quest'affermazione ripete rispetto al tempo quanto era stato detto prima rispetto allo spazio. Ma Parmenide non si ferma qui e passa a considerare il divenire non dell'uno ma di *qualunque* ente. Si tratta d'un punto da non trascurare, perché, se è vero che l'uno, in quanto sovraessenziale, non è riducibile all'essere – e quindi alle dimensioni dell'ente – è pur vero che *qualunque ente* – anche gli enti che ci vengono sottoposti dalla nostra esperienza – non sarebbero enti se non fossero uni (cioè se non *partecipassero* dell'uno sovraessenziale). Infatti, dice Parmenide con il suo procedere stringatissimo, ciò che è nel tempo diviene più vecchio di sé (per esempio io, fra un anno, sarò di un anno più vecchio di quanto non sia oggi); ma, diventando più vecchio di sé, diviene anche e contemporaneamente più giovane di sé (per esempio io, quando sarò diventato più vecchio di un anno, sarò anche diventato più giovane di un anno, appunto perché sono diventato più vecchio *di me stesso*). Questa conseguenza paradossale – ma solo in apparenza – si deduce in realtà dal fatto che il tempo, come lo spazio, è una dimensione dell'essere, mentre non possiamo dire il contrario, vale a dire che l'essere sia una dimensione dello spazio o del tempo. Questo, ben inteso, non può essere detto: e naturalmente dal fatto che qualcosa non possa essere detto non si deduce minimamente la conseguenza che questo qualcosa coincida con il nulla, dal momento che invece il nulla (il non essere) può essere detto benissimo (e quindi partecipa a suo modo dell'essere), mentre ciò che radicalmente non può e non potrà mai venire detto non è affatto il non essere, ma il sovraessenziale. In altri termini, ciò che *non può* radicalmente essere detto è esattamente lo stesso che *deve* essere detto, se vogliamo che la nostra conoscenza sia logicamente fondata, invece di dipendere ciecamente dai principi di conoscenza che essa stessa ignora. Ma, se facciamo questo, noi ci esponiamo continuamente all'errore, quindi alla non conoscenza, quindi alla confusione del sovraessenziale con l'essere e dell'es-

sere con il nulla. *Una scienza non fondata, in altri termini, non è che una forma di nichilismo, del tutto indipendentemente dai suoi eventuali effetti pratici reali*. Tutto ciò, benché sia stato scritto da Platone qualche secolo prima di Cristo, si applica benissimo alla moderna tecnologia, che in realtà, come Nietzsche aveva inteso benissimo, non è che una forma particolarmente avanzata di nichilismo.

Ora, il punto fondamentale da intendere è che questo doppio e contraddittorio divenire nel tempo di ogni ente si verifica appunto, come dice Parmenide, *nello stesso tempo* (perché i due processi sono contemporanei). Ciò è essenziale, perché dimostra che il tempo (ma lo stesso potremmo dire dello spazio), pur essendo una dimensione dell'essere, è in realtà anche una *riduzione* dell'essere, vale a dire un primo passaggio dal registro logico dell'essere al registro del non essere (il quale non essere, invece, non è affatto un principio logico, se non in quanto il non essere stesso venga eventualmente assunto in quanto essente).

Tutti questi sembrano paradossi, ma sono mere descrizioni di alcune evidenze logiche. Migliori, giustamente, si sorprende che tutti i commentatori del *Parmenide* non abbiano mai fatto altro che notare questi paradossi, senza mai chiedersi che ci stanno a fare nel testo (perché i paradossi *seguono* la dimostrazione dell'estraneità dell'uno al tempo), e conclude: «Questo riferimento temporale deve avere un'altra motivazione, che diventerà chiara solo in seguito»<sup>5</sup>. Per quanto mi riguarda, mi limito ad indicare la direzione lungo la quale troveremo questo chiarimento: il tempo, come vedremo, è fatto d'istanti (vale a dire di momenti – per quanto ideali – di contemporaneità assoluta) *che sono superiori al tempo*, e che lo sono in quanto gl'istanti, pur essendo la sostanza del tempo (se possiamo usare questo termine aristotelico in questo contesto) sono necessariamente *sovratemporali*. Infatti gl'istanti sono gli «adesso», i  $\nu\upsilon\nu$  di cui Platone parla anche in altri passi, soprattutto quando si riferisce al momento essenziale della formazione, vale a dire al *mégiston máthema*. In effetti il tema centrale della riflessione platonica sulla formazione è: *come si può dire l'indicibile, vale a dire l'uno?* Se ci si dimentica di questo bandolo, non si capisce niente dell'intero dialogo che stiamo commentando. Tuttavia per ora sospendo queste considerazioni, sulle quali ritorneremo quando avremo concluso la lettura della prima tesi.

Ormai dobbiamo commentare solo la sua conclusione: «L'uno non partecipa dell'essere, non è uno e non è conoscibile in alcun modo». Infatti l'uno, se non diviene, non è, non è stato e non sarà; quindi non partecipa del tempo e nemmeno dell'essere. Ne consegue che l'uno in quanto uno *non è* e *non è uno*, e quindi *non partecipa dell'essenza* (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει)(141 E). *In quanto è, l'uno è un non essente*. Quindi, *dal punto di vista dell'essere, l'uno è un mero punto di contraddizione*. Esso non può né essere né avere nulla, per esempio un nome («né infatti un nome è a lui né una definizione [λόγος] né alcuna scienza

né sensazione né opinione»)(142 A): Platone si riferisce qui a tutti gli elementi che definiscono la dimensione linguistica, com'è stata descritta da lui nella Lettera VII. In altri termini: considerare l'uno come essente porta necessariamente e sempre ad un paradosso, perché questo essente non può né essere né essere uno (il che però non vuol dire nemmeno che sia vero il contrario, vale a dire che questo essente non sia e non sia uno). Scrive Platone:

Per ciascun essere sono tre i mezzi mediante cui necessariamente si ha scienza (viene poi come quarta la conoscenza medesima, mentre come quinto si deve porre l'oggetto di conoscenza, ossia il vero essere). Il primo di questi mezzi è il nome, il secondo è la definizione, il terzo l'immagine, il quarto è la scienza (342 A-B).

Questo passo della Lettera VII ed il brano del *Parmenide* che stiamo commentando si corrispondono perfettamente: «uno» è un nome, al quale è facile attribuire sia una definizione sia un'immagine. Abbiamo qui la triade in cui consiste ciascuna parola, alla quale corrisponde da una parte l'oggetto della conoscenza, dall'altra la scienza stessa. Va notato naturalmente che la funzione della triade in questione è proprio di far corrispondere la nostra scienza all'essere dell'ente conosciuto, vale a dire di consentire di fondare la conoscenza o, per dirlo con altre parole, d'avere una scienza vera e non arbitraria (quindi una scienza non nichilistica e di conseguenza – ed è proprio questo, in definitiva, il punto fondamentale – *eticamente fondata*).

Ora, la dialettica consiste nella ricerca e nell'esplorazione delle definizioni del nome (in andata la ricerca, di ritorno – «seconda navigazione» – la verifica). Tutto ciò che Parmenide ha detto nella prima tesi riguarda quindi lo statuto della definizione (del *lógos*) del nome «uno», quando si parta dall'ipotesi che l'uno sia. Che ne deriva, per l'uno, quando si suppone che sia? Parmenide ha concluso: *se supponiamo che sia, ne deriva che non è*. Come non vedere che ci troviamo esattamente nel problema logico del paradosso del mentitore, cioè nel punto in cui qualunque sistema simbolico che usiamo è incapace di dire la propria verità? Infatti non dobbiamo dimenticare che in fondo il teorema di Gödel non è altro, per così dire, che il risvolto positivo di qualunque paradosso. Solo che nel *Parmenide* questo problema non è assunto dal punto di vista logico, né da quello metafisico, ma da quello dialettico. È proprio per questo che il problema metafisico dell'essere dell'uno comporta, *ma solo nella dialettica*, un paradosso. Perciò Parmenide non può che concludere il suo lungo ragionamento domandando a Aristotele: «È possibile dunque che le cose stiano in questo modo quanto all'uno?» (142 A). Ed Aristotele, evidentemente, non può che rispondere di no.

## 28. Perché Platone non è un filosofo cattolico

Finora mi sono servito spesso del commento di Maurizio Migliori, che ho molto elogiato e che in effetti mi è stato utilissimo. Tuttavia credo d'aver anche mostrato in che cosa la mia lettura diverge dalla sua. Ora, sulla sezione di cui ci stiamo occupando oggi, Migliori conclude:

Platone esplicita che l'esito della prima indagine è, dal suo punto di vista, inammissibile: un Uno talmente altro da essere ineffabile e isolato in questa totale alienità, un Uno impartecipabile non può servire a spiegare il mondo e a difendere la teoria delle idee<sup>6</sup>.

Per la prima volta, qui, devo ammettere di non essere d'accordo con lui. Migliori dice che un uno in quanto uno non può «spiegare il mondo». Mi chiedo: perché dovrebbe? In realtà, nel commento di Migliori, che rimane fedele all'impostazione della lettura di Platone data dalla scuola di Tubinga (alla quale egli, con Giovanni Reale, si riferisce), riemerge una concezione della metafisica idealistica e quindi in ultima istanza ottocentesca, che mi pare priva di rapporti con l'essenza dell'insegnamento di Platone. Eppure Migliori stesso ha sempre tenuto presente che nel *Parmenide* non si tratta affatto di «spiegare il mondo», perché non si tratta affatto d'un trattato di metafisica, ma solo d'un esempio, per quanto altissimo, di metodo dialettico. Questo vuol dire che il dialogo che stiamo commentando è solo un assurdo esercizio? Certamente no, visto che esso riguarda tuttora un tema decisivo per ogni metafisica come quello delle relazioni fra l'uno e l'essere. Ma che questo problema sia essenziale nella metafisica non esclude affatto che il contenuto del dialogo sia solo dialettico, come dimostra il fatto che la soluzione del problema metafisico che costituisce l'oggetto dell'interrogazione dialettica non ci viene affatto rivelata. In un certo senso – per quanto possa apparire paradossale dirlo, vista la complessità dei termini che ci vengono presentati da Parmenide – anche questo dialogo – forse come *tutti* i dialoghi di Platone – rimane aporetico, almeno nel senso che Platone ci lascia il compito di trovare la *nostra* soluzione del problema, mentre egli s'incarica soltanto di darci alcune, per quanto fondamentali, indicazioni metodologiche. Del resto, per Platone, che cos'è la metafisica – parola che tuttavia egli non conosce neppure –, se non una *teoria estrema dei principi della formazione*?

Ciò nonostante, ora dobbiamo intendere meglio da che cosa dipendono i sorprendenti risultati della prima tesi. Scrive Migliori:

L'ammissione di un tale Uno non salva nulla, anzi accentua il distacco tra i diversi piani della realtà, fino alla negazione di quel discorso razionale che Parmenide attribuiva al solo Uno-Uno. Per questo Platone si dissocia completamente<sup>7</sup>.

Ma è vero che si dissocia completamente? Mi pare che affermarlo sia correre troppo. Parmenide conclude che le cose non possono *essere* così, ed Aristotele acconsente. Teniamo conto del fatto che l'assenso di Aristotele (del personaggio del dialogo) è stato svalutato in partenza (tanto più se ci atteniamo all'ipotesi che il dialogo sia una risposta alle critiche che lo Stagirita aveva rivolto a Platone). Che le cose non *siano* così si deduce dal fatto che l'uno in quanto uno non è non perché gli manchi l'essere ma perché esso è al di là dell'essenza, come abbiamo visto (punto che invece Migliori ignora, perché non è formulato esplicitamente nel dialogo, che *proprio per questo* non è un testo di metafisica).

Del resto Migliori è costretto ad ammettere subito dopo:

*Il ragionamento platonico funziona, tanto che lui stesso deve sconfessarlo*, ma per una ragione metafisica che non è detta nella prima tesi e che diverrà un poco più chiara con le successive tre tesi. Le possibilità di forzare il «non detto» in altri sensi sono il costo inevitabile della metodologia platonica.

Comunque ciò conferma che la frase finale non implica affatto che questa prima tesi abbia un risultato nullo da un punto di vista filosofico complessivo: l'esercizio svolto ha infatti permesso di cogliere da una parte l'assoluta trascendenza dell'Uno in sé, dall'altra il pieno fallimento di questa forma assoluta di trascendenza<sup>8</sup>.

Ora, è la seconda conseguenza che trovo del tutto falsa e che del resto Migliori stesso nega poche righe dopo, come vedremo fra poco. Il fatto è che Migliori vuole smentire sia le interpretazioni riduttive sia quelle neoplatoniche del *Parmenide*. Del resto cita favorevolmente Berti, che commenta:

Mentre infatti l'uno neoplatonico non è oggetto di scienza, l'idea del bene nella *Repubblica* è l'oggetto della scienza suprema, ossia è massimamente intelligibile [...] perché per Platone ciò che pienamente è, è pienamente conoscibile.

Eppure Migliori conclude che Platone sta criticando il neoplatonismo *ante litteram*<sup>9</sup>. Tutto questo mi pare molto lontano dal cuore del problema. L'uno e il bene – vale a dire il sovraessenziale – non sono affatto intelligibili come tali, ma lo sono solo in quanto tradotti nel *mito* metafisico delle idee. Ma appunto, Platone non è un idealista, e qui ci mostra proprio quello che c'è, nel suo pensiero, dietro le quinte del mito, anche se lo fa solo partendo da quanto può vedere chi è seduto in platea, vale a dire dalla dialettica. Ci troviamo di fronte, insomma, a tre piani ben distinti: il sovraessenziale, come radice dell'intelligibilità; l'essere, come campo dell'intelligibilità (idee ed essenze); infine la dialettica, come campo di ricerca intellettuale della verità.

Ora, io non penso di certo che Platone sia un neoplatonico. Tuttavia non posso dimenticare che la conoscenza perfetta del bene è conoscenza *del singolare*, vale a dire dell'uno. Proprio per dimostrarlo ho fatto precedere alla lettura del *Parmenide* quella del *Simposio* e del *Fedro*. Se ci si dimentica di questo, si

trasforma inevitabilmente Platone in un professore universitario e ci si allontana da lui irrimediabilmente proprio quando sembrava d'essere vicinissimi ad intenderne il pensiero. Sta di fatto che i commenti neoplatonici al *Parmenide*, per esempio quello di Proclo, traggono partito da queste conclusioni della prima tesi per affermare la trascendenza dell'uno come principio: il principio dell'uno non è un'essenza, e quindi l'uno è indicibile e inconoscibile: ma *proprio per questo* è principio della conoscenza. Per Proclo l'uno è coglibile solo misticamente ed incomunicabilmente. Ma Platone, pur essendo lontanissimo da Proclo, dice forse qualcosa di diverso nel *Fedro* e nella Lettera VII?

Del resto poco dopo, Migliori riferisce la prima tesi all'uno come interveniva nel poema di Parmenide (quindi all'autentico Parmenide d'Elea), aggiungendo che i Neoplatonici sono invece costretti ad interpretare la seconda tesi come riferita alle enadi divine (Proclo) o all'intelligenza e all'essere (Plotino) e che affermare questo significa porsi ad una distanza infinita dal testo del dialogo<sup>10</sup>. Ma nemmeno Proclo e Plotino, pur essendo vissuti molti secoli dopo Platone, erano universitari. A loro non importava nulla di storicizzare il testo del loro maestro. Certo, i neoplatonici ne hanno tratto delle conclusioni che nel testo non sono affatto formulate, ma lo hanno fatto seguendo fedelmente la logica che invece nel testo è perfettamente descritta ed articolata, senza imporre ad esso, attraverso la finzione storica, il concetto d'un essere supposto – aristotelicamente! – come ultima realtà della conoscenza. Credo che invece qui proprio in nome della storia si falsifichi la storia. Non perché Platone fosse un neoplatonico, ma perché il neoplatonismo è uno sviluppo del pensiero di Platone perfettamente coerente con i principi di questo pensiero, mentre questa coerenza scompare immediatamente quando si legge Platone a partire da un primato metafisico dell'essere che invece Platone ha sempre contraddetto (come hanno fatto anche tutti i migliori neoplatonici). Certo, Platone non dice esplicitamente che l'uno, essendo superiore all'essenza, non può essere, ma il fatto che non lo dica nel *Parmenide* non significa che non lo sappia. Platone dice infatti altrove – nella *Repubblica* e nella Lettera VII, come abbiamo ricordato – che, oltre che dell'essere, è possibile dire e sapere dell'uno sovraessenziale (anche se non ci dice *come* questo sia possibile, se non con quella breve frase che abbiamo più volte citata sulla formazione nell'Accademia).

A questo punto, però, dovremmo forse ammettere che Aristotele non compì sino in fondo la sua formazione filosofica, nell'Accademia? Senza dubbio si tratterebbe d'una ipotesi difficilmente digeribile per qualunque professore universitario: a meno che non si ricorra all'ipotesi di Berti – o ad un'altra equivalente –, secondo la quale questo inintelligibile che è principio d'intellezione non diventi intelligibile a propria volta. Ma che cosa diventa Platone, quando intendiamo l'uno in questo modo? Diciamo la parola: egli diventa un filosofo *cattolico*. Bada-

te bene: non dico cristiano, ma cattolico. Cristiano, Platone era sicuramente in tutto, se non per l'essenziale, dal momento che non aveva mai potuto sentire parlare di Cristo. Ma anche a questo Simone Weil avrebbe mosso delle obiezioni. Del resto non è un caso che solo di Platone e di Gesù Cristo si sia detto che sono nati da una madre vergine. Ma cattolico Platone sicuramente non fu mai. Se mai, potrebbe venire considerato come un pensatore ortodosso *ante litteram*. Io leggo Platone a partire da Cusano e Palamas, non certo a partire da Tommaso d'Aquino o Duns Scoto.

### 29. I risultati della prima tesi

Come intendere allora questa prima tesi? Certamente non riferendola solo all'uno eleatico, come fa Migliori, che del resto fa criticare il Parmenide storico dal Parmenide personaggio del dialogo<sup>11</sup>. Ora, se Platone sceglie Parmenide come filosofo esemplare, è perché gli riconosce un merito, che non è certamente quello d'essersi sbagliato su qualcosa d'essenziale. E del resto, si badi bene, questo non è un riconoscimento da poco, dal momento che Socrate stesso appare qui come un filosofo principiante, mentre è chiarissimo che il vecchio Platone fa del vecchio Parmenide il proprio portavoce. Il merito filosofico riconosciuto qui a Parmenide è proprio quello d'aver sovrapposto – sia pure in modo non dialettico – l'essere e l'uno. Ma il riconoscimento di questo merito vale perfettamente solo nel mito filosofico platonico, per dire che l'essere dipende da qualcosa che non riesce ad includere, e che è l'uno sovraessenziale. Insomma: non è l'uno che costituisce un aspetto dell'essere – come penserà Aristotele, e con lui tutta la scolastica cattolica (fino a Berti) –, ma è l'essere che dipende dall'uno, cioè dal sovraessere. Non dimentichiamo che qui si tratta di mettere alla prova dialetticamente i limiti e le risorse del linguaggio (del *lógos*). La prima tesi ci fa giungere a questi limiti, e ci mostra in che modo si riflette all'interno del *lógos* (e quindi dell'essere) l'uno sovraessenziale: vi si riflette *come paradosso*. Questo è il punto essenziale, tanto più che la scienza moderna è ancora alle prese con i paradossi, che cerca d'evitare, per esempio con l'assiomatica, come se questo spostasse d'una virgola il problema. Ma il paradosso espone nel sistema linguistico e logico la necessaria incompletezza del sistema stesso. Platone chiama sovraessenziale il «luogo non luogo» (il «luogo sovraceleste») di questa necessaria incompletezza, la quale però fonda proprio la capacità del *lógos* d'esprimere il vero. Se non capiamo questo, non capiamo Platone, e non capiamo la scienza platonica. Ma così ci condanniamo a ridurre la scienza alla tecnologia, e tagliamo tutti i ponti possibili fra la scienza e l'etica, che sono e possono essere solo ponti di tipo metafisico. Ora, la tecnologia è un prodotto di che cosa? Certo, non

del cattolicesimo, ma del protestantesimo, che è il cattolicesimo elevato al quadrato (se il cattolicesimo è distante dall'ortodossia, il protestantesimo lo è senza dubbio molto di più, e nella stessa direzione).

Cerco ora di concludere, tornando sull'affermazione di Migliori a proposito del metodo di Platone, perché solo questo ci consente d'intendere chiaramente il significato delle tesi del *Parmenide*. Platone esplora dialetticamente le definizioni delle parole, vale a dire il loro significato, e lo fa senza prendere partito, ma lasciando aperte tutte le strade, e indicando con piccoli cenni dove esse portano. I cenni che dà nella prima tesi non portano dalla parte dell'università ma da quella del neoplatonismo. Dionigi l'Areopagita e Palamas sono sicuramente molto più vicini a Platone di Migliori e di Reale (non solo perché i primi, a differenza dei secondi, sono grandi pensatori, ma soprattutto perché attingono ancora direttamente alla tradizione platonica e neoplatonica – che è una e continua: da Platone al XVI Secolo –, mentre i filosofi d'oggi sono giunti inevitabilmente a leggere Platone solo attraverso Schleiermacher, vale a dire solo attraverso la mediazione di quell'aristotelismo medioevale che è sempre stato alla base di *ogni* insegnamento universitario, anche quando gli universitari erano antiaristotelici; ma lo erano solo in apparenza, come solo in apparenza la scienza galileiana era antiaristotelica: in realtà lo era solo su questioni di dettaglio, come quelle cosmologiche, mentre non lo è mai stata quanto al metodo ed ai concetti di fondo).

Il significato del *Parmenide* sta quindi nell'esplorazione del significato delle due parole «essere» ed «uno» nelle loro connessioni. In questa esplorazione si delineano i grandi continenti (vale a dire anche le grandi possibilità di fraintendimento) che si verificheranno in due millenni e mezzo di storia successiva, fino a noi. Per questo vi dicevo che Platone è un pensatore del futuro, mentre Giovanni Reale – lo dico con tutto il rispetto che comunque gli è dovuto – sarà ricordato solo da un busto o da una lapide alla Cattolica di Milano.

E noi, come saremo ricordati? «Questo è il problema», come diceva Amleto: non perché sia essenziale per noi essere ricordati, ma perché solo se lo saremo si potrà dedurre che siamo riusciti a ridestare Platone dal suo sonno secolare, e quindi a fare nuovamente della filosofia e più in generale del pensiero una messa alla prova della formazione. La partita che si gioca non è l'interpretazione di Platone, ma è che ci sia di nuovo ed ancora della formazione. Solo su questo piano si assegnano i punti della partita. Leggere Platone, per noi, è solamente un modo per tornare a pensare *mentre* ci formiamo. Certo, ci potremmo formare anche pensando ad altro. Ma perché non farlo *venerando* chi non senza motivo fu sempre riconosciuto come «il principe dei filosofi»?

30. *Il sovraessenziale e il paradosso*

Quindi, sintetizziamo: l'uno non è, non perché gli manchi l'essere, ma perché è superiore all'essere (anche al proprio). Tuttavia, in quanto pensiamo all'uno, sia pure riconoscendo la sua superiorità all'essere, lo costringiamo inevitabilmente ed erroneamente ad essere, perché questo errore dipende dal nostro limite di parlanti di non riuscire a pensare l'impensabile se non pensandolo e quindi nominandolo e quindi facendolo essere e riducendolo ad ente. Infatti, se *parliamo* dell'uno o del sovraessenziale, questo non dimostra affatto che siamo entrati nel difficile regno del *mégiston máthema*.

E proprio perché siamo costretti a pensare l'impensabile prima d'esserci purificati eticamente da questa colpa che produce il nostro errore (la nostra colpa originaria di voler sapere per divinizzarci) che si produce il paradosso: quello dell'essere dell'uno, come tutti gli altri in cui s'è imbattuta la logica, da Epimenide a Cantor.

Il paradosso segnala all'interno di qualsiasi sistema di conoscenza l'insufficienza della conoscenza per risolvere il problema del bene. Oltre la conoscenza c'è la *religio* e la *fides*. Con queste siamo sempre nel campo della formazione, ma fuori della gnoseologia ed anche della metafisica.

Dobbiamo ricordarci di questi principi elementari (che tutti i neoplatonici, pagani o cristiani che fossero, conoscevano perfettamente), se vogliamo far rientrare la scienza nel suo solco platonico, allontanandola da quello aristotelico, che porta al cattolicesimo (per la strada della prevalenza latina del diritto) ed alla tecnologia (per quella della prevalenza d'una matematica come quella moderna, sempre più progredita, ma anche e nello stesso tempo sempre meno attenta al problema dello statuto dei propri fondamenti).

Padova 11 dicembre 1997

## Note

1. M. Migliori, op. cit., p. 173.
2. *Ibid.*, p. 175.
3. Mi rifaccio allo schema, che mi pare perfettamente articolato, fornito da M. Migliori, *ibid.*, p. 217.
4. *Ibid.*, p. 200. A dire il vero, riprendendo l'elenco fornito da Migliori, ho capovolto l'ordine del primo e del secondo significato, per motivi che si chiariranno più avanti.
5. *Ibid.*, p. 215.
6. *Ibid.*, p. 220.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 221.
9. *Ibid.*, p. 220, n. 54.
10. *Ibid.*
11. Come riconosce Migliori stesso (*ibid.*, p. 219).

## IV. La seconda tesi

31. *Premessa alla seconda tesi*

La seconda tesi è riassumibile, come abbiamo già visto, in questo modo: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per l'uno in relazione agli altri dall'uno?»». Questa è, a dire il vero, la formulazione proposta da Migliori, e, come vedremo fra poco, non è esattamente la stessa che troviamo nel testo. Ma, prima d'affrontare questo punto, dobbiamo rilevare che questa sezione è la più estesa e complessa del dialogo (va da 142 B a 157 B). Questo tuttavia non vuol dire che la si possa scindere in due parti distinte, come fanno gli interpreti che dividono il testo in nove sezioni (ma anche su questo torneremo successivamente). In ogni caso questa sezione, per la sua lunghezza e complessità, è di estremo rilievo nell'economia interna del dialogo e nello stesso tempo è un vero intrico di paradossi e di problemi, che danno l'idea d'un labirinto, nel quale è facile smarrirsi.

Come abbiamo fatto l'altra volta per la prima tesi, partiamo dallo schema complessivo dell'articolazione interna di questa seconda, utilizzando quello che ci è offerto da Migliori. Solo dopo entreremo nel dettaglio dei singoli punti (che talvolta sono affrontati in modo molto breve e laconico). Tuttavia, invece di citare lo schema formulato da Migliori nel suo libro<sup>1</sup> – che è talmente lungo e complesso che, a darlo anticipatamente, si rischia di provocare ulteriore confusione, invece che un orientamento preliminare –, preferisco usare l'indice dell'edizione del *Parmenide* curata dallo stesso Migliori:

A. *Premessa*: L'uno partecipa dell'essere (142 B-C)

a. *Prima affermazione*: l'uno che è, partecipando dell'essere, è un tutto formato da infinite parti (142 C-143 A)

B. *Ripresa della premessa*: l'uno che è, preso di per sé, è diverso e altro dall'essere (143 A-B)

a. *prima conseguenza*: il numero esiste necessariamente, quindi l'uno è infinita molteplicità ed ha forma geometrica (143 C-145 C)

b. *seconda conseguenza*: l'uno è in se stesso e in altro (145 C-E)

c. *seconda affermazione*: l'uno è in movimento e immobile (145 E-146 A)

30. *Il sovraessenziale e il paradosso*

Quindi, sintetizziamo: l'uno non è, non perché gli manchi l'essere, ma perché è superiore all'essere (anche al proprio). Tuttavia, in quanto pensiamo all'uno, sia pure riconoscendo la sua superiorità all'essere, lo costringiamo inevitabilmente ed erroneamente ad essere, perché questo errore dipende dal nostro limite di parlanti di non riuscire a pensare l'impensabile se non pensandolo e quindi nominandolo e quindi facendolo essere e riducendolo ad ente. Infatti, se *parliamo* dell'uno o del sovraessenziale, questo non dimostra affatto che siamo entrati nel difficile regno del *mégiston máthema*.

E proprio perché siamo costretti a pensare l'impensabile prima d'esserci purificati eticamente da questa colpa che produce il nostro errore (la nostra colpa originaria di voler sapere per divinizzarci) che si produce il paradosso: quello dell'essere dell'uno, come tutti gli altri in cui s'è imbattuta la logica, da Epimenide a Cantor.

Il paradosso segnala all'interno di qualsiasi sistema di conoscenza l'insufficienza della conoscenza per risolvere il problema del bene. Oltre la conoscenza c'è la *religio* e la *fides*. Con queste siamo sempre nel campo della formazione, ma fuori della gnoseologia ed anche della metafisica.

Dobbiamo ricordarci di questi principi elementari (che tutti i neoplatonici, pagani o cristiani che fossero, conoscevano perfettamente), se vogliamo far rientrare la scienza nel suo solco platonico, allontanandola da quello aristotelico, che porta al cattolicesimo (per la strada della prevalenza latina del diritto) ed alla tecnologia (per quella della prevalenza d'una matematica come quella moderna, sempre più progredita, ma anche e nello stesso tempo sempre meno attenta al problema dello statuto dei propri fondamenti).

Padova 11 dicembre 1997

## Note

1. M. Migliori, op. cit., p. 173.
2. *Ibid.*, p. 175.
3. Mi rifaccio allo schema, che mi pare perfettamente articolato, fornito da M. Migliori, *ibid.*, p. 217.
4. *Ibid.*, p. 200. A dire il vero, riprendendo l'elenco fornito da Migliori, ho capovolto l'ordine del primo e del secondo significato, per motivi che si chiariranno più avanti.
5. *Ibid.*, p. 215.
6. *Ibid.*, p. 220.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 221.
9. *Ibid.*, p. 220, n. 54.
10. *Ibid.*
11. Come riconosce Migliori stesso (*ibid.*, p.219).

## IV. La seconda tesi

31. *Premessa alla seconda tesi*

La seconda tesi è riassumibile, come abbiamo già visto, in questo modo: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per l'uno in relazione agli altri dall'uno?». Questa è, a dire il vero, la formulazione proposta da Migliori, e, come vedremo fra poco, non è esattamente la stessa che troviamo nel testo. Ma, prima d'affrontare questo punto, dobbiamo rilevare che questa sezione è la più estesa e complessa del dialogo (va da 142 B a 157 B). Questo tuttavia non vuol dire che la si possa scindere in due parti distinte, come fanno gl'interpreti che dividono il testo in nove sezioni (ma anche su questo torneremo successivamente). In ogni caso questa sezione, per la sua lunghezza e complessità, è di estremo rilievo nell'economia interna del dialogo e nello stesso tempo è un vero intrico di paradossi e di problemi, che danno l'idea d'un labirinto, nel quale è facile smarrirsi.

Come abbiamo fatto l'altra volta per la prima tesi, partiamo dallo schema complessivo dell'articolazione interna di questa seconda, utilizzando quello che ci è offerto da Migliori. Solo dopo entreremo nel dettaglio dei singoli punti (che talvolta sono affrontati in modo molto breve e laconico). Tuttavia, invece di citare lo schema formulato da Migliori nel suo libro<sup>1</sup> – che è talmente lungo e complesso che, a darlo anticipatamente, si rischia di provocare ulteriore confusione, invece che un orientamento preliminare –, preferisco usare l'indice dell'edizione del *Parmenide* curata dallo stesso Migliori:

- A. *Premessa*: L'uno partecipa dell'essere (142 B-C)  
 a. *Prima affermazione*: l'uno che è, partecipando dell'essere, è un tutto formato da infinite parti (142 C-143 A)
- B. *Ripresa della premessa*: l'uno che è, preso di per sé, è diverso e altro dall'essere (143 A-B)  
 a. *Prima conseguenza*: il numero esiste necessariamente, quindi l'uno è infinita molteplicità ed ha forma geometrica (143 C-145 C)  
 b. *Seconda conseguenza*: l'uno è in se stesso e in altro (145 C-E)  
 c. *Seconda affermazione*: l'uno è in movimento e immobile (145 E-146 A)

d. *terza affermazione*: l'uno è identico e diverso sia a sé sia agli altri (146 A-147 B)

e. *conseguenza*: l'uno è simile e dissimile sia a sé sia agli altri (147 C-148 D)

f. *quarta affermazione*: l'uno è e non è in contatto con sé e con gli altri (148 D-149 D)

g. *quinta affermazione*: l'uno è uguale e diseguale a sé e agli altri (149 D-151 B)

h. *conseguenza*: l'uno è numericamente uguale e diseguale a sé e agli altri (151 B-E)

i. *sesta affermazione*: l'uno partecipa del tempo e tuttavia è e non è nel tempo, diviene e non diviene (151 E-155 C)

l. *conseguenza*: l'uno che è è conoscibile (155 C-E)

m. *Ripresa*: l'uno è nel tempo e cambia, è nell'istante e non cambia (155 E-157 B)

Ho creduto opportuno riportare questo schema, anche se esso è già di per sé così già pieno di paradossi e di affermazioni contraddittorie che temo che chiunque di voi si sia già perso per istrada alle prime battute. Cercheremo d'orientarci meglio man mano che procederemo nella lettura. Tuttavia la prima cosa da fare, per questo, è notare che tutte le affermazioni proposte vengono immediatamente contraddette. Se lo schema della prima tesi comportava sempre e solo delle conclusioni espresse con delle frasi negative, qui invece abbiamo sempre delle coppie di proposizioni, una delle quali è positiva e l'altra negativa, ma che vengono affermate come vere entrambe. Questo senza dubbio non è un caso. Per non perderci nei dettagli, dobbiamo anche cogliere quali sono i criteri generali che reggono la tesi, i quali, come vedremo, sono sempre gli stessi, nonostante le numerose varianti introdotte nelle conseguenze che ne vengono tratte.

Certo, ci si potrebbe chiedere se vale la pena d'addentrarsi in questo intrico di contraddizioni, il quale sembrerebbe giustificare le interpretazioni riduttive del *Parmenide*, come quella di Calogero, che in questo dialogo vede solo uno scherzo filosofico fatto da Platone ai suoi lettori. Beninteso, che Platone scherzi, in questo dialogo come in tanti altri, è del tutto evidente. Ma si tratta d'uno scherzo terribile, perché non procede affatto dal non senso – come vorrebbe Calogero –, ma invece dal significato preciso, anche se inestricabilmente contraddittorio, che ha il testo, che è una vera lama, affondata senza pietà nelle viscere di tutti i filosofi di scuola, prima di tutto di Aristotele che, non avendo mai citato mai il *Parmenide*, dimostra di non aver gradito mica tanto. È facile intuire che anche Maurizio Migliori – che pure è un professore di filosofia di buona scuola, al quale devo d'essermi risparmiato l'ingrato compito di spazzare le stalle d'Augia della monumentale bibliografia sull'argomento – non può essersela cavata molto meglio. Già la volta scorsa vi ho proposto un'interpretazione del testo completamente diversa dalla sua (anche se per altri rispetti così prossima alla sua); e questo, evidentemente, non potrà essere privo di conseguenze sull'interpretazione che daremo di questa seconda tesi.

### 32. *L'uno partecipa dell'essere* (142 B-C)

Cominciamo quindi a vedere come Parmenide, dopo il risultato a cui è giunto alla fine dell'esame della prima tesi, riprende «dal principio» (ἐξ ἀρχῆς) il problema delle relazioni fra l'essere e l'uno. Questo significa che l'ipotesi «se l'uno è» viene riformulata radicalmente, con una seconda serie di considerazioni, la quale affianca la prima, invece di continuarla (proprio per questo l'esposizione riprende «dal principio»).

Questo è un punto essenziale: le otto tesi esposte nel *Parmenide*, divise in due serie di quattro, sono tutte delle riformulazioni delle due ipotesi («se l'uno è»; «se l'uno non è»). Ciò significa che, nonostante la grande differenza di lunghezza e di complessità che c'è fra le varie sezioni, nessuna di queste è privilegiata sulle altre. Ciò nonostante, non è a caso che esse sono disposte nella successione con cui ci vengono presentate, perché esse si implicano e si sostengono (o si negano) a vicenda. Dice Parmenide (ritraduco il testo, per stare più attaccato alla sua formulazione letterale, anche se questo renderà la traduzione poco rispettosa della sintassi della lingua italiana):

– Vuoi dunque che riandiamo dal principio all'ipotesi, se ci appaia una conseguenza diversa?

– Certo che lo voglio.

– Dunque l'uno se è [ἐν εἰ ἔστιν], diciamo, le conseguenze attorno a questo, quali avverrà che siano, queste cose sono da accertare: non è così?

– Sì.

– Guarda allora dal principio. L'uno se è, forse esso è capace d'essere, e di non partecipare dell'essenza?

– Non è capace.

– Dunque anche l'essenza dell'uno sia, non essendo lo stesso dell'uno; infatti quella non sarebbe l'essenza di quello, né quello, l'uno, di quella parteciperebbe, ma sarebbe simile dire che l'uno è e che l'uno [è] uno. Ma ora l'ipotesi non è la stessa, se l'uno [è] uno, che cosa occorre che consegua, ma se l'uno è: o no?

– Necessariamente.

– Or dunque altro [ἄλλο] [che chiedersi] se dell'essenza partecipa l'uno, non sarebbe questo il detto, dal momento che qualcuno in breve dice che l'uno è?

– Proprio così.

Naturalmente la traduzione di Migliori è senza dubbio molto più facile da capire, in italiano. La riporto subito integralmente, perché solo così appariranno con evidenza le differenze – che naturalmente non sono solo di sintassi o di forma linguistica – fra la mia e la sua:

– Vuoi dunque che ricominciamo ad esaminare da capo l'ipotesi, per vedere se ci appaiano risultati diversi a un nuovo esame?

– Lo voglio certamente.

– Dunque, se l'Uno è, diciamo che dobbiamo accettare le conseguenze che ne risultano per l'Uno, quali che siano, non è così?

– Sì.

– Guarda allora da capo. Se l'Uno è, è possibile che non partecipi dell'Essere?

– Non è possibile.

– Quindi, l'Essere dell'Uno sarà, anche se non sarà identico all'Uno. In caso contrario, infatti, il primo non sarebbe essere dell'Uno e l'altro, cioè l'Uno, non parteciperebbe del primo, ma sarebbe la stessa cosa che «l'Uno è» e che «l'Uno è Uno». Ora invece la nostra ipotesi non è: «se l'Uno è Uno che cosa ne consegue», ma «se l'Uno è». Non è così?

– Necessariamente.

– Allora, quando si dice sinteticamente: «Uno è», non si afferma altro se non che l'Uno partecipa dell'Essere?

– Senza dubbio.

Se ho creduto necessario ritradurre interamente questo passo è stato perché la lettura di Migliori ne sposta impercettibilmente l'accento, allargando il significato delle parole che vi compaiono. Certo, questo allargamento non avviene a caso, ma proprio qui potrebbe insinuarsi una falsificazione del testo. Se la traduzione di Migliori è così facile da capire, non è forse perché usa dei concetti che sono molto prossimi a quelli che ci facciamo noi oggi? Ma nessuno ci garantisce che i concetti che Platone indicava con le parole che usava siano esattamente gli stessi che ci facciamo noi quando sentiamo delle parole italiane che sembrano corrispondere a quelle greche. Così, che la mia traduzione sia quasi incomprensibile mi pare un vantaggio: almeno ci consente di non illuderci d'aver capito prima che questo sia avvenuto in effetti, interrogando il testo nella sua formulazione letterale.

Veniamo ora ai problemi di contenuto. In primo luogo Migliori interpreta la differenza fra le due formulazioni della tesi: «se l'uno è» (εἰ ἓν ἐστίν) e «l'uno se è» (ἓν εἰ ἔστιν), traducendo la prima formulazione con «se l'uno è uno» (tralascio il problema dell'uso delle maiuscole, che già ipostatizzano questi concetti), e la seconda con «se l'uno è». Ma è questo che significa il testo? Certamente no. È vero infatti che Platone, in questo brano, come altrove, usa la formula «se l'uno uno», nella quale la copula «è» non compare affatto, ma questa formulazione non ha niente di speciale, grazie alle caratteristiche sintattiche del greco, che spesso usa delle frasi nelle quali il verbo è, come si dice, sottinteso. Ma che sia sottinteso si può dire solo dal punto di vista d'una grammatica che ha già ipostatizzato come regola che esso debba essere presente in ogni caso. In realtà, un verbo «sottinteso» è un verbo che non c'è (così in italiano, quando si dice che, nell'espressione «piove», il soggetto è sottinteso, si dice una menzogna, perché il verbo «piovere», come pochi altri, non ha nessun soggetto: piovere è certo un evento, che però, radicalmente, non è compiuto da niente e da nessuno). Allo stesso modo Platone non dice che l'uno è uno, ma che un conto è se l'uno uno, e un altro se l'uno è. Si tratta di sfumature? Certo, ma, come vedremo, assolutamente determinanti. Infatti la prima tesi non è «se l'uno è uno», come traduce Migliori, e nemmeno «se l'uno uno», ma «se l'uno è». E qui il fatto che egli utilizzi la traduzione letterale

della formulazione della prima tesi per tradurre, non letteralmente (vale a dire non parola per parola) la seconda mi pare dimostrare chiaramente che l'interpretazione del testo che gli consente di compiere questa sostituzione non può essere vicina alla formulazione letterale del testo stesso, e che anzi dev'essere in qualche modo opposta al suo significato.

Infatti, se l'uno è, abbiamo visto che cosa interviene: il paradosso; le conseguenze dell'essere dell'uno sono tutte paradossali e contrarie ad ogni evidenza della nostra opinione e del nostro modo consueto di ragionare (e certamente anche dall'opinione e dal modo di ragionare dei Greci). Invece abbiamo visto che l'uno è al di sopra dell'essere e che proprio da questo derivano i paradossi che si producono quando ci limitiamo ad ammettere che sia.

Ora, la seconda tesi non è «se l'uno è» (che invece è appunto la prima), ma «l'uno se è». Non voglio fare il grammatico, ma c'è una bella differenza fra le due formulazioni, non solo in greco ma anche in italiano. Infatti non è lo stesso dire: «Se il tavolo è», o dire: «Il tavolo, se è»; nel primo caso ci stiamo chiedendo che cosa accade se un tavolo è; nel secondo, invece, stiamo parlando d'un tavolo, indipendentemente dal fatto che esso sia o non sia (se non nella misura in cui, nominandolo, lo facciamo essere comunque, anche se forse solo come assente), ed in aggiunta a questo ci stiamo chiedendo che cosa consegue eventualmente dal fatto che sia. La differenza fra le due formulazioni non è che il tavolo, nel secondo caso, è nominato a monte («al di là») del fatto che sia o non sia («il tavolo, se è»), mentre nel primo caso («se il tavolo è») esso ed il suo essere sarebbero un tutt'uno – perché in questa espressione il tavolo è se e solo se è il suo essere, mentre esso non è se quest'essere non è –; la differenza è invece che, nel primo caso («se il tavolo è»), il tavolo e la sua essenza o modo d'essere sono uniti inscindibilmente – almeno così pare, dal momento che i tavoli fanno parte come enti della nostra esperienza quotidiana –, mentre questo non è vero nel secondo, nel quale al tavolo nominato viene riconosciuto solo l'essere che gli viene attribuito dal fatto d'esserlo, del tutto a prescindere da ogni esistenza d'un tavolo concreto (cioè d'un referente che corrisponda alla nostra frase), ed è di questo tavolo nominato che ci stiamo chiedendo che cosa accade se è (se è, ben inteso, non in quanto è nominato, ma se è come tavolo concreto, cioè come referente della nostra frase).

Ora, se alla parola «tavolo» sostituiamo la parola «uno» la cosa non cambia minimamente: l'uno, nella formulazione della seconda tesi, non fa parte della nostra esperienza se non come essenza, preliminarmente del tutto a prescindere dall'esistenza concreta d'un uno che sia referente della nostra frase. Infatti abbiamo visto a quali paradossi porti limitare il significato della parola «uno» all'essenza. Ora Platone si sta staccando da questa prima tesi, e proprio per questo ha riformulato il problema, chiedendosi che cosa accade, «l'uno, se è», agli altri dall'uno. Quanto al tavolo, potremmo ripetere tutto ciò che Platone dice dell'uno, certo non in

quanto è un *tavolo*, ma in quanto è *un* tavolo. Infatti l'essenza del tavolo è forse d'essere uno? Non più e non meno che l'essenza di qualunque altra cosa. Proprio su questo punto – sull'incomprensione di questo punto –, d'altra parte, verteva il disaccordo di Aristotele con Platone. L'essenza del tavolo – come Aristotele aveva perfettamente compreso, ma certamente aveva compreso perfettamente anche Platone – non è d'essere uno, ma è d'essere tavolo. Tuttavia nessun tavolo può essere un tavolo se non è anche *un* tavolo, perché l'essenza è inclusa necessariamente nell'uno, mentre l'uno non è affatto incluso nell'essenza (è sovraessenziale), come abbiamo visto dall'esposizione della prima tesi.

### 33. Alcune difficoltà linguistiche

Mi si potrebbe obiettare tuttavia che è sufficiente dire «l'uno» ed aggiungere quello che si vuole, anche senza nessun verbo, per supporre già l'essenza dell'uno, dal momento che «uno» è una parola come un'altra, che ha un significato, il quale è un concetto, e che un concetto include necessariamente un riferimento ad un'essenza (vale a dire ad un modo d'essere quel qualcosa che in esso è concettualizzato). Del resto, come abbiamo visto, anche se si nega l'essere dell'uno, questo essere è comunque supposto in quanto l'uno è nominato, prima ancora che esso sia negato dalla frase (ed è questo il principio di tutto ciò che Freud articola a proposito della *Verneinung*). In effetti anche dire che l'uno è sovraessenziale significa commettere un errore logico, perché l'uno, se è, non può che essere essenziale. Proprio per questo Aristotele ha privilegiato l'essere sull'uno, facendo del secondo un aspetto del primo. «Essere», al limite, non significa nient'altro che la predicazione e l'esistenza. Ma la predicazione stessa si riduce all'esistenza d'un determinato attributo, in un ente che è. Nessun ente può non essere, se non relativamente. Perciò anche il non essere, a modo suo, «è», almeno come limite di ciò che è.

Tuttavia possiamo ripetere per l'uno ciò che si può dire del tempo e dello spazio. Anche il tempo e lo spazio «sono», e quindi possono venire considerati sia come entità, sia come concetti. Ma questo non significa che in questo modo essi non vengano ridotti e misconosciuti nella loro natura più effettiva. Infatti l'uno – come lo spazio e il tempo – non è un non ente, ma è un *sovraente*. Ciò nonostante non possiamo nominarlo senza farlo essere e quindi ridurlo, falsificandone la natura (dico «natura» e non «essenza»: queste due parole non hanno sempre lo stesso significato). Nel linguaggio non c'è che essere, perché anche la negazione partecipa dell'essere. Ma noi dobbiamo supporre un al di là dell'essere, se non vogliamo rassegnarci al circolo vizioso logico. Certo, potremmo farlo. Tutta la scienza contemporanea lo fa. Ma questo ha qualche inconveniente, perché rassegnarsi ai circoli viziosi logici porta

inevitabilmente ad accettare anche i circoli viziosi etici (non parlo, evidentemente, di quel *circulus vitiosus* che Nietzsche chiamava *deus*, perché l'eterno ritorno non ha niente a che vedere con la struttura ricorsiva dell'inconcludenza logica, dal momento che la volontà di potenza nietzschiana, in definitiva, forse potrebbe non essere che un altro nome di ciò che, con Platone, chiamo sovraessenziale). Noi dobbiamo quindi supporre un al di là dell'essenza, senza poter dire che è. Quindi senza neppure nominarlo. Platone, infatti, non dice che l'uno «è» sovraessenziale. Lo diciamo noi, in quanto commentiamo il suo testo per comprenderlo. Ma l'uno non è sovraessenziale: anzi, proprio al contrario, c'è dell'essere solo grazie al fatto che esso si fonda in una dimensione che lo trascende, tolta la quale noi riduciamo l'essere ad una caratteristica dell'ente, e quindi neghiamo l'essere, riducendo a nulla ciascun ente. In questo senso – e solo in questo senso – la metafisica (certo, non tutta) non è altro che una forma di nichilismo.

Tutto ciò che nominiamo è. Ma è come nominato, non come referente. Anche il centauro è come nominato, anche se non è come referente. Solo che il centauro non è se non come ente immaginario, mentre l'uno *sovraè*: non è, ma è condizione perché dell'essere ci sia: anche dell'uno, come di ogni altra cosa *come una*. Il sovraessenziale, insomma, non è un'ipotesi astratta e mitica, ma è una dimensione della presenza, anzi senza la quale non ci sarebbe nessuna possibile presenza. Solo per questo potrei dire che l'interpretazione che do del sovraessenziale platonico deve molto a quanto Gregorio Palamas ha articolato sulla *dynamis* sovraessenziale come condizione necessaria di ciascun evento. Per questo possiamo dire – è ciò che costituisce il nucleo decisivo della seconda tesi – che l'uno partecipa (*μετέχει*) dell'essere, anzi dell'essenza (l'essenza non è che il modo d'essere d'un ente).

Ora, come abbiamo visto, se ci limitiamo a dire che l'uno è, ne vengono solo dei paradossi. Nella seconda tesi, invece, Platone non dice che l'uno è, ma ipotizza che possa anche essere, pur non essendo essere. È come se dicesse: se l'uno, in quanto non può coincidere con l'essere, tuttavia ne partecipa, che cosa ne consegue per tutto ciò che non è uno? Ne conseguono non delle verità negative, che cancellano tutte le nostre certezze di logica dell'essere, ma delle contraddizioni, che a dire il vero non sono affatto meno innocue. Però ne conseguono anche molte cose essenziali per la nostra scienza, come l'aritmetica, per esempio, e addirittura, come vedremo, anche la conoscenza in generale. Infatti tutta una lunga serie di proposizioni contraddittorie scaturiscono immediatamente e molto semplicemente dalla formulazione «l'uno se è», che stacca l'uno dall'essere, come se potessimo nominarlo anche al di là dell'essenza (ed in effetti possiamo farlo, ma solo a condizioni del tutto singolari, che sono quelle formulate da Platone a proposito dell'acquisizione del *mégiston máthema*).

Del resto non dobbiamo dimenticare mai che tutto il lungo esercizio di dialettica compiuto da Parmenide è appunto dialettica, vale a dire interrogazione sul

*lógos* (sulla definizione) dei nomi (degli *onómata*) che sono in questione. Proprio questo introduce quella radicale e continua torsione che caratterizza il testo di tutto questo dialogo e che ne costituisce anche la vertiginosa difficoltà di lettura. L'uno è pensabile solo a partire dall'*eidos* che possiamo farcene, ma l'*eidos* è tale solo in quanto in esso l'uno viene assunto come essente (o come non essente, ma questo non cambia nulla), mentre non può esserci *eidos* del sovraessenziale, perché fra il sovraessenziale e gli *eide* c'è la stessa relazione che c'è fra l'uno sovraessenziale e gli uno enziali (se posso coniare questo neologismo). Quindi l'insufficienza dell'*eidos* dell'uno è del tutto correlativa all'insufficienza degli uno enziali ad esprimere la sovraessenzialità dell'uno in quanto uno. Ciò vi spiega perché Platone indulge a tutta una serie di paradossi, che fanno parere questo dialogo un trionfo del sofisma, mentre esso è tutt'altro: una dimostrazione suprema di autentica dialettica filosofica.

In altri termini, ciò che pare errore dal punto di vista della logica ideale è la verità stessa di questa logica: il paradosso e la contraddizione sono le formulazioni logiche *vere* che concernono l'*eidos* del non idealizzabile. Questo, credo, è l'unico filo conduttore che può renderci immediatamente trasparente il testo del *Parmenide*.

#### 34. Polivocità della parola «uno» e struttura del dialogo

La differenza d'orientamento fra quello che vi dico e quello che dice Migliori non è affatto una sottigliezza, come potrebbe sembrare, ma è cruciale per intendere il significato complessivo del dialogo. Per Migliori il passaggio dalla prima alla seconda tesi è quello dall'essere come copula («l'uno è uno») all'essere come predicato verbale («l'uno è in questo o quel modo, in questa o quella categoria»), intendendo questo passaggio come passaggio dall'uno-uno all'uno ente<sup>2</sup>. Ma proprio per questo, come accennavo prima, Migliori, qui, capovolge letteralmente il significato del testo. Infatti la prima tesi è quella in cui l'«uno è» e quindi è *un* ente (anzi è l'ente in quanto uno), mentre la seconda è quella in cui l'uno, dato come staccato dall'ente, viene tuttavia *anche* ad essere, entificandosi nelle pluralità (infatti la seconda tesi riguarda le conseguenze della partecipazione all'essere da parte dell'uno per tutto ciò che non è uno, quindi per i molti).

La parola «uno» ha effettivamente più significati (come riconosce Migliori), ma questo non significa affatto che le ipotesi formulate nel dialogo siano tre, invece di due: «se l'uno è uno», «se l'uno è», «se l'uno non è», come egli suppone<sup>3</sup>, perché la prima e la seconda formulazione sono in realtà due tesi della prima ipotesi, distinte solo dalla variante linguistica – e quindi concettuale – che stiamo esaminando: «se l'uno è», oppure «l'uno se è». Del resto non è privo d'importanza che,

alla fine della premessa, nel brano che abbiamo citato prima, intervenga la formula «che uno è». L'ipotesi è sempre la stessa, con questa differenza: nella prima versione (nella prima tesi) l'essere è attribuito pienamente all'uno, cioè all'uno nella sua pienezza, mentre nella seconda (nella seconda tesi), che tiene conto del fatto che con la prima si producono solo dei paradossi, l'essere viene attribuito all'uno, ma tenendo conto del fatto che l'uno non sta pienamente nell'essere, come si era supposto nella prima tesi (che quindi non è solo negativa ed antieleatica, come pensa Migliori). Infatti le ipotesi discusse nel *Parmenide* non sono tre, perché, se così fosse, salterebbe tutto l'equilibrio del dialogo, che, come ho cercato di mostrare all'inizio, è interamente fondato su una struttura due volte duplice, prodotta dalle relazioni fra i tre termini (appunto) che vi sono considerati: l'uno, l'essere e il «non»; ma tre sono appunto questi termini, dal cui assortimento non possono scaturire che otto tesi ( $8=2 \times 2 \times 2$ ); e tre sono anche i significati fondamentali che possono venire attribuiti alla parola «uno»: abbiamo quello dell'uno sovraessenziale, quello dell'uno considerato identico all'essere e quello dell'uno che partecipa dell'essere, ma senza coincidere con esso. Del resto queste due triplicità sono senza dubbio in relazione: se c'è distinzione fra l'uno e l'essere, è proprio perché non tutto è essere – è proprio perché c'è del *non essere* –: infatti, se così non fosse l'uno sarebbe identico a se stesso e non ci sarebbe nessuna differenza da spiegare, cioè non ci sarebbe nessun mondo e di conseguenza nessun problema filosofico. Il fatto è che però, a differenza del secondo e del terzo significato della parola «uno», il primo significato è sempre sottaciuto nel dialogo, che proprio per questo ha per oggetto la dialettica e non la metafisica (o la cosmologia). Evidentemente Migliori non può ammetterlo perché parte, nella sua lettura, da un principio storicistico: la distanza fra Platone e il neoplatonismo. Ora, come abbiamo visto, questa distanza, a mio parere, benché sia del tutto evidente dal punto di vista della storia, non ha alcun significato filosofico, almeno per quanto riguarda il problema di cui ci stiamo occupando: quello della partecipazione all'essere da parte dell'uno, come dimostra il fatto che, se noi stacciamo Platone dai neoplatonici (accostandolo così in modo molto più arbitrario all'idealismo tedesco del XIX Secolo), lo costringiamo ad entrare in contraddizione con se stesso, come fa Migliori quando scrive che, a causa dei tre significati della parola «uno» salterebbe «lo schema iniziale, che prevedeva due ipotesi, una in positivo e l'altra in negativo, e ci si addentra nella polisensibilità dell'analisi dell'Uno»<sup>4</sup>. Ma in questo modo Migliori, proprio per rispettare la storia, la tradisce, trasformando la ferrea architettura del *Parmenide* in una caricatura d'un trattato filosofico stavolta non più del XIX, ma del XX Secolo. Ora, questa falsificazione, che opera sotterraneamente nel libro pure così utile di Migliori, deriva sempre dallo stesso rifiuto d'ammettere come punto di partenza di questo dialogo un concetto di «al di là dell'essenza» che pure è presentissimo in altri dialoghi di Platone e senza il quale l'intera mastodontica

*lógos* (sulla definizione) dei nomi (degli *onómata*) che sono in questione. Proprio questo introduce quella radicale e continua torsione che caratterizza il testo di tutto questo dialogo e che ne costituisce anche la vertiginosa difficoltà di lettura. L'uno è pensabile solo a partire dall'*eidos* che possiamo farcene, ma l'*eidos* è tale solo in quanto in esso l'uno viene assunto come essente (o come non essente, ma questo non cambia nulla), mentre non può esserci *eidos* del sovraessenziale, perché fra il sovraessenziale e gli *eide* c'è la stessa relazione che c'è fra l'uno sovraessenziale e gli uno enziali (se posso coniare questo neologismo). Quindi l'insufficienza dell'*eidos* dell'uno è del tutto correlativa all'insufficienza degli uno enziali ad esprimere la sovraessenzialità dell'uno in quanto uno. Ciò vi spiega perché Platone indulge a tutta una serie di paradossi, che fanno parere questo dialogo un trionfo del sofisma, mentre esso è tutt'altro: una dimostrazione suprema di autentica dialettica filosofica.

In altri termini, ciò che pare errore dal punto di vista della logica ideale è la verità stessa di questa logica: il paradosso e la contraddizione sono le formulazioni logiche *vere* che concernono l'*eidos* del non idealizzabile. Questo, credo, è l'unico filo conduttore che può renderci immediatamente trasparente il testo del *Parmenide*.

#### 34. Polivocità della parola «uno» e struttura del dialogo

La differenza d'orientamento fra quello che vi dico e quello che dice Migliori non è affatto una sottigliezza, come potrebbe sembrare, ma è cruciale per intendere il significato complessivo del dialogo. Per Migliori il passaggio dalla prima alla seconda tesi è quello dall'essere come copula («l'uno è uno») all'essere come predicato verbale («l'uno è in questo o quel modo, in questa o quella categoria»), intendendo questo passaggio come passaggio dall'uno-uno all'uno ente<sup>2</sup>. Ma proprio per questo, come accennavo prima, Migliori, qui, capovolge letteralmente il significato del testo. Infatti la prima tesi è quella in cui l'«uno è» e quindi è *un* ente (anzi è l'ente in quanto uno), mentre la seconda è quella in cui l'uno, dato come staccato dall'ente, viene tuttavia *anche* ad essere, entificandosi nelle pluralità (infatti la seconda tesi riguarda le conseguenze della partecipazione all'essere da parte dell'uno per tutto ciò che non è uno, quindi per i molti).

La parola «uno» ha effettivamente più significati (come riconosce Migliori), ma questo non significa affatto che le ipotesi formulate nel dialogo siano tre, invece di due: «se l'uno è uno», «se l'uno è», «se l'uno non è», come egli suppone<sup>3</sup>, perché la prima e la seconda formulazione sono in realtà due tesi della prima ipotesi, distinte solo dalla variante linguistica – e quindi concettuale – che stiamo esaminando: «se l'uno è», oppure «l'uno se è». Del resto non è privo d'importanza che,

alla fine della premessa, nel brano che abbiamo citato prima, intervenga la formula «che uno è». L'ipotesi è sempre la stessa, con questa differenza: nella prima versione (nella prima tesi) l'essere è attribuito pienamente all'uno, cioè all'uno nella sua pienezza, mentre nella seconda (nella seconda tesi), che tiene conto del fatto che con la prima si producono solo dei paradossi, l'essere viene attribuito all'uno, ma tenendo conto del fatto che l'uno non sta pienamente nell'essere, come si era supposto nella prima tesi (che quindi non è solo negativa ed antieleatica, come pensa Migliori). Infatti le ipotesi discusse nel *Parmenide* non sono tre, perché, se così fosse, salterebbe tutto l'equilibrio del dialogo, che, come ho cercato di mostrare all'inizio, è interamente fondato su una struttura due volte duplice, prodotta dalle relazioni fra i tre termini (appunto) che vi sono considerati: l'uno, l'essere e il «non»; ma tre sono appunto questi termini, dal cui assortimento non possono scaturire che otto tesi ( $8=2 \times 2 \times 2$ ); e tre sono anche i significati fondamentali che possono venire attribuiti alla parola «uno»: abbiamo quello dell'uno sovraessenziale, quello dell'uno considerato identico all'essere e quello dell'uno che partecipa dell'essere, ma senza coincidere con esso. Del resto queste due triplicità sono senza dubbio in relazione: se c'è distinzione fra l'uno e l'essere, è proprio perché non tutto è essere – è proprio perché c'è del *non essere* –: infatti, se così non fosse l'uno sarebbe identico a se stesso e non ci sarebbe nessuna differenza da spiegare, cioè non ci sarebbe nessun mondo e di conseguenza nessun problema filosofico. Il fatto è che però, a differenza del secondo e del terzo significato della parola «uno», il primo significato è sempre sottaciuto nel dialogo, che proprio per questo ha per oggetto la dialettica e non la metafisica (o la cosmologia). Evidentemente Migliori non può ammetterlo perché parte, nella sua lettura, da un principio storicistico: la distanza fra Platone e il neoplatonismo. Ora, come abbiamo visto, questa distanza, a mio parere, benché sia del tutto evidente dal punto di vista della storia, non ha alcun significato filosofico, almeno per quanto riguarda il problema di cui ci stiamo occupando: quello della partecipazione all'essere da parte dell'uno, come dimostra il fatto che, se noi stacciamo Platone dai neoplatonici (accostandolo così in modo molto più arbitrario all'idealismo tedesco del XIX Secolo), lo costringiamo ad entrare in contraddizione con se stesso, come fa Migliori quando scrive che, a causa dei tre significati della parola «uno» salterebbe «lo schema iniziale, che prevedeva due ipotesi, una in positivo e l'altra in negativo, e ci si addentra nella polisensività dell'analisi dell'Uno»<sup>4</sup>. Ma in questo modo Migliori, proprio per rispettare la storia, la tradisce, trasformando la ferrea architettura del *Parmenide* in una caricatura d'un trattato filosofico stavolta non più del XIX, ma del XX Secolo. Ora, questa falsificazione, che opera sotterraneamente nel libro pure così utile di Migliori, deriva sempre dallo stesso rifiuto d'ammettere come punto di partenza di questo dialogo un concetto di «al di là dell'essenza» che pure è presentissimo in altri dialoghi di Platone e senza il quale l'intera mastodontica

architettura di questo scritto cade miseramente al suolo. Infatti è solo l'uno sovraessenziale che in tutte e otto le tesi espone nel *Parmenide* continua a manifestare i propri effetti sul piano dell'essere: nella prima tesi con i paradossi e nella seconda con le contraddizioni che sono prodotte dalla partecipazione dell'uno all'essere. E qui si vede molto bene che le contraddizioni non sono, nel sistema logico, soltanto un effetto dell'ineliminabilità del negativo, come si potrebbe intendere hegelianamente, perché lo stesso negativo – lo stesso «non» – non è che un effetto secondario della differenza radicale, che non è quella fra l'essere e il nulla, ma è quella fra il sovraessenziale e l'essenza o fra l'al di là dell'essere e l'essere. Del resto dobbiamo notare che, nella seconda tesi, che ora stiamo considerando, sono in questione le entificazioni dell'uno (che appunto verranno man mano dimostrate tutte contraddittorie) e non le individuazioni, perché invece l'individuazione non è l'effetto della partecipazione all'essere dell'uno, ma, proprio al contrario, del fatto che non c'è nessun essere e nessun ente senza intervento diretto e continuo del sovraessere in tutto il registro dell'essere, che si estende dall'essere in quanto tale, all'essere dell'ente, agli enti nella loro molteplicità, fino al contrario (ma solo apparente) della molteplicità, che è il nulla stesso (e proprio per questo abbiamo visto che anche il non essere «è»). Solo perché insisto su questo punto, del resto, posso dire che la mia lettura di Platone è orientata dalla concezione palamita della *dynamis* sovraessenziale.

Del resto l'*eidōs* dell'uno è l'*eidōs* dell'uno *come essente* (infatti non c'è *eidōs* dell'uno sovraessenziale: e proprio per questo Platone, qui, non ne parla: ma che non ne parli in realtà significa solo che non parla d'altro che di questo, almeno per tutti coloro che leggono il *Parmenide* sullo sfondo degli altri scritti di Platone). In realtà l'uno *come essente* è caratterizzato dal fatto d'aprire l'essente, oltre il proprio essere, al sovraessenziale. E proprio per questa sua incompletezza l'*eidōs* dell'uno è autentico come l'*eidōs* di qualunque altro ente. Infatti anche tutti gli altri enti, come ci dimostra Platone in questa seconda tesi, sono in relazione con il sovraessenziale, proprio grazie al fatto d'essere uni (d'essere degli individui), come prima abbiamo accennato con l'esempio del tavolo.

Infine ricordiamo che all'elenco complessivo dei significati della parola «uno» individuati da Migliori (1. puro uno-uno eleatico; 2. principio della bipolarità originaria; 3. uno parte; 5. uno tutto; 6. uno numero) avevamo aggiunto già in precedenza un settimo – anzi un primo – significato: l'uno sovraessenziale. Questo significato, però, resta speciale e contraddittorio, e quindi è inassimilabile con gli altri (e per questo non è mai posto in evidenza direttamente nel testo), dal momento che un significato, come abbiamo visto, è sempre relativo all'essenza, mentre il sovraessenziale può essere solo indicato e mai nominato. L'uno come sovraessenziale, in altri termini, non è affatto un concetto, ma, come lo spazio e il tempo, una «forma pura», come avrebbe detto Kant.

35. *L'uno che è, partecipando dell'essere, è un tutto formato da infinite parti* (142 C-143 A)

Dopo questa lunga precisazione sul mio modo di leggere il *Parmenide*, ritorniamo al testo. Con la seconda tesi si apre finalmente la dimensione della pluralità, e ciò accade in modo puramente deduttivo, *a priori* verrebbe voglia di dire, cioè a partire non dall'esperienza, ma dal principio logico dell'uno posto in relazione all'essere. L'uno se è, che cosa ne consegue? Prima di tutto che esso ha delle parti (μέρη). Dice Parmenide (cito il passo prima nella mia traduzione «incomprensibile» – che potrei tranquillamente risparmiarmi, se potessi pensare che tutti conoscano il greco – e poi in quella di Migliori):

Se l'è dell'uno essente si dice e l'uno dell'essente uno, allora è non lo stesso l'essenza e l'uno, ma dello stesso quello che abbiamo ipotizzato, dell'uno essente; non necessità allora che l'intero uno essente [τὸ μὲν ὅλον ἐν ὄν] sia lo stesso, ma di questo divengano parti [μέρη] l'uno e l'essere?

Se l'essere si dice dell'Uno-che-è e l'Uno dell'Essere che è Uno, non sono la stessa cosa l'Essere e l'uno, ma si predicano entrambi di quella realtà che abbiamo posto come ipotesi, dell'Uno-che-è. Non è allora necessario che lo stesso Uno-che-è sia un tutto, di cui siano parti l'Uno e l'Essere?

Qui cominciano a vedersi gli effetti del fatto che l'uno non può coincidere con l'essere nemmeno quando viene considerato come essente. L'uno, infatti, partecipa dell'essere, e quindi, partecipandone, ha un'essenza. Ma l'essenza e l'uno essente non sono lo stesso, dal momento che l'unità dell'uno essente è l'*eidōs* dell'uno che si è essentificato (mentre, come abbiamo visto, non c'è *eidōs* dell'uno sovraessenziale). Tutto ciò che Parmenide dice qui dell'uno potrebbe poi ripetersi, esattamente nello stesso modo, per qualunque altra essenza o per qualunque altro *eidōs*: infatti l'essenza del tavolo non coincide con questo o quel tavolo proprio come l'essenza dell'uno essente non coincide con l'uno essente. Naturalmente dobbiamo aggiungere che nessun ente concreto coincide con la propria essenza (mentre vi coincide solo l'*eidōs* in quanto tale) *proprio perché* l'uno essente non coincide con la propria essenza e l'uno essente non coincide con la propria essenza *proprio perché* l'uno non coincide con l'uno essente (questo è solo un esempio di ciò che intendevo dire poco fa quando affermavo che, senza l'al di là dell'essere, nulla sarebbe).

Ora, dice Parmenide, l'uno essente è l'intero (ὅλον) dell'uno e dell'essenza. Vediamo così che l'uno interviene *contemporaneamente* a due livelli diversi: come intero e come parte. «E un intero dunque è, ciò che uno sia, ed ha parte» («la parte è parte del tutto», come traduce Migliori). Tutte le contraddizioni seguenti, che abbiamo già elencato nel nostro schema di partenza di questa seconda tesi, scaturiscono tutte, dalla prima all'ultima, da questo dislivello che fa inter-

venire l'uno contemporaneamente come intero e come parte, nella misura in cui una parte non è meno una dell'intero, e così all'infinito (ed anche l'infinito non è meno uno di qualunque altro ente). Ma questo dislivello fra l'uno come parte e l'uno come intero non è che un effetto del dislivello originario, di cui si è occupata la prima tesi, fra l'uno sovraessenziale e l'uno essenziale. La seconda tesi non fa che dedurre le conseguenze relative al fatto che, come conseguenza delle conclusioni positive (e non solo negative) della prima tesi sia necessario distinguere anche l'*eidōs* dell'uno essente dall'*eidōs* di qualunque ente che, essendo un ente, si produce comunque in relazione all'*eidōs* dell'uno essente. Insomma *l'uno, per quanto sia essente, non coincide mai con l'essente. Di conseguenza nemmeno l'essente, che può essere solo come uno, può coincidere con se stesso.*

Vediamo che c'è da far saltare qualsiasi logica che non tenga conto del venire ad essere del sovraessenziale. Ma questo venire ad essere dell'al di là dell'essere non è logicizzabile se non in modo paradossale prima e contraddittorio poi. È evidente che, per far tornare i conti nell'ambito della metafisica universitaria – vale a dire aristotelica – ci vogliono degli equilibrismi complicatissimi e poco produttivi, che mascherino il fondo delle affermazioni di Platone. Se mi sono soffermato tanto sull'interpretazione data da Migliori, è stato proprio perché essa era un ottimo esempio di questa distorsione, che diviene necessaria ogni volta che si legga questo testo antiaristotelico di Platone sulla base dei principi della metafisica aristotelica, invece che in base a quelli della metafisica platonica.

Ma, continua Parmenide, le parti di cui è costituito l'uno essente non sono solo queste due (vale a dire l'uno e l'essere), perché le parti sono infinite. Infatti

– Ciascuna di queste parti dell'uno essente, l'uno e l'essente, è forse separata, o l'uno della parte essere, o l'essente della parte uno?

– Senza dubbio.

– Di nuovo dunque anche ciascuna delle parti ha l'uno e l'essente.

Vediamo che anche l'infinità delle parti di ciascun intero è dedotta logicamente invece che essere indotta a partire dall'esperienza. Infatti il processo di raddoppiamento fra l'uno e l'essere può riprodursi all'infinito, perché l'uno ha sempre un essente con cui non coincide, e per converso l'essente è sempre uno, e perciò non coincide mai con se stesso. Quindi l'uno essente sarà una molteplicità infinita (ἄπειρον πλῆθος).

È bastato quindi distinguere, nell'essente uno, l'uno dall'essente, per trasformare l'uno in infinita molteplicità. L'uno, se è, è solo come infinita molteplicità.

Padova, 8 gennaio 1998

## Note

1. M. Migliori, op. cit., p. 202 sg.

3. *Ibid.*, p. 225.

4. *Ibid.*, p. 226.

5. *Ibid.*

## V. La relatività delle categorie

### 36. *Dalla filosofia alla scienza: il problema della molteplicità*

Riprendiamo il nostro commento della seconda tesi della prima ipotesi a partire dal punto in cui ci eravamo fermati la volta scorsa. L'uno, avevamo detto, partecipa dell'essere, ma non è essere. Quindi possiamo pensarlo anche a prescindere dall'essere, anche se questo pensiero, in quanto pensiero, quindi dal punto di vista logico, rimane inassimilabile alle leggi del pensiero. Tuttavia questa inassimilabilità non è da porsi sul piano della negazione, ma su quello della fondazione. Compito del pensiero, come avrebbe affermato Kant all'inizio della *Critica della ragione pura*, non è di pensare se stesso, ma è di pensare l'impensabile, cioè la propria origine, cioè le proprie condizioni di verità. Se rimaniamo fuori da questa prospettiva – come tutta la scienza moderna – rimaniamo anche fuori dal campo della filosofia. La scienza platonica, invece, vi rientra perfettamente, sia dal punto di vista logico sia da quello etico, e vi rientra perché i suoi stessi presupposti sono impostati metafisicamente in modo che vi possa rientrare. Questo non significa che per esempio l'aritmetica o la geometria di cui si occupa Platone (e si occuperanno i neoplatonici) siano diverse strutturalmente dall'aritmetica o dalla geometria impostate scientificamente. Infatti se ne distinguono solo per l'orientamento iniziale della ricerca, e non per i risultati. La scienza moderna, quando ha acquisito la sua fisionomia definitiva, che resta ancora imm modificata, nonostante i progressi innegabili che essa continua ad ottenere – e questa acquisizione avviene solo dopo Galilei e Newton, con Cartesio – ha in realtà ridotto il proprio campo, guadagnando così in libertà d'azione ciò che aveva perduto in fondatezza. Ma non è detto che questa libertà sia sempre e necessariamente un vantaggio, perché da essa provengono sì molti successi teorici della scienza, ma anche l'asservimento della scienza stessa ad ideali che restano arbitrari e del tutto insensati dal punto di vista della scienza. È come dire che la scienza moderna esclude dal campo di pertinenza del proprio lavoro, assieme al problema della fondazione, anche l'etica, *come se* gli effetti che vengono prodotti dalla ricerca scientifica potessero essere del tutto indifferenti dal punto di vista della scienza, anche se certo non sono indifferenti

dal punto di vista della morale. Questa antica separazione fra scienza ed etica, tuttavia, ha delle conseguenze cliniche ben precise: esattamente quelle di cui la psicanalisi si è sempre occupata. Interrogandoci sul *Parmenide*, quindi, non usciamo affatto dal campo della teoria psicanalitica, anzi vi rimaniamo in termini tanto più radicali quanto più i risultati cui giungiamo sono rilevanti proprio dal punto di vista della possibilità di concepire la psicanalisi al tempo stesso come una scienza e come una pratica etica.

Se quindi l'uno essente, come essente, è infinita molteplicità, l'uno essente, come uno, sarà ancora uno. Le due affermazioni sono chiaramente contraddittorie, ma solo in apparenza, perché non stanno sullo stesso piano di pensiero. È come quando qualcuno afferma di mentire: chiunque capisce, nonostante tutti i paradossi, come Lacan ha perfettamente inteso, se mente perché dice di mentire, o perché dice qualcos'altro. Infatti «l'uno essente è uno» e «l'uno essente è infinita molteplicità» sono sì delle affermazioni contraddittorie, ma che vengono riprese e sviluppate in due direzioni di pensiero completamente diverse, e che si rafforzano a vicenda, invece d'indebolirsi.

La seconda affermazione (che naturalmente è quella che apre alla strada a qualunque ricerca scientifica matematicamente fondata), implica, come nota Migliori, un processo che ricorda da vicino quello del terzo uomo, che abbiamo visto essere all'opera già nella prima tesi. Ma esso, mentre lì serviva a falsificare la possibilità d'includere l'uno nell'essere, qui serve invece a spiegare la concreta molteplicità delle cose e degli *eide*. È come dire che Platone, in quattro righe, smentisce tutte le critiche mossegli da Aristotele. Fra l'altro Aristotele, quando distingue la potenza dall'atto, non fa che ripetere (inconsapevolmente?) il ragionamento di Platone a proposito dell'uno come infinita molteplicità. Infatti la potenza sta dalla parte dell'uno sovraessenziale, mentre l'atto sta da quella dell'essenza dell'uno. Infatti se qualcosa che è può essere in potenza qualcos'altro è solo perché l'essere non è chiuso su se stesso (come Aristotele crede che credesse Platone: ma tutto il *Parmenide* lo smentisce), ma è invece di per sé l'apertura dell'ente al campo della propria fondazione. Solo per questo l'essere è in trasformazione (in divenire: cioè si determina nel tempo, come vedremo poi). Esso infatti è solo un portato – un «dono», potremmo dire – del sovraessenziale. Sarà solo Gregorio Palamas a chiarire questo punto, quasi due millenni dopo.

### 37. *Dalla scienza alla teologia: verso una logica triadica*

Ora, le due affermazioni contraddittorie, ma solo in apparenza, sono entrambe vere, ma, dicevo, non sono sullo stesso piano (e proprio per questo la loro contraddizione è solo apparente: in altri termini è tale solo dal punto di vista della

logica degli *eide*, ma non dal punto di vista della filosofia nel suo complesso). Infatti «l'uno essente è infinita molteplicità» è vera *in descensu*, cioè quando si passa dal problema filosofico della fondazione delle scienze matematiche alle scienze stesse, mentre «l'uno essente è uno» è vera *in ascensu*, cioè quando si passa dal piano dell'opinione e del sapere oggettivo a quello della sua fondazione. È da notare fra l'altro che, da questo punto di vista, l'opinione ed il sapere oggettivo non sono affatto eterogenei, come ha sempre creduto la scienza moderna (i cui presupposti però non sono affatto moderni, perché sono già espliciti in Aristotele); quindi anche quel sapere che *oggi* si chiama scientifico, ma che Platone *non* avrebbe considerato scientifico (epistemico), in definitiva non è altro che un'opinione sostenuta con la matematica ma non fondata davvero in modo matematico, proprio perché la matematica, per Platone, nonostante il fatto di derivare da assiomi che sembrano arbitrari, non può prescindere filosoficamente – epistemologicamente ed epistemicamente – dal problema della propria fondazione. La differenza fra le due affermazioni contraddittorie sull'uno, quindi, dal punto di vista della scienza aristotelica e moderna è assolutamente essenziale, ma non lo è affatto dal punto di vista della fondazione della scienza (e quindi anche dal punto di vista etico). Proprio per questo d'ora in poi chiameremo scienza solo quella che oggi si chiama così, mentre chiameremo episteme la scienza fondata filosoficamente e quindi anche eticamente (quella di cui parla Platone).

In altri termini: se andiamo dall'uno verso l'essere, è vera la prima affermazione; se invece andiamo dall'essere verso l'uno è vera la seconda. Questa duplicità è del resto identica a quella delle due direzioni della dialettica: trovare le definizioni (*in ascensu*) e metterle in questione («seconda navigazione») (*in descensu*). Perciò questa duplicità non riporta al punto di partenza – non produce un circolo vizioso – vale a dire un ostacolo nel pensiero –, ma riporta al punto di partenza solo su un altro piano e su un altro livello. Insomma la dialettica di Platone è già quella di Hegel, ma è un po' più interessante, perché non porta a nessun sapere assoluto che non sia non solo raggiungibile ma, se ci fidiamo della Lettera VII, già raggiunto in partenza, perché non c'è sapere concreto (d'opinione o d'oggetti) che non sia fondato o donato da quel «sapere assoluto» – il sovraessenziale – che non può essere saputo proprio perché soltanto esso, in noi, produce del sapere.

Purtroppo non vi potrò dimostrare nulla di tutto ciò, quest'anno, perché questo punto è esterno al *Parmenide*: ne costituisce al tempo stesso il presupposto sottaciuto (*in descensu*) e la conclusione (*in ascensu*), ma non è tematizzato esplicitamente. Lo è solo – ma sempre parzialmente – in altri testi di Platone (la *Repubblica*, la Lettera VII, il *Timeo*), e lo sarà molto meglio nella teologia cristiana (per esempio nello Pseudo-Dionigi o in Gregorio Palamas). L'inconveniente di tutto questo è che, quando parliamo di fondazione delle scienze, che ci piaccia o no, stiamo parlando di Dio. Sto dicendo insomma che il *mégiston máthema* è il sapere

assoluto hegeliano, e anche il sapere assoluto di Dio. Solo che questo sapere, per noi, si dà solo come deificazione. Invece una scienza non fondata filosoficamente ed eticamente, ma che pretenda d'essere fondata solo matematicamente (come se la matematica stessa non dovesse essere fondata) rimane sempre esposta al rischio di divenire diabolica. È l'unica parola proporzionata. Il peccato originario, infatti, non consiste proprio nel fatto di mangiare il frutto dell'albero del *sapere* del bene e del male? In questo sono molto ortodosso. E perciò si ammetterà facilmente che tutto ciò che dico è lontano mille miglia da qualunque principio che oggi risulti evidente ad un uomo di scienza. Certo, nel *Parmenide* non c'è nessuna teologia. Ma Proclo e lo Pseudo-Dionigi non si sbagliavano quando interpretavano teologicamente i suoi principi filosofici, perché la logica che sta alla base di questo dialogo è applicabile immediatamente, senza mutare una virgola, ma solo precisando le definizioni dell'essere e dell'uno, anche alla teologia. Quando si parla dell'essere e dell'uno in quanto tali si parla necessariamente di Dio, anche se senza dubbio ci si può dimenticare di questo nelle applicazioni pratiche. Ma che ce ne si possa dimenticare non significa che sia bene farlo. Infatti proprio il sapere del bene e del male produce la dimenticanza anche delle evidenze più elementari. In realtà non vedo proprio perché la stessa logica che va bene per Dio non debba andare bene anche per qualunque oggetto sensibile o per qualunque concetto. Anche in questo credo d'essere molto ortodosso, e per niente scolastico. Proprio per questo, se vorrò continuare questo seminario, l'anno prossimo, l'unica cosa da fare sarebbe di passare direttamente alla teologia, e parlarvi della triade, che fra l'altro è un concetto che dovrebbe stare alla base di *qualunque* sapere rigoroso, cioè fondato, invece che arbitrario, come Vico sapeva molto bene.

### 38. *L'uno che è, preso di per sé, è diverso e altro dall'essere (143 A-B)*

Posto questo necessario chiarimento (che però Platone non fa minimamente, ma lascia ai suoi lettori), il percorso della seconda tesi prende subito una strada significativa, ma che in apparenza allontana dal problema dell'uno: quella che potremmo chiamare delle categorie, se questo termine non fosse aristotelico. Infatti, dice Parmenide:

– Come, dunque? L'uno stesso, che diciamo partecipare dell'essenza, se lo prendiamo in quanto se stesso con la comprensione-attraverso [διόνοια] senza ciò di cui abbiamo detto che partecipa, esso stesso ci apparirà ancora solo uno o anche molti?

– Penso uno, senza dubbio.

– Vediamo, quindi; è necessità che la sua essenza sia una cosa ed esso stesso un'altra, se non essenza [è] l'uno, ma come uno partecipa dell'essenza.

– Necessità.

– Dunque se altro [è] l'essenza ed altro [è] l'uno, né l'uno è altro dall'essenza in quanto uno né l'essenza è altro dall'uno in quanto essenza, ma sono altri l'uno all'altra per la differenza e per l'alterità (143 B).

Si tratta d'un passo importante, perché Parmenide sta ipotizzando che ci sia una natura dell'uno che non dipende affatto dall'essenza di cui l'uno partecipa nella misura in cui viene ad essere. Questa natura, tuttavia, non è significata dalla parola «uno», in quanto questa indica un concetto, ma è tuttavia indicata da essa oltre la sua significazione. Ci sono senza dubbio delle «parole sovraessenziali»: sono tutte quelle che indicano qualcosa che è al di là del concetto: per esempio «spazio», «tempo», «uno», «Dio». Proprio su questo è fondata la prova anselmiana dell'esistenza di Dio ed anche – come cercherò di mostrare altrove – la prova trascendentale (da Cartesio, a Kant, a Husserl). In realtà, a ben vedere, tutte le parole sono sovraessenziali, nella misura in cui ce ne serviamo per nominare degli individui, perché nessun *individuum* può essere del tutto contenuto in un concetto.

Perciò questo passo non è da trascurare, perché Platone potrebbe essere accusato di barare (ed in definitiva è questa la critica che gli mosse Aristotele), fingendo di trovare una soluzione che in realtà non troverebbe affatto, in quanto la rinvierebbe solo all'infinito (è appunto l'argomento del terzo uomo). In realtà Parmenide sta solo traendo le conseguenze di quanto è stato già dimostrato nella prima tesi: non è possibile ridurre l'uno all'essenza. Ciò non significa però che l'uno e il suo contrario siano lo stesso. Significa invece che l'uno, in quanto lo poniamo al di là dell'essenza, è anche al di là della contraddizione fra l'uno ed il molteplice, perché anche il molteplice deriva solo della partecipazione dell'uno all'essere. Quindi ciò che noi chiamiamo uno, in questo caso, resta uno, anche se per noi è impossibile dire senza contraddirci che cosa esso sia. Ne deriva una conseguenza assolutamente determinante: l'alterità fra l'essenza e l'uno non procede né dall'essenza né dall'uno, ma proprio dal fatto che l'uno *si dà* partecipando dell'essenza (anzi che proprio per darsi ne partecipa). Tuttavia Platone non s'interroga affatto esplicitamente sulla relazione fra l'uno sovraessenziale e l'essere. Perché l'uno sovraessenziale si dà nell'essere? Questa domanda non è posta nel *Parmenide*, e non lo è per il motivo che abbiamo già detto più volte: questo dialogo tratta della dialettica e non direttamente di metafisica (o di cosmologia, come farà il *Timeo*). Le interpretazioni teologiche del testo (per esempio quella di Proclo) insisteranno però molto su questi aspetti essenziali, anche se sono appunto lasciati al lettore. Platone invece ha posto in partenza come oggetto del dialogo lo studio delle relazioni fra l'uno e l'essere, e s'interroga sulle conseguenze, e non sulle cause, di queste relazioni. Queste conseguenze sono che l'alterità procede dal due, come vedremo all'inizio del punto seguente, che va nella direzione della deduzione della matematica dai principi dialettici della relazione uno-essere.

Migliori si chiede perché Platone introduca qui la diversità<sup>1</sup>. In realtà mi pare che non la introduce affatto, perché essa era già implicita sin dall'inizio. Infatti, essendo partito dalle relazioni fra uno ed essere, che sono due parole distinte, Platone ha necessariamente posto anche il terzo: la loro diversità. Vedete che ritorniamo di peso *in theologica*, ed anzi in piena teologia cristiana, anche se Platone non poteva saperlo. Ma Simone Weil, quando diceva che Platone è figura di Cristo, sapeva quello che diceva. Se l'uno è – perché si dà, producendosi nell'essere e quindi nel molteplice –, abbiamo posto con questo anche il Padre, il Figlio e lo Spirito... Non sto scherzando né forzando il testo (benché storicamente ciò che dico sia del tutto inconcepibile). Ma siccome non insegno all'Università posso dirlo. Se l'uno è, è come Parola. Altro è quindi l'Uno che è (il Padre), altro la sua essenza (il suo Logos), ed altro la loro diversità (cioè lo Spirito). Non possiamo assumere l'uno come essente senza assumere immediatamente tre termini omoessenziali (anche se Platone, beninteso, non lo dice; ma questo non significa che non ci aiuti a pensarlo).

### 39. *L'uno come infinita molteplicità e forma geometrica (143 C-145 C)*

Una volta che ha introdotto triadicamente la differenza fra l'uno e l'essere, Parmenide ne trae due conseguenze. La prima riguarda la matematica (la seconda invece concerne evidentemente la geometria): se si assumono l'uno e l'essere, o l'uno e la differenza, o la differenza e l'uno, si assumono entrambi questi elementi, e *quindi* si assumono *due* termini. «Entrambi» e «due» non sono lo stesso, per i motivi che abbiamo già considerato nel primo seminario dedicato a questo argomento. Per esempio, se ci si riferisce ad un uno sovraessenziale ed a un uno che è, è già stata posta, con questo, la loro differenza. Ma questi tre termini sono ancora *al di qua* del tre come numero, come due di loro sono al di qua del due. La dualità e la triplicità sono logicamente una *condizione* e non un effetto dell'esistenza del numero. Quindi non sono costituite dal numero, ma lo costituiscono. Il numero interviene solo nel momento in cui si riconosce che *ciascun* elemento della coppia o della triade è uno. Lo è, ben inteso, in un senso diverso da come lo è l'uno, se è. Ora però l'uno è diventato un numero, vale a dire il nome di uno qualunque degli elementi della coppia o della triade (o di ogni altro insieme). Ma nello stesso tempo è diventato il nome d'un insieme (ancora una volta, il significato della parola «uno» è sempre e necessariamente duplice). Naturalmente in Platone non trovate esplicitato il concetto d'insieme; trovate però la deduzione della serie dei numeri naturali perfettamente articolata in termini d'insiemi: «Ma se ciascuno di questi uno, aggiungendone uno qualsiasi a questa coppia, non diventa forse tre il tutto [τὰ πάντα]?». Il tutto non è altro, in questo caso, che un nome dell'insieme.

Tuttavia, dato il due, il tre ecc., ci saranno numeri pari e dispari, e ci saranno delle moltiplicazioni. «Se allora l'uno è, necessariamente anche il numero è». L'esistenza dell'infinita serie dei numeri è quindi una conseguenza dell'essere dell'uno. Se l'uno non fosse, non ci sarebbe l'aritmetica. «Ma se c'è il numero, c'è molteplicità e infinita pluralità degli enti», pluralità infinita del numero (ἄπειρος ἄριθμός) da cui Parmenide deduce logicamente la molteplicità degli enti naturali.

L'infinito è quindi un prodotto fra gli enti dell'uno se è: ma appunto, dell'uno in quanto non coincide con l'essere, perché il suo essere non ne esaurisce la natura. *L'infinito è uno perché l'uno è, ma vi è l'infinito perché l'uno sovraè.* Si tratta d'un principio semplicissimo, del quale i logici matematici di questo secolo avrebbero potuto trarre grande giovamento, se lo avessero tenuto presente, perché tutto il problema della funzione dei paradossi e della necessaria incompletezza dei sistemi simbolici, dimostrata da Gödel, vi è necessariamente incluso come conseguenza, e quindi spiegato filosoficamente, in termini di principi di conoscenza, senza che nulla di tutto questo ponga nessun limite alla conoscenza. Il riferimento al sovraessenziale, insomma, ci consente di vedere il paradosso non come limite, ma come risorsa e ricchezza della conoscenza. L'esistenza dei paradossi non la limita, ma è dovuta al limite della conoscenza nell'essere (in base all'essere dell'uno). Parallelamente l'uso degli assiomi – ai quali alcuni logici di questo secolo hanno fatto ricorso per evitare i paradossi – non elimina affatto un problema che non c'è, perché questo uso parte dallo stesso limite al quale si arriva con i paradossi.

#### 40. *L'uno è in se stesso e in altro (145 C-E)*

Sui punti successivi potremo procedere più velocemente. Indipendentemente dalle giustificazioni, del resto molto compendiose e spesso, almeno in apparenza, un po' sofistiche, date da Parmenide, ci troviamo di fronte sempre allo stesso procedimento logico: l'uno, in quanto partecipa dell'essere, obbedisce alle stesse regole cui sottostanno tutti gli altri enti, ma che sono prodotte dall'uno in quanto sovraè. L'uno, quindi, per un verso obbedisce alle regole che emette, ma per un altro, e nello stesso tempo, non vi sottostà. Si tratta naturalmente sempre d'una conseguenza della sua duplicità, sulla quale ci siamo soffermati prima. In breve, potremmo considerare questa duplicità come una versione preliminare e non matematica del teorema di Gödel. Perciò vi risparmio la dimostrazione dei vari punti, che mi limito a ripetere, anche se li abbiamo già esposti nello schema generale della seconda tesi:

c. *seconda affermazione:* l'uno è in movimento e immobile (145 E-146 A)

d. *terza affermazione:* l'uno è identico e diverso sia a sé sia agli altri (146 A-147 B)

e. *conseguenza:* l'uno è simile e dissimile sia a sé sia agli altri (147 C-148 D)

f. *quarta affermazione:* l'uno è e non è in contatto con sé e con gli altri (148 d-148 D)

g. *quinta affermazione:* l'uno è uguale e disuguale a sé e agli altri (149 D-151 B)

h. *conseguenza:* l'uno è numericamente uguale e disuguale a sé e agli altri (151B-E)

Sarà utile tuttavia riprendere dalle dimostrazioni fornite da Parmenide alcune conseguenze «bizzarre», che vanno situate al loro giusto posto. È inutile negare che spesso i filosofi hanno cercato in vari modi di «normalizzare» il contenuto di questo dialogo, come se esso facesse saltare i limiti della conoscenza quotidiana. Ebbene, è proprio quello che fa Parmenide, mostrando come essa sia del tutto inaffidabile, almeno se viene assunta come autosufficiente. Platone invece la subordina, come un caso particolare, alla conoscenza del sovraessenziale, cioè alla conoscenza dell'inconoscibile. Ma questo non può che far saltare ogni riferimento filosofico-universitario. Ed è per questo, credo, che Aristotele non ha mai citato il *Parmenide*, ed è anche per questo che il suo contenuto c'interessa assolutamente. Ma suppongo che sia anche per questo che il commento di Migliori a queste pagine mi pare particolarmente insoddisfacente, perché si ha l'impressione che egli voglia far quadrare i conti ad ogni costo, trascurando quello che a me pare il fattore essenziale, vale a dire il carattere duplice dell'uno, che non può esser fatto rientrare nell'essere senza che questo provochi immediatamente delle insanabili contraddizioni. Di qui quell'aspetto sofistico che si può avere l'impressione che predomini in queste pagine. Benché Platone non sia certo un sofista, fare bella mostra di queste contraddizioni è centrale per raggiungere lo scopo che si proponeva qui e che non era certo di costringere il lettore ad andare a pescare dovunque degli elementi supplementari per integrare il testo, rendendolo meno *hard*.

Comunque sia, le indicazioni molto succinte e quasi aforistiche che Parmenide si limita a dare servono a situare al loro giusto posto quelle che potremmo chiamare le forme pure dell'intuizione e le categorie, se questi termini fossero platonici. Consideriamo una per una queste considerazioni.

1. L'uno è in se stesso (perché non potrebbe essere nell'altro dall'uno senza cessare d'essere uno) ed è nell'altro dall'uno, perché altrimenti dovrebbe essere nelle sue parti (e questo è impossibile). È una delle contraddizioni cui dà luogo la riduzione dell'uno all'essere, ma non è una conseguenza secondaria, perché essa mette in questione niente meno che l'universalità della forma pura dello spazio. Lo spazio, in sé, non è nulla di oggettivo, ma è solo un effetto della riduzione dell'uno alla partecipazione dell'essere. Ciascun ente è uno perché partecipa del sovraessenziale ma, dal punto di vista dell'uno sovraessenziale, la molteplicità è solo un'illusione. Essa, infatti, non procede dalla pienezza dell'uno nell'essere, ma dal non essere (Platone avrebbe detto dalla diade indefinita, ἄοριστος δυνάς), il quale non essere, a sua volta, non è un principio secondo ed equivalente all'essere – non ci troviamo affatto in una concezione manichea, perché il non essere

viene lasciato essere (nel senso in cui anche il non essere è) solo perché l'uno deve manifestarsi fuori da se stesso. L'uno, per così dire, non è contento di sé. Se lo fosse, nulla esisterebbe, nemmeno l'uno. Perciò, in definitiva, dobbiamo dire che l'uno di Platone è in definitiva creatore. Siamo ad un passo dalla concezione ebraica della creazione, com'è esposta nella Genesi (non a caso alcuni antichi Padri della Chiesa spiegavano le somiglianze fra il *Timeo* e la Genesi con una supposta conoscenza da parte di Platone della tradizione ebraica).

2. L'uno è immobile (in quanto è in se stesso) ed è in moto (in quanto è nell'altro). Come, nel punto precedente, veniva messa in questione l'universalità dello spazio, qui viene messa invece in questione la stessa differenza fra essere e divenire.

3. L'uno è identico e diverso sia a sé sia agli altri: è identico a sé in quanto se non lo fosse non sarebbe uno, ma dev'essere anche diverso da sé, in quanto è anche nell'altro da sé. E nello stesso tempo è diverso dagli altri dall'uno (dal molteplice) perché è uno, mentre il molteplice non lo è; ma è anche identico al molteplice in quanto, per essere, dev'essere nel molteplice come anche il molteplice dev'essere in qualche modo uno, infatti abbiamo visto che anche il molteplice non è mai assolutamente molteplice, ma partecipa sempre dell'uno, perché il puro molteplice non si distinguerebbe in nulla dal nulla. Ma abbiamo visto che anche il nulla, a suo modo, «è», perché viene lasciato essere dall'uno. Siamo davvero di fronte, qui, al superamento definitivo di ogni nichilismo.

Ma con questo viene posto in questione niente meno che il principio d'identità. Su questo punto, mi pare, Migliori è particolarmente in imbarazzo, e non a caso, perché, se salta il principio d'identità, salta anche la possibilità di ragionare. Ma questo principio, pur essendo dimostrato non universale, non viene tuttavia affatto respinto. Esso salta solo per un verso della contraddizione, e non per l'altro. Il principio di non contraddizione non vale dal punto di vista dell'uno, ma vale perfettamente da quello dell'essere. Vedremo del resto che tutte queste contraddizioni non puntano ad altro che a cogliere la presenza del sovraessenziale nelle essenze. Migliori però non tiene conto di questo, perché assume il contenuto del dialogo come concluso all'interno del problema delle relazioni fra l'uno e l'essere, mentre tutta la mia interpretazione – come quelle neoplatoniche – legge questo dialogo a partire dalla problematica, che pure vi è sempre taciuta, dell'al di là dell'essenza. Se non si capisce questo, non si capisce niente del *Parmenide*, e si è condannati a correggerlo in questa o in quella parte (ed anche Migliori, come abbiamo visto, è costretto a fare questo, quando suppone che le ipotesi in questione siano tre e non due). Del resto il *Parmenide* è un dialogo che riguarda per un verso il limite del pensiero, ma per un altro la fondazione del pensiero in questo limite (proprio per questo dicevo poco fa che confuta ogni nichilismo).

4. L'uno è simile e dissimile a se stesso e agli altri. Questo si deduce facilmente da quanto detto sull'identità<sup>2</sup>. Su questo punto è bene soffermarsi, perché intendere i numeri o gli enti come l'oggetto effettivo del dialogo porta a perderne il significato complessivo. In realtà Platone è partito dalla formula «l'uno se è», chiedendosi che cosa questo essere di cui partecipa comportasse per il non uno, vale a dire per il molteplice. Qui Parmenide sta considerando quali effetti si producono a partire dalla partecipazione dell'uno all'essere. Il primo di questi effetti è certo la matematica, che fonda la certezza del pensiero, ma solo all'interno d'una indimostrabilità ultima dei suoi principi – dei suoi assiomi – che sola la fonda e che in realtà non è che l'immagine speculare e rovesciata dei paradossi che si producono tutte le volte che un sistema simbolico (anche la matematica) tenti di dimostrare la propria validità. Il secondo di questi effetti è la non totale affidabilità dei principi filosofici, che sono fondati proprio da questo loro limite. *Niente spiega tutto*: questo potrebbe essere il motto o l'emblema di queste pagine straordinarie e totalmente indigeste indifferentemente per logici, filosofi e matematici. Ma invece *tutto si spiega* solo a partire da questo principio: e «tutto», qui, non significa solo tutte le singole cose, ma anche il tutto in quanto tale, vale a dire il sovraessenziale stesso, *in cui abitano le idee* come abbiamo visto nel *Fedro*, e in cui quindi si situa anche la realtà oggettiva di qualunque ente (quindi anche la nostra esperienza sensibile). Naturalmente il tutto si spiega solo in senso riflessivo; non siamo certo noi che lo spieghiamo.

Parmenide, quindi, non parte dagli enti come si danno nella nostra esperienza (sta seguendo il percorso *in descensu*, deduttivo, e non quello *in ascensu*, induttivo), ma parte dalla deduzione dei nostri oggetti d'esperienza dal significato stesso – concettuale o eidetico – della parola «uno» e della parola «essere». Le contraddizioni prodotte da questo percorso dialettico fanno parte della meccanica del pensiero e perciò della realtà delle cose. A nulla serve quindi appellarsi all'evidenza della nostra esperienza per confutare le deduzioni di Parmenide, come fa Migliori quando osserva che da questa affermazione di Parmenide si dovrebbe dedurre che «se A è simile a B in quanto i due termini sono diversi, se A e B sono identici, devono essere dissimili»; questo è impossibile, continua; ed aggiunge in nota che Platone si corregge più avanti quando dice che gli altri dall'uno «sono simili sia a se stessi sia tra loro, mentre per entrambe le affezioni sono da due punti di vista [in realtà il testo dice «entrambi entrambi»] contrari e dissimili» (158 E-159 A)<sup>3</sup>. Ma quest'ultima affermazione di Parmenide fa parte della terza tesi, e quindi è assunta da un punto di vista diverso da quello che ha Parmenide mentre espone la seconda, ed abbiamo visto che nessuna delle tesi può correggerne un'altra, perché sono tutte dialetticamente parallele, anche se il passaggio dall'una all'altra è motivato sempre dall'insufficienza delle conclusioni precedenti. Platone dice proprio quello che dice: *due cose identiche sono*

*dissimili*. Perché meravigliarsene o scandalizzarsene, quando stiamo parlando dell'uno se è? Del resto anche due biro identiche sono dissimili; ed anche una sola biro è dissimile da sé, se la consideriamo identica a se stessa. Il problema non è che ci siano tali contraddizioni, ma che esse non impediscano affatto, anzi permettano che si dica il vero.

5. L'uno è e non è in contatto con sé e con gli altri. Infatti, se è in sé, esso dev'essere in contatto con sé; mentre, se è in altri, dev'esserlo con altri. È un nuovo attacco alla forma spazio, che prima era stata assunta come luogo dell'identità, mentre qui viene assunta come luogo delle identità, vale a dire come spazio assoluto.

6. L'uno è uguale (ἴσον) e disuguale a sé e agli altri. Qui termina la demolizione dei concetti di fondo che guidano il nostro pensiero – di quelle che Aristotele avrebbe chiamato le categorie –: dopo l'identità e la somiglianza vengono fatte a pezzi anche le idee di grandezza e piccolezza (cioè la quantità), idee che pure Platone utilizzerà anche in seguito con un feroce umorismo.

7. L'uno è numericamente uguale e disuguale a sé e agli altri: questo s'intende facilmente a partire da quanto abbiamo detto poco fa.

8. La *summa* di tutte queste contraddizioni è data in quella che per Migliori è la sesta affermazione di Parmenide: l'uno partecipa del tempo ma non è nel tempo, diviene e non diviene. Su questa affermazione converrà soffermarsi più in dettaglio, perché è la chiave di volta non solo di tutto il *Parmenide*, ma anche di tutta la teoria platonica della conoscenza, nel suo rapporto con l'etica. Perciò ne parleremo distesamente la volta prossima.

Padova, 22 gennaio 1998

## Note

1. M. Migliori, op. cit., p. 231.

2. Anche su questo punto Migliori cerca di correggere il contenuto del testo con le affermazioni successive di Platone: «La conclusione che Uno e Altri siano dissimili è infatti del tutto condivisibile, mentre il procedimento, dall'Identità alla Dissomiglianza, è inaccettabile per le stesse indicazioni che ci offrirà in seguito Platone, che ci spiegherà come e perché la stessa inferenza logica non è corretta [...] l'accusa di sofisma può essere evitata solo facendo parlare il testo di altro» (op. cit., p. 258). Ma perché Platone avrebbe scritto dei contenuti errati, del resto senza mai dichiarare che lo erano? Forse perché non era abbastanza buon filosofo da accorgersene? In realtà queste osservazioni di Migliori dipendono dal fatto che ora egli suppone che Parmenide stia parlando di qualcosa che non è più l'uno di partenza, come è dimostrato dalla sua traduzione della formula della seconda tesi.

3. *Ibid.*, p. 262.

## VI. L'uno e il tempo

### 41. *Il tempo d'ora*

Veniamo adesso alla parte conclusiva della seconda tesi, da 151 E a 157 B. Si tratta della sezione del dialogo che da alcuni interpreti (Plotino, Natorp, Jean Wahl e Paci) è stata considerata come una tesi a parte (in questo modo le tesi diventano nove, invece di otto). Ho già detto che questo mi pare un errore di lettura abbastanza marchiano, che comunque – data l'autorità di coloro che l'hanno commesso – ci conferma la difficoltà del testo. Ma su questo punto torneremo fra poco. Cominciamo con l'espore il ragionamento di Parmenide, che continua sulla linea di quanto aveva detto prima, a proposito dell'uguaglianza numerica dell'uno a sé ed agli altri dall'uno (151 B-E). Senza aspettare altro, Parmenide enuncia la sua sesta affermazione: «L'uno partecipa del tempo e tuttavia è e non è nel tempo, diviene e non diviene» (151 E-155 C). Ne seguirà come conseguenza che l'uno che è è conoscibile (155 C-E); ed una ripresa sul tema del tempo: «L'uno è nel tempo e cambia, è nell'istante e non cambia» (155 E-157 B). Si tratta evidentemente d'un punto molto importante, perché il tempo, come sappiamo da Kant, è la forma pura propria della soggettività. Ma vediamo come Parmenide inizia il suo ragionamento:

– Dunque l'uno partecipa anche del tempo, ed è e diviene più giovane e più vecchio di sé e degli altri, e inoltre, pur partecipando del tempo, non è né diviene né più giovane né più vecchio di sé e degli altri (151 E).

Questa affermazione appare come al solito paradossale ma, come ho già avuto modo di precisare, non lo è poi in effetti, se pensiamo che l'uno, «se è», è necessariamente nel tempo come ogni altro ente e che, in quanto è nel tempo, diviene certamente più vecchio. Ma più vecchio di che cosa? Evidentemente solo di se stesso (ora Parmenide non sta confrontando l'uno con gli altri dall'uno, come farà più avanti, in 155 B-C). L'uno dunque, se diviene più vecchio di se stesso, contemporaneamente diviene anche più giovane di se stesso (come io, fra un anno, sarò diventato più vecchio del me stesso di oggi d'un anno, ma

*dissimili*. Perché meravigliarsene o scandalizzarsene, quando stiamo parlando dell'uno se è? Del resto anche due biro identiche sono dissimili; ed anche una sola biro è dissimile da sé, se la consideriamo identica a se stessa. Il problema non è che ci siano tali contraddizioni, ma che esse non impediscano affatto, anzi permettano che si dica il vero.

5. L'uno è e non è in contatto con sé e con gli altri. Infatti, se è in sé, esso dev'essere in contatto con sé; mentre, se è in altri, dev'esserlo con altri. È un nuovo attacco alla forma spazio, che prima era stata assunta come luogo dell'identità, mentre qui viene assunta come luogo delle identità, vale a dire come spazio assoluto.

6. L'uno è uguale (ἴσον) e disuguale a sé e agli altri. Qui termina la demolizione dei concetti di fondo che guidano il nostro pensiero – di quelle che Aristotele avrebbe chiamato le categorie –: dopo l'identità e la somiglianza vengono fatte a pezzi anche le idee di grandezza e piccolezza (cioè la quantità), idee che pure Platone utilizzerà anche in seguito con un feroce umorismo.

7. L'uno è numericamente uguale e disuguale a sé e agli altri: questo s'intende facilmente a partire da quanto abbiamo detto poco fa.

8. La *summa* di tutte queste contraddizioni è data in quella che per Migliori è la sesta affermazione di Parmenide: l'uno partecipa del tempo ma non è nel tempo, diviene e non diviene. Su questa affermazione converrà soffermarsi più in dettaglio, perché è la chiave di volta non solo di tutto il *Parmenide*, ma anche di tutta la teoria platonica della conoscenza, nel suo rapporto con l'etica. Perciò ne parleremo distesamente la volta prossima.

Padova, 22 gennaio 1998

## Note

1. M. Migliori, op. cit., p. 231.

2. Anche su questo punto Migliori cerca di correggere il contenuto del testo con le affermazioni successive di Platone: «La conclusione che Uno e Altri siano dissimili è infatti del tutto condivisibile, mentre il procedimento, dall'Identità alla Dissomiglianza, è inaccettabile per le stesse indicazioni che ci offrirà in seguito Platone, che ci spiegherà come e perché la stessa inferenza logica non è corretta [...] l'accusa di sofisma può essere evitata solo facendo parlare il testo di altro» (op. cit., p. 258). Ma perché Platone avrebbe scritto dei contenuti errati, del resto senza mai dichiarare che lo erano? Forse perché non era abbastanza buon filosofo da accorgersene? In realtà queste osservazioni di Migliori dipendono dal fatto che ora egli suppone che Parmenide stia parlando di qualcosa che non è più l'uno di partenza, come è dimostrato dalla sua traduzione della formula della seconda tesi.

3. *Ibid.*, p. 262.

## VI. L'uno e il tempo

### 41. *Il tempo d'ora*

Veniamo adesso alla parte conclusiva della seconda tesi, da 151 E a 157 B. Si tratta della sezione del dialogo che da alcuni interpreti (Plotino, Natorp, Jean Wahl e Paci) è stata considerata come una tesi a parte (in questo modo le tesi diventano nove, invece di otto). Ho già detto che questo mi pare un errore di lettura abbastanza marchiano, che comunque – data l'autorità di coloro che l'hanno commesso – ci conferma la difficoltà del testo. Ma su questo punto torneremo fra poco. Cominciamo con l'espore il ragionamento di Parmenide, che continua sulla linea di quanto aveva detto prima, a proposito dell'uguaglianza numerica dell'uno a sé ed agli altri dall'uno (151 B-E). Senza aspettare altro, Parmenide enuncia la sua sesta affermazione: «L'uno partecipa del tempo e tuttavia è e non è nel tempo, diviene e non diviene» (151 E-155 C). Ne seguirà come conseguenza che l'uno che è è conoscibile (155 C-E); ed una ripresa sul tema del tempo: «L'uno è nel tempo e cambia, è nell'istante e non cambia» (155 E-157 B). Si tratta evidentemente d'un punto molto importante, perché il tempo, come sappiamo da Kant, è la forma pura propria della soggettività. Ma vediamo come Parmenide inizia il suo ragionamento:

– Dunque l'uno partecipa anche del tempo, ed è e diviene più giovane e più vecchio di sé e degli altri, e inoltre, pur partecipando del tempo, non è né diviene né più giovane né più vecchio di sé e degli altri (151 E).

Questa affermazione appare come al solito paradossale ma, come ho già avuto modo di precisare, non lo è poi in effetti, se pensiamo che l'uno, «se è», è necessariamente nel tempo come ogni altro ente e che, in quanto è nel tempo, diviene certamente più vecchio. Ma più vecchio di che cosa? Evidentemente solo di se stesso (ora Parmenide non sta confrontando l'uno con gli altri dall'uno, come farà più avanti, in 155 B-C). L'uno dunque, se diviene più vecchio di se stesso, contemporaneamente diviene anche più giovane di se stesso (come io, fra un anno, sarò diventato più vecchio del me stesso di oggi d'un anno, ma

questo renderà la mia età attuale più giovane d'un anno di quella che avrò allora). Qui Parmenide riprende esplicitamente quanto aveva affermato nella prima tesi (in 140 E-141 D). Del resto è evidente che, nella seconda tesi, Parmenide sta toccando gli stessi punti toccati nella prima, e che lo fa con lo stesso ordine; anche questo – fra l'altro – dimostra che qui non c'è nessuna terza tesi, perché siamo all'ultimo punto già toccato nella prima.

L'uno, quindi, se è, diviene nel tempo contemporaneamente più giovane e più vecchio di se stesso. Ma questo evento si verifica «nel tempo d'ora», κατὰ τὸν νῦν χρόνον, perché questo «ora» è in mezzo, μεταξύ, fra l'«era» ed il «sarà» (152 B). Tuttavia il tempo d'ora – il puro presente, vale a dire l'istante – non consente nessun trascorrere e quindi nessun divenire. Perciò nell'istante d'ora l'uno non è né più giovane né più vecchio di sé stesso.

Ma se [è] necessità che non eviti l'ora tutto il diveniente, poiché è secondo questo, si trattiene sempre dal divenire ed è allora questo che eventualmente gli sia capitato di divenire (152 D).

Nell'ora, quindi, ogni divenire è sempre e per sempre sospeso, perché l'ora, il νῦν, non è affatto il presente nella sua durata, ma è invece l'istante presente, paragonabile al punto indivisibile della geometria, vale a dire un tratto di tempo minimo ed indivisibile come il punto geometrico. L'ora è sovratemporale, pur essendo nel tempo (come sarà in Agostino). Insomma, siamo davvero ad un passo dall'eterno ritorno nietzschiano o dalla memoria involontaria di Proust, perché – come vedremo meglio fra poco – l'istante coincide con l'eternità sovratemporale.

#### 42. La natura del tempo

Su questo punto mi pare utile, anche se non potrò andare fino in fondo alle mie considerazioni, perché richiederebbe troppo tempo, fare un breve riferimento ad un articolo di Jacques Derrida, intitolato «Ousia» e «grammé». Nota su una nota di «Sein und Zeit»<sup>1</sup>, nel quale viene ripresa una nota di Heidegger sul concetto volgare del tempo. Derrida afferma che questo concetto volgare è quello elaborato da Aristotele (nel quarto libro della *Fisica*) ed anche quello al quale si attiene Hegel, sia nella *Filosofia della natura* della *Logica di Jena*, sia nell'*Enciclopedia*. Hegel infatti interpreta l'istante presente, il νῦν di cui parla Aristotele (che infatti riprende a modo suo ciò che dice Platone) come limite del tempo e quindi come negazione del tempo da parte del tempo. Se ne ricava una concezione dell'essenza come presenza al presente, e quindi una concezione del presente secondo la quale l'ora – il presente stesso – consentirebbe il controllo della presenza dell'ente in quanto tale, anche nella negazione.

È facile capire che tutto ciò, ammesso che riguardi Aristotele e Hegel (mentre a mio avviso riguarda molto più ciò che Heidegger proietta dietro di sé, in quella storia *pro domo sua* della metafisica, che egli troppo spesso costruisce solo per distinguersene, anche se per sua fortuna vi rientra pienamente), non riguarda affatto Platone. La presenza dell'ora, del νῦν platonico non è affatto quella del presente e tanto meno quella dell'eternità assunta come infinita durata. Il presente di cui parla Parmenide nel passo che stiamo commentando non ha nulla a che vedere con la presenza, se non nel senso in cui ciò che è presente *ci si offre*. Ed è esattamente ciò che i critici della metafisica dimenticano (anche se certo lo dimenticano spesso anche i metafisici). Ma da questo punto di vista non c'è dubbio che, se Hegel ed Aristotele condividono questo concetto della presenza presente (che a dire il vero condividono senza dubbio anche Heidegger e Derrida), Platone invece non lo condivide per nulla. Il νῦν non è l'eterno, se non nel senso del *sovratemporale*. Ma il sovratemporale non è affatto il tempo infinito che la teologia cristiana – certo, anche sulla base d'una ripresa della filosofia antica – chiamerà αἰών o *aevum*, del resto distinguendolo in un modo perfettamente chiaro dal vero e proprio concetto dell'eternità intesa come sovratemporalità (perché l'eternità è propria solo di Dio, mentre l'eterno, cioè l'infinita durata, è propria solo di alcuni oggetti creati che sono caratterizzati da una loro particolare perfezione, come le stelle, gli angeli e le anime, mentre gli oggetti creati materialmente sono sottoposti al tempo finito della nostra esperienza).

Del resto, quando noi diciamo che «ora» siamo qui, che significa questo «ora»? Certo non un tempo misurabile – anche se noi lo traduciamo subito in una sua durata –, ma un tempo sovratemporale che non ha durata, ma che invece costituisce la durata del tempo, sia nella sua presenza a noi sia nella nostra presenza a noi stessi. L'ora è l'origine del tempo e non la sua negazione. Ma, per non dimenticarlo, bisogna pensare il tempo trisipostaticamente, e non in modo lineare: dobbiamo in altri termini – come ho cercato di fare nel mio *Tempo etico* – pensare che il tempo si costituisce nelle sue tre dimensioni (presente, passato e futuro) a partire da *qualunque* istante venga considerato, perché qualunque istante è sovratemporale e quindi paradossalmente presente, anche se si trattasse d'un istante passato o futuro. Il fatto poi che io abbia elaborato questo concetto nel *Tempo etico*, vale a dire in un libro che si sforza di rendere logicamente sostenibili i principi stessi della riflessione freudiana sull'inconscio e sulle sue formazioni, dovrebbe già dimostrare che le riflessioni di Parmenide delle quali ora ci stiamo occupando non sono affatto astratte e «metafisiche» come potrebbe sembrare, perché sono invece cruciali per intendere con un minimo d'evidenza, e quindi in modo non immediatamente contraddittorio, la natura del tempo.

43. *Il tempo, l'uno e l'essere*

Dice quindi Parmenide che l'ora (che non è affatto il presente nel senso banale) è il tempo della coincidenza dell'uno con l'essere. «L'ora dunque sempre è presso all'uno attraverso tutto l'essere. È infatti sempre ora ogni volta che sia» (152 E). L'essere dell'uno nel tempo è dunque il permanere dell'uno nell'istante presente, cioè nell'ora. Quest'affermazione potrebbe avere dei grandi sviluppi, perché non riguarda tanto o soltanto delle considerazioni psicologiche sulla nostra esperienza del tempo – quelle elaborate da Proust, del resto, sono insuperabili –, ma riguarda la fondazione stessa del tempo nel sovratemporale. Il testo del dialogo ci arriverà fra poco. Ma, come ha fatto prima, per adesso Parmenide si affretta a contraddire quanto ha appena detto. Il meccanismo è sempre lo stesso che abbiamo visto nei punti precedenti della seconda tesi: ciò che è vero per l'uno dalla parte dell'uno diviene falso per l'uno dalla parte dell'essere. Infatti l'uno che diviene, essendo anche uguale a se stesso, non è né diviene più giovane o vecchio di se stesso (152 E). Infatti l'uno, nella sua partecipazione all'essere, si è dimostrato dotato di parti. Quindi, se ha delle parti, ha anche un inizio, un mezzo ed un termine. Perciò l'uno (sovratemporale) diviene principio primo sia di se stesso (come temporalmente determinato) sia degli altri dall'uno, cioè della molteplicità degli enti. Anche questi altri enti, quindi, sono più giovani dell'uno che è loro principio, ma anche più vecchi dell'uno che è loro fine. Quindi l'uno è anche negli altri dall'uno, che sono uno a loro volta, essendo originati dall'uno, e finiscono nell'uno, in cui «dura per sempre», cioè dura sovratemporalmente, ciascun istante del loro durare temporale. Quindi l'uno, se sovratemporalmente è del tutto estraneo al tempo e al divenire, temporalmente nasce diviene e perisce insieme agli altri enti e non manca di nessun momento del divenire (153 D-E).

Qui Parmenide sta capovolgendo il suo ragionamento di prima perché, avendo introdotto gli altri dall'uno, può articolare insieme *nello stesso tempo* l'uno che è altro da sé e gli altri dall'uno che pure sono uno nel tempo, e quindi deduce quella che potrebbe sembrarci una concezione ovvia del tempo dagli stessi principi da cui aveva dedotto la concezione precedente e per niente ovvia del presente come sovratemporale. Tutto ciò che diviene non diviene né più vecchio né più giovane di tutte le altre cose che sono nello stesso suo tempo: ritorniamo qui sul piano della nostra esperienza concreta del tempo che trascorre irrimediabilmente e senza ritorno, ma solo perché ora Parmenide sta considerando l'uno a partire dall'ente, e non a partire dall'uno. Come sempre gli apparenti sofismi esposti dal dialogo possono ridursi al contrasto fra la nostra ovvia conoscenza «oggettiva» delle cose del mondo e la possibilità d'accedere ad una totale trasformazione della loro natura, trasformazione che non è presentata come secondaria – come una sorta di rimedio ottimistico alla totale transitorietà di tutto ciò che diviene –

, ma come una condizione primaria della stessa esistenza di tutto ciò che trascorre. In altri termini il trascorrere del tempo non è presentato come un male cui porre rimedio, ma come un semplice effetto secondario della natura sovratemporale dell'uno che si trasmette agli enti.

In primo luogo, quindi, l'uno è, come tutti gli altri enti molteplici, nel prima, nel dopo e nell'ora, e quindi è anche *conoscibile*. Perciò ha un nome un'immagine ed una definizione come tutte le altre parole (è un significante come tutti gli altri). Ma nello stesso tempo l'uno non è affatto un ente, perché, nella sua natura, è invece un sovraente, in quanto la sua natura è al di là dell'essere del quale eventualmente partecipa. Diciamo quindi che l'uno, in quanto sovraente, consente la conoscibilità di ciascun ente (anche dell'uno come ente), e quindi consente anche di trovare un nome, un'immagine ed una definizione per ciascun ente, mentre, per un altro verso e nello stesso tempo, in quanto è un ente come tutti gli altri, è conoscibile come qualsiasi altra cosa: quindi l'uno, come abbiamo già visto tante altre volte, è sempre e nello stesso tempo differente da se stesso ed uguale a se stesso.

L'uno, quindi, non solo è conoscibile come qualunque altro ente molteplice, ma è anche il principio stesso della conoscenza di qualunque ente (anche dell'uno se è), perché sovraessenzialmente si essenzializza in ciascun ente. Non dimentichiamo poi che la condizione di questo suo essenzializzarsi è l'*eidōs* o l'idea, che in realtà espone sovraessenzialmente – cioè sovratemporalmente – la natura di ciascun ente. Non a caso, infatti, il dialogo aveva preso le mosse proprio dal problema della natura delle idee come rimedio ai paradossi posti dal ragionamento di Zenone. Platone non dice che questo ragionamento di Zenone è falso – perché *realmente* qualunque uno è divisibile all'infinito (contiene l'infinito) –, ma si chiede: se quel ragionamento in apparenza insostenibile è vero, per quale motivo accade quello che tutto vediamo, vale a dire che Achille raggiunge la tartaruga in un istante? E dà una risposta a questa domanda, deducendola da un principio che tutte le pagine del *Parmenide* ci indicano senza mai nominarlo: l'uno come manifestazione del sovraessenziale. Platone applica così ora lo stesso ragionamento al tempo, e ne risulta la soluzione del problema della sua natura: quella che Parmenide sta per indicarci alla fine della seconda tesi.

44. *Due considerazioni sul tradurre*

A questo punto troviamo il passo che sembra giustificare coloro che staccano quest'ultima sezione della formulazione della seconda tesi come una tesi terza, perché Parmenide, dopo aver affermato che l'uno è conoscibile, pronuncia queste parole: «Diciamo ancora per la terza volta» (155 E). Ma queste parole bastano forse a dimostrare che qui inizia l'esposizione d'una terza tesi? Migliori giustamen-

te lo nega, pur riconoscendo che qui inizia effettivamente una terza trattazione<sup>2</sup>, perché «non c'è una conclusione propria di questa terza trattazione, ma alla fine troviamo la conclusione comune a tutta la seconda tesi»<sup>3</sup>, come conferma il fatto che alle parole di Parmenide che abbiamo appena citato seguono queste altre: «L'uno se è, come abbiamo argomentato». Quindi ci troviamo ancora nella seconda tesi, anche se effettivamente inizia qui una terza trattazione, dal momento che finalmente riusciamo a comprendere perché le conclusioni totalmente negative della prima tesi e quelle sempre contraddittorie della seconda fossero sempre e solo così paradossali se confrontate con la nostra esperienza. Parmenide infatti riprende l'argomento a partire dall'ora – cioè dall'istante –, per mostrare come la dialettica si accordi invece senza contraddizione con l'esperienza.

Seguiamo prima di tutto il suo ragionamento:

Diciamo ancora per la terza volta. L'uno se è, come abbiamo argomentato, dunque non [è] necessità che esso, uno essendo [ὄν] e molti e né uno né molti e partecipando del tempo, a volte è uno, ed allora dell'essenza partecipi, a volte invece non è, ed allora non partecipi affatto dell'essenza? (155 E).

Mi sono staccato dalla traduzione di Migliori oltre che, come al solito, per restare più aderente alla sintassi greca, anche per quanto riguarda la traduzione del termine οὐσία, che Migliori rende con «essere». Credo opportuno fare due piccole precisazioni su questi due punti.

Aderire alla sintassi greca è in italiano quasi impossibile, tanto che, quando vi resto attaccato come in una traduzione interlineare, si fatica a seguire il significato della frase italiana che ne risulta. A Castelfranco, quando fu presentata la mia edizione della Lettera ai Romani, mi fu rimproverato – come se io non lo sapessi – che «le traduzioni interlineari non si fanno». Fu un'obiezione molto universitaria (siccome le traduzioni interlineari sono quelle fatte per gli alunni poco studiosi in quei libretti che si usavano una volta e che francamente io trovo utilissimi anche per gli studenti molto bravi). Il ragionamento è questo: visto che la sintassi italiana è diversa dalla greca, bisogna tradurre la seconda nella prima. Certo, ma fino a un certo punto. Bisognerebbe evitare di dare alle traduzioni uno statuto assoluto. Una traduzione è sempre e solo uno strumento e un mezzo che consente di leggere un certo testo a chi non conosca la lingua in cui è scritto. Quella sera sorvolai sul problema, tanto più che c'erano in gioco elementi più importanti. In realtà, come ha chiarito Walter Benjamin una volta per tutte, tradurre non significa affatto avvicinare la lingua di partenza con la lingua d'arrivo (perché in questo modo va perduta almeno la metà del significato del testo), ma la lingua d'arrivo a quella di partenza (in questo caso l'italiano al greco). Solo in questo modo la pratica delle traduzioni arricchisce le lingue. L'esempio classico è quello del tedesco. Perché in tedesco si usano delle costruzioni che a noi italiani sembrano così artificiali? Semplicemente perché la sintassi tedesca si è strutturata sulla traduzione della Bibbia fatta a suo tempo da

Martin Lutero, che conservava la successione delle parole latine. Naturalmente in una traduzione interlineare come quella che vi sto proponendo l'italiano risulta quasi incomprensibile, perché nella nostra lingua mancano le declinazioni (una traduzione parola per parola invece si può fare facilmente traducendo dal greco in latino). Va da sé che, se si vuole leggere un testo per apprezzarne le qualità estetiche, è meglio affidarsi ad una traduzione molto più sciolta dall'originale di quella che qui di tanto in tanto vi sto proponendo io. Ma se invece si vuole leggere un testo per capirlo bisogna tenersi quanto più è possibile vicini alla sua formulazione letterale originaria. Naturalmente citerei Platone direttamente in greco, se pensassi che i miei uditori mi capirebbero, e sarebbe bella e finita.

Per quanto invece riguarda la traduzione di οὐσία, mi pare chiaro che essere ed essenza sono due cose diverse. Se Platone avesse voluto dire «essere» lo avrebbe detto, tanto più che l'infinito presente di questo verbo aveva già acquisito al suo tempo il valore filosofico che ha per noi. Perciò non vedo affatto la necessità di falsificare il testo, facendogli dire una cosa diversa da quella che dice. Parmenide dice che l'uno, se è, partecipa dell'essenza, cioè si essenzializza. L'uno quindi non si limita ad essere, ma è in un certo modo: *in quello che definisce l'essenza dell'uno se è*. Perché Migliori si è lasciato sfuggire questa sfumatura? Paradossalmente, credo, perché ha seguito alla lettera il testo del dialogo. La sua traduzione diventa illetterale per troppa letteralità. Mi spiego meglio, tanto più che può sembrare che io mi stia contraddicendo. Migliori, rifiutando in blocco tutte le interpretazioni neoplatoniche del *Parmenide*, ha *realmente* essenzializzato l'uno, fin dal primo momento (già quando aveva tradotto «se l'uno è» con «se l'uno è uno». Ma l'uno come uno non è affatto, perché, come abbiamo visto, sovraè: infatti, non essendo (ancora), non partecipa (ancora) dell'essere, e quindi non partecipa nemmeno dell'essenza; quindi, come abbiamo visto, l'uno sovraessenziale non ha un'essenza, anche se ha la sua natura di uno. In realtà, il sovraessenziale in sé non è mai nominabile – è un indicibile, un ἄρρητον –, perché il fatto di nominarlo irrimediabilmente lo essenzializza. Ma è proprio perché, pensando, non possiamo che nominare l'innominabile che tutta la dialettica esposta nel *Parmenide* è necessaria, giusta e per niente arbitraria (e quindi per niente paradossale). Anzi, per converso, è proprio perché, pensando, non possiamo che nominare l'innominabile che la conoscenza si attua in un orizzonte di verità. Come vedete siamo ancora negli stessi due movimenti che abbiamo già ricordato più volte: dal basso all'alto, perché mirando al sovraessenziale non possiamo far altro che abbassarlo nell'essenza; e dall'alto al basso – dal sovraessenziale all'essenza –, perché il nostro tradire il sovraessenziale nominandolo *coincide con il movimento stesso che il sovraessenziale assume quando si essenzializza*. Si tratta d'un punto per niente secondario, perché il nostro necessario errore non è che un effetto della scelta del sovraessenziale di essenzializzarsi; quindi noi non erriamo del tutto quando essenzializziamo il sovraessenziale. Nemmeno Aristotele sbagliava

del tutto quando criticava Platone su questo punto, e forse proprio per questo Platone gli ha risposto – se la nostra ipotesi è vera – solo in modo così cortese ed indiretto. Noi quindi diciamo il vero anche quando sbagliamo, anche se naturalmente sbagliare non basta a dire il vero. In un certo senso siamo in pieno paradosso del mentitore. Ma questo paradosso non è un limite della conoscenza (come hanno creduto i logici del nostro secolo), perché è invece un fondamento di verità della conoscenza. Certo, i logici del Novecento, se avessero conosciuto ed assimilato meglio il platonismo ed il neoplatonismo, avrebbero prodotto meno pagine inutili e meno imbecillità contemporanea. Non sto dicendo naturalmente che i logici di questo secolo fossero degli imbecilli. Non lo erano affatto. Ciò nonostante dell'imbecillità si è prodotta senza dubbio anche a partire dalle loro ricerche, e si è prodotta sul versante della supposta autonomia delle scienze. Infatti, se nessuna scienza è in grado di dimostrare la propria verità, allora tutte le scienze sono equivalenti, hanno tutte lo stesso diritto d'esistere, indipendentemente dal loro statuto di verità, cioè dalla loro fondazione. Questa è stata certo una conseguenza indebita della logica matematica. Il fatto è che la riduzione aristotelica dell'uno all'essere stava alla base – certo senza che i logici ne avessero una precisa consapevolezza – anche della logica e dell'epistemologia del Novecento. Infatti la riduzione del sovraessenziale all'essenziale, come vedremo meglio fra poco, fa parte del destino dell'occidente. Occuparsi di questo tema, come sto facendo io da alcuni anni, significa quindi provare a modificare almeno un poco questo destino. Vedete quale sarebbe la mia superbia, se pensassi di potercela fare. Ma non è quello che penso. Credo che invece che la verità abbia le sue armi, e che noi qualche volta non siamo altro che suoi modestissimi strumenti.

Chiariti questi due punti, andiamo avanti, e sentiamo che cosa aggiunge Parmenide.

#### 45. *Il tempo e il sovratemporale: l'istante*

Egli continua, sempre a proposito dell'uno se è: «Dunque, quando partecipa, sarà capace allora di non partecipare, o quando non partecipa di partecipare?» (155 E). Naturalmente il suo giovane interlocutore Aristotele risponde di no, affidandosi – appunto aristotelicamente – al principio di non contraddizione, sul quale forse varrà la pena di soffermarci un attimo, più avanti, facendo ricorso alla *Metafisica* dell'Aristotele vero. Quindi è possibile che l'uno a volte partecipi ed a volte non partecipi dell'essere solo perché, nel tempo, passa dal partecipare al non partecipare e *vice versa* (156 A). Può sembrare un'ovvietà, ma non è affatto così, perché ci troviamo di fronte alla chiave di volta di tutto il dialogo, e forse di tutto il pensiero di Platone. La chiave di volta d'un arco non è che un concio

come tutti gli altri, ma la sua funzione è essenziale, perché solo quel pezzo di pietra consente all'arco di non cadere, in quanto tiene in equilibrio le spinte contrarie dei due mezzi archi che lo compongono e che qui, nella nostra metafora, corrispondono alle affermazioni contraddittorie che sono state sempre prodotte dalla seconda tesi, «l'uno se è». Infatti dobbiamo pure porci questa domanda: se le conseguenze della partecipazione all'essere dell'uno sovraessenziale sono sempre contraddittorie, allora come si spiega in primo luogo che la realtà non sia affatto contraddittoria, ma che invece appaia sempre regolata da ferrei principi logici – gli stessi che Aristotele cercherà di formulare nei propri scritti – e soprattutto che noi possiamo cogliere della verità con il nostro pensiero?

Si tratta – dicevo – d'una domanda fondamentale per comprendere non solo il *Parmenide*, ma tutto il pensiero di Platone. Ad essa dobbiamo rispondere che questo è possibile solo grazie a quella chiave di volta che abbiamo evocato poco fa e che, per Platone, fa reggere non solo il nostro pensiero, ma l'intero e complesso edificio del mondo. Questa chiave di volta del resto non è data semplicemente dal fatto che l'uno passi dal partecipare all'essere al non parteciparvi o *vice versa*, ma che vi passi *nel tempo*. Ora, che significa che, nel tempo, ci sia questo passaggio? In altri termini: come si divide il tempo della partecipazione da quello della non partecipazione? Se ci fate caso, siamo ancora precisamente sul piano delle dimostrazioni geometriche espresse da Zenone d'Elea, le quali vertono tutte sulla negazione dell'evidenza del mutamento. Se Achille, per Zenone, non raggiungerà mai la tartaruga, è solo perché il tempo pure brevissimo che gli occorre per raggiungerla si divide infinitamente per due e quindi è un tempo infinito. L'intero dialogo di Platone che stiamo commentando tenta di dare una risposta a questo problema: come avviene che, nonostante questa infinita possibilità di divisione del tempo, non solo Achille, ma chiunque proceda ad una velocità appena superiore a quella della tartaruga, la raggiunga senza dubbio? Ebbene, la risposta di Platone è determinata dalle considerazioni sull'attimo che abbiamo fatto prima. Il tempo, dice Platone, senza dubbio si divide all'infinito, ma questo infinito *ha un limite*. Se ci pensiamo per un attimo vediamo che questo limite un giorno sarebbe intervenuto anche nella matematica, per esempio nel calcolo infinitesimale, o nella fisica (che continua ad individuare nella materia particelle sempre più piccole, ma che *proprio per questo* è costretta a supporre che da qualche parte – appunto al limite della realtà – ci debba essere un minimo invalicabile (potrebbe sembrare che invece per la matematica questo limite non intervenga, ma questa è solo una falsa impressione, perché se non ci fosse un limite non ci sarebbe, semplicemente, nessuna matematica). Ora questo limite del tempo, dice Platone, è il tempo senza durata, vale a dire l'istante, l'ora, il  $\nu\upsilon\nu$ . Ma la parola usata da Platone per esprimere con maggiore precisione questo limite del tempo, che è il reale del tempo (come il punto è il reale dello spazio), ma nello stesso tempo è superiore al tempo, perché è

sovratemporale, è la parola ἐξαίφνης, che significa «subito», «d'improvviso», «immediatamente», «d'un tratto».

Sono costretto a questo punto a tradurre a modo mio l'intero brano che stiamo commentando, con due avvertenze preliminari: la prima riguarda il verbo γίγνεσθαι, che significa al tempo stesso divenire e nascere (in greco, insomma, venire ad essere non è altro che l'inizio del divenire e, per converso, il divenire non è altro che un continuo inizio di qualcosa di nuovo in quello che permane); per questo sono stato costretto ad introdurre tra parentesi quadra la seconda traduzione, perché l'identità dei due significati di questo verbo è necessaria a comprendere il brano. La seconda avvertenza riguarda le lettere in neretto introdotte da me alla sinistra del testo, che servono solo ad agganciare più precisamente ai passi che segnalano il commento successivo (che dovrebbe poi chiarire tutte le possibili oscurità rimaste nella traduzione).

– Non è dunque anche questo tempo quando comprende dell'essere [μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι] e quando lo abbandona? O come sarà capace a volte di averlo ed a volte di non averlo, se allora non lo prende ed abbandona?

– In nessun modo.

– Ed il comprendere dell'essenza dunque non divenire [o nascere] chiami?

– Certo.

– E l'abbandonare l'essenza non [chiami] perire?

– Certamente.

– L'uno dunque, come pare, prendendo ed abbandonando l'essenza diviene [o nasce] e perisce.

– Necessariamente (156 A-B).

– L'uno dunque anche molti essendo e divenendo [o nascendo] e perendo non [è] dunque che, quando diviene [o nasce] uno, il molti essere perisce, ma quando [diviene] molti, l'uno essere perisce?

– Certamente (156 B).

– [A] Uno poi diventando e molti dunque non [è] necessità distinguersi e riunirsi [διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι]?

– Molta!

– [B] E quando dissimile e simile diviene, assimilarsi e disassimilarsi?

– Sì.

– [C] E quando maggiore e minore e uguale, aumentare e diminuire ed uguagliare?

– Così.

– [D] E quando essendo mosso sta e quando stando sul muoversi passi [μεταβάλλῃ], bisogna certo che questo neppure in un tempo sia [μηδ' ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι].

– Come sarebbe?

– Stando prima poi muoversi e prima muovendosi poi stare, senza passaggio [μεταβάλλειν] non capace sarà queste cose di patire [πάσχειν]?

– Certo che no.

– Ma neppure passa senza il passare.

– Non sembra.

– Quando dunque passa? Infatti né stante essente [ὄν] né muovendosi passa, né nel tempo essente.

– Certo che no.

– Ordunque [vi] è il senza-luogo [ἄτοπον] questo, nel quale allora eventualmente sia, proprio quando passa?

– E quale?

– L'istante [τὸ ἐξαίφνης]. Infatti l'istante questo sembra significare [σημαίνειν], vale a dire il passare da questo a quell'altro. Non infatti dallo stando stante ancora passa né dal movimento muoventesi ancora passa: ma la istante questa natura senza-luogo una certa si pone in mezzo fra il movimento e la stasi, in tempo nessuno essendo, e verso di questa ed a partire da questa il muoventesi passa allo stare e lo stante al muoversi.

– Forse è così (156 A-E).

In questo passo straordinario tutto il divenire – cioè l'alternarsi di vita e di morte, di essere e di non essere – è interpretato come un continuo passaggio dalla partecipazione alla non partecipazione dell'uno all'essere. Tutto il dramma temporale della vita è ricondotto a questo passaggio. Ma Parmenide non si sofferma affatto su tutto questo, che pure sembrerebbe così essenziale per comprendere che questo dialogo non parla affatto di mere astrazioni, ma della nostra vita quotidiana, delle nostre gioie e dei nostri dolori, insomma della nostra esperienza più concreta) e punta diritto in avanti. Il problema è dunque: come avviene il passaggio dall'uno al molteplice e dal molteplice all'uno?

Ora, in questa domanda assolutamente determinante si riassume tutta la filosofia, *ma anche tutta la scienza*, perché solo dalla risposta che verrà data ad essa dipenderà che sia possibile elaborarne una che non sia separata dalla filosofia, cioè che sia effettivamente fondata in principi omologhi a quelli sui quali sono fondate anche tutte le altre forme di sapere.

Parmenide continua poi con tre domande, segnalate nella citazione dalle prime tre lettere in neretto (la quarta indica la conseguenza). Queste tre domande corrispondono a tre passaggi categoriali ben precisi: distinzione/unione; simile/dissimile; maggiore/minore/uguale. Tutti i mutamenti interni alle categorie, cioè tutti i passaggi dal sì al no e dal no al sì, corrispondono ad un passaggio *nel tempo*, e quindi sono spiegabili solo con la chiave di volta dell'istante da noi evocata prima, alla quale Parmenide giungerà – con un po' di *suspense* stilistica – solo alla fine del passo. La lettera [D] indica poi nel testo una quarta domanda che però è già risolta affermativamente e che quindi costituisce anche, come dicevamo, una conseguenza delle prime tre (con quei passaggi rapidi che la sintassi greca consente d'effettuare così bene). Per passare da una situazione ad una situazione contraria, dice Platone, riprendendo il problema posto da Zenone, è necessario supporre un passaggio per una quantità di tempo nella quale non viga il principio di non contraddizione, «durante» la quale l'uno – e quindi ciascun ente che subisca una trasformazione – abbia «al tempo stesso» di due determinazioni contraddittorie perché «durante» questo tempo l'uno partecipa e non partecipa «al tempo stesso» dell'essere. Naturalmente ho potuto scrivere le parole orientate temporalmente, cioè sulla durata, solo tra virgolette, perché come vedremo esse sono usate qui in modo del tutto contraddittorio. Infatti questo tempo della

contraddizione, nel quale il principio di non contraddizione è sospeso, è sì un tempo, ma un tempo senza durata, quindi un tempo senza spazio-di-tempo, ἄτοπον: è – si badi bene – lo stesso aggettivo che Platone usa nel Fedro per indicare il luogo sovraceleste (sovrassenziale) nel quale «abitano» le idee. Come le idee sostano eternamente in un luogo senza luogo (sovrassenziale), così lo spazio trova la sua realtà in un punto che non occupa spazio, ma lo costituisce, ed il tempo trova la propria realtà in un istante – il subito, l'adesso, l'improvvisamente, ἔξαίφνης – che è l'equivalente del punto nella temporalità e che quindi non occupa tempo – non ha durata –, ma dà consistenza e fondamento al tempo in cui gli eventi si producono (alla durata stessa).

Ora, noi non dobbiamo pensare tutto questo sulla base della geometria – tanto più che quella che ci è stata insegnata a scuola è mille miglia lontana dalla geometria platonica (ma i filosofi neoplatonici commentavano Euclide) –; dobbiamo invece cercare di pensarlo sulla base della nostra esperienza del subito, che non è certo quella d'un controllo duraturo, ma è invece quella d'un venire ad essere che ci sorprende, che suscita la nostra meraviglia (proprio quella meraviglia che per Platone ed Aristotele sta alla base delle domande filosofiche). Si tratta esattamente dello stesso istante di comprensione improvvisa ed immediata nel quale per Platone – come egli dice nella Lettera VII – ci si manifesta il sovrassenziale. L'istante insomma non è affatto un'astrazione derivante dalla spazializzazione del tempo (se mai dovremmo ripensare la geometria a partire dal tempo, perché solo questo risolverebbe il problema posto da Zenone); dobbiamo pensarla invece sulla base della nostra esperienza dell'istante come tempo sovratemporale della rivelazione. Questo tempo infatti non è nel tempo, perché è fuori del tempo, e quindi non passa né dura. Al contrario, il tempo passa e dura (e infatti c'è passaggio) proprio perché il non tempo – anzi il sovratemporale dell'istante – interrompe il *continuum* della durata.

La durata è l'essente della temporalità? No di certo: il tempo non è un ente, ma è la forma degli enti nella nostra percezione o nella nostra coscienza. Platone infatti sapeva quello che la teoria della relatività ha confermato: il tempo, a certe condizioni, può invertire il suo corso. La forma omotriadica del tempo (passato presente e futuro che si ricostituiscono in modo infinitamente molteplice a partire da *ciascun* istante, cioè da ciascun *evento*) non è che il riflesso, negli enti, dell'intervento della sovratemporalità con cui si dà (ma non è) il sovrassenziale (l'uno stesso). Se non si tiene conto di questo – di questa vera e propria chiave di volta – tutto il pensiero di Platone diventa un sofisma (e così vi viene presentato su *tutti* i manuali di storia della filosofia, che partono non dalla comprensione diretta del testo di Platone, ma dal fraintendimento che di questo testo compì Aristotele nelle proprie opere; paradossalmente, questo fraintendimento non diminuisce neppure nelle interpretazioni che invece vorrebbero tenersi molto

vicine allo spirito di Platone, come quella di Reale e quella di Migliori). L'idealismo platonico, se esistesse, non sarebbe che un sofisma che sarebbe stato giustamente contraddetto da Aristotele. Se Platone, ciò nonostante, rimane per tutti i filosofi il loro «principe» è naturalmente perché tutti loro – compreso Aristotele – si sono sempre resi oscuramente conto di quanto riduttiva fosse la propria comprensione dei suoi testi. Ma il pensiero di Platone non ci appare più come interamente basato su un sofisma solo se, per comprenderlo, partiamo dall'istante della rivelazione-comprensione, nel quale davvero, come nel Fedro, passiamo oltre il cielo, vale a dire fuori dall'essere, dove vivono le idee. E veramente, prima di Cristo, solo Budda e Platone ci hanno consentito – certo, in modi molto diversi – di percepire come reale questa vera e propria deificazione.

L'istante come non tempo è il generarsi del tempo (vale a dire degli enti) dal sovratemporale (dal sovrassenziale), nell'eternità e nell'idea. L'eternità è la verità del tempo nel sovratemporale – quindi non è una durata infinita; è invece l'infinito racchiuso nell'istante, senza il quale non ci sarebbe nessuna durata –, come l'idea è la verità dell'essenza – e quindi anche del pensiero –, ma solo nel sovrassenziale. Solo da questa fonte inesaurita – ma che pure ci si offre nel tempo, proprio perché *non* è nel tempo – si genera la verità, perché si genera l'essere. La creazione e la conoscenza sono la stessa cosa, perché la conoscenza è vera *solo* quando coincide con la creazione: non perché noi creeremmo, ma perché invece lasciamo che *attraverso di noi* avvenga questa creazione. Che questa concezione sia mistica – come è certamente – non esclude affatto che sia vera.

#### 46. Principi etici

Ma torniamo al testo. Dice Parmenide.

– E l'uno, se sta e si muove, dovrebbe passare in entrambe [le direzioni] – solo infatti così potrebbe entrambe farle – passando però nell'istante passa e, quando passa, in nessun tempo può essere, né potrebbe muoversi né stare.

– No infatti.

– Dunque così anche negli altri passaggi ha [vale a dire è], quando dall'essere al perire passi o dal non essere al divenire [al nascere], in mezzo di certi allora diviene movimenti e stasi, e né è né non è, né diviene [nasce] né perisce?

– Sembra così (156 E-157 A).

L'istante, quindi, è propriamente fuori dal tempo: in esso nulla avviene e nulla è, ma da esso tutto diviene e tutto viene ad essere. L'istante è insomma il sovratempo dell'atto. *L'atto, qui, non è compiuto da qualcuno, ma dall'uno, per il fatto stesso di darsi.* L'atto non appartiene a qualcuno né è pertinente a qualcuno.

«Lo spirito», insomma, «soffia dove vuole» proprio perché è lo spirito (l'uno) ad agire.

Siamo di fronte qui, come si vede, ad un vero e proprio principio metafisico dell'etica. *Nessuno è autore delle proprie azioni, e proprio per questo è tenuto a risponderne.* L'atto, del resto, si manifesta anche nelle cose: sia in quelle che creiamo, sia in quelle che ci si manifestano come del tutto indipendenti da noi (come nella sensazione del sublime o del terribile). Noi non siamo padroni del nostro atto, ma proprio per questo ne siamo determinati. Infatti, se fossimo noi a compiere liberamente – vale a dire arbitrariamente – i nostri atti, ne saremmo del tutto irresponsabili. Se invece compiere un atto significa anche impegnarsi a risponderne è perché compierne uno ci pone in una posizione di debito – di «pudore» forse potremmo dire, nel senso della parola greca αἰδώς – rispetto allo spirito (all'uno sovraessenziale) che ci si manifesta (ci si dona) in quell'atto. Anche se non lo compiamo noi (perché compierlo non è un nostro merito) esso si compie *attraverso* di noi, e proprio questo ci obbliga a risponderne. Questo significa che possiamo, certo, impedire che esso si compia, ma proprio impedirlo è l'unica colpa – o l'unico peccato – che non può venire perdonato: quello «contro lo spirito». Quindi l'atto non è indeterminato, ma ci determina perché in esso il sovraessenziale si essenzializza attraverso di noi e nel nostro modo d'essere.

È chiaro a questo punto che il modo d'essere non è una determinazione dell'ente, ma è un modo d'offrirsi dell'ente a ciò da cui proviene e da cui trae il suo essere, individuale e irripetibile. Per questo compiere atti giusti ci è imposto dal pudore come matrice dell'eticità.

Questo tornare indietro verso l'origine è ciò che ci viene attribuito come merito nella rivelazione (ἀποκάλυψις). Per questo l'eticità è sempre in una dimensione apocalittica, cioè è sempre nell'orizzonte della sovratemporalità. Infatti nel nostro tornare indietro – in questa vera e propria *conversio* o μετάνοια – siamo noi a determinare l'uno, mentre l'uno si determina nel suo darsi in noi (e nelle cose: anche le cose, infatti, si soggettivano, proprio in quanto s'individuano). La nostra vera libertà – vale a dire la nostra libertà che non ha in sé nulla d'arbitrario, perché invece *ci obbliga* – ci viene imposta dal rischio che l'uno sovraessenziale assume nel fidarsi di noi. La nostra fedeltà al principio dell'atto non è che il risvolto necessario – ma che proprio per questo può essere mancato ogni volta che siamo colpevoli – della fedeltà dell'uno sovraessenziale al proprio dono. Ciò che sto dicendo in realtà non è che una versione metafisica – ma perfettamente esplicita nel testo di Platone – d'un principio dell'etica cristiana: noi siamo responsabili solo delle colpe, mentre i nostri atti di giustizia sono solo un effetto della grazia.

#### 47. Dalla matematica alla mistica

Ma Parmenide continua:

– Secondo poi la stessa Parola [λόγον] anche dall'uno a molti andando e da molti all'uno né uno è né molti, né si distingue né si riunifica [οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται]. E dal simile al dissimile e dal dissimile al simile andando né simile né dissimile, né assimilantesi né disassimilantesi; e dal piccolo al grande e all'uguale e ai contrari [rispettivi] andando né piccolo né grande né uguale, né aumentante né diminuyente, né uguagliante potrebbe essere.

– Non pare.

– Queste passion [παθήματα] tutte patisce [ὄν πάσχει] l'uno, se è.

– Come no? (157 A-B).

Con queste parole si conclude l'esposizione sia della seconda, lunghissima tesi, sia quella della sua sezione finale – o «terza esposizione» –, dedicata alla relazione fra l'uno ed il tempo, con la quale viene spiegato come ci sia passaggio da un contrario all'altro, per essere, fra essere e non essere, per divenire. Si tratta ben inteso sempre d'una deduzione logica (dialettica) tratta dal significato (λόγος) della parola «uno» e della parola «essere». Ma questa sezione è importantissima anche perché consente di comprendere e di spiegare logicamente, oltre alla natura del mutamento, anche due altri elementi essenziali: in primo luogo l'origine e la natura delle contraddizioni che vengono affermate come conseguenza della riduzione dell'uno (del sovraessenziale) all'essere; in secondo luogo perché queste contraddizioni di significazioni – vale a dire fra essenze – non sono affatto in contrasto con la realtà delle cose e del pensiero.

Se vogliamo, anzi, è proprio questo accordo che manca totalmente alla logica moderna, che è stata prodotta interamente dal privilegio dato alla matematica, come se questa fosse un campo perfettamente autonomo a prescindere da ogni fondazione della verità che certamente consente d'articolare in modo pressoché automatico. Ma che un meccanismo sia stato mille volte funzionante non garantisce nessuna verità, se non sappiamo *perché* esso funziona. Che due più due sia uguale a quattro è senza dubbio vero, ma non possiamo fondare nessuna logica su questa verità, se non la deduciamo prima *come verità* da principi logici affidabili. Certo, la logica formale elaborata nel XX Secolo è andata sempre in questa direzione, ma i suoi successi – ed anche l'interesse che ha meritato – sono giustificati prima di tutto dal suo rifiuto di fondarsi in una metafisica, come se ci potesse essere una logica non fondata su principi metafisici. Quasi tutta la cultura del secolo che sta per concludersi in realtà è stata caratterizzata dall'ingenuità di credere che fosse possibile evitare una metafisica. In questo modo ci è ricaduta nel modo peggiore: quello dell'ideologia (Heidegger, da questo punto di vista, è senza dubbio il *peggiore* dei filosofi moderni, vale a dire colui che ha consentito

a qualunque imbecille di credersi filosofo per il solo fatto d'usare più o meno a sproposito qualche parolone).

Per il platonismo – ed il neoplatonismo: ma a questo punto è chiaro che fra l'uno e l'altro non ci vedo che differenze storiche, e quindi nessuna differenza essenziale – la matematica è invece solo uno dei livelli di determinazione nell'essere del sovraessenziale: un livello certo privilegiato, ma non unico. Se non inseriamo la matematica stessa in un unico «albero genealogico» dei saperi e degli atti, nel quale trovino il proprio posto sia le nostre conoscenze, sia le nostre creazioni (che hanno un'unica radice, anche se le direzioni verso le quali tendono i rami sono opposte), la scienza non solo perde ogni valore formativo, ma diviene essa stessa un cuneo ed una pietra d'inciampo posta sulla strada della formazione, perché la spezza e la rende impossibile, proprio mentre sembra motivarla giustificarla ed articolarla, proprio perché fa coincidere la formazione con la cosa meno formativa che ci sia: l'assunzione di un'ideologia. E troppo spesso la scienza moderna, per quanto effettivamente ricchi di verità fossero i risultati che ha consentito d'ottenere, non è stata usata che come un'ideologia. Lo si può constatare anche negli autori migliori, come Freud e Lacan. Per questo l'antica Accademia accordava le scienze con la formazione proprio perché prima le raccordava con le radici metafisiche del pensiero. Oggi la nostra rinata Accademia – *si magna licet componere parvis* – dovrebbe tentare di fare lo stesso. Mettere assieme la matematica e la mistica in una sola pratica: ecco una meta degna del nostro lavoro a venire.

#### 48. *L'istante, il presente e la triadicità del tempo*

Prima di concludere, su questa parte finale della seconda tesi, vorrei fare due precisazioni. La prima riguarda il concetto platonico d'istante (l'ora – il  $\nu\upsilon\nu$  – come puro presente, cioè come presente senza presenza). Questo concetto potrebbe venire messo in questione da una fenomenologia del tempo, che rilevarebbe facilmente che il presente non è affatto un tempo tendente al nulla, come sembrano concepirlo Platone o Agostino, perché invece il presente è mera durata dell'atto psichico che si apre ai suoi contenuti percettivi (Husserl ha scritto a questo proposito delle pagine fondamentali).

Naturalmente non penso neppure che sia possibile contrapporre la concezione platonica del tempo a quella husserliana. Si tratta invece d'intenderle entrambe nelle loro giuste coordinate. Infatti queste due concezioni non sono affatto contraddittorie come sembrerebbe a prima vista. In realtà l'ora – il presente – si apre sì continuamente alla durata – come appunto ha dimostrato la fenomenologia –, ma *solo perché agiamo*. In effetti anche la mera percezione non è affatto un dato passivo, ma è la conseguenza d'un attivo fare del senziente: in essa è il senziente

che, appunto, si apre al mondo che lo circonda e ne assume dei dati che gli sembrano significativi. Negli stati di stordimento, per esempio, o nel sonno, il tempo ha una durata del tutto diversa da quella alla quale siamo abituati nella veglia. Ma anche quando siamo svegli il tempo si ordina in serie diverse ed ha dei modi di trascorrere completamente diversi, a seconda di quello che facciamo. Il tempo infatti non è un dato oggettivo (non coincide affatto con il procedere della lancetta del cronometro), ma è anche un prodotto dell'azione o dell'evento, perché sia un'azione sia un evento non sono altro che forme – e quindi riduzioni – degli atti che compiamo ogni volta che decidiamo – nel senso più pieno – di quello che facciamo. Quindi non ci sarebbe né presente né passato né futuro se non ci fossero degli atti. È perché c'è atto – vale a dire una manifestazione che s'individua attraverso la forma, producendo alcuni enti –, che il tempo è sempre sovraessenzialmente diviso in tre ipostasi (come, sotto un altro rispetto, lo è lo spazio). Presente passato e futuro sono perpetuamente in trasformazione proprio perché sono tre modi di darsi-riducendosi dell'atto, nell'azione che compiamo o nell'evento cui partecipiamo. Il privilegio della triade – sul quale prima o poi occorrerebbe che io ritornassi più in dettaglio – deriva proprio dal fatto che l'essere dell'ente non si delinea che nell'orizzonte del sovraessenziale.

Da queste brevi osservazioni – che certo potrebbero essere approfondite ed allargate – si deduce quindi che la concezione fenomenologica e quella platonica del tempo non sono affatto in una relazione d'esclusione, ma concernono lo stesso processo di costituzione del tempo, anche se lo osservano da punti di vista e da piani differenti. È vero quindi che la concezione platonica potrebbe apparire – ed è sicuramente – più ingenua della concezione husserliana, ma è vero per altro che la prima – a differenza della seconda – consente d'aggiungere un'etica della temporalità alla fenomenologia della temporalità, mentre, dal punto di vista husserliano, l'etica continua a rimanere totalmente separata dal piano gnoseologico.

#### 49. *Platone ed Aristotele: dalla gnoseologia all'etica*

Dobbiamo porci a questo punto una domanda finale: la soluzione trovata da Parmenide al problema della partecipazione all'essere da parte dell'uno risponde solo al problema ch'era stato posto con la formulazione della seconda tesi o anche a quello ch'era stato posto formulando la prima? Credo che la soluzione riguardi solo la seconda tesi. Infatti assimilare in partenza l'uno all'essere (come era stato fatto formulando la prima tesi con «se l'uno è») porta necessariamente solo a dei paradossi: significativi quanto si vuole (dal momento che i paradossi sono sempre delle aperture del pensiero e che invece non affatto suoi limiti), ma che non offrono nessuna possibilità di fondare *sugli stessi presupposti metafisici*

sia una teoria della conoscenza (una gnoseologia) sia una teoria dell'atto (una prasseologia, e quindi un'etica). In definitiva Aristotele adotterà, quanto alle relazioni fra l'essere e l'uno, proprio la prima tesi, per di più rovesciandola, cioè facendo dell'uno un aspetto dell'essere. Ciò porta necessariamente solo a delle impossibilità logiche, come Parmenide ha dimostrato nella sua articolazione basata sulla formula «se l'uno è», in quanto infila necessariamente la metafisica nel *cul de sac* del nichilismo, dal momento che una metafisica basata su questa riduzione non è in grado di rispondere della formulazione di un'etica. L'etica aristotelica, infatti, sarà basata su considerazioni differenti da quelle che egli aveva adottato nella sua gnoseologia. E proprio con Aristotele inizia la lunga separazione fra gnoseologia ed etica, che ha continuato – con poche eccezioni – ad ostacolare per motivi diversi sia lo sviluppo dell'etica sia quello della gnoseologia. Questa separazione, invece, come ho cercato di mostrare, non si verifica affatto con la seconda tesi («l'uno se è»).

Padova, 5 febbraio 1998

#### Note

1. J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 59-98.
2. M. Migliori, op. cit., p. 289.
3. *Ibid.*, p. 291.

## VII. L'uno, l'essere e il non essere

### 50. La terza tesi

D'ora in poi procederemo più speditamente, come del resto fa anche Platone, dal momento che le prime due tesi della prima ipotesi occupano quasi tutta la lunghezza del dialogo fra Parmenide ed Aristotele. La terza tesi: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per gli altri considerati in rapporto all'uno», come la enuncia Migliori («l'uno se è» nella nostra traduzione), procede però sempre dall'assunto della seconda. È quindi ancora data per scontata la separazione dell'uno dall'essere.

Riassumo il ragionamento fatto da Parmenide. Gli altri dall'uno sono tali per non essere uno. Quindi devono avere delle parti, perché se non ne avessero sarebbero uno. Ma le parti sono parti d'un intero. Quindi anche gli altri dall'uno partecipano dell'uno. Negli altri dall'uno – che sono evidentemente gli enti composti e molteplici della nostra esperienza – ci si offre quindi non l'uno in quanto tale, ma l'uno in quanto viene a darsi nell'ente come intero (come *un* ente). Tuttavia l'intero non è l'ente stesso, è invece un'idea (ἰδέα). Gli altri dall'uno, quindi, sono uno solo perché *partecipano dell'idea dell'intero in quanto uno*. L'idea dell'intero (ὅλον) è quindi uno dei modi di darsi, già considerati alla tesi precedente, dell'uno se è. È da considerare inoltre che, con questa breve battuta, Platone risolve, senza dirlo, il problema che aveva posto Socrate all'inizio del dialogo, quando aveva criticato Zenone.

Ora, se tutto ciò che non è uno partecipa dell'uno, ne parteciperanno anche le parti, per quanto piccole siano. Evidentemente Platone si spinge fino alla divisione infinita, come si vedrà nella tesi successiva. Ma qualunque parte, che per essere una, vale a dire una *singola* parte, partecipa dell'uno, pure non è uno. Niente è uno, potremmo dire, né gl'interi né le parti; e così giungeremmo in prossimità della seconda ipotesi («l'uno non è»). Ma, se niente è uno, solo l'uno è uno (158 A). Vediamo allora come dall'uno sovraessenziale si passi all'uno essenziale ed all'idea d'uno che determina l'essenza una di ciascun intero, e questo sino all'infinito (158 B). Quindi infiniti enti partecipano dell'uno senza esserlo, attraverso la forma (*eidos*)(158 C).

sia una teoria della conoscenza (una gnoseologia) sia una teoria dell'atto (una prasseologia, e quindi un'etica). In definitiva Aristotele adotterà, quanto alle relazioni fra l'essere e l'uno, proprio la prima tesi, per di più rovesciandola, cioè facendo dell'uno un aspetto dell'essere. Ciò porta necessariamente solo a delle impossibilità logiche, come Parmenide ha dimostrato nella sua articolazione basata sulla formula «se l'uno è», in quanto infila necessariamente la metafisica nel *cul de sac* del nichilismo, dal momento che una metafisica basata su questa riduzione non è in grado di rispondere della formulazione di un'etica. L'etica aristotelica, infatti, sarà basata su considerazioni differenti da quelle che egli aveva adottato nella sua gnoseologia. E proprio con Aristotele inizia la lunga separazione fra gnoseologia ed etica, che ha continuato – con poche eccezioni – ad ostacolare per motivi diversi sia lo sviluppo dell'etica sia quello della gnoseologia. Questa separazione, invece, come ho cercato di mostrare, non si verifica affatto con la seconda tesi («l'uno se è»).

Padova, 5 febbraio 1998

#### Note

1. J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 59-98.
2. M. Migliori, op. cit., p. 289.
3. *Ibid.*, p. 291.

## VII. L'uno, l'essere e il non essere

### 50. La terza tesi

D'ora in poi procederemo più speditamente, come del resto fa anche Platone, dal momento che le prime due tesi della prima ipotesi occupano quasi tutta la lunghezza del dialogo fra Parmenide ed Aristotele. La terza tesi: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per gli altri considerati in rapporto all'uno», come la enuncia Migliori («l'uno se è» nella nostra traduzione), procede però sempre dall'assunto della seconda. È quindi ancora data per scontata la separazione dell'uno dall'essere.

Riassumo il ragionamento fatto da Parmenide. Gli altri dall'uno sono tali per non essere uno. Quindi devono avere delle parti, perché se non ne avessero sarebbero uno. Ma le parti sono parti d'un intero. Quindi anche gli altri dall'uno partecipano dell'uno. Negli altri dall'uno – che sono evidentemente gli enti composti e molteplici della nostra esperienza – ci si offre quindi non l'uno in quanto tale, ma l'uno in quanto viene a darsi nell'ente come intero (come *un* ente). Tuttavia l'intero non è l'ente stesso, è invece un'idea (ἰδέα). Gli altri dall'uno, quindi, sono uno solo perché *partecipano dell'idea dell'intero in quanto uno*. L'idea dell'intero (ὅλον) è quindi uno dei modi di darsi, già considerati alla tesi precedente, dell'uno se è. È da considerare inoltre che, con questa breve battuta, Platone risolve, senza dirlo, il problema che aveva posto Socrate all'inizio del dialogo, quando aveva criticato Zenone.

Ora, se tutto ciò che non è uno partecipa dell'uno, ne parteciperanno anche le parti, per quanto piccole siano. Evidentemente Platone si spinge fino alla divisione infinita, come si vedrà nella tesi successiva. Ma qualunque parte, che per essere una, vale a dire una *singola* parte, partecipa dell'uno, pure non è uno. Niente è uno, potremmo dire, né gl'interi né le parti; e così giungeremo in prossimità della seconda ipotesi («l'uno non è»). Ma, se niente è uno, solo l'uno è uno (158 A). Vediamo allora come dall'uno sovraessenziale si passi all'uno essenziale ed all'idea d'uno che determina l'essenza una di ciascun intero, e questo sino all'infinito (158 B). Quindi infiniti enti partecipano dell'uno senza esserlo, attraverso la forma (*eidos*)(158 C).

Ora, essendo più di uno, gli altri dall'uno sono finiti (hanno un limite, *πέρας*) (158 D). Ma anche l'intero (cioè l'uno) ha un limite nei confronti delle parti, proprio in quanto le ha. Quindi l'infinito (*ἄπειρον*) e il limite (*πέρας*) si implicano a vicenda. E qui si possono vedere i due principi platonici (l'uno e la diade indefinita) che provocano da una parte la divisione all'infinito, dall'altra l'unità di ogni ente o di ogni pur piccola parte di ente.

Ma, a parte queste considerazioni, il testo della terza tesi è molto facile da comprendere, persino ovvio, dal momento che il suo contenuto corrisponde alla nostra esperienza dell'uno come aspetto dell'ente (l'unico che Aristotele riconosce nella *Metafisica*). Potremmo dire che tutta la metafisica di origine aristotelica, che vede nell'uno solo un aspetto dell'essere inteso come ente, è contenuta in queste poche pagine del *Parmenide*. Ma Platone spinge la sua critica (poco importa se preliminare o no) all'impostazione aristotelica anche più avanti, quando interviene la quarta tesi.

#### 51. La quarta tesi

Essa è formulata da Migliori in questo modo: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per gli altri dall'uno considerati in sé e separati dall'uno?». Naturalmente resta ancora valida l'avvertenza già fatta sulla posizione del «se» nella traduzione.

Le cose, dice Parmenide, possono essere viste anche diversamente, se consideriamo gli altri dall'uno in quanto sono altri, e non partecipano dell'uno. Infatti, se gli altri dall'uno non sono considerati uno, non possono nemmeno partecipare, perché la somma dell'uno e degli altri dall'uno è il tutto, e quindi l'uno e gli altri dall'uno non possono trovarsi insieme in nessun altro luogo (cioè non possono in ogni caso costituire un'unità). Gli altri dall'uno naturalmente non sono gli stessi di cui Parmenide aveva parlato prima o, per meglio dire, sono gli enti in quanto non vengano considerati come partecipanti dell'uno, mentre l'uno di cui essi non partecipano è considerato come totalmente uno (torniamo così alla prima tesi – «se l'uno è» –, ma stavolta vista alla rovescia, dalla parte degli altri dall'uno. La quarta tesi è in qualche modo la negativa del mondo uno di cui Parmenide d'Elea aveva parlato nel suo poema).

Ora, ho detto poco fa che qui Platone spinge fino in fondo la sua critica alla metafisica aristotelica. Infatti, se si considerano gli altri dall'uno come altri, e non come costitutivamente partecipanti dell'uno, non è nemmeno possibile considerarli uni – come Aristotele, che fa dell'uno una determinazione dell'ente –, ma invece occorre considerarli come *totalmente indeterminati*. Non si potrà dire nemmeno che sono molti, perché senza l'uno non c'è nemmeno la molteplicità: «Ma gli altri non sono nemmeno molti» (*Οὐδ' ἄρα πολλά ἐστι τᾶλλα*) (159 D). Ogni

determinazione è infatti già la partecipazione di un'idea. È come se Parmenide dicesse: se si considerano gli altri dall'uno (gli enti) a prescindere dall'uno (cioè dal sovraessenziale), tutto ciò che se ne dice è arbitrario, perché non solo non è fondato, ma pretende d'asserire come vera una descrizione della realtà che invece proviene dal misconoscimento del fatto che l'uno in quanto tale non è ma sovraè.

Questa critica feroce e semplicissima riguarda certo la metafisica aristotelica, ma può estendersi facilmente a tutto il facile privilegio che il nostro secolo ha assegnato al molteplice sottraendolo all'uno (si pensi alla logica matematica, al «c'è dell'uno» di Lacan ecc.). In realtà *l'uno non c'è mai*: è in alcuni modi, ma mai come uno, tanto che dire che è porta a conseguenze impossibili (come nella prima tesi) o contraddittorie (come nella seconda). Sono invece *gli altri dall'uno che ci sono*, proprio perché partecipano dell'uno che non c'è. Se invece si parte dalla molteplicità, dal punto di vista platonico, non ci s'impegna affatto sulla strada d'un pensiero coerente con delle coerenti esigenze etiche e formative (vale a dire davvero filosofiche), e si finisce per annullare la verità non solo della metafisica, ma anche della matematica (159 B-160 B).

Con queste pagine leggerissime e splendidamente ironiche – a dire il vero dotate d'una ironia che fa sprofondare venticinque secoli di stupidaggini dette e pensate su un presunto primato del molteplice sull'uno – Platone conclude la prima ipotesi, per passare alla seconda, esponendo la quale concluderemo anche la nostra lettura del dialogo.

#### 52. L'uno e il non essere: tre formulazioni

Veniamo ora alla seconda ipotesi, quella negativa («se l'uno non è»). A dire il vero essa occupa uno spazio ridottissimo rispetto alla prima; infatti la parte più complessa del problema è stata già risolta. Questo non significa però che ciò che viene aggiunto sia insignificante. Del resto il passaggio fra una tesi e l'altra non è mai casuale, anche se il loro ordinamento non pare simmetrico (le quattro tesi della seconda ipotesi non corrispondono a quelle della prima ipotesi nello stesso ordine).

Prima di tutto dobbiamo notare che Parmenide, quando inizia ad affrontare il nuovo problema – e lo fa senza frapporre nessun intermezzo –, usa tre diverse formulazioni (curiosamente Migliori ne rileva solo due, come se questo non facesse problema). In 160 B dice: «Se non è l'uno» (*εἰ δὲ μὴ ἔστι τὸ ἓν*); qui attribuisce l'articolo determinativo all'uno (cosa che in greco – e anche in tutto il *Parmenide*, è rarissima); subito dopo dice: «Se uno non è» (*εἰ ἓν μὴ ἔστι*); questa formulazione è evidentemente la negativa della prima tesi; ma già in 160 C, cioè poche righe dopo, usa al negativo la formula della seconda tesi: l'«uno se non è» (*ἓν εἰ μὴ ἔστι*).

Che significa questa triplice variazione? La quinta tesi, infatti, riguarda solo la terza. Credo che la prima formulazione riguardi, in generale, l'uno assunto in quanto significato determinato; che la seconda, invece, venga subito esclusa dal ragionamento, con la conseguenza che la quinta tesi è parallela alla seconda e non alla prima; ciò significa allora che la prima tesi della prima ipotesi *non può essere rovesciata al negativo*: in altri termini, l'espressione «se l'uno non è» viene esclusa perché non dà senso. Ma Parmenide non dice nulla di tutto questo. Credo che la spiegazione implicita stia in quanto egli invece afferma a proposito della quinta tesi, che dobbiamo formulare a modo nostro: «L'uno se non è, che cosa ne consegue per l'uno in rapporto agli altri?» (160 B-163 B).

Il passaggio avviene così: prima di tutto si pone la condizione: «Se l'uno non è»; subito dopo Parmenide si chiede se c'è differenza con la frase «se il non uno non è» (εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι); questa significa certamente qualcosa di diverso dalla frase «se l'uno non è» (εἰ ἓν μὴ ἔστι); infatti essa è in qualche modo equivalente ad una frase che negasse che sia la grandezza o la piccolezza (vale a dire di nuovo una categoria, per usare il termine aristotelico): anche se si nega che ci sia, si nega una cosa diversa a seconda di quello che si dice, afferma Parmenide; ciò significa che, quando si nega qualcosa, questo qualcosa, prima d'essere negato, come abbiamo visto, è già chiamato preliminarmente nell'orizzonte dell'essere, da cui poi viene escluso. Così vediamo emergere di nuovo dei problemi connessi non solo con la dialettica hegeliana (che del resto ha uno stretto rapporto col Parmenide) ma anche con la denegazione (*Verneinung*) di Freud.

Solo a questo punto Parmenide usa l'altra formulazione: «Uno se non è» (ἓν εἰ μὴ ἔστι). E si vede che non potrebbe essere diversamente: egli deve staccare il significato di «uno» dall'essere per poter dire che l'uno non è; invece, se partisse dalla prima tesi, non potrebbe capovolgerla, perché la prima tesi si può capovolgere solo identificandola con la seconda. Il negativo, insomma, non è parallelo e non è simmetrico con il positivo: non c'è un non essere che faccia da contrappeso simmetrico all'essere. Siamo quindi di fronte, per così dire, ad una critica anticipata d'ogni manicheismo. In ogni caso, come si vede, torniamo al sovraessenziale: che esso sia o non sia, la differenza non è molta, come sappiamo dal fatto che la teologia apofatica in definitiva non differisce molto da quella catafatica. Dice Parmenide:

– Prima di tutto quindi si dice qualcosa di conoscibile (γνωστόν), poi un altro [ἕτερον] dagli altri [τῶν ἄλλων], quando si dica uno, sia che si attribuisca ad esso l'essere [τὸ εἶναι] sia il non essere [τὸ μὴ εἶναι] (160 C-D).

Quindi, anche se si dice che l'uno non è, esso è stato già posto nel registro dell'essere, dal quale poi viene tolto con la negazione, perché altrimenti non si direbbe proprio nulla.

– Allora, oltre alla conoscenza gli si deve attribuire anche la diversità: quando si dice che l'uno è diverso dagli altri, non ci si riferisce alla diversità degli altri, ma a quella propria dell'uno.

– Appare chiaro.

– Inoltre l'uno se non è partecipa anche di molte altre determinazioni: del di quello, del qualcosa, del di questo, a questo, di questi, e di tutte le altre simili. In caso contrario non si potrebbe parlare dell'uno, e nulla sarebbe a questo o di questo uno, e non si potrebbe dirne qualcosa, se non partecipasse del qualcosa e di quelle altre determinazioni (160 E).

L'unico nichilismo non contraddittorio è quello di chi si rifiuta di parlare. Ma Parmenide continua (riprendo a tradurre a modo mio):

L'essere dunque non è capace [οὔτις] verso l'uno, se non è, ma nulla impedisce che partecipi di altre [determinazioni], anzi [questo è] anche necessità, se [proprio] quell'uno e non altro non è» (160 E-161 A).

Vedete come il problema posto da Freud nell'articolo sulla denegazione non fosse posto per la prima volta; infatti qui troviamo perfettamente enunciato che nella negazione emerge non la semplice mancanza ad essere, ma un essere mancante dell'esistenza concreta, che però rimane essere. Se l'uno che non è rimane uno, rimane anche una sua partecipazione ad altre categorie (come abbiamo visto prima); quindi l'uno che non è, tuttavia, è, *pur non essendo, e proprio in quanto non è*.

Certo se non sarà né l'uno né quello, ma il discorso [λόγος] [sarà] attorno a qualcos'altro, bisogna che neppure si dica [φθέγγεσθαι] nulla; se invece quell'uno e non altro si suppone che non sia [ὑποκείται μὴ εἶναι], anche di quello e di altre [determinazioni è] necessità ad esso di partecipare (161 A).

Anche questo passo mi pare confermare il riferimento aristotelico, visto che il verbo ὑποκείμαι è lo stesso di cui si servirà Aristotele per indicare l'indeterminato sostrato d'essere dell'ente: lo ὑποκείμενον, il *subiectum*. Ma questo *subiectum*, mentre per Aristotele viene supposto (appunto) come sostrato naturale e fisico degli enti, per Platone è solo una supposizione logica del pensiero. L'uno, se non è, è necessariamente, è in quanto è pensato come essente, mentre come non essente non potrebbe nemmeno essere pensato o detto.

Ma in che modo è l'uno che non è? Se non è, certo non esiste, non «è» come è questo tavolo o quella sedia. Tuttavia è come ciascun ente che abbia delle determinazioni grazie alle quali partecipa dell'orizzonte dell'essere molteplice. Questo modo dell'essere (predicativo, possiamo dire) è ciò che Platone chiama *essenza* (οὐσία) (termine che va perso del tutto nella traduzione di Migliori, che lo rende con «essere»). Visto che partecipa di alcune determinazioni, l'uno, anche se non è, ha comunque una sua essenza:

– E dunque bisogna che esso partecipi in qualche modo anche dell'essenza.

– E come?

– Bisogna che esso abbia [cioè sia] così come diciamo; se infatti non avesse [non fosse] così, noi non diremmo il vero dicendo che l'uno non è (161 E).

Ne consegue quindi l'affermazione più radicale dell'essere dell'uno, anche se non è: «È allora, a quanto pare, l'uno che non è» (Ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικε, τὸ ἓν οὐκ ὄν) (162 A).

– Allora l'uno, per non essere, deve avere, come legame al non essere, l'essere del non essere, così come ciò che è, per essere compiutamente, deve avere il non essere del non essere. Così ciò che è sarà in modo pieno e ciò che non è non sarà: ciò che è, se deve compiutamente essere, partecipa all'essere dell'essere che è, e al non essere dell'essere che non è; ciò che non è, se anch'esso deve compiutamente non essere, partecipa al non essere del non essere che non è, e all'essere dell'essere che non è (162 A-B).

Come si vede, qui non si tratta affatto di giri capziosi di parole, ma di mera logica, dalla quale si deduce la conseguenza della quinta tesi: «L'uno che non è è e non è, nasce e perisce, non nasce e non perisce» (163 B). Ci troviamo di nuovo, evidentemente, di fronte alle stesse conclusioni contraddittorie che abbiamo visto trarre in precedenza (alla seconda tesi della prima ipotesi): se l'uno è posto come essente, ne derivano delle deduzioni contraddittorie sugli enti; se l'uno invece è posto come non essente, vengono tratte delle deduzioni contraddittorie sull'uno (ma naturalmente sull'uno in quanto è stato posto preliminarmente come essente, quindi come equivalente ad uno degli oggetti sui quali valgono le deduzioni contraddittorie della seconda tesi).

### 53. Le ultime tre tesi

Tuttavia l'interesse di questo brano non si esaurisce qui, perché esso fa emergere in modo chiarissimo il legame fra l'uno ed i principi di fondo della metafisica, ma presenta questa relazione sotto un'angolazione molto diversa da quella che troveremo in Aristotele. Però prima d'affrontare questo punto – sul quale concluderemo la nostra lettura del dialogo – consideriamo brevemente (anche perché a questo punto è abbastanza facile) le ultime tre tesi.

La sesta («se l'uno non è, in senso assoluto, che cosa ne consegue per l'uno considerato in sé?», secondo la formulazione di Migliori) parte dalla supposizione del non essere assoluto dell'uno, vale a dire dal fatto che all'uno venga negata l'essenza. Ma l'uno, se non ha l'essenza di uno, non ha nemmeno nessun'altra determinazione, quindi realmente non è; in questo caso non possiamo nemmeno parlarne.

La settima tesi riguarda le conseguenze della sesta per gli altri dall'uno. Se l'uno non è assolutamente, gli altri dall'uno saranno tali solo in relazioni a se

stessi. Ma in questo modo perdono a loro volta la loro essenza di altri dall'uno, e saranno indifferentemente uguali e distinti fra sé.

L'ottava tesi trae le conseguenze paradossali del nichilismo più totale: infatti, se l'uno non è, non è non solo l'uno, ma nemmeno ciò che uno non è. Se l'uno non è, non si può opinare nulla, conoscere nulla, e nulla, infine, è. Si tratta d'un nichilismo davvero apocalittico, che può evocare per noi la distruzione psicotica del mondo (e qui si dimostra che l'ignoranza logica moderna dell'uno porta necessariamente ad una psicotizzazione della vita).

### 54. Breve riepilogo del «*Parmenide*»

Platone ci ha sventagliato sotto gli occhi, con le sue otto tesi, tutte le conseguenze d'una riduzione del sovraessenziale prima all'essere e poi al non essere. Come abbiamo visto nel passaggio fra la quarta e la quinta tesi – cioè fra la prima e la seconda ipotesi – la differenza fra essere e non essere non è veramente decisiva, nella misura in cui si pensa e si parla. La differenza decisiva è invece quella fra sovraessenziale ed essenza. Proprio su questo punto le strade si dividono. Non a caso la metafisica – anche se il termine che la designa è molto tardo – sorge con Aristotele e non con Platone. Per dirlo con un termine nietzschiano: Platone non è un *décadent*, anche se dimostra di conoscere sino in fondo tutte le conseguenze della *décadence*, fino al nichilismo più totale.

Per questo le due grandi tradizioni filosofiche occidentali giustamente possono mettersi all'ombra dei nomi di Platone e di Aristotele. Esse s'intrecciano in vari modi, perché Aristotele certamente darà dei contributi essenziali al sorgere della metafisica, della logica e della scienza (anche nel senso moderno, come vorrei dimostrarvi fra poco), ma queste due tradizioni rimangono – pur essendo due strade che corrono spesso in modo parallelo, anzi che spesso s'incrociano e coincidono – profondamente divergenti. Il problema è che questa divergenza non è mai stata davvero tematizzata. Esistono due modi di fare filosofia, e spesso li troviamo entrambi nello stesso autore. Ma questi due modi in realtà in ultima istanza sono sempre e solo uno solo. C'è una sola filosofia, come giustamente dice Kant all'inizio della *Metafisica dei costumi*. I vari autori non fanno che privilegiare questo o quell'aspetto della verità, oppure lo celano. Ma quando lo celano tradiscono il proprio compito. Ciò non significa che anche il tradimento non contenga a volte qualche verità essenziale. La stessa *décadence* ne contiene molta, come ne contiene per esempio un delirio. Ma questo non significa che basti delirare per vivere.

La domanda che dobbiamo porci è: perché a Platone non poteva succedere che Aristotele? Questo mi pare il grande problema posto dal *Parmenide*. Perché Plato-

ne non ha apertamente contraddetto Aristotele? Evidentemente, perché sapeva che il proprio allievo aveva diritto di vedere la verità come la vedeva, anche se la vedeva in modo pratico-riduttivo, vale a dire, in fondo, in modo patologico.

È un'osservazione non priva d'importanza anche sulla fine delle analisi, che spesso si concludono proprio sulla traduzione del sintomo in un ideale, invece che in una sua articolazione etica. Possiamo dire che sono analisi fallite? Per un verso sicuramente sì, per un altro invece non dobbiamo farlo, perché in definitiva nessuno può pretendere di sapere quali potranno essere i risultati d'una posizione patologica che sia volontariamente scelta. Questo spiega perché io sia stato molto tollerante, da questo punto di vista (qualche volta m'è stato rimproverato). Ma la spiegazione di questa tolleranza vi è data da Platone con la seconda tesi (quella centrale del dialogo, dalla quale dipende tutto il resto), tanto più che la tolleranza è solo apparente. In realtà non si può che tollerare ciò che è inevitabile. Ma un conto è tollerarlo come inevitabile, un altro è accettarlo liberamente: accettarlo vuol dire infatti aprire la strada che l'altro potrà percorrere, se lo vuole. È per questo – se mi consentite di dirlo con una battuta che forse è anche qualcosa di più – che i santi fanno di tutto per salvare i peccatori. Certo, non sempre ci riescono, visto che non ci riesce nemmeno Dio onnipotente. Ciò nonostante non potrebbero non tentare (il paragone, naturalmente, dev'essere assunto con la dovuta prudenza; non credo affatto – come hanno frettolosamente supposto alcuni allievi di Lacan – che gli analisti siano santi, almeno in quanto sono analisti).

### 55. Aristotele e Platone

Cerchiamo di vedere un po' più da vicino quali sono le posizioni d'Aristotele sulle relazioni fra l'uno e l'essere. Le critiche che egli muove a Platone si trovano in diversi passi di molti suoi scritti – anche se le prime opere essoteriche, esplicitamente dedicate a questo tema, non sono giunte fino a noi –, ma possiamo assumere come punto di partenza il libro A della *Metafisica*, in cui Aristotele considera le dottrine dei suoi predecessori, dedicando alcune pagine a Platone (990 a-993 a), facendogli ventisei obiezioni (che sarebbero troppe anche per il più scalcagnato dei filosofi). Ne riassumo alcune.

1. Le idee non possono essere cause (αἰτίαι) degli enti, perché sono in numero uguale o addirittura superiore al loro. È quindi inutile supporre l'esistenza. Già qui si vede l'orientamento pratico d'Aristotele. Per Platone le idee avevano una funzione mitica, come abbiamo visto nel *Fedro*, e poi servivano da supporto (appunto mitico) nella dialettica, che avrebbe potuto funzionare benissimo anche con le sole definizioni (λόγοι) delle parole usate.

2. L'esistenza delle idee non è sempre provata da deduzione necessaria ed esistono idee anche delle negazioni.

3. Esistono idee anche delle relazioni, ed alcune argomentazioni di Platone portano all'inconveniente del terzo uomo (abbiamo visto come Platone aveva capovolto questo problema nel *Parmenide*).

4. Il platonismo si contraddice quando suppone che la diade venga prima del due (è qui troviamo il bandolo della matassa di tutta la critica dell'aritmetica numerologica platonica; da questo si vede che, se la matematica, ad un certo punto della sua storia, è diventata un campo di sapere neutro e supposto autofondato, questo si deve proprio ad Aristotele, che in questo modo diviene paradossalmente una premessa remota della scienza moderna).

5. Esisterebbero forme non solo delle sostanze, ma anche di molte altre cose.

6. Le forme, se sono separate dalle cose, non servono nemmeno per la conoscenza.

7. Il concetto di partecipazione complica inutilmente i dati del problema, ed inoltre le forme possono essere modelli anche di se stesse (si torna sull'argomento del terzo uomo).

8. Ci sono cose che si producono senza idee, per esempio un anello; perché allora lo stesso non deve avvenire per tutto il resto?

9. «Se le forme sono numeri, come saranno cause?» (991 b).

10. Da più numeri si producono nuovi numeri; ma da più forme come può prodursi un'unica forma?

L'elenco durerebbe per altri sedici punti. Vi risparmio la fatica del riassunto, visto che potete leggere il testo. È difficile sottrarsi all'impressione che Platone non dica affatto le cose che Aristotele gli attribuisce, almeno se partiamo dai presupposti da cui siamo partiti noi nel leggerlo. Se è vero poi che il *Parmenide* è una risposta ad Aristotele (e mi pare difficile ammettere che non sia così) è davvero strano che il filosofo di Stagira non abbia mai ripreso questo testo, quando molti punti toccati in esso riguardano comunque (anche nel caso in cui non fosse stato scritto esplicitamente in risposta ad Aristotele) le obiezioni che questi aveva mosso a Platone. Come si spiega questa curiosa divergenza, visto che Aristotele ha frequentato per vent'anni l'Accademia?

Una risposta certa non si può dare. Una cosa però è sicura: il problema della conoscenza è inteso da Aristotele in modo radicalmente diverso da come lo intendeva Platone. Ad esempio Aristotele ci tiene ad impostare chiaramente il proprio tema a partire dalle esigenze concrete della conoscenza (per esempio da quelle classificatorie). Le sue lezioni – trascritte o abbozzate nei testi giunti fino a noi – intendono concretamente istruire i loro frequentatori, ed istruirli secondo un concetto di competenza che è molto più vicino allo spirito delle università moderne (benché naturalmente ne sia ancora lontanissimo) che a quello dell'Accademia.

Per Platone l'educazione serve come formazione etica di cittadini. Per Aristotele invece l'etica è un oggetto di studio come un altro. La vera torsione fra Platone ed Aristotele è storica, e l'incomprensione da parte del secondo sembra corrispondere ad un rifiuto più che ad un'incapacità di comprendere. Evidentemente, ad Aristotele non importa nulla di ciò che invece premeva a Platone.

Ma prima di vedere come Aristotele imposti il problema della metafisica nel libro Γ della *Metafisica*, consideriamo le aporie del libro Β, alcune delle quali riguardano l'uno e l'essere.

In 996 a, Aristotele si chiede se l'uno e l'ente (τὸ ὄν) siano l'essenza degli enti, «come dicevano i pitagorici e Platone». Un altro riferimento a Platone è nella sesta aporia (998 b), sempre a proposito dell'uno e dell'ente. Più importante è però la settima aporia (998 b-999 a), in cui Aristotele, constatando che i principi per eccellenza sono i generi (γένη), si chiede se i principi siano i generi primi o gli ultimi, che concernono gli indivisibili (ἐπὶ τῶν ἀτόμων), vale a dire gli individui. I principi sono gli universali (τὰ καθόλου), quindi i principi saranno i generi primi; «di conseguenza l'ente e l'uno [saranno] principi ed essenze», scrive, perché si predicano di tutte le cose (nessun essente è non uno e non ente). Ma l'ente e l'uno non possono essere un genere (come, secondo Aristotele riteneva Platone), perché in questo caso verrebbero cancellate le differenze dei generi sottostanti. Quindi l'ente e l'uno non sono generi. Ma allora non sono nemmeno principi.

Qui è chiaro che è accaduto qualcosa d'essenziale: riprendendo il ragionamento di Platone sui generi e assolutizzandolo, Aristotele assimila il principio al genere, e solo dopo aver fatto questo dice che così non dev'essere. Ma per Platone l'uno è principio in quanto genere sommo? Se s'intende così la sua concezione, Aristotele ha ragione a criticarlo. Tuttavia non mi pare che la lettura del *Parmenide* dimostri questo.

Perché un genere dev'essere principio? Platone distingueva benissimo quanto riguardava l'uno come uno da quanto riguardava la sua partecipazione all'essere nel molteplice degli uni singoli, cioè degli enti. In altri termini, l'uno è principio degli enti, e gli enti sono uni perché l'uno sovraessenziale è il loro principio; invece l'uno non è principio perché è genere, ma perché ciascun ente (uno per volta) è uno. Ma ad Aristotele non riesce proprio di vedere questo, dal momento che invece fa coincidere il principio con l'universale (καθόλου). L'uno è principio, per Platone, non perché riguarda tutto generalmente, ma perché ciascun ente è singolo. Ma singolo è anche ogni insieme, come un universale. Da questa difficoltà deriva naturalmente che Aristotele concepisce l'*eidōs* come una componente del singolo ente. Questo facilita il lavoro della classificazione (cioè della creazione dei generi), ma fa perdere evidenza alla singolarità, che sbiadisce nel genere. Proprio da questo sorge il problema dell'individuazione (che sarà dibattuto per secoli, ma sempre in maniera insufficiente: il singolo sembra essere accidentale rispetto al

genere pensato come necessario; le conseguenze etiche di questo saranno determinanti, perché l'etica dovrà fondarsi necessariamente su principi diversi da quelli che stanno alla base per esempio della fisica o dalla cosmologia, come accade già con Aristotele e continua fino a noi. Oserei dire che Nietzsche, dopo il neoplatonismo pagano cristiano e medioevale, fino a Bruno e Vico, è stato il primo a rimettere l'etica in prossimità della cosmologia, quando ha parlato dell'eterno ritorno. L'eterno ritorno in definitiva, come abbiamo accennato una volta di sfuggita, forse non è altro che una figura moderna del sovraessenziale.

### 56. I principi sono individuali o generali?

Nella nona aporia Aristotele si chiede: se i principi sono uni per forma o specie (εἶδει), nulla potrà essere uno numericamente, nemmeno l'ente e l'uno; da dove viene allora la conoscenza? Il problema sorge – mi pare – dal fatto che Aristotele sovrappone il singolare e l'uno come se fossero la stessa cosa. Ora, così non è di certo, perché una penna è una anche se è fatta in milioni di copie. Ma l'individualità e la singolarità non sono affatto la stessa cosa. Una penna è individuale anche se non è affatto singolare. Solo che di solito, per riconoscere l'individualità di qualcosa, bisogna riconoscere anche prima la sua irripetibilità (e da questo punto di vista una penna fatta in milioni di copie non è meno individuale di qualsiasi altro ente). Tutta la mentalità moderna, tuttavia, scaturisce alla lontana appunto da questa concezione pratica aristotelica.

Infine vale la pena di riferire la quindicesima aporia: i principi sono universali (καθόλου) o individuali (καθ' ἑκάστα) (1003 a): se sono universali non sono essenze (perché queste sono determinate per generi e non per universali); se invece si ammette che il predicato universale (τὸ κοινὴ κατηγορούμενον), «Socrate verrebbe ad essere molti esseri viventi: cioè lui stesso, l'uomo e l'animale, dal momento che ciascuno di questi predicati esprime un alcunché di determinato [εἴπερ σημαίνει ἑκάστον τόδε τι καὶ ἓν]», e questo è un argomento prossimo – anche se non identico – a quello del terzo uomo. Ma per Platone Socrate non è Socrate uomo e Socrate animale come enti separati, ma è un ente singolo che partecipa a livelli diversi di quelle idee o forme (anche della sua «socraticità»). Se invece, conclude Aristotele, i principi sono individuali, non ci sarà conoscenza, «perché la scienza è sempre dell'universale [καθόλου γὰρ ἢ ἐπιστήμη πάντων]. Di conseguenza ci dovrebbero essere altri principi anteriori ai principi, vale a dire i principi che si predicano in universale dei principi particolari». Ciò che c'importa notare brevemente – perché il tema dovrebbe essere affrontato in modo molto più approfondito – è che solo se la scienza è concepita come scienza dell'universale e non dell'individuale diviene possibile, prima o poi, una tecnologia (ed una patologia come quella che noi conosciamo).

57. *L'ente come uno*

Con il libro Γ comincia la *pars construens* della *Metafisica*, con il famoso enunciato «l'essere si dice in molti modi» (1003 a). Per Aristotele, Platone non ne avrebbe avuto nessuna chiara consapevolezza (ma, se così fosse stato, avrebbe dovuto non distinguere neppure i molti significati di «uno»; ma affermare questo è davvero impossibile, se ci atteniamo al *Parmenide*; su questo punto comunque Aristotele ritornerà nel libro I).

L'essere, quindi, non è univoco. Tuttavia la formula proposta da Aristotele, citata integralmente, suona così: «L'essere si dice in molti modi, ma nei confronti di uno e di una certa natura» (anche qui la traduzione di Giovanni Reale è diversa da quella che vi propongo: «L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata»<sup>1</sup>). Aristotele parte quindi dall'uso concreto del verbo «essere». La molteplicità di modi in cui l'essere può venire assunto non dipende però da semplice omonimia, ma da una relazione costitutiva interna (noi potremmo dire enipostatica) e per riferimento ad un unico principio (πρὸς μίαν ἀρχήν). Alcune cose sono dette esseri 1. perché sono essenze; 2. perché sono affezioni dell'essenza; 3. perché sono vie che portano all'essenza; 4. perché sono corruzioni 5. o privazioni 6. o qualità 7. o cause produttrici o generatrici dell'essenza; 8. oppure di ciò che si riferisce all'essenza; 9. oppure perché sono negazioni di queste cause o dell'essenza stessa (per esempio anche il non essere «è», dice Aristotele).

Ci sarà perciò una *scienza dell'essere in quanto essere* (quella che sarà chiamata appunto metafisica). Ora, questa scienza (che sta al posto della scienza platonica, la quale culminava nel «massimo insegnamento», il μέγιστον μάθημα) per Aristotele è fondata proprio sulla negazione del principio platonico di distinzione dell'uno e dell'essere, cioè del sovraessenziale e dell'essenza.

Ora, l'essere e l'uno sono una medesima cosa ed una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro (così come si implicano, reciprocamente, principio e causa), anche se non sono esprimibili con una unica nozione [λόγῳ]. [...] Infatti, significano la medesima cosa le espressioni «uomo» e «un uomo», e così pure «uomo» e «è uomo» [...]. È evidente, di conseguenza, che l'aggiunta, in questi casi, non fa che ripetere la stessa cosa, e che l'uno non è affatto qualcosa di diverso al di là dell'essere [παρὰ τὸ ὄν].

Inoltre, la sostanza [οὐσία] di ciascuna cosa è una unità e non accidentalmente; e, nello stesso modo, essa è anche essenzialmente un essere [ἄπερ ὄν τι].

Risulta dunque che tante sono le specie [εἶδη] d'essere [ὄντος] quante sono quelle dell'uno. Il conoscere che cosa siano queste specie appartiene a una scienza che è la stessa quanto al genere; per esempio appartiene alla stessa scienza lo studio dell'identico, del simile e delle altre specie di questo tipo, così come dei loro contrari (1003 b).

(Anche la traduzione della *Metafisica* fatta da Reale rende τὸ ὄν, l'ente, con «essere», mentre οὐσία, essenza, è resa con «sostanza»). Quindi Aristotele vede

nell'uno solo una denominazione dell'ente: nessun ente può non essere uno, quindi l'uno non è altro che un aspetto costitutivo dell'ente. Tanto che Aristotele rinunciarebbe volentieri a questa duplicità di significazioni, se fosse linguisticamente possibile. Ed è davvero curioso che egli rinunci a ciò che esprime la lingua greca proprio mentre se ne serve per predicare l'identità di espressioni che sono equivalenti solo in greco (e invece non lo sarebbero per esempio in italiano). Quando si parte dal linguaggio, si finisce sempre per fregarsene delle parole che si usano, come, quando ci si occupa di storia, si finisce sempre per falsificarla.

Ora, una volta che l'uno è stato appiattito sull'ente, abbiamo perso del tutto la singolarità dell'ente stesso, perché il singolo ente sarà diventato solo un caso come un altro del genere al quale appartiene.

Ma, dopo aver identificato l'uno all'ente, Aristotele non si ferma qui, e riconduce il molteplice al non ente, perché l'uno ed il molteplice sono contrari come l'essere e il non essere. La filosofia che «conosce veramente» (1004 b) – secondo Aristotele a differenza della dialettica – diviene così uno strumento di conoscenza che consente di riunire le varie conoscenze in un sistema complessivo (Aristotele è infatti il primo filosofo ad elaborarne veramente uno). Questo ha alcuni vantaggi, ma che hanno un prezzo molto alto.

58. *Il principio di non contraddizione*

Il principio di non contraddizione è un assioma della scienza prima (della metafisica) e quindi vi rientra, come gli assiomi della matematica rientrano in questa scienza. Questo assioma, evidentemente, non è dimostrabile (mentre per Platone il sovraessenziale serviva appunto a dimostrare l'indimostrabile, sebbene, per così dire, in modo non dimostrativo). Ecco la formulazione di Aristotele: «È impossibile che lo stesso insieme esista [ὑπάρχειν] e non esista allo stesso [rispetto] e secondo lo stesso [rispetto]» (1005 b).

Ben inteso questo principio valeva perfettamente, come abbiamo visto, anche nel *Parmenide*, dove proveniva direttamente dall'uno, ma solo in quanto l'uno enziale traduceva nell'essere la generazione dell'essere dal sovraessenziale. Ora, proprio mentre elimina questa dimensione che potrebbe apparire mistica – mentre invece è essenzialmente formativa –, Aristotele apre (naturalmente senza saperlo) il filone della filosofia trascendentale.

Quest'affermazione può sembrare un po' troppo forte, dal momento che con questo aggettivo si designa di solito la filosofia di Kant e di Husserl, mentre io ne estenderei l'uso non solo – com'è stato già fatto – al loro precursore Cartesio, ma anche a colui dal quale Cartesio ha sussunto il *cogito*, vale a dire ad Anselmo d'Aosta, e infine ad Aristotele stesso.

Voglio dimostrarvi, per concludere questo seminario, che la matrice del superamento dell'assiomatica filosofica, quindi del tentativo di provare la verità filosofica, tentativo in cui consiste l'essenziale del procedimento trascendentale, sta nel libro Γ della *Metafisica*. In realtà anche Platone, attraverso la nozione di sovraessenziale, faceva la stessa cosa. Ma la prova data da Platone non pretendeva d'avere un valore oggettivo, mentre la filosofia trascendentale tenta di dare proprio una prova oggettiva necessariamente riconoscibile da parte di chiunque della verità d'una certa posizione filosofica.

Aristotele quindi afferma in partenza che il principio di contraddizione, proprio perché è un principio, non può essere dimostrato; infatti, se tutto potesse essere dimostrato, si procederebbe all'infinito (1006 a) e quindi nulla sarebbe mai dimostrato (si tratta, come si vede, del rovescio della prova del terzo uomo), e perciò, quando si tratta di principi, si cadrebbe in un circolo vizioso. Tuttavia, aggiunge, ciò che non può essere provato per dimostrazione lo può essere per confutazione. Si riferisce naturalmente a coloro che, sulla scorta della sofistica, ritenevano che la stessa cosa potesse essere e non essere (εἶναι καὶ μὴ εἶναι).

Il punto di partenza [...] non consiste nell'esigere che l'avversario dica che qualcosa o è, oppure che non è (egli, infatti, potrebbe subito obiettare che questo è già un ammettere ciò che si vuole provare), ma che dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri; e questo è pur necessario, se egli intende dire qualcosa. Se non facesse questo, costui non potrebbe in alcun modo discorrere, né con sé medesimo né con altri; se, invece, l'avversario concede questo, allora sarà possibile una dimostrazione. Infatti in tal caso ci sarà già qualcosa di determinato. E responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione: e in effetti proprio per distruggere il ragionamento, quegli si avvale di un ragionamento. Inoltre, chi ha concesso questo, ha concesso che c'è qualcosa di vero anche indipendentemente dalla dimostrazione.

In primo luogo è evidente che questo almeno è vero: che i termini «essere» e «non essere» hanno un significato determinato; di conseguenza, non ogni cosa può essere in questo modo e, insieme, non in questo modo.

Inoltre, supponiamo che «uomo» abbia un solo significato, e stabiliamo che questo sia «animale bipede». E, affermando che ha un solo significato, intendo dire quanto segue: se il termine «uomo» significa questo che s'è detto, ogni volta che ci sia qualcosa che è uomo, questo dovrà essere ciò che s'è detto essere l'essenza dell'uomo.

(E se l'avversario obietta che una parola ha molti significati, questo non importa nulla, purché, però, i significati siano in numero limitato; infatti, basterà designare ognuno dei diversi significati con una parola differente (1006 a-b).

Il procedimento logico di Aristotele è perfettamente limpido: se qualcuno parla, ed ammette di dire qualcosa, questo basta a produrre la dimostrazione che essere e non essere sono diversi (e che una parola significa qualcosa di diverso da un'altra); se invece non lo ammette, ammetterà anche che il suo non ammetterlo è privo di significato e quindi ammetterà che la propria obiezione è priva d'ogni valore. Naturalmente si tratta per un verso d'un primo abbozzo di confutazione dello scettici-

smo, ma per un altro (e francamente non so se questo sia mai stato notato) anche d'un primo abbozzo per un verso della prova ontologica dell'esistenza di Dio formulata da Anselmo e per un altro della fondazione cartesiana della verità delle scienze nel *cogito*. Infatti, anche se Aristotele qui non si propone di fondare nulla – perché il principio di non contraddizione gli pare del tutto evidente (ma anche ad Anselmo ed a Cartesio pareva altrettanto evidente ciò che pure volevano dimostrare) –, il problema è di persuadere un altro della sua validità.

Ora, nonostante le differenze evidentissime fra le tre dimostrazioni, il loro percorso è perfettamente identico, perché l'essere di qualcosa è radicato nella parola che lo designa: se c'è *lógos*, allora c'è essere. Gli oggetti delle tre prove sono diversissimi, ma il loro percorso è appunto identico. Posto che ci siano delle parole e che queste parole significhino qualcosa di determinato e di finito (ma quest'ultimo punto potrebbe essere messo in discussione in base a Cantor, perché un insieme infinito è pur sempre *un* insieme), allora è dimostrato l'indimostrabile, vale a dire l'evidenza: l'essere è.

Ed è dimostrato come? *Attraverso l'uno*. La dimostrazione (come confutazione) c'è perché *una* parola ha *un* significato. Vedete allora che l'antiplatonismo d'Aristotele si profila pur sempre su un accordo di base: la parola dà accesso all'essere perché nel significato si precisa *un* concetto. Il significare (σημαίνειν) è significazione di qualcosa (τί) come uno (ἓν), «dal momento che il nome significa qualcosa e significa uno» (σημαίνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαίνον ἓν) (1006 b).

Ora, l'essere significato come uno è appunto una proprietà dell'essenza. «Uno infatti era ciò che significava ed era questo l'essenza [οὐσία] di qualcosa. Il significare l'essenza è che non altro qualcosa [è] l'essere per lui» cioè per l'uomo dell'esempio fatto da Aristotele (1007 a).

Si capisce allora perché, nonostante le critiche mosse da Aristotele a Platone, questi due filosofi siano poi stati sempre considerati insieme, invece che come contrapposti, nella storia della filosofia. Attraverso la nozione di essenza passa in Aristotele e nella logica creata da lui l'elemento decisivo della posizione di Platone quanto all'uno. Ciò che invece viene perduto è l'essenziale dei motivi etici, pratici e formativi per cui Platone si occupava di filosofia. Infatti il sovraessenziale, attraverso l'uno dell'essenza, è stato incluso nell'essere. Da questo proviene il formalismo logicistico d'Aristotele e di gran parte della metafisica occidentale (almeno di tutta la logica che si richiama direttamente o indirettamente a lui).

### 59. Aristotele sull'uno

Nel libro I Aristotele ritorna sul tema dell'uno e parte, a differenza di Platone, da un esame del significato della parola. Per quanto ci riguarda, possiamo capire

perché può farlo: la parola indirizza comunque al sovraessenziale, anche se non lo si nomina, come abbiamo visto a proposito d'un passo del *Parmenide*: in realtà *l'essere non è identico a se stesso*, in altri termini non coincide con l'ente; si può intendere l'essere come qualcosa di radicalmente differente dalla presenza, vale a dire come atto (proprio nel senso dell'agire). Se qualcosa «è», questo non significa forse che agisce in qualche modo, per esempio su di noi? Certo, proprio Aristotele ci faciliterebbe il compito d'intenderlo in questo modo, se oggi avessimo il tempo d'approfondire questo aspetto del problema. Basti accennare però che proprio la contrapposizione palamita di *dynamis* ed *enérgeia* ci consentirebbe di giungere facilmente a questo risultato. In ogni caso, quel che c'importa osservare, dal punto di vista di ciò di cui ci stiamo occupando, cioè delle relazioni dell'essere con l'uno, è che, se esiste un principio di non contraddizione (ed un principio d'identità) è proprio proprio perché l'essere non coincide con l'ente e l'uno con l'essere.

In 1052 a, Aristotele elenca quattro significati di «uno»: τὸ συνεχὲς φύσει, (il continuo per natura), τὸ ὅλον, l'intero, τὸ καθ' ἕκαστον (il singolare) e τὸ καθόλου (il generale) (ma la parola greca, letteralmente, potrebbe venire tradotta con «il secondo intero»: e questo significa evidentemente qualcosa d'importante, sul modo in cui questi antichi concetti si sono progressivamente ridotti, soprattutto in seguito alla loro traduzione latina, dalla quale provengono quasi sempre le parole delle lingue moderne che oggi li designano; in ogni caso Aristotele è molto meno aristotelico degli aristotelici, consapevoli o inconsapevoli, dei secoli successivi).

Poco dopo (1052 b) Aristotele distingue il problema di quali cose sono uno dal problema della natura dell'uno. Certo, quando dice che l'uno è indivisibile e che coincide con la misura (riprendendo in questo Protagora, che è sempre sullo sfondo, in queste pagine), sembra che egli dimentichi che altro è il concetto di uno come indivisibile ed altro quello di uno come unità (di misura). Se l'uno è «principio dei numeri» (1052 b) e «misura di tutte le cose» (1053 a), è perché, più chiaramente degli altri numeri, l'uno non è solo numero; e qui bisogna dire che la critica a Platone è molto discutibile: infatti il due non sarebbe *un* numero se non ci fosse la possibilità di pensare una coppia di uno *come uno* (cioè come *il* numero due).

Più avanti, tuttavia, Aristotele ha senza dubbio ragione nel dire che l'uno non è essenza, ma solo predicato (κατηγορημα μόνον) (1053 b). Infatti l'uno è sovraessenziale proprio perché fa sì che l'essenza sia sempre una, anche se l'uno non è un'essenza, perché il suo significato è καθόλου, generale. Ma proprio Platone lo aveva dimostrato, nel *Parmenide*.

E qui Aristotele salda la metafisica platonica – orientata sull'atto del procedere dell'uno fuori da se stesso – con la propria, orientata invece sulla permanenza dell'uno nell'essere. «L'uno si dice in altrettanti modi dell'essere» (λέγεται δ' ἴσαχῶς

τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν) (1053 b). Il problema è che Aristotele salda l'uno all'essere, ma non l'essere all'uno, come faceva Platone. La conseguenza è che il mondo platonico è mobile, mentre quello aristotelico è perfettamente descrivibile proprio perché è sostanzialmente immobile ed identico a se stesso. Per questo la scienza moderna (galileiana) poteva nascere solo da un'ulteriore riduzione della concezione aristotelica dell'uno, quindi con un antiaristotelismo solo apparente.

La falsità di questa riduzione aristotelica si percepisce chiaramente quando Aristotele schiaccia l'uno sull'essere dell'ente. *Se l'essere è uno, allora l'essere e l'ente sono lo stesso*. E qui si capisce perché Heidegger sia aristotelico, e per niente platonico: «Essere non aggiunge nulla all'essenza, o alla qualità, o alla quantità [...] l'essere uno equivale all'essere una cosa particolare [ἑκάστῳ]» (1054 a). Qui si vede molto bene come Aristotele metta fuori gioco la singolarità, vale a dire l'irripetibilità di *un* uomo, mentre un uomo, in quanto tale, viene pensato solo come una *contractio* delle generalità degli uomini.

E l'uno si dice e si chiarisce in funzione del suo contrario e l'indivisibile in funzione del divisibile, per la ragione che il molteplice e il divisibile sono più accessibili alla percezione sensibile che non l'indivisibile; pertanto, a cagione della percezione sensibile, il molteplice, in ordine alla nozione [τῷ λόγῳ], è prima dell'indivisibile» (1054 a).

Qui si vede molto chiaramente perché Aristotele – e non certo Platone – è all'origine della scienza moderna, che nasce proprio dal privilegio del molteplice sull'uno, privilegio che è fondato solo sull'ignoranza della sovraessenzialità dell'uno. È proprio grazie a questa dimenticanza che la molteplicità (e la potenza aristotelica) staranno *al posto* del sovraessenziale, ma traducendolo nel mondo degli enti misurabili (Solo Gregorio Palamas ridarà alla nozione aristotelica di potenza il suo collegamento strutturale con l'al di là dell'essenza). Ma il sovraessenziale non è misurabile proprio perché è principio della misurazione (in quanto sovraessenziale, e non in quanto uno come aspetto preteso indivisibile dell'essere).

All'uno appartengono [...] l'identico, il simile e l'uguale; al molteplice appartengono invece: il diverso, il dissimile e il disuguale.

L'identico ha molteplici significati. In un primo significato diciamo talora identico ciò che è uno per numero; in un secondo senso diciamo identico ciò che uno tanto per forma quanto per numero: per esempio tu sei identico con te stesso tanto per la forma quanto per la materia; inoltre identiche sono quelle cose la cui nozione della sostanza prima [ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας] è unica: per esempio le linee rette uguali sono identiche, e così i quadrilateri che hanno lati e angoli uguali, anche se sono numerosi. Ma in questi casi l'uguaglianza è l'unità [ἡ ἰσότης ἐνότης] (1054 a-b).

Com'è facile vedere, qui Aristotele sovrappone l'uno all'identico. È davvero il trionfo del *ressentiment* sullo spirito arcaico e aristocratico della formazione platonica. L'uno ormai è pensato come identico all'identico, mentre invece, per

tutti i platonici, l'uno continuerà ad essere per secoli il punto di non identità dell'identico a se stesso. La dimenticanza di questo minuscolo abisso costituirà la storia occidentale come storia d'una *décadence* che trionferà nel nostro tempo nella dimenticanza patologica con cui ciascuno di noi non sa più che cosa significhi essere se stesso.

Padova, 19 febbraio 1998

### Note

1. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

## Indice

p. 5 Introduzione

p. 7 I. Le obiezioni di Socrate

1. *I neoplatonici, Platone e noi*. 2. *Struttura complessiva del «Parmenide»*. 3. *Socrate e Zenone. Formulazione del problema*. 4. *L'uno, il tutto e l'essere*. 5. *Primo abbozzo d'una teoria della forma (127 D-130 A)*. 6. *«Eidos» e idea*. 7. *La duplicità ipostatica*. 8. *Dall'essere all'uno*

p. 23 II. La teoria delle idee. Problemi ed aporie

9. *Platone, Aristotele e la scienza*. 10. *Due domande di Parmenide (130 A-131 A)*. 11. *Quale separatezza?* 12. *Il problema della partecipazione (131 A-E)*. 13. *Il problema della molteplicità (131 E-132 B)*. 14. *Il sovraessenziale come principio dell'azione*. 15. *L'«eidos» è un pensiero? (132 B-C)*. 16. *L'«eidos» è un modello? (132 C-133 A)*. 17. *L'«eidos» è conoscibile per gli uomini? (133 A-134 C)*. 18. *Dio può avere la conoscenza secondo se stessa ed ignorare le cose umane? (134 C-E)*. 19. *Il principio d'identità e la natura dell'«eidos»*. 20. *Aristotele e il principio di non contraddizione*

p. 45 III. La funzione della dialettica e la prima tesi

21. *Genere ed essenza*. 22. *«Diánoia» e dialettica*. 23. *La funzione della dialettica*. 24. *Due tradizioni*. 25. *La prima tesi della prima ipotesi: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per l'uno?»*. 26. *Affermazioni e conseguenze*. 27. *L'uno che è ed il tempo*. 28. *Perché Platone non è un filosofo cattolico*. 29. *I risultati della prima tesi*. 30. *Il sovraessenziale e il paradosso*

p. 63 IV. La seconda tesi

31. *Premessa alla seconda tesi*. 32. *L'uno partecipa dell'essere (142 B-C)*. 33. *Alcune difficoltà linguistiche*. 34. *Polivocità della parola «uno» e struttura del dialogo*. 35. *L'uno che è, partecipando dell'essere, è un tutto formato da infinite parti (142 C-143 A)*

p. 76 V. La relatività delle categorie

36. *Dalla filosofia alla scienza: il problema della molteplicità*. 37. *Dalla scienza alla teologia: verso una logica triadica*. 38. *L'uno che è, preso di per sé, è diverso e altro dall'essere (143 A-B)*. 39. *L'uno come infinita molteplicità e forma geometrica (143 C-145 C)*. 40. *L'uno è in se stesso e in altro (145 C-E)*

tutti i platonici, l'uno continuerà ad essere per secoli il punto di non identità dell'identico a se stesso. La dimenticanza di questo minuscolo abisso costituirà la storia occidentale come storia d'una *décadence* che trionferà nel nostro tempo nella dimenticanza patologica con cui ciascuno di noi non sa più che cosa significhi essere se stesso.

Padova, 19 febbraio 1998

### Note

1. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

## Indice

p. 5 Introduzione

p. 7 I. Le obiezioni di Socrate

1. *I neoplatonici, Platone e noi*. 2. *Struttura complessiva del «Parmenide»*. 3. *Socrate e Zenone. Formulazione del problema*. 4. *L'uno, il tutto e l'essere*. 5. *Primo abbozzo d'una teoria della forma (127 D-130 A)*. 6. *«Eidos» e idea*. 7. *La duplicità ipostatica*. 8. *Dall'essere all'uno*

p. 23 II. La teoria delle idee. Problemi ed aporie

9. *Platone, Aristotele e la scienza*. 10. *Due domande di Parmenide (130 A-131 A)*. 11. *Quale separatezza?* 12. *Il problema della partecipazione (131 A-E)*. 13. *Il problema della molteplicità (131 E-132 B)*. 14. *Il sovraessenziale come principio dell'azione*. 15. *L'«eidos» è un pensiero? (132 B-C)*. 16. *L'«eidos» è un modello? (132 C-133 A)*. 17. *L'«eidos» è conoscibile per gli uomini? (133 A-134 C)*. 18. *Dio può avere la conoscenza secondo se stessa ed ignorare le cose umane? (134 C-E)*. 19. *Il principio d'identità e la natura dell'«eidos»*. 20. *Aristotele e il principio di non contraddizione*

p. 45 III. La funzione della dialettica e la prima tesi

21. *Genere ed essenza*. 22. *«Dianoia» e dialettica*. 23. *La funzione della dialettica*. 24. *Due tradizioni*. 25. *La prima tesi della prima ipotesi: «Se l'uno è, che cosa ne consegue per l'uno?»*. 26. *Affermazioni e conseguenze*. 27. *L'uno che è ed il tempo*. 28. *Perché Platone non è un filosofo cattolico*. 29. *I risultati della prima tesi*. 30. *Il sovraessenziale e il paradosso*

p. 63 IV. La seconda tesi

31. *Premessa alla seconda tesi*. 32. *L'uno partecipa dell'essere (142 B-C)*. 33. *Alcune difficoltà linguistiche*. 34. *Polivocità della parola «uno» e struttura del dialogo*. 35. *L'uno che è, partecipando dell'essere, è un tutto formato da infinite parti (142 C-143 A)*

p. 76 V. La relatività delle categorie

36. *Dalla filosofia alla scienza: il problema della molteplicità*. 37. *Dalla scienza alla teologia: verso una logica triadica*. 38. *L'uno che è, preso di per sé, è diverso e altro dall'essere (143 A-B)*. 39. *L'uno come infinita molteplicità e forma geometrica (143 C-145 C)*. 40. *L'uno è in se stesso e in altro (145 C-E)*

p. 87 VI. L'uno e il tempo

41. *Il tempo d'ora*. 42. *La natura del tempo*. 43. *Il tempo, l'uno e l'essere*. 44. *Due considerazioni sul tradurre*. 45. *Il tempo e il sovratemporale: l'istante*. 46. *Principi etici*. 47. *Dalla matematica alla mistica*. 48. *L'istante, il presente e la triadicità del tempo*. 49. *Platone ed Aristotele: dalla gnoseologia all'etica*

p. 105 VII. L'uno, l'essere e il non essere

50. *La terza tesi*. 51. *La quarta tesi*. 52. *L'uno e il non essere: tre formulazioni*. 53. *Le ultime tre tesi*. 54. *Breve riepilogo del «Parmenide»*. 55. *Aristotele e Platone*. 56. *I principi sono individuali o generali?* 57. *L'ente come uno*. 58. *Il principio di non contraddizione*. 59. *Aristotele sull'uno*.

*Arché*

*Arché Testi*

Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*

Traduzione e commento di Ettore Perrella, Introduzione di Gian Luigi Brena

*Arché Ipotesi*

*Forme di fedeltà*

a cura di Paolo Frasson e Massimo Ferrante

*Verso una teoria della salute*

a cura di Franco Borghero e Fabio Masiero

*Dipendenze. Tossicomania, anoressia, bulimia*

a cura di Paolo Frasson e Grazia Giacomazzi

*Arché Scritture*

Paolo Frasson, *Paesaggi*

Introduzione di Massimo Ferrante

*Arché Saggi*

Ettore Perrella, *Sull'uno*, I. *Logica dell'individuazione*

Ettore Perrella, *Sull'uno*, II. *L'amore, nel Simposio*

Ettore Perrella, *Sull'uno*, III. *Il dire e l'indicibile, nel Fedro*

Ettore Perrella, *Sull'uno*, IV. *L'essere nel Parmenide*