



DOTTORATO
FiTMU
DOTTORATO IN FILOSOFIA,
SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDOANTICA,
MEDIEVALE ED
UMANISTICA

UNIVERSITA' DEGLI STUDI
DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI LATINITA' E MEDIOEVO
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E
CULTURA DELL'ETÀ TARDOANTICA, MEDIEVALE E
UMANISTICA

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio



SERGIO DE PIANO

IL RAPPORTO UNO-MOLTI E L'ESPRESSIONE
DELLA TRASCENDENZA NEL LIBRO VI DEL
"COMMENTARIO AL *PARMENIDE* DI PLATONE"
DI LICIO PROCLO DIADOCO

TESI DI DOTTORATO

Tutor:

Chiar.mo Prof. Michele Abbate

INTRODUZIONE

Il complesso sistema teologico-metafisico elaborato da Proclo è sorretto e governato dal duplice presupposto dell'assoluta trascendenza causale dell'Uno e della necessaria relazione che Esso intrattiene con i Molti: sicché la scissione (meta)ontologica esistente tra il Principio e l'universo che da esso promana, con il conseguente rapporto sinallagmatico, ovvero il nesso di reciprocità genetica e funzionale che i molti intrattengono tra loro e mediatamente con il Principio, rappresenta una (bi)polarità costante del pensiero procliano: all'approfondimento di tali tematiche è consacrata l'intera sua opera.

Intorno a questo costitutivo nucleo tematico, ho inteso organizzare la prima sezione del mio lavoro (capitoli I e II), attraverso un itinerario storico-concettuale che, muovendo da Platone e snodandosi lungo quella tradizione speculativa che allo stesso Platone espressamente si richiama e che giunge fino al tardo neoplatonismo di Proclo, mostra le diverse configurazioni ed interpretazioni del paradigma metafisico *henologico*.

L'indagine condotta muove, in particolare, dal debito teoretico-metafisico contratto dal neoplatonismo nei confronti della così detta *Protologia* platonica¹, o teoria dei Principi, vale a dire di quegli insegnamenti da Platone svolti *Innerakademisch* esclusivamente in forma orale. La teoria dei Principi unifica il pluralismo delle idee in quella che, secondo le icastiche immagini contenute nei libri centrali della *Repubblica*, sarà identificata con l'"Idea del Bene": questa risulta dotata, per dir così, di una funzione di unità (*hen*) e misura (*métron?* *?akribéstaton métron*), cui si contrappone il principio opposto – parimenti imprincipiato, ma di rango inferiore – della non-unità, ovvero della indeterminatezza e della illimitatezza, sostrato di ogni molteplicità particolare. A partire dalla "bipolarità" originaria, Platone deduce la multiforme ("polivoca" l'avrebbe in seguito definita Aristotele) totalità dell'essere: dalla bipolarità dei Principi primi, che, stando alle diverse

¹ Cfr., tra gli altri, W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Milano 1991, p. 24: "Accenni nei dialoghi e nella tradizione indiretta della filosofia platonica rendono plausibile l'idea che il pensiero di Platone sia plasmato totalmente dalla "coppia di Principi" "Uno (o Unità)-Dualità indeterminata" in cui l'Uno

testimonianze dossografiche, Platone definiva dell'“Uno-Bene” e della “Diade Indefinita di Grande-e-Piccolo” (*aóristos dyás*), deriva e dipende l'intera struttura della realtà.

“Tutto ciò che è – così scrive Krämer nel suo *Platone e i fondamenti della metafisica* divenuto il “manifesto” della “Scuola di Tubinga”² – è nella misura in cui è un qualcosa di delimitato, determinato, distinto, identico, permanente, e in quanto tale partecipa alla unità originaria, che è principio di ogni determinazione. Nulla è qualcosa, se non è in qualche misura un qualcosa. Ma esso può essere, appunto, qualcosa e uno, e partecipare dell'unità, solo perché, ad un tempo, partecipa del principio opposto della molteplicità illimitata, e, per questo, è altro rispetto all'unità medesima. L'essere, perciò, è essenzialmente unità nella molteplicità. La funzione dei due principi, quindi, risulta analoga a quella che emerge dalla distinzione aristotelica di principio formale e di principio materiale. L'essere è definito come ciò che è “generato” a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un “misto”. Questo è il nocciolo della concezione ontologica di fondo di Platone. Ne consegue che i principi medesimi non sono essere, ma, in quanto costitutivi di ogni essere, sono anteriori all'essere, e, quindi, l'unità come principio di determinazione è al di sopra dell'essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto al di sotto dell'essere”.

La rimodulazione procliana della concezione protologica platonica, intesa ad illustrare il processo emanatistico-causativo dell'Uno e la struttura ontologica della realtà che ne deriva, costituisce l'oggetto d'indagine del III capitolo della tesi: in esso ho esaminato la fondazione monadica di ciascuna articolazione gerarchico-discensiva della realtà determinata dalla trascendenza causale dell'Uno, all'interno della quale opera quella medesima dialettica istitutiva del nesso sinallagmatico Uno-molti, che tende alla mediazione della *metábasis* dalla trascendenza dell'Uno all'essere.

La prima stratificazione orizzontale che si realizza attraverso la generazione discensiva dell'Uno è costituita dalla serie delle Enadi: probabile originale creazione

domina come il “determinante” e “delimitante”. Proprio questo concetto è fondamentale per la ricezione completa della filosofia platonica nel Neoplatonismo”.

² H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.

del genio procliano, esse rappresentano, per un verso, gli elementi in qualche modo partecipanti al principio impartecipato, da cui ricevono, attraverso l'a-temporale processo genetico che le istituisce, il carattere peculiare dell'unità, che rende omogenea la serie; per altro verso, le enadi rappresentano gli elementi partecipabili di principi unitari ed unificanti, vale a dire il presupposto dell'unità medesima per le sostanze universali. Pertanto, mentre l'Uno costituisce la causa impartecipabile di tutti gli esseri, le Enadi, al contrario, costituiscono l'insieme dei principi in virtù dei quali ogni essere determinato possiede il carattere (ontologico) ed il predicato (logico) dell'unità.

Icone dell'Uno, donde traggono la loro condizione divina e meta-ontologica privilegiata, le enadi trascendono tutte quelle sostanze che unificano: tale trascendimento è reso possibile dalla pre-esistenza e, al tempo stesso, dalla *praesentia*, in esse, del Tutto, naturalmente *sub specie* unitaria e priva di relazioni con determinazioni specifiche dell'essere, anche se le enadi sono necessariamente a vari livelli partecipate dagli enti e dall'essere stesso.

Le Enadi realizzano, pertanto, una duplice mediazione: esse, infatti, da un lato connettono la molteplicità in senso reale, configurandosi come unità di misura e di determinazione del molteplice; dall'altro, nel trasmettere il loro carattere di principi di Unità, "esse collegano l'ente anche con l'Uno, e rendono possibile il ritorno dell'ente a loro stesse"³.

Le Enadi, dunque, rappresentano il tentativo procliano di costituzione di una sovrasostanzialità *intermedia*: tuttavia, poiché esse si configurano come il *metaxy* tra l'assoluta trascendenza del Principio rispetto all'essere e l'essere della successiva ipostasi, mi è parso evidente che i termini della dialettica trascendenza-immanenza cui esse soggiacciono instaurino necessariamente una irriducibile contraddizione.

A rigore, è la stessa funzione connettiva assegnata alle Enadi da Proclo a rivelarsi intrinsecamente contraddittoria: esse, infatti, ancorché posseggano uno statuto meta-ontologico che le rende superiori alla prima emanazione ipostatica dell'*on-zoé-noûs*, rivestono tuttavia un reale valore ontologico nella mediazione tra il

³ Procl., *Theol. Plat.*, III 3; 13, 16-18. La traduzione è tratta da Proclo, *La Teologia Platonica* Testo greco a fronte, traduzione, note e apparati di M. Abbate, prefazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale, Milano 2005.

non-essere *kath'hyperochén* dell'Uno – che si esprime nella sua assoluta impartecipabilità – e l'essere dell'*on*; le Enadi, dunque, ostentano un duplice statuto strutturalmente contraddittorio, in ragione del quale esse rappresentano – *hama, simul* – ciò che non è più il non-essere dell'Uno, pur rimanendo superiori all'ipostasi-essere.

La consapevole, manifesta inanità dello sforzo compiuto – inteso ad istituire un *possibile* addentellato incontraddittorio attraverso l'introduzione delle Enadi – oltre a rivelare l'incolmabile abissalità che si dischiude e separa la trascendenza assoluta dell'Uno e l'immanenza ontologica di un cosmo ipostatico incapace di scorgere in sé le ragioni della propria genesi e sussistenza, manifesta anche l'impossibilità di istituire una mediazione coerente e non contraddittoria tra strutture concettuali ed ontologiche opposte – rispettivamente la trascendenza dell'Uno e l'ontologia dell'essere – poiché gli elementi incaricati della mediazione necessariamente appartengono all'una o all'altra delle due dimensioni.

L'indagine sulle inferenze e gli sviluppi connessi all'assoluta incoordinabilità delle dimensioni in questione è stata da me condotta nel capitolo IV, nel quale, giovandomi delle analisi procliane condotte nel libro VI del '*Commentario al Parmenide di Platone*' da me tradotto, emerge la *ratio* giustificativa della presunta inefficacia di ogni tentativo di connessione tra livelli assolutamente non complanari, che a mio giudizio occorre individuare nella semplicità *a-diaforica* dell'Uno: la sua semplicità assolutamente priva di relazioni rivela, infatti, la pura unità dell'Uno non-mediata né mediabile financo con se stesso, giacché la stessa auto-identità si configura pur sempre come mediazione di sé con se stesso, come movimento da sé verso sé, ovvero come relazione di sé con se medesimo, e quindi come differenza o ri-flessione dell'Uno sulla differenza da sé, istitutiva di una dialettica sinallagmatica tra relazionante e relionato.

Assoluta trascendenza – ed assoluta poiché di rango incommensurabilmente elevato⁴ – nonché semplicità irrelata – ed irrelata proprio perché intrinsecamente in-

⁴ Molteplici sono per Proclo i livelli e gradi di trascendenza che caratterizzano i diversi ordinamenti che compongono la realtà nel suo complesso, nessuna delle quali è tuttavia comparabile a quella dell'Uno.

differenziata⁵ – il Principio originario e causale del Tutto non s’identifica con alcuno degli enti che costituiscono la totalità del reale: autentico *cominciamento* della totalità degli enti, necessariamente ad essi medesimi preesiste, e da essi medesimi *radicitus* se ne differenzia: di qui lo status di *assoluta ulteriorità ontologica* dell’Uno, peraltro già prodromicamente individuato da Platone⁶.

Inoltre, la connotazione neo-parmenidea⁷ che assume il “platonismo” nelle sue molteplici configurazioni storico-teoriche, scorgendo nell’ipostasi intelligibile la sintesi compiuta di pensiero ed essere, sospinge l’Uno anche in una dimensione *meta-noetica* e, per ciò stesso, *ultra-aletica*⁸.

Sicché Esso, proprio in quanto Principio di pensiero, non può con il pensiero identificarsi, ma risulta *epékeina tou nóu*, assolutamente scervo e, dunque, al-di-là del pensiero stesso.

La trascendenza causale dell’Uno si manifesta, pertanto, sia sul piano metafisico-teologico, sia su quello gnoseologico, sia, infine, su quello logico.

Il manifestarsi sul piano metafisico-teologico della trascendenza eziologica dell’Uno ne disvela l’impartecipabilità da parte di qualsiasi derivazione ontica e divina: infatti, la sua sovrabbondante egemonia causale rende l’Uno originaria causalità incausata (*anaitíos aítion*) ed *arché* della primigenia causalità delle cause, e dunque principio pre-causale di tutti gli enti. Proprio in quanto *proaítion*, esso ricomprende ed ingloba in sé, in maniera sovra-sostanziale ed unitaria, tutto ciò che da lui promana.

L’Uno si configura, pertanto, come Ni-ente (nessuno degli enti) di Tutto (ciò che è). Ni-ente *poiché* esso è *origine* del Tutto.

⁵ Cfr. Procl., *In Parm.*, 1092, 11 ss.: “ovunque quello (l’Uno) si conserva incontaminato (puro) dai contraddittori, non potendo essere nessuno dei due (ed infatti non sarebbe l’Uno se fosse entrambi), né opporsi ad altro”. La traduzione, condotta sull’edizione critica curata da V. Cousin, *In Platonis Parmenidem Commentarium*, Paris 1864², è mia.

⁶ Cfr. Plat., *Resp.*, 509 b 9. La traduzione è tratta da Platone, *La Repubblica*, Testo greco a fronte, introduzione di F. Adorno, traduzione di F. Gabrielli, 2 voll., Milano 1994.

⁷ Cfr. J. Trouillard, *L’Un et l’Ame selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972, p. 114.

⁸ Lo status di *ulteriorità aletica* emerge soprattutto dall’interpretazione teologico-allegorica della “metafora solare” contenuta nel libro VI della *Repubblica* di Platone, alla cui esegesi Proclo dedica la dissertazione XI del *Commento* al dialogo medesimo. In essa Proclo istituisce il noto parallelo secondo cui, analogamente al sole che si configura come causa della luce, l’Uno-Bene è causa della verità, e dunque di-là-della verità stessa (*epékeina tês aletheías*) (cfr. *In Rem.*, I, 277, 14 ss.). Sull’intera questione e, più in generale, sull’esegesi procliana dei dialoghi platonici, cfr. il saggio di M. Abbate

Sul piano gnoseologico, inoltre, la causalità trascendente dell'Uno manifesta l'inattignibilità intellettuale "per ogni ragionamento [...] e per ogni conoscenza"⁹ logico-razionale. Sul piano logico-espressivo, infine, essa ne rivela la "misteriosa ineffabile sovraunità"¹⁰ per ogni forma logica discorsiva.

All'individuazione della più universale delle definizioni – la Ni-entità dell'Uno – rivelatrice della sua trascendenza causativa, conduce, più efficacemente di ogni altra *hodós*, la *via negativa* che si realizza nella *apóphasis* radicale di ogni determinazione della natura assolutamente semplice, astratta e trascendente del Principio Primo.

È dunque la negazione che, rivelando l'incomparabile *dynamis* veritativa di cui è dotata, riveste, proprio sul piano conoscitivo, un valore incommensurabilmente superiore ad ogni altro procedimento euristico-cognitivo, poiché individua ed istituisce come suo oggetto inattignibile, ma al contempo come cominciamento e fine assolutamente trascendente della propria indagine non il molteplice, ma l'Uno-in-sé.

Pertanto, nell'indagine condotta nei successivi paragrafi del medesimo capitolo IV, ho cercato di analizzare la diversa natura e la differente funzione esercitata dalla negazione e dall'affermazione in riferimento all'espressione-comunicazione della trascendenza del Principio e la superiorità logico-ontologica della negazione sull'affermazione: se, infatti, nella dimensione ontologica l'affermazione appare – sul piano gnoseologico – di rango più elevato della negazione, in virtù dell'immanente sua capacità di mostrare la verità e l'essere di ciascun ente in maniera più efficace ed in misura maggiore, poiché essa, discriminando, circoscrivendo e definendo ogni ente come qualcosa di de-terminato, ne ostenta la forma essenziale e l'*habitus* (*héxis*), al contrario, nella dimensione manifestativa della trascendenza dell'Uno, la negazione rivela una capacità espressiva incommensurabilmente superiore a quella dell'affermazione di cui è causa.

L'esito dell'indagine condotta da Proclo mostra, a mio giudizio, peraltro in perfetta coerenza con la sua esegesi complessiva del *Parmenide* platonico, che le negazioni dell'Uno, oltre che dispiegare la loro *dynamis* causale nel dominio logico,

"*Proclo interprete di Platone*" in Id. (ed.) *Proclo. Commento alla "Repubblica" di Platone*", Milano 2004, pp. XIII-CXXXVIII.

⁹ *Theol. Plat.*, II, 7, 29, 11 ss.

¹⁰ *In Parm.*, 1181, 38-39.

relativamente alla generazione delle affermazioni, rivestono pure un preciso valore ontologico, nella misura in cui corrispondono alle *pródois* delle ipostasi e delle divinità intelligibili.

L'esito "gorgiano" cui conducono le molteplici inferenze che articolano la complessa indagine parmenidea intorno all'Uno considerato in rapporto a sé solo, mostra l'*inattingibilità* onto-epistemologica e l'*ineffabilità* dell'Uno-Uno, dacché di esso è esclusa ogni relazione conoscitiva, ogni forma di predicazione – inclusa la stessa auto-predicazione.

La conclusione *paradossale* della I ipotesi del *Parmenide* – “Se l'Uno è, l'Uno non è” – esprime, sul piano catafatico, l'impossibilità concettuale di *identificare* l'essere categoriale dell'Uno con l'Uno-in-sé: predicare l'unità dell'Uno – cogliere il *tí* di là dal *poión* – non solo vieta di predicare altro di esso, ma impedisce all'Uno finanche di essere, ed essere conoscibile e dicibile

Sicché occorre necessariamente far ricorso al linguaggio aferetico-apofatico, la cui funzione peculiare consiste nel negare dell'Uno ogni possibile attributo categoriale, ovvero qualsiasi qualità sussumibile nella dimensione del de-terminato e dunque del molteplice.

Tuttavia, l'itinerario noetico che si dispiega nell'apofasi in direzione del Primo Principio, muove pur sempre dal limite relativo del pensiero medesimo – giacché il *Nous* pensa necessariamente *katà schémata, in figuris*, secondo figure e schemi determinati e circoscritti – fino a giungere al limite estremo del pensiero, e cioè in prossimità dell'Impensabile e dell'Ineffabile che sempre si sottrae al pensiero e al linguaggio. Di qui, l'assoluta negatività annessa alla *hyperoché* causale dell'Uno che, in quanto inoggettivabile, si sottrae alla conoscenza razionale dell'uomo, costitutivamente incapace di affrancarsi dalle spire della determinatezza dell'essere.

In questa prospettiva, dunque, il linguaggio apofatico è ineluttabilmente destinato a realizzarsi nell'apofasi di se stesso: esso è destinato a soggiacere ad una sorta di *kénosis* di sé, trasformandosi, nel tentativo estremo di superare la propria finitudine, in quello che Beierwaltes definisce *linguaggio paradossale*, attraverso cui proclamare la paradossalità del Principio: il linguaggio apofatico si conclude così nella negazione di se stesso, nella *negatio negationis*.

La negazione, dunque, sollecita il pensiero apofatico, incaricato di sciogliere “gli ostacoli alla visione”¹¹ dell’Uno attraverso il suo procedere aferetico, a trascendere anche se stesso, per disporre ed incoraggiare l’unificazione non-più-pensante della “entità derivata” con la sua impensabile “Origine”.

La negazione della negazione si configura, dunque, come trascendimento e come compimento della tensione anagogica del pensiero verso l’Uno.

In definitiva, dunque, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, occorre che al linguaggio paradossalmente ossimorico e simbolico del pensiero apofatico, giunto in prossimità del Principio, subentri il silenzio (*sighé*), che si configura non solo come mera *epoché*, come *sospensione* di ogni giudizio e di ogni dire, ma soprattutto come impossibilità chiara e consapevole che il logos *concepisca* l’Origine primissima e trascendente del Tutto.

Per questo motivo, anche il silenzio dovrà essere trasceso, dacché l’assoluta trascendenza del Principio, che si connota come ulteriore riguardo al silenzio medesimo, può essere attinta solo dall’“unione che precede il silenzio”, ovvero dalla riunificazione dell’unità interiore originaria, che costituisce ad un tempo il movente e la condizione imprescindibili per l’unificazione medesima

Qui s’acquieta ogni tensione anagogica, qui il pensiero, estenuata la propria *dynamis* epistrofica che l’ha condotto a spingersi sopra i propri limiti, nel progressivo consolidamento della consapevolezza dell’intrinseca impotenza *escatologica* dei propri sforzi, crolla, avendo cessato di essere totale espressione di se stesso per divenire simbolo che fa-segno e traduce l’irraggiungibile Origine assoluta.

Naturalmente, sullo sfondo dell’indagine procliana condotta intorno alla trascendenza assoluta dell’Uno emergente dalla via apofatica, quasi configurandosi come condizione trascendentale dell’indagine medesima, v’è sempre il dialogo platonico *par excellence*, nel quale sono contenuti, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, il nucleo essenziale della metafisica platonica e la *hodós* più sicura che conduce all’Uno: proprio l’esegesi procliana del *Parmenide*, nella quale viene dedicato grande spazio anche alla *gymnasia* dialettica e all’individuazione del numero delle ipotesi – in base al quale Proclo enuclea la complessa articolazione metafisico-teologica del reale – rappresenta uno dei vertici speculativi raggiunti dal

¹¹ *In Parm.*, VII, 74, 17.

tardo-neoplatonismo limitatamente all'analisi della natura assolutamente trascendente dell'Uno.

Già nel II capitolo, in effetti, dopo l'exkursus storico relativo agli sviluppi e agli influssi esercitati dalla soluzione offerta da Platone al problema della partecipazione Uno-Molti, ho inteso esaminare la particolare esegesi procliana del dialogo platonico la quale, sebbene si collochi nell'alveo consolidato della lunga tradizione esegetica neoplatonica, presenta peculiarità euristiche ed interpretative piuttosto originali (sempre che queste siano da attribuire interamente a Proclo e non al suo maestro Siriano) e tali da rappresentare "il punto più alto dell'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*"¹².

Il fascino irresistibile e lo straordinario interesse suscitato sin *ab antiquo* dal *Parmenide* platonico si è sistematicamente tradotto in notevole eterogeneità esegetica: secondo l'interpretazione di matrice neoplatonica, che trasforma le prime tre ipotesi contenute nella sezione finale del dialogo in altrettante ipostasi, l'oggetto del dialogo è costituito dalla ricostruzione dei molteplici gradi dell'essere che, procedendo dall'Uno, digradano verso l'oscurità ovvero l'*apousía* ontologica della materia.

Proprio dai molteplici significati e dalle diverse prospettive onto-teologiche attraverso le quali può articolarsi l'indagine sull'Uno, emerge la possibilità di determinare in maniera inequivoca il numero complessivo – nove – ed il contenuto delle ipotesi presenti nel dialogo medesimo: delle nove ipotesi emerse e giustificate attraverso i diversi significati che possono essere attribuiti alla nozione di Uno – superiore, coordinato o inferiore all'essere – e a quella di non-essere – assoluto e relativo – le prime cinque ipotesi, derivanti dal presupposto dell'esistenza dell'Uno, mostrano la struttura ontologica della realtà, mentre le ultime quattro, tratte dal presupposto della non esistenza dell'Uno, denunciano l'impossibilità di una qualsiasi articolazione del reale che prescindano dall'Origine assolutamente trascendente, ovvero dall'Uno stesso.

Entro tale prospettiva appare, a mio avviso, evidente il motivo per cui la nota dominante della speculazione procliana è costituita dall'elemento teologico-

¹² W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., p.181.

metafisico – che sollecita e conduce ogni conato euristico verso il problema delle “potenze intermedie” tra l’Unità primigenia e la molteplicità – originato dalla drammatica oscillazione tra l’incomprimibile esigenza dell’esperienza religiosa e la costruzione di una dottrina mistica dell’Assoluto.

“La riflessione filosofica negli autori neoplatonici dell’epoca tardo-antica viene strettamente intrecciata alla rielaborazione in chiave allegorico-metafisica dell’intero *pantheon* greco: le divinità della tradizione pagana greca vengono considerate come effettivi principi e livelli metafisici in base ai quali risulta ordinata ed articolata la realtà nel suo complesso. Entro tale prospettiva il reale è inteso come una complessa e ben ordinata successione di livelli differenti, disposti gerarchicamente, alla cui sommità risultano poste determinate divinità, intese al tempo stesso come principi; tra esse sono compresi anche gli dei del tradizionale *pantheon* greco, a ciascuno dei quali viene attribuito un ben determinato livello o ruolo metafisico”¹³.

Metafisica e teologia dunque, nell’ambiente speculativo neoplatonico tardo-antico – massimamente in Proclo – risultano intimamente connesse, realizzando una sintesi vigorosa il cui fondamento e la cui legittimazione risiedono nella *enteistica* dottrina neoplatonica, disvelatrice di esoteriche, mistiche verità¹⁴.

Per questo motivo, ogni dimensione ipostatica emanatisticamente costituita risulta intrinsecamente connotata da gerarchie di dei disposti secondo specifici ordinamenti triadici – che ho cercato di ricostruire nel dettaglio attingendo, in particolare alla più matura riflessione condotta nella *Teologia Platonica* – e procede parallelamente e conformemente ai molteplici livelli metafisici entro cui si struttura l’intera realtà, icasticamente ed efficacemente compendiate nelle prime tre ipotesi-*Ipostasi del Parmenide*, da me analiticamente investigate nel V ed ultimo capitolo.

La I ipotesi, giungendo alla duplice conclusione negativa, l’una di natura ontologica (“l’Uno non è”), l’altra di natura logico-gnoseologica (“l’Uno è

¹³ M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008, p. 9.

¹⁴ Cfr. Abbate, *op. cit.*, p. 10: “Immediatamente evidente risulta quali siano la vera natura e l’autentico significato della dottrina filosofica di Platone secondo i presupposti esegetici procliani: essa viene di fatto intesa come una forma suprema di sapere metafisico-teologico sulla base del quale risulta possibile, entro la prospettiva neoplatonica tardo-antica, ricostruire una teologia perfettamente coerente

inconoscibile ed ineffabile”), esprime, a giudizio di Proclo, l’assoluta trascendenza dell’Uno-Uno, dell’Uno-in-sé, dell’Uno, cioè, che esclude *tout court* la partecipazione alla molteplicità.

La II ipotesi, invece, investigando le relazioni intrattenute dall’Uno con gli “Altri da sé”, ovvero con il molteplice, nega le conclusioni negative dell’ipotesi precedente, trasformando – ed annettendovi – in altrettante determinazioni categoriali dell’Essere dell’*Uno-che-è*, ovvero dell’Uno che partecipa all’essere, quelle negate all’Uno trascendente.

Il passaggio dalla I alla II ipotesi del *Parmenide* si connota – e rivela – sotto il profilo onto-teologico, come dispiegamento dall’assoluta, sovra-essenziale trascendenza divina dell’Uno-in-sé alla potenziale molteplicità ontica – parimenti divina – dell’Uno-che-è. L’Uno, infatti, al quale viene in questo caso attribuita l’esistenza, è in possesso di numerose qualità e caratteristiche, anche in contraddizione tra di loro, e, per ciò stesso, si articola in una molteplicità di determinazioni.

Del pari, sotto il profilo logico-linguistico, il complesso itinerario che conduce alla II ipotesi s’identifica con il movimento che dall’impensabile ed ineffabile giunge all’esprimibile e a ciò che può essere attinto dal pensiero.

Sicché, nell’interpretazione neoplatonica non solo procliana, la teologia negativa, costruita sulla negazione di una possibile determinatezza dell’Uno nella I ipotesi, diviene ontologia nell’ipotesi successiva, che descrive positivamente la costruzione dell’essere e del dicibile a partire dall’assoluto Trascendente ed Ineffabile. L’Uno-che-è della II ipotesi coincide dunque con il molteplice, s’identifica con il *misto* universale (*tò hólon miktón*) che contiene in sé la genesi del Tutto: l’Uno, infatti, ancorché precedente alla distinzione effettiva e specifica degli enti, si delinea al contempo, tuttavia, come il principio fondamentale di unitaria determinazione del reale.

Con la I e la II ipotesi l’indagine si snoda rispettivamente sul piano dell’origine suprema, trascendente, ineffabile e anteriore ad ogni essenza e pensiero

e sistematica, tanto da fornire i presupposti teoretici di una complessiva interpretazione metafisico-teologica del reale in tutte le sue molteplici articolazioni”.

per poi passare a quello dell'essere, esprimibile, pensabile e coincidente con la molteplicità delle essenze immutabili.

Muta radicalmente il contesto con la III ipotesi. In essa il *Parmenide* platonico pone in relazione l'Uno, esistente ed articolato in una molteplicità di caratteristiche ed attributi, con il tempo, il divenire ed il mutamento. Analogamente la III ipotesi considera l'Uno nella dimensione del temporale, del divenire, la dimensione propria dell'anima, che non è ancora la singola anima appartenente ad individui particolari, ma l'anima universale, dotata di una duplice natura: da un lato, partecipa della purezza dell'essere, dall'altro, già calata nel mondo e nelle ombre della materia. In virtù di questa duplicità essenziale, l'anima è insieme affetta dalla temporalità e ne è priva: la sua natura immortale la sospinge verso l'eternità, mentre la natura umana la imprigiona nel tempo. Una simile, contraddittoria condizione è resa possibile dall'*exaíphnes* che, frammento di tempo, non prende parte tuttavia al divenire temporale. Allo stesso modo, l'anima, contemporaneamente nel tempo e fuori di esso, permane nell'istantaneità.

La tesi è conclusa da due appendici, nelle quali sono contenute, rispettivamente, 1) un'indagine sul ruolo ed il significato del Prologo drammaturgico del *Parmenide* platonico che, anche giovandosi dell'acuta esegesi procliana del passo in questione, sembra proporre nuove conferme ad un'interpretazione protologica del dialogo e, più in generale, della metafisica platonica, ed 2) una ricostruzione dei *logoi* zenoniani solo evocati da Platone nello stesso dialogo, intorno ai quali si sono – da sempre – registrate molteplici e problematiche valutazioni ermeneutiche, dacché, a mio giudizio, le ricostruzioni dei *logoi* zenoniani tentate da esegeti antichi e moderni non risultano pienamente soddisfacenti.

CAPITOLO I

Il rapporto sinallagmatico Uno-Molti nell'ambito del Platonismo

1. L. Proclo Diadoco: Vita ed Opere

1.1. Le fonti

Da due sole fonti è possibile attingere i dati biografici relativi a Proclo: la *Vita Procli*, scritta dal discepolo Marino di Napoli¹, ed il *Lessico* di Suida².

La prima, pervenutaci sia nell'originale greco che nella traduzione latina di un anonimo³, ancorché si configuri prevalentemente come un'agiografia, intessuta com'è di esaltazione apologetica ed enfasi non priva di retorica⁴, o “un panegirico senza critica e misura”⁵, costituisce pur sempre una fonte attendibile per ricostruire, nelle sue linee essenziali, la biografia di Proclo.

Misurato e diligente appare, invece, il contributo offertoci dal lessicografo Suida, limitatamente alle testimonianze di nostro interesse: “Proclo licio, discepolo di Siriano ed ascoltatore del filosofo Plutarco, figlio di Nestorio, fu anch'egli filosofo platonico e scolaro della scuola filosofica di Atene. Di lui parla il suo discepolo e successore, il diacono Marino di Napoli. Scrisse moltissimo, sia opere filosofiche che opere di erudizione; redasse commentari su tutta la produzione omerica e sulle *Opere e i Giorni* di Esiodo, scrisse tre libri sulla *Crestomazia* e due sulla *Rotazione degli Astri*; commentò in quattro libri la *Repubblica* di Platone, scrisse la *Teologia Orfica* e dedicò dieci libri alla trattazione dell'*Accordo tra Orfeo, Pitagora e Platone sugli oracoli caldaici*; trattò, inoltre, il tema *Gli dei in Omero* e, ancora, *Le diciotto*

¹ MARINUS, *Vita Procli, grece et latine ad finem librorum manuscriptorum recensuit adnotationesque et indices addidit J. F. Boissonade*, Lipsiae 1814, tr. it. MARINO, *Vita di Proclo*, traduzione, prefazione, note ed indici a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1999 (2 ed.).

² SUIDAS, *Lexicon*, A. Adler, Lipsiae 1938, pars IV, p. 210.

³ Il primo editore dell'opera in questione confessò senza reticenze: “cuiusdam amici sui iuvenis pereruditi, qui prae modestia nomen suum exprimi noluit” cit. in A. E. CHAIGNET (nota n. 3), *Proclus le Philosophe, Commentaire sur le Parménide, traduit pour la première fois en français*, 3 voll., Paris 1900-1903; rist. anast. Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1962.

⁴ Cfr. G. MARTANO, *Proclo di Atene, l'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Napoli 1974.

argomentazioni contro i Cristiani. Scrisse, infine, un libro sulla *Dea Cibele*; se qualcuno lo leggesse, capirebbe come gli argomenti teologici riguardanti la dea siano rivelati grazie ad ispirazione divina, di modo che, chi li ascolti, non sia sconvolto da inesprimibili *thrénoi*".

1.2 La data di nascita e di morte

Marino ci ha conservato l'oroscopo di Proclo, secondo il quale costui "morì il 17 aprile del 124° anno a partire dal regno di Giuliano, sotto l'arcontato di Nicagora. Durante l'anno precedente la sua morte, si verificò un'eclissi di sole che fece brillare le stelle in pieno giorno, ed una seconda eclissi si verificò nell'anno successivo alla morte di Proclo, che sarebbe avvenuta nel suo 75esimo anno di vita".⁶

Anche l'anno della conquista del potere da parte di Giuliano è oggetto di molteplici controversie: alcuni⁷ assumono, infatti, come *terminus a quo* la data dell'usurpazione avvenuta nel febbraio del 360, sebbene costoro tralascino di considerare l'utilizzo, da parte dei centri neoplatonici operanti in Atene, dell'antico calendario attico, secondo il quale l'anno s'inaugurava con il mese di Ecatombeone (giugno/luglio): pertanto, il regno di Giuliano iniziò nel giugno/luglio del 362 e si prolungò fino al giugno/luglio del 362; sicché il "124esimo anno a partire dal regno di Giuliano" ebbe inizio il 17 aprile del 485, e fu effettivamente preceduto da un'eclissi di sole, avvenuta il 1 gennaio del 484, e seguito da una seconda, avvenuta il 19 maggio del 486⁸: degna di fede appare, dunque, la testimonianza fornitaci da Marino.

⁵ A. E. CHAIGNET, *La psychologie des Grecs*, Paris 1890, vol. V, p. 167.

⁶ MARINUS, *op. cit.*, 35, p. 28. Secondo E. EVRARD, *La date et la naissance de Proclus le néoplatonicien* in "L'Antiquité classique", 29 (1960), pp. 137-141, i manoscritti contengono alcuni errori che non consentirebbero di ricostruire con esattezza la data di nascita del filosofo. Analogamente all'ipotesi formulata dall'Evrard si esprimono il Fabricius nei *Prolegomena* all'edizione di Marinus, p. 6, l'astronomo Delambre (citato da Boissonade in *op. cit.*, pp. 129-139), J. STEIN, in *La data della nascita e della morte di Proclo*, cit. in R. BEUTLER, *Proklos der Neuplatoniker*, in R.E., PAULY-WISSOWA-KROLL, XXIII, 1 (1957), col. 187, O. NEUGEBAUER - H.B. VAN HOESEN, in *Greek horoscopes*, 1959, p. 135 e J. FREUDENTHAL, in *Ueber die Lebenszeit des Neuplatoniker Proklos*, in "Rheinisches Museum", 43 (1888), p. 490.

⁷ Ad esempio il BEUTLER, *art. cit.*, col. 187, ed il FREUDENTHAL, *op. cit.*, p. 493.

⁸ Cfr. F. K. GINZEL, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 467, cit. da E. EVRARD, *art. cit.*, p. 137; H. GRUMEL, *La cronologie* in *Traité d'Etudes byzantines*, t. I, 1958, p. 168.

Purtroppo, nessun'altra fonte riferisce notizie in merito all'arcontato di Nicagora⁹, che non può quindi rappresentare un utile elemento per una valutazione incrociata.

La data di nascita di Proclo, dunque, sarebbe da collocare nel 412 d. C., precisamente l'8 febbraio del 412. Egli nacque a Bisanzio da Patrizio e Marcella dei quali Marino non dice altro se non che provenivano dalla Licia ed erano dotati di insigni virtù¹⁰. Scarse sono pure le notizie relative alla fanciullezza del futuro Diadoco: egli studiò in Licia, quindi ad Alessandria d'Egitto, dove il retore Leonade, affascinato dalle doti intellettive del giovane, "si occupò di lui come di un figlio"¹¹. La conoscenza del latino progredì sotto la guida del grammatico Orione e la sua applicazione allo studio di opere filosofiche suscitò l'ammirazione dei maestri¹². Leonade lo condusse, quindi, a Bisanzio dove Proclo conobbe Erone ed Olimpodoro che lo erudirono rispettivamente nelle scienze matematiche e nella filosofia aristotelica¹³. Infine Proclo, non ancora ventenne, giunse ad Atene ed il suo arrivo fu accompagnato da particolari auspici: bevve, ignaro, alla fonte della statua di Socrate, e fu accolto dal custode dell'Acropoli con le parole: "Se tu non fossi giunto, avrei chiuso"¹⁴. Ad Atene conobbe Siriano figlio di Filosseno, che lo presentò al venerando Plutarco, fondatore della scuola di Atene¹⁵: questi apprezzò l'amore di Proclo per lo studio e gli lesse i commentari al *Perì Psychês* di Aristotele ed il *Fedone* platonico, e lo esortò a scrivere intorno agli argomenti affrontati insieme e a pubblicarli¹⁶.

In un biennio, Proclo terminò lo studio delle opere di Aristotele, fu introdotto, insieme a Domnino, ai misteri Orfici¹⁷, e successivamente ai riti caldaici da Asclepigenia, figlia di Plutarco, edotta, essa sola, in discipline teurgiche attraverso l'insegnamento del padre e del nonno Nestorio¹⁸.

⁹ P. Graindor, *Cronologie des arcontes athéniens sous l'empire* in *Memoires de l'Académie royale de Belgique*, II Série, t. VIII, fasc. 2, Bruxelles 1922, p. 273.

¹⁰ Marinus, *op. cit.*, 6, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, *op. cit.*, 6-8, pp. 9-10.

¹² *Ibid.*, *op. cit.*, 8, p. 10.

¹³ *Ibid.*, *op. cit.*, 9, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, 10, p. 12.

¹⁵ E. EVRARD, *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*, in «L'Antiquité Classique», 29 (1960), pp. 108-133.

¹⁶ MARINUS, *op. cit.*, 12, p. 14-15.

¹⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, 23, p. 27; 26, pp. 30-31.

¹⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, 28, p. 32-33.

Intorno ai 28 anni completò la stesura del “dotto” Commentario al *Timeo* platonico¹⁹ che appare “come l’opera migliore in cui culmina l’attività di Proclo in un dato periodo di vita ed attorno a cui si raggruppano le molte altre composte ed è naturale che Marino raggruppi e giudichi in modo da dare come un bilancio dell’operosità di Proclo prima del suo ingresso alla direzione della scuola”²⁰.

Prese parte attivamente alla vita politica, interessandosi anche di questioni giuridiche: proprio l’impegno politico, probabilmente, costrinse Proclo ad allontanarsi da Atene²¹ e a rifugiarsi in Lidia, dove conobbe e praticò gli antichi culti orientali²²: tuttavia, si sarebbe potuto anche trattare di un esilio volontario, forse per ragioni di carattere religioso, considerato il carattere filosofico-teologico della scuola e la pratica di dottrine misteriche al suo interno: la scuola platonica di Atene rappresentava in effetti uno degli ultimi baluardi del paganesimo in un contesto culturale ormai quasi per intero cristianizzato²³. L’anno successivo Proclo ritornò definitivamente ad Atene ove ottenne l’incarico di scolaro, succedendo a Siriano²⁴: durante questi anni, come ci informa Damascio, la scuola fiorì splendidamente per la qualità degli ascoltatori e per prosperità economica: le sostanze, infatti, raddoppiarono, superando i 1000 nummi²⁵.

Proclo, che abitò nella stessa casa appartenuta in precedenza a Plutarco e Siriano, decise di rimanere celibe seguendo l’esempio di Talete, Pitagora, Democrito, Zenone Cizico, Epicuro, Epitteto, Apollonio di Teana e dello stesso Platone²⁶.

Quando morì, il suo corpo fu sepolto nella parte orientale del suburbio, presso Licabetto, accanto alla tomba di Siriano. L’iscrizione funebre, composta dallo stesso Proclo, recita: “Qui giaccio io, Proclo Licio, tuo alunno e successore, o ottimo Siriano; i nostri corpi sono chiusi nella stessa tomba: allo stesso modo i templi celesti tengano le anime di entrambi”²⁷.

¹⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, 13, p. 15.

²⁰ C. GALLAVOTTI, *Eterogeneità e cronologia dei commenti di Proclo alla Repubblica*, in “Rivista di filologia e di istruzione classica”, II (1929), pp. 208-219.

²¹ Il Reale ritiene che la notevole influenza esercitata da Proclo sugli uomini politici del tempo gli abbia procurato notevoli problemi; cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milano 1978, vol. IV, pp. 667 sgg.

²² MARINUS, *op. cit.*, 15, p. 16-17.

²³ G. MARTANO, *op. cit.*, p. 12.

²⁴ Priva di fondamento appare la notizia di un possibile scolarcato di Domnino precedente a quello di Proclo; cfr. G. REALE, *op. cit.*, p. 668.

²⁵ DAMASCIUS, *Vita Isidori*, in Photius.

²⁶ MARINUS, *op. cit.*, 29, pp. 33-35.

²⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, 36, p. 42.

Sulla base di quanto narra il suo *agiografo* discepolo, oltre che di notevole bellezza e robustezza fisica, Proclo era anche dotato di brillante intelligenza e di ferrea memoria, ed in possesso di solide qualità morali, di sincerità, temperanza e generosità, di amore per la giustizia e di disprezzo per le voluttà sensibili.²⁸ Temperamento eminentemente religioso, osservava scrupolosamente le pratiche ed i culti della tradizione, e si sentiva protetto dall'amore divino: seguace del culto cibeleo, si purificava nei giorni ad esso consacrati²⁹, temeva i *dies nefasti* e celebrava i noviluni³⁰. Parca nell'alimentazione, preferiva astenersi dal mangiare carne³¹.

Mitigava la sua irascibilità con la magnanimità, beneficiando di persona o intercedendo presso i potenti in favore dei bisognosi³². Sapeva frenare gli impulsi e sopportare con fermezza il dolore, tanto che, durante la sua ultima malattia, benché oppresso dalle sofferenze, chiese spesso ai discepoli di declamare inni.³³

Attraverso il concreto esercizio delle virtù della prudenza, della temperanza e forza, mirò al conseguimento dell'ideale della liberazione dalle passioni, ricercando nelle teologie greche e barbare, e soprattutto nello studio degli oracoli cui lo aveva introdotto Siriano, gli strumenti per il raggiungimento di tale catarsi.³⁴ Approfondì, pertanto, la teurgia, l'orfismo e lo studio degli Oracoli caldaici, sforzandosi di scorgere in queste dottrine un comune nucleo di verità rivelate.³⁵ Questa vasta cultura teologico-religiosa gli garantì, in base al racconto di Marino, la capacità di compiere azioni taumaturgiche: egli, per mezzo di particolari riti, avrebbe scatenato piogge torrenziali per liberare l'Attica da una grave siccità; avrebbe impedito terremoti e avrebbe guarito Asclepigenia, moglie di Teagene, figlia di Archiada, nipote di Plutarco.³⁶

Ricevette inoltre molteplici segni della predilezione divina: Atena gli apparve nel sonno e si dolse con lui per la rimozione dal tempio del suo simulacro; il dio Asclepio, mentre egli era affetto da una malattia spossante, gli indicò il rimedio per la

²⁸ *Ibid.*, *op. cit.*, 3-4, pp. 5-8.

²⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, 7, p. 9.

³⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, 19, pp. 21-22.

³¹ *Ibid.*, *op. cit.*, 19, pp. 21-22.

³² *Ibid.*, *op. cit.*, 16, pp. 18-19.

³³ *Ibid.*, *op. cit.*, 20, pp. 22-23.

³⁴ *Ibid.*, *op. cit.*, 21-25, pp. 23-28.

³⁵ *Ibid.*, *op. cit.*, 26, pp. 30-31.

³⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, 28, pp. 31-33.

guarigione; un secondo intervento miracoloso del medesimo dio determinò anche la sua guarigione da una fastidiosissima artrite.

Proclo, infine, era convinto di appartenere alla catena ermetica e di possedere l'anima del pitagorico Nicomaco³⁷.

1.3 Le opere

Non tutta la produzione procliana ci è pervenuta: tuttavia, da numerose citazioni, note, attestazioni e frammenti, siamo sufficientemente informati della composizione di opere di cui ignoreremmo altrimenti l'esistenza. Appare tuttavia poco agevole stabilire una precisa cronologia di un materiale così eterogeneo.

Se è vero che la "prima attività procliana si realizza nei Commenti e se realmente Proclo ha scritto a 28 anni il *Commentario al Timeo*, opera che denota un notevole stadio di maturità filosofica, devono senza dubbio precederlo i Commenti al *Fedro*, al *Fedone*, al *Teeteto*, forse quello alla *Repubblica* e successivi quelli all'Alcibiade primo, al *Cratilo* e al *Parmenide*"³⁸.

Il Wittaker³⁹, trattando in appendice alla propria opera dei Commenti, ipotizza, con notevole acribia e solidi argomenti, l'ordine seguente: al *Commentario al Timeo* seguirebbero i Commenti al *Parmenide*, al *Fedone* ed alla *Repubblica*.

Tuttavia, se vogliamo dar credito alle fonti sopra citate, il Commento al *Timeo*, per l'elevatezza speculativa che lo connota, risulterebbe essere stato composto da un Proclo troppo giovane: sicché non è infondato congetturare, insieme con il Martano⁴⁰, che l'edizione a noi giunta possa essere stata redatta da Proclo in età più matura, come revisione di un lavoro giovanile.

Saffrey-Westerink⁴¹ suddividono le opere di Proclo in sette categorie; la prima comprende i *Commentari*, che dovevano costituire gli ordinari corsi esegetici di opere altrui, prevalentemente platoniche; seguono i piccoli trattati e gli scritti occasionali e di controversia, i manuali "elementari", composti per quanti erano avviati agli studi di

³⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, 28, pp. 31-33.

³⁸ C. Gallavotti, *op. cit.*, p. 217.

³⁹ T. Wittaker, *The Neoplatonists*, Cambridge 1918.

⁴⁰ G. Martano, *op. cit.*, p. 20.

⁴¹ Saffrey-Westerink, *op. cit.*, p. IV.

filosofia; le opere sistematiche, i trattati di matematica e di astronomia; le opere teurgiche e, infine, gli inni.

L'insegnamento della scuola prevedeva l'introduzione allo studio di Platone attraverso le propedeutiche opere di Aristotele: sebbene i Commenti di Proclo alle opere dello Stagirita siano andati tutti perduti⁴², sappiamo che egli aveva certamente commentato l'*Isagoge* di Porfirio – letto come testo introduttivo alla *Logica* – e redatto una introduzione alle *Categorie*, oltre che commentato il *De Interpretatione* (*Perì hermeneías*), gli *Analitici Primi e Secondi*.

Possediamo, invece, alcuni commenti ai dialoghi di Platone. Il *Commentario al Timeo* è un testo che fornisce anche alcune testimonianze utili per la ricostruzione dell'itinerario bibliografico procliano⁴³.

Il *Commentario alla Repubblica* ha fatto avanzare l'ipotesi, peraltro già formulata dal Gallavotti⁴⁴, secondo cui il manoscritto unificherebbe molteplici scritti corrispondenti ai titoli conservati nell'edizione di G. Kroll⁴⁵, che vanificherebbe, pertanto, ogni tentativo di determinazione cronologica relativa al Commentario medesimo.

Il *Commento all'Alcibiade Primo*⁴⁶, esercitazione accademica abilmente condotta, viene considerato un lavoro giovanile⁴⁷, mentre dal titolo greco attraverso il quale ci è stato tramandato il *Commentario al Cratilo* – ΕΚ ΤΩΝ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ ΣΚΟΛΙΩΝ ΕΙΣ ΤΟΝ ΚΡΑΤΥΛΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΕΚΛΟΓΑΙ ΧΡΗΣΙΜΟΙ⁴⁸ – alcuni studiosi hanno ipotizzato che esso collazioni una serie di appunti redatti da un allievo o da un *exceptor*.

⁴² Cfr. L. G. Westerink, *Anonimus Prolegomena to platonic philosophy*, Amsterdam 1962, p. XXII.

⁴³ C. E. Schneider, *Procli Commentarius in Platonis Timaeum*, Vratislaviae 1847; E. Diehel, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 3 voll., Lipsiae 1903-1906 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965; A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, Traduction et notes, 5 voll., Paris 1966-1968

⁴⁴ C. Gallavotti, *op. cit.*, pp. 208-219.

⁴⁵ W. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii*, 2 voll., Lipsiae 1899-1901 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965. Cfr. Anche A. J. Festugière, *Proclus, Commentaire sur la République*, Traduction et notes, 3 voll., Paris 1970.

⁴⁶ Cfr. L. G. Westerink, *Proclus, Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Critical Text and Indices, Amsterdam 1954. W. O'Neill, *Proclus, Alcibiades I, A Translation from the Greek and Commentary*, The Hague 1965.

⁴⁷ T. Wittaker, *op. cit.*, p. 242.

⁴⁸ G. Pasquali, *Prolegomena ad Procli Commentarium in Cratylum* in "Studi italiani di filologia classica", XIV (1906), pp. 127-152. Id., *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*, Lipsiae 1908 (Bibl. Teubn.). Beutler, *art. cit.*, n. 7, col. 195.

Sono andati perduti il Commentario al *Filebo*⁴⁹, al *Fedone*⁵⁰, al *Fedro*⁵¹, al *Teeteto*⁵², al *Gorgia*⁵³ e al *Sofista*⁵⁴, come pure al *Discorso di Diotima* nel *Simposio*⁵⁵ e due appendici del *Commentario al Timeo*⁵⁶. Saffrey-Westerink⁵⁷ ritengono che questi Commentari non rappresentavano che corsi esegetici sui dialoghi platonici attorno ai quali già Giambico aveva stabilito un ordine di lettura: all'*Alcibiade Primo* seguiva il *Gorgia*, quindi il *Fedone*, il *Cratilo*, il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Fedro*, il *Simposio*, il *Timeo* e, infine, il *Parmenide*.

Festugière⁵⁸ ha dimostrato come i Commentari procliani riproducano le forme di esegesi praticate nelle Scuole: la differenza con analoghi commenti di Ammonio ed Olimpiodoro consisterebbe, sempre secondo il Festugière, nel fatto che essi siano stati redatti e pubblicati dallo stesso autore con eguale cura sia per il contenuto che per la forma.

Proclo pubblicò anche un *Commento a Plotino* a noi non pervenuto ma noto ancora a Psello⁵⁹, oltre che scolii ed appunti su Orfeo, Omero ed Esiodo⁶⁰.

La *Teologia Orfica*⁶¹, l'*Accordo tra Orfeo, Pitagora e Platone sugli Oracoli Caldaici*⁶² sono, molto verosimilmente, opere di Siriano annotate e pubblicate da Proclo, che aveva anche composto un'opera teorica sull'esegesi allegorica dei miti dal

⁴⁹ Beutler, *art. cit.*, n. 8, col. 195, rileva che l'opera è citata da Proclo in *In Tim.*, I 385, 9 ss. e da Damascio in *V. Isid.*, p. 27, 31 ss.

⁵⁰ Sempre il Beutler, *art. cit.*, n. 10, col. 196, c'informa che l'opera è citata da Proclo in *In Remp.*, II 178, 5 ss. e da Marinus, *op. cit.*, p. 12. Di quest'opera possediamo la traduzione di Olimpiodoro: cfr. Olimpiod., *In Phedonem Commentaria*, Norwin Lipsiae 1913; rist. anast., Olms Hildesheim 1968.

⁵¹ Ancora il Beutler, *art. cit.*, n. 11, col. 196, rileva che l'opera è citata da Proclo in *In Tim.*, I 328 d-e.

⁵² Citata da Proclo in *In Tim.*, 178 c e da Marinus, *op. cit.*, p. 38. Cfr. Beutler, *art. cit.*, n. 12, col. 197.

⁵³ Tradotta da Olimpiodoro: cfr. Olimpiod., *In Gorgiam commentaria*, Norwin Lipsiae 1939; rist. anast., Olms Hildesheim 1966.

⁵⁴ Citata in Proclo in *In Parm.*, col. 774; cfr. Beutler, *art. cit.*, n. 15, col. 197.

⁵⁵ Citata da Proclo in *In Tim.*, II, 371, 14; cfr. Beutler, *art. cit.*, n. 14, col. 197.

⁵⁶ Citata da Proclo in *In Tim.*, II 278, 27 ss.; cfr. Beutler, *art. cit.*, nn. 2-3, col. 193. Molti frammenti delle opere citate sono stati pubblicati da T. Taylor, *The Fragments that remain of the lost writings of Proclus*, London 1825.

⁵⁷ Saffrey-Westerink, *op. cit.*, p. LVI.

⁵⁸ A. J. Festugière, *Modes de composition des commentaires de Proclus* in «Museum Helveticum», 20 (1963), pp. 77-100.

⁵⁹ L. G. Westerink, *Excerpta aus Proklos Enneaden Kommentar bei Psellos* in «Byzantinische Zeitschrift», 52 (1959), pp. 1-10.

⁶⁰ Cfr. Saffrey-Westerink, *op. cit.*, p. LVII; T. W. Gaistford, *Poetae Graeci minores*, Leipzig 1823, vol. II, pp. 3 ss.; pp. 23 sgg. A. Pertusi, *Scholia vetera in Hesiodi "Opera et Dies"*, Milano 1955. J. Field, *Die Omeroninterpretation des neuplatonischen Proklos*, Wurzburg 1939. Suidas, *op. cit.*, pars IV, p. 210.

⁶¹ L'opera è citata da Suidas, *op. cit.*, pars IV, p. 210 e da Marinus, *op. cit.*, 27

⁶² Anche quest'opera è citata da Suidas, *op. cit.*, pars IV, p. 210.

titolo *Perì tôn mytikôn symbólôn*⁶³, di cui faceva parte il trattato sul *Mito di Cibele ed Attis*⁶⁴, citato da Marino e Suida.

Proclo si sarebbe inoltre dedicato alla composizione di *Monobíblia*, brevi opere non suddivise in libri, come il *De Providentia*⁶⁵ o la *Lettera ad Aristocle*⁶⁶ o, ancora, il *De decem dubitationis circa Providentiam*⁶⁷, ovvero scritti polemici contro Domnino⁶⁸ o, infine, i *Diciotto argomenti sull'eternità del mondo contro i Cristiani*⁶⁹.

Scrisse ancora opere monografiche come il *De malorum subsistentia*⁷⁰, il *Perì photós*⁷¹ e il *Perì tôn tríon monádon*⁷².

Secondo Westerink⁷³ Proclo, inoltre, redasse dei *Prolegomeni* alla filosofia di Platone ed una introduzione di carattere generale alla filosofia di Aristotele e all'Isagoge di Porfirio. Possediamo anche frammenti di un trattato sul genere epistolare.

Gli *Elementi di Fisica*⁷⁴, gli *Elementi di Teologia*⁷⁵ e la *Teologia Platonica*⁷⁶ rappresentano le opere sistematiche di Proclo, mentre il *Commento al Primo libro degli Elementi di Euclide*⁷⁷ e l'*Ipotiposi delle posizioni astronomiche*⁷⁸ rappresentano, rispettivamente, trattati di matematica e di astrologia.

⁶³ Citata da Proclo in *In Remp.*, II 109, 1; cfr. Beutler, *art. cit.*, n. 38, col 205.

⁶⁴ Cfr. Suidas, *op. cit.*, pars IV, p. 210 e da Marinus, *op. cit.*, 33.

⁶⁵ L'opera ci è giunta nella traduzione latina di G. di Moerbeke, pubblicata da V. Cousin, *op. cit.*, coll. 1 ss.

⁶⁶ Cfr. Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, 615, 8.

⁶⁷ L'opera ci è giunta nella traduzione latina di G. di Moerbeke.

⁶⁸ Citati da Damascio, *V. Isid.*, p. 81, 19 ss.

⁶⁹ L'opera è citata da Suidas, *op. cit.*, pars IV, p. 210; frammenti e testimonianze si trovano nell'opera di G. Filopono, *De aeternitate mundi*, scritta proprio in risposta ad un'opera di Proclo.

⁷⁰ Anche quest'opera ci è giunta nella sola traduzione latina condotta da G. di Moerbeke.

⁷¹ Cfr. Saffrey-Westerink, *op. cit.*, p. LVIII; ma il Beutler non ne fa menzione.

⁷² Citato da Proclo in *In Remp.*, I 295, 18 ss., cfr. Beutler, *art. cit.*, n. 9, col. 196.

⁷³ L. G. Westerink, *op. ult. cit.*, pp. XXXIII-XLI.

⁷⁴ Cfr. A. Ritzenfeld, *Procli Diadochi Lycii Institutio Physica*, Lipsiae 1912 (Bibl. Teubn.); H. Boese, *Procli Diadochi Lycii Elementatio Physica*, Die mittelaltersiche Uebersetzung der Stoicheiōsis physiké des Proclus in Voröffentlichung der Arbeitsgruppe für hellenistisch-romische Altertumskunde, 6, Berlin 1958.

⁷⁵ Cfr. A. Portus, *Proclii successoris Platonici Institutio Theologica* capita 211, Hamburg 1618; rist. anast. Frankfurt am Main 1960; E. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1933-1963; M. Losacco, *Elementi di Teologia di Proclo*, Lanciano 1927; J. Trouillard, *Proclus, Eléments de Théologie*, Traduction, introduction et notes, Paris 1965.

⁷⁶ Cfr. A. Portus, *Proclii successoris Platonici in Platonis Theologiam libri sex*, Hamburg 1618; rist. anast. Frankfurt am Main 1960; H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne*, Texte établi et traduit, Paris 1968; E. Turolla, *La teologia platonica*, Bari 1957; M. Abbate, *Proclo, La Teologia Platonica*, cit., Milano 2005.

⁷⁷ Cfr. G. Friedlein, *Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, Lipsiae 1873, rist. Anast. Hildesheim 1967 (Bibl. Teubn.); P. Ver Eecke, *Proclus de Lycie, les Commentaires sur le première livre des Eléments d'Euclide*, Traduit pour la première fois en français avec une introduction et des notes, Bruges 1948; G. R. Morrow, *Proclus Diadochus, A Commentary on the*

Possediamo, ancora, una *Parafrasi dei quattro libri di Tolomeo*⁷⁹ ed un trattato intitolato la *Sfera*⁸⁰, che ebbe molteplici edizioni soprattutto nel Cinquecento e la cui attribuzione a Proclo è dubbia. Spurio è considerato il *Commentario al primo libro dell'Introduzione all'Aritmetica di Nicomaco*⁸¹, da attribuire forse a Filopono o a Proclo Proculeio.

Degli scritti intorno all'arte teurgica non possediamo che titoli e brevi frammenti⁸².

Proclo fu anche autore di Inni – certamente più numerosi di quelli pervenuti⁸³ – dedicati a determinate divinità⁸⁴ e testimonianti il fervido sentimento religioso del filosofo.

Possediamo, infine, numerosi estratti della *Crestomazia* redatti da Fozio.⁸⁵

First Book of Euklid's Elements, Princeton 1970 ; M. Timpanaro-Cardini, *Proclo, Commentario al primo libro degli elementi di Euclide*, Introduzione, traduzione e note, Pisa 1978.

⁷⁸ Cfr. C. Manitius, *Procli Diadochi, Hypotyposis astronomicarum positionum*, Lipsiae 1909; rist. anast. 1974 (Bibl. Teubn.).

⁷⁹ Il Beutler, *art. cit.*, n. 32, col. 204, c'informa che dell'opera esiste una traduzione latina del 1559 pubblicata a Basilea da L. Allatius, *Procli Parafrasis in IV libros Ptolomei de siderum affectionibus*, Leiden 1635 e 1654. J. Ashmand, *Ptolomy's Tetrabiblos or Quadripartite, Being four Books of the Influence of the Stars, Newly Translated from the Greek Paraphrase of Proclus*, London 1822.

⁸⁰ Cfr. I. Danti, *Sfera di Proclo licio*, Firenze 1573; J. Brainbridge, *Procli Sphaera*, Londinii 1620.

⁸¹ Cfr. Saffrey-Westerink, *op. cit.*, p. LIX. Westerink, *Deux commentaires sur Nicomaque, Asclepius et Philoponus*, in *Revue des études grecques*, 77 (1964), pp. 526-535, lo attribuisce senz'altro a Filopono.

⁸² Cfr. J. Bidez, *Perì tes kath'Hellenas hieratikès technes*, in *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles 1828, pp. 137-151 ; V. A. Jahn, *Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica, sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum*, Halle 1881 ; il Beutler, *art. cit.*, n. 44, col. 206, cita inoltre un *Perì agoghès* ed un trattato su Ecate, citato anche da Suidas, *op. cit.*, pars IV, p. 210.

⁸³ Cfr. la testimonianza di Marino, *op. cit.*, 24, secondo il quale ogni mattina Proclo componeva inni o meditava.

⁸⁴ Cfr. U. Von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Himnen des Proklos und Synesios*, Berlin 1907; E. Vogt, *Procli Hymni, accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus indices*, in *Klassischphilologische Studien*, Heft 18, Wiesbaden 1957 (alle pp. 20-22 è riportato l'elenco completo delle precedenti edizioni); L. Michelangeli, *Gli inni di Proclo*, Bologna 1957.

⁸⁵ Cfr. A. Severyns, *Recherches sur la Crestomazie de Proclus*, 4 voll., in *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, fasc. 78, 79, 132 e 170, Lièges-Paris 1938-1963.

2. I Nessi con la speculazione precedente

2.1 La *Protologia* platonica

Nei differenti tentativi di pensare l'Uno come il Principio, come unità unificante e fondativa *della e nella* molteplicità, si articola, dunque, il problema fondamentale della filosofia, di quella, almeno, che si configura *sub specie* metafisica: la dottrina parmenidea dell'Essere-Uno, in sé indifferenziato, immutabile e coesteso al Pensiero e la concezione eraclitea di un Logos-Uno strutturalmente costituito da opposti e insieme dialetticamente unificatisi, sembra condurre alla genesi della teoria delle Idee e all'ulteriore determinazione della dialettica nella riflessione platonica.

“La discussione da parte di Platone della concezione di Parmenide dell'Essere-Uno in sé senza relazione e perciò senza Differenza e della dottrina di Eraclito di un Logos che congiunge gli opposti in una Unità, ha portato non solo al concetto del concetto che rende coglibile “per mezzo della definizione” il dato molteplice a partire dall'Uno determinante, ma anche alla teoria dell'Idea, la quale permette che il molteplice sia e venga pensato, dal punto di vista del fondamento dell'Essere e della Causa, sempre identico a sé. Il problema presocratico dell'Uno, “Principio” che si conserva e determina in tutto si acuisce per Platone proprio nel contesto di questa teoria di un “Principio anipotetico” (*archè anhypóthetos*), che è identico all'Idea del Bene, che rende possibile e determina tutte le altre Idee. Accenni nei dialoghi e nella tradizione indiretta della filosofia platonica rendono plausibile l'idea che il pensiero di Platone sia plasmato totalmente dalla “coppia di Principi” “Uno (o Unità)-Dualità indeterminata” in cui l'Uno domina come il “determinante” e “delimitante”. Proprio questo concetto è fondamentale per la recezione completa della filosofia platonica nel Neoplatonismo”⁸⁶.

Questo consapevole “debito metafisico-teoretico” del Neoplatonismo impone un'indagine approfondita della così detta “Protologia” platonica, ovvero della teoria dei Principi, che costituisce il contenuto della tradizione indiretta.

⁸⁶ W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Milano 1991, p. 24.

Platone, è noto, fu autore fecondo: la tradizione – invero piuttosto oscillante, sin *ab antiquo*, limitatamente alla loro autenticità – ci restituisce un *corpus* di scritti che comprende 34 dialoghi, quasi tutti autentici, ed una quindicina di Lettere, quasi tutte (probabilmente!) spurie.

Questo robusto *corpus platonicum* costituisce quella che sarà in seguito definita “tradizione diretta” della filosofia platonica, di contro alla “tradizione indiretta”, trasmessaci dai suoi discepoli – Aristotele in primo luogo – e risalente alla sua attività “accademica”, che custodisce il fulcro del suo insegnamento svolto esclusivamente in forma orale.

Quale relazione esiste tra le due tradizioni? È questo l’interrogativo che ha stimolato e stimola l’impegno euristico ed esegetico di molti “platonisti”, conducendoli a notevoli divaricazioni ermeneutiche e ad esiti financo contraddittori.

Di certo, tra le due tradizioni sussiste una notevole disomogeneità concettuale e contenutistica, da taluni giudicata come una “antitesi radicale”, che esige l’accantonamento della tradizione indiretta (Schleiermacher, Cherniss, etc.)⁸⁷, da altri come una “considerevole sfasatura”, che esige il ridimensionamento della tradizione medesima e la sua collocazione nella fase della piena maturità di Platone (Robin, Walh, etc.)⁸⁸.

Una ricostruzione di insieme della tradizione indiretta ci restituisce il “vertice” della filosofia platonica: essa si configura come una *eziologia*, ovvero una ricerca dei Principi primi (*archai*) che, come riferisce Aristotele⁸⁹, rappresentano le cause (*aitiai*) e gli elementi costitutivi (*stoicheia*) delle Idee, le quali, a loro volta, si delineano come cause del mondo fenomenico nella sua totalità.

Questa teoria dei principi – o *Protologia* – sembra, dunque, fornire un fondamento originario al pluralismo intrinseco delle Idee, unificandolo in quella che, secondo le icastiche immagini contenute nei Libri centrali della Repubblica, verrà definita “Idea del Bene”, la cui funzione è quella di unità (*hén*) e misura (*métron-akribéstaton métron*), cui si contrappone il principio opposto – parimenti imprincipiato, ma di rango inferiore – della non-unità, ovvero della indeterminatezza

⁸⁷ Per una rassegna completa delle diverse interpretazioni del dialogo cfr. M. Migliori, *Dialettica e Verità*, Milano 1990, pp. 56-68.

⁸⁸ Cfr. nota precedente.

⁸⁹ Arist., *Metaph.*, A 6 ss.

e della illimitatezza: si tratta della così detta *Diade Indefinita* (*aóristos Dyás*), principio che è sostrato di ogni molteplicità particolare.

La stessa multiforme (“polivoca” l’avrebbe in seguito definita Aristotele) totalità dell’essere è dedotta da questa “bipolarità” originaria di Principi primi, che, stando alle diverse testimonianze dossografiche, Platone definiva dell’“Uno-Bene” e, appunto della “Diade Indefinita di Grande-e-Piccolo”: da questi Principi promana l’intera struttura della realtà (l’Uno è il principio di de-terminazione, di de-limitazione della molteplicità indeterminata).

“Questa “generazione” – così Krämer nel suo *Platone e i fondamenti della metafisica*⁹⁰ divenuto, a ragione, il “manifesto” della Scuola di Tubinga – non è da intendersi come un processo di carattere temporale, bensì come una metafora per illustrare un’analisi di struttura ontologica; essa ha lo scopo di rendere comprensibile alla conoscenza, che si svolge in una maniera discorsiva, l’ordinamento dell’essere che è aprocessuale e atemporale. Tutto ciò che è, è nella misura in cui è un qualcosa di delimitato, determinato, distinto, identico, permanente, e in quanto tale partecipa alla unità originaria, che è principio di ogni determinazione. Nulla è qualcosa, se non è in qualche misura un qualcosa. Ma esso può essere, appunto, qualcosa e uno, e partecipare dell’unità, solo perché, ad un tempo, partecipa del principio opposto della molteplicità illimitata, e, per questo, è altro rispetto all’unità medesima. L’essere, perciò, è essenzialmente unità nella molteplicità. La funzione dei due principi, quindi, risulta analoga a quella che emerge dalla distinzione aristotelica di principio formale e di principio materiale. L’essere è definito come ciò che è “generato” a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un “misto”. Questo è il nocciolo della concezione ontologica di fondo di Platone. Ne consegue che i principi medesimi non sono essere, ma, in quanto costitutivi di ogni essere, sono anteriori all’essere, e, quindi, l’unità come principio di determinazione è al di sopra dell’essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto al di sotto dell’essere. La rappresentazione dell’al-di-sopra-dell’essere derivava, peraltro in modo coerente, dall’ammissione di una molteplicità dell’essere che correggeva l’eleatismo: tenendo

⁹⁰ H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.

ferma la disgiunzione eleatica di unità e molteplicità, quell'ammissione doveva ineluttabilmente spingere l'unità in una posizione al di là dell'essere"⁹¹.

La relazione che intercorre tra i due Principi è, dunque, come si è detto, di bipolarità, mentre la relazione che sussiste tra le due "direzioni" donde si diparte la molteplicità illimitata, cioè il grande ed il piccolo – che Platone aveva individuato allo scopo di formulare un principio di graduazione generale (secondo il rapporto sussistente tra contrari, ad es. tra *meîzon-élatton - pleîon-meîon - mâllon-êtton*, etc.) – sembra di contrarietà: proprio su queste relazioni sembra in effetti costituirsi la struttura della stessa dialettica platonica (che, coerentemente, si compone dei due "momenti" della *diaíresis* e della *synagoghé*).

I Principi primi, con le relazioni che intrattengono tra di loro, anteriormente ad ogni specifica determinazione ontologica, precedono l'essere determinato e le sue successive determinazioni di identità e di differenza, di somiglianza e di dissomiglianza, di uguaglianza e di disuguaglianza, etc.

Del pari, gli stessi principi di contraddizione, identità e del terzo escluso non rientrano nella sfera partecipativa e relazionale dei Principi primi, giacché, a rigore, essi vengono a sussistere solo col costituirsi dell'essere determinato.

Attraverso la "generazione" dai Principi primi viene a costituirsi un complesso unitario, in cui tutti i membri intrattengono rapporti determinabili ed esprimibili in termini matematici.

In base a tale concezione sembra essere stata elaborata da Platone la dottrina delle "Idee-numeri" o dei "Numeri Ideali", che fonda su basi matematiche la struttura e le relazioni degli enti universali trascendenti.

Questo significa che "tutte le Idee sono, in virtù delle loro relazioni, determinate in modo numerico ("Idee-numeri"), ma solo alcune Idee sono Idee di numeri (Numeri Ideali)"⁹².

I Numeri Ideali, in quanto "primogeniti" dei Principi primi, posseggono, nell'ambito delle realtà universali universali, uno statuto ontologico privilegiato, ed assolvono una funzione "mediatrice" tra i principi e le Idee rimanenti, poiché

⁹¹ H. Krämer, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁹² Id., *op. cit.*, p. 58.

possiedono, in forma paradigmatica, il carattere universale della determinazione, della delimitazione e dell'ordine.

Successivamente, e sempre attraverso la concezione metafisica fondamentale più volte richiamata, Platone procede alla costruzione delle realtà matematiche, geometriche e stereometriche, che sorreggono e fondano la struttura ordinata del mondo sensibile corporeo: esse si generano a partire da "monadi" (unità singole) originarie, a loro volta generate dall'intervento sistematico e "normativo" del Principio dell'unità sulla molteplicità indeterminata.

Tutte le altre realtà sensibili – cosmo, oggetti naturali, artefatti, ed anche la stessa *polis* e la sua *areté* – si strutturano analogamente.

La Protologia platonica sembra introdurre inoltre una divisione categoriale tra "irrelato" e "relato", "essere per sé" ed "essere relativo" attraverso cui tutte le realtà vengono ricondotte nella sfera d'influenza dei Principi primi:

"la concezione ontologica di fondo risulta anche qui operante; ad un tempo, però, si manifestano differenti gradi di mescolanza dei due supremi Principi: a seconda del predominare di un principio oppure dell'altro, una cosa può essere uguale o diseguale, ma, in quanto è un determinato essere, partecipa di ambedue i Principi. Lo stesso dicasi per le coppie di opposti di *identità* e di *differenza*, *somiglianza* e *dissomiglianza*, *quiete* e *moto*, *pari* e *dispari*, (ovvero le Metaidee)...riconducendo ciascuna delle coppie ai due supremi Principi: tutte queste coppie di opposti partecipano di ambedue i Principi, però in modo tale che ora prevale l'uno, ora prevale l'altro"⁹³.

Risultano, così, chiaramente riconoscibili i nessi fondativi operanti tra i Principi primi e le singole sfere dell'essere; si tratta, in sostanza, di due procedimenti metodologici che talvolta si integrano, talaltra sono, per così dire, in competizione tra di loro:

- il procedimento *generalizzante*, di matrice socratica, attraverso il quale si risale dal particolare al sempre più generale;

⁹³ Id., *op.cit.*, p. 60.

- il procedimento *elementarizzante*, mutuato – e rimodulato – dalla matematica, che, scomponendolo in parti sempre più piccole, riconduce ogni ente ai suoi elementi ultimi e più piccoli.

Mediante questa pluralità di metodi, i principi rivestono il duplice *status* di *elementa prima* e di *genera generalissima*: l'unità, dunque, significherà, ad un tempo, il più semplice ed anche il più universale.

La Protologia platonica sembra in sostanza originare una sorta di quadripartizione dei piani della realtà: partendo dal basso, s'incontra il piano degli oggetti sensibili in movimento; quindi, il piano delle essenze matematiche, che strutturano ed ordinano il cosmo sensibile; successivamente viene il piano delle realtà universali trascendenti, le Idee ed ad un livello superiore i Numeri Ideali; infine, v'è il piano dei Principi, che sono al di sopra dell'essere e che posseggono – essi pure – caratteri universali, e che possono essere colti solo mediante la riflessione sulla natura ed il fondamento delle Idee.

“Questi quattro ambiti, distinti secondo precisi criteri ontologici (i criteri della immutabilità, della universalità e della semplicità), risultano, al loro interno, ulteriormente suddivisi, ad es., con l'emergere del primato delle Metaidee e della serie dei Numeri Ideali nell'ambito degli universali, o con la successione di aritmetica, geometria, stereometria, astronomia pura e musicologia nell'ambito delle realtà matematiche, al quale appartiene anche l'ambito della realtà psichica (intesa come forma matematica in movimento); o con la distinzione di sublunare e sopralunare, corpi in movimento eterni e corpi in movimento corruttibili nell'ambito delle realtà sensibili. In generale, si tratta di un rapporto ontologico di derivazione nel quale il gradino più alto possiede sempre un *prius* ontico rispetto a quello più basso (*próteron-hystreron physei*) e in cui, per dirla con formula platonica, il primo può essere o essere pensato senza il secondo, ma non – viceversa – il secondo senza il primo (*synanairêin kai me synanairêisthai*). Si ha, dunque, un rapporto di dipendenza unilaterale non rovesciabile, in cui, tuttavia, il piano più alto offre solamente condizioni necessarie, ma non anche sufficienti per il piano successivo”⁹⁴.

La Protologia platonica, dunque, intende essere una fondazione ultimativa di tutte le sfere dell'essere e della realtà, e, di conseguenza, delle scienze relative, e – a

⁹⁴ Id., *op.cit.*, p. 127.

fortiori – di una scienza universale, cioè di “una dottrina filosofica delle scienze ottenuta mediante una fondazione assiomatica e metodologica universale”⁹⁵.

Da quanto sin qui detto, emerge con chiarezza anche il carattere assiologico della concezione ontologica fondamentale di Platone, secondo cui “tutto ciò che è, nella misura in cui è delimitato e determinato dall’uno, è non solo *essere e conoscibile*, ma è, nello stesso tempo, *provvisto di valore* (buono e bello: *kalón*). Con questo, Platone si dimostra per certi versi precursore della dottrina medievale dei trascendentali (*ens, unum, bonum, verum convertuntur; omne ens est bonum*). Ma egli li fonda in una concezione unitaria dell’essere, che si radica nella sua teoria dei Principi. Il concetto basilare che funge da mediatore fra i vari aspetti è quello di *limite*. E, con esso, sono date anche le determinazioni formali quali: precisione, distinzione, identità, sussistenza, simmetria, armonia, proporzione, validità, sicurezza.

Queste determinazioni formali si strutturano sotto l’aspetto ontologico, gnoseologico ed assiologico come essenza ed essere, conoscibilità (e verità), e come valore (bontà, bellezza e simili), che sono originari in pari grado, l’uno rispetto all’altro: ogni essere, nella misura in cui è, è sempre, ad un tempo, altresì buono e conoscibile (vero). D’altra parte esso è nella misura in cui, in quanto *delimitato*, si approssima allo *status* della unità originaria.

In conclusione, dalla Protologia platonica emerge, dunque, l’incomparabile superiorità e la polivalenza funzionale dei Principi primi, che si rivelano, ad un tempo, causa dell’essere, fondamento del conoscere e principio di valore: tale polivalenza sembra garantire originariamente e strutturalmente il nesso esistente tra ontologia, gnoseologia ed assiologia: tale nesso rappresenta uno degli aspetti fondamentali e costitutivi della speculazione platonica.

⁹⁵ Id., *op.cit.*, p. 143.

2.2 IL PARADIGMA ERMENEUTICO *ALTERNATIVO* DELLA SCUOLA DI TUBINGA

La valorizzazione dell'oralità dialettica costituisce il cardine fondamentale della proposta ermeneutica della "Scuola di Tubinga", la cui genesi va ricercata proprio nell'esigenza di recupero e di reviviscenza della "tradizione indiretta" sulle dottrine non-scritte, tradizione che, congiunta alle autotestimonianze platoniche e all'intero *corpus* dei suoi dialoghi, consente di delineare, in maniera efficace ed esauriente, la fisionomia filosofico-sistematica complessiva del platonismo.

Infatti, il rapporto esistente tra le due tradizioni è di reciproca chiarificazione, di mutua esplicitazione: le dottrine non scritte sviluppano *in extenso* e riconducono ad unità i numerosi rinvii, le molteplici allusioni e i criptici rimandi al "non detto" disseminati qua e là nei dialoghi.

Di contro, la tradizione indiretta, che potrebbe risultare criptica ed inintelligibile per il suo *vertiginoso* contenuto teoretico e per l'esiguità e la sommarietà delle testimonianze pervenuteci, riceve nuova luce "non appena la si riferisca agli scritti e si faccia penetrare in essa la ricchezza dei dialoghi: perciò i dialoghi, dal canto loro, mettono a disposizione alcuni criteri per la spiegazione della tradizione indiretta [...] Nel complesso ne risulta, quindi una singolare duplicità di direzione e di complementarità tra opera scritta e dottrina non scritta: di contro alla superiorità ermeneutico-metodologica degli scritti e alla migliore qualità della loro tradizione sta la *superiorità filosofica della teoria non scritta dei principi*, che in ogni caso comporta, dal canto suo, determinate conseguenze ai fini dell'ermeneutica dell'opera scritta, in generale ed in particolare. Dunque, soltanto mediante l'ampliamento, la correzione ed il controllo reciproco di scritto e di non scritto, a poco a poco si potrà ricavare una visione generale storicamente fondata della filosofia platonica"⁹⁶.

È il caso di aggiungere, inoltre, che il concetto di "dottrina non-scritta" non s'identifica senz'altro con quello di "tradizione indiretta", poiché quest'ultima

⁹⁶ K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica, Milano 1994.

ingloba anche alcuni argomenti presenti negli scritti, né s'identifica, d'altro canto, con la "dottrina dei Principi", poiché questa ne costituisce il vertice.

Dunque, la "nuova" immagine di Platone, verso cui si sforza di traghettarci l'"agguerrita minoranza dei tubingo-milanesi"⁹⁷, è da costoro modellata soprattutto attraverso le autotestimonianze platoniche (*Fedro* e *VII Epistola* in particolare, ma anche *Protagora* e *Leggi*) e l'attribuzione di un valore e una pregnanza fondamentali alla testimonianza aristotelica⁹⁸ circa l'esistenza e la dignità di "cose di maggior valore" (*timiótera*) in riferimento al contenuto degli *ágrapha dógmata*.

La formulazione del nuovo paradigma ermeneutico "alternativo" (a quello tradizionale, schleiermacheriano in primo luogo) elaborata da Krämer già alcuni decenni fa, è stata in seguito perfezionata dai rilevanti contributi epistemologici di Gaiser, Reale, Szelák, Migliori ed altri.

Essa ripudia espressamente la prospettiva interpretativa – precedentemente in assoluto egemone – che della filosofia platonica aveva offerto lo Schleiermacher⁹⁹: il grande teologo liberale, nella sua monumentale traduzione delle opere di Platone, ha espresso i fondamenti della propria indagine e della propria interpretazione della filosofia di Platone, che egli individua esclusivamente nei dialoghi dell'Ateniense, emarginando, in tal guisa, l'intera tradizione indiretta, ridotta ad una *quantité négligeable*, "stante l'unificabilità ed affinità delle due dottrine"¹⁰⁰ (*sic!*).

Per lo Schleiermacher, infatti, la forma d'arte dei dialoghi è inscindibile dal loro contenuto e, pertanto, la comprensione della filosofia platonica è preceduta e si esaurisce nella necessaria comprensione della forma: il contenuto della filosofia platonica si ritrova per intero nei suoi scritti, gradualmente espresso da Platone secondo un preciso piano didattico, che esclude modificazioni genetiche del nucleo concettuale originario.

Ogni contenuto è mediato attraverso la forma ed ogni affermazione filosofica viene, in primo luogo, "scenicamente e drammaturgicamente relazionata nel senso di una totale funzionalizzazione...Ogni proposizione si può correttamente intendere

⁹⁷ M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.

⁹⁸ Aristotele, *Metaph.*, A, 6, 987 a 29 – 988 a 17.

⁹⁹ F. Schleiermacher, *Platons Werke*, Berlin 1805-1828.

¹⁰⁰ Id., *op. cit.*, p. 45.

solamente nel posto in cui si trova e nei collegamenti e nelle delimitazioni in cui Platone l'ha collocata”¹⁰¹.

Il rifiuto della concezione di fondo del teologo tedesco – in base alla quale, come si è detto, la filosofia platonica è interamente e compiutamente espressa ed esposta nei dialoghi – costituisce il punto di movenza della proposta ermeneutica alternativa formulata dal Krämer, che “aveva reso problematico ed indebolito notevolmente lo schleiermacherismo”¹⁰² attraverso la valorizzazione delle autotestimonianze contenute nel *Fedro* e nella *VII Epistola*, e attraverso la “collazione” e la reinterpretazione complessiva dei numerosi rinvii al “non detto” riscontrati negli scritti medesimi, rinvii che sono stati poi messi in relazione dallo stesso Krämer con le testimonianze della tradizione indiretta.

Il nuovo paradigma ermeneutico – è opportuno inoltre precisare – ha una valenza eminentemente storica e non specificamente teoretica: questo significa che al suo interno è possibile registrare “posizioni teoretiche differenti che si riflettono sulla rilettura di Platone; [...] ma non si potrà più parlare di un Platone non metafisico, non sistematico (o addirittura anti-sistematico), o comunque di un Platone non unitario, frammentario, autocritico e aporetico. E non si potrà più ricorrere, per risolvere quei problemi che i dialoghi platonici lasciano volutamente e programmaticamente in sospeso (riserbandone la soluzione all'oralità dialettica), agli stratagemmi delle proposte risolutive prese in prestito da filosofie moderne o contemporanee. Si dovrà, invece ricorrere a quelle proposte risolutive che Platone stesso, secondo un preciso programma, affidava appunto solo all'oralità dialettica, e non agli scritti, se non mediante allusioni e per rimandi, e che oggi possiamo in larga misura ricostruire e reinterpretare appunto sulla base delle testimonianze dei discepoli”¹⁰³.

Inoltre, “il ridimensionamento dell'immagine di Platone coniata dallo Schleiermacher segue una via di mezzo tra l'interpretazione allegorizzante e neoplatonica in voga prima dell'età moderna e quella letterale moderna. Esso non si abbandona, come la prima, ad adattamenti antistorici e a trasformazioni teoretiche della filosofia di Platone, né, come la seconda, la fa coincidere, in maniera riduttiva, con il *corpus* degli scritti conservatici. Esso, invece, restituisce alla tradizione

¹⁰¹ Id., *op. cit.*, 50.

¹⁰² K. Gaiser, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰³ G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003.

indiretta tutto quanto il suo peso e sfrutta, inoltre, le autotestimonianze di Platone per operare una mediazione tra i due rami della tradizione»¹⁰⁴.

Infine, i temi essenziali della proposta del Krämer possono essere – certo schematicamente, e con tutti i limiti di parzialità ed approssimazione inevitabilmente impliciti in uno schema – sintetizzati nei seguenti punti:

- I dialoghi platonici non sono autarchici in rapporto al loro contenuto, ma trovano la loro fondazione nella *boétheia to(i) logo(i)*, e, dunque, vanno inseriti nella dimensione delle dottrine che Platone insegnava – *sola voce* – *Innerakademisch*;
- Di conseguenza, i dialoghi non ci restituiscono l'intera filosofia di Platone, poiché da essi erano deliberatamente banditi i fondamenti ultimi della sua dottrina, riservati alla oralità dialettica;
- Tali fondamenti ultimativi possono essere ricostruiti sulla scorta delle testimonianze dossografiche che ci restituiscono quella che – efficacemente – Reale definisce la “bipolarità” originaria dell'Uno e della Diade;
- Il vertice metafisico della dottrina platonica, pertanto, non è più costituito dalle Idee, *Principi principiati*, ma dai Principi dell'Uno e della Diade;
- La nuova ipotesi ermeneutica dei dialoghi platonici sembra fornire ad essi un livello ulteriore di coerenza sinottica.

¹⁰⁴ H. Krämer, *op. cit.*, p. 169.

3. PLOTINO E LA DOTTRINA DELL'UNO

Per Plotino, come già per gli Eleati, l'Uno è il postulato per eccellenza del pensiero: a differenza degli Eleati, però, per i quali esso è staticità assoluta, in Plotino l'Uno è, ad un tempo, forza diffusiva e potenza infinita da cui deriva e dipende la totalità del reale.

Lo sforzo maestoso e fecondo di Plotino consiste in effetti nell'aver intimamente saldato i molteplici piani del reale: sforzo massimamente teoretico, ma fondato soprattutto sulla fiducia morale nell'accordo tra il divino e l'umano e nelle possibilità soteriologiche dell'anima umana. Ad essa si arresta il mondo spirituale; oltre essa non v'è che *chaos*, tenebra ed apparenza: il non-essere, inteso come privazione di essere¹⁰⁵.

La generazione divina digrada via via sino al livello più basso del reale, a guisa di una linea retta nella quale “ciascuno dei punti successivi è differente, ma la linea intera è continua. I suoi punti sono continuamente differenti, ma il punto anteriore non perisce in quello successivo”¹⁰⁶.

L'Uno-Bene, *quo talis*, irraggia ovunque un riflesso di sé, e genera; a sua volta il generato, pur promanando da esso, non *dopo* di esso promana, ma gli è parimenti eterno: come la luce del sole che, pur emanando dal sole, non è ad esso posteriore, ma contemporanea.¹⁰⁷ Sicché il “primogenito” dell'Uno – il Nous – non è uguale al generante, dacché avremmo, in tal caso, due Uno; ma neppure completamente difforme da esso, giacché il figlio è sempre affine al Padre. E questo vale per ogni generato. Per l'Intelletto rispetto all'Uno, per l'Anima rispetto all'Intelletto.

Ogni-uno generato è necessariamente inferiore al generante, al pari del calore che, progressivamente allontanandosi dalla sorgente donde emana, affievolisce la

¹⁰⁵ *Enneadi*, V 1, 7, in Plotino, *Enneadi*, testo greco a fronte, a cura di G. Reale, traduzione di R. Radice, Milano 2002.

¹⁰⁶ *Ibid.*, V 2, 2.

¹⁰⁷ *Ibid.*, V 3, 11; V 6, 4.

propria *dynamis* sino a smorzarla¹⁰⁸. Ma proprio l'assoluta originarietà dell'Uno rende *uno* ogni generato¹⁰⁹.

L'Universo, strutturato secondo la perfezione e l'onnipotenza infinita del Principio che declina fino al mondo sensibile, è l'ambito in cui si manifesta il processo di autoespressione ed autorivelazione dell'Uno, creatività inesaurita ed inesauribile, immota, di là dal tempo e, potremmo dire, dell'eternità stessa. Infinità assoluta, potenza libera e senza orizzonti, l'Uno comunica qualcosa di sé ad ogni livello di realtà che da esso deriva e dipende.

L'infinità generatrice dell'Uno, che permane sempre semplice ed indifferenziato pur nell'atto creativo, è potenza e possibilità di ogni distinzione: nelle ipostasi da esso derivate e dipendenti si manifesta un'intrinseca ricchezza e molteplicità: l'Intelletto, infatti, uno nella sua totalità, ingloba in sé la realtà delle molteplici Idee, la cui strutturale relazione di ideale alterità con il pensiero che le pensa non impedisce che formino con esso e tra di loro un tutto, un *unicum* intelligibile, in cui ogni parte contiene il tutto; del pari l'ipostasi dell'Anima non sopprime le distinzioni e le peculiari personalità di cui sono dotate le molteplici Anime individuali che in sé essa comprende; queste, infine, lungi dal distruggere l'unità di quella, contengono a loro volta una pluralità di "ragioni seminali"¹¹⁰ che si rivelano in un'inesauribile fenomenologia di caratteristiche sensibili esterne in cui cessa il processo manifestativo.

Nel graduale, incessante allontanamento dal Principio, dunque, la molteplicità presente nelle ipostasi si determina, si particularizza e si parcellizza sempre più rispetto alle unità prime generate, fin quasi a dissolvere la più epifenomenica traccia dell'Uno. Esso, tuttavia, vincola e connette anche le più inconsistenti apparenze fenomeniche e, attraverso la "simpatia cosmica" armonizza tra di loro i corpi, concilia i contrari e congiunge gli eventi celesti e terreni di guisa che gli uni costituiscano indizi, "segni annunciatori" degli altri¹¹¹. Unica è, infatti, la Vita che tutto pervade, e nessuna cesura potrà mai insinuarsi nella divina continuità dell'Universo.

¹⁰⁸ *Ibid.*, III 5, 3; V 2, 2; VI 4, 10.

¹⁰⁹ *Ibid.*, V 1, 3; V 1, 6-7; V 3, 8.

¹¹⁰ *Ibid.*, V 7, 1.

¹¹¹ *Ibid.*, II 9, 3; III 2, 15; III 3, 5-6; IV 4, 38.

L'ipostasi inferiore, infatti, è "contenuta", o meglio "compresa" a livello di potenzialità in quella superiore, dalla cui "luce" è rischiarata ed illuminata: l'Anima nell'Intelletto, l'Intelletto nell'Uno, ma l'Uno è solo in se stesso. Questa trama di rapporti inraipostatici testimonia la correlatività dei piani di vita e – insieme – la loro essenziale funzionalità: l'Anima, che è a sua volta "compresa" nell'Intelletto e da questo riceve forma, riconosce sopra di sé un livello trascendente di realtà che la rende cosciente del suo limite e la informa, innalzandola all'Essere. In questo senso s'intende, dunque, l'affermazione plotiniana secondo cui ogni ipostasi inferiore è "materia"¹¹² di quella superiore.

L'atto immanente e comune alle ipostasi, che salda le distinzioni ed i piani della realtà in una unità organica e rende possibile una connessione vivente senza violazioni o turbamenti della "silenziosa immobilità delle divine geniture"¹¹³, è la *theoría*, la contemplazione: "Tutti gli esseri, non solo quelli dotati di ragione ma anche quelli che ne sono privi, la natura insita nelle piante e la terra che le genera, desiderano contemplare e tendono a questo fine"¹¹⁴.

L'Intelletto contempla l'Uno e, per ciò stesso, produce la ricchezza delle sue interiori distinzioni ideali; all'Intelletto volge il suo sguardo l'Anima e produce i propri oggetti viventi; e la Natura, con atto di silenziosa contemplazione, produce le sue infinite ragioni seminali. La contemplazione è dunque, produzione, *poíesis*, e *práxis*, attività esteriore, nei suoi gradi inferiori. Ogni essere è contemplazione, ogni vita è pensiero, più o meno oscuro, come la vita medesima. Ed il contemplato, luce del contemplante, è anche ragione di vita di quest'ultimo: l'Uno, illuminando l'Intelletto, lo libera dalla sua illimitatezza e lo determina¹¹⁵; l'Intelletto, rischiarandola, limita e rende feconda l'Anima¹¹⁶; e questa, proiettando luce sul mondo sensibile, gli conferisce ordine e bellezza¹¹⁷.

"Le tre ipostasi costituiscono la trinità plotiniana e stanno a rappresentare i piani del Bene, della Verità e della Vita, o in altri termini, i molteplici aspetti del reale: dell'Ineffabile e del Super-razionale, dell'Essere eterno, delle ragioni seminali,

¹¹² Per l'Anima *materia* dell'Intelletto cfr. *Ibid.*, I 6, 9; III 9, 5; V 1, 3. Per l'Intelletto *materia* dell'Uno cfr. *Ibid.*, III 8, 11.

¹¹³ *Ibid.*, IV 4, 1-2.

¹¹⁴ III 8, 1, 1 segg. Al problema della *theoría* è dedicato l'intero trattato III, 8 (*Della contemplazione e dell'Uno*).

¹¹⁵ *Ibid.*, VI 7, 17.

¹¹⁶ *Ibid.*, VI 7, 17.

della discorsività e del movimento; dei valori etico-mistici e dei fenomeni pratico-biologici. La loro gerarchia implica una distinzione, ma la loro “processione” ne garantisce l’ordine e la coordinazione”¹¹⁸.

Entro tale prospettiva metafisico-teoretica, tutti i diversi livelli costitutivi della realtà risultano connessi e collegati fra loro nella misura in cui recano una qualche traccia dell’Uno assolutamente trascendente che è l’Origine semplicissima e primissima del Tutto.

¹¹⁷ *Ibid.*, I 1, 8.

¹¹⁸ G. Faggin, *Introduzione a Plotino, Enneadi*, Milano 2004.

4. UNITÀ E MOLTEPLICITÀ IN PROCLO

Come scrive Werner Beierwaltes, Proclo “ha condotto al suo compimento speculativo e storico, nel V secolo d. C., la teoria metafisica del Neoplatonismo iniziata con Plotino. Il suo significato filosofico si manifesta in una complessa teoria dell’Uno, in cui Proclo configura un Uno assoluto come origine trascendente di tutte le cose e come causa al tempo stesso immanente a ogni cosa. Partendo dall’Uno assoluto egli analizza la realtà (l’essere) nella sua totalità come unità indifferenziata, entro sé articolata in gradi. L’accertamento razionale di questo Uno e Tutto implica insieme che l’uomo faccia l’esperienza religiosa della propria origine: lungo un’ascesa interiore del pensiero e, infine – su questa base – nel corso dell’auto-superamento del pensiero in una unione con l’Uno stesso, tale accertamento diventa per l’uomo una presenza reale che dà forma alla sua propria coscienza”¹¹⁹.

La filosofia di Proclo si delinea come una filosofia olistica ed una metafisica teologica di matrice pagana.

“La sintesi procliana intende abbracciare in modo sistematico tutta la vita spirituale della greicità, assumerne tutti gli aspetti e fornire di essi una precisa giustificazione dalla filosofia alla poesia, alla religione popolare, ai misteri, ai miti e, in genere, a tutte le credenze che avevano costituito la fede degli Elleni quale si era venuta a configurare nell’età imperiale. In tutte queste componenti egli trova una sicura rivelazione della verità”¹²⁰.

Proclo ha indagato e precisato più di ogni altro neoplatonico, facendone il perno della sua visione speculativa, quella che nella prospettiva neoplatonica e tardo-neoplatonica si delinea come la suprema struttura che sorregge e governa la realtà nei suoi differenti livelli: la processione della molteplicità dall’Uno e il suo ritornare ad Esso,:

Il “teorema dell’Uno”, espressione di “una libera necessità e di una necessaria libertà”, instaura quella che già Breton definiva una “fondamentale *henologia*”¹²¹.

¹¹⁹ W. Beierwaltes, introduzione a N. Scotti Muth, *Proclo negli ultimi quarant’anni*, Milano 1993.

¹²⁰ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano 1976, vol IV, p. 669.

¹²¹ S. Breton, *Le théoreme de l’Un dans les Eléments de théologie de Proclus*, in «Revue des Sciences Philosophique et Théologiques», LVIII (1974), pp. 561-583.

Pân plêthos metéchei pê(i) toû henós: “Ogni molteplicità partecipa, in qualche modo, dell’Uno”: la veridicità di quest’asserzione è, da Proclo, rigorosamente dimostrata facendo ricorso al procedimento dell’*apagoghè eis tò adýnaton*:

“Se la molteplicità, infatti, non ne partecipasse in alcun modo, non sarebbe uno né il tutto né ciascuno dei molti da cui risulta la molteplicità; ma ogni singolo di alcuni enti sarebbe ancora una molteplicità, ciò si verificherebbe all’infinito, e di questi infiniti ciascuno sarebbe a sua volta una molteplicità infinita. Non partecipando infatti di nessuna unità in nessun modo, né in rapporto alla sua totalità, né in rapporto alle singole parti, dovunque ed in ogni cosa vi sarà l’infinito. Ed invero, ciascuno dei molti, qualunque tu prenda, o sarà uno o non-uno o molti o nulla. Ma se ciascuno di essi è nulla, anche ciò che da essi procede è nulla. Se poi è molti, ogni singola cosa risulterà formata di infinità di infiniti. Ma questo è impossibile perché né esiste un ente che risulti formato da un’infinità di infiniti: (non vi è nulla, infatti, di più grande dell’infinito, e ciò che risulta da una totalità è maggiore di ciascuno dei singoli), né, d’altra parte, è possibile che alcunché si componga del nulla. Dunque, ogni molteplicità partecipa in qualche maniera dell’Uno”¹²².

Il rifiuto dell’Uno, insomma, condanna necessariamente la realtà al non-essere. Per salvarla, occorre che si individui nell’unità la sua propria causa.

È essenziale, quindi, determinare quale sia la causa prima dell’universo, preliminarmente stabilendo, proprio per meglio definirla, che cosa sia l’essere nel suo insieme.

Proclo formula tre ipotesi: o l’essere è pura molteplicità, o pura unità, ovvero la combinazione (*miktón*) di unità e molteplicità. A tale proposito è opportuno citare quanto Proclo scrive nel libro II della *Teologia Platonica*:

“Tutti quanti gli enti e tutte le nature degli enti è necessario o che siano molteplici, non essendovi alcuna unità in essi, e dunque né in ciascuno né in tutti gli enti nel loro insieme, o soltanto unità, non essendovi (in essi) alcuna molteplicità, ma risultando tutti spinti insieme verso un’unica e medesima potenza dell’essere, oppure è necessario che l’essere sia uno ed insieme molti, affinché né la molteplicità in sé e per sé abbia il controllo sugli enti, ed affinché non siamo costretti a far confluire “nel medesimo tempo tutte le cose” e i loro contrari nella medesima realtà”¹²³.

¹²² Procl., *Institutio Theologica*, (trad. it. a cura di Losacco, *op. cit.*), I, 1.

¹²³ Procl., *Theol. Plat.*, (trad. it. a cura di M. Abbate, *op. cit.*) II, 1, 3.12 – 4.2.

Solo dimostrando le “assurdità” (*átopa*) di due di tali ipotesi si determinerà la validità della sola vera ed accettabile.

L’essere non può consistere nella pura molteplicità: in tal caso, infatti, si determinerebbe una serie di deduzioni contraddittorie; ogni ente è una unità, l’insieme di più unità costituisce una pluralità ed è evidente come questa non possa esistere senza le singole unità che la determinano.

“Se gli enti sono molteplici, e appunto in tal modo molteplici, secondo quanto abbiamo detto da principio, come se non vi fosse alcuna unità, avviene che si determinano molte ed impossibili conseguenze. Ma ancor più rilevante è che tutta quanta insieme la natura degli enti viene fatta scomparire tutta in una volta, dato che fin da subito non ve ne è nessuno che possa non partecipare dell’unità. Infatti tutto ciò che si deve dire che è un qualcosa o che è un nulla, e ciò che è qualcosa è anche uno, mentre ciò che è nulla neppure è in assoluto. Sicché se i molti esistono, allora ciascuno dei molti è qualcosa; ma se ciascuno è nulla, non potrebbero esistere neppure i molti. Infatti i molti sono ciò cui ciascun elemento appartiene. Se dunque sono solo molti, ed in nessun modo uno, non potrebbero neppure essere molti: infatti, le cose che non sono in nessun modo uno, non sono neppure-uno in alcun modo. D’altra parte, ciò che in verità non è neppure-uno, non è, a maggior ragione, neppure molti: infatti è inevitabile che non esista nessuno degli elementi di cui sono fatti i molti”.¹²⁴

Inoltre, sempre secondo l’ipotesi che identifica l’essere con la molteplicità, gli enti si mostreranno, ad un tempo e sotto il medesimo rispetto, simili e dissimili: simili in quanto tutti privi della presenza dell’unità; dissimili in quanto tutto ciò che è privo dell’Uno, non soggiacendo ad alcuna comune affezione, non può essere assolutamente simile a niente altro:

“Inoltre, in base a questa ipotesi, le medesime entità nelle medesime condizioni saranno simili e dissimili. Se infatti tutti quanti i molti sono non-uno, sia ciascuno sia tutti insieme evidentemente risulterebbero soggetti ad una medesima affezione, il non-uno, cioè la privazione dell’uno. Privati dunque tutti allo stesso modo dell’uno, in tali condizioni sarebbero in modo simile gli uni rispetto gli altri. Ma gli elementi che sono in modo simile, nella misura in cui sono in modo simile, è evidente che sono simili gli uni agli altri. Dunque i molti saranno simili gli uni agli altri nella misura in cui risultano privati dell’uno. Ma di fatto risulteranno anche del tutto dissimili in base a questa privazione dell’uno. Infatti, le entità simili è necessario che risultino soggette ad una medesima affezione, sicché le entità non soggette a nessuna medesima affezione non potrebbero essere simili. Ma quelle che risultano essere soggette ad una medesima affezione sono soggette anche all’uno; dunque le

¹²⁴ *Ibid.*, 4. 8-21.

entità che sono state private di ogni unità, non potrebbero risultare neppure soggette ad una medesima affezione. I molti dunque sono sia simili sia dissimili nella stessa misura: ma questo è impossibile. Impossibile dunque è che anche vi siano molti che non sono in nessun modo uno”¹²⁵.

Allo stesso modo, e seguendo analoga dimostrazione logica, gli enti privi dell'uno risulterebbero pure, ad un tempo, identici e diversi, mobili ed immobili, ma, soprattutto, non determinabili numericamente ed inconoscibili:

“Inoltre, non vi sarà neppure conoscenza di nessuno degli enti, se è vero che non v'è l'uno. Infatti non sarà possibile né dire né pensare alcuno degli enti. Ed infatti il termine stesso “ciascuno” e qualunque simile termine che potremmo impiegare, termini con i quali suggelliamo la natura dell'uno, non esisteranno, proprio perché non esiste neppure l'uno. Di conseguenza, non vi sarà né discorso, né conoscenza di nulla. Ed infatti il discorso è unità di molti elementi, se è veramente compiuto, e così la conoscenza, nel caso in cui ciò che conosce diventi uno in rapporto al conoscibile. Ma se non v'è unificazione, allo stesso tempo non vi saranno il conoscere ogni singola cosa ed il parlare delle cose che conosciamo, oltre anche al fatto che l'illimitatezza inesplicabile insita in ogni singola cosa rifugge necessariamente di volta in volta il limite della conoscenza. In effetti, sin da subito ciascun elemento, che ciò che conosce mira a raggiungere, mostrandosi illimitato si sottrarrà alla potenza conoscitiva propria di ciò che conosce, la quale si impegna a toccare ed afferrare ciò per cui non esiste né contatto né appiglio”¹²⁶.

La seconda possibilità emergente dall'individuazione del concetto di essere prevede che esso s'identifichi con l'unità: anche tale identificazione, tuttavia, si espone a numerose aporie.

Esistendo solo l'unità, non potrebbe sussistere che essa stessa: le parti o una totalità che le ammetta, infatti, sarebbero necessariamente escluse, come pure esclusi sarebbero i concetti di inizio, mezzo, fine, figura:

“D'altra parte, se v'è solo l'uno, l'uno in sé, e non v'è null'altro (in questo caso sarebbe infatti non solo uno, ma anche molti: infatti, ciò che è uno e altro in più di uno solamente è anche non-uno), nessuna di tutte quante le cose sarà dotata né di un intero né di parti. Infatti tutto ciò che è dotato di parti è molti e tutto ciò che è intero è dotato di parti. Invece l'uno non è in nessun modo molti: dunque non è dotato né di un intero né di parti. Ed inoltre non potrà esserci né principio né fine

¹²⁵ *Ibid.*, 6. 3-18.

¹²⁶ *Ibid.*, 8.15 – 9.2.

di qualcosa. Infatti ciò che ha un principio e una parte centrale ed una fine è divisibile; ma l'uno non è divisibile poiché non è neppure dotato di parti: dunque non avrà né principio né metà né fine"¹²⁷.

L'essere-uno, inoltre, non potrebbe esistere né in sé né in altro da sé, perché ciò implicherebbe "dualità di includente ed incluso"; non potrebbe essere, inoltre, né in moto né in quiete, né simile né dissimile, ovvero identico a sé o diverso da sé, in contatto con altro o separato da altro, uguale ad altro o ad altro disuguale. Sicché, dunque,

*"se queste condizioni sono appunto impossibili, cioè che un qualunque ente sia in contatto o separato, che sia simile e dissimile, che sia identico e diverso, inoltre che sia fermo ovvero in movimento, se non può assolutamente trovarsi in qualcosa, né in se stesso né in nessuna altra cosa, né che si dotato di figura, né che sia un intero o abbia parti, sarebbe impossibile anche che vi fosse solo l'uno in sé, che non è suscettibile di moltiplicazione e che non può accogliere tutti quanti questi attributi.. ma di fatto non è neppure possibile che vi siano soltanto i molti, come si è mostrato in precedenza. Dunque è necessario che ciascuno degli enti sia molti ed uno"*¹²⁸.

In realtà, l'inferenza espressamente dedotta attraverso il procedimento apagogico necessita di ulteriori dimostrazioni: Proclo, infatti, individua quattro differenti alternative derivanti dall'identificazione dell'essere con la "commistione" di unità e molteplicità:

*"Ma se gli enti sono molti ed uno, allora i molti partecipano dell'uno, o l'uno partecipa dei molti, o anche entrambi sono reciprocamente partecipi, oppure nessuno dei due è reciprocamente partecipe, ma in modo separato sono da una parte i molti ed in modo separato dall'altra è l'uno, perché siano sia molti sia uno, come il ragionamento ha messo in luce?"*¹²⁹.

L'ultima ipotesi ("se né l'uno partecipa dei molti né i molti dell'uno") è sicuramente ed immediatamente eliminata, giacché si espone alle medesime "conclusioni assurde mostrate in precedenza a proposito dell'ipotesi dei molti"¹³⁰. Anche la terza ipotesi è agevolmente confutabile, ove si consideri che la partecipazione reciproca dei molti all'uno e dell'uno nei molti implicherebbe *eo ipso*

¹²⁷ *Ibid.*, 9.5 – 15.

¹²⁸ *Ibid.*, 11.18 – 26.

¹²⁹ *Ibid.*, 12.1 – 4

l'esistenza di un terzo principio che costituisca la causa di siffatta mescolanza; questo principio dovrebbe essere uno o non-uno: ma se fosse uno e partecipasse della molteplicità, occorrerebbe di nuovo far ricorso ad un *tertium quid* e si innescherebbe, in tal modo, un regresso *ad infinitum*; se, d'altro canto, esso non partecipasse della molteplicità, emergerebbero due Uno: il primo partecipato dalla molteplicità, il secondo impartecipabile, il che è evidentemente impossibile.

Se invece il principio causativo della mutua mescolanza fosse non-uno, esso si configurerebbe come causa dell'unità e precederebbe lo stesso uno, pregiudicando, in tal modo, la possibilità che “ciascuno degli enti, per il fatto di essere uno si conserv[i], mentre separatamente dall'essere uno procede verso la propria distruzione” e la comunanza medesima, che è, in primo luogo, unificazione¹³¹.

Sicché, dunque, “risulta necessario che i molti siano partecipi dell'uno, ed al contempo, che l'uno non sia mescolato rispetto al molteplice, e che nulla sia superiore all'uno, ma quest'ultimo sia causa per i molti anche dell'essere. Infatti, tutto ciò che è privo dell'uno fugge direttamente verso il nulla e verso la propria distruzione, mentre ciò che non è molti non è non-molti ed al contempo nulla. Infatti all'essere uno si contrappone il nulla, mentre a sua volta all'essere molti si contrappone il non-molti”¹³².

La dimostrazione dell'assoluta trascendenza dell'Uno si svolge altrettanto rigorosamente attraverso le altre “vie di accesso” (*éphodoi anágousai*) contenute nelle sezioni successive del medesimo Libro della *Teologia Platonica*: se si ammette che uno sia il principio – osserva Proclo – esso deve necessariamente essere o sostanza o non-sostanza: se è sostanza, occorre riconoscere se esso sia corporeo o incorporeo. Se fosse corporeo, sarà di necessità indivisibile e dotato di parti:

“ogni corpo infatti è per sua stessa natura [*tê(i) heautoû phýsei*] divisibile; ed ogni forma di grandezza è un intero: ma l'intero è fatto di parti”¹³³.

Tali caratteristiche ineriscono ad ogni singola parte costitutiva dell'intero; la quale è nella condizione o di partecipare ad una medesima entità, o di non

¹³⁰ *Ibid.*, 12.5 – 7.

¹³¹ *Ibid.*, 13.23 – 14.2.

¹³² *Ibid.*, 14.8 – 15.

¹³³ *Ibid.*, 16.25 – 27.

parteciparvi affatto: se non vi partecipassero, le parti risulterebbero solo molteplici ed in nessun modo uno, e si dissolverebbe, in tal modo, l'intero da esse costituito; se invece tutte partecipano di tale entità, che pertanto rappresenta l'elemento comune ed identico presente in ciascuna di esse, ebbene, questo dovrebbe necessariamente configurarsi come incorporeo ed indivisibile: se fosse corporeo, infatti, si troverebbe ad essere anch'esso o intero in ciascuna delle parti e dunque separato da sé, o non intero e quindi diviso anch'esso e dotato di parti e necessariamente collegato al destino delle altre parti: ciò implicherebbe necessariamente l'esigenza di un fondamento primo ed inconcusso, giacché

*“se il principio è tale, è evidentemente necessario che nessuna delle entità che vengono dopo di esso sia più importante del principio di tutti quanti gli enti”*¹³⁴.

Si delineano allora, in base alla analisi procliana, due altre possibilità: il principio può essere corporeo o incorporeo. Se esso fosse corporeo, dovrebbe essere separabile o inseparabile dai corpi: l'ammissione di un primo principio corporeo immanente nei corpi implica che esso sia legato ai corpi e, per via di questo legame che lo relega nella materialità, non possa far sussistere alcuna dimensione intelligibile né tanto meno intellettuale, le quali sono invece imprescindibili livelli del reale:

*“Ma se il principio degli enti non è separato, possederà tutte le attività che si trovano nei corpi ed intorno ai corpi: infatti non è separato da corpo ciò che è portato per natura ad agire da nessuna parte se non nei corpi ed insieme ai corpi. [...] Ma se nulla è superiore alla potenza che sussiste ed allo stesso tempo agisce intorno ai corpi e all'interno dei corpi e intorno alla sostanza corporea, da nessuna parte negli enti vi sarà l'intelletto e la potenza che agisce secondo intelletto. Infatti tutto il movimento di tale sorta deriva da una potenza che non produce nulla nei corpi: ma né era né è lecito che le entità generate superino la potenza delle loro cause. [...] Se dunque il principio degli enti può generare intelletto ed attività di pensiero, come mai non lo genera in direzione di sé e dentro di sé?”*¹³⁵.

Di contro, l'accettazione di un principio sostanziale incorporeo separabile dai corpi richiederebbe, secondo l'argomentazione procliana, che esso sia immobile o in movimento: il movimento postula l'esistenza di una causa motrice immobile, intorno

¹³⁴ *Ibid.*, 19.9 – 11.

alla quale tutto si muove e che, di necessità, si imporrebbe come principio primo. Se, al contrario, il principio è immobile, occorre di necessità che esso sia un'unica sostanza incorporea che permane sempre allo stesso modo; ma *sostanza* ed *uno* non sono il medesimo, poiché in tal caso il molteplice risulterà essere, a sua volta, identico al non-essere e alla non-essenza “*il che è evidentemente impossibile, giacché nell'essenza si trovano i molti*”¹³⁶, né possono essere detti allo stesso modo, poiché dire “uno” l'Uno non può rappresentare una definizione, mentre dire “uno” l'essenza equivale già in qualche modo a definirla.

Dunque Uno ed Essere non possono formare una coppia di *entità* appartenenti allo stesso piano. È allora impossibile che l'essere incorporeo, separabile dai corpi ed immobile, sia l'Uno.

Di conseguenza il Primo risulta essere non-sostanza e non-essenza: ciò implica che esso può essere inferiore o superiore alla sostanza medesima; tuttavia se il Principio

*“avesse un ordinamento inferiore alle realtà che da esso derivano, e dal canto loro, le cose che da esso derivano gli fossero superiori, tutte le cose saranno confuse senza regola alcuna, e né il principio sarà secondo natura, poiché non sarà l'entità migliore, né le cose che da esso derivano ad opera sua lo saranno, avendo una disposizione potenziale ad essere superiori al loro principio”*¹³⁷,

ed il principio degli enti risulterà esser tale solo “casualmente” (*katà týchen*), ed altrettanto casualmente gli enti promaneranno da esso.

È dunque l'Uno il solo, vero Principio primo, che è superiore all'essere, lo trascende ed è causa di tutto ciò che esiste:

*“Dunque ciò che è causa di tutti quanti gli enti è al di sopra di ogni essenza e separato da tutta quanta l'essenza, e non è dotato di essenza né possiede l'essenza come caratteristica aggiuntiva: tale aggiunta, infatti, è una diminuzione della semplicità [*haplotes*] e del carattere di Uno”*¹³⁸.

In questi termini, dunque, Proclo fonda e ribadisce l'assoluta trascendenza dell'Uno: esso, in quanto Principio primissimo, è l'Origine autentica del Tutto. Di

¹³⁵ *Ibid.*, 19.5 – 21.

¹³⁶ *Ibid.*, 21.15 – 16.

¹³⁷ *Ibid.*, 22.10 – 19.

conseguenza l'Uno-in-sé anche per Proclo, come già per Plotino, risulta necessariamente posto – in virtù della sua assoluta semplicità originaria – al di sopra dell'essere stesso.

¹³⁸ *Ibid.*, 23.9 – 12.

CAPITOLO II

Dalle ipotesi alle Ipostasi: il *Parmenide* nell'interpretazione neoplatonica di Proclo

1. La struttura argomentativa del *Parmenide* di Platone

Il fascino enigmatico del *Parmenide* seduce. Sempre ed irresistibilmente. E la *tragica*, ancorché incantevole, solitudine di vette inaccessibili ch'esso lascia solo intravedere, protette da dimensioni concettuali e teoriche non compiutamente dispiegate, freme e sollecita l'impervio cammino e l'ascesa insidiosa.

Ma cos'è, in definitiva, questo "capolavoro della dialettica platonica"¹, questo supremo "puzzle della filosofia antica"², questo volo oltre gli spazi ed il tempo"³, in un mondo che non conosce divenire?

Invero, la stessa sua interna articolazione ed il contenuto medesimo non è del tutto dissimile da molti dei dialoghi platonici, sui quali, tuttavia, non si è mai registrata una siffatta divaricazione ermeneutica, che, limitatamente al *Parmenide*, stenta ad accordarsi finanche sul numero delle stesse ipotesi presenti nell'ultima parte.

In verità, le difficoltà insorgono già *in limine rei*, investendo lo stesso Prologo drammaturgico del dialogo, come procureremo di mostrare successivamente⁴.

Anche il procedimento dialettico "apagogico" di Zenone, che cerca di dimostrare l'intima contraddittorietà del molteplice, non è esente da dubbi interpretativi⁵: e lo stesso intervento di Socrate, teso a confutare il *logos* zenoniano con l'introduzione della teoria delle idee e ad individuare la natura straordinariamente

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1932.

² W. F. Lynch, *An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides*, Washington 1959.

³ E. Turolla, *Il Parmenide*, tradotto e commentato da E. Turolla, Milano 1942, ora in *Platone, I Dialoghi, l'Apologia e le Epistole*, 3 voll., Milano-Roma 1953.

⁴ Cfr. Appendice n. 1.

⁵ Cfr. Appendice n. 2.

– e mostruosamente – prodigiosa⁶ di chi sarà capace di mostrare l'interna contraddizione rilevata sul piano sensibile all'interno di uno stesso *eîdos*, di modo che il moto in sé diventi quiete e viceversa, costituirà l'*apórema* di movenza del dialogo medesimo. Dal quale derivano tutta una serie di difficoltà, connesse alla partecipazione del sensibile all'idea: se questa partecipazione investe, ad esempio, la totalità della singola idea, quest'ultima, pur essendo una e semplice, diventa immanente ad una pluralità di cose diverse; se essa, al contrario, involgerà una parte dell'idea, quest'ultima perderà la sua assoluta semplicità.

Ancora, se l'idea è la forma unica sotto cui si raggruppano più cose specificamente simili, bisognerà ammettere, dunque, una seconda unità formale che fondi la reciproca appartenenza o somiglianza tra le cose e l'idea, quindi una terza e così all'infinito. È, questa la duplice versione del celeberrimo argomento del terzo uomo.

Tale prospettiva, congiunta alla necessità di preservare l'unità e la semplicità dell'idea inducono Socrate a considerare l'idea come *noéma*, ovvero come prodotto di intellesione, pensiero, producentesi nell'anima: ma anche questa proposta è “liquidata” da Parmenide, poiché, per effetto della partecipazione ad un *noéma*, è necessario che ciascuna cosa sia formata di pensieri (*ek noemáton*) e che quindi tutte le cose debbano pensare (*pánta noeîn*), ovvero, al contrario, bisognerà ammettere che tutte le cose, pur essendo pensieri, non pensano: entrambe le conclusioni sono dichiarate insostenibili.

V'è poi la “difficoltà più grande”, che investe la concezione stessa delle idee come enti separati-trasendenti (*chorís*) ed in sé e per sé (*autò kath'autó*): se le idee sono realmente trascendenti, esse risulteranno inconoscibili all'uomo; in tal caso, si determineranno due ordini di conoscenze: una scienza della verità in sé, ed una scienza di questo mondo, che sarà scienza della verità di questo mondo: posta, infatti, la scienza in sé che sola riflette “l'essere in sé”, questa potrà appartenere soltanto a Dio, che “sequestrato” in una sfera affatto tetragona ed eterogenea alla nostra, sarà altrettanto inconoscibile per noi, come noi per lui.

Tutto sembrerebbe “cospirare” nella direzione di una rinuncia alla determinazione delle essenze: in realtà è proprio Parmenide, che ha condotto l'indagine demolitrice, a riconoscere la necessità delle idee – uniche e sempre

⁶ *Téras*, il termine impiegato da Platone in *Parm.*, 129 b1, significa sia prodigio che mostruosità.

identiche a sé – per ciascuna delle realtà che esistono: il problema è, piuttosto, di chiarire come debba essere concepita l'esistenza delle idee e se queste siano conoscibili alla natura umana.

Come aveva già acutamente osservato Proclo⁷, nella sezione del dialogo testè sintetizzata (130c-135b), Platone espone in maniera chiara e concisa tutte le obiezioni che successivamente – contemporanei e posteri – solleveranno contro la dottrina delle idee.

A questa parte segue un notevole intermezzo (135b-137c) in cui la densa concisione delle pagine precedenti si distende in una discussione circa il metodo e le modalità da seguire nel successivo episodio dialettico, che assumerà la forma, già sperimentata da Platone, del “monologo dialogato”, con il *neótatos* Aristotele nel ruolo di deuteragonista (*ho apokrínon*).

Dopo l'intermezzo, ha inizio l'ultima parte del dialogo, in cui Parmenide, riprendendo ed adattando alla propria situazione una poetica similitudine di Ibico, si dichiara pronto, ancorché avanti con gli anni, ad attraversare il vasto *pélagos lógon* e a giocare la *pragmateióde paidiá* della riflessione sulla realtà intelligibile, lungo il crinale della rimodulata dialettica zenoniana, fondata sull'esame delle conseguenze di due ipotesi opposte, prima affermate e poi negate: questa parte si configura come un vero e proprio “dramma” articolato in otto – o nove (*sic!*) – scene o deduzioni, che concernono vari aspetti e relazioni dell'ipotesi generale considerata, in un complicatissimo quadro di segmentazioni dialettiche che rivelano l'agile sottigliezza del genio platonico.

Dialogo sommamente “aporetico” – se non addirittura “enigmatico” – è stato definito il *Parmenide*, ma non nel senso dei dialoghi giovanili, ma nella prospettiva di una riflessione che dialetticamente si pone da molteplici angolazioni: tale si presenta, infatti, nel suo ordito tematico, il *Parmenide* di Platone che, come pure è stato scritto, ha avuto in sorte il più strano destino tra i dialoghi platonici, considerato com'è stato, di volta in volta, uno scherzo paradossale, un esempio di onesta autocritica intellettuale, il luogo più prossimo allo svelamento delle indisvelabili “dottrine non scritte”, la palestra di acrobazie dialettiche, e – *a parte neoplatonica* – la culla della teologia apofatica.

Già Plotino, infatti, aveva «elaborato il problema del rapporto dialettico tra Unità e Molteplicità in una teoria considerata nella sua globalità, in sé consistente,

che abbraccia la totalità della realtà. Le tre ipostasi, ossia le tre modificazioni dell'Unità, che stanno per tre sostanze o sfere di principi in sé differenti, devono essere pensate come "parallele" alle prime tre ipotesi del *Parmenide*⁸.

Ma è l'esegesi di Proclo, «per quanto possiamo cogliere dai testi neoplatonici pervenutici, [a rappresentare] il punto più alto dell'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*»⁹.

Per Proclo¹⁰, infatti, il *Parmenide* contiene la metafisica o *teologia* di Platone «in misura rilevante e nella sua totalità [...] esso (dialogo) ha il carattere di una "mistagogia", di una introduzione in *mystikà noémata* intorno all'Uno, in una teoria mistica della massima intensità»¹¹.

Dunque, come il *Timeo*, da una prospettiva comunque teologica, «abbraccia l'intera scienza concernente la natura»¹², così la struttura medesima della speculazione teologica di Platone è ricondotta, da Proclo, in maniera assolutamente sistematica, al *Parmenide*, l'unico testo in grado di far «comprendere l'intera teologia di Platone con il raziocinio della riflessione articolata»¹³. Infatti, ancora nella *Teologia Platonica* si legge:

«Ma se la perfetta, intera e coerente dottrina della teologia, dal principio fino ad arrivare all'insieme totale, si deve considerare in un solo dialogo platonico [...] il *Parmenide* è il dialogo che fa al caso vostro. Infatti in questo dialogo i generi divini avanzano in ordine a partire dalla primissima causa e mostrano la loro reciproca connessione [...] Tutti i principi dommatici della scienza teologica qui si manifestano in modo perfetto e tutti gli ordinamenti degli esseri divini mostrano di sussistere in modo continuo e coerente»¹⁴.

⁷ Cfr. *In Parm.*, VI, 1043, 1 ss.

⁸ W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, cit., p. 174.

⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁰ Cfr. nota 12.

¹¹ W. BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 181.

¹² *Theol. Plat.*, I, 8, 32 16-17.

¹³ *Ibid.*, I, 8, 33 25-27.

¹⁴ *Ibid.*, I, 7, 31 6-25.

2. L'esercizio dialettico del *Parmenide* ed il suo significato

Per cercare di comprendere compiutamente il significato che Proclo attribuisce al metodo dialettico impiegato nel *Parmenide* occorre ricostruire per sommi capi la struttura dialettica che permea la seconda parte di questo complesso dialogo platonico.

Replicando alle obiezioni che Socrate, introducendo una incoativa, gracile dottrina delle idee, muove a Zenone circa le aporie emergenti dalla soluzione offerta al problema della partecipazione intraontica, Parmenide, nella prima parte dell'omonimo dialogo osserva in modo perentorio: «οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ»¹⁵: in tal modo si perderà del tutto la *dynamis*, la possibilità stessa della dialettica – non solo la sua potenza, né la sua forza – ovvero la pensabilità stessa del dire, la sua fondazione e la sua giustificazione critica.

Che cosa conduce a questa sostanziale “eliminazione” del metodo dialettico?

Parmenide-Platone è, al riguardo, categorico: il non de-limitare un’Idea per ciascuna realtà¹⁶ (μηδέ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου), ed il non riconoscere che l’Idea di ciascuna delle molteplici cose che sono sia sempre la stessa¹⁷ (μὴ ἕῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι).

La dialettica, infatti, si istituisce proprio a partire dalle Idee, concretandosi nel loro συγκεράννυσθαι e διακρίνεσθαι¹⁸: non altra funzione, infatti, essa esercita, non altro ambito ne accoglie la *dynamis* ch’essa dispiega.

Per questo, le si rivela esiziale un mondo popolato di pallide larve *in-formi*, la cui strutturale contraddittorietà è svelata finanche dalla "monca" dialettica zenoniana, che ne es-pone la contemporanea uni-molteplicità, sempre che si interpreti generosamente il comparativo (γελιοῦτερα) di *Parm.* 128 d 5¹⁹, gli si conceda, cioè,

¹⁵ Plat., *Parm.*, 135 c 2-3. La traduzione è tratta da Platone, *Parmenide*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2003.

¹⁶ *Ibid.* 135 b7 - c1.

¹⁷ *Ibid.* 135 c 1-2.

¹⁸ *Ibid.* 129 e 2-3.

¹⁹ Di contro alle impetuose e, a tratti, irridenti obiezioni mosse da Socrate ai *logoi* di Zenone (cfr. *ibid.*, 128 a 3 - b7), quest'ultimo ridimensiona notevolmente il valore della propria opera, limitandosi a conferirle una *ratio* di natura eminentemente psicologica, giustificandola, cioè, come il portato di un'impulsività giovanile (ὑπὸ νέου φιλονικίας), e risolvendo l'intera sua filosofia proprio in motivi psicologici e in atteggiamenti personali (cfr. *ibid.*, 128 c 2 – e1).

un'assolutezza che lo stesso Zenone non pare disposto a riconoscere, consapevole com'è di dissimulare il malcelato tentativo di soccorso al *logos* parmenideo e l'apparente superiorità delle argomentazioni "soccorritrici".

Nelle impietose obiezioni socratiche al *logos* zenoniano è evocata come *téras*²⁰ (=prodigio e mostruosità insieme) proprio la capacità di dire di ogni idea – genere, nozione – che essa è – e, insieme, non è – ciò che è; e che appare essere – e, insieme, non appare essere – ciò che essa appare essere.

Sicché lo *skopós* dell'indagine dialettica del *Parmenide* si manifesta e si risolve nella capacità di esprimere la contemporanea ostensibilità della contraddittorietà ontologica e categoriale di ogni *eîdos*, emersa in virtù della applicazione – pressoché – rigorosa del metodo individuato e descritto da Parmenide nell'intermezzo, che integra e corregge quello – monco, dunque imperfetto – di Zenone:

«Non devi solo considerare le conseguenze che emergono dall'ipotesi che ciascuna cosa esista, ma devi anche supporre che questa stessa cosa non sia [...] Prendiamo come esempio la stessa ipotesi di Zenone: se i molti esistono, bisogna esaminare che cosa deve conseguire 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 esistono, di nuovo verificare che cosa ne conseguirà sia per l'uno sia per i molti, in rapporto a se stessi e nel rapporto reciproco».²¹

Non basta, dunque, secondo Parmenide, porre un'ipotesi e dedurre inferenze contraddittorie per dimostrare confutata l'ipotesi; di più, questo procedimento è insufficiente anche ad accertare la validità dell'ipotesi opposta: può, infatti, accadere che, anche da quest'ultima, si possano dedurre inferenze parimenti contraddittorie, che non solo costringerebbero a riesaminare l'ipotesi precedentemente confutata, ma revocherebbero in dubbio l'efficacia stessa e la stessa – pretesa – scientificità del metodo utilizzato: e questo non è solo un caso teorico, astratto, ma è esattamente ciò che viene descritto nella I parte del dialogo, quando a Parmenide – confutati elenchiamente i pluralisti e da costoro confutato – giunge il soccorso (*boétheia*) di Zenone che mostra – di nuovo – la contraddittorietà delle tesi dei confutatori di

²⁰ *Ibid.*, 129 b 1.

²¹ *Ibid.*, 135 e 9 – 136 b 1.

Parmenide, esponendosi in tal modo – egli pure – alla successiva confutazione socratica.

Non solo: Parmenide scorge ancora, nello stesso metodo zenoniano testé emendato, una strutturale inadeguatezza, una costitutiva incapacità di condurci sulla strada del riconoscimento e dell'acquisizione della verità; di qui la necessità di ulteriori emendamenti, di modificazioni supplementari, di integrazioni aggiuntive.

Ebbene, il metodo in tal guisa determinato da Parmenide mostra qualcosa di sconcertante: esso rappresenta, infatti – come confusamente intravede lo stesso Socrate – un vero e proprio esercizio senza fine in virtù del quale

«posto che di un qualsiasi oggetto si ipotizzi sempre l'esistenza, la non esistenza ed una qualsiasi altra affezione, devi esaminare le conseguenze sia in rapporto all'oggetto stesso, sia in rapporto a ciascuno degli altri oggetti singolarmente considerato, qualunque tu scelga, sia in rapporto a più oggetti intrecciati tra loro, sia in rapporto a tutti gli oggetti presi insieme. Inoltre, devi esaminare anche gli altri, sia rispetto a se stessi, sia rispetto a qualsiasi altro oggetto che tu voglia scegliere, con l'ipotesi che esista o che non esista, se vuoi vedere con sicurezza la verità dopo aver svolto compiutamente (τελέως) il tuo esercizio»²².

In realtà, l'esercizio che concretamente svolgerà Parmenide nell'ultima parte del dialogo risulterà essere notevolmente – e necessariamente – più contratto di quello annunciato; lo schema previamente delineato non sarà – non potrà essere – sviluppato fedelmente nel corso della pur poderosa *gymnasia*, proprio a cagione del fatto che – stante l'ammissione socratica, non contestata dallo stesso Parmenide – si tratta di un esercizio infinito, e perciò stesso, impossibile.

La sua incompletezza manifesta già il carattere della sua differenza: l'estensione. Questi metodi progressivamente perfezionati da Parmenide, possono essere – schematicamente – così rappresentati:

²² *Ibid.*, 136 b 7 – c 6.

SCHEMA STRETTO

Se i Molti esistono

Molti rispetto a se stessi
Molti rispetto all'Uno
Uno rispetto a se stesso
Uno rispetto ai Molti

Se i Molti non esistono

Molti rispetto a se stessi
Molti rispetto all'Uno
Uno rispetto a se stesso
Uno rispetto ai Molti

SCHEMA LARGO

Se A x

{ A rispetto a se stesso

{ A rispetto a B
A rispetto a C
A rispetto a D
.....

{ A rispetto a B - C - D
A rispetto a E - F - G
A rispetto a H - I - L
.....

{ A rispetto a TUTTI gli Altri

{ B rispetto a se stesso
C rispetto a se stesso
D rispetto a se stesso
.....

{ B rispetto ad A
C rispetto ad A
D rispetto ad A
.....

{ (B - C - D) rispetto a se stesso
(E - F - G) rispetto a se stesso
(H - I - L) rispetto a se stesso
.....

{ B - C - D rispetto ad A
E - F - G rispetto ad A
H - I - L rispetto ad A
.....

{ Tutti gli Altri rispetto a se stessi
Tutti gli Altri rispetto ad A

Se A non x

{ A rispetto a se stesso

{ A rispetto a B
A rispetto a C
A rispetto a D
.....

{ A rispetto a B - C - D
A rispetto a E - F - G
A rispetto a H - I - L
.....

{ A rispetto a TUTTI gli Altri

{ B rispetto a se stesso
C rispetto a se stesso
D rispetto a se stesso
.....

{ B rispetto ad A
C rispetto ad A
D rispetto ad A
.....

{ (B - C - D) rispetto a se stesso
(E - F - G) rispetto a se stesso
(H - I - L) rispetto a se stesso
.....

{ B - C - D rispetto ad A
E - F - G rispetto ad A
H - I - L rispetto ad A
.....

{ Tutti gli Altri rispetto a se stessi
Tutti gli Altri rispetto ad A

Sotto il profilo estensionale, lo schema stretto forma un frammento di quello largo, ne rappresenta, cioè, un mero “esempio”²³.

Sul piano formale, invece, entrambe gli schemi risultano identici, poiché conformati ad una stessa norma: essi, infatti, introducono due ipotesi – una positiva, l’altra negativa – donde dedurre una serie di inferenze – rispetto a sé e rispetto agli altri²⁴.

L’identità di struttura formale – la deduzione delle rispettive ipotesi in relazione tanto al rapporto con sé quanto al rapporto con gli altri – evidenzia l’istituzione di una connessione tra unità e molteplicità che costituisce un presupposto dell’esercizio svolto: la relazione esistente tra ogni coppia di termini opposti che si intende esaminare costituisce, pertanto, una premessa dell’esercizio medesimo.

Anche per Parmenide, dunque, come per Zenone e per Socrate, l’uno e i molti rappresentano ambiti mutuamente conclusivi, inattuabili l’uno all’altro: proprio questo costituiva, del resto, il punto di moenza teorico dello stesso Parmenide storico.

Per Zenone, inoltre, la rivendicazione della irrelata primalità dell’uno – ottenuta attraverso la *reductio ad absurdum* – di contro alla pretesa autonomia dei molti, istituisce proprio la distinzione degli ambiti, la separazione dei rispettivi domini.

²³ Il ruolo paradigmatico dell’“esempio” è anche filologicamente attestato (cfr. *ibid.*, 136 e 5 ss.)

²⁴ Ma – viene fatto di chiedersi – se la *paideia* platonica è compendiata in quel severo ammonimento che Parmenide rivolge a Socrate:

«*esercitati, impegnandoti a fondo* (γύμνασαι μάλλον) *in quell’attività che può sembrare inutile e che i più considerano puro gioco di parole* (ἀδολεσχία), *altrimenti la verità ti sfuggirà* (c’è διαφεύξεται ἢ ἀλήθεια)» (135 d4-7);

e se solo la rigorosa applicazione di quel metodo così solennemente enunciato da Parmenide («*solo dopo aver svolto compiutamente quell’esercizio*») ci consente di scorgere

«*con sicurezza la verità* (κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές);»;

e se, ancora – ed è questo l’epilogo dell’amara constatazione zenoniana del carattere esoterico, elitario, attribuito “dai più” alla filosofia, di contro alla sua pretesa accessibilità universale – se, ancora,

«*la gente ignora che, senza questa esplorazione di tutte le possibilità e in tutti i sensi* (ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης), *è impossibile che la mente, anche se incontra la verità, la riconosca*»;

se, dunque, l’accesso alla verità è un esercizio – in primo luogo – estensionale, a che scopo condurre un’indagine – come quella effettivamente svolta da Parmenide – incompleta, parziale, imperfetta?

Forse perché, se lo schema stretto, pur essendo dal punto di vista dell’estensione un frammento di quello largo, un esempio di quello annunciato, sarà sufficiente a farci fare un’esperienza di verità, ebbene, forse avrà reso superfluo lo schema largo. Tuttavia, giusta la conclusione dell’ultima parte del dialogo, un’esperienza della verità pare proprio non esserci – e questo ne costituisce proprio il presupposto teorico.

Infine, per quel che concerne l'atteggiamento socratico, solo apparentemente questi ripudia, nel momento in cui procede alla confutazione dell'aporia di Zenone, l'esclusività di quegli ambiti: in realtà Socrate, sebbene risolva l'aporia zenoniana con l'ammissione della liceità incontraddittoria della contestuale partecipazione dell'ente all'idea di unità e di molteplicità, accreditando, in tal modo, la con-fusione di queste idee – ma solo in quanto determinazioni coesistenti nello stesso ente – trasferisce la regola pacificamente accettata da Parmenide, Zenone ed i loro detrattori, dal piano sensibile a quello delle Idee, trasfondendo a quel livello la contraddittorietà dei domini dell'*eîdos* dell'unità e dell'*eîdos* della molteplicità.

Il *leitmotiv* che attraversa carsicamente l'intera *gymnasia* dialettica è rappresentato dall'assunzione fondamentale per la quale l'uno non è i molti e i molti non sono l'uno: quest'assunzione, che costituisce l'avvio di tutta la ricchissima articolazione dei *logoi* dell'ultima parte del dialogo, è espressa nell'*incipit* (della prima deduzione) della prima ipotesi

«se l'uno è uno, non è vero che per nessuna ragione potrà essere molti? (εἰ ἓν ἔστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλά τὸ ἓν;)²⁵

ed estesa a tutta la successiva trattazione, senza che questo determini una *metabasis eis allo ghenos*: tutte le dimostrazioni successive, infatti, seguono perpendicolarmente a questo assunto, e cioè alla reciproca opposizione dell'uno e dei molti.

L'esempio, dunque, o “gioco impegnativo” (πραγματειώδης παιδιά) ivi condotto, muovendo da quel presupposto – l'uno non può essere in alcun modo molti – giunge, attraverso una rigorosa scansione deduttiva²⁶, ad una duplice conclusione:

²⁵ *Ibid.*, 137 c 4.

²⁶ Le molteplici inferenze deducibili dalla prima ipotesi – “se l'uno (è) uno” – possono essere così schematizzate:

- Esso (l'uno) non ha parti, né è un tutto;
- Non ha principio, né fine, ed è, dunque, illimitato (ἄπειρον);
- Non ha figura geometrica (ἄνευ σχήματος);
- Non è né in sé, né in altro da sé: non è pertanto in alcun luogo;
- Non è né in movimento, né in quiete;
- Non è né identico – né diverso – a sé, né ad altro;
- Non è né simile – né dissimile – a sé, né ad altro;
- Non è né uguale – né disuguale – a sé, né ad altro;
- Non è né più vecchio, né più giovane, né coevo né a sé né ad altro: dunque, non è nel tempo, né vi partecipa;

una *ontologica*, secondo cui l'uno non è, non partecipa in alcun modo all'essere; essendo, infatti, fuori del tempo, l'uno non è stato, non è, né sarà mai; non diviene, né è divenuto, né diverrà mai; ma se l'uno non è, non è neppure uno, perché, per essere uno, deve essere;

ed una *logico-gnoseologica*, secondo cui l'uno è, per ciò stesso, inconoscibile ed ineffabile.

Non partecipa dell'essere;
Non è uno.
Sicché dell'uno non v'è nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione.

3. La *gymnasía* dialettica nella prospettiva esegetica procliana

L'esegesi procliana dell'esercizio dialettico, ancorché si collochi nell'alveo consolidato della lunga tradizione esegetica neoplatonica, presenta peculiarità euristiche ed interpretative *radicitus* originali²⁷, che investono gli stessi termini costitutivi del nesso fondativo – Uno-Molti – medesimo.

Per Proclo, infatti, il punto di moenza della riflessione dialettica – “Se l'Uno (è) Uno” – non può certo esser rappresentato dall'Uno-in-sé, fondamento anipotetico di ogni altro fondamento particolare. Non può, infatti, fungere da ipotesi ciò che precede e fonda ogni ipotesi, né da principio di indagine ipotetica ciò che è assolutamente imprincipiato (*ἀναρχον*). Sicché, autentico fondamento e movente del platonico procedimento ipotetico di astrazione²⁸ si rivela l'Uno-che-è²⁹, per la sua massima prossimità all'Uno-in-sé³⁰.

Proprio dall'Uno che è partecipe dell'essere, infatti, muove dialetticamente³¹ il pensiero, per far ritorno all'Uno-in-sé

“come da ciò che si configura al modo di ipotesi verso l'anipotetico”³².

Il ritmo dialettico che orienta strutturalmente il pensiero dianoetico verso quello dialettico, è scandito proprio dal metodo ipotetico, nel quale le *hypotéseis* si configurano come tappe o scansioni di un esercizio teso a rivelare

“in maniera chiara e distinta (*εὐλκιρυνῶς*) la verità stessa della dialettica”³³.

²⁷ Per W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., p.181, l'esegesi procliana rappresenta «il punto più alto dell'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*».

²⁸ Cfr. *In Parm.*, 1033, 36: *δὲ ὑποθέσειω χορεῖν*.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 1033, 20 ss.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 1034, 20 ss.

³¹ Sul problema del ritorno “risolvente” del pensiero nell'essere sopraesistente del Principio e sulla dialettica analizzante che qui si determina come “ipotetica”, cfr. le acutissime analisi di W. Beierwaltes, *Proclo*, cit., pp. 291 ss.

³² *In Parm.*, 1034, 7-8.

³³ *Ibid.*, 655, 15-16.

Il metodo ipotetico elaborato da Proclo si rivela, del resto, una rimodulazione di quello ricavabile dalla metafora della seconda navigazione presente nel *Fedone*³⁴ platonico: sulla scorta delle indicazioni ivi contenute, infatti, l’inizio della riflessione si fonda sul postulato apparentemente più solido, che si connota sia come canone d’indagine³⁵ per verificarne compiutamente la corrispondenza con le conseguenze, sia come criterio di individuazione e discriminazione del vero e del falso: tale postulato, quindi, è inverato e trasceso dal pensiero in un nuovo postulato – conseguente al precedente e concorde con esso – fino a giungere ad un postulato più semplice, puro e più saldamente inconcusso, ovvero

“fino a che tu, salendo questi livelli, giunga a qualcosa di sufficiente ed è questo appunto che tu devi chiamare “anipotetico”, e che è principio della dimostrazione non secondo ipotesi, ma secondo verità”³⁶.

Proprio questo pensiero procedente attraverso postulati trova il suo compiuto svolgimento – sia *sub specie* logica che ontologica – nella sezione del *Commentario al Parmenide di Platone* consacrata all’analisi dettagliata dell’esercizio dialettico condotto da Parmenide.

Questa *gymnasía* – precisa introduttivamente Proclo –

“non bisogna concepirla come il metodo che normalmente si definisce argomentativo, perché esso non considera che l’opinione, mentre questa “ginnastica” disprezza l’opinione comune dei più; non è fatta per i più che, per questo, la definiscono chiacchiera inutile”³⁷.

L’ammonimento procliano è dotato di una intima, coerente cogenza: il metodo *lato sensu* dialettico formulato da Parmenide non va confuso con quello comunemente conosciuto come *epicheírema*³⁸, (*epicheirematikè méthodos*); questo muove, infatti, dall’opinione, mentre la *gymnasía* parmenideo-platonica disdegna le *doxai* e tende a determinare la verità servendosi del procedimento diairetico,

³⁴ Plat., *Phaed.*, 99 c 9 ss.

³⁵ *In Parm.*, 655, 22: κανόνος ζητήσεων.

³⁶ *Ibid.*, 655, 30 – 656, 2.

³⁷ *Ibid.*, 984, 25-32.

definitorio e dimostrativo: sicché solo aderendovi perfettamente, solo osservandone scrupolosamente i precetti, sarà possibile comprendere, nel suo autentico valore, la dottrina delle idee.

D'altro canto, l'irresistibile seduzione *epistrotica* esercitata dal Primo Principio, cui ogni anima *naturaliter* soggiace, esige che l'intelletto s'astragga, in primo luogo, dalla realtà materiale, ovvero da "quell'essere particolare e intessuto di temporalità, di fisicità e di sensibilità"³⁹; quindi dagli atti noetici corrispondenti, quelli cioè connessi con siffatta dimensione ontologica, vale a dire la percezione sensibile, la rappresentazione e l'opinione. L'*agoghé* del *nous* verso l'Uno passa, innanzitutto, attraverso il superamento delle dimensioni sensibile, immaginativa e doxastica: sia l'*ingannevole* percezione, sia la *phantasia*, sia l'opinione – tutte invero inestricabilmente avviluppate alla molteplicità – si rivelano infatti completamente "estrane all'Intelletto e alla divina unificazione"⁴⁰ e perciò incapaci di fondare – ed attingervi – un'autentica conoscenza.

Se la ricerca parmenidea si propone di verificare la possibilità della definizione delle Forme in sé, ebbene, secondo il testo platonico saremmo costretti ad ammettere, a giudizio di Proclo, solo la loro intuibilità; tuttavia, proprio attraverso il metodo dialettico, l'uomo può giungere al possesso, sempre limitatamente alle Forme, di nozioni determinate: dunque, il Giusto in sé ed il Bello in sé esistono non solo nell'intelligenza, ma anche nelle anime e nelle cose sensibili.

Purtuttavia, solo alcune Forme risultano essere definibili:

"Proprio Platone ha dimostrato, nelle Epistole, che il cerchio in sé non ci è reso conoscibile né attraverso il nome, né il carattere, né la definizione, né la dimostrazione, ma il pensiero. Ma definire, come abbiamo in precedenza chiarito, non significa rendere conto delle forme per mezzo di proposizioni definienti, ma affermare che ciascuna di esse sussiste identica e, in virtù di se stessa, distinta dalle altre e separata dai suoi partecipanti. E se ricerchiamo proprio questo, cioè se sia o no possibile definire le forme come il bello in sé ed il giusto in sé, poiché, per le ragioni esposte nelle Epistole, è necessario che ogni forma sia colta dal solo pensiero, non è possibile possedere un nome o una nozione che corrisponda adeguatamente ad esse. Ma, attraverso il modo in cui la dialettica studia le forme e le sa dividere, ne possediamo delle nozioni determinate (perché queste due azioni

³⁸ Aristotele (*Top.*, VIII, 11, 162 a 16) definisce *epicherema* o sillogismo *catafratto* (= armato di tutto punto) il ragionamento dialettico che muove non da premesse vere, ma probabili, cioè generalmente ammesse.

³⁹ W. Beierwaltes, *Proclo...*, *op. cit.*, p. 318.

appartengono al procedimento dialettico). Se, dunque, attraverso questo procedimento ricerchiamo anche questo solo, ovvero se si possa dire se le forme siano definibili o no, bisogna rispondere che il giusto in sé o il buono in sé esistono non solo nell'intelligenza, ma ancora nelle anime e nelle cose sensibili e che alcune sono definibili ed altre no”⁴¹.

Quelle intellettive, infatti, non sono definibili, a causa della loro semplicità e possono essere comprese, pertanto, solo intellettivamente e non per composizione. Definibili, invece, risultano essere le Forme psichiche e quelle sensibili.

La *téchne* che abilita ad attraversare tutte le questioni proprie dell'intelletto discorsivo, attraverso procedimenti scientifici, è il portato di una preparazione dianoetica tesa a condurre l'anima alla semplicità perfetta del pensiero:

“Se ora egli [Parmenide] ha appena chiamato *gymnasia* questa dialettica che non procede attraverso argomentazioni specifiche, non bisogna stupirsene: infatti, tutto il sistema completo e sviluppato della logica, tutto lo svolgersi dei suoi teoremi, non è, in rapporto alla vita intellettuale, che una ginnastica preparatoria. Come infatti definiamo indurimento l'esercizio che prepara al coraggio e preparazione alla temperanza il dominio che si esercita su se stessi, allo stesso modo dovremo chiamare ginnastica, in rapporto alla conoscenza intellettuale, la scienza della logica. Parimenti la facoltà dell'opinione che è adatta ad agire nelle due direzioni, esercitata, attraverso ragionamenti probabili, a comprendere l'infallibilità della dimostrazione; così l'arte di percorrere e sviscerare tutte le questioni che appartengono all'intelletto discorsivo attraverso dei processi scientifici, è una preparazione dianoetica tesa a condurre l'anima alla semplicità perfetta del pensiero”⁴².

I rapporti d'interferenza delle Forme nel sensibile, a differenza di quanto accade per gli intelligibili, sono facilmente individuabili ed attingibili. Né, d'altro canto, la complessità del procedimento logico deve scoraggiare: se si vuole, infatti, ammettere l'esistenza della molteplicità, occorrerà, secondo il metodo illustrato da Parmenide, interrogarsi e verificare cosa accade ai Molti in relazione a sé ed all'Uno, e all'Uno in relazione a sé e ai Molti. Se invece la molteplicità non esiste, occorrerà chiedersi cosa risulta all'Uno e ai Molti in relazione a sé e nel rapporto reciproco.

Dallo schema redatto attraverso i suggerimenti parmenidei, Proclo ricava ben ventiquattro ipotesi: alla domanda “cosa succede a qualcosa ed a quale cosa ciò succede” risponde l'ipotesi più semplice, ovvero quella monadica:

⁴⁰ *In Alc.*, 246, 5.

⁴¹ *In Parm.*, 985, 15-40.

“L’ipotesi è monadica e massimamente semplice quando pone il quesito: “cosa succede e a quale cosa ciò succede”: questo, infatti, è un quesito comune a tutte le ipotesi perché chi formula una proposizione affermativa o negativa si chiede necessariamente cosa succede”⁴³.

L’ipotesi è invece diadica quando

“presenta una duplice divisione, cioè quando non dice solo ciò che succede ma anche a chi succede; la prima divisione si verifica secondo antitesi, ovvero si suppone che la cosa in questione sia o non sia”. Si pongono così due ipotesi e ciascuna di esse ne genera tre perché in un primo momento, avendo considerato a chi una cosa succede o no, abbiamo diviso l’ipotesi in due, poi si assumerà il risultato in tre modi e si triplicherà ciascuna ipotesi: bisogna, infatti, considerare il risultato come conseguente o no l’ipotesi oppure come conseguente e non conseguente”⁴⁴.

Proseguendo *per li rami* di questo complesso procedimento analitico, Proclo raggiunge il numero di ventiquattro ipotesi che raggruppa in quattro esadi:

“Ciascuna delle sei ipotesi viene poi quadruplicata dalla differenza di ciò che accade al soggetto; infatti, o qualcosa accade a sé o agli altri, e a entrambi in due modi: o a sé in rapporto a se medesimo, o a sé in rapporto agli altri, e agli altri o in rapporto a se stessi, oppure in rapporto al soggetto medesimo”⁴⁵.

La consapevolezza della complessità intrinseca ed espositiva della materia trattata suggerisce a Proclo di introdurre un esempio, condotto con agile sottigliezza, che si articola nei termini seguenti:

“Prima che Parmenide si occupi delle proprie ipotesi, sperimentiamo questo metodo con un’ipotesi più conosciuta; poniamo l’anima ed esaminiamola sia in rapporto a sé sia in rapporto ai corpi e ricerchiamo cosa ne consegue, cosa non ne consegue e cosa ne consegue e non ne consegue per l’anima in rapporto a sé ed in rapporto ai corpi, e per i corpi in rapporto a se stessi ed all’anima”⁴⁶.

⁴² *Ibid.*, 993, 38 – 994, 12.

⁴³ *Ibid.*, 1001, 2-6.

⁴⁴ *Ibid.*, 1001, 9-21.

⁴⁵ *Ibid.*, 1001, 36-42.

⁴⁶ *Ibid.*, 1004, 10-17.

Posta dunque l'ipotesi "se l'anima è" ne consegue per essa stessa in rapporto a sé l'automotricità (*tò autokíneton*), l'autovitalità (*tò autózoön*) e l'autosussistenza (*tò authypóstaton*), non ne consegue che essa sia suscettibile di distruggersi (*tò phthartikón*), di ignorarsi (*tò heautòn agnoeîn*), di non conoscere alcunché delle cose che le appartengono (*medèn tôn heautès epighignóskein*); inoltre, ne consegue e non ne consegue che essa sia divisibile (*tò meristón*) e, sotto un certo riguardo, indivisibile (*tò amériston*), che sia sempre (*tò aeì ón*) e che non lo sia (*mè aeì ón*) poiché, sotto un determinato rispetto, essa è eterna (*aiónios*), sotto un altro, mutevole (*metabletê*).

Sempre dall'ipotesi affermativa ("se l'anima è"), considerata però in relazione ai corpi, deriva che l'anima è produttrice di vita (*tò zoogónon*), che rappresenta il fondamento e la guida dei loro movimenti (*tò choregòn kinéseos*), che comprende i corpi nella loro unità (*tò synektikòn tôn somáton*) quando è presente in essi, li governa (*tò despózein*) e li muove secondo natura (*árchein katà physin*); non ne consegue, inoltre, che essa li muove dall'esterno (*tò éxothern kineîn*) – dacché la caratteristica peculiare degli enti animati è costituita proprio dall'esser mossi dall'interno di sé per mezzo di un principio immanente – né ch'essa si configuri come causa della loro quiete (*tò tês eremías aitían eînai*), e della loro immutabilità (*ametalesía*).

Infine, ne consegue e non ne consegue ch'essa sia immanente (*pareînai*) e trascendente (*chorís*) i corpi, poiché essa è in essi in virtù della sua azione provvidenziale e ne è separata in ragione della sua sostanza⁴⁷.

La seconda delle quattro esadi che compongono le ventiquattro ipotesi complessive ricavate dal procedimento parmenideo, sempre muovendo dall'ipotesi affermativa ("se l'anima è"), considera ciò che accade ai corpi in relazione a sé, ovvero la simpatia reciproca (*tò sympathès pròs állela*), ciò che non accade ad essi, ovvero l'insensibilità (*tò anaístheton*), dal momento che ogni corpo animato, in virtù della sua animazione, è capace di sensazione, ed infine ciò che ad essi accade e non accade, vale a dire la capacità di muoversi (*tò heautà kineîn*), se in essi è presente l'anima, e la non mobilità (*tò heautà mè kineîn*), se cessa la sua *parousía*⁴⁸.

Al contrario, dallo svolgimento dell'ipotesi che, contemplandone l'esistenza, indaga ciò che accade all'anima considerata in relazione a sé, emerge che essa

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 1004, 18-38.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 1004, 39 – 1005, 5.

determina il moto dei corpi dall'interno di se medesimi (*tò éndothern kinésthai*), la vivificazione (*zoopoiésthai*) e conservazione nella loro unità (*sózesthai kai synéchesthai*) ad opera dell'anima, cui risultano essere integralmente ed indissolubilmente avviluppati. Dall'ipotesi medesima non ne consegue che i corpi sono dispersi (*tò skedánnysthai*) e sterili (*azoías anapímplesthai*), perché è proprio dall'anima che essi ricevano la vita e la capacità di conservare il loro "intero", e, infine, ne consegue e non ne consegue la loro partecipazione (*metéchein*) all'anima⁴⁹.

L'ipotesi negativa, invece, che postula cioè la non esistenza dell'anima, è esaminata nell'esade successiva: "se l'anima non è" ne consegue, per essa in rapporto a sé, la privazione della vita (*tò ázoon*), della sostanza (*tò anóúision*), dell'intelligenza (*tò ánoun*), poiché, non essendo, essa non avrà sostanza né vita; non ne consegue che abbia la capacità di conservarsi (*tò heautês sostikón*), di possedere sussistenza autonoma (*tò heautês hypostatikón*), né automovimento (*tò heautês kinetikón*) ed ogni altra analoga proprietà (*pân tò toioûton*); inoltre, ad essa, considerata sempre in relazione a sé, ne consegue e non ne consegue che sia inconoscibile a sé (*tò ágnoston hyph' heautês*) e priva di ragione (*tò álogon*), poiché, non essendo, l'anima è in certa misura, inintelligibile e a-razionale⁵⁰.

Al contrario, considerata la non esistenza dell'anima in relazione ai corpi, per essa ne consegue la privazione della capacità di generarli (*tò ágonon tôn somáton*), di unirsi ad essi (*tò ámikton pròs autà*) e di esercitarvi un'azione provvidenziale (*tò apronóeton*); non ne deriva che essa possa animarli (*tò zoopoión*), muoverli (*tò kinetikón*) e unitariamente contenerli (*tò synektikón*); infine, ne deriva e non ne deriva che essa sia altro dai corpi (*tò héteron autèn eînai tôn somáton*), che sia in comunione con essi (*tò mè koinoneîn autoîs*), giacché ciò che è vero in un senso, in un altro non lo è, se l'alterità indica un ente diverso: in questo senso, infatti, essa è altro dal corpo, ma non è altro come non integralmente essente, ed è anche altro per il suo (postulato) non essere⁵¹.

L'indagine intorno a ciò che consegue per i corpi, considerati in relazione a se stessi, nell'ipotesi che l'anima non sia, costituisce l'oggetto dell'ultima esade: "se l'anima non è" ne consegue, per i corpi in rapporto a sé, l'immobilità (*tò akíneton*),

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 1005, 6-16.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 1005, 17-28.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, 1005, 28-39.

l'indifferenza per la vita (*tò adiáphoron katà tèn zoén*) e l'assenza di simpatia reciproca (*tò asympathès pròs állela*); non ne consegue che essi si conoscano vicendevolmente in ragione dell'assenza di sensazione (*tò aisthései ghignóskein állela*), e che si muovano da sé (*tò hyph'heautòn kineísthai*); ne consegue e non ne consegue, inoltre, che si modifichino mutuamente (*tò páschein hyp'allélon*), poiché le modificazioni che subiscono sono solo corporee (*somatikôs mónon*) e non anche vitali (*all'ouchì zotikôs*)⁵².

Infine, dall'ipotesi negativa ne consegue, limitatamente ai corpi in rapporto a sé considerati, che essi rappresentano i destinatari di un'azione provvidenziale (*tò mè pronoeísthai*), pur non risultando mossi dall'anima (*medè kineísthai hyp'autés*); non ne deriva che siano da essa vivificati (*tò zoopoiésthai*), né che siano in essa contenuti nella loro totalità (*tò synéchesthai par'autés*); ne consegue e non ne consegue, da ultimo, che essi siano simili ad essa (*tò homoioústhai pròs autén*) e dissimili (*mè homoioústhai*), se la non esistenza non genera somiglianza⁵³.

Pertanto – conclude Proclo – l'anima è principio causale della vita, del movimento, della simpatia dei corpi (*zoès aitía kai kinèseos kai sympatheias toîs sòmasi*) e, in generale, del loro essere e della loro conservazione [(*toû eînai kai sózesthai* (scil. *aitía*)]⁵⁴.

L'obiettivo di questo complesso procedimento metodologico è dunque quello di scorgere l'essenza delle cose e le caratteristiche di cui ciascuna di esse è in possesso e che trasferisce all'altro da sé⁵⁵.

Riprendendo l'analisi dell'ipotesi zenoniana⁵⁶, per così dire rimodulata dall'integrazione dialettica sollecitata da Parmenide, Proclo passa in rassegna tutte le scansioni e le inferenze emergenti: sicché, “se i molti sono”, ad essi converrà, in relazione a se stessi, di essere in sé separati e distinti (*tò diakrínesthai*), di non essere principi primi (*tò archàs mè eînai*), di essere dissimili in ogni loro aspetto (*tò anomoíos échein*)⁵⁷; in relazione all'Uno, ad essi converrà di essere da Esso integralmente compresi (*tò periéchesthai hypò toû henós*), e generati (*tò ghennâsthai*)

⁵² Cfr. *ibid.*, 1005, 40 – 1006, 7.

⁵³ Cfr. *ibid.*, 1006, 7-17.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 1006, 20-22.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 1006, 26-29.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 1008, 4 ss.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 1008, 19-21.

e di partecipare della somiglianza e dell'unione con Esso (*tò homoiótetos kai henóseos metéchein hypò tou henós*)⁵⁸.

L'ipotetica esistenza dell'Uno determina, in relazione alla molteplicità, la partecipazione dei molti (*tò metéchesthai*), la sua anteriorità ad essi (*tò prò autôn eînai*) e la sua superiorità rispetto ad essi (*tò krateîn tôn pollôn*)⁵⁹; considerato in rapporto a sé, l'Uno è indivisibile (*tò amériston*), privo di pluralità (*tò apléthynton*), superiore all'essere, alla vita e alla conoscenza (*kreítton tou eînai kai zên kai ghignóskein*)⁶⁰.

Al contrario, “se i molti non sono”, essi saranno, in relazione a sé, distinti e separati da ciò che è altro da sé (*tò adiakriton ap'allélon kai adiaíreton*)⁶¹; in relazione all'Uno, essi sono inseparabili (*tò anekphoíteton*) ed indiscernibili dall'Uno (*tò adíaphoron pròs tò hén*)⁶².

L'Uno, invece, in relazione a sé, non possiede nulla di perfetto (*téleion*) e di efficiente (*drastérion*), poiché se ne fosse in possesso, sarebbe non Uno ma molteplicità⁶³: in rapporto a quest'ultima, dunque, Esso non potrà certo precederla (*tò mè proeghéisthai*) né esercitare qualsivoglia azione su di essa (*tò mè drân eis autà medén*)⁶⁴. Pertanto l'Uno rappresenta il principio creatore dell'unità presente in ogni molteplicità, la causa prima ed il primo principio di ogni realtà (*toû pléthous henopoiòn kai aítion kai kratetikón*)⁶⁵.

Proprio questa inferenza conclusiva costituisce, secondo Proclo, il movente autentico della composizione del dialogo (*télos tou dialógou*)⁶⁶.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 1008, 21-24.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 1008, 24-26.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 1008, 26-28.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 1008, 29-31.

⁶² Cfr. *ibid.*, 1008, 31-33.

⁶³ Cfr. *ibid.*, 1008, 33-36.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 1008, 36-37.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 1008, 37-40.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 1009, 1-11.

4. Il numero delle ipotesi del *Parmenide*

Il fascino irresistibile e lo straordinario interesse suscitato sin *ab antiquo* dal *Parmenide* platonico si è sistematicamente tradotto in notevole eterogeneità esegetica: già Proclo, del resto, nell'*incipit* del *Commentario*⁶⁷ al dialogo medesimo, distingueva due principali e storicamente rilevanti filoni interpretativi: il primo, essenzialmente interessato alla sua struttura logico-argomentativa, considerava l'opera come un puro esercizio formale teso a conseguire precise finalità negative e demolitrici, attraverso la confutazione, ottenuta per mezzo della *apagoghé eis tò adýnaton*, del metodo dialettico zenoniano, ovvero a realizzare finalità positive e costruttive, conseguite attraverso l'illustrazione delle categorie logiche – la quale anticipa lo schema categoriale aristotelico – e la formulazione delle figure sillogistiche.

L'altro orientamento ermeneutico, storicamente più rilevante, è rappresentato proprio dall'interpretazione di matrice neoplatonica: secondo quest'ultima, l'oggetto del dialogo è costituito dalla ricostruzione dei molteplici gradi dell'essere che, procedendo dall'Uno, digradano verso l'oscurità ovvero l'*apousía* ontologica della materia.

La prima delle due linee interpretative, secondo la quale il *Parmenide* rappresenta un puro esercizio dialettico, una mera, ancorché complessa, *gymnasía* mentale sguarnita di contenuto concreto, è da Proclo espressamente “censurata” e, dunque, rifiutata:

“Poiché Parmenide, a seconda delle diverse ipotesi, pone e toglie cose diverse, e spesso, in relazione ad oggetti diversi, afferma per un verso quelle stesse cose che per altro verso nega, è chiaro, in definitiva, che egli sta giocando un gioco veramente laborioso, e, per mezzo di questo, sta penetrando in profondità l'intima natura delle cose, e non sta di certo conducendo, come pure taluni hanno cianciato, un qualche esercizio logico privo di anima e di contenuti concreti, né compiacendosi pomposamente di ostentare argomentazioni solo verosimili; tutti coloro tra i nostri predecessori che hanno correttamente interpretato l'esposizione di Platone, sono giunti alla conclusione di collegare con queste ipotesi un determinato contenuto concreto, affinché per ciascuna ipotesi fosse svelato un

⁶⁷ Procl., *In Parm.*, 630, 37 – 643, 5, La traduzione del Commentario procliano è mia.

determinato ordine di enti individuato per mezzo dei procedimenti metodologici di Parmenide⁶⁸, e venisse mostrata la differenza esistente tra sé e gli altri ordini emersi ed il fine che possiede nei confronti delle altre cose⁶⁹.

La *ratio* sottesa al rifiuto opposto da Proclo risiede nella complessiva rielaborazione dottrinale dell'ortodossia platonica compiuta già dal *proto-neoplatonismo* che, scorgendo proprio nel Parmenide l'*archeologia* fondamentale della propria teologia, muove dal presupposto che l'Uno platonico indagato nella I ipotesi non sia né un'idea, né un concetto, né un ente, ma s'identifica con la prima Ipostasi – l'*Hen* – ovvero il Principio primo, trascendente, sovraessenziale ed ineffabile.⁷⁰

Difatti, se il “laboriosissimo gioco” condotto da Platone nelle diverse ipotesi che compongono l'ultima parte del dialogo si riducesse ad una mera *gymnasia* logico-formale, priva di determinazioni contenutistiche, l'Uno potrebbe essere agevolmente ridotto alla “variabile *x*”⁷¹, e non potrebbe, quindi, identificarsi né con il Primo

Principio, né con il numero, né con l'idea, né con il concetto, né, infine, con l'essere determinato.

Se, al contrario, come esige lo stesso Proclo, l'indagine platonica concerne il problema metafisico *par excellence* – il nesso sinallagmatico unità-molteplicità –

⁶⁸ Il metodo parmenideo è sinteticamente illustrato da Proclo in 1055, 25 ss.: “*Il malinteso (fraintendimento) comune a tutti questi commentatori consiste in questo, nel non aver tenuto, cioè, nel debito conto che le prime cinque ipotesi conducono a conclusioni vere, mentre le ultime quattro producono esiti assurdi; e proprio questo, infatti, era il proponimento dichiarato di Parmenide, ovvero dimostrare come, se l'Uno esiste, tutti gli esseri sono generati, e (come), se l'Uno non esiste, ogni cosa si annulla e niente di esistente rimarrà in alcun luogo. E l'intero procedimento metodologico proprio questo prescrive di mostrare, attraverso l'accoglimento delle proposizioni vere e il rifiuto di quelle false*”.

⁶⁹ *Ibid.*, 1051, 34 – 1052, 11.

⁷⁰ Cfr. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Milano 1991, p. 180: “Il Parmenide contiene per Proclo la metafisica o “teologia” di Platone in misura rilevante e nella sua totalità. Ma la “teologia” è considerata il *summum et intimum* del pensiero filosofico. Il Parmenide è da interpretare, in sé e in quanto tale, “teologicamente”, nella misura in cui tematizza l'Uno come il “Primo Dio” o il “Dio semplicemente” (*autótheos*), identico col Bene, ma insieme anche perché tenta di comprendere “teologicamente” la realtà nel suo complesso, ossia come una esplicazione del Divino-originario. In stretta connessione con questo, esso ha il carattere di una “mistagogia”, di una introduzione in *mystikà noémata* intorno all'Uno, in una teoria mistica della massima intensità. Esso è “mistagogia” innanzitutto come approfondimento dei movimenti dialettici realizzati nelle ipotesi. Questo infatti è la condizione essenziale per una unificazione con l'Uno stesso e perciò anche per la meta della prassi filosofica della vita. Da ciò risulta evidente che il dialogo e ciò che si pensa in esso come interpretazione globale della realtà non può essere inteso come semplice “esercizio logico” (*gymnasion loghikón*), e nemmeno come un gioco di parole o di linguaggio, “vuoto”, ossia non relativo ad un oggetto da conoscere, bensì, secondo la formulazione di Platone, come un gioco “serio” per il quale deve trattarsi dell'addestramento, carico di conseguenze, ai più alti oggetti del pensiero”.

⁷¹ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 173.

allora la rimodulata interpretazione neoplatonica della sezione conclusiva del *Parmenide* identifica in primo luogo l'Uno con il Principio meta-ontologico universale; ove, invece, siffatta re-interpretazione investa l'intento tematico – reale o presunto – dell'indagine platonica estendendolo alla realtà *tout court* – complessiva, cioè, ed in sé differenziata – rivelerà che le molteplici deduzioni ricavabili dalle ipotesi di partenza investigheranno l'iridescente fenomenologia realizzativa e manifestativa dell'Uno e della realtà medesima che da esso promana: siffatta fenomenologia dell'Uno si configura, da un lato, come *Hen-Hen*, Uno-Uno, ovvero come Unità astratta nella sua irrelata “originarietà”, inattuabile attraverso le categorie logico-ontologiche dell'essere, e dunque di-là-dall'essere e dalla possibilità di espressione-comunicazione, presente nella I ipotesi; dall'altro lato, invece, l'Uno può anche configurarsi come *Hen-on*, Uno-che-è, ovvero come Unità molteplice, sintetica, attuabile attraverso le medesime categorie dell'essere, dunque discorsibile e pienamente coinvolta in ogni anello della – digradante – catena degli esseri.

D'altro canto, lo stesso Proclo mostra che, anche sul piano logico, l'Uno esibisce una polivocità semantica, giacché esso

possiede tre significati: o l'Uno puro e semplice, o l'Uno partecipato dall'essere ma da questo indipendente (ma in sé perfetto), o l'Uno partecipato, ma come modo d'essere⁷².

Proprio dai molteplici significati e dalle diverse prospettive onto-teologiche attraverso le quali può articolarsi l'indagine sull'Uno, emerge la possibilità di determinare in maniera inequivoca il numero complessivo ed il contenuto delle ipotesi presenti nel dialogo medesimo:

“Se, infatti, l'Uno è, emergeranno cinque ipotesi, in virtù delle differenti nature dell'Uno, ciò che da noi è stato precedentemente chiarito. Se invece, Esso non è, ne emergono quattro, in virtù dei differenti concetti di non-essere. L'Uno, infatti, si dice in tre modi: in uno come superiore all'essere, in un altro come coordinato all'essere, e, in un altro ancora, come inferiore all'essere; per parte sua, il non-essere si dice in due sensi: in un senso come assoluto non-essere, nell'altro come non-essere relativo.

Necessariamente, dunque, il discorso, procedendo secondo tutti i significati dei due termini, diversifica le ipotesi.

⁷² *In Parm.*, 1041, 26 ss.

Nella Prima ipotesi s'indagano le relazioni dell'Uno superiore all'essere in rapporto a Sé e all'altro da Sé; nella Seconda, le relazioni dell'Uno coordinato all'essere; nella Terza i rapporti dell'Uno inferiore all'essere in relazione a Sé e all'altro da Sé; nella Quarta quali saranno i rapporti degli Altri che partecipano all'Uno in relazione a se stessi e all'Uno; nella Quinta, quali rapporti intratterranno gli Altri che non partecipano dell'Uno in relazione a se stessi e all'Uno; nella Sesta, indaghiamo le relazioni dell'Uno che non è in modo relativo, in rapporto a Sé e all'Altro da Sé; nella Settima le relazioni dell'Uno che non è in modo assoluto, in rapporto a Sé e agli Altri; nell'Ottava, le relazioni degli Altri che non sono in modo relativo in rapporto a se stessi e all'Uno; nella Nona, infine, le relazioni degli Altri che non sono in modo assoluto in rapporto a se stessi e all'Uno.

E così, il procedimento giunge a compimento in questa ipotesi, essendo passato attraverso tutti i significati dell'Uno e del Non-Essere, ed avendo, attraverso essi, completato l'indagine, articolata in nove ipotesi”⁷³.

Delle nove ipotesi emerse e giustificate sotto il profilo della logica formale, attraverso, cioè, i diversi significati che possono essere attribuiti alla nozione di Uno – superiore, coordinato o inferiore all'essere – e a quella di non-essere – assoluto e relativo – le prime cinque ipotesi, derivanti dal presupposto dell'esistenza dell'Uno, mostrano la struttura ontologica della realtà, le ultime quattro, tratte dal presupposto della non esistenza dell'Uno, denunciano l'impossibilità di qualsiasi articolazione del reale⁷⁴:

Bisognava, dunque, che costoro sapessero che l'intenzione di Parmenide era quella di mostrare che, se esiste l'Uno, tutti gli esseri partecipano dell'ipostasi, mentre se l'Uno non esiste, si distrugge completamente la natura delle cose (ciò che egli stesso dice espressamente in conclusione di ogni ipotesi); se essi avessero notato questo, certamente non avrebbero introdotto nelle ultime quattro ipotesi argomenti diversi, né avrebbero percorso questa strada senza tentennamenti, ma attraverso le prime cinque ipotesi avrebbero individuato i principi degli enti, mentre si sarebbero convinti che, soppresso l'Uno, e senza ricercare nature specifiche nelle ultime quattro ipotesi, molte di quelle conclusioni che a noi appaiono possibili divengono impossibili⁷⁵ [...] Se, d'altro canto, l'Uno realmente non esiste, nel senso dell'assoluta non-esistenza, s'annulla anche ogni forma di conoscenza ed ogni oggetto della conoscenza, che rappresenta la conclusione presentata come assurda nella VII ipotesi. Gli Altri, poi, nell'ipotesi della non-esistenza dell'Uno nel senso assunto dalla VI ipotesi (in senso relativo), sembrano essere in una condizione di sogno e di oscurità, ed è proprio questa la

⁷³ *Ibid.*, 1039, 24 – 1040, 24.

⁷⁴ Sul tema specifico e, più in generale, sugli influssi procliani nella teologia dionisiana, cfr. le acute analisi condotte da M. Ninci in *L'universo e il non-essere*, Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano, Roma 1980.

⁷⁵ *Ibid.*, 1056, 25 – 1057, 5.

conclusione presentata come assurda nell'VIII ipotesi. Se, invece, l'Uno è non-esistente nel senso dell'assoluta non-esistenza, gli Altri non **(1060)** avranno neppure quella forma di sostanzialità cui perviene la rappresentazione onirica, come mostra chiaramente la IX ipotesi.⁷⁶

⁷⁶ *Ibid.*1059, 16 – 1060, 3.

4.1 L'onto-teologizzazione del reale

L'Uno, dunque, (infinita) forza diffusiva e (illimitata) potenza generatrice, è il fondamento primigenio ed originario del Tutto, ed il Tutto, a sua volta, costituisce, nel suo complesso, per così dire la a-processuale concrezione autoespressiva e autorivelativa, in cui la sovrabbondanza assolutamente originaria e trascendente dell'Uno pare in qualche modo manifestarsi in modo determinato:

“L'Uno, infatti, e la luce dell'Uno s'irradia sino alla materia, illuminando anche la sua sconfinata immensità”⁷⁷

Per ciò stesso l'Uno, “quale Principio di tutti gli enti esistenti e non esistenti”⁷⁸, sempre conservando impregiudicata, nell'a-temporale processo emanatistico, la propria natura assolutamente semplice e indifferenziata, è potenza di ogni differenza e distinzione, e in sé ingloba, connettendolo in assoluta unità, ciò che nella generazione si es-plica in alterità e numero:

“il Dio realmente Primo trascende ogni opposizione ed ogni connessione con ogni cosa [...] Con nessuno degli enti secondari esso è complicato, né è partecipato per intero, (1071) né rientra nell'ambito dell'essenza intellettiva, né di quella intelligibile, ma trascende in unità (*hyperénotai*) tutte le enadi partecipate, ed è radicalmente separato per la sua trascendenza (*hyperérpastai*) da tutte le processioni dell'essere”⁷⁹

L'Uno risulta, pertanto, differente da tutto ciò che procede da Lui; esso è e permane in se stesso senza con-fondersi con le cose che lo seguono: non è “nessuna di tutte le cose” di cui è principio – altrimenti non ne potrebbe costituire il principio – né la totalità degli esseri e delle ipostasi, ancorché tutto derivi da Lui:

“l'Uno, benché sia privo di molteplicità, ha generato ogni molteplicità, sebbene sia privo di numero, ha fatto sussistere il numero, nonostante sia privo di figura, ha dato esistenza alla figura, e similmente per tutte le altre cose: Esso, infatti, non è alcuna delle cose che crea. Né, d'altronde, la

⁷⁷ *Ibid.* 1064, 5 s.

⁷⁸ *Ibid.* 1043,18.

⁷⁹ *Ibid.* 1070 25 ss.

causa è identica o diversa dalle cose che Esso stesso genera. Se, dunque, esso non è alcuna delle cose che crea, e tutte le cose sono da Lui create, allora esso non s'identifica con nessuna di queste"⁸⁰.

L'assoluta, irriducibile trascendenza dell'Uno, l'ineffabile infinità che lo pone di là dai limiti del pensiero, orienta proprio quest'ultimo verso la ricerca di un equilibrio spirituale che non dissolva il divino nell'umano, ma sappia discriminare valori e piani di vita, soddisfacendo alle esigenze vitali dell'immanenza e del monismo non meno che a quelle della trascendenza.

E proprio quest'incomprimibile esigenza gnoseologica è soddisfatta da Proclo attraverso la "sottile elaborazione delle mediazioni e delle processioni degli enti"⁸¹: il complesso procedimento di differenziazione ed il compiuto dispiegamento delle dimensioni noetica e psichica, realizzantesi proprio attraverso l'introduzione di innumerevoli entità mediatrici, rappresenta "il punto centrale della trasformazione e dell'ampliamento del principio originario da parte di Proclo"⁸².

Pertanto, il medesimo rapporto Unità-Molteplicità, che istituisce la graduale gerarchizzazione metafisico-assiologica discensiva del Tutto attraverso la trascendenza causale dell'Uno – come scrive Werner Beierwaltes – "è caratterizzabile in generale con il concetto della mediazione attiva [...] questo principio di mediazione non opera solamente dall'Uno ai Molti, bensì anche nel ritorno dell'ente all'Uno (*epistrophé*) dal punto di vista ontologico (e cosmologico) come analogia, attraverso cui tutti gli enti restano mediati con l'origine e anche la estrema molteplicità risulta penetrata dalla *dynamis* dell'Uno, dal punto di vista antropologico come Eros, che funge da elemento che muove il ritorno cosciente dell'anima a se stessa e perciò la sua ascesa che la trascende e trasforma"⁸³.

Nella *próodos*, dunque, che si realizza e si connota come *diákrisis*, come distinzione e differenziazione nel dispiegamento dell'Unità Originaria, e nella *epistrophé*, che si attua come riunificazione *sub specie* analogica ed erotica, la sovrastanzialità dell'Uno si espone e si ritrae manifestandosi come molteplicità mai priva dell'unità.

⁸⁰ *Ibid.* 1075, 12 ss.

⁸¹ *In Tim.*, III 153, 14-15.

⁸² W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 142.

⁸³ *Ibid.*, pp. 142 – 143.

L'Uno risulta, per ciò stesso, onnipresente: non v'è luogo, infatti, ove non sia traccia della sua inestinguibile potenza e presenza; invero, non l'Uno è nelle cose, ma ogni cosa è nell'Uno, pur non essendo l'Uno. Esso, infatti, non è contenuto da alcun essere – altrimenti risulterebbe limitato da altro – ma tutti in sé li contiene: sicché, nel processo di graduale *affrancamento*, in senso gerarchico-assiologico, dal Primo Principio, la molteplicità immanente nelle ipostasi si accentua e si pluralizza in maniera sempre più intensiva, fin quasi a dissolvere ogni traccia dell'Unità primigenia.

Eppure l'Uno, onnipresente ovunque sia possibile scorgere un indizio della sua *dynamis* (e dunque, anche se a livello sempre più attenuato, in ogni ambito del reale) vincola e connette anche le apparenze fenomeniche più retrive all'unità e all'unificazione, armonizzando tra di loro i corpi, conciliando i contrari e congiungendo gli accadimenti della terra e del cielo di modo che gli uni rappresentino inequivocabilmente *sémata* annunciatori degli altri: una sola Vita, infatti, pervade ogni cosa e nessuna cesura spezza la divina continuità del Tutto.

Non a distruggere le differenze, né a fare di queste causa del dissolvimento dell'Uno, lo sforzo teoretico di Proclo tende, al contrario, a salvaguardare l'incontaminata purezza del Primo e a rendere ragione della molteplicità, senza scavare alcuna soluzione di continuità nel reale, anzi intensificandone il carattere di unitaria vitalità dinamica, anche spirituale, connettendo saldamente i rispettivi piani manifestativi e, insieme, la loro essenziale funzionalità: ogni molteplicità intelligibile o sensibile è, infatti, destinata ad essere negata e assolutamente trascesa, ma soprattutto a compiere una necessaria, essenziale funzione dialettica: l'Intelletto, prima ipostatizzazione molteplice dell'Unità assoluta, si rivela incapace di realizzare l'intuizione (mistica) dell'Uno, ove non oltrepassi i limiti intrinseci, costitutivi ed invalicabili della propria natura; del pari, nessun attributo dell'Uno rivestirà alcun significato interiore, ove l'Anima non lo attinga attraverso l'incessante processo della sua ascesa. Sicché, di là dal rapporto dialettico con il molteplice, l'Uno non può essere che tenebra insondabile e annichilimento del pensiero.

Proclo non possiede quel senso abissale della Trascendenza che nega in se stesso ed annulla il pensiero: le profonde e rigorose analisi sull'Uno non gli dischiudono l'abisso del Nulla. La teologia apofatica, infatti, non rappresenta, in Proclo, il portato di un arido razionalismo esacerbato dai suoi fallimenti metafisici, e

se da un lato appare come uno scacco per il pensiero, si delinea come radicale affermazione di quella trascendenza assoluta che si pone al di sopra di ogni nostra facoltà raziocinante, rivelandosi in noi come richiamo originario ed al contempo come libertà divina e gioia inesausta. Il pensiero, infatti, è irraggiamento dell'Assoluto, ma non è l'Assoluto, e dispiega la sua autentica *enérgeia* manifestando la propria intrinseca inadeguatezza e con ciò stesso stimolando ed orientando il cammino che conduce a ciò che per la sua originarietà è posto al di là dell'essere e del pensiero stesso.

D'altro canto, il molteplice, anche nella sua dimensione fenomenica, non può configurarsi per il pensiero come negazione dell'originarietà dell'unità né è in grado di acquietare l'inesausta tensione del Nous all'unificazione con l'Origine suprema, cui tende *naturalmente*, in quanto essa si connota come Assoluto onnipresente che rende possibile e insieme soddisfa l'aspirazione unificatrice stessa. L'Origine suprema è del resto il divino stesso, l'Uno-in-sé, il primissimo Dio cui la totalità del reale tende in un unitaria e complessiva *epistrophé*.

Entro tale prospettiva appare evidente il motivo per cui la nota dominante della speculazione procliana è costituita dall'elemento teologico-metafisico – che sollecita e conduce ogni conato euristico verso il problema delle “potenze intermedie” tra l'Unità primigenia e la molteplicità – originato dalla drammatica oscillazione tra l'incomprimibile esigenza dell'esperienza religiosa e la costruzione di una dottrina mistica dell'Assoluto.

“La riflessione filosofica negli autori neoplatonici dell'epoca tardo-antica viene strettamente intrecciata alla rielaborazione in chiave allegorico-metafisica dell'intero *pantheon* greco: le divinità della tradizione pagana greca vengono considerate come effettivi principi e livelli metafisici in base ai quali risulta ordinata ed articolata la realtà nel suo complesso. Entro tale prospettiva il reale è inteso come una complessa e ben ordinata successione di livelli differenti, disposti gerarchicamente, alla cui sommità risultano poste determinate divinità, intese al tempo stesso come principi; tra esse sono compresi anche gli dei del tradizionale *pantheon* greco, a ciascuno dei quali viene attribuito un ben determinato livello o ruolo metafisico”⁸⁴.

⁸⁴ M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008, p. 9.

Metafisica e teologia dunque, nell'ambiente speculativo neoplatonico tardo-antico – massimamente in Proclo – risultano intimamente connesse, realizzando una sintesi vigorosa tra filosofia e teologia, il cui fondamento e la cui legittimazione risiedono nella *enteistica* dottrina platonica, disvelatrice di esoteriche, mistiche verità⁸⁵.

⁸⁵ Cfr. Abbate, *op. cit.*, p. 10: “Immediatamente evidente risulta quali siano la vera natura e l'autentico significato della dottrina filosofica di Platone secondo i presupposti esegetici procliani: essa viene di fatto intesa come una forma suprema di sapere metafisico-teologico sulla base del quale risulta possibile, entro la prospettiva neoplatonica tardo-antica, ricostruire una teologia perfettamente coerente e sistematica, tanto da fornire i presupposti teoretici di una complessiva interpretazione metafisico-teologica del reale in tutte le sue molteplici articolazioni”.

4.2 L'*heno-agatologia* nella prospettiva neoplatonica di Proclo

In definitiva, nel Neoplatonismo ogni prospettiva di analisi del reale deve essere ricondotta ad una superiore “*sinossi teologica*”⁸⁶ il cui fondamento teoretico-metafisico è rappresentato dall’identificazione tra l’Uno ed il Bene espressamente compiuta da Platone nel VI libro della *Repubblica*, e quale emerge dall’originale, complessa esegesi neoplatonica del *Parmenide*. Nel II libro della *Teologia Platonica* scrive Proclo:

“Duplici sono i nomi di questa ineffabile causa tramandatici da Platone. Nella *Repubblica* infatti la chiama “il Bene” e dimostra che essa è fonte della verità che unifica fra loro chi ha intellesione e gli intelligibili. Nel *Parmenide* invece denomina tale principio “l’Uno” e rivela che esso è ciò che fa sussistere le enadi divine. Dunque di questi nomi, l’uno è immagine della processione della totalità della realtà, l’altro della conversione”⁸⁷.

Per Proclo, in particolare, l’identificazione dell’Uno con il Bene, anch’esso configurantesi come principio e causa del Tutto, rappresenta il presupposto fondamentale e la condizione trascendentale – ovvero di possibilità – ovvero ancora di pensabilità, realizzabilità e giustificazione critica – della stessa capacità esistitiva degli enti⁸⁸.

L’Uno, dunque, si delinea come Primo Principio e Causa Primitiva:

“da un lato, per il fatto che tutte le cose sussistono e procedono dal Primo, attribuendogli il carattere dell’*uno* lo consideriamo causa di ogni molteplicità e di ogni processione: donde infatti ha la propria manifestazione il molteplice se non da ciò che è uno?”⁸⁹;

“Ebbene, il fatto che secondo Platone l’Uno è più importante dell’Intelletto e dell’essenza, è stato ricordato attraverso queste considerazioni. D’altro canto dopo ciò bisogna considerare, se non è né intelligibile né intellettuale, né in assoluto partecipa della potenza dell’essere, quali potrebbero essere

⁸⁶ M. Abbate, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁷ Procl., *Theol. Plat.*, II, 6, 40, 2-11.

⁸⁸ Cfr. Procl., *El. Theol.*, 13.

⁸⁹ Procl., *Theol. Plat.*, II, 6, 40, 11- 14.

le modalità per ascendere ad esso e attraverso quali procedimenti intuitivi Platone riveli ai suoi seguaci la superiorità, ineffabile ed inconoscibile per potenza, di ciò che è Primo.

Affermo pertanto che una volta è attraverso l'analogia e la somiglianza delle realtà seconde che egli lo fa apparire, un'altra invece è attraverso le negazioni che dimostra la sua trascendenza ed al contempo la sua "ulteriorità" rispetto alla totalità degli enti. Infatti nella *Repubblica* attraverso l'analogia con il sole ha celebrato la indicibile peculiarità e sussistenza del Bene; d'altro canto nel *Parmenide* a sua volta attraverso le negazioni ha messo in luce la differenza dell'Uno rispetto a tutte le entità che vengono dopo di esso. Inoltre a me personalmente sembra che in base alla seconda delle due modalità egli riveli la processione a partire dall'Uno di tutte quante le altre entità ed al contempo, prima di tutti gli altri, degli ordinamenti divini. Infatti è per tale ragione che (esso) trascende tutte le realtà che da esso sono prodotte, cioè perché in ogni ambito ciò che è causa è posto al di sopra dei propri effetti, ed è per tale ragione che non è nessuna di tutte le cose, cioè perché tutte risultano procedere a partire da esso: infatti è principio di tutte le cose, sia di quelle che sono sia di quelle che non sono"⁹⁰,

il Bene procliano non costituisce affatto un *soggetto* ontologicamente diverso dall'Uno, ma lo stesso Primo Principio considerato *sub specie* attrattiva, ovvero come movente incessante dell'inesausta tensione alla conversione da parte di tutti gli esseri:

"Invece, in base all'altra modalità viene rappresentata la conversione verso di esso delle realtà precedenti: infatti, è in virtù della somiglianza con quello che per ciascun ordinamento degli enti è venuta a sussistere una monade analoga al Bene, la quale in rapporto all'insieme delle (serie) che è ad essa congiunta è ciò che è il Bene rispetto a tutti quanti gli ordinamenti divini; di questa somiglianza, dal canto suo, è causa la conversione verso l'Uno della totalità delle cose. Queste dunque procedono da lì ed al contempo risultano convertirsi verso esso. E la processione di tutte le cose ci ha rivelato l'ascesa verso il Primo, la quale avviene attraverso le negazioni, mentre la conversione ci ha rivelato l'ascesa che avviene attraverso le analogie"⁹¹;

"D'altro canto, per il fatto che a loro volta le realtà nel loro procedere sono tornate a volgersi, secondo natura, verso quello e bramano la sua ineffabile ed incomprensibile realtà, lo denominiamo "il Bene": infatti ciò che fa volgere a sé tutte le cose e ciò che risulta come il desiderabile per tutti gli enti che cosa altro è se non il Bene? [...] Il Bene pertanto è per le realtà seconde ciò che le fa convertire, mentre l'Uno è ciò che le fa sussistere"⁹².

⁹⁰ *Ibid.*, II 5, 37, 5 – 38, 1.

⁹¹ *Ibid.*, II 5, 37, 5 – 38, 2 – 12.

⁹² *Ibid.*, II, 6, 40, 14 - 26.

Dunque, l'Uno ed il Bene sono la stessa realtà, ancorché intesa secondo prospettive divergenti, imputabili, in ultima istanza, alla struttura morfologica dell'intelletto dell'uomo che conosce – può conoscere – solo diaireticamente:

“Dato che tutte le entità risultano sempre unite al Primo, le une più da lontano, le altre più in prossimità, e attraverso questa unificazione ricevono la realtà e la parte ad esse assegnata del bene, abbiamo cercato di rivelare la processione della totalità delle entità e la loro conversione ricorrendo a nomi. Però la loro permanente posizione periferica nel Primo, se è lecito, dirlo, e l'unificazione con l'ineffabile, proprio in quanto risulta in se stessa incoglibile, né era possibile raggiungerle per i conoscitori della scienza divina attraverso la conoscenza, né era possibile rivelarle attraverso il discorso. Ma come esso in modo originario permane celato nell'inaccessibile e trascende tutti gli enti, così appunto anche l'unificazione con esso è segreta e indicibile ed inconoscibile per tutti gli enti. Infatti non è in base ad una intuizione che ciascuno degli enti si unisce ad esso, né in base alla attività dell'essenza, poiché le entità prive di conoscenza sono unite con il Primo ed al contempo quelle che risultano prive di ogni attività partecipano in base al loro ordinamento della connessione con esso. Pertanto, ciò che negli enti risulta inconoscibile in base all'unione con il Primo, non cerchiamo di conoscerlo, né di indicarlo con un nome; ma poiché noi siamo in grado in misura maggiore di volgere la nostra attenzione alla loro processione e conversione, due sono i nomi che riferiamo al Primo, avendoli assunti come immagini dalle realtà seconde, e d'altra parte due sono le modalità di ascesa che distinguiamo, connettendo alla denominazione “il Bene” quella che procede attraverso l'analogia, mentre la denominazione “l'Uno” la modalità che procede attraverso le negazioni. Ed in effetti è proprio mettendo in luce ciò che Platone nella *Repubblica* al contempo denomina il Primo “Bene” ed elabora la via di ascesa verso di esso attraverso l'analogia, mentre nel *Parmenide*, presupponendolo come “Uno-in-sé” attraverso le conclusioni ricavate dalle negazioni rivela la sua trascendente superiorità rispetto agli enti. In entrambi i modi, pertanto, il Primo risulta superiore alle facoltà conoscitive e al contempo alle componenti del discorso; tutte le altre realtà, dal canto loro, ci forniscono la causa sia del modo di conoscerlo, sia del modo di denominarlo”⁹³.

L'Uno-Bene, Principio assolutamente originario e trascendente, causa della molteplice articolazione del reale nella sua integralità, è anche identificato con il Primo Dio o Dio in sé – in ciò concretandosi la radicale *teologizzazione* o *meta-ontologizzazione* teologica della realtà compiuta dai tardo-neoplatonici – attraverso una cogente inferenza sillogistica derivante dall'esistenza di una solidarietà dinamica tra le premesse:

⁹³ *Ibid.*, II, 6, 41, 26 – 43, 5.

“Se dunque l’Uno in sé ed il Primo sono il medesimo, ed il Primo è Dio, è del tutto evidente che anche l’Uno in sé e Dio sono il medesimo, e non un dio particolare (un qualche dio, *tis ekeîno theòs*), ma Dio-in-sé (*autotheós*)”⁹⁴.

“Se infatti Dio e Uno sono il medesimo, poiché né di Dio né dell’Uno v’è alcunché di maggiore, dunque anche l’unificazione e la divinizzazione sono il medesimo”⁹⁵.

Dunque, il presupposto dell’identificazione tra Uno e Dio è costituito proprio dalla medesimezza di *Hen* e *Autotheós*:

“Ora, che l’Uno sia Dio deriva dall’identità tra Uno e Bene; infatti il Bene e Dio sono il medesimo (Dio è ciò che è al di là di tutte le cose ed a cui tutte le cose aspirano; il Bene è ciò da cui derivano ed a cui ritornano tutte le cose)”⁹⁶.

Per ciò stesso, ogni dimensione ipostatica emanatisticamente costituita risulta intrinsecamente connotata da gerarchie di dei disposti secondo specifici ordinamenti triadici, e procede parallelamente e conformemente ai molteplici livelli metafisici entro cui si struttura l’intera realtà. Dunque, “nello sviluppo storico del Platonismo, alla teologizzazione del reale corrisponde una sempre più complessa strutturazione dell’impianto filosofico-metafisico” e “la speculazione metafisica del tardo Neoplatonismo [in particolare di quello procliano] si delinea come una *teologia dell’Unità*, fondata e sviluppata sulla base di una interpretazione in chiave teologica delle opere di Platone”⁹⁷.

⁹⁴ *In Parm.*, 1096, 26 – 29.

⁹⁵ *Ibid.*, 641, 10 – 12. L’identificazione tra Uno-Bene e Primo Dio è da Proclo espressamente ricondotta allo stesso Platone: cfr. *In Rem.*, I, 287, 17.

⁹⁶ *El. Theol.*, 113, 100, 10-13.

⁹⁷ M. Abbate, *op. cit.*, pp. 15 – 16.

4.3. La gerarchia del reale

Determinato preliminarmente il numero complessivo delle ipotesi contenute nella *gymnasía* parmenidea, Proclo procura di individuarne e mostrarne anche il contenuto onto-teologico: il metodo zetetico-manifestativo eletto, procedendo *contra* l'esegesi dei precedenti commentatori "i quali hanno imboccato sentieri differenti nella ripartizione degli argomenti delle ipotesi"⁹⁸, discrimina ed ostenta, nella sua oleografica evidenza, l'esatto intendimento platonico:

"Bisognava, dunque, che costoro sapessero che il proponimento di Parmenide era quello di mostrare che, se esiste l'Uno, tutti gli esseri partecipano dell'ipostasi, mentre se l'Uno non esiste, si distrugge completamente la natura delle cose (ciò che egli stesso dice espressamente in conclusione di ogni ipotesi); se essi avessero notato questo, certamente non avrebbero introdotto nelle ultime quattro ipotesi argomenti diversi, né avrebbero percorso questa strada senza tentennamenti, ma attraverso le prime cinque ipotesi (1057) avrebbero individuato i principi degli enti, mentre si sarebbero convinti che, soppresso l'Uno, e senza ricercare nature specifiche nelle ultime quattro ipotesi, molte di quelle conclusioni che a noi appaiono possibili divengono impossibili."⁹⁹

E dunque, dalle prime cinque ipotesi del *Parmenide* emerge la configurazione ontologica gerarchizzata del reale che muove dalla trascendenza causale dell'Uno

"La I ipotesi è consacrata all'Uno-Dio, in quanto Esso genera e dispone tutti gli ordini degli dei"¹⁰⁰.

Dall'Uno, dunque, promanano tutti gli ordini divini, nella triadica configurazione intelligibile, intelligibile-intellettivo ed intellettivo¹⁰¹; successivamente – nell'ordine - gli dei ipercosmici, ipercosmici-encosmici, encosmici, che costituiscono quegli ordinamenti di cui tratta l'ipotesi successiva:

⁹⁸ *In Parm.*, 1052, 3 – 4.

⁹⁹ *Ibid.*, 1056, 23 – 1057, 5.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 1063, 20 – 22.

¹⁰¹ Questi ordini divini corrispondono alla triade Essere-Vita-Intelletto.

“la II (1064) (verte) intorno a tutti gli ordini divini, in quanto derivati dall’Uno e dalle sostanze congiunte ad ognuno”¹⁰²,

Seguono quindi le anime cui è stata assegnata una sostanza divinizzata: di esse tratta la III ipotesi.

“La III ipotesi riguarda le anime assimilate agli dei, ma che non hanno avuto in sorte una essenza divinizzata”¹⁰³.

L’argomento della IV ipotesi è costituito dalle forme materiali “in quanto prodotte in conformità a quegli ordinamenti disposti dagli dei”¹⁰⁴.

Nella V ipotesi, infine, l’indagine è condotta sulla materia “in quanto commista alle enadi formative (generatrici di forme, eidetiche), ma riceve l’esistenza dall’alto, dalla Monade singola e sopraessenziale”¹⁰⁵.

Il dispiegamento emanatistico del Principio assolutamente semplice e trascendente articola, dunque, l’uni-deificata molteplicità del Tutto: la struttura gerarchica che ne deriva, oltre e prim’ancora che la “ossessiva”¹⁰⁶ tendenza a differenziare tra di loro le diverse dimensioni ipostatiche, e la “maniacale”¹⁰⁷ elaborazione dei molteplici livelli di realtà intermedie e di entità mediatrici e, quindi, a rendere graduale e progressiva la costituzione delle molteplici configurazioni seriali entro cui si struttura e si esaurisce la realtà nel suo complesso, rivela il vigoroso sforzo procliano inteso a riprendere la millenaria tradizione religioso-teologica pagana e a coniugarla, attraverso una complessa *synopsis* teologica, con la dottrina metafisica neoplatonica.

Il medesimo schema deduttivo gerarchico-discensivo presente nel *Commentario al Parmenide*, che illustra – ancorché la sua articolazione sia espressa in forma *brachilogica* – il complesso impianto metafisico-teologico procliano, sarà

¹⁰² *In Parm.*, 1063, 22 – 1064, 3.

¹⁰³ *Ibid.*, 1064, 3 – 5.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 1064, 5 – 7.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 1064, 7 – 10.

¹⁰⁶ M. Abbate, *op. cit.*, p. 154.

compiutamente sviluppato nella successiva *Teologia Platonica*: nei sei libri¹⁰⁸ che la compongono è, infatti, analiticamente indagata e descritta “seguendo un rigoroso ordine assiologico-gerarchico – cioè iniziando dal Primo Principio e passando ai diversi livelli di realtà via via inferiori – la struttura complessiva del reale nei suoi diversi livelli e gradi ai quali, secondo la prospettiva tardo neoplatonica, corrispondono determinati ordinamenti divini, disposti gerarchicamente secondo il grado di trascendenza e di prossimità all’Uno, sino ad arrivare alle divinità che fanno parte del cosmo sensibile”¹⁰⁹.

Più prossimi all’assoluta trascendenza e semplicità dell’Uno-Bene-Primo Dio – donde deriva non solo l’intero universo ipostatico, ma anche ogni altra divinità – sono dunque la bipolarità originaria dei Principi del Limite e dell’Illimitato, donde si origina ogni possibile forma di de-terminazione e molteplicità, e le primissime enadi, principi divini astratti di unità, ancorché in possesso, essi medesimi, di un certo grado di molteplicità e di differenziazione¹¹⁰.

La solidale cooperazione dei Primi Principi genera il *misto*, ovvero l’essere-in-sé – che ostenta il duplice carattere dell’unità e dell’essere ed ingloba qualsiasi potenziale determinazione della molteplicità degli enti – che costituisce il terzo elemento della “primissima triade intelligibile” *Limite-Illimitato-Misto*.

Nella dimensione della realtà intelligibile Proclo individua tre differenti livelli o gradi di determinazione dell’essere, ciascuno dei quali risulta intrinsecamente costituito e governato dalla triade Uno-Potenza-Essere¹¹¹, e concorre a formare la triade Uno-Vita-Intelletto.

In primo luogo, l’essere si configura come monade ed unità originaria dell’essere medesimo, ovvero, secondo la terminologia mutuata dal *Parmenide* platonico, come *Uno-che-è*; il livello intermedio dell’essere è costituito dall’*Intero*,

¹⁰⁷ W. Beierwaltes, *Proclo, op. cit.*, p. 182.

¹⁰⁸ In verità, il libro I della “labirintica” struttura filosofica e concettuale onde risulta organizzata la *Teologia Platonica*, riveste un carattere meramente introduttivo e metodologico.

¹⁰⁹ M. Abbate, *op. cit.*, p. 42. La trattazione superficiale ivi riservata alle divinità encosmiche ha generato il sospetto che l’opera in questione sia giunta a noi mutila della parte finale. Sulla questione cfr. M. Abbate, *op. cit.*, pp. 53 ss., e A. Linguisti, *La “Teologia Platonica” ed il platonismo di Proclo*, introduzione a A. Linguisti – M. Casaglia (ed.), “*Teologia Platonica*” di Proclo, Torino 2007.

¹¹⁰ Sullo statuto metaontologico e sulla funzione esercitata tanto dalla diade Limite-Illimitato quanto dalle enadi, cfr. *infra*, cap. III.

¹¹¹ *Theol. Plat.*, III, 24, 84, 20 ss. “questa triade dunque è la sommità degli intelligibili, l’Uno, la Potenza e l’Essere, il primo produce, l’essere è prodotto, la potenza infine dipende sì dall’Uno, ma procede di pari passo con l’essere”.

nel quale la molteplicità si istituisce come totalità unitaria e, secondo la definizione procliana, *Vita intelligibile*; infine, esso si connota come *Tutto* o *Intelletto intelligibile*, ovvero come molteplicità effettuale e compiutamente dispiegata della realtà intelligibile.

La triade Uno-Vita-Intelletto, e l'ulteriore configurazione triadica – Uno-Potenza-Essere – la quale, rifrangendosi e pulsando al proprio interno, le conferisce una differente intensità ontologica¹¹², determina la natura unitaria e, al tempo stesso, intrinsecamente dinamica e potenzialmente molteplice, dell'universo intelligibile e del corrispondente ordinamento divino:

“il “misto” (=l'essere in sé) costituisce il primissimo e più alto ordine degli dei”¹¹³

poiché da esso, primissima concrezione delle enadi massimamente elevate, in virtù dell'assoluta prossimità e, per ciò stesso, assoluta affinità all'Origine primissima ed autentica, “procede la totalità degli ordinamenti degli dei”¹¹⁴. L'affinità al Primo Principio si estrinseca, nonché in quello dell'unitarietà, semplicità e segretezza¹¹⁵, soprattutto nel carattere trascendente posseduto da queste entità divine di rango elevatissimo:

“Il genere intelligibile degli dei trascende in modo unitario tutti gli altri ordinamenti divini”¹¹⁶

che le rende fondamento ed origine di ogni altro ordinamento divino.

All'ordinamento intelligibile segue quello intelligibile-intellettivo, da Proclo espressamente definito *connettivo*: esso, infatti, “svolge di fatto la funzione di

¹¹² La triade Uno-Potenza-Essere rivela l'intrinseca molteplicità dell'essere, che si rifrange in molteplici livelli: il primo si connota per la sua “uni-formità”, ovvero per il carattere massimamente unitario posseduto in virtù dell'assoluta somiglianza all'Uno-in-sé; il livello successivo, maggiormente determinato e “gravido di molteplicità”, ingloba potenzialmente la complessiva interezza degli enti; il terzo ed ultimo livello ontologico s'identifica con realtà intelligibile compiutamente dispiegata, che si connota attraverso la molteplicità unitaria delle Forme intelligibili – ovvero le Idee platoniche. Cfr. *Theol. Plat.*, III, 14, 49, 24 ss.

¹¹³ *Theol. Plat.*, III, 12, 44, 27.

¹¹⁴ *Ibid.*, III, 6, 28, 23.

¹¹⁵ *Ibid.*, III, 14, 50, 13 ss.: “Il genere degli dei intelligibili è unitario, semplice e segreto, in quanto ha unito sé all'Uno stesso anteriore agli enti e non rivela null'altro se non la superiorità dell'Uno”.

¹¹⁶ *Ibid.*, III, 28, 100, 4 ss.

costituire un “ponte” tra la trascendenza propria della realtà intelligibile, caratterizzata da un livello di determinazione e differenziazione minimo, e la realtà intellettiva, in cui la molteplicità si delinea come effettiva e totalmente compiuta”, dato che “la realtà intelligibile-intellettiva e, in misura ancora maggiore quella intellettiva risultano più lontane dalla assoluta semplicità e trascendenza del Principio Primo di quanto lo sia il livello intelligibile”¹¹⁷.

Sicché Proclo coerentemente identifica la specifica natura degli dei intelligibili-intellettivi con la capacità di “tenere uniti gli estremi”¹¹⁸, ovvero il livello della realtà intelligibile e quello della realtà intellettiva:

“Attraverso la loro sommità sono congiunti al carattere intelligibile, attraverso la loro estremità inferiore al carattere intellettivo, mentre per mezzo del legame intermedio dei termini estremi hanno ottenuto la proprietà comprensiva di entrambe i caratteri e si distendono in entrambe le direzioni, verso i generi intelligibili degli dei ed al contempo verso quelli intellettivi”¹¹⁹.

Proprio in virtù della natura “intermedia” e “connettiva” tra gli ordini trascendenti e quelli universali, gli dei di quest’ordinamento – definiti intelligibili-intellettivi poiché

“da un lato essi sono illuminati dalla luce intelligibile, dall’altro preesistono, nel senso di causa generatrice, agli intellettivi”¹²⁰ –

posseggono intelligenza degli dei gerarchicamente superiori, che incessantemente contemplan. Essi, inoltre, caratterizzati dall’elemento intermedio della triade Essere-Vita-Intelletto, *vivificano* l’attività intellettiva dell’ordinamento intellettivo.

Al pari di quello intelligibile, anche l’ordinamento intelligibile-intellettivo è modulato attraverso una struttura triadica: in virtù di una complessa interpretazione di carattere allegorico-metafisico del mito presente nel *Fedro* platonico¹²¹ – dialogo che rappresenta il substrato teorico-concettuale che fonda e sorregge la struttura

¹¹⁷ M. Abbate, *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, IV, 1, 10, 7 ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, IV, 3, 14, 1 ss.

¹²⁰ *Ibid.*, IV, 1, 9, 4 ss.

metafisico-teologica del livello intelligibile-intellettivo, preservando, in tal modo, l'ininterrotta continuità emanatistica costitutiva del reale e, di conseguenza, l'imprescindibile unità dell'universo ipostatico – Proclo individua il primo degli elementi costitutivi della triade nell'*iperurano* o *luogo sovraceleste*¹²² che – in quanto vertice – rappresenta il luogo più prossimo all'ordinamento intelligibile, dal quale tuttavia si distingue, poiché in sé contiene, in maniera maggiormente differenziata e determinata, la complessiva molteplicità delle Forme intelligibili. Del resto, come precisa Proclo,

“è in questo livello, infatti, che si trovano “i molti” per via dell'alterità che ha determinato la scissione dell'Uno dall'essere”¹²³.

Dunque, è il “produttivo e pluralizzante” intervento dell'alterità, che manifesta l'avvenuto disgiungimento tra unità ed essere, ad articolare e determinare l'intera molteplicità ontica.

Il secondo elemento della triade è costituito dal *cielo*¹²⁴, che rappresenta l'intero ordinamento nel suo complesso, e le divinità “connettive” – dal ruolo di connessione tra gli ordinamenti intelligibile ed intellettivo svolto – che lo abitano. Infine, l'ultimo elemento triadico è costituito dalla *volta subceleste*: in essa, che risulta connessa al grado superiore dell'ordinamento intellettivo, dispiegano la propria funzione le divinità “perfezionatrici”, che consiste proprio nel condurre a compimento le divinità intellettive e le divinità di livello inferiore, sollecitandone la conversione verso la perfezione assoluta della realtà intelligibile.

In sintesi, dunque, l'ordinamento intelligibile-intellettivo

“risulta connesso, attraverso il proprio vertice, all'ordinamento intelligibile; attraverso il suo livello mediano esso rivela la propria specifica potenza, infine, attraverso il limite conclusivo, comprende l'illimitatezza delle entità inferiori”¹²⁵,

¹²¹ Cfr. Plat. *Phedr.*, 246 e 4 – 248 c 2.

¹²² In esso Proclo colloca la prima tra tutte le divinità del *Pantheon* pagano – Urano – che presiede e governa l'intero ordinamento intelligibile-intellettivo.

¹²³ *Theol. Plat.*, IV, 27, 80, 8 ss.

¹²⁴ Per indicare l'elemento intermedio della triade, Proclo ricorre anche alle espressioni – di chiara derivazione platonica – “convessità” e “rotazione celeste”.

¹²⁵ *Theol. Plat.*, IV, 39, 113, 23 ss.

rendendole un insieme unitario ed armonico, teso alla contemplazione della realtà intelligibile.

Secondo la prospettiva metafisico-teologica procliana, l'ultimo livello di realtà trascendente ed universale è costituita dall'ordinamento intellettuale, così definito

“per il fatto che ha generato l'Intelletto indivisibile e divino”¹²⁶.

L'Intelletto indivisibile e divino è l'Intelletto universale (*hólos*), distinto dalla realtà intelligibile – ma da essa dipendente – poiché ne costituisce l'oggetto specifico ed il termine della propria attività contemplativa.

La natura dell'ordinamento intellettuale – che risulta internamente articolato in una molteplicità determinata di atti noetici in grado di generare una pluralità di enti distinti che costituiscono il complesso dell'ordinamento medesimo – si connota dunque intrinsecamente attraverso l'attività teoretica.

In relazione alla molteplicità delle divinità che costituiscono il livello intellettuale, Proclo chiarisce che esse differiscono da quelle intelligibili poiché in esse, ancor più di quanto non avvenga negli dei intelligibili-intellettivi, la molteplicità e la determinazione ontologica non risultano “celate” e meramente “potenziali”, ma compiutamente determinate e dispiegate.

La struttura intrinseca dell'ordinamento in questione si modula non più triadicamente, come per gli ordinamenti precedenti, ma, in ragione del grado di maggiore determinatezza e differenziazione, attraverso *ebdomadi*, ovvero secondo scansioni di sette entità, composte da due triadi ed una monade¹²⁷.

La prima triade divina che presiede l'ordinamento intellettuale, individuata attraverso la rielaborazione della tradizione religiosa orfica e dell'esegesi teologica soprattutto del *Timeo* e del *Cratilo* platonici, è costituita da *Crono*, *Rea* e *Zeus*. Il primo è il principio originario e genetico dell'ordinamento in questione, che, configurandosi come “la forma assolutamente suprema dell'Intelletto divino”¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.*, V, 1, 6, 19-20.

¹²⁷ Per un quadro d'insieme della struttura metafisico-teologica dell'universo, cfr. M. Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità*, cit., pp. 41-163.

¹²⁸ *Ibid.*, V, 3, 15, 8 ss.

“fa risplendere il carattere puro ed intatto dell’Intelletto”¹²⁹;

Rea, dal canto suo, è generatrice di vita universale e, quindi, sorgente della molteplicità perfettamente differenziata intrinseca all’ordinamento intellettuale; infine *Zeus*, espressamente identificato da Proclo con il *Demiurgo* platonico, rappresenta la causa originaria e, per così dire, *efficiente* dell’universo. Sicché Crono rappresenta l’azione intellettuale, trascendente ed unitaria dell’Intelletto universale, *Zeus* l’attività normativa e produttiva dell’universo, *Rea* infine l’elemento mediatore.

La seconda struttura triadica che forma l’ebdomade intellettuale risulta costituita dai *Cureti*¹³⁰, ovvero le tre divinità “incontaminate e custodi”, incaricate della salvaguardia, della purezza e della trascendenza di *Zeus* nei confronti degli esseri da esso derivanti e dipendenti¹³¹.

Infine, il settimo elemento costitutivo dell’ebdomade è rappresentata dalla “monade delle divisioni”, ovvero da un principio causale della differenziazione e determinazione propria delle divinità del livello intellettuale.

In virtù dell’attività contemplative che connota essenzialmente le divinità intellettive, la realtà trascendente ed universale nel suo complesso appare come un’unica struttura circolare nella quale la molteplicità perfettamente dispiegata si ricongiunge all’originaria unitarietà della realtà intelligibile.

Sicché gli ordinamenti divini trascendenti possono essere anche identificati attraverso la scansione strutturale metafisica *manenza-processione-conversione*: gli dei intelligibili, infatti, permanendo incessantemente nella loro trascendente unimolteplicità, rappresentano il momento della *manenza*; il momento della *processione* è rappresentato, a loro volta, dagli dei intelligibili-intellettivi, giacché essi si configurano come originaria manifestazione di una molteplicità ontologica progressivamente determinantesi; infine, le divinità intellettive, in virtù della loro attività teoretica che le riconverte alla realtà intelligibile, costituiscono il momento della *conversione*.

¹²⁹ *Ibid.*, V, 5, 21, 2 ss.

¹³⁰ Secondo la tradizione mitica, i Cureti erano sacerdoti o divinità demoniche incaricati dalla madre di custodire e proteggere *Zeus* bambino dal padre Crono che, per evitare di soggiacere alla medesima sorte del padre Urano, era intenzionato a divorare tutti i propri figli. I Cureti riuscirono ad occultare i gemiti ed i lamenti del bambino attraverso danze rumorose e canti stentorei.

¹³¹ Cfr. *Theol. Plat.*, V, 3, 16, 25 ss.

Pertanto, come efficacemente chiosa Abbate “la natura della realtà intellettuale è dunque sostanzialmente duplice: da un lato essa fa sussistere l’Intelletto universale e trascendente, il quale opera in modo determinato dando forma ed ordine al cosmo, dall’altro risulta collegata alla realtà intelligibile, in quanto quest’ultima è oggetto della sua intellesione, attraverso la mediazione dell’ordinamento intelligibile-intellettuale”¹³².

Successivo a quello intellettuale – l’ultimo tra gli ordinamenti divini trascendenti e fonte della realtà psichica che coopera all’armonia dell’universo – emerge il triplice livello *ipercosmico*, *ipercosmico-encosmico* ed *encosmico* della realtà sensibile. Al primo ordinamento appartengono gli *déi ipercosmici*, o *déi sovrani*¹³³ ovvero ancora, con terminologia mutuata dal *Timeo* platonico¹³⁴ *déi giovani*, cui fu affidata, dal Demiurgo, la parziale¹³⁵ costituzione dell’ordinamento medesimo: essi, non appartenendo ad alcun ordinamento divino trascendente, non sono in grado di configurarsi come principi dai quali si generano altre divinità di livello inferiore, sebbene, per essere direttamente collegati al Demiurgo, essi appartengono in qualche misura alla dimensione intellettuale medesima:

“questo ordinamento [*scil.* degli *déi ipercosmici*], nella sua diretta continuità con il “Demiurgo e padre” della totalità dell’universo, è strettamente contessuto con lui, da quello procede e viene condotto alla perfezione e si converte in base alla potenza perfezionatrice di quello”¹³⁶.

Queste divinità si connotano, in definitiva, come principi causali originari della pluralità degli esseri che occupano i molteplici livelli ed articolazioni dell’universo sensibile.

Le divinità del livello successivo¹³⁷ – quello ipercosmico-encosmico – che fanno da tramite tra gli *déi ipercosmici* e quelli dell’ordinamento inferiore, non sono

¹³² M. Abbate, *Il divino...*, cit., p. 128.

¹³³ Termine utilizzato dagli *Oracoli Caldaici*, secondo cui tali divinità presiedono e governano il cosmo sensibile.

¹³⁴ Plat., *Tim.*, 41 a ss.

¹³⁵ In *Tim.*, 42 d 6, Platone afferma che il Demiurgo affida agli *déi giovani* il compito di plasmare i corpi mortali e “quanto all’anima era necessario ancora aggiungere”, ovvero, per così dire, le sue componenti mortali.

¹³⁶ *Theol. Plat.*, VI, 1, 5, 11 ss.

¹³⁷ Queste divinità sono da Proclo definite “non-vincolanti” (*apólytoi*), in quanto non sono legate al mondo sensibile, né sono in rapporto diretto con gli esseri del livello inferiore, sebbene se ne curino provvidenzialmente.

connesse immediatamente con il livello materiale e sensibile della realtà, ed hanno un ruolo analogo a quello svolto dagli dei superiori, di rendere, cioè, il più graduale possibile il passaggio dalla multiforme realtà trascendente alla dimensione sensibile.

Infine, gli dei encosmici, per quanto è possibile ricavare dal testo della *Teologia Platonica*¹³⁸, governano la dimensione sensibile nelle sue differenti articolazioni. A questo livello onto-teologico del reale appartengono non solo la quasi totalità delle divinità olimpiche tradizionali, ma anche una serie di ulteriori entità divine, strutturate secondo un preciso ordine assiologico-gerarchico determinato dal diverso grado di prossimità rispetto agli déi encosmici: gli *angeli*, intermediari e messaggeri tra gli uomini e gli dei, i *demoni*, che simboleggiano potenze connesse alla realtà naturale, e gli *eroi*, anime non contaminate dal contatto con corpi materiali, in possesso di specifiche facoltà capaci di convertire “per emulazione” le entità inferiori verso gli ordinamenti divini:

“Tutti quanti gli dèi, in effetti, sono sovrani e governanti nell’universo, e a danzare intorno a loro ci sono molti ordini di angeli, molte serie di demoni, molte schiere di eroi, grandi masse di anime particolari, multiformi generi di viventi mortali, ed infine variegata tipologia di piante”¹³⁹.

Complessivamente, dunque, l’intera articolazione della realtà, secondo la concezione metafisico-teologica procliana sinteticamente illustrata, si configura come molteplicità unitaria ed armoniosamente ordinata, poiché è ricondotta ad una unità complessiva, fondata, sorretta e preservata dalla propria origine divina trascendente: essa, infatti, si rivela intrinsecamente divina, poiché è la divinità, fondamento e garante della sua uni-molteplicità, a costituirla e governarne ogni sua articolazione ed ogni intrinseca struttura assiologicamente e gerarchicamente determinate.

Ma divina essa si rivela soprattutto in virtù di quell’armonia cosmica che attraversa, pervade, governa e feconda il Tutto, e che deriva, in ultima istanza, dal Primo Principio, vero fondamento di ogni forma di unità e di esistenza.

¹³⁸ Cfr. *supra*, nota 12.

¹³⁹ *Theol. Plat.*, VI, 4, 24, 2 ss.

CAPITOLO III

La natura del Principio ed il suo rapporto con le entità derivate: la dialettica di *améthekton*, *metechómenon* e *metéchon*

1. La stratificazione orizzontale all'interno di ciascun livello del reale

Come emerge da numerose affermazioni contenute sia negli *Elementi di Teologia* che nella *Teologia Platonica*, in Proclo ogni livello dell'articolazione gerarchico-discensiva della realtà, determinata dalla trascendenza causale dell'Uno, risulta formato da una molteplicità di *individui* congeneri, tutti riferentisi ad un medesimo *elemento* – la monade (*monás*) – che ne fonda e governa la struttura:

“Ogni ordine che deriva da una monade procede verso la molteplicità coordinata alla monade e la molteplicità propria di ogni ordine è riconducibile ad una sola monade”¹;

“È necessario che ogni monade produca una serie a se stessa coordinata”².

Tale elemento unico e fondativo genera ed unifica la molteplicità ad essa affine³

“Ogni singola monade farà sussistere una molteplicità generandola come seconda rispetto a se stessa e dotata in modo diviso delle potenze in essa celatamente preesistenti”⁴,

garantendone l'identità e l'omogenea permanenza nella serie (*seirá*), cioè nella stratificazione orizzontale della realtà cui quella molteplicità appartiene:

¹ Procl. *Elem. Theol.*, 21, 24, 1-3.

² *Theol. Plat.*, III, 2, 8, 1.

³ La necessità che “ciò che procede proceda in ciascun ordine attraverso una somiglianza” deriva a Proclo dal presupposto della “ininterrotta continuità” (*synechés*) e dall’“abborrimento” ch’egli nutre verso “l’insinuazione del vuoto” (*medèn parempíptein kenón*) nella processione degli enti. Cfr. *Theol. Plat.*, III, 2, 6, 14 ss.

⁴ *Theol. Plat.*, III, 2, 8, 9-12.

“La molteplicità si riconduce alla causa unica e comune di tutti i termini coordinati. Infatti ciò che è identico nell’intera molteplicità non può trarre origine da uno dei termini della molteplicità; ciò che deriva da uno solo dei molti non è, in realtà, comune a tutti, ma peculiare all’individualità singola di quell’uno. Poiché in ogni ordine v’è una certa comunione, continuità ed identità, secondo cui certi elementi vengono definiti coordinati, altri non-coordinati, è oltremodo evidente che ad ogni ordine l’identico deriva da un principio unico. V’è dunque una sola monade che precede la molteplicità in ciascun ordine e connessione, la quale conferisce a coloro che sono ordinati in essa la ragione unitaria del loro rapporto reciproco e nei riguardi del tutto. Ancorché in una stessa serie ogni membro è causa dell’altro, tuttavia la causa della serie, considerata come unità, bisogna che preceda tutti i suoi elementi che la compongono: essi, in quanto coordinati, sono da lei generati, non come particolarità individuali, ma come appartenenti a questa serie”⁵.

La serie dell’Intelletto o quella dell’Anima, ad esempio, si rifrange rispettivamente nell’ordine molteplice degli intelletti o delle anime particolari che rinviano all’elemento primo, assoluto e non-coordinato della serie medesima, ovvero alla monade rappresentata dall’Intelletto assoluto o dall’Anima assoluta:

“Infatti la monade, possedendo la ragione di principio (*lógos archês*), genera la molteplicità ad essa affine; per questo l’ordine e la serie risultano unitari, ricevendo da parte della monade la discesa verso la molteplicità; non v’è infatti, né ordine né serie, se la monade rimane improduttiva in se stessa”⁶.

Ciascun livello possiede quindi un termine primo, assoluto e non-coordinato – la monade, appunto – che genera e rende omogenea la molteplicità degli elementi che ne derivano: sicché del livello dei corpi molteplici la monade è rappresentata dal Corpo assoluto, di quello delle nature molteplici dalla Natura assoluta, delle anime dall’Anima assoluta, degli intelletti dalla Sostanza intellettuale assoluta, delle enadi dall’Uno⁷:

⁵ *Elem. Theol.*, 21, 24, 8-21.

⁶ *Ibid.*, 21, 24, 4-7.

⁷ Cfr. *ibid.*, 21, 24, 22-30.

“Pertanto, dopo l’Uno primo vengono le enadi, dopo l’Intelletto primo gli intelletti, dopo l’Anima prima le anime, dopo la Natura universale le nature molteplici”⁸.

All’interno di ciascuna articolazione seriale del Tutto, dunque, opera quella medesima dialettica, istitutiva del nesso sinallagmatico Uno-molti, che tende alla mediazione della *metábasis* dalla trascendenza dell’Uno all’essere: ogni monade, infatti, oltre e prim’ancora che un termine unico ed assoluto, è un essere primo ed originario.

“Ogni essere primo ed originario è in ciascun ordine uno, e non può risultare duplice o molteplice, ma semplicemente unico”⁹.

Esso rappresenta una dimensione che, ancorché generi nella propria absolutezza i *metechómena*, ovvero ciò che può essere partecipato e dunque ad essa affine, permane tuttavia *améthehton*, impartecipabile:

“Ogni impartecipabile produce da sé i partecipanti, e tutte le sostanze partecipate posseggono una tensione verso le esistenze impartecipabili”¹⁰;

“In ogni ambito ai principi causali partecipati devono preesistere nella totalità del reale quelli impartecipabili”¹¹.

⁸ *Ibid.*, 21, 24, 30-33.

⁹ *Ibid.*, 22, 26, 1-3.

¹⁰ *Ibid.*, 23, 26, 22-24.

¹¹ *Theol. Plat.*, III, 2, 10, 16-18. Proclo inferisce l’impartecipabilità delle monadi dal loro statuto normativo-funzionale analogo a quello dell’Uno: “Se la causa deve essere rispetto ai suoi prodotti generati ciò che l’Uno è rispetto a tutta quanta la natura degli enti, e se questo livello rispetto alle realtà da essa derivate deve esserle toccato secondo natura, e d’altra parte se l’Uno è impartecipabile, dato che è trascendente parimenti rispetto a tutti gli enti in quanto produttore in modo unitario di tutti, conviene, a mio giudizio, che anche ciascuno degli altri principi causali, riflettendo a livello di immagine la superiorità propria dell’Uno rispetto a tutte le cose, risulti trascendere i principi causali che si trovano tra le realtà seconde e che sono partecipati da esse; e in modo corrispettivo a questo, conviene che ogni principio causale impartecipabile e originario, facendo sussistere da se stesso le entità partecipate, ponga dall’alto le monadi ad esso simili innanzi a quelle tra le entità seconde che sono dissimili rispetto ad esso [...] In questo modo infatti, in ogni ambito, il genere primissimo trascendente avrebbe un ruolo analogo a quello dell’Uno e le entità seconde partecipanti delle realtà congeneri alla causa sarebbero analoghe ad essa ed al contempo attraverso la somiglianza di queste realtà sarebbero connesse al Principio impartecipabile. Esistono dunque prima delle forme che sono in altre entità le Forme che sono in se stesse e prima dei principi causali coordinati quelli trascendenti e

I *metechómena* costituiscono, dunque, il *medium* che connette le molteplici esistenze partecipanti alla monade impartecipabile. Sicché si configura anche in ciascuna dimensione orizzontalmente stratificata dell'universo, una precisa struttura ontologica piramidale, al cui vertice è collocata la monade impartecipabile (*amétheptos monás*) che unifica e governa la molteplicità degli individui congeneri, alla base i partecipanti (*metechómena*), costitutivamente imperfetti prima della partecipazione; il livello intermedio, infine, è costituito dal partecipato (*amétechton*):

“Ogni causa originaria di ciascuna serie trasferisce la propria qualità specifica all'intera serie; e ciò che essa è in maniera peculiare e caratteristica, lo è anche la serie in maniera indebolita (*kath' hýphesin*): se infatti la causa governa l'intera serie, e tutti i suoi elementi costitutivi si radunano intorno a lei, è evidente che essa trasmette a ciascuno la forma singola secondo la quale essi sono ordinati in una medesima serie. Infatti o tutti gli elementi partecipano della somiglianza con lei senza esserne causati, ovvero l'identità presente in loro deriva dalla causa. Ma non è possibile che non ne siano causati, poiché esser privi di causa equivale a casualità (*autómaton*): la casualità, del resto, non potrebbe mai esistere laddove c'è ordine, continuità e stabilità. Pertanto l'intera serie riceve dalla causa il carattere distintivo del suo essere. Se è così, è chiaro che lo riceve in maniera indebolita, in modo conveniente agli esseri che posseggono un'esistenza derivata”¹².

Ogni monade è dunque generatrice ingenerata della propria molteplicità seriale:

“Ogni impartecipato, in quanto impartecipato, non deriva da una causa diversa da se stesso, ma è esso stesso principio e causa di tutti i partecipati; in questo modo, ogni principio di ciascuna serie è ingenerato: invero, se è impartecipato, predomina nella propria serie, e non deriva da altri; non v'è dubbio, infatti, che non sarebbe primo, se ricevesse da un altro la caratteristica secondo la quale è impartecipato. Se ci sono dei termini a lui superiori dai quali deriva, è evidente che egli ne proviene non in quanto impartecipato, ma in quanto partecipe. Ora, partecipando delle cose da cui deriva, non può essere queste stesse cose a titolo originario; ciò che è in modo impartecipabile, lo è a titolo

prima di quelle partecipate le monadi impartecipabili; e – principio che è stato dimostrato insieme a quest'ultimo – le realtà trascendenti sono generatrici delle entità ad esse coordinate e le realtà impartecipabili pongono a capo delle loro discendenze le monadi partecipabili e le realtà che appartengono a se stesse producono le potenze insite in altre entità”. *Theol. Plat.*, III, 2, 10, 18 – 11, 15.

¹² *Elem. Theol.*, 97, 86, 8-20.

originario: quindi non procede da una causa in quanto impartecipato. In quanto deriva da una causa, è partecipante e non impartecipato; in quanto è impartecipato, è causa dei partecipati, ma non è esso stesso partecipe di altri”¹³;

tuttavia, ancorché impartecipata, ogni monade tende essa medesima alla monade suprema, ovvero all’Uno:

“Tutte le monadi impartecipabili hanno l’Uno come punto di riferimento, poiché tutte sono all’Uno analoghe; in quanto tutte sono dotate di un carattere comune, l’analogia nei confronti dell’Uno, proprio per questo esiste in esse una tensione verso l’Uno. In quanto tutte derivano dall’Uno, nessuna di esse è principio, ma nella loro totalità procedono da quel primo principio; tuttavia, in quanto ciascuna è impartecipata, per questo riguardo, ciascuna è principio. Come principi di un certo ordine di cose, tutte poi dipendono dal principio dell’universo. Infatti il principio di tutte le cose è ciò di cui tutte le cose partecipano: ora, la totalità delle cose partecipa soltanto del Primo, mentre degli altri principi non partecipano tutte le cose, ma soltanto determinati enti. Per questo l’Uno è il “Primo” in modo assoluto; gli altri principi sono “primi” nei confronti di un certo ordine, ma non assolutamente”¹⁴.

Siffatta tensione anagogica verso l’Uno da parte di ciascuna monade consente ad ogni articolazione seriale, che la monade medesima genera, presiede e governa, d’incardinarsi in una struttura verticale resa omogenea dalla partecipazione all’Uno:

“Ogni serie di interi si riferisce al principio-causa non partecipato, mentre tutti gli impartecipati dipendono dall’unico principio di tutte le cose: se, invero, ogni serie presenta un carattere identico, esiste in ciascuna un principio dominante che è causa dell’identità: infatti, come tutti gli esseri derivano dall’Uno, allo stesso modo ogni serie procede da un’unità”¹⁵.

In virtù di questa dialettica operante all’interno di ciascuna dimensione seriale del reale, si determina, in Proclo, la scissione della seconda ipotesi plotiniana del *Nous* nella triade Essere, Vita e *Nous* medesimo: ogni elemento della tripartizione soggiace all’ordinamento dialettico che la presiede e governa, e pertanto si configura, di volta in volta, come impartecipato, partecipante e partecipato, e si reinserisce, per

¹³ *Ibid.*, 99, 88, 20-33.

¹⁴ *Ibid.*, 100, 90, 5-16.

¹⁵ *Ibid.*, 100, 90, 1-5.

ciò stesso, nella struttura verticale attraverso il rapporto che esso intrattiene con l'Uno:

“Tutte le cose che partecipano dell’Intelletto, sono precedute dall’Intelletto impartecipato; quelle che partecipano della Vita dalla Vita impartecipata; quelle che partecipano dell’Essere dall’Essere impartecipato; di questi tre principi impartecipati l’Essere precede la Vita, la Vita precede l’Intelletto: poiché infatti in ogni ordine di esseri gli impartecipati precedono i partecipati, occorre che prima degli intellettivi esista l’Intelletto, prima dei viventi la Vita, prima degli enti l’Essere. Per il fatto che ciò che è causa di più cose precede ciò che è causa di meno cose, di questi principi impartecipati il primo sarà l’Essere: infatti, è presente in tutte le cose in cui sono presenti la vita e l’intelletto (tutto ciò che vive e partecipa del pensiero è necessariamente), non inversamente (infatti non tutti gli esseri vivono e pensano). La seconda è la Vita: infatti tutte le cose che partecipano dell’Intelletto partecipano anche della Vita, e non al contrario; molte sono le cose che vivono, pur rimanendo prive di conoscenza. Per terzo viene l’Intelletto: infatti tutto ciò che in qualche modo conosce, vive ed è. Se dunque l’Essere è causa di un numero maggiore di cose, di un numero minore la Vita, di un numero ancora inferiore l’Intelletto, il primo posto compete all’Essere, il secondo alla Vita, il terzo all’Intelletto”¹⁶.

¹⁶ *Ibid.*, 101, 90, 17-31.

2. La prima *seirá*: l'Uno e le enadi, ovvero la non-immediatezza del Principio nella costituzione della realtà

La prima stratificazione orizzontale che si realizza attraverso la generazione discensiva dell'Uno, è costituita dalla serie delle Enadi:

“Ogni enade dall'Uno promana, (1045) ed ogni divinità dall'Enade delle enadi e dalla fonte degli dei”¹.

Esse rappresentano, per un verso, gli elementi partecipanti al principio impartecipato, da cui ricevono, attraverso l'a-temporale processo genetico che le istituisce, il carattere peculiare dell'unità, che rende omogenea la serie:

“Se infatti anche ciascuna delle altre rimanenti cause fa sussistere i prodotti generati che sono simili a lei stessa prima di quelli dissimili, in misura molto maggiore, a mio giudizio, l'Uno, manifestando in questo modo le entità che vengono dopo di lui, lui che, piuttosto, è al di là della somiglianza ed è Uno-in-sé, produce in forma unificata le entità che procedono in modo primario da lui. Ed in effetti, come altrimenti se non in modo unitario è necessario che l'Uno faccia sussistere le cose? Ed infatti, la natura in modo naturale, l'anima in modo psichico e l'intelletto in modo intellettivo generano le realtà da essi derivate. Dunque, l'Uno in forma unificata è causa della totalità del reale ed al contempo la processione a partire dall'Uno è uni-forme”².

Per altro verso, le enadi rappresentano gli elementi partecipabili di principi unitari ed unificanti, il presupposto, cioè, dell'unità medesima per le sostanze universali:

“L'intero numero divino è unitario: se infatti il numero divino ha come causa antecedente l'Uno, come il numero intellettivo l'Intelletto e il numero psichico l'Anima, e se ad ogni livello la molteplicità è analoga alla propria causa, è chiaro che anche il numero divino è unitario, se l'Uno è Dio. [...] Se dunque vi è una molteplicità di dei, questa molteplicità è unitaria. È chiaro, tuttavia, che

¹ *In Parm.*, 1044, 34 – 1045, 1.

² *Theol. Plat.*, III, 3, 12, 1-11.

vi è una tale molteplicità di dei, se ogni causa originaria genera e governa una molteplicità propria, a lei simile ed affine”³.

L’Uno, dunque, costituisce la causa impartecipabile di tutti gli esseri, le Enadi, di contro, l’insieme dei principi in virtù dei quali ogni essere determinato possiede il carattere (ontologico) ed il predicato (logico) dell’unità:

“Ebbene, in base alle nozioni fondamentali da noi precedentemente enunciate, dato che il Principio della totalità delle cose è un’unica Enade (=l’Uno) e da lì ogni realtà viene ad avere la sua sussistenza, è necessario introdurre a partire da esso prima di tutte le altre entità una molteplicità unitaria ed una serie assolutamente congenere alla Causa”⁴.

Le enadi si configurano, pertanto, come forme dell’Uno incoative – dunque derivate e molteplici – dell’articolazione della nozione pura di unità, e come incoativi irraggiamenti della divina *hyperoché* dell’Uno – cui nulla “è lecito connettere anteriormente”⁵ – con il quale condividono il carattere trascendente e sovracategoriale:

“La primissima serie è, al contempo, in quanto connaturata all’Uno, uni-forme, ineffabile, sovressenziale ed assolutamente somigliante al suo principio causale”⁶.

Del resto, la sovrasostanzialità medesima – quantunque *indebolita* – delle enadi determina anche la loro identificazione con il Bene: quest’ultimo, infatti, comprende ed unifica anche ciò che non è:

“Ogni dio ha avuto esistenza secondo la Bontà sovrasostanziale; il suo essere non è né uno stato né una parte della sua essenza (infatti gli stati e le essenze occupano un posto secondario e irrilevante nei confronti degli dei), bensì si configura come superiore all’essere: se, infatti, il Primo è Uno e Bene, e in quanto Uno è Bene, e in quanto Bene è Uno, anche l’intera serie degli dei ha la forma dell’Uno e del Bene secondo un’unica caratteristica, e ciascuno di essi non per altro aspetto è enade e

³ *Elem. Theol.*, 113, 100, 5-15.

⁴ *Theol. Plat.*, III, 3, 11, 23 - 12, 1.

⁵ *Ibid.*, III, 1, 6, 2.

⁶ *Ibid.*, III, 3, 12, 21-23.

bene, ma in quanto è enade, per ciò stesso è Bene, e in quanto bene, proprio per questo è enade. Come termini derivati dal Primo, quelli che vengono dopo il Primo hanno la forma del Bene e dell'Uno, se il Primo è Uno e Bene; come dei, sono tutti enadi e bene. Come dunque l'unità caratteristica degli dei è soprastanziale, così è soprastanziale anche la loro bontà, non essendo alcunché di diverso dall'unità. Di conseguenza, ciascuna delle enadi non è una o buona, essendo anche qualcos'altro: essa è semplicemente e soltanto una e buona⁷.

Tuttavia, ancorché esse siano già molteplicità, "l'Unità però domina in esse in maniera tale che esse possono essere intese solo come mediazione alla vera molteplicità: "fenomeni" dell'Uno come prima Uni-Totalità, "fenomeni" del suo procedere, insieme anche fondamento di una possibile Unità *nel* Molteplice. Esse sono certo sostanze in sé autonome, ma sono anche reciprocamente "tutte in tutte" (*In Parm.*, 1048, 16 ss.; 1062, 34 – 1063, 1.); l'Unità dunque agisce in esse isolando, separando e rendendo partecipi, congiungendo⁸.

Ciononostante, sebbene cioè esse siano eminentemente Unità, e, per ciò stesso, in possesso della capacità unificatrice del molteplice, le enadi non rappresentano certo una tautologia dell'unificato: benché, infatti, esse *replichino* le caratteristiche delle sostanze unificate, tuttavia la *ripetizione* avviene in maniera unitaria e sovrasostanziale:

"Ogni attributo degli dei preesiste in essi secondo il loro carattere distintivo, che è unitario e soprastanziale; quindi gli dei hanno tutti i loro attributi in maniera unitaria e soprastanziale: se infatti ogni attributo esiste in uno di questi tre modi, o secondo la causa (*kat' aitian*), secondo l'esistenza sostanziale (*kath' hýparxin*) o secondo la partecipazione (*katà méthexin*), e l'ordine divino è il primo di tutti gli ordini, è chiaro che non vi sarà implicito nessun attributo secondo la partecipazione, ma tutti secondo l'esistenza soprastanziale o secondo la causa. Ora, ciò che anche gli dei pre-possiedono come cause di tutte le cose, lo pre-possiedono in maniera conforme alla loro unità; infatti ogni principio che precede delle esistenze secondarie come loro causa contiene la causa dell'ordine inferiore in modo corrispondente alla propria natura. Conseguentemente tutti gli attributi sono negli dei in modo unitario e soprastanziale"⁹.

⁷ *El. Theol.*, 119; 104, 16-30.

⁸ W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Milano 1991, p. 185.

⁹ *El. Theol.*, 118; 104, 5-15.

Naturalmente, le modalità esistentive delle caratteristiche dell'ente – *kat' aitían, kath' hýparxin, katà méthexin* – e il mutuo rapporto che esse intrattengono, cooperano solidaristicamente ad articolare e governare ogni stratificazione seriale, al pari della relazione dialettica esistente tra *améthehton, metechómenon* e *metéchon*, di cui rappresentano l'*análogon*, considerato *in actu*, ovvero *sub specie* ontologico-manifestativa:

“Qualsiasi ente è o primariamente secondo la causa, o mediatamente secondo l'esistenza sostanziale o secondo la partecipazione”¹⁰.

Per chiarire il significato dell'equivalenza tra – rispettivamente – *améthehton* e *kat' aitían, metechómenon* e *kath' hýparxin* e, infine, tra *metéchon* e *katà méthexin*, Proclo introduce in maniera esemplificativa, all'interno della serie dell'intelletto, la medesima distinzione: ogni intelletto è *katà méthexin* gli intelletti che lo precedono, *kat' aitían* quelli che lo seguono e *kath' hýparxin* in relazione ad entrambi, poiché esso ne determina il modo della auto-riflessione di ciascuno¹¹.

Anche sul piano gnoseologico le enadi, proprio in virtù del loro pre-possesso sovrastanziale ed unitario delle caratteristiche degli enti, conosceranno in maniera necessaria ed unificata ciò che, divenuto *realiter* esistentificato, si presenta in sé distinto e frammentato:

¹⁰ *Ibid.*, 65; 62, 13-14. Come rileva il Dodds (*Proclus. The elements of theology*, p. 237): “The characters of the effect pre-exist in the cause, or (to express the same thing in another way) the characters of the cause persist in the effect (prop. 18) but, says Proclus, these characters must at some stage of the procession appear neither as pre-existent seminal potentialities (*kat'aitían*) nor as persistent echoes or reflexions (*katà méthexin*), but as fully developed characters inhering essentially in some class of beings (*kath' hýparxin*). This involves the assumption of a triadic structure of Reality parallel to the triadic division of prop. 23. Thus, beauty is attributable *kat' aitían* to *tò améthehton?kalón*, which is the seminal possibility of beauty without internal differentiation; it inheres *kath' hýparxin* in *tà metechómena kalá*, which are the various types of beauty actualized in their individuality, though without admixture of matter; it is present *katà méthexin* in the concrete things which for all time or for a moment “participate” or exemplify the individual types of beauty. Characters exist *kat' aitían* at that point in the procession where they are first implicit; *kath' hýparxin* where they are first explicit; and *katà méthexin* in their subsequent manifestations”.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 173; 150, 22 – 152, 7. Sempre in *Elem. Theol.*, (propp. 67-69), Proclo elabora una triade inedita equivalente alle due precedenti: *holótes prò tôn merôn* (intero precedente le parti) - *holótes ek tôn merôn* (intero derivante dalle parti) - *holótes en tô(i) mérei* (intero immanente alla parte).

“Se ogni attributo degli dei appartiene ad essi secondo la loro caratteristica particolare, è chiaro che il modo della loro conoscenza non corrisponderà alla natura degli inferiori, ma si svolgerà in modo conforme alla loro trascendenza separata. Così la conoscenza degli enti molteplici e passivi sarà unitaria ed impassibile. Anche se l’oggetto della conoscenza è composto di parti, la conoscenza divina di questa sarà indivisa; anche se mutevole, la conoscenza sarà immutabile; se contingente, necessaria; se indeterminato, determinata. Infatti ciò che è divino non riceve la conoscenza dagli inferiori in modo che essa si adegui alla natura dell’oggetto conosciuto. A loro volta gli inferiori hanno un concetto indeterminato della determinatezza divina e una nozione mutevole dell’immutabilità divina; pensano l’impassibilità degli dei in termini passivi e la loro non-temporalità in termini temporali. Infatti gli inferiori possono deviare da ciò che è superiore; agli dei, invece, non è lecito accogliere alcunché dagli inferiori”¹².

Infine, poiché l’unità e l’essere non sono il medesimo, né si collocano su di un livello complanare della gerarchia universale – l’uno infatti ne è il vertice, l’essere, di contro, gli soggiace, anche in virtù della minore estensione del suo concetto – (infatti, tutto ciò che è, è *uno*, ma non ogni uno è):

“Se il Primo è soprasostanziale, ed ogni dio in quanto dio appartiene alla serie del Primo, ne consegue che ciascun dio dovrebbe essere soprasostanziale. Ora, che il Primo sia superiore all’essere, è chiaro. Essere per l’uno ed essere per la sostanza non sono infatti la medesima cosa; né è uguale dire di una cosa che è o che è unificata”¹³.

Quindi la sovrastanzialità – l’*hyperoúsion* – dell’Uno sarà del pari condivisa dalla serie che da esso immediatamente promana – quella enadica:

“Se (l’Uno e l’essere) non sono la stessa cosa, o ambedue saranno il Primo, e non ci sarà l’Uno soltanto, ma qualcos’altro oltre l’Uno e che di fatto partecipa dell’Uno rimanendo distinto, ma che non è Uno-in-sé; oppure solo uno dei due sarà il Primo. Nel caso dell’essere, esso sarà manchevole dell’unità: ma è impossibile che il Primo ed il Bene siano manchevoli. Quindi solo uno sarà il Primo, così da essere soprasostanziale. Se ogni principio conferisce all’intera serie il carattere distintivo di ciò che esso è a titolo primo, anche il numero divino nella sua totalità sarà soprasostanziale. Infatti, ognuna delle cause originarie produce il simile prima del dissimile; quindi se il dio primo è soprasostanziale,

¹² *Ibid.*, 124; 110, 14-28.

¹³ *Ibid.*, 115; 100, 34 – 102, 1.

anche gli altri dei saranno soprasostanziali (in questo carattere convergono l'Uno e gli altri): se essi fossero sostanze, sarebbero prodotti dall'Essere primo, in quanto monade delle sostanze”¹⁴.

Sicché l'Uno è la causa impartecipata delle enadi, ed entro tale prospettiva può anche essere inteso come il predicato più generale dell'unità; se così non fosse, esso apparterrebbe ad una sostanza individuale e non potrebbe certo dispiegare originariamente la propria *dynamis* causativa:

“Ogni dio è partecipabile, eccetto l'Uno: in primo luogo, è chiaro che l'Uno è impartecipabile: se fosse partecipabile e appartenesse in tal modo ad una sostanza individuale, non sarebbe più causa universale tanto degli esseri quanto dei principi precedenti gli esseri”¹⁵.

Proprio le categorie dell'impartecipabilità e della partecipabilità rappresentano il discrimine attraverso cui introdurre un'eterogeneità nel concetto di Uno:

“Che le altre enadi [*scil.* oltre l'Uno] siano partecipate lo dimostreremo in questo modo: se esistesse un'altra enade impartecipata dopo il Primo, in cosa si differenzerebbe dall'Uno? Infatti o possederebbe l'unità nello stesso grado dell'Uno – e allora come si potrebbero distinguere un Uno primario ed un Uno secondario? – oppure non nello stesso grado: allora ci sarà un Uno-in-sé e un Uno che è anche non-uno. Ora se questo non-Uno non ha alcuna esistenza sostanziale, è chiaro che l'enade sarà soltanto uno; se invece ha una diversa esistenza sostanziale accanto all'Uno, allora l'Uno sarà partecipato dal non-uno. Ciò che è perfetto in sé sarà l'unità con cui si connette all'Uno-in-sé; è in questo senso che essa ancora una volta è dio, considerato unicamente come dio. Invece ciò che viene all'esistenza come non-uno diviene uno per partecipazione all'unità. Quindi ogni enade che esista posteriormente all'Uno è partecipabile, ed ogni dio è partecipabile”¹⁶.

Perfette *icone* dell'Uno, donde traggono la condizione divina e meta-ontologica privilegiata, le enadi trascendono tutte quelle sostanze che unificano: tale trascendimento è reso possibile dalla pre-esistenza ed al contempo dalla *prae-sentia*, in esse, del Tutto, naturalmente *sub specie* unitaria e priva di relazioni con

¹⁴ *Ibid.*, 115; 102, 1-12.

¹⁵ *Ibid.*, 116; 102, 13-16.

¹⁶ *Ibid.*, 116; 102, 17-27.

determinazioni specifiche dell'essere, anche se le enadi sono necessariamente a vari livelli partecipate dagli enti e dall'essere stesso:

“Dunque questa molteplicità delle enadi è impartecipabile, come l'Uno stesso, oppure è partecipata dagli enti, e v'è una specifica enade per ogni determinato livello degli enti, come per esempio il “fiore dell'essere”, la “sommità” ed il “centro” in relazione al quale ciascun ente sussiste? Ma se anche queste sono impartecipabili, in che cosa differiranno dall'Uno? – Ciascuna di esse infatti è un uno e sussiste in modo primario a partire dall'Uno – O in altri termini, in che cosa sono eccedenti rispetto alla Causa prima, venendo così a sussistere a partire da essa? In effetti in ogni ambito è a sua volta inevitabile che ciò che è secondo, essendo sottoposto a ciò che lo precede, manchi della unificazione propria di ciò che lo produce e per un'aggiunta di qualcosa divenga inferiore alla semplicità monadica di ciò che è primo. Dunque che sorta di aggiunta o quale eccesso rispetto all'Uno potremo attribuire alle enadi, se comunque, ciascuna di queste è di per se stessa un'enade? Se infatti ciascuna è uno e molti, diamo l'impressione di trasferire il carattere specifico dell'essere ad esse; se invece è solo uno, come l'Uno-in-sé, per quale motivo quest'ultimo possiede la causalità trascendente rispetto a tutte le causalità, mentre ciascuna di queste ha ottenuto una posizione di secondo rango? In questo caso, dunque, non salvaguarderemo ciò che è primo nella sua superiorità rispetto alle entità che vengono dopo di esso, né potremo considerare le enadi che sono procedute da esso ben distinte rispetto a se stesse e al loro unico Principio”¹⁷.

Le Enadi realizzano, pertanto, una duplice mediazione: esse, infatti, per un verso connettono la molteplicità in senso reale, configurandosi come unità di misura e di determinazione del molteplice:

“Ogni dio è misura degli enti: se ogni dio è unitario, egli definisce e misura tutte le molteplicità degli enti. Infatti tutte le molteplicità, indeterminate per natura propria, ricevono la determinazione attraverso l'unità; ciò che ha il carattere dell'unità vuole misurare e limitare le cose in cui è presente e attraverso la propria potenza portare l'indefinito alla definizione. Infatti, partecipando ad esso, anche l'indefinito acquista una forma unitaria, allontanandosi dall'indeterminatezza e dall'infinità; e quanto più sarà unitario, tanto meno sarà indefinito e privo di misura. Quindi ogni molteplicità di enti è misurata dalle enadi divine”¹⁸.

¹⁷ *Theol. Plat.*, III, 4, 14, 11 – 15, 8.

¹⁸ *Elem. Theol.*, 117, 102, 28 – 103, 4.

Per altro verso, nel trasmettere il loro Essere-Unità, “esse collegano l’ente anche con l’Uno, rendono possibile il ritorno dell’ente a loro stesse” (*Theol. Plat.*, III 3; 13, 16-18.); esse mediano dunque anche la partecipazione ad una Unità sempre più intensa e perciò anche il legame con l’origine stessa; esse sono quindi elementi motori nell’intero circolo di processione e ritorno, in quanto mettono in movimento ciò che è simile all’Uno *in Tutto*. Nella processione e nel suo ritorno le Enadi sviluppano perciò un’azione universalmente illimitata. In essa non sono limitate, alla loro specifica posizione nel sistema, immediatamente “dopo” o “accanto” al primo Uno¹⁹.

¹⁹ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 185.

3. L'abissale incolmabilità della *metábasis* Uno-Molti

Purtuttavia, la funzione, propria delle enadi, di entità mediatrici fra la trascendenza dell'Uno e l'ontologia dell'essere a loro annessa si rivela impossibile da assolvere in maniera in contraddittoria: a rigore, è proprio la funzione connettiva cui le enadi sono destinate a rivelarsi intrinsecamente incoerente; esse, infatti, ancorché in possesso di uno statuto meta-ontologico che le rende superiori alla prima emanazione ipostatica dell'*on-zoé-noûs*, rivestono tuttavia un reale valore ontologico nella mediazione tra il non-essere *kath' hyperochén* dell'Uno – che si esprime nella sua assoluta impartecipabilità – e l'essere dell'*on*; le enadi, dunque, posseggono un duplice statuto strutturalmente contraddittorio, in ragione del quale esse rappresentano – *hama, simul* – ciò che non è più il non-essere dell'Uno, pur rimanendo superiori all'ipostasi-essere.

“Nella questione del rapporto dell'Uno in sé irrelato, incommensurabile (*áscheton*), con l'ente molteplice, dunque segnato da *apeiría* e *heterótes*, trova rilievo anche in Proclo la *crux* della filosofia neoplatonica: come può l'Uno “dare” ciò che egli stesso non è, né ha? La ristrutturazione del pensiero plotiniano da parte di Proclo potrebbe essere intesa come una risposta a questa domanda: ossia come sia possibile il tentativo paradossale di permettere che si compia nel modo più agevole il passaggio dall'Uno al molteplice e, nello stesso tempo, voler mantenere l'Uno come una pura unità. Tutte le metafore di questo passaggio, tanto i due primi principi come le enadi, che, come unità, o Uno molteplici, devono mediare tra l'Uno ed il molteplice, rimangono tuttavia costruzioni ermeneutiche di aiuto, che indicano solo ancora più intensamente l'impossibilità di risolvere il problema”²⁰.

D'altronde, la fisionomia metafisico-concettuale di siffatte entità mediatrici ostenta una tensione contraddittoria tra la struttura *verticale* e la configurazione *orizzontale* di ciascun livello dell'articolazione gerarchico-discensiva della realtà determinata dalla sovrabbondanza emanatistica del Primo Principio. Naturalmente l'aporia in questione non riguarda ogni stratificazione orizzontale, ma solo quella costituita da *hen – henás – henoménon*, giacché essa è l'unica nella quale struttura

verticale e livello orizzontale s'incontrano per realizzare una sintesi impossibile: in tutte le successive stratificazioni orizzontali la frattura tra impartecipato (*améthekton*) e partecipante (*metechómenon*) non determina sconfinamenti dalla dimensione dell'essere; nella prima serie enadica lo scarto tra Uno ed enade implica e comporta l'opposizione più radicale, quella cioè della genesi dell'essere dal non-essere.

Le enadi, dunque, rappresentano il tentativo cosciente di costituzione di una sovrasostanzialità *intermedia*: tuttavia, poiché esse si configurano come il *metaxý* tra l'assoluto non-essere del Principio e l'essere della successiva ipostasi, i termini della dialettica trascendenza-immanenza cui esse soggiacciono instaurano necessariamente una contraddizione *che nol consente*.

La loro *ibrida* condizione, *sospesa* tra il non esser più il non-essere causale dell'Uno e il non esser ancora l'essere dell'*on*, rende incapaci le enadi di connettere coerentemente l'Uno all'ordito degli enti. Infatti, la distanza tra gli opposti inconciliabili – *mè ón* ed *ón* – si rivela, in verità, abissale, rendendo vacua ogni ipotesi partecipativa.

D'altro canto, l'essere delle enadi risulta logicamente ed ontologicamente inquadrato in una prospettiva positiva: la *seirá* enadica, collocandosi su di un livello differente, non complanare e, dunque, incoordinabile con quello dell'Uno che l'ha generata, non può esser ricompresa all'interno della medesima ipotesi – la I – del *Parmenide*:

“I commentatori successivi hanno esaminato gli enti in modo diverso, sostenendo che la I ipotesi concerneva Dio e gli dei; pertanto, l'argomento dell'ipotesi medesima riguardava non solo l'Uno, ma anche (1055) tutte le enadi divine intelligibili²¹ [...] È necessario, dunque, se tutto il Divino e solo il Divino è superiore alla sostanza, che l'argomento presente riguardi o unicamente il primo Dio, che solo è al di là della sostanza, ovvero anche tutti gli dei che esistono dopo di lui, come sostengono alcuni autori degni della nostra massima considerazione. Giacché, infatti, ogni dio, in quanto dio, è una enade, (è, infatti, l'Uno ciò che deifica ogni sostanza), per questa ragione essi stimano degno di congiungere all'indagine sul Primo Dio quella sugli dei tutti: questi ed al contempo sono, infatti,

²⁰ W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Milano 1989, pp. 69-70.

²¹ *In Parm.*, 1054, 37 – 1055, 2.

tutte enadi sovresenziali, sovrastanti la molteplicità degli enti, e costituenti il vertice delle sostanze²².

La I ipotesi mostra infatti, a giudizio di Proclo – emulo di Plotino – che l’Uno è *a-pollon*, l’assolutamente scevro da ogni molteplicità, da qualsiasi determinazione categoriale – dunque anche dall’“essere”:

“Solo questo uno è l’Uno e non anche molteplicità. Se infatti in esso fosse presente una qualche molteplicità, risulterebbe essere unificato e non semplicemente l’Uno; l’Uno precede l’unità, come, del resto, ciò che crea le forme precede ciò che è provvisto di forma. È impossibile, dunque, che esista qualcosa che sia al di là del Primo Uno²³”.

Tuttavia, benché anche le enadi siano sovraessenziali, il loro *hyperoúsion* si configura come capacità unificatrice partecipata: per ciò stesso, esse non possono essere ricomprese nella medesima ipotesi che concerne il non-essere originariamente sovrastanziale e assolutamente trascendente dell’Uno:

“Ma se noi definiamo allo stesso modo Uno sia la primissima causa sia gli altri dei, occorre assegnare ad essi un’unica ipotesi. Noi avremmo sostenuto, infatti, che in nessun altro modo lo stesso discorso concernesse il primo Uno più che (esso non concernesse) le rimanenti enadi²⁴”.

È l’*améthehton* dell’Uno, come mostrato in precedenza, che, conferendo omogeneità all’intera configurazione seriale enadica, ne impedisce la reciproca coordinabilità e perequazione: le enadi, partecipate, risultano per ciò stesso sussunte nella dimensione ontologica dell’*hén-ón*, e, dunque, nella seconda ipotesi del Parmenide:

“Ma se il primissimo Uno, come sembrano verosimilmente pensarla anche questi autori, (1067) è isolato da tutto e privo di ogni legame con tutte le altre cose, impartecipato e, come dicono, “strappato via esso stesso dalla totalità delle cose”, ed inconoscibile per tutti gli enti da cui è separato, mentre ciascuna delle altre enadi è in qualche misura partecipata, ed è non solo una enade, ma

²² *Ibid.*, 1066, 33 – 1067, 19.

²³ *Ibid.*, 1093, 4 – 9.

partecipa anche della molteplicità sua propria, e della sostanza intelligibile, o intellettuale o psichica o corporea (la partecipazione, infatti, procede sino a quest'ultima), per quale ragione l'Uno che non può essere enumerato insieme agli enti, né coordinato in alcun modo con la molteplicità, dovrebbe essere collocato in un'unica ipotesi insieme con le enadi partecipate dagli enti, e unificatrici della molteplicità?²⁵.

Non può realizzarsi, dunque, un contesto non solo ontologico, ma anche gnoseologico unitario per l'Uno e per le enadi: il Principio Originario, infatti, non può essere conosciuto in maniera positiva, al contrario delle enadi che, attraverso la loro relazione con le sostanze individuali unificate, costituiscono l'oggetto della conoscenza del *metéchon*, e rientrano, per ciò stesso, nella II ipotesi.

La trascendenza *henologica* mostrata nella I ipotesi e l'ontologia *de-monstrata* nella II ipotesi risultano, pertanto, irriducibilmente inconciliabili; l'unico *metaxy* esistente è quello della causalità²⁶: il dispiegamento del potere causativo dell'Uno lo rende "nessuna di tutte le cose" che esso causa: tra i causati – e quindi all'interno della dimensione dell'essere e, di conseguenza, della II ipotesi – rientrano anche le enadi, poiché esse *ripetono*, ancorché in una prospettiva superiore ed unitaria, le caratteristiche delle sostanze partecipanti:

"Dunque, accogliamo pure l'ipotesi che ogni dio sia uno; ma l'uno che è in ogni dio non è così separato, né così inconoscibile, né così incircoscritto allo stesso modo del primissimo Uno medesimo. Se, d'altro canto, lo stesso Platone, in conclusione della I ipotesi, afferma che l'Uno non partecipa né della sostanza, né dell'essere, e che ciò che è partecipato da qualsivoglia sostanza non è Uno, com'è possibile porre in relazione questo con le altre enadi? Esse sono, infatti, tutte partecipate da sostanze. Sicché, se qualcuno affermasse che l'anima non si serve di alcun corpo, egli non si riferirebbe ad ogni tipo di anima, ma alla sola anima impartecipata; e se costui affermasse che l'intelletto in generale non è partecipato dall'anima, egli farebbe riferimento all'intelletto impartecipato; del pari, chi pone l'Uno sovressenziale, assolutamente separato da ogni sostanza ed

²⁴ *Ibid.*, 1066, 28 – 33.

²⁵ *Ibid.*, 1066, 33 – 1067, 19.

²⁶ *Theol. Plat.*, II, 6, 41, 18 ss.: "Il suo (scil. dell'Uno) carattere unitario e separato da ogni distinzione si manifesta in modo duplice nelle entità che ne derivano, anzi triplice. Tutte le cose, infatti, sia permangono, sia procedono sia si convertono verso l'Uno: infatti al contempo sono state unite in rapporto ad esso, sono inferiori alla sua unificazione e desiderano esserne partecipi. E l'unificazione concede a tutte quante le realtà seconde un'eccellenza permanente ed inseparabile dalla loro Causa; l'inferiorità dal canto suo, delimita la processione degli enti e la loro distinzione rispetto alla

essere, parla dell'Uno primum ed impartecipabile, e non anche di un qualsivoglia tipo di uno. Ed ancora, se costui dicesse che lo stesso Uno è al-di-là anche dell'uno e dell'essere (né è infatti questo che può essere nominato in senso proprio "uno"), come questo potrebbe esser vero delle enadi che sono successive al Primo? L'Uno partecipato dalla molteplicità ed immanente agli esseri non è affatto superiore a quello generalmente nominato "Uno", giacché esso non trascende assolutamente l'essere; ciò equivarrebbe ad affermare che l'anima che presenta qualcosa in comune con i corpi è superiore all'anima. Se ci viene presentata, nella II ipotesi, l'intera molteplicità degli dei ed ogni uno partecipato dall'essere, e se proprio questo è quanto essi stanno ricercando, comprimendo il discorso sugli dei all'interno della I ipotesi, perché bisognerebbe generare confusione in questa parte del discorso, annettendo alla riflessione sul Primo l'indagine sulla molteplicità degli dei? Cos'altro è, infatti, quell'Uno coordinato con l'essere e prodotto accanto all'essere se non la molteplicità (1069) degli dei, che divinizza l'intera ipostasi dell'essere ed unifica l'intera molteplicità delle cose sostanziali? Infatti, ogni sostanza divina soggiace alle enadi degli dei, ed ogni uno partecipato è principio unificante della sostanza intelligibile o intellettuale, oppure, oltre queste, della sostanza fisica o corporea, e ciascuno degli dei non è altro che l'Uno partecipato. Come, dunque, l'uomo propriamente inteso è tale in virtù della sua anima, allo stesso modo Dio propriamente inteso è tale in virtù dell'Uno; ciascuno di questi due, infatti, è in assoluto in senso più proprio rispetto a ciò che li costituisce: ed in base a ciò che è in assoluto in senso più proprio ciascuna cosa dell'universo esiste.

Necessariamente, dunque, la I ipotesi verte solo intorno a Dio, in quanto Questi è il creatore della molteplicità degli dei, trascendente egli stesso la molteplicità ed incoordinato con gli esseri da lui derivati. Perciò, di questo Uno si nega ogni cosa, in considerazione del fatto che Esso si erge sopra tutte le cose e le trascende interamente, e introduce tutte le caratteristiche specifiche degli dei, sebbene Esso stesso sia per tutti indefinito ed incircoscritto. Non è, infatti, un certo uno, ma l'Uno semplicemente ed assolutamente; Esso non è intelligibile, né intellettuale, ma conferisce esistenza tanto alle enadi intelligibili, quanto a quelle intellettive²⁷.

La consapevolezza della sterile efficacia del nesso dialettico introdotto per colmare l'abissale *eremía* del Primo sollecita Proclo ad individuare una possibile via d'uscita dalla ruota di Issione della contraddizione, attraverso l'introduzione di un ulteriore addentellato sistemico – la distinzione, operante nella dimensione dei partecipati, tra *separato* ed *inseparabile* – inteso proprio ad irrobustire la manifesta inanità dell'originaria mediazione-espressione, istituita dalla molteplicità enadica, tra

impartecipabile e primum Enade; il desiderio infine realizza la conversione delle realtà che vengono a sussistere e il loro ciclico ritorno all'Ineffabile".

²⁷ In *Parm.*, 1068, 1 – 1069, 23.

l'assolutamente *Incomplexum* e il *complexum*, tra l'assoluto *Trascendens* della I ed il determinarsi della II ipotesi.

In tal modo, l'immanenza dei *metechómēna* risulta dotata di una gradazione relativa: Proclo distingue infatti, pur lasciando impregiudicata la *idiótes methekté*, una partecipabilità stabile e necessaria di contro ad una partecipabilità intermittente e, per ciò stesso, contingente:

“Ogni termine impartecipato dà esistenza a due ordini di termini partecipati: uno che inerisce a partecipanti contingenti, l'altro che si trova in soggetti che partecipano sempre e conformemente alla loro natura; infatti, ciò che è partecipato sempre è più simile all'impartecipato che non ciò che è partecipato soltanto a tratti. Prima dunque della costituzione di ciò che è partecipato ad intervalli, si formerà ciò che è partecipato sempre; quest'ultimo, per il fatto di essere partecipato, non differirà in niente da quello che è dopo di lui, per il fatto invece di essere partecipato sempre sarà più simile ed affine al termine impartecipato. I termini partecipati in modo contingente non sono la sola classe di termini partecipati (infatti prima di essi ci sono i termini partecipati sempre, attraverso i quali essi sono legati agli impartecipati secondo una sequenza ordinata); né i termini partecipati sempre sono a loro volta la sola classe (infatti questi, avendo una potenza inesauribile, poiché sono sempre, producono altri termini, vale a dire i partecipati in modo contingente; e la discesa si arresta a questi ultimi). Da ciò è chiaro che degli stati di unificazione irraggiati dall'Uno sugli esseri, gli uni sono partecipati da sempre, gli altri in maniera contingente; similmente, per le partecipazioni intellettive, per le animazioni prodotte dalle anime e per le altre forme: la bellezza, la somiglianza, la quiete e l'identità, che sono forme impartecipate, vengono poi partecipate stabilmente da alcuni partecipanti e in maniera contingente e derivata da altri, sempre nello stesso ordine di esistenti”²⁸.

Gli elementi che soggiacciono alla forma di partecipazione necessaria e permanente costituiscono l'ordine delle entità in sé compiute (*autotelès hypóstasis*), gli elementi partecipati in maniera discontinua e non-necessaria realizzano quello degli irraggiamenti (*ellámpseis*). A questa dialettica immanente in ciascuna articolazione seriale della realtà è affidato il compito di suturare possibili vuoti di continuità: le sostanze in sé perfette e stabilmente partecipate rappresentano il *metaxy* tra la radicale, assoluta omogeneità genetica e funzionale dell'impartecipabile e la eteronoma contingenza delle sostanze individuali, addentellati di un inarginabile

²⁸ *Elem. Theol.*, 63, 60, 1-19.

processo trasformativo che la stessa *dynamis* unificatrice della *idiótes methekté* si rivela incapace di governare:

“Ogni monade originatrice dà esistenza a due serie, quella delle sostanze perfette in sé, e quella delle irradiazioni che acquistano la propria sostanzialità in altro da sé: infatti ogni processione si svolge per attenuazione (*kath' hýphesin*) attraverso termini affini alle cause costitutive, in modo che si passa dagli elementi assolutamente perfetti alle cose perfette, per arrivare ordinatamente attraverso la loro mediazione, ai termini imperfetti; gli uni saranno sostanze perfette in sé, mentre gli altri saranno termini imperfetti. Questi ultimi appartengono ai partecipanti (infatti, essendo imperfetti hanno bisogno di un sostrato per esistere); gli altri invece fanno dei partecipanti una loro proprietà (infatti essendo perfetti, riempiono di sé i partecipanti, in sé li stabiliscono e non hanno bisogno degli elementi inferiori per la propria esistenza). Dunque le sostanze perfette in sé, degradate dalla loro monade originale attraverso la divisione nel molteplice, si assimilano in qualche modo a quella per la loro esistenza in sé perfetta. Al contrario, gli elementi imperfetti, in quanto sono in altro, si allontanano dal termine che è in sé; in quanto sono imperfetti, si distanziano dalla monade che tutto perfeziona. Ora le processioni avanzano attraverso i termini simili fino a giungere a ciò che è completamente dissimile. Ecco dunque che ciascuna delle monadi originali dà esistenza ad una doppia serie. Da ciò è chiaro che dall'Uno sono derivate sia le enadi perfette in sé che le irradiazioni degli stati di unità; fra gli intellettivi esistono sia le sostanze perfette in sé sia altre perfezioni intellettive; nel novero delle anime poi, alcune appartengono a se stesse, altre agli esseri animati, in quanto sono solamente immagini di anime. In questo modo ogni stato di unità non è un dio, ma lo è soltanto l'enade perfetta in sé; non ogni caratteristica intellettiva è intelletto, ma lo è soltanto quella sostanziale; non ogni irradiazione dell'anima è anima, poiché esiste anche ciò che è solo immagine dell'anima”²⁹.

La *ratio* sottesa all'introduzione della *diákrisis* tra sostanze in sé perfette e irraggiamenti risiede nella presunta capacità della distinzione medesima di istituire un'unica, ininterrotta processione interna alla serie che muova e progredisca attraverso i simili (*dià tôn homoíon*), connettendo orizzontalmente l'*améthekton* con il *metechómenon*, verticalmente quest'ultimo con il *metéchon*: ogni partecipabile, infatti, generato dalla monade impartecipabile, costituisce un'entità che si situa insieme a tutti gli elementi congeneri all'interno della medesima serie – ad esempio, gli intellettivi partecipati generati dall'Intelletto impartecipato risiedono tutti nella serie intellettiva; i partecipanti, invece, appartengono ad una serie collocata più in basso

²⁹ *Ibid.*, 64, 60, 20 – 62, 12.

nella gerarchia degli esseri – ad esempio, le anime che partecipano dell'intelletto o la vita che partecipa dell'essere³⁰.

Conformemente alla medesima dialettica, anche l'Uno genera una duplice serie di enadi: la prima ingloba in sé le enadi indipendenti e simili solo a se stesse; l'altra quelle inseparabili dai partecipanti:

“Infatti, ogni causa separata che presieda ad una pluralità genera una duplice molteplicità, l'una trascendente simile a sé, l'altra, invece, immanente ai partecipanti. Proprio come l'unica Anima ha generato tanto le anime separate dai corpi, quanto quelle inseparabili; come l'unico ed universale Intelletto ha condotto ad esistenza tanto gli intelletti separati dalle anime, quanto quelli esistenti nelle anime come facoltà loro propria; allo stesso modo, anche l'Uno ha dato origine tanto alle enadi in sé compiute che trascendono i partecipanti, quanto alle enadi che agiscono come unificatrici delle altre entità, e che sono a queste immanenti, le quali risultano unificate proprio in virtù delle enadi. Egli afferma, pertanto, che l'intera II ipotesi ci mostra la molteplicità delle enadi in sé perfette, dalle quali dipendono quelle cose intorno alle quali la II ipotesi ci rende edotti: essa ci rivela, secondo il loro ordine e attraverso le enadi medesime, tutte le loro caratteristiche, (1063) qualunque esse siano”³¹.

Purtuttavia, se per ogni altra stratificazione orizzontale la processuale continuità instaurata dai concetti di *metechómenon aeí* e *metechómenon poté* riesce efficacemente a mediare il rapporto tra *améthehton* e *metéchon*, limitatamente alla *seirá* enadica, invece, appare strutturale l'idiosincrasia alla riunificazione concettuale ed irriducibile la distanza tra gli elementi – *hén–henás–henómenon* – della triade che la compone: l'Uno è totalmente isolato nella sua assolutamente irrelata trascendenza nella I ipotesi del *Parmenide*, invece il carattere sostanziale e positivo delle enadi le ascrive *eo ipso* alla II ipotesi; infatti, la stessa “primo-genitura” dell'Uno – la concrezione delle *autoteleís henádes* – articola una nozione destinata pur sempre a dispiegare la propria efficacia nella dimensione dell'essere, che implica necessariamente un orientamento gnoseologico ed ontologico opposto a quello che si istituisce per la nozione di non-essere: non a caso, le negazioni della I ipotesi diventano per contro affermazioni nella II.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 108; 96, 9-12.

³¹ *In Parm.*, 1062, 23 – 1063, 1.

Tra gli elementi delle serie ipostatiche successive alla prima, mai si verifica salto ontologico o sostanziale, anche quando un membro particolare di una serie partecipa alla monade della serie immediatamente superiore: neanche, ad esempio, nel rapporto che intrattiene un'anima partecipante con un intelletto partecipato, si registra alcuno sconfinamento extraontologico, poiché anche elementi appartenenti a serie eterogenee o a ipotesi diverse dalla I prima – come l'intelletto e l'anima – si muovono esclusivamente all'interno della dimensione ontologica, di quel concetto più generale di essere che le riunifica collocandole in uno sfondo logicamente unitario; nella relazione tra Uno ed enadi, invece, l'*améthehton* dell'*Hén* significa – come mostreremo nei capitoli successivi – negazione causale universale ed il *methektón* delle enadi si costituisce, al contrario, come universale partecipabilità ed immanenza.

3.1 L'originario tentativo procliano di mediazione: *Autopéras* ed *Autoapeiría*

La consapevole, manifesta inanità dello sforzo compiuto – inteso ad istituire un *possibile* addentellato incontraddittorio attraverso l'introduzione delle enadi e la successiva *diákrisis* intraenadica – rivela a Proclo l'incolmabile abissalità che si dischiude e separa la trascendenza assoluta dell'Uno e l'immanenza ontologica di un cosmo ipostatico incapace di scorgere in sé le ragioni della propria genesi e sussistenza.

Originariamente, invero, e cioè sin dagli *Elementi di Teologia*³², sebbene cominci a profilarsi con nettezza la fisionomia genetica e funzionale delle enadi, il cui carattere intermedio e lo statuto meta-ontologico di molteplicità unitaria sarà successivamente riaffermato con vigore soprattutto nel *Commentario al Parmenide* e ancor più nella matura teoresi della *Teologia Platonica*, Proclo orienta la ricerca del *medium* attraverso cui instaurare e garantire la processuale continuità tra l'Uno e le sostanze individuali, sempre preservando l'incontaminata purezza dell'Uno, all'interno della dimensione della bipolarità principale originaria di *Péras* ed *Ápeiron*.

“Poiché ha giudicato l'idea plotiniana della produzione diretta del Nous dall'Uno incompatibile con il postulato della semplicità ed unità del primo principio” – così si esprime la D'Ancona in un saggio nel quale individua, insieme a ragioni più intrinseche, anche motivi di carattere extra-filosofico sottesi alla scissione dell'intelligibile in gradi sempre più numerosi³³ – “Proclo ha attribuito la produzione del mondo intelligibile ai principi di determinazione e indeterminazione. Egli ha ripreso, con enfasi molto maggiore rispetto a Plotino, il modello antico-accademico

³² Cfr. C. D'Ancona, *Proclo: “enadi” e archai nell'ordine sovrasensibile*, Rivista di storia della filosofia, [2 (1992), pp. 265-294], p. 281: “Fra le opere di Proclo, gli *Elementi di Teologia* è quella che a prima vista presenta in modo più netto lo schema derivativo per cui il Primo è seguito dalle *archai* di limite-illimitate, ed esse a loro volta sono seguite dalle enadi-dei. Come è richiesto da questo modello, le enadi-dei sembrano equiparate al livello supremo degli intelligibili, e condividono con l'*óntos on* lo status di derivati della coppia limite-illimitate”.

³³ C. D'Ancona, *art. cit.*, p. 266: “La necessità di mostrare il perfetto accordo tra Platone e le teogonie orfico e caldaica ha condotto gli autori post-plotiniani a interpretare le dottrine dei dialoghi come riferite a molteplici ordini divini”.

della produzione delle idee a partire dall'uno e dalla diade indefinita, e ha concepito questi principi come vere ipostasi, intermedie tra il Primo e l'essere"³⁴.

Il presupposto dell'originario privilegiamento euristico è probabilmente rappresentato da un'esigenza di coerenza sistemica: infatti, l'infinita potenzialità, che connota essenzialmente la natura delle enadi, non può che derivare originariamente e necessariamente dalla prima forma di Infinità, quella dell'*Autoapeiría*:

“Ogni potenza è o finita o infinita. Ma ogni potenza finita promana dalla potenza infinita, la potenza infinita promana a sua volta dalla Prima Infinità”³⁵.

Infatti, come Proclo procura di precisare nella proposizione successiva,

“l'intera molteplicità delle potenze infinite dipende dall'unica, prima Infinità, che non si configura come potenza partecipata, né sussiste nelle cose dotate di potenza, ma è di per se stessa, poiché non rappresenta la potenza di qualche partecipante, ma la causa di tutti gli enti. Ancorché, infatti, il primo essere medesimo sia dotato di potenza, esso non è tuttavia la Potenza-in-sé: esso possiede infatti anche un limite. La Potenza prima è l'Infinità; le potenze infinite sono infinite per la partecipazione all'Infinità. Dunque, anteriore a tutte le potenze sarà l'Infinità-in-sé (*autoapeiría*), attraverso la quale anche l'essere è infinito in potenza (*apeirodýnamon*) e tutte le cose partecipano dell'Infinità. L'Infinità non è il Primo Principio (poiché questo è la misura di tutte le cose, essendo il Bene e l'Uno), né l'essere (esso infatti è infinito, ma non l'Infinità). Dunque, tra il Primo Principio e l'essere si colloca l'Infinità, causa di tutte le cose infinite quanto a potenza, e causa di ogni infinità presente negli enti”³⁶.

Dunque, la potenza infinita, nonché con l'Uno, non s'identifica neanche con le enadi, ma si ipostatizza in un principio – anch'esso – intermedio tra l'Uno e l'essere, cui si riconduce, in ultima istanza, ogni *dynamis* esistente nell'universo, e precedente le enadi medesime; la *dynamis*, infatti, esprimendo l'aspetto relazionale di ogni essere, il rapporto ch'esso necessariamente intrattiene con l'altro, si configura come *ápeiron*, poiché nega l'irrelata autarchia di ogni ente, conducendolo di-là-dal proprio limite intrinseco.

³⁴ C. D'Ancona, *art. cit.*, p. 266.

³⁵ *Elem. Theol.*, 91, 16-19.

³⁶ *Ibid.*, 92; 23-35.

Conformemente alla dottrina platonica della bipolarità originaria contenuta nel *Filebo*³⁷, Illimito (*ápeiron*) e Limite (*péras*) rappresentano i principi costitutivi di ogni essere determinato, di ogni individuale sostanzialità:

“Ogni vero essere si compone di limite ed illimito: se infatti esso ha una potenza infinita, è evidente che è infinito; in questo senso avrà l’infinito come parte costitutiva. Se esso è indivisibile ed unitario, da questo punto di vista partecipa del limite; infatti ciò che partecipa dell’unità è limitato. Tuttavia esso è limitato e dotato di potenza infinita: quindi ogni vero essere è costituito di limite ed illimito”³⁸.

L’*ápeiron*, dunque, insieme con il *péras* ovvero – secondo la terminologia orfica espressamente evocata da Proclo nel *Commentario al Parmenide* – *Cháos* ed *Etere*³⁹, concorre a determinare l’esistenza e la struttura dell’ente, *rectius*: la struttura esistenziale dell’ente, la configurazione morfologica di ciascuna sostanza (che è); da qui risulta, chiaramente, il loro statuto sovrastanziale e la loro condizione genetico-funzionale necessitante ed imprescindibile per l’ipostasi dell’essere, da essi preceduta nell’ordine cosmico gerarchico-discensivo:

“Quali sono dunque i due principi degli ordinamenti divini dopo il Primo, ecco ciò che subito dopo i discorsi che lo concernono dobbiamo considerare: infatti conformemente alla teologia dei padri anche Platone fa sussistere dopo l’Uno i due principi. Ebbene, Socrate nel *Filebo* afferma che Dio è fonte della sussistenza del *limite* e dell’*illimitatezza* e attraverso la mescolanza di questi principi ha introdotto tutti quanti gli enti: in effetti secondo Filolao la natura degli enti risulta dalla mescolanza “di limitanti ed illimitati”. Se dunque gli enti derivano da questi principi, è evidente che essi sussistono prima degli enti, e che, se le entità seconde partecipano della mescolanza di questi principi, questi ultimi preesistono puri alla totalità del reale. Infatti le processioni delle divinità non incominciano dagli elementi che sono posti in un determinato ordinamento e che si trovano in altre entità, bensì a partire dalle realtà che sono trascendenti e che hanno in se stesse il proprio fondamento. Come dunque l’Uno

³⁷ La dottrina platonica dell’originaria bipolarità dei principi *Hen-Aóristos Dyás*, di cui quella procliana è diretta filiazione, costituisce il nucleo tematico-concettuale degli *ágrapha dógmata* di cui ci siamo occupati precedentemente. Cfr. *Infra*, cap.I.

³⁸ *Elem. Theol.*, 89; 82, 1-6.

³⁹ Cfr. *In Parm.*, 1121, 23-30: “Il Dio, infatti, ha simultaneamente posto in essere questi due principi causali, il Limite e l’Illimito, o, se vogliamo esprimerci in termini orfici, Etere e Chaos. Il Chaos è infatti infinito, in quanto esso è recettivo (*choretikón*) di ogni potenza e di ogni tipo di illimitatezza, e in quanto recinge ogni altra cosa, è anche, per così dire, il più infinito di tutte le cose infinite. L’Etere è limite, perché anche l’etere stesso limita e misura ogni cosa”.

in sé viene prima delle entità unificate, e come “l’Uno che è tale in modo derivato” (cfr. Plat., *Soph.*, 245 b 7-8.) occupa la seconda posizione dopo l’Unità impartecipabile, allo stesso modo dunque anche i due principi degli enti risultano in sé e di per se stesse cause della totalità del reale prima della partecipazione e della commistione che porta agli enti. Infatti prima del *limitato* deve esistere il *limite* e prima dell’*illimitato* l’*illimitatezza* in base alla somiglianza con l’Uno delle entità che da esso procedono”⁴⁰.

Limite in sé ed Illimite in sé costituiscono pertanto i due principi che consentono di mediare tra l’assoluta *informalità* dell’Uno e la forma determinata propria della prima ipostasi: come sottolinea Beierwaltes, “il luogo sistematico dell’opposizione originaria di *péras – ápeiron, prôton péras – próte apeiría*, o *autopéras* e *autoapeiría*, deve essere così pensato immediatamente (*amésos*) dopo lo stesso Uno”⁴¹.

Infinito riguardo alla potenza, in quanto modo d’essere della dimensione del Principio, l’*ápeiron* si configura come l’indeterminato, l’informe, l’illimite nella dimensione ontologica:

“Altri, invece, [sostengono che l’Uno sia definito illimitato] nel senso della potenza illimitata (illimitatezza della potenza *apeirodýnamon*), e procreatore di tutte le cose, e causa di ogni illimitatezza nelle cose esistenti ed estende le sue doti [(facoltà, inclinazioni, *doni* (Beierwaltes)] alla totalità degli esseri; tutte le cose, infatti, sono contenute nell’Uno ed esistono per mezzo dell’Uno, e nessun ente potrebbe giungere ad esistenza, ove l’Uno non generasse le loro nature. Altri, ancora, [considerano l’illimitatezza] nel senso che, poiché l’intelletto è limitato, e l’Uno è al di sopra dell’intelletto, per questo motivo lo hanno definito illimitato; costoro sostengono, infatti, che queste due sole caratteristiche Platone attribuisca all’Uno, ovvero illimitatezza e assenza di movimento, e poiché l’intelletto è limitato (“*anche Limite*”, Beierwaltes) e l’anima movimento, egli intende mostrare che Quegli è superiore sia all’intelletto che all’anima; sono tre, infatti, le ipostasi fondamentali, delle quali la prima egemonizza (domina) le altre due”⁴².

Anche il *péras*, di contro, esibisce, su di un piano meramente concettuale, una duplice fenomenologia semantica – pur all’interno di un quadro *essenzialistico* unitario – poiché esso indica, ad un tempo, una condizione attiva ed una di

⁴⁰ *Theol. Plat.*, III, 8, pp. 30, 15 – 31, 8.

⁴¹ W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, cit. p. 69.

soggiacenza, una funzione ed uno *status*, ovvero, rispettivamente, di determinazione e di determinatezza, di limitazione e di limitatezza:

“Il *péras* delimita ogni ente, lo circoscrive e lo pone nei limiti ad esso propri (...) [in maniera tale che] esso possenga un’essenza precisa, una determinazione e particolarità e un proprio luogo naturale”⁴³.

Il limite rappresenta dunque il perimetro (*perikleíon*), ciò che recinge da ogni lato (*perì-eírgon*) l’ente separandolo dalle cose circostanti e, per ciò stesso, determinandolo: sicché esso si configura, oltre e prim’ancora che come fondamento della peculiare specificità dell’ente, come principio d’identità di quest’ultimo con sé e di differenza dall’altro (da sé).

Come opportunamente avverte Beierwaltes, infatti, “sebbene ciascun ente esista in virtù del limite che costituisce la sua intima essenzialità, proprio il limite in quanto elemento differenziatore fa emergere la nullità di ciascun qualcosa in rapporto all’altro. Pertanto il nulla è un concetto che si costituisce mediante il limite e che si manifesta come elemento essenziale dell’ente. Infatti è soltanto il nulla del limite a far sì che un ente si compia nella forma che è con se stessa identica (*eidos*). Il negativo o il limite di ciascun ente particolare si palesa, dunque, come l’*essere* di questo particolare qualcosa esistente. Si può dunque affermare: ciascun qualcosa identico a se stesso e perciò determinato e definito, delimita un altro qualcosa, poiché esso *esiste* solo in virtù del fatto di *non* essere l’altro. E questo, a sua volta, può esistere solo in virtù del fatto che l’altro esiste in quanto delimitantesi, vale a dire che esso è appunto limite (*péras*) [...] Con tutto ciò si è fatta chiara anche la connessione di limite ed illimito con identità ed alterità: il limite definisce ciascun qualcosa come un qualcosa di identico a se stesso, mentre l’illimito, invece, lascia libero, come un indeterminato altro ciascun qualcosa, che visto a partire da un altro è determinato. Il qualcosa, pertanto, in virtù dei suoi principi costitutivi di limite ed illimito è allo stesso tempo sia identico che diverso”⁴⁴.

⁴² *In Parm.*, 1118, 12-19.

⁴³ *In Crat.*, 42, 13, 21-26.

⁴⁴ W. Beierwaltes, *Proclo*, cit., pp. 98-99.

Il limite, dunque, è la condizione formale ed esistenziale dell'Uno, ed il principio che ne *istituisce* e *condiziona* il rapporto con l'essere: dall'Uno esso attinge, in forma certo *indebolita*, quel carattere dell'unità che, in quanto forma determinata, deve poter trasferire, attraverso una ulteriore, progressiva attenuazione, ad ogni anello della digradante catena assiologico-gerarchica del reale:

“Ed in effetti se a nostra volta introducessimo gli enti immediatamente dopo l'Uno, in nessun ambito potremmo trovare il carattere specifico dell'Uno in modo puro. Ed infatti né l'essere è identico all'Uno, ma partecipa dell'Uno, né il Primo è veramente “uno”: infatti esso è superiore, come spesso si è affermato, anche rispetto all’“uno”: dove dunque si trova ciò che è assolutamente Uno nel senso in assoluto più proprio? V'è dunque un uno che viene prima dell'essere, il quale fa sussistere l'essere e al contempo è principio causale in senso primario dell'essere, dal momento che ciò che viene prima di questo uno è risultato al di là dell'unità e della nozione di “causa”, in quanto privo di relazione con tutte le cose ed impartecipabile per la sua trascendenza rispetto a tutte le cose”⁴⁵.

Del pari, l'*ápeiron* è principio e modalità rivelativa della processione degli enti dall'Uno, in quanto *potenza generatrice* della causalità ontologica⁴⁶ che si dispiega e si manifesta nella molteplicità illimitata attraverso il *péras*:

“Ma se questo uno è principio causale e fonte della sussistenza dell'essere, dovrebbe di fatto esserci in esso una potenza generatrice dell'essere. Infatti, tutto ciò che produce, produce in base alla propria potenza, che ha una forma di sussistenza mediana tra ciò che produce e le entità prodotte e che è processione di ciò che produce e per così dire estensione di questo, mentre delle entità prodotte è causa generatrice, in quanto è posta per ordinamento prima di esse. Ed in effetti l'essere, che è prodotto da questi principi e che non è *uno-in-sé*, bensì *uni-forme*, riceve la sua processione a partire dall'Uno attraverso la potenza che lo fa procedere e lo fa apparire a partire dall'Uno, mentre la sua stessa segreta unificazione la riceve dal sussistere dell'Uno. Questo uno dunque che preesiste alla potenza e che per primo sussiste originariamente a partire dalla Causa impartecipabile e inconoscibile della totalità del reale, Socrate nel *Filebo* lo chiama “*limite*”, mentre la potenza generatrice dell'essere la chiama *illimitatezza*”⁴⁷.

⁴⁵ *Theol. Plat.*, III, 8, 31, 8-18.

⁴⁶ *Ibid.*, III, 8, 31, 19.

⁴⁷ *Ibid.*, III, 8, 31, 18 – 32, 5.

L'essere, pertanto, si istituisce attraverso l'attivo e solidale intervento dei due principi del *péras* e dell'*ápeiron*, configurandosi, per ciò stesso, come molteplicità unitaria: si costituisce, in tal modo, quella "primitiva triade intelligibile" formata da Limite-Illimito-Misto (Essere), che per Proclo "permea tutte le cose"⁴⁸.

Originariamente, prima cioè di qualsiasi partecipazione o mescolanza, il Limite e l'Illimito – rispettivamente da Proclo definiti Primo Limite (*Prôton Péras*) o Limite in sé (*Autopéras*), "sorgente e fondamento inconcusso"⁴⁹ (*stérigma*) di ogni limite, intelligibile, intellettuale, sovracosmico, encosmico, preesistendo esso stesso come misura e definizione (*hóros*) di tutto"⁵⁰ e Illimito o Infinito in sé (*Autoapeiria*) "causa nascosta di ogni illimitato"⁵¹ – trascendono quella dimensione ontologica che concorrono a costituire:

"[Limite ed Illimito] sussistono prima degli enti [...] e risultano in sé e di per se stesse cause della totalità del reale"⁵².

L'originaria, incontaminata *manenza* in se stessi rende i due principi fondamento ed origine del reciproco, fecondo rapporto che genera la *prôte ousía*, ovvero il primitivo tra gli enti che "non è nient'altro che il più elevato degli enti e che è essere-in-sé e nient'altro che essere"⁵³.

Il "primo nato" dall'unione tra i due principi – ovvero la "prima essenza" o "primitivo ente" – costituisce, proprio in quanto loro fondamento pre-esistente, il paradigma eidetico-strutturale di tutti gli altri enti, ancorché – *qua ente* – rappresenti esso stesso un'unità istituita e mediata per mezzo di *péras* ed *ápeiron*: "L'ente esiste in quanto illimitato, ossia in sé molteplice, tuttavia in virtù del Limite esso è delimitato o distinto dall'altro, e pertanto è determinato come qualcosa. Il Limite articola la molteplicità dell'ente [...] Così ogni ente può essere pensato soltanto come unità di Limite ed Illimito, cioè come Indeterminato che viene determinato dal Determinante. Solo l'unità di entrambi, che consiste nel fatto che il Determinante e

⁴⁸ *In Eucl.*, 314, 21.

⁴⁹ Accetto la lezione del Taylor che legge *stérigma* in luogo del trådito *stigma*.

⁵⁰ *In Parm.*, 1121, 33-36.

⁵¹ *Ibid.*, 1120, 23.

⁵² *Theol. Plat.*, III, 8, 30, 24-31, 4.

⁵³ *Ibid.*, III, 9, 35, 6-7.

l'Indeterminato, partendo dal loro essere per sé sono entrati in un'unità relazionale, fa sì che la *determinatezza* di una realtà diventi un qualcosa. Così la mescolanza non è una coesione realizzata in un modo qualsiasi di un qualsiasi tipo di elementi che siano già prodotti da mescolanza, ma è il rapporto determinato dal Limite tra sé e l'Illimité”⁵⁴.

D'altronde, sebbene – come osserva sempre Beierwaltes – “la domanda se l'Uno stesso sia Limite o Illimité ha un origine ben fondata nella realtà, se Limite ed Illimité in quanto Principi primi sgorgano dall'Uno, e quest'ultimo in quanto unificatore è il fondamento per cui Limite ed Illimité si unificano a formare la triade nell'ente in quanto mescolanza (*miktón*), mentre in quanto determinante e causante il qualcosa determinato è fondamento della divisione (non-mescolanza), cioè dell'essenza che compete rispettivamente a Limite ed Illimité”⁵⁵, tuttavia, la bipolarità di principi *Péras* – *Ápeiron*, concomitanti meta-ontologici necessari ed imprescindibili per la costituzione dell'essere, non s'identificano con l'Uno assolutamente trascendente, in virtù del carattere relazionale da essi posseduto nei confronti delle sostanze seconde. Essi, infatti, rappresentano i due principi immediatamente inferiori all'Uno, dal quale sono generati e rivelati come addentellati connettivi nel rapporto tra *Sé* e l'*altro*:

“Dunque il Dio primissimo ed unitario senza altra aggiunta viene da lui (*scil.* Socrate) denominato “dio”⁵⁶, proprio per il fatto che ciascuno degli dei secondi è partecipato dall'essere e possiede l'essere come qualcosa di congiunto a lui, mentre solo il primissimo è Dio trascendente rispetto alla totalità degli enti, in quanto esso risulta solamente definito in base alla sua stessa natura ineffabile, unitaria e sovraessenziale. Dal canto loro il *limite* e l'*illimitato* degli enti rivelano quella Causa inconoscibile ed impartecipabile, in quanto il *limite* da un lato è di fatto principio causale della natura divina stabile, uniforme e contenitiva, mentre l'*illimitato* dà originariamente inizio a quella natura divina che è in grado di procedere verso tutti gli enti e di moltiplicarsi, ed in generale a tutto quanto l'ordinamento atto a generare. Infatti ogni unificazione, totalità e comunione degli enti, e tutte le dimensioni divine risultano dipendere dal primissimo *limite*, invece ogni divisione, produzione

⁵⁴ W. Beierwaltes, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁵⁵ Id., *op. cit.*, p. 104.

⁵⁶ Plat. *Phil.*, 23 c 9-10.

feconda e la processione verso il molteplice risultano sussistere a partire dalla *illimitatezza* assolutamente originaria⁵⁷.

Tale funzione mediatrice appare verosimilmente più efficace di quella svolta dalle enadi: queste ultime, infatti, irrimediabilmente ed incontrovertibilmente complicate nella dimensione ontologica dal loro carattere partecipabile, necessariamente riconducono tanto la loro determinatezza quanto la loro molteplicità di entità partecipate proprio alla bipolarità originaria del Limite e dell'Illimitate.

Ora, poiché si rivela difficilmente controvertibile l'annessione – da parte di Proclo – di un'identica funzione mediativa tanto alla Bipolarità originaria di Limite ed Illimitate, quanto alle enadi sovrastanziali, e poiché, inoltre, i due schemi di derivazione ontologica determinati dall'esercizio della funzione medesima appaiono irriducibilmente incompatibili o, comunque, “implicitamente alternativi”⁵⁸, sembrerebbe oltremodo “difficile – come riconosce D'Ancona – giungere a uno schema deduttivo unico e coerente, nel quale la posizione rispettiva delle enadi e della coppia “limite-illimitate” si possa descrivere in modo univoco”⁵⁹.

Invero, anche l'ipotesi – in grado per certi versi di dirimere la questione – che identifica i due Principi Originari con le “enadi supreme o primissime”⁶⁰, anteriori a tutte le altre enadi poiché promanano *kath'hénosin* dall'Uno e si connotano come immediate manifestazioni (*ekphánseis*), ovvero “prime funzioni modali” dell'unità impartecipata ed assolutamente prima⁶¹, sembrerebbe sorretta e corroborata da alcune

⁵⁷ *Theol. Plat.*, III, 8, 32, 8-23.

⁵⁸ A.D.R. Sheppard, *Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus*, in *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool University Press 1981, pp. 1-14.

⁵⁹ C. D'Ancona, *art. cit.*, pp. 266-267. La presunta incoerenza sistematica derivante dall'incongruenza tra il paradigma deduttivo nel quale la mediazione fra la trascendenza dell'Uno e l'ontologia dell'essere è svolta dalle enadi e quello in cui essa è affidata alla coppia di principi opposti, è sostenuta, tra gli altri, da E. Corsini (cfr. *Il trattato De Divinis Nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al "Parmenide"*, Torino, 1962, pp. 130-131), tenace assertore di una tesi evolucionistica del sistema teologico-metafisico procliano, in virtù della quale le enadi sarebbero state progressivamente private del loro ruolo di mediazione, e sostituite dai principi del Limite e dell'Illimitate.

⁶⁰ *Theol. Plat.*, III, 6, 28, 18-19.

⁶¹ L'ipotesi “identitaria” è stata avanzata da L.J. Rosàn, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949, e successivamente ripresa da J. Combès, *Proclus et Damascius*, in *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel, Zurich 1987, pp. 221-246, A.C. Lloyd, *Procession and Division in Proclus*, in *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*.

evidenze testuali, la più significativa delle quali è verosimilmente quella contenuta nel III libro della *Teologia Platonica*:

“Infatti l’essenza-in-sé è la sommità di tutti gli enti ed è per così dire una monade della totalità degli enti: e in tutti gli enti pertanto l’essenza è l’elemento primissimo, ed in ciascun ente la componente di forma essenziale è assolutamente originaria in quanto risulta sussistere a partire dal “focolare” (*hestia*) degli enti. Ed in effetti l’intelligibile per eccellenza è questo, dal momento che l’intelletto è l’elemento atto a conoscere, la vita è l’intellezione, e l’essere infine è l’intelligibile. Se tutto l’essere è in effetti misto, e se dal canto suo l’essenza è l’essere-in-sé, prima di tutte quante le altre entità l’essenza è il *misto*, in quanto essa sussiste al terzo posto a partire dall’Uno. Questo è il motivo per cui anche Socrate, mettendo in luce come la modalità della generazione muti nel caso dei due principi e del *misto*, dice che “il Dio ha mostrato il *limite* e l’*illimitato*” (infatti vi sono enadi che sussistono a partire dall’Uno e che sono per così dire manifestazioni (*ekphánseis*) a partire dalla unità impartecipabile e primissima), mentre esso “produce” il *misto* e lo mescola attraverso i principi primi. Quanto appunto inferiore è il produrre al far apparire e la generazione al manifestarsi, tanto di livello inferiore risulta a mio giudizio la processione che a partire dall’Uno il misto ha ottenuto rispetto ai due principi”⁶²,

Tuttavia tale ipotesi non appare esente da aporie e dubbi interpretativi: basti osservare, al riguardo, come acutamente fa D’Ancona, che, per sostenere efficacemente siffatta tesi *identitaria*, che postula la convertibilità tra *Péras-Ápeiron* e le enadi primissime, occorre necessariamente “o trovare un criterio per distinguere le due enadi supreme da tutte le altre, oppure ammettere che “enade” non ha altro senso che quello generico di “unità” o “principio”. Solo così infatti Proclo può affermare senza spiegazioni ulteriori sia che le enadi sono generate e differenziate da limite ed illimitate, sia che limite ed illimitate sono enadi; proprio come se dicesse che “i principi” sono generati da limite ed illimitate, ed altrove che limite ed illimitate sono “principi”⁶³.

Se, infatti, l’introduzione di simili entità nel sistema teologico-metafisico procliano si giustifica con la necessità di rendere ragione della prima processione della molteplicità dall’Uno, occorre necessariamente che esse precedano la

Syrianus, Proclus and Simplicius, Liverpool University Press 1981; F.D. Paparella (a cura di), introd. a *Proclo, Tria Opuscola: Provvidenza, Libertà, Male*, Milano, 2004.

⁶² *Ibid.*, III, 9, 36, 2-19.

⁶³ C. D’Ancona, *art. cit.*, p. 280.

molteplicità medesima e si configurino come manifestazioni immediate del Principio Primo prive di quegli aspetti processuali “di cui forniscono il prototipo”.

Invero, lo stesso Proclo non poteva non possedere chiara consapevolezza della necessità del preliminare soddisfacimento delle condizioni fondative ed istitutive di ogni paradigma derivativo, dal momento che espressamente “afferma, a proposito della *heterótes*, che se la definiamo un genere dell’essere, non possiamo poi dire che sta prima dell’essere. Benché tuttavia a proposito della *heterótes* egli eluda in certo modo la difficoltà, rimandando proprio all’illimito il ruolo di *heterótes* anteriore all’essere (cfr. *Theol. Plat.*, IV, 30, 89, 7 – 91, 26), l’aporia rimane a proposito del rapporto tra le enadi e la coppia *péras-ápeiron*”⁶⁴.

Dalle apparentemente contraddittorie formulazioni procliane del rapporto in questione, infatti, deriva di necessità che le enadi o “dei intelligibili”⁶⁵, proprio per essere generate da limite ed illimito siano da questi separate e distinte, sicché “limite ed illimito non possono essere enadi: almeno non nel senso di “dei intelligibili”⁶⁶.

Tuttavia, se la bipolarità di principi e le enadi sono il medesimo – e la medesimezza è testimoniata nella stessa *Teologia Platonica* (III, 9, 36, 2-19) – ad essi non potrà mai essere assegnato quello status di “dei intelligibili”, promanando questi ultimi proprio da quei principi, i quali, a loro volta, *trascendono* ciò di cui sono principi, e cioè proprio la dimensione onto-teologica intelligibile:

“Se, dunque, gli esseri derivano da quelli (= *péras* ed *ápeiron*), è oltremodo evidente che i principi precedano gli esseri (*prò tôn ónton hyphestékasi*)”⁶⁷.

Sicché occorre postulare – come esige D’Ancona – una non univoca accezione semantica del termine “enade”; nella complessa ed articolata indagine intorno al complesso rapporto tra enadi ed *archaí* nell’ordine sovransensibile, D’Ancona

⁶⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁵ Sulla capacità degli dei intelligibili di rivelare la natura assolutamente trascendente ed originaria del Primo Principio, per la loro prossimità ad Esso, al pari delle enadi, cfr. *Theol. Plat.*, III, 28, 101, 14 ss.: “Noi diciamo che gli dei intelligibili rivelano il Principio ineffabile di tutte le entità, la sua mirabile superiorità e la sua unità, in quanto sussistono in modo nascosto anche loro stessi, in modo uniforme ed unitario comprendono in se stessi le forme di molteplicità, ed in modo trascendente regnano sulla totalità delle cose e sono disgiunti rispetto a tutti quanti gli altri dei”.

⁶⁶ C. D’Ancona, *art. cit.*, p. 281.

⁶⁷ *Theol. Plat.*, III, 8, 30, 23-24.

individua infatti due diversi significati della nozione di “enade” che, designando due differenti classi di realtà, la specificano in direzioni antagonistiche: «dapprima – precisa la studiosa pisana nell’illustrare le scansioni investigative che hanno attraversato l’intera opera teologico-metafisica procliana – [il termine “enade”] è stato riferito agli dei, e ne ha condiviso il carattere di derivazioni dei principi supremi limite-illimito, disposte in *systoichíai* parallele a seconda del prevalere dell’una o dell’altra funzione. Accanto a questa entità ne sono apparse altre, anch’esse designate dal termine “enadi”, eppure caratterizzate in modo differente. In questo secondo senso, infatti, le enadi sono prodotte dall’Uno senza l’intervento dei principi di limite e illimito, e stanno agli intelligibili come principi semplicissimi, ciò che consente a Proclo di paragonarle a *stoicheía* delle forme [...] La diversità irriducibile tra i due tipi di enade non è che il segnale del diverso ruolo mediatore nella produzione di tutta la realtà dal principio primo. Infatti è assegnato loro alternativamente sia il compito di esentare l’Uno dal possesso dei prototipi delle forme, sia quello di sostituirlo nella produzione diretta dell’essere-intelligibile. Quando le enadi rappresentano la *táxis* dell’Uno, la legge della produzione per partecipazione di somiglianza esige che siano ciascuna una *idiótes*, un carattere di perfetta “purezza” il cui modo di individuazione rispetto alle altre enadi tuttavia ci sfugge, e può essere intuito solo a partire dalla sua manifestazione sul piano della sostanza (*ousiodôses*), come forma intelligibile. È questo senso del termine “enade” che Proclo ha in vista ad esempio quando afferma, nel primo libro della *Teologia Platonica* (I, 2, 57, 5-7), che gli *óntos ónta* si collegano all’unità trascendente “tramite l’uno che è in essi, *tô(i) heautôn hení*”. Quando le enadi esercitano la funzione di *archaí*, la necessità di giustificare la processione di effetti dissimili rispetto all’Uno determina la formazione di una gerarchia tra esse, che non è né possibile, né richiesta quando esse sono ciascuna l’“uno” di un intelligibile. In questo secondo caso – di gran lunga il più diffuso, eppure incapace di eclissare o assorbire l’altro – le enadi sono distribuite in un ordinamento al cui vertice stanno il limite e l’illimito, in qualità di “enadi supreme”. Il dilemma posto dall’esistenza di un molteplice irriducibile al divenire e al non-essere non è stato affrontato allo stesso modo da tutti i sostenitori della causalità universale dell’Uno [...] Proclo, in quanto ha inteso il rapporto causale prevalentemente come presenza *kat’aitían* del prodotto nel principio produttore, ha dovuto interporre fra il Primo e la molteplicità delle

forme una serie di mediazioni ipostatiche. Solo così infatti egli evita di predicare dell'uno la molteplicità, visto che

“la causa della molteplicità è anch'essa, in un certo senso, molteplicità *kat'aitían*, proprio come l'Uno, che è causa dell'unità, è uno *kat'aitían*” (*In Parm.*, I, 712, 2-5”).

Poiché non ammette che si dica in nessun senso – nemmeno *kat'aitían* – che l'Uno è molti, egli ha distribuito in uno “spazio” intermedio tra il Primo e il cosmo intellegibile una gamma di principi ipostatici, dei quali si può dire, invece, che pur essendo unità sono *kat'aitían* i “molti”»⁶⁸.

Ancorché suggestive e per larghi tratti condivisibili appaiano le conclusioni cui giunge D'Ancona, tuttavia, quel che risulta interessante ai fini della presente indagine non è solo l'individuazione della natura e del ruolo e dello “spazio intermedio tra il Primo e il cosmo intellegibile” nel quale “distribuire una gamma di principi ipostatici” i quali, dovendo «spiegare la prima processione della molteplicità dall'Uno – generando e dividendo quegli “dei” supremi che a loro volta daranno a tutte le classi inferiori di intelligibili e di intellettivi il potere di unificare, conservare, purificare, oppure quello di generare, vivificare, far procedere – bisogna che siano anteriori a tutto ciò. Essi devono essere *ekphánseis* scaturenti dal Primo senza che in queste due “manifestazioni” intervenga né l'uno, né l'altro degli aspetti della processione di cui forniscono il prototipo»⁶⁹. È opportuno, piuttosto, evidenziare l'impossibilità di istituire una mediazione soddisfacente, ovvero coerente e non contraddittoria, tra strutture concettuali ed ontologiche opposte – la trascendenza dell'Uno e l'ontologia dell'essere – poiché gli elementi incaricati della mediazione appartengono necessariamente all'una oppure all'altra delle due dimensioni, e non a spazi intermedi.

⁶⁸ C. D'Ancona, *art. cit.*, pp. 292-293.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 280.

3.2 Il dispiegamento processuale ed epistrotico dei Principi

Ad ogni buon conto, alla costituzione dei molteplici gradi del reale ad opera delle *archai* supreme di Limite ed Illimito, Proclo dedica un ampia pericope nel VI libro del *Commentario al Parmenide di Platone*. Qui infatti egli, stimando

“conveniente che gli amanti della verità (*philothéámon* Rep. 475) individuino, in primo luogo, quanti ordini di illimitatezza esistano tra gli esseri, successivamente quali processioni – e di qual natura – del limite corrispondano a questi (1119), e infine, indaghino quale illimitatezza sia qui esaminata; a quanti, infatti, decidano di condurre l’indagine nel modo descritto sulla questione sopra esposta, l’esatto intendimento di Platone si manifesterà nel modo più chiaro possibile”,⁷⁰

mostra le modalità manifestative del progressivo attraversamento dell’intero universo ipostatico ad opera dei due Principi, in virtù del quale esso risulta strutturato in 10 differenti livelli. Non è qui il caso di prendere in considerazione ciascuno di tali livelli. Basti dire che in ogni ambito del reale i principi del Limite e dell’Illimitato si delineano nella concezione procliana come il fondamento di ogni forma di rapporto e di equilibrio fra unità e molteplicità, fra finitezza e infinità, fra determinatezza ed indeterminazione.

L’originaria bipolarità dei Principi non rappresenta solo un *metaxy* di carattere ontologico ma anche un nesso mediativo di carattere logico tra non-essere ed essere⁷¹: la struttura dell’universo procliano si costituisce infatti gerarchicamente sul fondamento concettuale di universalità decrescente: al vertice è collocato l’Uno che è, ad un tempo, il Principio supremo e trascendente del reale ed il concetto più universale; successivamente i due principi del Limite in sé e dell’Illimito in sé che, realizzando *in actu* la causalità dell’Uno⁷², serbano la priorità ontologica della causalità medesima e si dispongono in un livello intermedio della prima

⁷⁰ *In Parm.*, 1118, - 1119, 3.

⁷¹ Cfr. *infra*, cap. IV.

⁷² L’Uno procliano – giova ripeterlo – è “causalità non causale” (*anaittos aition*) (cfr. *In Parm.*, 1150, 24-25), è causa pur essendo *hypèr aitia*; tuttavia il non-essere dell’Uno esprime concettualmente una potenza produttiva e determinante che si realizza attraverso l’intervento dei Principi immediatamente successivi.

stratificazione orizzontale – quella formata da *Hén-Henádes-Henoménon* – ovvero tra l'*améthehton* dell'Uno e il *methektón* delle enadi.

Fondamento generatore dell'essere, *Autopéras* ed *Autoapeiría* lo trascendono e lo precedono; parimenti, non identificandosi con il non-essere dell'Uno, sono da questo trascesi e *generati*: tuttavia essi derivano dall'Uno il primato nella struttura ontologico-gerarchica del reale ed il carattere di massima universalità, apparentemente svolgendo più efficacemente delle enadi, sebbene in maniera non integralmente incontraddittoria e coerente, il difficile compito di collegare in qualche modo la pluralità del reale nelle sue diverse articolazioni con il Principio Primo, che per la sua assoluta ed originaria trascendenza rimane, comunque, radicalmente separato da tutto ciò che ⁷³.

⁷³ Lo stesso Beierwaltes (*Identità e differenza*, cit., pp. 69-70) definisce quelle procliane “costruzioni ermeneutiche di aiuto” incapaci, tuttavia, di costituire tramite ontologici efficaci tra il Principio unitario e la molteplicità: “Nella questione del rapporto dell'Uno in sé irrelato, incommensurabile (*áscheton*), con l'ente molteplice, dunque segnato da *apeiría* ed *heterótes*, trova rilievo anche in Proclo la *crux* della filosofia neoplatonica: come può l'Uno “dare” ciò che egli stesso non è, né ha? La ristrutturazione del pensiero plotiniano da parte di Proclo potrebbe essere intesa come una risposta a questa domanda: ossia come sia possibile il tentativo paradossale di permettere che si compia nel modo più agevole il passaggio dall'Uno al molteplice e, nello stesso tempo, voler mantenere l'Uno come una pura unità. Tutte le metafore di questo passaggio, tanto i due primi principi come le enadi, che, come unità, o Uno molteplici, devono mediare tra l'Uno ed il molteplice, rimangono tuttavia costruzioni ermeneutiche di aiuto, che indicano solo ancora più intensamente l'impossibilità di risolvere il problema”.

CAPITOLO IV

L'assoluta trascendenza dell'Uno emergente dalla via apofatica

1. *Hèn medèn tôn pánton*: la trascendenza causale dell'Uno come Ni-entità di Tutto

La complessa articolazione metafisico-teologica del reale elaborata da Proclo individua – e rivela – nella trascendenza assoluta dell'Uno il fondamento inconcusso e l'autentica “Origine primissima” dei molteplici ordinamenti e gradi che lo strutturano.

Assoluta trascendenza – ed assoluta poiché di rango incommensurabilmente elevatissimo¹ – nonché semplicità irrelata – ed irrelata poiché intrinsecamente indifferenziata² – il Principio originario e causale del Tutto non s'identifica con alcuno degli enti che costituiscono la totalità del reale:

“La causa di tutte le cose non è nessuna di tutte queste”³.

Autentico *cominciamento* della totalità degli enti, necessariamente ad essi medesimi preesiste, e da essi medesimi *radicitus* se ne differenzia: di qui il suo status di *ulteriorità ontologica* – peraltro già rilevato dal proto-platonismo di matrice pitagorica⁴ – la cui prodromica configurazione risale, del resto, allo stesso Platone⁵.

¹ Molteplici sono per Proclo i livelli e gradi di trascendenza che caratterizzano i diversi ordinamenti che compongono la realtà nel suo complesso, nessuna delle quali è tuttavia comparabile a quella dell'Uno.

² Cfr. *In Parm.*, 1092, 11 ss.: “ovunque quello (l'Uno) si conserva incontaminato (puro) dai contraddittori, non potendo essere nessuno dei due (ed infatti non sarebbe l'Uno se fosse entrambi), né opporsi ad altro”.

³ *In Parm.*, 1108, 24-25:

⁴ Secondo una testimonianza di Porfirio (*apud* Sympl. *In Phys.*, 230, 34 ss.), il neopitagorico Moderato di Gades (I sec. d.C.) avrebbe postulato un Uno sovraessenziale e sovrastanziale, ed un secondo Uno da identificarsi con le Idee. Sulla questione, cfr. l'ancora fondamentale saggio di E.R. Dodds, *The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, in *Classical Quarterly*, XXII (1928), pp. 129-142.

⁵ Cfr. Plat., *Res.*, 509 b 9.

Siffatta condizione meta-ontologica dell'Uno non esclude, tuttavia, dalla sua pre-continenza unitaria di tutte le cose, la qualità categoriale della *sussistenza* (*hýparxis*), sebbene questa non possa che configurarsi *sub specie* sovrasostanziale, giacché

“sarebbe infatti davvero strano che il vero essere sia (e cosa dico l'essere? Ma anche la vera eguaglianza, o la bellezza e ciascuna delle altre Forme), mentre il veracemente Uno è nessuno di tutti gli enti (*medamòs tôn pánton*), ma solo un nome, attraverso cui tutte le cose esistono e sono preservate (*sózetai*)”⁶.

Inoltre, la connotazione neo-parmenidea⁷ che assume il “platonismo”⁸ nelle sue molteplici configurazioni storico-teoriche, scorgendo nell'ipostasi intelligibile la sintesi compiuta di pensiero ed essere, sospinge l'Uno in una dimensione *meta-noetica* e, per ciò stesso, *ultra-aletica*⁹.

Infatti, la semplicità *a-diaforica* dell'Uno ne rivela la pura unità non-mediata né mediabile financo con se stesso, giacché la stessa auto-identità si configura pur sempre come mediazione di sé con se stesso, come movimento da sé verso sé, ovvero come relazione di sé con se stesso, e quindi come differenza o ri-flessione dell'Uno sulla differenza da sé, istitutiva di una dialettica sinallagmatica tra relazionante e relionato:

“L'altro in quanto se stesso non è Uno”¹⁰.

⁶ *In Parm.*, 1087, 29-34: καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ μὲν ὡς ἀληθῶς ὄν εἶναι (καὶ τί λέγω τὸ ὄν; ἀλλὰ καὶ τὸ ὡς ἀληθῶς ἴσον, ἢ καὶ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν), τὸ δὲ ὡς ἀληθῶς ἔν μηδαμοῦ εἶναι τῶν πάντων, ἀλλ' ὄνομα μόνον, δὶ ὃ τὰ ὄντα πάντα σώζεται καὶ ἔστιν.

⁷ Cfr. J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1972, p. 114.

⁸ Cfr. W. Beierwaltes, *Identità e Differenza*, cit., p.

⁹ Lo status di *ulteriorità aletica* emerge soprattutto dall'interpretazione teologico-allegorica della “metafore solare” contenuta nel libro VI della *Repubblica* di Platone, alla cui esegesi Proclo dedica la dissertazione XI del *Commento* al dialogo medesimo. In essa Proclo istituisce il noto parallelo secondo cui, analogamente al sole che si configura come causa della luce, l'Uno-Bene è causa della verità, e dunque di-là-dalla verità stessa (*epékeina tês aletheías*) (cfr. *In Rem.*, I, 277, 14 ss.). Sull'intera questione e, più in generale, sull'esegesi procliana dei dialoghi platonici, cfr. il saggio di M. Abbate “*Proclo interprete di Platone*” in Id. (ed.) *Proclo. Commento alla “Repubblica” di Platone*, Milano 2004, pp. XIII-CXXXVIII.

¹⁰ *In Parm.*, 1180, 22-23.

Sicché l'Uno, proprio in quanto Principio di pensiero, non può con esso identificarsi, ma risulta *epékeina toû noū*, assolutamente scevro e, dunque, di-là-del pensiero stesso.

La trascendenza causale dell'Uno si rifrange, pertanto, sia sul piano metafisico-teologico, sia su quello gnoseologico, sia, infine, su quello logico ed il riverbero sul piano metafisico-teologico disvela l'impartecipabilità dell'Uno in relazione a qualsiasi derivazione ontica e divina:

“il primissimo Uno [...] è radicalmente isolato da tutto e sciolto da ogni legame con tutte le altre cose, impartecipato e [...] “strappato via esso stesso dalla totalità delle cose”, ed inconoscibile per tutti gli enti da cui è separato”¹¹.

Siffatta *ametexía* dell'Uno, invero, si connota – *a parte obiecti* – come incapacità degli enti che da esso promanano di prender-parte all'*inseità* e *perseità* dell'Uno, ovvero alla sua sostanzialità sovressenziale¹², e – *a parte subiecti* – come assenza di contatto dell'Uno-in-sé con l'essere; l'impartecipabilità *essenziale* dell'Uno è, dunque, condizione *trascendentale* della dimensione *metessica*, ovvero fondamento e causa di ogni attività partecipativa.

Per ciò stesso

“l'Uno è al di là di tutto”¹³,

poiché, per la sua incommensurabile superiorità, costituisce l'origine ed il fondamento del Tutto. La sovrabbondante egemonia causale rende l'Uno originaria causalità incausata (*anaitíos áition*) ed *arché* della primigenia causalità delle cause, e dunque principio pre-causale di tutti gli enti. Proprio per essere *proáition*, esso ricomprende ed ingloba in sé, in maniera sovra-sostanziale ed unitaria, tutto ciò che da lui promana.

¹¹ *Ibid.*, 1066, 33 – 1064, 5.

¹² Cfr. *Ibid.*, 1097, 10-20: “È giusto, infatti, attribuire la qualità di vivente all'essere vivente particolare e non al vivente in senso assoluto: ogni cosa intesa in senso assoluto, infatti, è priva di qualità, come l'essere prima della differenza, (che è) ciò che assegna un carattere determinato all'ente, e non assoluto; cos'è dunque il vivente? Esso è la qualità (la determinazione, *to poión*) del vivente”.

¹³ *Ibid.*, 1065, 29 s.

L'Uno si configura, pertanto, come Ni-ente (nessuno degli enti) di Tutto (ciò che è). Ni-ente *poiché* esso è *origine* del Tutto:

“Necessariamente l'Uno è Niente di tutto, affinché tutto sia a partire da lui”¹⁴.

Sul piano gnoseologico, inoltre, la causalità trascendente dell'Uno manifesta l'inattingibilità intellettuale “per ogni ragionamento [...] e per ogni conoscenza”¹⁵ logico-razionale. Sul piano logico-espressivo, infine, essa ne rivela la “misteriosa ineffabile sovranità”¹⁶ per ogni forma logica discorsiva:

“Nulla diciamo in senso proprio intorno all'Uno”¹⁷.

L'apparente esito “gorgiano” cui pare ineluttabilmente destinato ogni conato euristico, paralizzando e disperando la ragione dianoetica, precipitandola nell'abisso senza fondo che separa – isolandola e proteggendola – l'assoluta trascendenza dell'Uno in sé:

“L'Uno è soltanto l'Uno e null'altro”¹⁸.

Proprio la sua sovressenziale ni-entità onnicomprensiva rappresenta l'universalissima tra le determinazioni negative attribuibili all'Uno, il concetto-limite che, separando ogni ente dall'Uno, dell'Uno rivela la causalità trascendente:

“essendo, infatti, la causa di tutto, esso è ni-ente di tutto; e non è inconoscibile per noi mentre è conoscibile per sé; se infatti fosse assolutamente inconoscibile per noi, neppure questo noi potremmo conoscere, e cioè che è conoscibile per sé, ma anche questo noi ignoreremmo”¹⁹.

¹⁴ *Ibid.*, 1076, 31-32.

¹⁵ *Theol. Plat.*, II, 7, 29, 11 ss.

¹⁶ *In Parm.*, 1181, 38-39.

¹⁷ *Ibid.*, 1191, 6-7. Invero, sebbene “nulla di proprio” può esser predicato dell'Uno, in virtù dell'infinita differenza qualitativa esistente tra Causa e causato, tuttavia, come opportunamente riconosce lo stesso Proclo nelle linee immediatamente successive (1191, 8-9), “diciamo qualcosa intorno ad esso in virtù della del naturale travaglio dell'anima nei riguardi dell'Uno”.

¹⁸ *Ibid.*, 1093, 4.

¹⁹ *Ibid.*, 1108, 23-26.

All'individuazione e all'annessione – dunque alla conoscenza – della più universale delle definizioni – la Ni-entità dell'Uno – rivelatrice della sua trascendenza causativa, conduce, più efficacemente di ogni altra *hodós*, la sperimentata e sempre affidabile *via negativa* platonica:

“È meglio, dunque, come fa Platone, permanere nelle negazioni e, attraverso queste, mostrare la trascendente superiorità dell'Uno, che né è intelligibile né intellettuale né alcun'altra di quelle cose conoscibili da noi per mezzo di intuizione particolare (*di'epibolês meristês*)”²⁰.

È dunque la negazione che, rivelando l'incomparabile *dynamis* veritativa di cui è dotata, per ciò stesso riveste, proprio sul piano conoscitivo, un valore incommensurabilmente superiore ad ogni altro procedimento euristico-cognitivo, poiché individua ed istituisce come oggetto, cominciamento e fine della propria indagine non il molteplice, ma l'Uno-in-sé:

“Invero, ogni singola scansione di questo metodo dialettico che procede attraverso negazioni ci conduce, per dir così, fino al vestibolo (*preanualia*)²¹ dell'Uno, eliminando tutte le realtà inferiori e sciogliendo in tal modo gli impedimenti alla visione dell'Uno, sempre che sia possibile manifestarlo verbalmente”²².

Sicché, dunque, la dialettica negativa, originariamente considerata da Plotino, “venne sviluppata nella sua estesa problematica, da Proclo”, il quale – secondo la puntuale ricostruzione storico-teorica condotta dal Beierwaltes – oltre che “fondarla in quella che è la sua propria costituzione metodologica, [l'ha anche] esercitata come

²⁰ *Ibid.*, 1108, 19-22.

²¹ “‘Vestibolo’ – osserva con raffinato acume anche filologico W. Beierwaltes (*Proclo*, cit., p. 372) – allude ad un venir prima (nel senso di qualcosa di improprio, di non definitivo): rischiarando la differenza negativa del Principio da tutto ciò che da esso è derivato, il pensiero cerca di pervenire nelle immediata vicinanza dell'Uno, il quale, stando prima di qualsiasi differenza, è in sé l'indifferenziazione e il “punto di indifferenza” di ogni realtà che sia in sé e da lui differente”.

²² *Ibid.*, VII, 36, 15-18, nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, traduzione che ci ha conservato il libro VII che, altrimenti, risulterebbe per noi perduto: “*ad ea quidem enim que velut preianualia unius deducet utique nos que per abnegationes hec tota dialectica methodus, auferens omnia inferiora et per ablationem solvens impedimenta speculationis illius, si possibile dicere*”.

metodo per provare che il *Parmenide* costituisce il nucleo della metafisica platonica e per indicare il tragitto più sicuro che conduce all'Uno²³.

²³ W. Beierwaltes, *Proclo*, cit., pp. 372-373.

2. L'*apóphasis* e la *katáphasis* nell'espressione della trascendenza

Come ampiamente chiarito in precedenza, l'esame delle diverse inferenze deducibili dall'essere o dal non-essere dell'Uno è istituito dal presupposto, che costituisce l'*incipit* della prima ipotesi del *Parmenide*, secondo il quale

«Se l'uno (è) uno [...] per nessuna ragione potrà essere molti»²⁴.

Siffatto paradigma normativo di ogni negazione circoscrive metodologicamente l'analisi procliana delle negazioni che ineriscono all'Uno: esso esige che dell'Uno si neghi preliminarmente ogni affermazione-determinazione che ne pregiudichi l'intrinseca, costitutiva "non-moltità", ovvero la pura ed immediata unità.

Le molteplici *negazioni* in grado di delineare in senso aferetico la natura dell'Uno in quanto non-molti sono efficacemente sintetizzate da Proclo nella sezione centrale del libro VI del *Commentario al Parmenide*, peraltro integralmente consacrato, insieme con quello successivo, alla loro indagine analitica:

“In primo luogo, occorre forse dar conto di tutte quelle cose che dell'Uno vengono negate nella I ipotesi: esse risultano così ordinate, in successione:

l'Uno non è molti, né tutto né parte, non ha principio, né mezzo, né fine, non ha alcun limite, non ha figura, non è in altro, [né in se stesso, non è in quiete] né in movimento, non è identico né diverso, né simile né dissimile, né uguale né maggiore né minore, né più vecchio né più giovane, non partecipando al tempo, non partecipa in alcun modo alla generazione, non partecipa all'essere, non ha nome, né è dicibile, non è oggetto di opinione, né di conoscenza scientifica (episteton).

Queste, dunque, le cose negate (dell'Uno), per riferirle ciascuna sinteticamente”²⁵.

Tuttavia, solo attraverso la negazione della determinazione universale e generalissima dell'essere, la trascendente sovrabbondanza dell'Uno si rivela effettivamente come ni-entità categoriale e sostanziale:

²⁴ Pl. *Parm.*, 137 c 4 - 5.

²⁵ In *Parm.*, 1083, 5 ss.

“L’Uno è al di sopra anche dell’essere [...] e dell’Uno-che-è”²⁶.

L’essenzialità meta-ontologica dell’Uno determina anche la vacuità e la fallacia di ogni strumento epistemologico teso ad individuarne e mostrarne la definizione *essenzialmente* propria e assolutamente ad esso pertinente, capace di muovere, per ciò stesso, dalla *hyper-ousía* dell’Uno.

Purtuttavia, *prima facie* l’affermazione possiede – ed esibisce – un intrinseco valore conoscitivo e veritativo (almeno nell’ambito delle realtà derivate) più alto di quello posseduto dalla negazione, poiché quest’ultima si configura pur sempre come una privazione (*stéresis*), una *spoliazione* del possesso di una *héxis*, non esclusa in linea di principio:

“In terzo luogo occorre esaminare la natura di queste negazioni, e se esse siano superiori o inferiori alle affermazioni. A ciascuno di noi sembra che le affermazioni siano di rango più elevato delle negazioni; la negazione, infatti, è una privazione; l’affermazione, invece – si dice – indica un certo modo d’essere (possesso, disposizione *héxis*) e la presenza di forma. Certamente, in relazione alle forme e alle cose dotate di forma, l’affermazione ha maggior valore della negazione; questo infatti occorre che inerisca (convenga) alle forme, e cioè il possesso di esse e il dileguarsi della privazione. E, in generale, per gli enti, l’essere è più conveniente del non-essere, al pari dell’affermazione nei riguardi della negazione; l’essere, infatti, rappresenta il paradigma (modello proprio) dell’affermazione, il non-essere, al contrario, quello della negazione”²⁷.

Nella dimensione ontologica, dunque, l’affermazione appare – sul piano gnoseologico – di rango più elevato della negazione, in virtù dell’immanente sua capacità di mostrare la verità e l’essere di ciascun ente in maniera più efficace ed in misura maggiore: l’affermazione, infatti, discriminando, circoscrivendo e definendo alcunché come qualcosa di de-terminato, ne ostenta la forma essenziale e l’*habitus* (*héxis*).

La negazione, al contrario, sempre nell’ambito dell’essere positivo, riveste un ruolo subordinato, dacché il “*non*” della negazione ontica giammai potrà rivelarsi

²⁶ *Theol. Plat.*, II, 12, 114, 32 ss.

²⁷ *In Parm.*, 1072, 19 - 32.

“più potente dell’essere” (*hyperochè tou óntos*): la superiorità dell’*ousía* è determinata dal ruolo epistemologico svolto dall’affermazione, che snida, cattura ed esibisce proprio l’essenza dell’ente, diversificandolo, per ciò stesso, dall’Altro-da-sé:

“Davvero, dunque, in tutti i generi dell’essere (1073) l’affermazione è, in generale, superiore alla negazione”²⁸.

La negazione de-termina *ab extra* i limiti dell’ente cui inerisce, poiché, rinvenendo l’ente già affermato nella sua *entità*, già ipostatizzato nel suo esser-determinato, di esso nega forma essenziale ed *habitus* che ineriscono ad altri enti determinati, nega, cioè, che esso sia qualcos’altro.

Sicché la previa determinazione ed *entificazione* dell’ente da parte dell’affermazione, costituendo lo *hypokeímenon* su cui la negazione interviene dispiegando la propria – limitata – efficacia, testimonia e rivela il ruolo di principio e fondamento della possibilità della negazione medesima rivestito dall’affermazione:

“l’essere, infatti, rappresenta il paradigma dell’affermazione, il non-essere, al contrario, quello della negazione. D’altronde è assolutamente chiaro quale sia il rapporto che lo stesso Platone nel *Sofista* (258 a-b) ha affermato che v’è tra il non-essere e l’essere, e che l’essere è superiore; proprio in quel passo egli afferma in effetti che il non-essere non è meno dell’essere, ma aggiungendo la frase “se è lecito dire così”, ha messo in luce la superiorità dell’essere. Davvero, dunque, in tutti i generi dell’essere (1073) l’affermazione è, in generale, superiore alla negazione”²⁹.

Tuttavia anche il non-essere esibisce, aristotelicamente, la medesima polivocità semantica dell’essere:

“Il non-essere si dice in molti sensi, uno dei quali superiore all’essere, un altro coordinato all’essere, un altro ancora inferiore all’essere”³⁰;

²⁸ *Ibid.*, 1072, 37 – 1073, 1.

²⁹ *Ibid.*, 1072, 28 – 1073, 2.

³⁰ *Ibid.*, 1073, 2 - 5.

sicché occorre parimenti distinguere, all'interno del dominio logico-linguistico, tre forme di negazione:

“è ben chiaro, dunque, che noi dobbiamo parimenti considerare tre forme di negazione, una superiore all'affermazione, un'altra inferiore, un'altra ancora in qualche misura paragonabile all'affermazione”³¹.

Dunque, limitatamente alla dimensione manifestativa della trascendenza dell'Uno, la negazione rivela una *dynamis* espressiva incommensurabilmente superiore a quella dell'affermazione:

“In generale, l'affermazione tende ad afferrare qualche forma, e allorché l'anima esprime la presenza di una cosa in un'altra, e fa un'affermazione, essa pone qualcosa a sé affine. Il Primo (Principio) è al di là della forma, e non è conveniente introdurre in esso alcuna delle cose seconde, né trasferirvi le cose che fanno parte della nostra realtà: in tal modo, infatti, ci si ritroverebbe inavvertitamente a parlare di se stessi, e non di esso. Pertanto, non adopereremo in maniera conveniente le affermazioni in relazione ad esso, ma piuttosto le negazioni delle cose seconde. Ed infatti, mentre le affermazioni si sforzano di conoscere una determinata cosa che è inerente ad un'altra, il Primo (Principio) è, invece, inattuabile per le conoscenze congeneri agli enti, né è possibile cogliere alcunché come ad esso inerente, quanto piuttosto come non inerente: esso trascende, infatti, ogni partecipazione (1074) ed ogni composizione. Oltre tutto, le affermazioni indicano qualcosa di definito, mentre le negazioni posseggono un significato indefinito; infatti, la nozione di non-uomo è di natura più indefinita di quella di uomo. Sicché è più appropriato mettere in luce la causalità non determinabile e non definibile dell'Uno, attraverso le negazioni; le affermazioni, infatti, smembrano gli enti, mentre le negazioni li dispiegano, conducendoli da ciò che è circoscritto a ciò che non è circoscritto, e da ciò che risulta determinato attraverso specifiche delimitazioni a ciò che è indefinito. Come, dunque, le negazioni potrebbero non addirsi in misura maggiore all'indagine sull'Uno?”³².

Pertanto, avendo preliminarmente verificato che le negazioni non si configurano come *steretikàî tòn hypokeiménon*, non posseggono cioè valore privativo, giacché non defraudano l'ente dal fondamento essenziale, ma ineriscono ad una “realtà effettuale”, ad un “soggetto” reale che, sebbene trascenda l'essere, o meglio, proprio perché trascende l'essere, ne costituisce la causa, occorre determinare

³¹ *Ibid.*, 1073, 5 - 9.

quale negazione si riveli più conveniente ed appropriata in relazione alla natura dell'Uno, nell'ambito della molteplice fenomenologia apofatica individuata e descritta da Proclo.

In primo luogo, in relazione all'Uno (sovra-)esistente di-là-da ogni partecipazione ontologica, la quale definisce l'ambito dell'affermazione, risulta "assolutamente inappropriata" quel tipo di negazione riferibile ad ogni altro ente che non esclude, sotto il profilo logico, l'affermazione, ma ne è suscettibile:

"Non intendo come nel caso di quelle negazioni suscettibili di accogliere l'affermazione, e che tuttavia non la hanno accolta, come se noi dicessimo che Socrate non è bianco: infatti, in assoluto, l'Uno non è suscettibile di accogliere alcunché, ma esso trascende tutti gli esseri e tutte le partecipazioni"³³.

Inoltre, neppure la negazione assoluta, che si configura come mera privazione, può adeguatamente inerire all'Uno, in quanto esso è il Primo Principio che fa sussistere la dimensione ontologica, cioè quella dimensione delle "cose" che di esso vengono negate:

"Né, tuttavia, esso appare come del tutto non suscettibile di accogliere affermazioni, rivelando privazione e assenza di relazione con la forma, come se qualcuno dicesse che la linea non è bianca perché non è capace di partecipare alla bianchezza. E, difatti, il Primo Principio non è semplicemente privo delle qualità (attributi) che gli sono negate, né tutte queste sono prive di contatto con l'Uno, ma sono derivate dall'Uno; e non è vero che, come la bianchezza non genera la linea, né è da essa generata, allo stesso modo anche le cose (1075) successive all'Uno non sono generate dall'Uno: di là, invero, esse sono venute a sussistere"³⁴.

A *fortiori* neppure la modalità intermedia di negazione, ovvero quella riferentesi ad enti che, pur ripudiando l'affermazione del concetto negato dall'*apóphasis*, ne generano o causano la presenza in altri enti, può coerentemente riferirsi all'Uno: il movimento – è l'esempio chiarificatore introdotto da Proclo – non è mosso, ma determina il movimento degli altri enti. L'inefficacia espressiva di

³² *Ibid.*, 1073, 25 – 1074, 9.

³³ *Ibid.*, 1074, 24 - 28.

questa negazione risiede nella sua incapacità di giungere alla trascendenza dell'Uno, operando essa esclusivamente nella dimensione dell'essere:

“Né ancora, direi che la negazione si riferisce (all'Uno) secondo quella modalità intermedia che è propria di quelle entità che non sono suscettibili di accogliere qualcosa, ma che è causa dell'accoglimento dell'affermazione per le altre entità nelle quali è presente: ad esempio, non è il movimento che si muove, bensì la cosa mossa; sicché, la negazione si predica del movimento: questo, infatti, non si muove, sebbene le altre cose si muovano in virtù di esso”³⁵.

Sicché, dunque, la negazione più adeguata e significativa inerente all'Uno è rappresentata dalla negazione causale o produttiva: l'Uno *non* è alcuna di tutte le cose, poiché tutte le produce:

“Non è dunque secondo questa modalità che viene negato ciò viene negato dell'Uno: l'Uno, infatti, non è presente in ciascun ente, ma, da un lato, è causa delle affermazioni le cui negazioni riferiamo ad esso, dall'altro, in nessun modo esso si ingenera in quegli enti di cui è causa.”³⁶.

La negazione autentica rappresenta, pertanto, l'addentellato fondamentale del processo causativo posto in essere dall'Uno, che si riproduce in ogni ordinamento ipostatico del reale:

“Ed invero, se debbo esprimere sinteticamente ciò che a me sembra, ebbene, come l'Uno è causa di tutte le cose, così le negazioni sono causa delle affermazioni. Di qui, tutte quelle cose che la II ipotesi afferma, lo anticipiamo sin d'ora, la I le nega; infatti, tutte quelle affermazioni procedono da queste negazioni, e di queste la causa è l'Uno, in considerazione del fatto che esso è anteriore a tutte le cose. Come, infatti, l'anima, pur essendo incorporea, ha introdotto i corpi, come l'intelletto, benché sia privo di anima (poiché esso non è anima), ha dato esistenza all'anima, allo stesso modo l'Uno, benché sia privo di molteplicità, ha generato ogni molteplicità, sebbene sia privo di numero, ha fatto sussistere il numero, nonostante sia privo di figura, ha dato esistenza alla figura, e similmente per tutte le altre cose: Esso, infatti, non è alcuna delle cose che crea”³⁷.

³⁴ *Ibid.*, 1074, 28 – 1075, 2.

³⁵ *Ibid.*, 1075, 2 - 16.

³⁶ *Ibid.*, 1075, 16 - 24.

Dunque, le negazioni riferite all'Uno, che generano la proteiforme molteplicità delle affermazioni, non indicano la *stéresis* di una qualità dell'Uno, ma la realtà della generazione determinata dalla trascendenza causale del Principio, ovvero dal suo non-essere che si determina, nei riguardi dell'essere, come realizzazione di un processo causale:

“Se, dunque, esso non è alcuna delle cose che crea, e tutte le cose sono da esso create, allora esso non s'identifica con nessuna di queste. E dunque, se noi conosciamo tutte le cose per mezzo delle affermazioni, quello lo mettiamo in luce attraverso le negazioni a partire da ciascuna di quelle cose, ed in tal modo questa forma di negazione è generatrice della molteplicità delle affermazioni: ad esempio, l'assenza nell'Uno di figura (1076) non è della stessa natura di quella della materia, nella quale l'assenza è considerata una privazione di figura, ma è piuttosto ciò che genera e produce l'ordine della figura. Nel caso della materia, pertanto, le negazioni, essendo privazioni, sono inferiori alle affermazioni, e le affermazioni sono partecipazioni a ciò di cui la materia è di per sé priva; nell'ordine degli enti le negazioni sono coordinate alle affermazioni; infatti il non-essere partecipa alla sostanza non meno che all'essere, come è affermato nel *Sofista*. Per quel che concerne l'Uno, le negazioni rivelano la trascendenza della causa, e, per ciò stesso, esse sono superiori alle affermazioni”³⁸.

Sicché il non-essere dell'Uno giammai potrà configurarsi come il non-essere coordinato all'essere, né come quello privativo caratteristico della materia, né potrà *a fortiori* identificarsi con il non-essere assoluto che, di nulla partecipa e da nulla causato, col Nulla s'identifica:

“Il non-essere, infatti, è una negazione, ma non al modo del non-essere assoluto. Questo non-essere, infatti, oltre che non-essere, è anche nulla: per ciò stesso, esso risulta privato di ogni ipostasi e privo dell'unità stessa. Esso è appunto definito «neppure-uno» in relazione a tutte le altre cose, e questo che non partecipa di unità, in quanto è assolutamente non partecipe, è privo di sussistenza”³⁹.

³⁷ *Ibid.*, 1075, 24 - 33.

³⁸ *Ibid.*, 1075, 28 ss.

³⁹ *Ibid.*, 1081, 10 - 15.

3. Valore logico e valore ontologico delle negazioni

Avendo preliminarmente mostrato che le negazioni si configurano come causa delle affermazioni, e che esse successivamente sono origine di altrettante affermazioni di quelle stesse qualità che all'interno della I ipotesi vengono negate a proposito dell'Uno (proprio in virtù della generazione dell'essere ad opera della sovrabbondante *nientità* trascendente del Primo Principio), per Proclo occorre ora indagare la dialettica immanente al sinallagma negazioni-affermazioni, verificando

“se dell'Uno vengano negati tutte le cose che sono, oppure non tutte, e se non tutte sono negate dell'Uno, quale mai sia la scelta, per quale ragione ed in considerazione di che cosa il discorso giunga fino a quelle”⁴⁰.

L'esito dell'indagine mostra, a giudizio del Licio – peraltro, in perfetta coerenza con la sua esegesi complessiva del dialogo – che le negazioni dell'Uno, oltre che dispiegare la loro *dynamis* causale nel dominio logico, relativamente alla generazione delle affermazioni, rivestono pure un preciso valore ontologico, nella misura in cui corrispondono alle *pródois* delle ipostasi e delle divinità intelligibili:

“Uno soltanto tra tutti quelli (gli esegeti) a noi noti, la nostra guida⁴¹, appartenente allo stesso di Platone nella conoscenza delle cose divine, ha visto che tutte le qualità che egli progressivamente afferma nella II ipotesi, le nega dell'Uno, come si è più volte detto, ciascuna delle quali rappresenta lì il simbolo di un certo ordine divino, ovvero la Molteplicità, l'Intero, la Figura, l'Essere-in sé e in-altro, ed ognuna delle altre in successione; non tutte, infatti, si manifestano allo stesso modo in ogni ordine dell'essere, ma qui appare la Molteplicità, altrove qualche altra caratteristica delle cose divine”⁴².

Dunque, il nesso sinallagmatico che s'instaura tra negazioni ed affermazioni, il legame dialettico tra esse esistente, si configura *sub specie* onto-teologica,

⁴⁰ *Ibid.*, 1083, 2 - 6.

⁴¹ Il riferimento è, naturalmente, a Siriano, “colui che divenne la nostra guida filosofica (*kathegemòn toúton tôn lógon*) in Atene, e che accese in noi la luce dell'intelletto intorno a questi argomenti” (*In Parm.*, 1061, 25 ss.), di cui Proclo diverrà successore.

⁴² *In Parm.*, 1085, 18 - 24.

rivelandosi attraverso la generazione della dimensione ipostatica immediatamente inferiore ad opera della sovressenziale, trascendente ni-entità causativa del Primo Principio.

Naturalmente, poiché la *dynamis* causativa dell'Uno è universale, per ciò stesso si rivela incommensurabilmente superiore a quella posseduta dalla singola negazione, per mezzo della quale si genera – sul piano logico – una particolare modalità affermativa e – su quello onto-teologico – un particolare ordinamento ipostatico divinizzato.

Tuttavia, di contro a quella “esterna” testé analizzata, che inerisce al sinallagma genetico tra negazione ed affermazione, esiste un'ulteriore *species* di causalità – “interna” o “intra-apofatica” – che inerisce al rapporto reciprocamente intrattenuto dalle singole negazioni, e che si connota come il corrispettivo di quello che s'instaura tra la modalità causativa intra-catafatica.

L'ordine delle negazioni, che per l'Uno – giova ricordarlo – rappresenta pur sempre un momento meramente logico, origina un preciso ordinamento delle affermazioni le quali, avendo per oggetto l'articolazione emanatistica delle processioni divine, si determinano e si dispongono all'interno della II ipotesi e, dunque, all'interno della dimensione dell'essere:

“la I ipotesi tratta del Primitivo Dio, e la II del mondo intelligibile: ma, poiché oltremodo esteso si presenta il cosmo intelligibile e molteplici gli ordini delle divinità, ciascuno di questi ordini divini sembra che venga simbolicamente denominato da Platone e che tutti siano stati rivelati (*ekphéresthai*) con termini filosofici, e non con quei nomi che solitamente vengono celebrati dagli autori di teogonie (1062) né con quelli che rivelano la natura della loro esistenza, quali appunto sono le denominazioni dei generi divini che sono state riferite dagli dei, bensì, come dicevo, attraverso i termini familiari ai filosofi, come Intero, Molteplicità, Illimitato, Limite, acconci ad esser loro assegnati, in quanto hanno un ordine ad essi confacentesi, e vengono spiegate senza omissioni tutte le processioni divine, intelligibile, intellettiva, ipercosmica, e, per questo vengono considerate tutte le proprietà conseguenti, in quanto sono simboli degli ordinamenti divini, ed inoltre tutto quello che nella II ipotesi viene detto in forma di affermazioni, nella I viene detto in forma di negazioni, per mettere in luce come la Prima Causa sia trascendente da tutti gli ordinamenti divini, mentre quelli sono proceduti ciascuno secondo le sue determinate proprietà; difatti, l'Uno della II ipotesi non è il Primo Uno (ogni

cosa, infatti, è intrecciata all'essere), né quello inseparabile dall'Essere, e che è in esso come una certo modo d'essere»⁴³.

Allo scopo di definire l'ordine delle negazioni dell'Uno – e quello corrispettivo delle affermazioni – Proclo identifica i canoni logici e di successione, cui quegli ordini soggiacciono, nella maggiore o minore universalità del concetto rispettivamente negato o espresso affermativamente: il concetto dotato di più estesa universalità determina e causa quello in possesso di un grado minore di estensione, sicché risulta evidente la ragione in virtù della quale il carattere più universale posseduto da ciascun ente – l'essere – ingloba in sé integralmente e senza residui l'intero dominio della II ipotesi del Parmenide:

“E come ciascuna di queste caratteristiche è attribuita agli ordini divini, noi lo apprenderemo più compiutamente quando considereremo la II ipotesi. Ora, appare chiaro da tutto ciò quali siano le caratteristiche negate dell'Uno, come pure che esse sono necessariamente tante (tanti, infatti, sono gli ordini enumerati degli esseri); inoltre altrettanto chiaro anche ora è che tutte sono state assunte dalla natura specifica dell'essere, e non dalla conoscenza. Il volere, infatti, ed il tendere e tutto ciò che è ad essi congenere è proprio dei viventi, mentre il pensare o il riflettere o il percepire è proprio degli esseri dotati di facoltà conoscitive; del resto, tutte queste caratteristiche sono comuni a tutti gli esseri esistenti. Del pari, tutte le caratteristiche precedentemente considerate ineriscono ad ogni essere animato (*ed inanimato = aggiunta del Taylor*), come necessaria conseguenza dell'essere, e com'è giusto che sia. L'ipotesi recitava, infatti: «Se l'Uno è, cosa ne consegue?». Egli (Parmenide) nega tutte quante queste caratteristiche dell'Uno, per negare, da ultimo, anche *l'Uno è* stesso, avendo affermato che «se dunque l'Uno è uno, questo Uno non è», per essere superiore anche all'è. Esso, infatti, non può accogliere in sé nessuna delle necessarie conseguenze dell'è, e sembra che esse ineriscano semplicemente agli esseri in quanto questi sono *essere*, ovvero quelle caratteristiche che la II ipotesi afferma, mentre la I le nega; e non **(1087)** ne scorgeremo mai altre, eccetto queste, che siano comuni a tutti gli esseri; e di queste caratteristiche comuni, quelle menzionate prima sono le più universali, quelle menzionate dopo, invece, le più particolari: pertanto, eliminando le prime, egli distruggerà anche quelle che figurano successivamente all'interno dell'ipotesi medesima. Straordinariamente, dunque, Parmenide è riuscito ad individuare quali siano le caratteristiche conseguenti all'essere in quanto essere, affermandole nella II ipotesi e negandole nella I, desiderando mostrare che l'Uno è al-di-là degli esseri, attraverso la dimostrazione che Esso è al-di-là delle proprietà comuni a tutti gli

⁴³ *Ibid.*, 1061, 31 ss.

esseri; queste sono tutte le caratteristiche negate dell'Uno nella I ipotesi, sicché, se Esso non le accoglie, non potrà accogliere neppure l'è (*éstin*)".⁴⁴

L'essere si configura, dunque, come l'affermazione più universale proprio perché esso si connota in rapporto all'Uno come la negazione più universale: da quest'ultima, infatti, deriva l'intero ordinamento ipostatico della II ipotesi, nella quale siffatta struttura di carattere logico acquisisce pieno valore ontologico.

Nondimeno, come rileva lo stesso Proclo, appare non esserci perfetta corrispondenza tra l'ordine delle negazioni e quello delle affermazioni; Platone nega infatti l'*essere* dell'Uno – ed il suo essere *uno* – alla fine della I ipotesi; di contro, l'affermazione dell'essere dell'Uno ha luogo all'inizio dell'ipotesi successiva: sicché l'*aphaíresis* della molteplicità inserita prima delle negazioni pare davvero introdurre una sconnessione logica, poiché non i Molti – come accade nel *Parmenide* – ma l'essere costituisce, sul piano catafatico, il concetto più universale:

“Ecco dunque l'ottava questione da esaminare intorno all'ordine delle negazioni: se esse cominciano dall'alto e da ciò che è primo, perché mai egli nega in primo luogo i Molti e soltanto alla fine l'essere e lo stesso Uno (infatti anche a noi sembra che l'Uno sia più nobile della pluralità e che l'essere sia ciò che è più elevato tra gli esseri)? Se poi inizia da ciò che è ultimo, come mai ammette, dopo i generi dell'essere, il simile ed il dissimile, l'uguale ed il disuguale, il maggiore ed il minore, che dei generi dell'essere sono meno elevati?”⁴⁵.

Tuttavia, l'apparente aporia emersa si risolve ove si consideri la differenza esistente tra i procedimenti metodologici euristico-investigativi cui soggiacciono le indagini condotte intorno al dominio apofatico e a quello catafatico: limitatamente a quest'ultimo, infatti, il punto di movenza dell'indagine è rappresentato da ciò che presenta maggiori affinità con l'ipotesi e, dunque, dal concetto più universale, l'essere. Nel dominio delle negazioni, al contrario, occorre muovere da quanto risulta diametralmente opposto all'ipotesi di partenza, e, dunque, dai Molti, che rappresentano, come ampiamente documentato in precedenza, la negazione più radicale dell'Uno:

⁴⁴ *Ibid.*, 1086, 7 – 1087, 13.

⁴⁵ *Ibid.*, 1088, 4 - 14.

“E’ preferibile affermare, dunque, che egli inizia dal vertice e procede fino al livello più basso attraverso le negazioni. Così, infatti, anche nel *Fedro* (247c), egli, negando della sommità degli ordini intellettivi tutto ciò che immediatamente per essa e da essa procede, ha attuato dall’alto il procedimento (*tèn ársin*) delle negazioni, affermando in primo luogo che essa è priva di colore, quindi priva di figura e, in terzo luogo, intangibile (*aphané*): ed infatti, lì figurava quella che regna sulle tre triadi intellettive, che produce la continuità (*synochiké*) che egli dispone (*táttei*) secondo il colore, in secondo luogo quella che conduce alla perfezione (*telesiourghikés*), che egli ha individuato secondo la figura, e l’intellettiva, che ha rivelato a noi simbolicamente attraverso il contatto, come abbiamo ricordato attraverso quelle cose di cui ci siamo occupati all’interno della trattazione specifica (*eis tèn palinodían* cfr. *Theol. Plat.*, IV, 12), e queste triadi hanno avuto in sorte questo ordine, ovvero quello delle negazioni. Così dunque, anche in questi passi le negazioni iniziano dal vertice e procedono secondo l’ordine degli dei presenti nel cosmo, di tutti quanti i quali l’Uno è generatore (*gennetikón*).

Non dobbiamo meravigliarci, quindi, che solo alla fine egli neghi l’Uno in se stesso e l’essere. Se noi seguiremo l’intero ordine del discorso, lo comprenderemo perfettamente. Stimo di per sé evidente che nelle conclusioni affermative occorre iniziare da ciò che è più affine (1089) e, attraverso questo, mostrare le conseguenze affermative dell’ipotesi, che sono meno affini; nelle negazioni invece bisogna partire da ciò che è massimamente estraneo e, attraverso questo, mostrare le proposizioni meno estranee che non conseguono all’ipotesi; occorre infatti – abbiamo detto – che coloro che usano questo metodo comincino dalle cose più conosciute. Per questo dunque, egli nega in primo luogo dell’Uno i Molti, ai quali, dacché si manifestano per primi, seguono tutte le cose negate tra i Molti e l’Uno; da ultimo egli nega anche lo stesso Uno, che è per la sua origine il più vicino all’ipotesi; tuttavia, essendo partecipato dall’essere, è un certo uno, e non semplicemente l’Uno. Bisognava dunque, trattandosi di conclusioni negative, che l’inizio dell’intera ipotesi fosse il Non-Molti, la fine il Non-Uno”⁴⁶.

Del resto, che si istituisca una perfetta corrispondenza tra i rispettivi domini delle negazioni e delle affermazioni, è il portato di una necessità non solo logica, ma anche, e soprattutto, onto-teologica, giacché esiste un perfetto parallelismo tra la distinzione di carattere meramente logico rappresentata dalle *aphairéseis* dell’Uno e la gerarchia onto-teologica degli ordini delle divinità, articolata e disposta secondo il criterio della maggiore o minore universalità.

La necessità che s’instauri siffatta compiuta corrispondenza tra le dimensioni logica ed onto-teologica è acutamente avvertita da Proclo: egli, infatti, dall’apparente

⁴⁶ *Ibid.*, 1088, 15 – 1089, 5.

squilibrio di carattere logico, per il quale alla prima e fondamentale affermazione della molteplicità – l'essere – non corrisponde la prima e fondamentale negazione – il non-essere – ma la molteplicità

“Avendo noi definito queste cose, dobbiamo stabilire in nono luogo qual è il primo negato. È proprio Parmenide a dire che l'Uno è non-molti. Sono dunque i Molti la prima cosa che Egli nega dell'Uno. Ma dove sono questi Molti e qual è la molteplicità che l'Uno non è?”⁴⁷,

inferisce la conclusione secondo cui la prima negazione dell'Uno determina l'insorgere dell'ordine ipostatico intelligibile-intellettivo, che rappresenta la prima apparizione della molteplicità delle enadi, e delle divinità in esso ricomprese:

“Se le cose stanno così, è chiaro che questa molteplicità o va posta secondo il molteplice intelligibile oppure secondo il primo molteplice intelligibile-intellettivo; infatti questa molteplicità, proprio in quanto (**1091**) molteplicità, ha avuto origine soltanto dall'Uno; da essa, a partire dall'alto, ciò che è triadico procede fino a ciò che è ultimo, nelle entità intellettive, nelle ipercosmiche, nelle sensibili, in tutto ciò che, partecipando in qualche modo dell'essere, ha partecipato di questa triade.

«L'intelletto del Padre dichiarò che tutte le cose fossero divise in tre»

(afferma un dio),

«quando, con un cenno, ebbe mostrato il suo volere, subito tutte le cose furono divise».

Dunque è questa pluralità intelligibile che – per prima – si è manifestata a partire dall'Uno, questa che – per prima – a lui è sembrato di dover negare dell'Uno; alcuni, poi, essendo risaliti fino a questo ordine, ne hanno identificato la sommità con l'Uno.

Ora questi Molti, che sono stati negati dell'Uno, bisogna porli o secondo la molteplicità intelligibile, oppure secondo la molteplicità che è prima negli intellettivi che sono anche intelligibili: infatti, la pluralità delle enadi non è negli dei intelligibili, ma in quelli che vengono immediatamente dopo di essi. Esiste una sola enade per ogni triade intelligibile; la pluralità delle enadi, invece, è stata individuata per la prima volta nel primo ordine degli intelligibili-intellettivi, come diverrà chiaro dalle cose che saranno dimostrate nella seconda ipotesi⁴⁸.

Dunque, la molteplicità che, negata nella prima, acquisisce integrale valore ontologico nella seconda ipotesi, non s'identifica con l'ordinamento divino che occupa il vertice della gerarchia ipostatico-discensiva del reale – quella intelligibile –

⁴⁷ *Ibid.*, 1089, 17 – 21.

che si definisce attraverso il concetto più universale, ovvero l'essere, come procura di mostrare esplicitamente Proclo: egli infatti, considerando l'ipotesi che la molteplicità costituente la prima negazione dell'Uno possa identificarsi con la molteplicità intelligibile

“Egli (Parmenide-Platone) fonda dunque la negazione muovendo da questo ordine, nel quale è apparsa la prima molteplicità delle enadi, derivata dalla prima enade; dove sia la prima molteplicità delle enadi, lo abbiamo già detto, lo chiarirà la seconda ipotesi. L'argomentazione mostrerà che essa si trova nei primi tra gli dei intelligibili-intellettivi, non tra quelli che sono nominati soltanto intelligibili”⁴⁹,

la ripudia espressamente, poiché la molteplicità intelligibile non costituisce una compiuta e pienamente dispiegata molteplicità, per via della sua prossimità all'Uno, che la rende ancora intrinsecamente unitaria:

“anche se c'è una pluralità in loro, è in un altro senso, che fa sì non che l'Uno sia anche Molti, ma al contrario, (1092) che i Molti siano Uno. Infatti, all'Uno non-molti si contrappone l'Uno-molti; invece all'Uno che è molti si contrappone l'Uno che è non-molti, di modo che, se uno dicesse l'Uno che è non molti, questi molti noi li riferiremmo agli intelligibili; poiché egli ha detto l'Uno non-questi molti, noi li porremo là dove si è dimostrato che appare per la prima volta l'Uno-molti, e non l'Uno-che-è. Si dimostrerà che questo luogo è dopo gli ordini intelligibili, come noi diciamo, in quelli che sono chiamati ordini degli dei intelligibili e intellettivi; la discussione mostrerà allora che sono separati sia l'uno moltiplicato sia l'essere, quando essa negherà infine dell'Uno la stessa molteplicità intelligibile, riannodando la fine con il principio; si mostrerà così che l'Uno non è l'Uno-che-è, come sapremo attraverso quelle argomentazioni”⁵⁰.

Del resto, anche mere ragioni di convenienza possono giustificare questo apparente squilibrio: a Proclo, infatti, appare “sommamente ridicolo” che l'indagine sull'ordine delle negazioni possa muovere dalla negazione dell'essere, considerato che l'ipotesi postula proprio l'essere dell'essere:

⁴⁸ *Ibid.*, 1090, 31 – 1091, 24.

⁴⁹ *Ibid.*, 1091, 26 - 31.

⁵⁰ *Ibid.*, 1091, 31 – 1092, 14.

“Probabilmente qualcuno potrebbe ricercare perché mai egli abbia cominciato le negazioni non partendo dall’è, ma dai Molti, e non abbia preferito esordire da ciò che è immediatamente al di sotto dell’Uno per giungere fino agli ordini ultimi, oppure iniziando proprio da questi per giungere sino al vertice degli enti, ma ha iniziato proprio dai Molti. A questa domanda occorre rispondere che la negazione dell’essere costituisce l’opposto dell’ipotesi; questa dice infatti che l’Uno è, mentre la negazione che esso non è: sarebbe stato sommamente ridicolo affermare subito, sin da principio che se l’Uno è, l’Uno non è”⁵¹.

Tuttavia, ove si consideri che la negazione dell’essere costituisce la prima delle negazioni dell’Uno, cui corrisponde l’egemonia onto-teologica dell’ipostasi intelligibile, e che, d’altro canto, è lo stesso Proclo a *riconoscere* che i Molti negati in apertura della I ipotesi non rappresentano un *primum* logico-reale, ma presuppongono il concetto più esteso e comprensivo di essere, ebbene, benché la negazione dell’essere dell’Uno sia collocata solo alla fine, essa, in realtà, è implicita sin dall’inizio dell’ipotesi medesima. Il nesso dialettico Uno-che-non-è – Uno-che-è costituisce, dunque, un presupposto più ampio e più universale di quello esistente tra Uno e Molti: ed infatti, osserva Proclo, laddove Parmenide nega l’essere e l’Uno, egli si limita a riprendere quanto era stato negato sin dal principio:

“Egli fonda dunque la negazione muovendo da questo ordine, nel quale è apparsa la prima molteplicità delle enadi, derivata dalla prima enade; dove sia la prima molteplicità delle enadi, lo abbiamo già detto, lo chiarirà la seconda ipotesi. L’argomentazione mostrerà che essa si trova nei primi tra gli dei intelligibili e intellettivi, non tra quelli che sono nominati soltanto intelligibili; anche se c’è una pluralità in loro, è in un altro senso, che fa sì non che l’Uno sia anche Molti, ma al contrario, (1092) che i Molti siano Uno. Infatti, all’Uno non-molti si contrappone l’Uno-molti; invece all’Uno che è molti si contrappone l’Uno che è non-molti, di modo che, se uno dicesse l’Uno che è non molti, questi molti noi li riferiremmo agli intelligibili; poiché egli ha detto l’Uno non-questi molti, noi li porremo là dove si è dimostrato che appare per la prima volta l’Uno-molti, e non l’Uno-che-è. Si dimostrerà che questo luogo è dopo gli ordini intelligibili, come noi diciamo, in quelli che sono chiamati ordini degli dei intelligibili e intellettivi; la discussione mostrerà allora che sono separati sia l’uno moltiplicato sia l’essere, quando essa negherà infine dell’Uno la stessa molteplicità intelligibile, riannodando la fine con il principio; si mostrerà così che l’Uno non è l’Uno-che-è, come sapremo attraverso quelle argomentazioni”⁵².

⁵¹ *Ibid.*, 1241, 15 - 27.

⁵² *Ibid.*, 1091, 28 – 1092, 15.

Sicché, dunque, la prima ipotesi del Parmenide platonico – *ei hén estin* – costituisce il concetto più universale, che, sebbene sia negato alla fine dello svolgimento dialettico dell'ipotesi medesima attraverso le argomentazioni illustrate in precedenza, si configura tuttavia come la prima *apháiresis* dell'Uno, e per ciò stesso, successivamente, come la prima affermazione.

Il nesso dialettico essere-molteplicità è sussunto nella dimensione di una causalità immanente sia alle negazioni che alle affermazioni, la quale determina la successione del duplice ordinamento catafatico e apofatico, in virtù della sua conformità al criterio concettuale della maggiore o minore universalità.

Questa intima connessione logica diviene ancor più evidente attraverso l'esame della seconda negazione dell'Uno, quella, cioè, che esclude che l'Uno sia un tutto o risulti composto di parti; l'interezza e il possesso-di-parti, infatti, rappresentano pur sempre categorie che, sia sotto il profilo apofatico che catafatico, muovono dalla nozione di molteplicità, che ne costituisce, pertanto, il necessario, costitutivo presupposto:

“La prima negazione dell'Uno è che l'Uno non è Molti, poiché Esso è primariamente generatore dei Molti. Infatti, la prima pluralità, quella che è in sé, la più alta di tutte, ha avuto origine dall'Uno. La seconda negazione dopo questa è che l'Uno non è un tutto né ha parti; poiché questo secondo ordine ha avuto origine dall'Uno dopo (1098) la prima pluralità, che egli (Parmenide-Platone) in primo luogo ha negato dell'Uno. Per avere dunque un'idea chiara della questione, affrontiamola dapprima dal punto di vista logico: colui che esaminerà in questo modo l'argomento vedrà che la nostra tesi è giusta. Ora, è a tutti chiaro che, se il sillogismo ipotetico determina, attraverso la soppressione dell'antecedente, la soppressione del conseguente, l'antecedente è più universale; come, per esempio, nell'argomento: se non è animale, non è uomo; ma non è animale; quindi non è uomo. Animale è dunque più universale di uomo [...] Sia dunque stabilito che nelle conclusioni negative, quando attraverso la soppressione dell'antecedente, noi poniamo la conclusione conseguente come negativa, l'antecedente ha maggiore potenza; quando invece attraverso la soppressione del conseguente sopprimiamo l'antecedente, è il conseguente ad avere maggiore potenza; e in generale ciò che, attraverso la soppressione di se stesso, sopprime anche l'altro, sia antecedente o conseguente, è più forte e potente dell'altro”⁵³.

⁵³ *Ibid.*, 1097, 28 – 1098, 27.

Dunque, ogni proposizione costituente il necessario presupposto di qualsiasi altra proposizione, sia negativa che affermativa, è più universale e dotata di maggiore potere logico, sicché sul piano onto-teologico essa risulta collocata ad un livello di maggiore prossimità all'Uno. Di conseguenza le nozioni – sul piano logico – e le essenze – su quello onto-teologico – più universali sono le più immediate concrezioni emanatistiche dell'Uno:

“in secondo luogo, tutto ciò che ha una comprensione maggiore di un altro secondo la potenza, è a buon diritto più vicino all'Uno. Per questo, infatti, l'Uno in se stesso è la più comprensiva, se è legittimo dirlo, di tutte le cose, e nulla è al di fuori dell'Uno, nemmeno la privazione e le cose di più debole consistenza. (1099) Ed anche se l'Uno in qualche modo non esistesse, sarebbe necessario che le cose più vicine all'Uno fossero più comprensive di quelle più lontane, imitando la causalità illimitata e l'infinita trascendenza dell'Uno. Così anche l'essere, essendo più comprensivo della vita e dell'intelletto, è più vicino all'Uno, e la vita lo è più che l'intelletto”⁵⁴.

Proprio l'incipiente paradigma logico-ontoteologico che si determina, sul piano logico, attraverso la maggiore universalità e potenza logica di una nozione costituente il presupposto di un'altra e, su quello onto-teologico, attraverso la maggiore prossimità all'Uno all'interno della *perilampsis* divina, consente a Proclo di descrivere in maniera rigorosa ed efficace il principio cui soggiace l'ordinamento apofatico e quello catafatico:

“Posti questi due assiomi, vediamo come Parmenide prova sillogisticamente che l'Uno non è un tutto, né ha parti. Seguiamo il suo ragionamento: se è un tutto – egli dice – o ha parti, l'Uno sarà molti; ma è non-molti, come si è già detto prima: quindi l'Uno non sarà un tutto, né avrà parti. Inversamente, se l'Uno è non-molti, non sarà un tutto né avrà parti. In ambedue questi ragionamenti, annullandosi i molti, si annullano anche le parti ed il tutto. Ora, è un punto fermo, per noi, che ciò che nel ragionamento ipotetico annulla insieme con se stesso anche l'altro, è più potente e comprensivo; quindi, questi molti sono più vicini all'Uno che non le parti o il tutto. Infatti, le parti sono molti, ma non sempre i molti sono parti, cosicché i molti sono più comprensivi delle parti; quindi sono al di là delle parti. Conseguentemente, i molti sono primi tra gli esseri, secondi invece il tutto e le parti; per questo l'Uno produce i primi, i secondi, invece, solo attraverso i molti; sempre, invero, quelli che procedono per primi implicano, insieme alle proprie cause, l'insorgenza degli esseri successivi. Se

⁵⁴ *Ibid.*, 1098, 29 – 1099, 7.

dunque le negazioni generano le affermazioni, è chiaro che la prima negazione genera gli esseri primi, la seconda i secondi⁵⁵.

Il nesso concettuale multi-parti si rivela, per Proclo, particolarmente utile ed efficace nel determinare gli ordinamenti delle negazioni e delle affermazioni, disposti secondo un perfetto parallelismo: le nozioni più universali contengono in sé, in forma di virtuale *potenzialità*, le nozioni più particolari, onto-teologicamente determinandole e causandole *in actu*.

Il duplice procedimento causativo che inerisce e governa sia il rapporto che s'instaura tra negazioni ed affermazioni sia il rapporto intra-apofatico ed intracatafatico, implica che la nozione più universale – i *molti* – si configuri come causa dei concetti più particolari – il *tutto* e le *parti* – in senso apofatico, poiché l'Uno non è i molti, prim'ancora di non essere il tutto e le parti, sia sul versante delle affermazioni, giacché l'Uno è i molti prima di essere il tutto e le parti.

Emerge chiaramente qui il rapporto di causalità – non certo di esclusione – che intercorre tra il non-essere e l'essere, tra i non-molti ed i molti, tra il non-tutto ed il tutto, tra la non-parte e la parte; ma emerge pure, ed altrettanto chiaramente, l'identica successione che articola e governa il dominio delle negazioni come pure quello delle affermazioni, poiché ogni negazione si connota come causa della corrispettiva affermazione. Di conseguenza quelli che per l'Uno appaiono come meri momenti logici – l'Uno non è l'essere, non è i molti, non è il tutto né le parti, etc. – si trasformano, nella dimensione delle affermazioni, in molteplici ordinamenti divini.

Si chiarisce, in tal modo, l'orizzonte esegetico, che Proclo confessa di aver ricavato dal proprio maestro Siriano, nel quale si inscrivono, ad un tempo, le scansioni della processuale emanazione gerarchico-discensiva del reale e la classificazione dei paralleli ordinamenti divini, ad opera dell'inesausta, sovressenziale ni-entità del Primo Principio:

“Cosa dunque possiamo dire dopo una siffatta ed eterogenea schiera di esegeti delle opere di Platone, e cosa possiamo aggiungere da parte della nostra tradizione? Verosimilmente, infatti, parrebbe opportuno per noi *esclamare* il detto omerico (*Iliade*, 23.536): “l'uomo migliore è l'ultimo!”; colui che

⁵⁵ *Ibid.*, 1099, 7 - 34.

divenne la nostra guida filosofica in Atene (i.e. Siriano), e che accese in noi la luce dell'intelletto intorno a questi argomenti, i quali, da un lato, innalzò ad una forma esegetica più teologico, dall'altro, invece, modificò poco, in conformità con lo stesso Platone e con le parole di Platone

Sembra, dunque, che anche per costui la I ipotesi tratti del Primitivo Dio, e la II del mondo intelligibile: ma, poiché oltremodo esteso si presenta il cosmo intelligibile e molteplici gli ordini delle divinità, ciascuno di questi ordini divini (sembra) sia stato simbolicamente definito da Platone, e tutto sia stato rivelato con termini filosofici, e non con quei nomi che solitamente vengono celebrati dagli autori di teogonie (1062) né con quelli che rivelano la natura della loro esistenza, quali appunto sono le denominazioni dei generi divini che sono state riferite dagli dei, bensì, come dicevo, attraverso i termini familiari ai filosofi, come Intero, Molteplicità, Illimitato, Limite, acconci ad esser loro assegnati, in quanto hanno un ordine ad essi confacentesi, e vengono spiegate senza omissioni tutte le processioni divine, intelligibile, intellettuale, ipercosmica, e, per questo vengono considerate tutte le proprietà conseguenti, in quanto sono simboli degli ordinamenti divini; ed inoltre tutto quello che nella II ipotesi viene detto in forma di affermazioni, nella I viene detto in forma di negazioni, per mettere in luce come la Prima Causa sia trascendente da tutti gli ordinamenti divini, mentre quelli sono proceduti ciascuno secondo le sue determinate proprietà; difatti, l'Uno della II ipotesi non è il Primo Uno (ogni cosa, infatti, è intrecciata all'essere), né quello inseparabile dall'Essere, e che è in esso come una certo modo d'essere. Egli distingue chiaramente, dunque, questo Uno, affermando che esso è anche trascendente: è chiaro, d'altronde, che esso è indicativo di una enade divina in sé perfetta. Infatti, ogni causa separata che presiede ad una pluralità genera una duplice molteplicità, l'una trascendente simile a sé, l'altra, invece, immanente ai partecipanti. Proprio come l'unica Anima ha generato tanto le anime separate dai corpi, quanto quelle inseparabili; come l'unico ed universale Intelletto ha condotto ad esistenza tanto gli intelletti separati dalle anime, quanto quelli esistenti nelle anime come condizione loro propria; allo stesso modo, anche l'Uno ha dato origine tanto alle enadi in sé perfette che trascendono i partecipanti, quanto alle enadi che agiscono come unificatrici delle altre entità, e che sono a queste immanenti, le quali risultano unificate proprio in virtù delle enadi. Egli afferma, pertanto, che l'intera II ipotesi ci mostra la molteplicità delle enadi in sé perfette, dalle quali dipendono quelle cose intorno alle quali la II ipotesi ci rende edotti: essa ci rivela, secondo il loro ordine e attraverso le enadi medesime, tutte le loro caratteristiche, (1063) qualunque esse siano. Se questo è vero, occorre esaminare a quale ordine divino appartiene ciascuna delle conclusioni, e coerentemente dividere la II ipotesi "membro dopo membro" (*Fedro*, 265e). La III ipotesi non concerne semplicemente l'intera anima, quanto piuttosto come essa sia derivata da quella divina; l'intera Anima divina è racchiusa nella II ipotesi. Platone stesso ha qui chiaramente affermato che l'Uno partecipa certamente anche del Tempo; e la partecipazione al Tempo appartiene alle prime anime, e non alle sostanze intellettive, per le quali non esiste né l'"era", né il "sarà", ma solo l'"è" eterno (*Timeo*, 37e ss.).

Dato che, dunque, tutta la sostanza nella sua interezza risulta divisa in sostanza divinizzata ed in sostanza definita in base a se stessa, in generale tutta la sostanza divinizzata è esposta nella II delle ipotesi, a prescindere dal fatto che essa risulti intelligibile, intellettuale o psichica”⁵⁶.

Di conseguenza è possibile sintetizzare schematicamente la disposizione classificatoria dell'ordine delle negazioni e delle affermazioni contenute ed illustrate rispettivamente nella prima e nella seconda ipotesi del Parmenide, e le corrispettive *táxeis* divine in questo modo:

- I *Molti*, cui corrisponde il primo ordinamento delle divinità intelligibili-intellettive;
- il *Tutto* e le *Parti*, cui corrisponde il secondo ordinamento degli dei intelligibili-intellettivi;
- l'*Inizio*, il *Mezzo*, la *Fine*, l'*Estremità* e la *Figura*, che sul piano onto-teologico compongono il terzo ordinamento delle divinità intelligibili-intellettive;
- l'*Essere in sé* e l'*Essere in altro*, corrispondenti al primo ordinamento degli dei intellettivi;
- l'*Essere in quiete* e l'*Essere in movimento*, corrispettivi logici della seconda *táxis* degli dei intellettivi;
- l'*Identità* e l'*Alterità*, limite inferiore delle divinità connettive, ovvero quelle intellettive;
- il *Simile* ed il *Dissimile*, che rappresentano il primo ordinamento delle divinità ipercosmiche;
- l'*Eguaglianza* e la *Diseguaglianza*, il *Maggiore* ed il *Minore*, che costituiscono l'ordinamento delle divinità encosmiche, celesti e sublunari;
- il *Più Giovane* ed il *Più Vecchio*, infine, cui corrisponde l'ordine delle anime divinizzate.

Questa, dunque, è la classificazione contenuta ed esposta nella dimensione catafatica ed onto-teologica della seconda ipotesi parmenidea, secondo l'esegesi siriano-procliana: la sua struttura logico-metafisica, oltre che il dispiegamento *in*

⁵⁶ *Ibid.*, 1061, 20 – 1063, 31.

actu dell'ancipite criterio di successione delle negazioni e delle corrispettive affermazioni, mostra anche, e soprattutto, che il tramite concettuale della maggiore o minore universalità regola non solo i rapporti che s'istituiscono all'interno di ciascuna triade particolare appartenente ad un determinato ordine divino, ma la stessa disposizione degli ordinamenti divini medesimi.

4. *Negatio negationis*: il ruolo della mistica

L'esito "gorgiano" cui conducono le molteplici inferenze che articolano la complessa indagine parmenidea intorno all'Uno considerato in rapporto a sé solo, mostra l'*inattingibilità* onto-epistemologica e l'*ineffabilità* dell'Uno-Uno, dell'Uno "iper-isolazionista"⁵⁷, dacché di esso è esclusa ogni relazione conoscitiva, ogni forma di predicazione – inclusa la stessa auto-predicazione.

La conclusione *paradossale* della I ipotesi del *Parmenide* – "Se l'Uno è, l'Uno non è" – esprime, sul piano catafatico, l'impossibilità concettuale di *identificare* l'essere categoriale dell'Uno con l'Uno-in-sé: predicare l'unità dell'Uno – cogliere il *tí* di là dal *poión* – non solo vieta di predicare altro di esso, ma impedisce all'Uno finanche di essere, ed essere conoscibile e dicibile.

D'altro canto l'essere, come ci ricorda Vitiello, nasce nel linguaggio: «Il linguaggio casa dell'essere non è affatto una metafora. È una *filologica* costatazione»⁵⁸. Il linguaggio, infatti, è il luogo della determinatezza e dell'identità, del "questo" o "quello" e non altro. Perché infatti si possa dire "questi" – e non altro – , perché *uomo* significhi *uomo* e non *trireme*, e neppure *musicista* o *calvo*, è tuttavia necessario distinguere tra il significare qualcosa e il significare intorno a qualcosa, perché può accadere che *uomo* e *trireme* siano bianchi, e Callia e Socrate calvi, e Simmia e Cebete musicisti. Ora se bianco, o calvo, o musicista significasse l'essere di ciò di cui si predica e non una qualità o un attributo che si aggiunge all'essere di quello, allora *uomo* e *trireme* significherebbero lo stesso, e così Callia e Socrate, e Simmia e Cebete. Senza distinguere tra la "cosa" e l'attributo della cosa, tra l'essente e le sue qualità – tra il *tí* ed il *poión* – tutto sarebbe fuso in uno, con-fuso. E non si potrebbe neppure parlare, né con sé, né con altri.

Ma com'è possibile distinguere l'essente dalla qualità? L'essente – Aristotele *docet* – l'*alethôs ón* è la capacità di essere autonomo, a sé stante. "Uomo", "naso" e "trireme" e tutte le altre *sub-stantiae* sono in possesso di questa capacità. Tuttavia, le

⁵⁷ L'espressione è utilizzata da F. Ferrari in *L'enigma di Parmenide*, in Id. (ed.) *Il Parmenide di Platone*, cit., pp. 9-190.

⁵⁸ V. Vitiello, *La voce riflessa*, Milano 1994, p. 115.

diverse “sostanze” sono realmente in grado di essere a sé stanti e significare qualcosa? In realtà nulla è propriamente “a sé stante”, ma tutto è “relativo”, tutto è in relazione a qualcosa. Ma l’essere relativo è la condizione propria della qualità: dunque anche la sostanza finisce per essere una qualità? Tuttavia – lo si è appena visto – occorre necessariamente distinguere tra significare qualcosa e significare intorno a qualcosa, diversamente tutto si fonde in uno, tutto si confonde, e vien meno la *dynamis toû dialéghesthai*, la stessa possibilità di dire.

Occorre dunque ritornare con la mente alla *VII Epistola* platonica indagata in precedenza⁵⁹, per sperimentare che la causa della confusione è rappresentata dalla strutturale e costitutiva debolezza del linguaggio, incapace di cogliere e, dunque, distinguere tra veramente essente (*alethôs ón*) e la qualità (*poión*), poiché il veramente essente sembra sottrarsi al linguaggio.

Sicché «la casa dell’essere è una dimora inospitale. Ma insieme inevitabile. Dell’essere si fa esperienza solo nel linguaggio. In che modo? Nell’unico modo possibile: parliamo, possiamo parlare in modo sensato – determinato e non confuso – solo se siamo consapevoli del limite del linguaggio che sa (può) dire “la cosa” (*tò prágma*) solo unendola alle sue qualità. Ma la “cosa in sé” – l’a sé stante – nella sua purezza si sottrae al linguaggio, resta indicibile»⁶⁰.

Analoga sorte è riservata al linguaggio utilizzato dal pensiero apofatico: ancorché, infatti, esso s’affatichi ad esprimere il negativo dell’essere, il *non* dell’ente, ineluttabilmente muove dall’essere positivo, quand’anche lo intenda *sub specie* “meta-ontologica”.

La rigorosa analisi logico-linguistica condotta da Proclo si configura come una questione di grande pregnanza e densità teoretica, poiché, stimolata e sorretta dall’esigenza di verificare l’adeguatezza e la compatibilità con l’oggetto in esame da parte della forma discorsiva eletta, implica il riferimento alla possibilità stessa ed al comportamento del discorso teologico medesimo:

“In secondo luogo, esaminiamo sopra ogni altra cosa, quale forma (genere) di discorso si adatterà a questa indagine, e come noi potremmo convenientemente intraprendere l’esegesi della

⁵⁹ Cfr. *supra*, cap. I.

⁶⁰ V. Vitiello, *op. cit.*, p. 178.

sezione del dialogo in questione, e come potremmo operare – sarei per dire – in modo logico ed intellettuale, ed, al tempo stesso, divino, per poter comprendere la potenza dimostrativa di Parmenide e seguir dappresso le sue intuizioni che si attengono al vero essere, e risalire in maniera divinamente ispirata alla coscienza indicibile ed incomprendibile dell'Uno⁶¹.

Dunque, la funzione peculiare del linguaggio aferetico-apofatico – in base all'esplicita esortazione platonica che Proclo *rammemora* a quanti ne pervertono l'esatto intendimento – è quella di negare dell'Uno ogni possibile attributo categoriale, ovvero qualsiasi qualità sussumibile nella dimensione del molteplice e del de-terminato:

“Inoltre, altri hanno affermato che il Primo Principio essendo causa di tutte le cose, in quanto insediato al di sopra della vita, dell'intelletto e dell'essere medesimo, possiede dentro di sé in qualche modo le cause di tutte queste cose, ineffabilmente, inconcepibilmente e in modo più unitario e per noi inconoscibile, e le cause in esso nascoste della totalità delle cose sono modelli che precedono i modelli, e il primo in sé è un intero che precede gli interi, in quanto non necessita di parti. In effetti essi affermano che l'intero anteriore alle parti necessita in qualche modo delle parti, ed è proprio questo ciò che Platone avrebbe inteso, mentre l'intero che precede gli interi non necessita di parti. Ma coloro che affermano queste cose non danno affatto ascolto a Platone, ritenendo opportuno servirsi della sola astrazione a proposito dell'Uno; né rammentano costoro quanto è scritto nell'*Epistola* a Dioniso (*Ep.* II, 312 e) e l'esortazione ivi contenuta a non attribuire nulla all'Uno, ma che invita a rimuovere ogni cosa da esso, affinché non gli assegniamo inavvertitamente qualcosa che è a noi congenere e confacentesi: ed infatti, in questo passo, Platone mostra che proprio questo rappresenta la causa di tutti i mali, il ricercare, cioè, qualsiasi attributo dell'Uno⁶².

Tuttavia, l'itinerario noetico che si dispiega nell'apofasi in direzione del Primo Principio, muove pur sempre dal limite relativo del pensiero medesimo – giacché il *Nous*, configurandosi come *Péras*, pensa necessariamente *katà schémata*, *in figuris*, secondo figure e schemi determinati e circoscritti – fino a giungere al limite estremo del pensiero, e cioè in prossimità dell'Impensabile e dell'Ineffabile che sempre si sottrae al pensiero e al linguaggio.

⁶¹ *Ibid.*, 1070, 33 – 1071, 18.

⁶² *In Parm.*, 1107, 13 ss.

In questa prospettiva, dunque, il linguaggio apofatico è ineluttabilmente destinato a realizzarsi nell'apofasi di se stesso: esso è destinato a soggiacere ad una sorta di *kénosis* di sé, trasformandosi, nel tentativo estremo di superare la propria finitudine, in quello che Beierwaltes definisce *linguaggio paradossale*, attraverso cui “proclama[re] la paradossalità del Principio”⁶³.

L'aspetto paradossale presente nelle espressioni “meta-ontologico”, “sovra-essenziale”, ed in ogni altra analoga formulazione riferita al Primo Principio, è rappresentato dalla necessità del pensiero di pensare l'in-sé-Impensabile in quanto tale, e di esprimere attraverso il linguaggio l'in-sé-Ineffabile proprio come ineffabile. La natura ineffabile dell'Ineffabile, sperimentata *in actu* dal linguaggio, indica, *fa-segno* all'“ulteriorità”, alla “simbolicità” e all'“ossimoricità” dell'Uno quali elementi costitutivi ed imprescindibili della nozione di Uno, attraverso cui “è opportuno” collocarlo *di-là-da* tutto ciò che esso produce, nella dimensione dell'assoluta trascendenza che al di là anche di ciò che è contraddittorio, aporetico ed antitetico:

“l'Uno, infatti, trascende ogni antitesi, si dispiega al di là di ogni relazione, scevro da ogni dualità, essendo il principio (causale) (1077) di ogni molteplicità e delle stesse coppie corrispettive di opposti e della prima diade, come pure di ogni relazione e di ogni antitesi”⁶⁴.

La logica del paradosso, utilizzando espressioni contraddittorie, «enuclea – per usare le parole di Werner Beierwaltes – l'Ineffabile, a partire dal limite assoluto che l'Ineffabile ha posto mediante se medesimo, da ogni ente esistente e quindi esprimibile, e lascia in sospenso la realtà in tal modo enucleata e che essendo al di sopra del limite assoluto è l'illimitato (illimitatamente sovraesistente) in senso proprio»⁶⁵; ove, invece, tale logica utilizza espressioni di simultaneità, «la paradossalità afferma l'unità tra forme di significato reciprocamente escludentesi, la qual cosa deve apparire aporetica al pensiero categoriale rispetto al principio di contraddizione. Se viene però rapportata al Principio metacategoriale, l'espressione paradossale o aporetica risulta essere l'unica veramente adeguata all'oggetto in

⁶³ W. Beierwaltes, *Proclo, cit.*, p. 388. A rigore, occorrerebbe distinguere anche un linguaggio ossimorico e simbolico, o una connotazione ossimorica o simbolica del linguaggio paradossale.

⁶⁴ *In Parm.*, 1076, 35 ss.

questione. Essa è l'unica forma che sia adeguata all'inadeguatezza dell'espressione categoriale riguardo al Principio [...] innanzi tutto perché, nell'unificare ciò che appare come contraddittorio in modo da raggiungere una contraddizione dotata di senso, essa realizza l'immagine finita dell'infinita meta-contraddittorietà dell'Uno; in secondo luogo poiché, partendo da un sapere della non-conoscibilità dell'Uno, essa produce la più alta misura possibile di sapere e allo stesso tempo fa conoscere il limite del sapere; ed infine poiché essa – secondo la regola “simile col simile” [(*hómoion homoío(i)*)] – rende nota, nella forma di un'aporia enigmatica, l'enigmaticità del Principio, la quale si oppone a qualsiasi mediazione operata mediante il pensiero concettuale. Sebbene la paradossalità sia la forma più adeguata di espressione, essa non si pone tuttavia come compiuta ed assoluta ma, conformemente alla propria natura, essa rimane aperta, incompiuta e consapevolmente incompatibile, espressione sempre ed esclusivamente analogica»⁶⁶.

Il carattere simbolico ed ossimorico del linguaggio paradossale, dunque, rivela l'impossibilità di disvelare il Principio, il suo carattere “enigmatico, oscuro ed incognito”: nell'ascesa anagogica all'Uno-Bene la *via remotionis* procede analizzando tutti gli attributi della teologia catafatica, stigmatizzandone l'inadeguatezza, la fallacia e la non-corrispondenza con l'essenza sovra-sostanziale di Ciò che è oltre ogni qualità categoriale ed ogni significato.

Il carattere ossimorico del linguaggio paradossale, benché derivi da una approccio conoscitivo incapace di attingere il Principio nella sua trascendente, sovracategoriale nientità, e, per ciò stesso, da una indagine che non deve procedere in modo conoscitivo⁶⁷ (*ou gnostikôs*), rende manifesto il fondamento della impensabilità ed ineffabilità dell'Uno. Di quest'ultimo, del resto, è insita una sorta di traccia originaria in noi stessi: si tratta dell'*hèn en hemîn*⁶⁸, dell'*Uno-in-noi*, che determina nella nostra più autentica ed originaria natura una sorta di desiderio e di brama continui dell'Uno, che si pongono al di là del pensiero stesso, ma che di fatto lo condizionano nel suo bisogno di ricercare l'Origine assolutamente trascendente del “Tutto”.

⁶⁵ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 389.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 390.

⁶⁷ *Theol. Plat.*, I, 25, 110, 9.

⁶⁸ Cfr. ad esempio *In Parm.* 1072, 8.

Di conseguenza l'Impensabile ed Ineffabile, in ragione del suo paradossale⁶⁹ in-essere nell'uomo, stimola incessantemente il pensiero ad oltrepassarsi, a superare se medesimo per acquietarsi nella sovresistente *hyperoché* dell'Uno-in-sé.

L'attuosa esigenza dell'Uno rimarrebbe infatti per il pensiero vuota astrazione o insipido vagheggiamento, se una peculiarissima esperienza interiore non ne rappresentasse in qualche modo una vitale conferma. L'esperienza del Divino si configura, infatti, come senso di presenza, di gaudio interiore, di libertà compiuta e di assoluta unità con esso e con se stessi. Essa è un *raptus* ineffabile presso il *Numinoso* che palpita di una propria inesprimibile tonalità, della quale né il pensiero può offrire l'equivalente logico in concetti, né la parola compiutamente descriverla.

La negazione, dunque, sollecita il pensiero apofatico, incaricato di sciogliere “gli ostacoli alla visione”⁷⁰ dell'Uno attraverso il suo procedere aferetico, a trascendere anche se stesso, per disporre ed incoraggiare l'unificazione non-più-pensante della “entità derivata” con la sua impensabile “Origine”.

Pertanto, la capacità di ulteriorizzazione del pensiero nella direzione del Principio, nel processo verso l'unione con esso, non può giovare esclusivamente della potenza della negazione: l'apofatismo, infatti, non rappresenta la sosta definitiva o la struttura compiuta del pensiero teologico; l'iter anagogico del pensiero apofatico scevera e rimuove quei paludamenti definitivi che l'affermazione – anche la più “conveniente” – riferisce alla natura sovrastanziale ed assolutamente trascendente del Principio. D'altra parte il procedimento aferetico giunge al suo compimento solo nel suo superamento, ovvero nella negazione di se medesimo. La negazione della negazione, infatti, emancipa il pensiero tanto dall'essere quanto dal non-essere, additando quella dimensione meta-ontologica nella quale né l'affermazione, né la negazione possono aspirare a de-finire compiutamente l'essenza dell'Uno, il quale, ad un tempo, né è né *non è*⁷¹.

Nondimeno, l'approdo nella negazione della negazione, che di certo non rappresenta la delegittimazione o l'annichilimento del metodo della pura negazione

⁶⁹ L'in-essenza dell'*Unum in nobis*, dell'Uno in noi, si rivela paradossale per il pensiero poiché questo esperisce il “tentativo di raggiungere nella dimensione del tempo e della finitezza, quel Principio infinito e senza tempo che tutto precede”. Cfr. W. Beierwaltes, *Proclo, cit.*, pp. 390 ss.

⁷⁰ *In Parm.*, VII, 74, 17.

⁷¹ Su ciò cfr. *In Rem.* p. 282, 24-25.

quanto piuttosto il suo superamento nella semplicità dell'Uno "che costituisce la condizione preliminare per l'unificazione non-pensante all'originariamente sovraesistente e sovrapensante"⁷², può avvenire solo dopo aver attraversato il vasto mare delle negazioni, che hanno preliminarmente provveduto a circoscrivere la dimensione meta-ontologica nella quale è "indiato" l'Uno, isolandola da tutti gli enti e da tutte le determinazioni e definizioni, mostrando l'inadeguatezza di qualsiasi misura razionale ad attingere il Primo Principio, e l'incommensurabile, infinita differenza di quest'ultimo.

La condizione di assoluta meta-antinomicità dell'Uno, infatti, lo colloca di-là-da ogni affermazione e negazione, di guisa che:

"sia le affermazioni sia le negazioni dicono ad un tempo il falso intorno all'Uno"⁷³,

determinando la necessaria ossimoricità, simbolicità e paradossalità di ogni espressione o formulazione ad esso riferita.

La negazione della negazione si configura, dunque, come trascendimento e come compimento della tensione anagogica del pensiero verso l'Uno: «attraverso la negazione della negazione – chiarisce Beierwaltes – l'Uno, quell'Uno che è risultato comprensibile al pensiero dialettico negativo come il nulla dell'ente negato, in una corrispondenza che è ancora e sempre più diseguale (*In Parm.*, VII, 60, 18: *dissimiliter illud imitans*), si manifesta come limite non aggirabile del pensiero e del linguaggio. A seguito di tale concezione non si potrebbe ora neppure correttamente affermare che "l'Uno non è neppure il nulla", poiché l'affermazione secondo cui "l'Uno è il nulla" costituisce l'espressione più alta del pensiero negante ormai trasceso nell'unione. Da tutto ciò emerge ancora una volta con chiarezza che la negazione, così come viene intesa nel *Commentario al Parmenide*, non sta ad indicare un capovolgimento nella pura positività, ma, piuttosto, la negazione dello stesso pensiero negante, vale a dire il suo superamento inteso come una conservazione non più "attiva" dello stesso Uno non-pensante»⁷⁴.

⁷² W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 390.

⁷³ *Ibid.*, VII, 72, 3 ss.: "simul mentiri [...] et affirmationes et negationes in uno".

⁷⁴ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 394.

Giunto, infatti, al limite delle sue possibilità, il linguaggio del pensiero apofatico si radicalizza, si abbrevia, si comprime fino al silenzio, nell'*árrheton*, nell'impossibilità di dire, affinché l'*hénosis*, l'unione mistica con il Principio prenda il posto della dizione, colmando l'abissale distanza che separa il *logos* e la parola dal Principio.

L'unione totale ed immediata con l'Uno potrebbe infatti esser pregiudicata da qualsiasi pensiero o parola, sicché il silenzio si configura come l'unica modalità adeguata ed efficace per il perfezionamento dell'unificazione. Il silenzio, dunque, si configura come momento essenziale e costitutivo dell'unione medesima, incardinandosi e fondandosi nel silenzio dell'Uno, che non si connota come «mera assenza di parole, ma stando al di là dell'essere e del pensiero sta anche al di là della parola e del silenzio che sono il fondamento di entrambi: “Prima della parola ci sia il silenzio che fa sussistere la parola”(Phil. Chald., 4, 18)»⁷⁵.

L'Uno, infatti, non è *simpliciter* silenzio, ma, per esserne il fondamento e l'origine, trascende anche il silenzio (*epékeina sikhês*)⁷⁶, del quale

“è ancor più ineffabile e misterioso”⁷⁷.

D'altro canto, come chiarisce efficacemente sempre Beierwaltes, «se l'Uno venisse pensato esclusivamente come silenzio, allora nel silenzio del Principio inteso come negazione della parola si dovrebbe ancora pensare anche il senso positivo della parola. Attraverso la negazione della negazione questo senso viene, però, trasceso nella potenza che pone la parola e il silenzio della sovra-parola e del sovra-silenzio»⁷⁸.

In definitiva, dunque, secondo la prospettiva neoplatonica procliana, occorre che al linguaggio paradossalmente ossimorico e simbolico del pensiero apofatico, giunto in prossimità del Principio, subentri il silenzio, che si configura non solo come mera *epoché*, come *sospensione* di ogni giudizio e di ogni dire, ma soprattutto come

⁷⁵ W. Beierwaltes, *op. cit.*, pp. 394-395.

⁷⁶ *In Parm.*, 1174, 8; *ibid.*, VII, 46, 32: “*supra silentium*”.

⁷⁷ *Theol. Plat.*, III, 11, 110, 8.

⁷⁸ W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 395.

impossibilità chiara e consapevole che il logos *concepisca* l'Origine primissima e trascendente del Tutto⁷⁹.

Per ciò stesso, anche il silenzio dovrà essere trasceso, dacché l'assoluta trascendenza del Principio, che si connota come ulteriore riguardo al silenzio medesimo, può esser attinta solo dall'"unione che precede il silenzio", ovvero dalla riunificazione dell'unità interiore originaria, che costituisce ad un tempo il movente e la condizione imprescindibili per l'unificazione medesima.

«Solo attraverso il silenzio mistico – come sottolinea opportunamente Abbate – è possibile, in certo modo, cogliere l'assoluta ineffabilità di ciò che è *totaliter aliter*, in quanto solo il silenzio, rivelando l'irriducibile paradossalità del Principio per il pensiero razionale, può aprire la via ad una forma di intuizione che in Proclo assume a tutti gli effetti il carattere dello slancio mistico e dell'ispirazione divina»⁸⁰.

Sicché il pensiero dianoetico, la cui costitutiva inadeguatezza ad attingere l'assolutamente Trascendente è stata rivelata dal linguaggio della teologia apofatica, lascia il campo alla "fede" (*pístis*): solo, infatti, attraverso la fede, che Proclo stesso definisce "iniziazione ineffabile"⁸¹, giacché è essa stessa meta-razionale e origine autentica del silenzio mistico, è possibile realizzare l'unificazione mistica con l'Uno.

La fede, dunque – come sottolinea assai opportunamente Beierwaltes – «non va qui intesa come opinione (*doxa*), ma come lo spingersi dello Spirito al di là del pensiero discorsivo, fino al non-pensiero, che solo custodisce la possibilità di farsi uno con l'Uno»⁸².

Vero inizio del *silentium mysticum*, che rappresenta la forma più alta di conoscenza, la *pístis* nel Principio Primo accredita e dispone all'unione con esso, meta suprema della destinazione trascendente dell'anima umana.

In questa trans-luminosa notte mistica, l'uomo si smarrisce dissolvendo la propria individuale singolarità nell'Unità infinita che non ha confini nel pensiero né contatti con l'essere.

⁷⁹ Su ciò si veda l'articolo di M. Abbate, *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, in «Elenchos», XXII (2001), pp. 305-327.

⁸⁰ M. Abbate, *Il divino...*, cit., p. 180.

⁸¹ *Theol. Plat.*, IV, 9, 31, 11.

⁸² W. Beierwaltes, *op. cit.*, p. 354.

Attraverso la comunione mistica che la rapisce sino alle vette dell'Inesprimibile, l'Anima raggiunge il centro (*kétron*) che irraggia la vita, la fonte primigenia della sua esistenza, ove tace ogni eco mondana, ove la trans-luminosa Potenza generatrice vive se stessa, riflettendosi in tutte le singole entità che da essa promanano e ad essa fanno ritorno.

Qui si acquieta ogni tensione anagogica, qui il pensiero, estenuata la propria *dynamis* epistrofica che l'ha condotto a spingersi sopra i propri limiti, nel progressivo consolidamento della consapevolezza dell'intrinseca impotenza *escatologica* dei propri sforzi, crolla, avendo cessato di essere totale espressione di se stesso per divenire simbolo che fa-segno e traduce l'irraggiungibile Origine assoluta.

CAPITOLO V

La natura dell'Uno-che-è costituita dalla funzione causativa della negazione

1. Il dispiegamento originario dell'Uno-in-sé: l'Uno-che-è

Come ampiamente illustrato in precedenza¹, già l'interpretazione plotiniana del *Parmenide*, divenuta paradigmatica per il neo-platonismo successivo, aveva espressamente identificato i tre gradi della sua metafisica – l'Uno, l'Intelletto e l'Anima – con gli oggetti delle prime tre ipotesi svolte e discusse nella *gymnasia* dialettica del dialogo platonico:

“Il *Parmenide* di Platone, parlando con maggiore esattezza, distingue tra di loro il Primo Uno (*prōton hén*), l'Uno in senso proprio, il secondo, che egli definisce “Uno-molti” (*hèn pollá*), ed il terzo, “Uno-e-molti” (*hèn kai pollá*)”².

La I ipotesi – giova ricordarlo – è originata dalla premessa secondo cui “per nessuna ragione” l'Uno è paragonabile ai Molti:

“In primo luogo occorre dir questo, e cioè che Parmenide considera che l'espressione «l'Uno non è molti» non necessiti né di dimostrazione, né di persuasione (*paramythía*), ma l'ha assunta sulla base della nozione comune stessa <di Uno> nella sua saldezza.

Occorre, infatti, nell'esame delle questioni che concernono massimamente il Primo, far emergere le cause comuni <a tutte le cose>, poiché tutte spontaneamente e per loro diretta inclinazione risultano disposte ed orientate verso Quello, sia tutte quelle che agiscono in base all'intelletto sia tutte quelle che agiscono solo secondo natura; occorre anche che ciò che è indimostrabile sia universalmente principio di ogni dimostrazione, e che le nozioni comuni precedano le dimostrazioni, come pure sostengono coloro che si occupano di geometria: d'altra parte nulla è per noi più noto e chiaro del fatto

¹ Cfr. *supra*, cap. I.

² Plotin., *Ennead.* V, 1, 8, 24-27: ‘Ο δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπὸ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλὰ.

che «l'Uno non è molti», donde egli ha assunto questa nozione senza bisogno di una argomentazione e né di un ragionamento più ampio»³.

La I ipotesi giunge, di conseguenza, alla duplice conclusione negativa, l'una di natura ontologica, cioè che “l'Uno non è”, l'altra di natura logico-gnoseologica, ossia che “l'Uno è inconoscibile ed ineffabile”. Questa duplice conclusione negativa esprime, a giudizio di Plotino e dello stesso Proclo, l'assoluta trascendenza dell'Uno-Uno, dell'Uno-in-sé, dell'Uno, cioè, che esclude in se stesso *tout court* la partecipazione alla molteplicità.

Proclo continua nella sua analisi della I ipotesi osservando quanto segue:

“Ebbene, che l'Uno non sia molteplice è stato assunto a partire dalla nozione comune. Tuttavia se si deve ritenere che questo assunto richieda una spiegazione persuasiva, ebbene noi diremo che, ovunque, ogni Uno che è primariamente tale trascende tutto ciò che gli è, per così dire, opposto, ed è puramente e semplicemente (1093) ciò che è. Allo stesso modo ciò che è primariamente bello non è in alcun modo non-bello e ciò che è veramente essere non è anche non-essere, sicché anche ciò che è primariamente Uno non è anche molti. Dunque, questo Uno è solo uno e non anche molteplicità. Se infatti in esso vi fosse una qualche molteplicità, risulterebbe essere unificato e non semplicemente l'Uno; ma prima di ciò che è unificato v'è ciò che unifica, come, del resto, ciò che produce le forme precede ciò che è provvisto di forma. Quindi vi dovrebbe essere qualcosa che sia al di là del Primo Uno, il che è impossibile»⁴.

³ *In Parm.*, 1092, 19-33: Εκείνο οὖν πρῶτον ῥητέον ὅτι τὸ μὴ πολλὰ εἶναι τὸ ἓν οὐδὲ ἀποδείξεως οὐδὲ παραμυθίας ἠξίωσεν, ἀλλὰ κατὰ τὴν κοινὴν ἔλαβεν αὐτὴν καὶ ἀδιάστροφον ἔνοιαν· δεῖ γὰρ ἓν ταῖς περὶ τοῦ πρώτου μάλιστα θεωρίαις ἀνεγείραι τὰς κοινὰς αἰτίας, ἐπειδὴ πάντα αὐτοφυῶς εἰς ἐκεῖνο τέτακται καὶ ἀνεπιτηδεύτως καὶ ὅσα κατὰ νοῦν ἐνεργεῖ καὶ ὅσα κατὰ φύσιν μόνον· καὶ ὅλως ἀπάσης ἀποδείξεως ἀρχὴν εἶναι τὸ ἀναπόδεικτον καὶ τὰς κοινὰς ἐνοίας προηγείσθαι τῶν ἀποδείξεων, ὡς περὶ καὶ γεωμέτραι φασί· τοῦ δὲ, ὅτι τὸ ἓν οὐ πολλὰ, γνωριμώτερον οὐδέν ἐστιν ἡμῖν καὶ σαφέστερον, ὅθεν τοῦτο οὐ δεηθεὶς κατασκευῆς οὐδὲ πλείονος λόγου παρέλαβεν.

⁴ *Ibid.*, 1092, 30 – 1093, 10: “Ἐἰληπται μὲν οὖν ἀπὸ τῆς κοινῆς ἐνοίας ὅτι οὐ πολλὰ τὸ ἓν· εἰ δὲ χρὴ τινος αὐτὸ καὶ παραμυθίας ἀξιῶσαι, λέγομεν ὅτι πανταχοῦ τὸ πρῶτως ἕκαστον ἓν ἐξήρηται τῶν οἷον ἀντικειμένων καὶ καθαρῶς ἐστιν ὅπερ ἐστίν· ὡς περὶ δὴ καὶ τὸ καλὸν τὸ πρῶτως οὐδαμῶς ἐστὶ μὴ καλὸν, καὶ τὸ ὄντως ὄν οὐχὶ καὶ μὴ ὄν, ὡς τε καὶ τὸ πρῶτως ἓν οὐχὶ καὶ πολλὰ· μόνον ἄρα ἓν τοῦτό ἐστι τὸ ἓν, οὐχὶ δὲ καὶ πλῆθος. Εἰ γὰρ δὴ τι καὶ ἔστιν ἓν αὐτῷ πλῆθος, ἠνωμένον ἔσται καὶ οὐχὶ ἓν ἀπλῶς· πρὸ δὲ τοῦ ἠνωμένου τὸ ἐνοῦν ἐστιν, ὡς περὶ δὴ καὶ πρὸ τοῦ εἰδοποιουμένου τὸ εἰδοποιῶν· ἔστιν ἄρα τι καὶ τοῦ ἐνὸς ἐπέκεινα πρῶτου ὄντος, ὅπερ ἀδύνατον,·”

L'assoluta trascendenza del primo Principio è, dal Neoplatonismo in generale, e da Proclo in particolare, delineata attraverso la *via negationis* che, almeno in una prima fase, si connota come “*via supereminetiae*”⁵:

“Anche qualora quello avesse in sé molteplicità, noi ricercheremo un altro che lo preceda, e o procederemo all'infinito oppure, avendo individuato ciò che è solamente Uno, affermeremo che esso è, sotto ogni riguardo, il solo Principio causale. Dal canto suo la molteplicità unificata è affine al Principio ma non è il Principio; l'Uno, dunque, non è molti ma è il Principio causale dei molti: così, infatti, esso non è molti, sicché, non essendo molti, è il Principio generatore dei molti. Ma questo è detto intorno alla negazione che è assunta, come si è detto, sulla base del senso comune”⁶.

Il solo metodo in grado di condurci *in limine Uni* è, infatti, quello aferetico-apofatico, che, sfrondando il Primo Principio di tutte le caratteristiche categoriali – da ultimo anche dell’“essere” – lo disvela come l'Unità pura, assoluta, “altro da ogni Alterità”⁷, non-identificabile e in-determinata “Ni-entità del Tutto” che esso produce e di cui è fondamento ed origine primissima⁸.

La II ipotesi, invece, investigando le relazioni intrattenute dall'Uno con gli “Altri da sé”, ovvero con il molteplice, nega le conclusioni negative dell'ipotesi precedente, trasformando – ed annettendovi – in altrettante determinazioni categoriali dell'Essere dell'Uno-che-è, ovvero dell'Uno che partecipa all'essere, quelle negate in relazione all'Uno trascendente:

“ed ancora questo occorre indagare, ovvero quale Uno Parmenide stia assumendo quando dice «se l'Uno è». Se il suo fosse, infatti, l'Uno, sarebbe falsa proprio l'affermazione che l'Uno non potrebbe essere molti: l'Uno-che-è è infatti molti. Ma se l'Uno primario è ciò che è impartecipato,

⁵ H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, 6 vv., Bern, 1952-1967, *Parmenides*, III, 1, Bern 1960, pp. 120-182.

⁶ *In Parm.*, 1093, 10-19: “Καὶ ἐὰν ἐκεῖνο πάλιν ἔχη πλῆθος, πρὸ αὐτοῦ ζητήσομεν ἕτερον, καὶ ἢ ἐπὶ ἄπειρον χωρήσομεν, ἢ τὸ μόνως ἔν ἐύρόντες ἐκεῖνο φήσομεν εἶναι πάντως μόνον αἴτιον. Τὸ δὲ ἠνωμένον πλῆθος τῆ ἀρχῆς συγγενές ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἀρχή· οὐκ ἄρα πολλά τὸ ἐν, ἀλλ' αἴτιον τῶν πολλῶν· οὕτω γάρ οὐ πολλά, ὥστε μὴ πολλά τῶν πολλῶν εἶναι γεννητικόν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν περὶ τῆς ἀποφάσεως κατὰ τὴν κοινὴν ἔννοιαν ὡς εἴρηται ληφθεῖσιν”.

⁷ Cfr. *infra*, par. 2.

⁸ Sul tema, cfr. *supra*, cap. IV.

allora la conseguenza è vera, cioè questo non è certo l'Uno parmenideo: infatti quello era l'Uno-che-è"⁹.

Sicché l'Uno-che-è della II ipotesi, per quanto non si configuri come un dimensione totalmente e compiutamente differenziata, in quanto è *l'unificato* (*tò henoménon*) costituisce pur sempre una molteplicità "potenziale" – ancorché massimamente unificata (*plêthos heniaíon*). Rappresentando, infatti, la prima *manifestazione* del processo emanatistico-discensivo dell'Uno, l'Uno-che-è si connota come l'originaria e più estesa realizzazione *diaforica* e *relazionale* – in sommo grado unificata – del dispiegamento dalla Causa suprema:

"l'Uno della II ipotesi non è il Primo Uno (ogni cosa, infatti, è intrecciata all'essere), né quello inseparabile dall'Essere, trovandosi così, come un determinato modo di essere, in esso. Egli, dunque, distingue chiaramente questo Uno, ed afferma che questo uno è tale in modo separato; è evidente, d'altronde, che esso sta ad indicare un'enade divina in sé perfetta"¹⁰.

Da un lato, dunque, la sovrabbondante trascendenza poetica dell'Uno rappresenta il fondamento originario dell'essere e, secondo la connotazione neo-parmenidea che attraversa l'intero platonismo, dell'identità di essere e pensiero; dall'altro, l'Uno-che-è, vertice della realtà intelligibile, non si rivela *simpliciter* come l'Uno, ma strutturalmente molteplice, benché, come più volte richiamato in precedenza, la molteplicità della totalità degli enti in esso contenuta sia solo potenziale e, dunque, non perfettamente dispiegata.

Di conseguenza "celata, segreta ed indistinta"¹¹, dunque, potremmo dire, criptica si rivela la natura dell'Uno-che-è, che riveste *simul* il duplice, "paradossale" *status* di molteplicità, benché potenziale – per la sua partecipazione all'essere – e di unità, ancorché non semplice e non autentica – costituendo il vertice della *táxis*

⁹ *In Parm.*, 1093, 19-25: "αὐτὸ δὲ πάλιν τοῦτο ζητητέον ποῖον ἐν ὃ Παρμενίδης λαμβάνει λέγων, εἰ ἐν ἔστιν. Εἰ μὲν γὰρ τὸ ἑαυτοῦ ἐν, ψεῦδος τὸ οὐκ ἂν εἶη πολλὰ τὸ ἐν· τὸ γὰρ ἐν ὄν πολλὰ ἔστιν. Εἰ δὲ τὸ πρῶτως ἐν τὸ ἀμέθεκτον, ἀληθὲς μὲν τὸ ἐπόμενον, οὐ μόντοι τοῦτό ἐστι τὸ Παρμενίδειον ἐν· ἦν γὰρ ἐκείνο τὸ ἐν ὄν."

¹⁰ *Ibid.*, 1062, 17-23: "τὸ γὰρ ἐν ταύτῃ ἐν οὔτε τὸ πρῶτόν ἐστι (συμπέλεκται γὰρ πάντα τῷ ὄντι), οὔτε τὸ ἀχώριστον τοῦ ὄντος καὶ οὕτως, ὡς ἔξισ τις, ἐν αὐτῷ ὄν. Καφῶς οὖν αὐτὸ διακρίνει, καὶ χωρὶς εἶναι φησι τοιοῦτον τὸ ἐν τοῦτο· δῆλον δὲ ὅτι θείας ἐνάδος ἔστιν αὐτοτελοῦς σημαντικόν".

¹¹ Cfr. *Theol. Plat.*, III, 14, 52, 7-8.

intelligibile ed essendo – l'intero Uno-che-è – uno sul piano ontologico. Pertanto, come acutamente osserva Abbate, “già sulla base di tali considerazioni, il carattere unitario della sommità intelligibile sembra delinarsi come un complesso artificio concettuale per colmare l'abissale differenza che intercorre tra ciò che è assolutamente ed originariamente semplice, e ciò che risulta unitario in modo necessariamente derivato”¹².

D'altronde, sebbene molteplici siano le analogie individuabili all'interno dei rispettivi sistemi, una delle differenze irriducibili tra Plotino e Proclo è rappresentata proprio dal diverso statuto ontologico assegnato all'essere, per il primo originariamente Uno-molti, per l'altro¹³ Uno che in sé ingloba – segretamente e celatamente – a livello meramente potenziale la molteplicità degli enti.

Il fondamento più autentico ed incontraddittorio del carattere paradossale ed intrinsecamente aporetico di unità potenzialmente molteplice dell'Uno-che-è è da individuarsi nel radicalismo teologico del sistema metafisico procliano, che rivela la natura divina del primo Principio in tutti i gradi e livelli del reale, e che costituisce la perfezione di ciascuno di essi:

“Che altro è infatti l'Uno partecipato dall'essere se non l'elemento divino insito in ogni realtà, in base al quale ogni realtà risulta al contempo unificata all'Uno impartecipabile?”¹⁴.

La *ipostatizzazione* dell'Uno-che-è non avviene *ex abrupto*, ma si articola – naturalmente sul piano logico e non su quello cronologico – attraverso progressive scansioni della graduale e sempre più profonda penetrazione del carattere originario dell'unità nella molteplicità, scansioni che attivano, sotto il profilo ontologico, un processo di unificazione, ovvero di sceveramento e di sussunzione costitutivo-normativa della molteplicità e, dunque, di identificazione-distinzione del reale.

L'essere sovrasostanziale dell'Uno-in-sé si rivela, pertanto, nell'Uno-che-è almeno duplicemente (*dyadikôs*) o triadicamente (*triadikôs*) nell'atemporale processo

¹² M. Abbate, *Il divino...*, cit., p. 187.

¹³ Naturalmente, anche per Proclo l'Uno-che-è si rivela necessariamente non originariamente né assolutamente unitario, proprio per la sua partecipazione all'essere.

¹⁴ *Theol. Plat.*, I, 12, 56- 24-57, 1: Τί γὰρ ἄλλο ἐστὶ τὸ ἐν τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τοῦ ὄντος ἢ τὸ ἐν ἐκάστῳ θεῖον, καθ' ὃ καὶ ἦνωται πάντα πρὸς τὸ ἀμέθεκτον ἔν;

di dispiegamento di ciò che è, a livello originario, solo potenzialmente molteplice. La molteplicità in tal modo costituita si struttura in una unità in sé relazionale attraverso la conversione del dispiegato verso il suo autentico Principio. A tale proposito, nel II libro della *Teologia Platonica*, Proclo afferma:

“D'altronde, il suo (=dell'Uno-in-sé) carattere unitario e separato da ogni distinzione si manifesta in modo duplice nelle entità che ne derivano, o piuttosto, triplice. Tutte le cose, infatti, sia permangono, sia procedono, sia si convertono verso l'Uno: infatti al contempo sono state unite in rapporto ad esso, sono inferiori alla sua unificazione che trascende la totalità delle unificazioni e desiderano esserne partecipi. E l'unificazione concede a tutte quante le realtà seconde un'eccellenza permanente ed inseparabile dalla loro Causa; l'inferiorità, dal canto suo, delimita la processione degli enti e la loro distinzione rispetto alla impartecipabile e primissima Enade; il desiderio infine realizza la conversione delle realtà che vengono a sussistere e il loro ciclico ritorno all'Ineffabile”¹⁵.

Sicché, dunque, come ha icasticamente precisato Beierwaltes, “l'Uno-che-è, come Unità in sé differenziata, si rivela tuttavia, attraverso la relazionalità che opera in esso, come una forma di “identità” che certo deve essere intesa come una identità *dinamica*: essa ricollega la processione, la distinzione e la differenza prodotte da un grado di volta in volta diverso, alla sua origine”¹⁶.

Tale tensione epistrofica, *essenzialmente* costitutiva del reale, si delinea come la “conseguenza”, l’“effetto” dell'originario dispiegamento dell'Uno-che-è e della molteplicità potenziale a partire dal Primo Uno: dall'Uno-che-è, infatti, si viene a determinare, in modo sempre più determinato e specifico, la *diákrisis*, la divisione nei principi costitutivi del molteplice.

La prima “manifestazione” (*prophaínein, ekphaínein*) del dispiegamento che caratterizza a livello potenziale la natura dell'Uno-che-è, si configura, come più volte

¹⁵ *Ibid.*, II, 6, 41, 18-28: Τὸ δὲ ἐνιαῖον ἐκείνου καὶ τὸ πάσης διαιρέσεως ἐκβεβηκὸς δυαδικῶς ἐν τοῖς μετ' ἐκεῖνο προφαίνεται, μᾶλλον δὲ τριαδικῶς. Πάντα γὰρ καὶ μένει καὶ πρόεισιν καὶ ἐπιστρέφεται πρὸς τὸ ἓν· ὁμοῦ γὰρ καὶ ἥνωται πρὸς αὐτὸ καὶ ὑφέϊται τῆς ἐξηρημένης αὐτοῦ τῶν ὄλων ἐνώσεως καὶ ἐφίεται τῆς ἐκείνου μεταλήψεως· καὶ ἡ μὲν ἐνωσις μόνιμον ἐνδίδωσι τοῖς δευτέροις ἅπασι καὶ ἀνεκφοίτητον τῆς ἑαυτῶν αἰτίας ὑπεροχῆν, ἡ δὲ ὑφεςις τὴν πρόοδον τῶν ὄντων ἀφορίζει καὶ τὴν ἀπὸ τῆς ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστης ἐνάδος διάκρισιν, ἡ δὲ ἔφεςις τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ὑποστάντων καὶ τὴν εἰς τὸ ἄρρητον ἀνακύκλῃσιν τελειοῖ.

¹⁶ W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., p. 183. Sull'intrinseca relazionalità *dinamica* del sistema procliano, su cui lo studioso tedesco insiste da tempo, cfr. soprattutto Id., *Proclo*, cit., *passim*.

rilevato nel corso dell'indagine, come molteplicità che si determina attraverso l'intervento della bipolarità originaria di Limite ed Illimite¹⁷.

La natura dell'Uno-che-è si determina, dunque, attraverso la partecipazione (*metéchein, partem capere*) dei suoi "elementi" o "parti" costitutive all'Unità in sé. In considerazione delle parti che lo compongono, ovvero l'Uno e l'essere, l'Uno-che-è si delinea come potenzialmente molteplice ma, in virtù dell'intrinseco legame che rivelano le sue parti, esso si configura, al tempo stesso, come unità. Proprio attraverso il rapporto partecipativo intrattenuto con la prima Unità, l'intero Uno-che-è *es-pone* l'Uno-Uno che è in lui e, a causa della sua eteronomia dal primo Uno, l'Uno-che-è "sperimenta" l'essere-Uno come suo essere peculiare, nel senso che esso – come chiarisce Beierwaltes – "si concentra, nella sua forma *peculiare* (secondo la tendenza procliana alla differenziazione), soltanto al livello dell'Essere". A tale proposito, nel suo commento al *Parmenide*, Proclo scrive¹⁸:

"ed ora bisogna ricordare che, quando egli ha annunciato che avrebbe considerato come ipotesi il proprio Uno, certamente questo ha ipotizzato dicendo «se esso è» (*l'essere*, infatti, è la sua proprietà principale); egli poi, limitandosi ad utilizzare (*apochrómenos*) la sola nozione di "uno", risale successivamente da questo all'Uno in sé, che non è né molti né nessuna di tutte le altre cose; infatti, considerando l'Uno-che-è come intero, ora fissando il pensiero all'Uno ed utilizzando il verbo "è", secondo la sola immaginazione ricettiva, per darne una definizione, individua la causa anteriore allo stesso Uno-che-è, ora invece rivolgendo il pensiero allo stesso modo ad entrambi, dispiega l'intera (1094) molteplicità della essenza divina dall'alto sino al suo compimento, ora infine, insistendo sull'"è" come caratteristica principale, ed utilizzando l'Uno per mostrare che nessun essere è privo dell'Uno, rivela il livello di realtà che viene dopo l'essenza divina. È infatti possibile che l'Uno non partecipi dell'essere, ma è impossibile che l'essere non partecipi dell'Uno; infatti, è possibile che il non essere sia superiore <all'essere>: tale è infatti la natura dell'Uno. In effetti è impossibile che il neppure-Uno sia in qualche misura completamente privo dell'Uno. Dunque, dall'Uno-che-è la via (*hodós*) o procede verso l'alto, o verso esso stesso, o verso ciò che è posto più in basso: seguendo la via che conduce verso l'alto, l'Uno si rivela autenticamente *Uno* (*hos alethôs hén*), in quanto trascende tutto ciò che è, donde egli da ultimo ha da esso eliminato anche la nozione "l'Uno è", poiché questo non si addice all'Uno"¹⁹.

¹⁷ Cfr. *supra*, cap. III.

¹⁸ W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., p. 183.

¹⁹ *In Parm.*, 1093, 22 – 1094, 16: καὶ νῦν ὑπομνηστέον ὅτι τὸ ἑαυτοῦ ἔν ἐπαγγελιάμενος ὑποθέσθαι, καὶ τοῦτο μέντοι ὑποθέμενος τῷ λέγειν εἰ ἔστι (τὸ γὰρ ἔστιν ἐπὶ τούτου κυρίως), τῇ ἐννοίᾳ μόνη τοῦ ἐνδὸς ἀποχρώμενος ἀνατρέχει λοιπὸν ἀπὸ τούτου πρὸς αὐτὸ

L'essere dell'Uno-che-è, pertanto, rappresenta ad un tempo il fondamento di tutte le caratteristiche degli enti, e la condizione di possibilità dell'affermazione qualitativo-categoriale. Per ciò stesso, dunque, l'essere deve necessariamente venir negato dell'Uno-Uno, dacché quest'ultimo – com'è ormai noto – precede ogni ente ed ogni affermazione categoriale.

τὸ ἓν, ὃ μήτε πολλά ἐστι μήτε τῶν ἄλλων μηδέν· ὅλον γὰρ τὸ ἓν ὄν λαβών, ποτὲ μὲν τῷ ἐνὶ τὴν διάνοιαν ἐπερείδων, τῷ δὲ ἔστι κατὰ μόνην χρώμενος τὴν δεκτικὴν φαντασίαν ἵνα ποιήσῃ λόγον, εὐρίσκει τὴν πρὸ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος αἰτίαν, ποτὲ δὲ ἀμφοτέροις ὡσαύτως ἐπιβάλλων πᾶν τὸ πλῆθος ἐξελίπτει τῆς θείας οὐσίας ἄνωθεν μέχρι τῆς τελευταίας, ποτὲ δὲ τῷ μὲν ἔστιν ὡς προηγουμένῳ προσκείμενος, τῷ δὲ ἐνὶ χρώμενος ἵνα μὴ στερήσας αὐτὸ τοῦ ἐνὸς μηδέν ὄν ἀποφήνῃ, τὴν ἐπομένην πρὸς τὴν θείαν οὐσίαν ὑπόστασιν ἐκφαίνει. Τὸ μὲν γὰρ ἓν μὴ μετέχειν τοῦ εἶναι δυνατόν, τὸ δὲ εἶναι μὴ μετέχειν τοῦ ἐνὸς ἀδύνατον· καὶ γὰρ τὸ μὲν μὴ ὄν δυνατόν ὑπερέχειν· τοιοῦτον γὰρ τὸ ἓν· τὸ γὰρ μηδὲ ἓν ἀμήχανον εἶναι πως ἐστερημένον πάντη τοῦ ἐνός. Ἀπὸ τοῦ ἐνός οὖν ὄντος ἢ ἐπὶ τὸ ἄνω ἢ ὁδὸς ἢ ἐπὶ αὐτὸ ἢ ἐπὶ τὸ κατωτέρω· κατὰ δὲ τὴν ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδὸν αὐτὸ ὡς ἀληθῶς ἓν ἀναφαίνεται παντὸς ἐκβεβηκὸς τοῦ ὄντος, ὅθεν καὶ τελευταῖον αὐτοῦ καὶ τὸ ἓν ἔστιν ἀφείλεν ὡς οὐδὲ τοῦτο τῷ ἐνὶ προσῆκον.

2. La Trascendenza dell'Uno-in-sé e l'alterità come struttura dell'essere nell'Uno-che-è

Nella sua multiforme complessità, il reale reca, oltre alla traccia della sua Origine, l'impronta del molteplice: articolandosi, esso es-pone la natura degli enti attraverso l'alterità.

È opportuno a tale proposito citare quanto scrive Gersh: “La prospettiva dei neoplatonici più tardi è che il mondo intelligibile sia caratterizzato dalla presenza di identità ed alterità; e sui modi del rapporto reciproco di questi opposti vi è molta discussione speculativa. Si è unanimi nell'affermare che la processione di un effetto da una causa implica il predominio dell'alterità sull'identità e, poiché l'emanazione non è il processo che collega una singola causa con un singolo effetto, ma suppone un'intera serie d'effetti, la gerarchia della realtà costituisce una scala discendente nella quale l'equilibrio fra gli estremi si sposta gradualmente in favore dell'alterità. Così gli intelligibili rappresenteranno un livello in cui l'identità predomina sull'alterità, l'ambito dell'anima terrà gli opposti in un equilibrio approssimativamente pari, mentre il sensibile costituirà la supremazia dell'alterità”²⁰.

Del resto, incontrovertibili e rigorose appaiono le scansioni argomentative attraverso cui lo stesso Platone, nel contesto della I ipotesi parmenidea, rimuove dall'Uno-Uno anche la “categoria” dell'*alterità*:

“Ma non sarà diverso da Altro, finché è Uno. Infatti la diversità da qualcosa non si addice all'uno, ma soltanto a ciò che è diverso da un diverso, e a nessun altro. – Giusto. – Quindi per il fatto di essere Uno, non sarà diverso; o come credi? – No, certamente. – Ma se non sarà diverso per questo, non lo sarà per se stesso; e se non lo sarà per se stesso, non lo sarà nemmeno in se stesso; e non essendo diverso sotto alcun aspetto, non sarà diverso da nulla – Giusto”²¹.

²⁰ S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden 1978. La traduzione è mia.

²¹ Plat., *Parm.*, 139 c 3 – d 1: “Ἐτερον δέ γε ἑτέρου οὐκ ἔσται, ἕως ἄν ᾗ ἕν· οὐ γὰρ ἐνὶ προσήκει ἑτέρῳ τινός εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἑτέρῳ ἑτέρου, ἄλλῳ δὲ οὐδενί. - Ὁρθῶς. - Τῷ μὲν ἄρα ἕν εἶναι οὐκ ἔσται ἕτερον· ἢ οἶει; - Οὐ δῆτα. - Ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ τούτῳ, οὐχ ἑαυτῷ ἔσται, εἰ δὲ μὴ αὐτῷ, οὐδὲ αὐτό· αὐτὸ δὲ μηδαμῆ ὄν ἕτερον οὐδενός ἔσται ἕτερον. - Ὁρθῶς.

Alla natura dell'Uno-Uno, dunque, non potrà essere attribuita, per ragioni intrinseche e “consustanziali”, alcuna alterità: questa, infatti, incardinandosi in una definizione articolata che implica necessariamente l'essere come suo presupposto, non può identificarsi, né con-fondersi, con l'unica determinazione che compete all'Uno-in-sé, ovvero l'assoluta, pura ed originaria unità.

Nel VII libro del *Commentario al Parmenide*, Proclo affronta espressamente il nodo tematico in questione, escludendo sia la partecipazione, sia l'identificazione dell'Uno con la categoria dell'alterità, poiché l'Uno è unicamente se stesso, cioè Uno.

La partecipazione (*metéchein*) pregiudicherebbe, infatti, l'assoluta, pura unità dell'Uno-Uno, che, per essere in-sé e per-sé, esclude qualsiasi relazione; d'altro canto, è proprio la relazionalità a rappresentare il presupposto cui soggiace la “categoria” dell'alterità:

“Poiché, d'altra parte, il diverso s'intende in due modi, come abbiamo detto, egli nega che l'Uno sia diverso nell'uno come nell'altro senso. In primo luogo egli afferma che <non è diverso> in quanto non è partecipe dell'alterità: infatti l'Uno in quanto Uno non partecipa dell'alterità; altrimenti sarà non-Uno, avendo partecipato del diverso; ora tutto quello che è diverso da un diverso è detto tale a causa dell'alterità; infatti l'Uno, in quanto Uno, non è diverso, poiché non partecipa dell'alterità; in effetti solo a ciò che è diverso da un diverso si addice essere diverso, ma non all'Uno; invece di tale natura è ciò che ha partecipato dell'alterità. Se l'Uno dunque sarà diverso a causa dell'alterità, parteciperà dell'alterità. Infatti altro è l'Uno, altro il diverso: il Primo è in sé, mentre il secondo viene detto in rapporto ad un diverso, cosicché il diverso è diverso non per l'unità, ma per ciò che lo rende diverso”²².

La conclusione secondo cui l'assoluta ed originaria unità dell'Uno non partecipa in alcun modo dell'alterità se non sopprimendo la propria natura, costituisce, a sua volta, il presupposto della successiva inferenza procliana per la quale l'Uno non può neppure esser diverso così da identificarsi integralmente con l'alterità:

²² *In Parm.*, 1182, 35 – 1183, 10: διχῶς δὲ, ὡς περ εἶπομεν τοῦ ἑτέρου λεγομένου, καθ' ἑκάτερον οὐ φησιν ἕτερον εἶναι τὸ ἓν· καὶ πρότερον ὅτι οὐχ ὡς μετέχον ἑτερότητος· τὸ γὰρ ἓν καθὸ ἓν οὐ μετέχει ἑτερότητος· εἰ δὲ μὴ, ἔσται οὐχ ἓν μεταλαβὼν αὐτοῦ· πᾶν δὲ τὸ ἕτερον ἑτέρου λέγεται διὰ τὴν ἑτερότητα· τὸ γὰρ ἧ ἓν οὐκ ἔστιν ἕτερον, διότι οὐ μετέχει ἑτερότητος· μόνῳ γὰρ ἑτέρῳ εἶναι προσήκει τῷ ἑτέρῳ ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐ τῷ ἐνί· τοιοῦτον δὲ ἔστι τὸ ἑτερότητος μετασχόν. Εἰ δὲ εἰ ἑτερότητα τὸ ἓν ἕτερον ἔσται,

“Oltre a ciò, egli mostra che l’Uno non è nemmeno alterità. Cosa è dunque? Se non è altro nel senso di partecipante dell’alterità, è allora alterità? Ma egli afferma che neppure questo è vero; se infatti non è altro in quanto Uno, non sarà altro per l’Uno; e se non è altro per l’Uno, non sarà nemmeno esso stesso alterità”²³.

L’Uno, dunque, non implica né costituisce alterità alcuna, giacché quest’ultima è differenza in sé e per sé, mentre l’Uno in sé e per sé è solo Uno:

“Infatti l’alterità è altra per se stessa e ad opera di se stessa, l’Uno invece non è altro per se stesso”²⁴.

D’altro canto, sul piano meramente concettuale, nessuna nozione determinata positivamente è in grado di circoscrivere e definire l’Uno, la cui nozione stessa risulta distinta da quella di alterità:

“anche le nozioni di Uno e di diverso sono assolutamente diverse”²⁵.

La connotazione della “diversità” tra le nozioni di “Uno” e di “diverso” rappresenta, come scrive Ninci, il “presupposto logico, che vale sul piano del concetto, del fatto che l’Uno come principio rifiuti di per sé il diverso. Solo che al livello del concetto (fra il concetto di uno ed il concetto di diverso) questa separazione si esprime come diversità. Proclo pare infatti intendere che la relazione di alterità implichi un ambito unico per i termini che la compongono: in questo caso il pensiero ed il concetto, che vengono supposti valere per l’uno come per il diverso. In una simile direzione il *concetto* dell’unità ed il *concetto* del diverso sono reciprocamente *diversi*: il *diverso* è diverso dall’*uno* (o unità), l’*uno* (o unità) è

μεταλήψεται τῆς ἑτερότητος· ἄλλο γὰρ ἓν, καὶ ἄλλο ἕτερον τὸ μὲν καθ’ αὐτὸ, τὸ δὲ πρὸς ἕτερον λεγόμενον, ὡςτ’ οὐ τῶ ἐνὶ ἕτερον τὸ ἕτερον, ἀλλ’ ἐκείνω ὃ ποιεῖ ἕτερον.

²³ *Ibid.*, 1183, 10-16: Ἐπὶ δὲ τούτῳ δείκνυσιν ὅτι οὐδὲ ἑτερότης τὸ ἓν· τί γὰρ εἰ ἕτερον μὲν ὡς ἑτερότητος μετέχον μὴ ἔστιν, ἑτερότης δὲ ἔστιν; Ἄλλ’ οὐδὲ τοῦτο φησιν ἀληθές· εἰ γὰρ μὴ καθὸ ἓν ἕτερόν ἐστι, οὐκ ἔσται τῶ ἐνὶ ἕτερον· εἰ δὲ μὴ ἔστι τῶ ἐνὶ ἕτερον, οὐδὲ αὐτὸ ἑτερότης ἔσται.

²⁴ *Ibid.*, 1183, 16-18: ἡ γὰρ ἑτερότης ἑαυτῇ καὶ δί ἑαυτὴν ἕτερον, τὸ δὲ ἓν οὐχ ἑαυτῶ ἕτερον.

²⁵ *Ibid.*, 1183, 18-19: ἀλλὰ καὶ [*scil.* ἕτερόν ἐστι] ἔννοια παντελῶς ἑνὸς καὶ ἐτέρου.

diverso dal *diverso*. Ma questa alterità vicendevole, una volta che uno dei termini entro cui essa si pone (l'uno) sia elevato al rango di principio supremo, non vale più e si annulla, almeno da parte dell'uno; poiché l'unità come causa trascendente degli esseri, non avendo più un legame omogeneo con il *diverso* (legame che è il pensiero, il fatto di essere un'idea), non è diversa dal *diverso*, ma lo supera secondo i modi della trascendenza²⁶.

L'Uno, dunque, *né è, né partecipa* dell'alterità: sicché, negata ogni alterità *dell'Uno e nell'Uno*, si nega anche che esso sia diverso da alcun-che, da ogni altro ente:

“Avendo detto queste cose, egli trae la seguente conclusione generale: “dato che esso non è in alcun modo diverso”, né come alterità, né come partecipante dell'alterità, “esso non è diverso da niente” (cfr. Pl. *Parm.*, 139 c 8 – d 1). Infatti, tutto ciò che è diverso da qualcosa o è alterità o partecipa dell'alterità; ma l'Uno né è alterità, né partecipa dell'alterità; di conseguenza, non è diverso da nessuna cosa²⁷.

Solo apparente si rivela, inoltre, la contraddizione emergente dall'incompatibilità della nozione di trascendenza assoluta del Primo con lo *status* di “alterità dal nulla”: com'è possibile, infatti, affermare incontraddittoriamente che l'Uno non è altro da niente se trascende tutti gli enti ed è da essi assolutamente separato, dacché proprio il concetto di separazione necessariamente implica quello di alterità?

“Probabilmente qualcuno potrebbe rimanere dubbioso ed obiettarci: come si può dunque dire che l'Uno trascende tutte le cose, se non è altro da loro? Infatti ciò che trascende è distinto dalle cose che trascende, e sarà separato dal tutto nel momento in cui è da esso distinto; ora, tutto ciò che è distinto lo è attraverso l'alterità; poiché, come abbiamo detto, l'alterità è elemento di distinzione, mentre l'identità è elemento di riunione²⁸”.

²⁶ M. Ninci, *Il Pensiero come diverso dall'Uno: Plotino, V Enneade*, Milano 2000, p. 48.

²⁷ *In Parm.*, 1183, 27-34: Ταῦτα δὲ εἰπὼν, κοινὸν ἐπάγει συμπέρασμα τοιοῦτον, αὐτὸ δὲ μηδαμῆ ὄν ἕτερον, μήθ' ὡς ἑτερότης, μήθ' ὡς μετέχον ἑτερότητος, μηδενὸς ἕτερον· πᾶν γὰρ τὸ τινος ἕτερον ἢ ἑτερότης ἐστίν, ἢ ἑτερότητος μετέχει· τὸ δὲ ἔν οὔτε ἑτερότης ἐστίν, οὔτε ἑτερότητος μετέχει· οὐδενὸς ἄρα ἐστίν ἕτερον.

²⁸ *Ibid.*, 1184, 9-16: Ἴσως δ' ἂν τις ἀπορήσειε πρὸς ἡμᾶς πῶς οἶν ἐξηρῆσθαι λέγεται τὸ ἐν τῶν πάντων, εἰ μὴ ἔστιν ἕτερον αὐτῶν· τὸ γὰρ ἐξηρημένον διακέκριται τούτων ὡς ἐξήρηται, καὶ ἔσται κεχωρισμένον παντός, οὗ διήρηται ἀπ' αὐτοῦ· πᾶν δὲ τὸ διηρημένον

Infatti, benché l'alterità diversifichi e separi gli enti, la trascendenza dell'Uno non si dispiega né si concreta per mezzo dell'alterità: l'Uno, infatti, si colloca incommensurabilmente di-là-da essa, nell'inaccessibile tetragonia di una distanza infinita:

“A tale obiezione potrei replicare che l'Uno trascende gli esseri e ne è separato; e non è in base ad alterità che esso possiede questa carattere di separatezza e di superiorità che trascende gli esseri, ma secondo un'altra ineffabile forma di trascendenza che non è quella che l'alterità concede agli enti”²⁹.

Presupponendo una relazione che si attua tra sostanze parimenti esistenti, che partecipano cioè entrambe dell'essere, la categoria dell'alterità dispiega la sua efficacia all'interno della dimensione ontologica e del concetto generale dell'essere: la sovrabbondante nientità meta-ontologica dell'Uno, al contrario, esclude *de iure* che l'Uno intrattenga rapporti relazionali con alcun-che:

“Allo stesso modo anche l'Intelletto trascende l'Anima e l'Uno trascende gli enti. Ma, per quel che concerne l'Intelletto, la trascendenza si attua secondo l'alterità che distingue gli enti; in relazione all'Uno, invece, la trascendenza è anteriore all'alterità. L'alterità, infatti, imita la trascendenza e la purezza senza mescolanza di quello, come l'identità imita la sua ineffabile alterità. Dunque, in un modo l'Uno è separato dalla totalità delle cose ed in un altro l'alterità separa reciprocamente gli enti”³⁰.

L'ulteriore inferenza enunciata da Proclo è efficacemente sintetizzata da Ninci: “L'alterità, dunque, non riguarda in nessun modo neanche il non-essere assoluto (il nulla), l'immediata lontananza dall'essere, ciò che con l'essere non

διὰ τῆς ἑτερότητος διήρηται· διαιρετικὸν μὲν γὰρ, ὡς εἴπομεν, ἡ ἑτερότης, συνεκτικὸν δὲ ἡ ταυτότης.

²⁹ *Ibid.*, 1184, 16-22: Πρὸς δὴ ταῦτα φαίην ἂν ὅτι ἐξήρηται τὸ ἓν ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ χωριστὸν ἔστι, καὶ οὐ κατὰ τὴν ἑτερότητα τὸ χωριστὸν ἔχει τοῦτο καὶ ἐξηρημένον πρεσβείον τῶν ὄντων, ἀλλὰ κατ' ἄλλην ἀφραστον ὑπεροχὴν, καὶ οὐχ οἷαν ἡ ἑτερότης παρέχει τοῖς οὖσιν.

³⁰ *Ibid.*, 1184, 26-34: οὕτως ἐξήρηται μὲν καὶ ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἓν τῶν ὄντων, ἀλλ' ἐπὶ μὲν νοῦ τὸ ἐξηρηθεῖν κατὰ τὴν ἑτερότητα τὴν διακριτικὴν τῶν ὄντων, ἐπὶ δὲ τοῦ ἔνός πρὸ ἑτερότητος· μιμείται γὰρ τὸ ἐξηρημένον ἐκείνου καὶ τὸ ἀμιγὲς ἡ ἑτερότης,

intrattiene rapporto rimanendone totalmente al di fuori. Poiché ciò che è altro [...] è la sua propria natura, *non* è la natura di un ente diverso. Conseguentemente l'*altro* rientra nell'essere e per lui essere e non-essere si realizzano in visuali autonome ed indipendenti"³¹.

E Proclo, evocando e, per dir così, giovandosi delle acquisizioni del *Sofista* platonico, nel quale è contenuta la distinzione tra il non-essere assoluto, ovvero il nulla, *enantíon* rispetto all'essere, e il diverso, che costituisce lo *héteron*, l'alterità appunto, dell'essere medesimo, chiarisce in maniera esemplare:

“La medesima conclusione è manifesta anche nelle cose che sono per così dire opposte; e infatti ciò che non è sotto nessun aspetto, non è diverso – egli afferma – dall'essere, poiché il diverso, che per un verso è non-essere, per un altro è anche essere; e – dice ancora – ciò che in questo modo è non-essere non esiste in grado minore dell'essere. E infatti, se non fosse sotto nessun aspetto, come potrebbe partecipare in quanto diverso di un certo genere degli esseri?”³².

Sicché l'Uno non si rivela ni-entità trascendente in quanto è *altro* o *diverso* in senso relazionale, ma è trascendente rispetto alla totalità dell'essere in quanto nega anche ogni possibile rapporto ed ogni categoria che sono posti entro una dimensione intra-ontica: dunque, per ciò stesso, l'Uno nega anche l'alterità:

“In tal modo l'Uno, che trascende tutti gli enti, è trascendente non perché è diverso, in modo da evitare che, essendo diverso, non sia più trascendente rispetto a tutti gli enti”³³.

Considerata la questione *sub specie* logica, la conclusione cui perviene Proclo è la medesima:

καθάπερ τὴν ἑτερότητα τὴν ἀφραστον ἢ ταυτότης· ἄλλως οὖν ἐκεῖνο κεχώριται τῶν ὄλων καὶ ἄλλως ἢ ἑτερότης χωρίζει τὰ ὄντα ἀπ' ἀλλήλων.

³¹ M. Ninci, *op. cit.*, p. 51.

³² *In Parm.*, 1184, 34 - 1185, 1: Δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων· καὶ γὰρ τὸ μηδαμῶς ὄν οὐκ ἔστιν ἕτερον, φάναι, τοῦ ὄντος, διότι τὸ ἕτερον μὴ ὄν μὲν πη καὶ ὄν ἔστι· καὶ οὐ παρ' ἕλασσαν, φησὶ, τοῦ ὄντος τὸ οὕτω μὴ ὄν· καὶ πῶς γὰρ ἂν μηδαμῶς ὄν γένους τινὸς μετέχοι τῶν ὄντων ἕτερον;

³³ *Ibid.*, 1185, 2-5: Οὕτω τὸ ἓν ἐξηρημένον πάντων τῶν ὄντων, οὐ διότι ἕτερον, ἐστὶν ἐξηρημένον, ἵνα μὴ ἕτερον ὄν μηκέτι πάντων ἢ τῶν ὄντων ἐξηρημένον..

“Infatti, per quanto concerne le negazioni, non si deve mutare in affermazione la negazione in base alla quale esso non è nessuna di tutte le cose. Ora, il termine “diverso” è un’affermazione, poiché nemmeno l’espressione “trascendere” la intendiamo in senso proprio, né alcun altro nome tra quelli che conducono verso gli enti”³⁴.

L’Uno, dunque, incommensurabilmente superiore agli enti in virtù di una trascendenza che non si esprime come alterità ontologica – quest’ultima, infatti, lo ridurrebbe alla dimensione dell’essere – non potrà mai configurarsi come *altro*, in senso relazionale, rispetto agli enti. La trascendenza poetica del Principio, infatti, escludendo qualsiasi rapporto partecipativo o identitario, nega e rimuove da sé anche la mera possibilità di una relazione incardinata sull’alterità nei riguardi di ciò che è prodotto dalla suprema, incircoscritta, ineffabile sua causalità.

³⁴ *Ibid.*, 1185, 5-10: Οὐ γὰρ δεῖ τὴν ἀπόφασιν, καθ’ ἣν οὐδέν ἐστι τῶν πάντων, εἰς κατάφασιν μεταλαμβάνειν ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων· τὸ δὲ ἕτερον κατάφασιν, ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἐξηρηθεῖαι κυρίως λέγομεν, οὐδ’ ἄλλο τι τῶν εἰς τὰ ὄντα φερόντων ὀνομάτων.

3. Il rapporto tra la I e la II ipotesi del *Parmenide*: dall'assoluta trascendenza dell'Uno-in-sé all'ontologia dell'Uno-che-è

Il passaggio dalla I alla II ipotesi del *Parmenide* si connota – e si rivela – sotto il profilo onto-teologico, come dispiegamento dall'assoluta, sovra-essenziale trascendenza divina dell'Uno-in-sé alla potenziale molteplicità ontica – parimenti divina – dell'Uno-che-è. L'Uno, infatti, al quale viene in questo caso attribuita l'esistenza, è in possesso di numerose qualità e caratteristiche, anche in contraddizione tra di loro, e si articola così in una molteplicità di determinazioni.

Del pari, sotto il profilo logico-linguistico, il complesso itinerario che conduce alla II ipotesi s'identifica con il movimento che dall'impensabile ed ineffabile giunge all'esprimibile e a ciò che può essere attinto dal pensiero.

Sicché, nell'interpretazione tardo-neoplatonica non solo procliana, la teologia negativa, costruita sulla pura negazione dell'Uno della I ipotesi, diviene ontologia nell'ipotesi successiva, che descrive positivamente la costruzione dell'essere e del dicibile a partire dall'assoluto Trascendente ed Ineffabile. L'Uno-che-è della II ipotesi coincide dunque con il molteplice e s'identifica con il *misto* universale (*tò hólon miktón*) che contiene in sé la genesi del Tutto: l'Uno, infatti, ancorché anteriore alla distinzione effettiva e specifica degli enti, manifesta tuttavia il principio di determinazione del reale.

Con la I e la II ipotesi l'indagine si snoda sempre a partire dal piano dell'origine suprema, trascendente, ineffabile e anteriore ad ogni essenza e pensiero – la I ipostasi – per poi determinarsi nella natura dell'Uno-che-è, esprimibile, pensabile e coincidente con la molteplicità dell'essere e delle essenze immutabili – ovvero la II ipostasi¹.

¹ Muta radicalmente il contesto con la III ipotesi. In essa il *Parmenide* platonico, secondo l'interpretazione neoplatonica, pone in relazione l'Uno, esistente ed articolato in una molteplicità di caratteristiche ed attributi, con il tempo, il divenire ed il mutamento. Analogamente la III ipostasi colloca, entro la prospettiva neoplatonica, l'Uno nella dimensione del temporale, del divenire, cioè della dimensione propria dell'anima, che non è ancora la singola anima appartenente ad individui particolari, ma l'anima universale, dotata di una duplice natura: da un lato, partecipa della purezza dell'essere; dall'altro, già calata nel mondo e nelle ombre della materia. In virtù di questa duplicità essenziale, l'anima è insieme affetta dalla temporalità e ne è priva: la sua natura immortale la sospinge verso l'eternità, mentre la natura umana la imprigiona nel tempo. Una simile, contraddittoria

Così come Proclo afferma diffusamente nel lungo *excursus* storico-esegetico nella parte iniziale del libro VI del suo *Commentario al 'Parmenide' di Platone*,² egli ribadisce sinteticamente nel I libro della *Teologia Platonica* che

“riguardo alla primissima delle ipotesi quasi tutti [i commentatori precedenti] sono risultati d'accordo tra di loro”

nel ritenere che Platone, attraverso questa ipotesi,

“celebri il carattere ineffabile, inconoscibile e al di sopra di tutto l'essere del principio sovraessenziale del Tutto”³.

Inoltre egli ribadisce che lo stesso ordine assegnato da Platone alle ipotesi non è affatto casuale, ma rivela, in maniera incontrovertibile,

“la competenza scientifica di Platone che in ogni questione procede seguendo l'ordine dei gradi della realtà”⁴.

Infatti, l'ipotesi concernente l'Uno che trascende ogni forma di molteplicità ha ottenuto “il primissimo posto”, poiché necessariamente l'indagine, che Parmenide ha espressamente consacrato all'Uno e al rapporto ch'esso intrattiene con se medesimo e con tutto ciò che è altro da sé, deve muovere dalle realtà più somme, per concludersi in quella che tra tutte è ultima. Infatti, come Proclo afferma ancora nel libro I della *Teologia Platonica*,

condizione è resa possibile dall'*exaíphnes* che, frammento di tempo, non prende parte tuttavia al divenire temporale. Allo stesso modo, l'anima, contemporaneamente nel tempo e fuori di esso, permane nell'istantaneità. Per una descrizione complessiva della natura dell'anima in Proclo si veda il volume di E. Gritti, *Proclo. Dialettica, anima ed esegesi*, Milano 2008, cap. II, pp. 67-120.

² Cfr. *In Parm.*, 1051, 34 - 1064, 17.

³ *Theol. Plat.*, I, 10, 41, 23 - 42, 2: περὶ μὲν οὖν τῆς πρωτίστης τῶν ὑποθέσεων ἅπαντες σχεδὸν συμπεφωνήκασι ἀλλήλοις καὶ τῆς ὑπερουσίου τῶν ὅλων ἀρχῆς διὰ ταύτης ἀξιοῦσι τὸν Πλάτωνα τῆς ὑποθέσεως τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀνυμνεῖν.

⁴ *Ibid.*, I, 11, 48, 20-22: ... τῆ τοῦ Πλάτωνος ἐπιπέτημη πανταχοῦ συνοδεύοντος τῆ τάξει τῶν πραγμάτων.

“l’autentica essenza dell’Uno procede dall’alto fino al più oscuro sussistere delle cose”⁵.

Nella minuziosa analisi sistematica cui sottopone la I ipotesi, Proclo muove dal presupposto che, in essa,

“Infatti che il discorso riguarda una realtà che ha una propria esistenza, e che questo Uno, che è puramente tale, non è privo di esistenza autonoma (*anypóstaton*), e che l’ipotesi non comporta una impossibilità, come invece alcuni hanno sostenuto (*Origene*), – benché questi [i commentatori precedenti] invocino quanto affermato in conclusione dell’ipotesi medesima: «*O non sono possibili queste cose in relazione all’Uno?*» (*Parm.* 142 a 6-7) (quello che voglia significare in quel contesto quel pensiero, verrà discusso da noi successivamente); pertanto, come dicevo, che ciò di cui il discorso attuale nega ogni proprietà, non è privo di esistenza autonoma, risulta evidente”⁶.

Circa la natura dell’Uno della I ipotesi, Proclo continua delineando quale sia la struttura concettuale che regge l’ipotesi proposta inizialmente da Parmenide:

“Parmenide, quindi, come spesso abbiamo ribadito, ha cominciato qui appunto dal suo proprio Uno, che si era venuto a trovare nella condizione dell’Uno (spostando poi lo sguardo da esso in direzione dell’Uno in quanto solo Uno stesso, e non in direzione dell’Uno nel senso che si è venuto a trovare in tale condizione), ma considerando come Uno la partecipazione, egli ha condotto il discorso alla nozione pura dell’Uno, e attraverso questo, di necessità, è giunto alla conoscenza, per via negativa, di tutte quelle proprietà che egli ha attribuito per via affermativa a ciò che è venuto a trovarsi nella condizione dell’Uno, ma non all’Uno che è in sé. Ed invero, egli ha dato inizio alle negazioni partendo dalla nozione di intero, attraverso cui appunto lo Straniero di Elea ha mostrato che l’Uno (l’Uno parmenideo, dunque, e non il veracemente Uno) si è venuto a trovare in tale condizione, e si giunge a questa prima conclusione, cioè che l’Uno non è un intero. E i Platonici dovevano vedere come Parmenide in questo dialogo mostri attraverso la nozione di Uno quei concetti che il saggio parmenideo [lo straniero di Elea] ha dimostrato altrove, avendo elevato l’opinione verso il Vero, e così

⁵ *Ibid.*, I, 12, 56, 15-17: πρόεισι γὰρ ἢ τοῦ ἑνὸς ὑπαρξίαι ἀνωθεν ἄχρι τῆς ἀμυδροτάτης τῶν πραγμάτων ὑποστάσεως.

⁶ *In Parm.*, 1065, 2 ss.: “Ὅτι μὲν γὰρ περὶ πράγματος ὑπαρξίαι ἔχοντος ὁ λόγος, καὶ οὐχ, ὡς περὶ ὑπέλαβόν τινες, ἀνυπόστατόν ἐστι τοῦτο μόνως ἓν, καὶ ἀδύνατον συνάγει ἢ ὑπόθεσις· εἰ καὶ μαρτύρονται τὸ πρὸς τῷ τέλει τῆς ὑποθέσεως εἰρημένον, ἢ οὐ δυνατὰ ταῦτα περὶ τὸ ἓν (ἐκεῖνο μὲν γὰρ ἀφ’ ἧς εἴρηται διανοίας ἐκεῖ, ῥηθήσεται παρ’ ἡμῶν)· ὅτι δὲ, ὡς περὶ ἔφην, οὐκ ἀνυπόστατον τοῦτο οὐ πάντα ἀποφάσκει νῦν ὁ λόγος, δῆλον.

essi non avrebbero finito per disprezzare la prima ipotesi come vuota chiacchiera, ma dovevano indagare in relazione a quale realtà quella ipotesi sia vera e ricavare ciò da Platone⁷.

Pertanto, dopo aver mostrato che l'Uno-in-sé è al di là anche dell'uno e dell'essere, ovvero dell'Uno-che-è, la sommità dell'essere racchiude in sé la molteplicità degli dei e che deifica l'intera ipostasi dell'essere, unificando la totalità della molteplicità ontica, Proclo osserva:

“Necessariamente, dunque, la I ipotesi verte solo intorno a Dio, nella misura in cui questi è colui che genera la molteplicità degli dei, trascendendo egli stesso la molteplicità ed essendo incoordinato con gli dèi da lui derivati. Ecco perché di questo Uno viene negata ogni proprietà, in considerazione del fatto che si erge sopra tutte le cose e rispetto a tutte è trascendente, ed in quanto produce tutte le proprietà degli dei, sebbene Esso stesso sia per tutti indefinito ed incircoscritto. Non è, infatti, un determinato uno, ma l'Uno semplicemente ed assolutamente; ed Esso non è intelligibile o intellettuale, ma conferisce esistenza tanto alle enadi intelligibili, quanto a quelle intellettive”⁸.

Per quanto riguarda la II ipotesi, Proclo, nel I libro della *Teologia Platonica*, sottolinea come vi sia su di essa una notevole divaricazione ermeneutica tra gli esegeti del *Parmenide*:

“per quel che concerne quella successiva, non tutti propongono la stessa spiegazione”⁹.

⁷ *Ibid.*, 1079, 5 ss.: Ἦρξατο μὲν οὖν, ὡς πολλάκις εἶπομεν, ἀπὸ τοῦ οἰκείου ἑνὸς καὶ ἐν τούτοις ὁ Παρμενίδης, ὅπερ ἦν πεποιθὸς τὸ ἐν (ἀπιδῶν δὲ εἰς τὸ ἐν ἢ ἐν αὐτὸ μόνον καὶ οὐχ ὡς πεποιθὸς τὸ ἐν), ἀλλ' ὡς ἐν θεασάμενος τὴν μέθεξιν, ἀνήγαγε τὸν λόγον εἰς τὴν ἀκραιφνή τοῦ ἑνὸς ἔννοιαν, καὶ διὰ τοῦτο πάντα οἶδεν ἐξ ἀνάγκης ἀποφατικῶς, ὅσα τῷ πεποιθότι τὸ ἐν, ἀλλ' οὐχὶ τῷ αὐτῷ ἐνὶ ὄντι, προσήγαγε καταφατικῶς. Καὶ δὴ καὶ ἦρξατο τῶν ἀποφάσεων ἀπὸ τοῦ ὅλου, δὴ οὐ καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος ἐδείκνυ πεποιθὸς ὅτι τὸ ἐν (τὸ Παρμενίδειον ἐν, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς ἐν), καὶ τοῦτο συμπεραίνεται πρῶτον ὅτι οὐχ ὅλον τὸ ἐν· καὶ ἔδει τοὺς Πλατωνικοὺς ὄραν ὅπως ταῦτα δείκνυσιν ἐν τούτοις τῇ ἐννοίᾳ τοῦ ἑνὸς ὁ Παρμενίδης, ἅπερ ἐν ἄλλοις αὐτοῦ τὴν δόξαν ἐπανάγων εἰς τὸ ἀληθές [ἐν] ὁ Παρμενίδειος σοφὸς ἀπέδειξε, καὶ μὴ καταψηφίζεσθαι τῆς πρώτης ὑποθέσεως ὡς κενολογούσης, ἀλλὰ ζητεῖν ἐπὶ ποίου πράγματός ἐστιν ἡ ὑπόθεσις ἀληθῆς, καὶ τοῦτο λαμβάνειν ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος.

⁸ *Ibid.*, 1069, 12-23: Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν πρώτην ὑπόθεσιν περὶ θεοῦ μόνον εἶναι, καθόσον ἐστὶ γεννητικὸς οὗτος τῶν πολλῶν θεῶν, αὐτὸς ἐξηρημένος τοῦ πλήθους καὶ ἀσύνηκτος ὢν πρὸς τοὺς ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότας. Διὸ καὶ πάντα ἀποφάσκειται τούτου τοῦ ἑνὸς, ὡς πάντων ὑπεριδρυμένου καὶ ἀπὸ πάντων ἐξηρημένου, καὶ πάσας μὲν παράγοντος τὰς τῶν θεῶν ιδιότητας, αὐτοῦ δὲ ἀπεριορίστου καὶ ἀπεριγράφου τοῖς πάσι ὑπάρχοντος· οὐ γάρ τι ἐν ἐστίν, ἀλλ' ἀπλῶς ἐν· καὶ οὐδὲ νοητὸν ἢ νοερόν, ἀλλ' ὑποστατικὸν καὶ τῶν νοητῶν καὶ τῶν νοερῶν ἐνάδων.

Comunque, a giudizio di Proclo, la linea interpretativa più autentica e fedele agli insegnamenti platonici è quella incarnata dal suo maestro Siriano, che fu la sua guida filosofica in Atene e che, come si evince dallo stesso Proclo propose un'interpretazione in senso teologico-gerarchico della II ipotesi, che viene identificata con un'autonoma ed in sé perfetta Enade divina¹⁰.

Per Siriano come per Proclo, dunque, l'assoluta trascendenza dell'Uno-in-sé della I ipotesi manifesta poieticamente l'ontologia che scaturisce a partire dalla natura dell'Uno-che-è, sommità trascendente dell'essere ed al contempo origine della pluralità compiutamente dispiegata dell'essere nella sua totalità:

infatti, ogni causa separata che presieda ad una pluralità genera una duplice molteplicità, l'una separata simile a sé, l'altra, invece, immanente ai partecipanti. Proprio come l'unica Anima ha generato tanto le anime separate dai corpi, quanto quelle inseparabili; come l'unico ed universale Intelletto ha condotto ad esistenza tanto gli intelletti separati dalle anime, quanto quelli presenti nelle anime come condizione loro propria; allo stesso modo, anche l'Uno ha dato origine tanto alle enadi in sé compiute che trascendono i partecipanti, quanto alle enadi che sono come unioni delle altre entità che sono unificate proprio in base ad esse e nelle quali sono insite. <Egli afferma>, pertanto, che l'intera II ipotesi ci rivela la molteplicità delle enadi in sé perfette, dalle quali dipendono quelle entità intorno alle quali la II ipotesi ci rende edotti: essa ci rivela attraverso di esse le loro proprietà, di quali specie mai esse siano, tutte in modo consequenziale. Ma se questo è vero, occorre esaminare a quale ordine divino si confà ciascuna delle conclusioni, e coerentemente dividere la II ipotesi "articolazione per articolazione" (*Fedro*, 265e)"¹¹.

Tale compito diaretico viene condotto da Proclo in modo esemplare nella *Teologia Platonica*: in quest'opera, infatti, come dettagliatamente mostrato in

⁹ *Theol. Plat.*, I, 10, 42, 2-3: Περὶ δὲ τῆς μετὰ ταύτην οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἅπαντες ἀναδιδάσκουσιν.

¹⁰ Su ciò cfr. *In Parm.*, 1061, 30 ss.

¹¹ *In Parm.* 1062, 23-1063, 5: πᾶν γὰρ τὸ χωριστὸν αἴτιον πλήθους ἡγούμενον διττὸν ἀπογεννᾷ πλήθος, τὸ μὲν χωριστὸν ἑαυτῷ ὅμοιον, τὸ δὲ ἀχώριστον τῶν μετεχόντων. Ὡς γοῦν ἡ μία ψυχὴ τὰς μὲν ἐγεννήσατο ψυχὰς σωμάτων χωριστάς, τὰς δὲ ἀχώριστους· ὡς ὁ εἷς καὶ ὅλος νοῦς ὑπέστησε τοὺς μὲν νόους χωριστοὺς τῶν ψυχῶν, τοὺς δὲ ἐν αὐταῖς ὄντας καθ' ἕξιν, οὕτω καὶ τὸ ἐν παρήγαγε τὰς μὲν αὐτοτελεῖς ἐνάδας ἐξηρημέναις τῶν μετεχόντων, τὰς δὲ ὡς ἐνώσεις ἄλλων οὐκας τῶν κατ' αὐτὰς ἡνωμένων καὶ ἐν οἷς εἶσι. Πάσαν οὖν τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν ἐκφαίνειν ἡμῖν ἐνάδων πλήθος αὐτοτελεῶν, ὧν ἐξήρηται ταῦτα περὶ ὧν διδάσκει ἡμᾶς ἡ δευτέρα ὑπόθεσις, τὰς ιδιότητας αὐτῶν διὰ τούτων, ὅποια δὴ τινὲς εἶσι, ἡμῖν ἐμφανίζουσα πάσας ἐφεξῆς. Εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, δεῖ σκοπεῖν ἕκαστα τῶν συμπερασμάτων ποίαις προσήκει τάξεσι θείαις, καὶ οὕτω δὴ κατ' ἄρθρα ποιεῖσθαι τὴν τῆς δευτέρας ὑποθέσεως διαίρεσιν.

precedenza¹², egli mostra la processione dell'Uno-che-è, che procede dall'Enade delle Enadi, ed origina, a sua volta, tutto il genere divino, che risulta gerarchicamente strutturato secondo graduali articolazioni triadiche a partire dall'ordinamento divino intelligibile fino a giungere a quello encosmico. Secondo l'esegesi tardo-neoplatonica procliana è del resto lo stesso Platone che ha rivelato in tutte le sue opere e massimamente nel *Parmenide* i diversi ordinamenti di divinità che costituiscono la realtà in tutti i suoi molteplici livelli. Platone è per Proclo colui che

“ha celebrato le processioni degli dei a partire dall'alto fino ai livelli più bassi, talvolta in forma di racconto mitico, talaltra in altri modi teologici”¹³.

E Platone, secondo la prospettiva esegetica procliana, ha compiuto questa celebrazione seguendo un rigoroso ordine onto-teologico, sistematicamente e compiutamente articolato nelle nove vertiginose ipotesi contenute nel *Parmenide*.

¹² Cfr. *supra*, cap. III.

¹³ *Theol. Plat.*, I, 10, 43, 25-26: ... ἱμνήσαντα [*scil.* Πλάτωνα] τὰς τῶν θεῶν προόδους, ὅτε μὲν ἐν μυθικοῖς πλάσμασιν, ὅτε δὲ ἐν ἄλλοις θεολογικοῖς τρόποις.

APPENDICE

RUOLO E FUNZIONE DEL PROLOGO DRAMMATURGICO DEL *PARMENIDE* DI PLATONE

Il Prologo del *Parmenide* non riveste una mera funzione ornamentale, “coreografica”, né svolge un mandato accessorio o sussidiario, ma si rivela propedeutico alla comprensione dell’intero dialogo, poiché ci offre una chiave d’accesso al suo contenuto concettuale.

Già Proclo, nell’esortare gli esegeti a spingersi sempre oltre il significato letterale dei dialoghi platonici, osservava che

«E’ necessario, infatti, nei dialoghi di Platone, guardare al di là di tutto, fino al fondo delle idee contenute nel testo, quindi esaminare come i preludi ne contengano una specie di immagine, mostrare come ciascuno di essi sia un animale perfettamente unitario e come tutte le parti che lo compongono siano in armonia con se stesse e perfettamente in sé, come egli stesso dice nel “Fedro”, ed in armonia con tutte le proprie parti e con tutte le qualità che appartengono a questo genere. Quanto poi a dire che i proemi di Platone siano completamente estranei agli argomenti che li seguono, come quelli di Eraclide Pontico e di Teofrasto, è un’asserzione, questa, che offende qualsiasi lettore in possesso di spirito critico»¹.

Nel *Parmenide*, il narratore, tale Cefalo di Clazomene, riferisce di un suo viaggio ad Atene compiuto insieme ad alcuni “veri filosofi” (*mála philósophoi*) suoi concittadini, allo scopo di incontrare Antifonte, fratellastro di Glaucone ed Adimanto – e dunque dello stesso Platone:

“Eravamo appena giunti ad Atene dalla nostra patria Clazomene, quando incontrammo in piazza Adimanto e Glaucone. Adimanto, prendendomi per mano, disse: “Salve, Cefalo! Se qui hai bisogno di qualcosa, che sia in nostro potere fare, dillo pure”. “Ma appunto – gli risposi – sono qui proprio per questo, perché ho bisogno di voi”. “Spiegami dunque – rispose – cos’è che ti occorre”. Ed io: “Vostro fratello, quello da parte di madre, come si chiamava? Non riesco proprio a ricordarmelo. Ero un ragazzo quando giunsi qui per la prima volta da Clazomene ed è passato molto tempo da allora. Suo padre, mi sembra, si chiamava Pirilampe”. “Esatto – disse – e lui Antifonte. Ma che cosa vuoi sapere in realtà?”².

Questi stranieri, avendo saputo che Antifonte era stato in gioventù amico di Pitodoro, intimo di Zenone, da cui aveva ascoltato frequentemente il racconto di una discussione svoltasi in Atene molto tempo prima tra Zenone, Socrate e Parmenide, gli chiedono di riferir loro il resoconto di quella discussione:

“Costoro – gli risposi – sono miei concittadini e veri filosofi; hanno sentito dire che proprio Antifonte si è incontrato spesso con un certo Pitodoro, intimo di Zenone; da questo Pitodoro egli ha spesso udito gli argomenti che una volta Socrate, Zenone e Parmenide discussero tra di loro, e quindi li ricorda bene”. “È vero” disse. “Noi vorremmo udire proprio questi argomenti” continuai io”³.

¹ Procl., *In Platonis Parmenidem Commentaria*, I, 659, 12-54.

² Plat., *Parmenides*, 126 a 1- b 5.

³ *Ibid.* 126 b 6 – c 4.

Superata una certa riottosità iniziale – di certo non generata da incapacità, ma dalla consapevolezza della intervenuta estraneità di quegli accadimenti – costui si risolve senz'altro a soddisfare la loro richiesta:

“...trovammo Antifonte in casa, mentre stava dando ad un fabbro un morso da sistemare. Quando ebbe finito di occuparsene, i fratelli gli spiegarono le ragioni della nostra visita; egli si ricordò allora di me e del precedente viaggio e mi salutò cordialmente. Quando poi gli chiedemmo di ripetere quei ragionamenti, all'inizio si mostrò restio, dicendo che si trattava di un lavoro molto impegnativo, ma alla fine ce li espose”⁴.

Il Prologo, dunque, contiene alcuni importanti elementi che ci consentono di penetrare più agevolmente nell'angusto, impervio tessuto connettivo del dialogo; da una loro sommaria ricognizione emerge, in primo luogo, una *struttura narrativa a tre livelli*: infatti, Cefalo racconta a noi ciò che ha udito da Antifonte, il quale gli riferisce, a sua volta, ciò che ha ascoltato da Pitodoro.

Comincia già ad emergere chiaramente non solo l'ordito minuziosamente ricostruito di un incontro che si rivelerà poco verosimile sotto il profilo storico (soprattutto per l'incongruenza anagrafica dei suoi partecipanti con altre fonti ed altre notizie, molto più attendibili, in nostro possesso)⁵, ma, al tempo stesso – ecco la potenza dell'ingegno artistico – comincia anche a delinearsi, attraverso rapide, efficaci pennellate, un quadro di generale indeterminatezza spazio-temporale, ottenuta attraverso quella “tecnica di straniamento”⁶ costitutiva dei dialoghi platonici ed emblematica del rapporto che l'autore istituisce con essi.

Nulla sappiamo, infatti, circa l'epoca della narrazione di Cefalo, nulla ci è dato sapere sul luogo donde egli ci parla; ciò che riusciamo a cogliere è solo il sospetto – genialmente instillatoci da Platone – che questa *staffetta* narrativa venga introdotta per produrre un effetto di lontananza in chi legge, oltre e prim'ancora che tra Platone e la sua opera.

È noto, infatti, che per Platone tra la scrittura e la parola viva sussiste una relazione assiologia, che subordina inequivocabilmente la prima all'altra⁷; come pure, del resto, una relazione temporale, in ragione della quale la scrittura non è solo strutturalmente *astenica*, ma anche estrinsecamente *ambigua*, poiché essa rappresenta qualcosa di già accaduto, di già trascorso, di già detto.

La scrittura costituisce, quindi, una ri-produzione, una rappresentazione successiva, che segna già la distanza, l'allontanamento da ciò che essa ri-produce: ed allora, al problema dell'intrinseca debolezza della scrittura, si aggiunge quello della sua pretesa (in-)affidabilità a svolgere efficacemente il suo ufficio, quello cioè di ri-produrre fedelmente il fatto da cui essa è necessariamente preceduta.

Ed il racconto si trasforma, dunque, in scrittura, proprio per istituzionalizzarne l'ambiguità, per ostentare l'astenia e l'inadeguatezza della scrittura medesima.

Non è un caso, infatti, che Platone riferisca il discorso di Cefalo udito da Antifonte e non quello di Antifonte stesso o di Pitodoro: il racconto riportato, infatti, è divenuto sufficientemente ambiguo da poter essere messo per iscritto.

⁴ *Ibid.*, 127 a 1 - 8.

⁵ Per una puntuale ricostruzione della questione cronologica cfr. M. Migliori, *Dialettica e Verità*. Commentario filosofico al *Parmenide* di Platone, Milano 1990.

⁶ Cfr. *Id.*, *op. cit.*, p. 155.

⁷ Cfr. *supra*, cap. I, par. 2.

È quindi espresso anche nel Prologo del *Parmenide* – oltre che nei luoghi “canonici”⁸ – un giudizio di (dis-)valore sulla scrittura – ma non anche sul dialogo – come pure un implicito giudizio di valore sulla lettura: il lettore sa, infatti, che dovrà risalire al dialogo attraverso ciò che da esso lo allontana, e cioè attraverso la scrittura.

L’infinita differenza qualitativa esistente con la viva, palpitante parola è soggiogata, quasi sequestrata dall’unico, ancorché infido, strumento – la scrittura, appunto – capace di discriminarla dal nulla in cui precipita dopo essere stata pronunciata – o di farla riemergere dall’“anima dei giusti destinatari” in cui sarà germogliata – di ricomporla e di reinserirla faticosamente in un orizzonte di senso: cautela, dunque – pare quasi di udirla, l’esortazione platonica – con la sua assolutizzazione, ma cautela anche con l’assoluto svilimento della scrittura e l’ipostatizzazione del dubbio circa la sua inaffidabilità, la sua infedeltà.

Non a caso l’adozione della forma letteraria diretta o drammatica da parte di Platone tende proprio a comprimere l’insopprimibile sperequazione temporale esistente tra la parola viva e la scrittura di essa, tra il fatto e la sua riproduzione, e pare quasi costituire una forma di avvertenza suggeritaci da Platone, nel senso che, se essa è fedele a ciò che riproduce, non bisogna rimanere perennemente in dubbio sulla affidabilità ed efficacia della scrittura.

E il dubbio, di certo, giammai scompare integralmente, ma si dirada notevolmente se il resoconto scritto del dialogo è fedele, ovvero, nel nostro caso, se risultano degni di fede anche i diversi personaggi cui Platone affida la ricostruzione delle scansioni dialettiche ed argomentative e dei momenti in cui esso si articola. Passiamoli dunque in rassegna:

v’è anzitutto *Cefalo di Clazomene*⁹, forse filosofo – concittadino di quel Filosofo del *Nous*, Anassagora, la cui Scuola Platone menziona più volte nei dialoghi – che è, nel *Parmenide*, il portavoce di Platone;

quindi “quel certo” (*tiní* nel testo, forse dispregiativo) *Pitodoro*¹⁰, il testimone diretto, auricolare, la fonte originaria del dialogo, tuttavia inaffidabile perché non-filosofo, nonostante la frequentazione “pederasta” con Zenone¹¹;

ancora, il fratellastro di Platone, *Antifonte*¹², su cui è riversata tutta l’autorità del fratello¹³ che non basta, tuttavia, a riscattare il fallimento di quell’originaria vocazione¹⁴ ma solo a renderlo sufficientemente attendibile – limitatamente al dialogo in questione:

“egli ha spesso (*pollachós*) udito da Pitodoro gli argomenti che una volta Socrate, Zenone e Parmenide discussero tra loro, e quindi li ricorda bene”¹⁵

⁸ Cfr. nota precedente.

⁹ Di costui non possediamo altre notizie: di certo, non deve essere identificato con l’omonimo personaggio, padre dell’oratore Lisia, presso la cui abitazione si svolge la discussione contenuta nella *Repubblica*.

¹⁰ È quel Pitodoro, figlio di Isoloco, citato in *Alcibiades I*, 119 a 1 ss., che avrebbe pagato cento mine a Zenone per divenirne discepolo.

¹¹ O forse proprio a causa di essa, giacché *parà phýsin hedoné* – piacere contro natura – Platone aveva definito la pederastia nel *Simposio*.

¹² Antifonte era nato dal secondo matrimonio di Perittione, madre anche di Platone e Glaucone, con Pirilampe.

¹³ “Quegli argomenti li ha studiati con grande passione quand’era giovinetto” (*meiráktion, maritus*, ordinariamente dai 14 ai 20 anni), *ibid.*, 126 c 5 - 6.

¹⁴ “Ora perde gran parte del suo tempo coi cavalli, come fece già il nonno suo omonimo”, *ibid.*, 126 c 6 - 7.

sebbene la frequenza dell'ascolto non sia di per sé garanzia di assoluta affidabilità;

infine, un cenno meritano i *veri filosofi* (*mála philósophoi*), gli anonimi concittadini di Cefalo, giunti con lui ad Atene: si tratta di *bárbaroi*, di stranieri, geograficamente, linguisticamente e culturalmente lontani dagli Ateniesi: costoro sono muti, puri ascoltatori, giunti apposta ad Atene per ascoltare; il viaggio compiuto da Clazomene ad Atene testimonia che il dialogo tra Socrate, Zenone e Parmenide è divenuto oltremodo famoso, anche *extra moenia*.

Purtuttavia, poiché le informazioni in loro possesso sono parziali, frammentarie, e poiché essi esigono una maggiore autenticità, si recano ad Atene per attingere ad una fonte più certa, ad una testimonianza più attendibile, ancorché non diretta, non auricolare.

Costoro simboleggiano il compito che spetta al vero filosofo: esso consiste proprio nel risalire – per quanto possibile – al dialogo originario, su cui gravano, però, i sospetti contenuti nel Prologo ed innanzi indagati; di certo, però, l'esperienza dell'incontro tra i filosofi stranieri ed Antifonte costituisce comunque un fecondo arricchimento, anche se la loro progressiva vicinanza, la loro maggiore prossimità al dialogo, rappresenta anche il loro progressivo allontanamento da esso, proprio per il caricarsi di dubbi ulteriori: ma questo è proprio ciò che compete al *vero filosofo*!

Non pare, dunque, illogico – o privo di fondamento – avanzare l'ipotesi che, con questi “veri filosofi”, possano essere identificati i lettori medesimi del *Parmenide*, e, con il viaggio da essi compiuto, il compito preliminare che spetta a quanti decidano di avvicinarvisi.

¹⁵ *Ibid.*, 126 b 7 -c 2.

APPENDICE

IL METODO DIALETTICO DI ZENONE

«...hoútos tèn toû dialéghesthai dýnamin pantápassi diaphtherei»¹.

In tal modo si perderà la *dýnamis*, la possibilità della dialettica - non solo la potenza, né la sola forza (poiché non si infiacchisce, ma si dissolve, si annienta, si annichilisce)- la pensabilità stessa del dire, la sua fondazione e la sua giustificazione.

Ma che cosa potrà mai esigere il sacrificio della dialettica medesima?

Parmenide-Platone è, al riguardo, categorico: il non de-limitare un'Idea per ciascuna realtà² (*medè horízesthai eîdos henòs hekástou*), ed il non riconoscere che l'Idea di ciascuna delle molteplici cose che sono sia sempre la stessa³ (*mé eôn idéan tôn ónton hekástou tèn autèn aeì eînai*).

La dialettica, infatti, si istituisce proprio a partire dalle Idee, concretandosi nel loro *sygkeránnusthai* e *diakrínestai*⁴: non altra funzione, infatti, essa esercita, non altro ambito ne accoglie la *dýnamis* ch'essa dispiega.

Per questo, le si rivela esiziale un mondo popolato di pallide larve in-formi, la cui strutturale contraddittorietà è svelata finanche dalla "monca" dialettica zenoniana, che ne es-pone la contemporanea uni-molteplicità, sempre che si interpreti generosamente il comparativo (*gheloiótera*) di *Parm.* 128 d 5⁵, gli si conceda, cioè, un'assolutezza che lo stesso Zenone non pare disposto a riconoscere, consapevole com'è di dissimulare il malcelato tentativo di soccorso al *logos* parmenideo e l'apparente superiorità delle argomentazioni "soccorritrici". Esaminiamole, dunque.

Esse, in verità, nel *Parmenide*, sono soltanto evocate, non compaiono, cioè, espressamente, e vanno, pertanto, ricostruite: ciò è possibile solo attraverso il combinato disposto delle numerose testimonianze dossografiche esistenti, e della interpretazione "defunzionalizzante" della ricostruzione platonica delle stesse, che s'incarichi di sceverare ed espungere, cioè, quegli elementi spuri, surrettiziamente introdotti da Platone. Giacché è noto, infatti, che, come opportunamente riconosce l'Untersteiner⁶,

«...talora Platone si fa beffe dei presocratici – e di ciò lo studioso moderno deve tener conto – ma si dovrà pur riconoscergli la fedeltà storica nelle linee essenziali, anche se egli raffigura le correnti filosofiche e la personalità dei loro rappresentanti con la libertà poetica nell'esposizione e con una trasformazione degli scopi».

¹ Plat. *Parm.*, 135 c 2 - 3.

² *Ibid.* 135 b 7 – c 1.

³ *Ibid.* 135 c 1 - 2.

⁴ Cfr. *Ibid.* 129 e 2 – 3.

⁵ Cfr. nota 3

⁶ M. Untersteiner, *L'essere di Parmenide è oûlon non hén*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 10 (1955), pp. 5 – 23.

Il Lessico di Suida⁷ attribuisce a Zenone quattro opere, e cioè *Dispute*, *Interpretazioni di Empedocle*, *Contro i filosofi* e *Sulla natura*, ma, con ogni probabilità, stando alle più precise ed attendibili testimonianze di Simplicio⁸, egli compose una sola opera, intitolata *Dispute*, di cui gli altri titoli costituiscono solo delle varianti o dei capitoli.

Anche Proclo, nel *Commentario al "Parmenide"*⁹, ci riferisce che lo scritto di Zenone si componeva di 40 *logoi* (argomenti) "agonici", diretti contro la molteplicità ed il movimento, tesi dunque a confutare i confutatori della dottrina parmenidea (notissimi gli argomenti detti "di Achille", della "freccia" e dello "stadio").

Finanche Aristotele¹⁰ si occupa ripetutamente dei paradossi zenoniani, fino a giungere alla impotente ammissione che la loro risoluzione può avvenire soltanto *katà symbebekós*.

Non va sottaciuto, del resto, che è lo stesso Platone a restituirci l'immagine di uno Zenone spregiudicato e cinico erista, sofista *ante litteram*¹¹, o di un abile psicagogo¹², o, ancora, di un irriguardoso polemista¹³.

Nel *Parmenide*, Platone presenta uno soltanto dei *logoi* zenoniani – forse il primo – consacrato alla confutazione dell'ipotesi della molteplicità, verosimilmente esemplificativo dell'intera sua opera – come arguisce Fronterotta¹⁴ – ma, soprattutto, a mio avviso, paradigmatico di quel metodo "dialettico" di cui egli è unanimemente considerato l'*archegós*.

Nelle battute iniziali del dialogo è riferito il viaggio dei due Eleati – Parmenide e Zenone – ad Atene in occasione delle Grandi Panatenee, proprio per la lettura dell'opera zenoniana, che Platone presenta – solo indirettamente – nel modo seguente:

«Socrate, dunque, dopo aver ascoltato la lettura, chiese che fosse riletta la prima ipotesi del primo argomento. Finita questa esclamò:

«Zenone, che vuoi dire? Che se gli enti sono molti, essi debbono essere insieme simili e dissimili, il che è impossibile, perché le cose dissimili non sono simili né quelle simili dissimili? Non è forse questo che sostieni?»

«Proprio così» rispose Zenone.

«Sostieni allora che, se è impossibile che i dissimili siano simili e i simili dissimili, è anche impossibile che i molti siano? Infatti, dall'ammissione della molteplicità discendono conseguenze impossibili. È solo a questo, allora, che mirano i tuoi argomenti, a stabilire, contro tutte le precedenti affermazioni, che il molteplice non esiste? E non è forse vero che credi che ciascuno dei tuoi ragionamenti provi questo assunto, per cui pensi di aver addotto contro l'esistenza del molteplice tante prove quanti argomenti hai scritto? È questo che sostieni o sono io che ti ho frainteso?»

⁷ Suida, *Lexicon*, A. Adler, Lipsiae 1938, s.v. *Zeno*.

⁸ Simplicio, *Phys.*, 134, 2 – 11; cfr. anche *ibid.*, 1011, 9 ss. e 1015, 29 ss.

⁹ Procl., *In Parm.*, 694, 23 – 26.

¹⁰ Arist., *Phys.*, A, 187 a 1 ss.; Z, 239 b 5 – 32; *Metaph.*, B 1001 b 7 ss.

¹¹ Plat. *Alcib. I*, 119 a 1-6.

¹² Plat. *Phaedr.*, 261 d 6-8.

¹³ Plat. *Parm.*, 128 d 6- e2

¹⁴ F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari 1998.

«Tutt'altro – ribadì Zenone –. Tu hai perfettamente inteso l'intento generale della mia opera»¹⁵.

Dunque, il testo di Zenone pare introdurre un elemento di ambiguità, tant'è che Socrate chiede che venga riletta una parte di esso: l'esigenza della rilettura gli deriva – verosimilmente – dal dubbio di adottare un inadeguato modello interpretativo; non a caso, infatti, dopo la rilettura, Socrate non confuta, ma interroga, per comprendere ancor più dettagliatamente l'intento dell'antinomia zenoniana.

Inoltre, in questo primo intervento, che serve ad introdurre genericamente il *leit-motiv* dell'intero dialogo – l'antitesi tra unità e molteplicità – Socrate riferisce *abrupte* le conseguenze cui si espone l'ipotesi zenoniana «se gli enti sono molti» (*ei pollá esti tà ónta*), senza chiarire tutte le scansioni deduttive che conducono a quelle conseguenze.

Ed allora, per cercare di determinarne i diversi momenti, taciuti da Socrate-Platone, occorre ricostruirli ipoteticamente, preliminarmente giovandosi di alcuni elementi-guida contenuti all'interno del testo stesso del dialogo.

Un primo elemento è costituito dal procedimento dialettico utilizzato da Zenone che, da quanto ci riferisce Socrate, si compone di tre momenti:

1. assunzione di una ipotesi («se gli enti sono molti»);
2. analisi delle conseguenze («i molti sono insieme simili e dissimili»);
3. verifica della contraddittorietà – e dunque della impossibilità – delle conseguenze («è contraddittorio e dunque impossibile che i molti siano insieme simili e dissimili»).

Se la conclusione è impossibile, e dunque falsa, anche la premessa ipotetica sarà – del pari – impossibile, e dunque falsa.

Con il tentativo di ricostruzione dell'argomentazione zenoniana nelle sue diverse articolazioni si sono misurati molti studiosi.

Esaminiamo, ad esempio, quello del Migliori, cui va riconosciuto lo sforzo di ricostruzione non della sola antinomia presente nel *Parmenide*, ma anche dell'*incipit* dell'opera zenoniana:

«Da questa ricostruzione, l'inizio dell'opera zenoniana sarebbe stato: Solo l'Essere è; ciò che è oltre l'Essere è nulla. Dunque, l'Essere è Uno. Se infatti c'è la molteplicità, i molti sono ad un tempo simili e dissimili. Sono simili perché per esser diversi dovrebbero differire o per l'Essere o per il Non Essere. Ma per l'Essere non differiscono in quanto rispetto all'Essere sono eguali, e nemmeno lo possono rispetto al Non Essere, in quanto per differire devono prima essere. Sono quindi simili. Sono dissimili, in quanto se fossero simili sarebbero uno e non molti»¹⁶.

Questa ricostruzione appare, tuttavia, insoddisfacente: vediamo perché.

Lo schema costruttivo proposto è binario, giacché procede attraverso due inferenze che necessitano entrambe d'esser dimostrate, senza il ricorso ad alcuna tesi presupposta: s'impone, pertanto, la necessità di un circolo dimostrativo.

¹⁵ Plat. *Parm.*, 127 e - 128 a 2.

¹⁶ M. Migliori, *Commentario al Parmenide di Platone*, Milano 1990, pag. 114 n.43.

In realtà, entrambe le inferenze dedotte presuppongono la tesi parmenidea, secondo cui il «Tutto è Uno».

Analizziamole, dunque, nel dettaglio, non senza, però, aver prima registrato un vero e proprio salto logico nella struttura dell'*incipit* dell'opera zenoniana, così come ricostruita dal Migliori, che passa piuttosto disinvoltamente dall'affermazione «solo l'Essere è», alla conclusione «dunque, l'Essere è Uno», senza riferire alcuna scansione deduttiva al riguardo.

La prima inferenza, che Migliori deduce dall'ipotesi zenoniana, pone l'accento sulla comune proprietà dell'essere da parte dei molti, che ne determina la somiglianza: se gli enti *sono* molti, essi hanno in comune l'essere, dunque tutti gli enti sono simili, per il semplice fatto di essere;

la seconda inferenza pone invece l'accento sulla molteplicità, che genera la dissomiglianza degli enti: se gli enti sono *molti*, essi sono dissimili tra di loro; se non lo fossero -se non fossero dissimili- sarebbero uno e non molti.

Nella somiglianza, dunque, la molteplicità è negata, nella dissomiglianza la molteplicità è riconosciuta, anzi, è ostentata; la somiglianza non è la molteplicità, la dissomiglianza è la molteplicità degli enti.

Ora, in questa ricostruzione si registra una asimmetria: infatti, la prima inferenza (quella, cioè, per la quale, la comune proprietà dell'essere implica la somiglianza degli enti), pur ricorrendo a criteri analitici, tautologici, presuppone espressamente la tesi di Parmenide (il Tutto è Uno);

la seconda inferenza, invece, sebbene faccia, anch'essa, riferimento a criteri analitici, autoevidenti – la molteplicità contiene, infatti, nel proprio concetto la dissomiglianza – tuttavia, si mostra – essa pure – debitrice della tesi parmenidea, quantunque per sola antitesi.

Entrambe le inferenze, dunque, sono analitiche, e non dimostrative, ed entrambe sono tributarie -anche se a livelli differenti, asimmetrici, appunto- della tesi parmenidea dell'unicità del Tutto.

Soprattutto la prima inferenza è incompatibile con il metodo di Zenone, poiché fa intervenire direttamente una tesi – quella parmenidea – che necessita di dimostrazione, mentre essa è presentata come un vincolo della dimostrazione stessa: l'argomento “cornuto” della dimostrazione avrebbe implicato, lo si è visto in precedenza, l'esistenza di un circolo dimostrativo.

Questa rappresenta, dunque, il classico caso della *petitio principii*, che impedisce di porre come fondamento della dimostrazione proprio ciò che si dovrebbe dimostrare.

Altra ricostruzione conforme al metodo dialettico di Zenone – molto articolata, ma parimenti insoddisfacente – è quella tentata da Proclo¹⁷, per il quale gli enti sono molteplici e dunque dissimili perché privi dell'Uno, e, in quanto privi dell'Uno, essi sono anche simili.

Questo carattere comune – la privazione dell'Uno – determina ad un tempo la loro somiglianza e la loro dissomiglianza.

¹⁷ Procl., *In Platonis Parmenidem Commentarium*, ed. V. Cousin, Paris 1864 (2^aed.), 695, 1 ss.

La ricostruzione procliana non necessita di due criteri, di due inferenze, come quella esaminata in precedenza, ma di uno soltanto, quello, cioè, per il quale, posta la molteplicità degli enti, ne deriva la loro dissomiglianza, che – costituendo l'elemento comune del molteplice – determina anche la loro somiglianza.

Questo criterio, dunque, proprio ponendo su livelli non complanari i due predicati (somiglianza /dissomiglianza), darebbe luogo ad una conversione reciproca: basterebbe porre, cioè, la dissomiglianza degli enti perché questa si converta *eo ipso* nella somiglianza.

Ci sarebbe, dunque, secondo Proclo, conversione reciproca (nell'essere dissimili diventano simili e viceversa) tra i due predicati – somiglianza e dissomiglianza –, ed il molteplice, proprio a causa della loro contraddittorietà, non avrebbe ragione di esistere, poiché esso si configurerebbe come la contemporanea attribuzione di predicati contraddittori ad un medesimo ente.

Ma proprio quest'aspetto della ricostruzione procliana del *logos* zenoniano rivela la problematicità dell'intero impianto esegetico-ricostruttivo: se è vero, infatti, che la dissomiglianza, essendo un predicato comune delle cose, si converte nella somiglianza, non è, d'altro canto, parimenti vero che predicare la somiglianza degli enti dà luogo alla loro dissomiglianza; non è vero, cioè, che la somiglianza si converte nella dissomiglianza.

C'è infatti, una "egemonia logica" della dissomiglianza rispetto alla somiglianza, proprio perché non si può che partire da essa (dissomiglianza); se l'inferenza muovesse infatti dalla somiglianza, verrebbe pregiudicata la possibilità stessa di procedere innanzi nella dimostrazione.

Dunque la conversione non è reciproca, ma solo unilaterale, poiché il dissimile è simile, ma non viceversa; e, dunque, nella ricostruzione di Proclo, si registra una contraddizione "inferenziale", dal momento che solo la conseguenza contraddice la premessa, mentre Socrate rileva – in Zenone – l'esistenza della contraddizione nella tesi stessa, nella sua formulazione e non nelle conseguenze, come cercherò di mostrare a breve.

Per questo, dunque, la conversione deve essere reciproca, perché solo in tal modo Zenone aggredirebbe efficacemente la tesi antiparmenidea, solo così egli riuscirebbe a dimostrare che la contraddizione dei detrattori della tesi parmenidea è intima, strutturale, risiede, cioè, nella loro stessa tesi.

Un altro tipo di ricostruzione della posizione filosofica di Zenone (e, dunque, *e contrario*, di Parmenide) è quello che fa appello ad un procedimento molto diffuso – sin dall'antichità – in matematica: la "dimostrazione per assurdo" (*apagoghé eis tò adýnaton*), in virtù della quale anziché dimostrare direttamente una tesi, si confuta la sua antitesi, poiché il rifiuto dell'una costituirà la prova dell'altra.

Un esempio potrà contribuire a rendere più chiaro il senso di questo procedimento: una scoperta fondamentale dei matematici greci – nota già nel V sec.a.C. – fu la cosiddetta "incommensurabilità"; grandezze incommensurabili sono, ad esempio, il lato e la diagonale di un quadrato: questo significa che non si può misurare l'una con l'altro, che nessun sottomultiplo del lato è contenuto un numero intero di volte nella diagonale, ovvero che non si può trovare una terza grandezza che sia loro sottomultipla comune.

Il ricorso alla *reductio ad absurdum* è richiesto dalla infinità dei casi da dimostrare: infiniti possono essere, infatti, nel nostro caso, i quadrati da esaminare, per alcuni – o anche uno solo – dei quali potrebbe non valere il postulato della incommensurabilità, che verrebbe in tal modo derubricato al rango di mero *éndoxon*.

Si consideri, dunque, che il lato e la diagonale del quadrato sono commensurabili; si supponga cioè il contrario dell'asserzione da dimostrare: se si riuscirà a dimostrare che questa supposizione implica conseguenze impossibili, se si confuterà, cioè, la tesi della commensurabilità attraverso la dimostrazione della contraddizione tra due conseguenze della tesi medesima, ebbene, sarà dimostrata la tesi opposta, ovvero quella della incommensurabilità tra le due grandezze.

Tuttavia, l'efficacia di questa dimostrazione soggiace ad una duplice condizione: essa è valida se si ritengono validi il principio di non contraddizione ed il principio del terzo escluso, se si accettano come condizioni interne della stessa dimostrazione, se diventano, cioè, strumenti operativi della dimostrazione medesima.

Su questo presupposto c'è perfetto accordo tra Socrate e Zenone: il conflitto tra i due filosofi si svolge sul medesimo terreno, avendo essi preliminarmente accettato la validità dei due principi: Platone, infatti, parrebbe essere indifferente – in questa precisa sezione del dialogo – riguardo l'una o l'altra delle ipotesi in campo: ciò che gli preme – a me pare – è accomunare entrambe gli “agonisti” sullo stesso terreno, verificando che il presupposto del conflitto sia “regolare”, conforme, cioè, ad una regola, ovvero l'accettazione dei due principi in questione.

La scelta metodologica di Zenone di conferire validità ai principi di non contraddizione e del terzo escluso è una scelta filosofica, oltre e prim'ancora che metodica; e le stesse obiezioni di Socrate a Zenone sono vincolate ai due principi.

Non molto persuasiva mi pare, infine, l'obiezione che Berti¹⁸ solleva circa le analogie esistenti tra le due dimostrazioni.

Egli sostiene, infatti, che

«...la confusione (tra il procedimento dialettico zenoniano e la reductio ad impossibile) è errata: infatti nella dimostrazione per assurdo usata dalla geometria la conseguenza che si trae dall'ipotesi opposta a quella che si vuole dimostrare è giudicata impossibile, o assurda, per il fatto che contraddice un postulato ammesso in precedenza, il quale rimane tuttavia esterno alla discussione cioè presupposto ad essa.

Invece, nell'argomentazione dialettica svolta da Zenone la conseguenza dell'ipotesi opposta a quella che si vuole dimostrare è giudicata impossibile perché contraddice se stessa, cioè contiene la contraddizione nel proprio interno, e perciò il rifiuto di essa non dipende dall'ammissione di alcun presupposto esterno alla discussione.

La ragione, infatti, per cui gli enti non possono essere molti, non è il fatto che, se lo fossero, avrebbero certe determinazioni che si è presupposto in partenza di escludere, ma

¹⁸ E. Berti, *Struttura e significato del Parmenide di Platone*, in *Giornale di Metafisica*, 26 (1971), pp. 497-527.

il fatto che essi avrebbero certe determinazioni e al tempo stesso le determinazioni ad esse opposte, cioè avrebbero e non avrebbero le stesse determinazioni».

Non c'è dubbio che una certa differenza esista tra le due procedure – non a caso si era parlato di analogia, non di identità; mi pare di scorgere, tuttavia, un “convergente parallelismo” sotto il profilo formale, nella misura in cui entrambe le procedure prendono in esame – col medesimo obiettivo: dimostrarne la fallacia – la tesi opposta a quella che si vuole dimostrare.

In verità, anche sotto il profilo sostanziale, mi pare d'indovinare qualche similitudine tra i due metodi, ove si consideri che essi hanno costituito gli antecedenti teorici utilizzati da Aristotele per la formulazione dell'organica teoria del linguaggio, e ripresi in seguito dai filosofi analitici anglosassoni, come il Ryle¹⁹, che qualifica i due argomenti espressamente “riduzioni all'assurdo” quantunque, rispettivamente riduzione all'assurdo “debole” e riduzione all'assurdo “forte”.

Pur riconoscendo l'impossibilità di cedere alla forte seduzione esercitata dagli argomenti in questione, mi limito semplicemente ad osservare che la premessa della distinzione di Berti tra metodo apagogico zenoniano e la *reductio ad absurdum* tipica dei procedimenti matematici è una precisa ricostruzione del logos zenoniano, segnatamente quella donde trarre la duplice inferenza (il circolo dimostrativo), perché solo così è dedotta la contraddittorietà dei due predicati (simile / dissimile) del molteplice essente, dei molti che sono.

Se, invece, si procede alla dimostrazione della autocontraddittorietà dell'assunto di partenza, se si dimostra, cioè, che i molti sono intrinsecamente contraddittori (alla maniera procliana, per intenderci), allora questo procedimento rende necessaria l'identificazione dei due metodi che Berti tiene distinti, poiché entrambe confutano un presupposto interno alla dimostrazione stessa, e non un postulato esterno ad essa.

Infatti, la somiglianza e la dissomiglianza non sono il *tí* dell'unità e della molteplicità (nel qual caso avrebbe ragione Berti ad affermare la loro autocontraddittorietà), ma sono predicati dell'unità e della molteplicità (come riconosce lo stesso autore), cioè modi, affezioni, accidenti della sostanza e non la sostanza medesima: ora, dire che l'uno e i molti sono in sé contraddittori equivale a dire che l'uno non è uno e che i molti non sono molti, ma l'uno è i molti ed i molti uno, cioè che la sostanza è diversa da sé, e non che essa soggiaccia ad opposti predicati, come Berti stesso riconosce quando afferma che occorre negare la contemporanea attribuzione di predicati opposti (simile/dissimile) all'unità e alla molteplicità.

Mi pare, inoltre, che Berti ricostruisca il *logos* zenoniano in maniera piuttosto oscillante, giacché in un primo tempo, interrogandosi sul problema della necessità che, dall'ipotesi che gli enti siano molti, debba

«derivare che essi sono al tempo stesso simili e dissimili».

¹⁹ G. Ryle, *Plato's Parmenides*, in “Mind”, 48 (1939), pp. 129-151, riedito in *Studies on Plato's Metaphysics*, ed. by R. E. Allen, London 1965, pp. 97-157.

egli risponde che

«essi sono dissimili proprio perché sono molti, e come tali debbono distinguersi l'uno dall'altro; ma sono anche simili perché hanno tutti in comune questa medesima proprietà, cioè quella di essere tutti dissimili»,

concludendo che

«se questo è il senso dell'argomentazione di Zenone, essa si fonda su di un equivoco, cioè sulla confusione tra predicati che esprimono una determinazione accidentale del soggetto, derivante dal suo rapporto con gli altri, e predicati che invece esprimono l'essenza del soggetto, ossia ciò che il soggetto è in se stesso»²⁰.

Successivamente, però, egli scrive:

«...recita infatti Zenone: "se gli enti sono molti (ecco la tesi opposta a quella di Parmenide), essi saranno al tempo stesso simili e dissimili". È inutile adesso indagare i passaggi di questa deduzione: probabilmente gli enti sono dissimili perché sono molti e quindi ciascuno si distingue dall'altro, ma sono simili perché esistono, cioè sono tutti enti, hanno tutti in comune il fatto di essere...»²¹.

Non so se questo mutamento di prospettiva sia da imputare ad una confessata apostasia, ovvero ad una confusione tra le implicazioni conseguenti all'assunzione delle diverse opzioni inferenziali deducibili.

In realtà, ritengo che questo mutamento – apparentemente ingiustificato – debba essere attribuito ad un affievolimento dell'interesse di questo illustre studioso per tali questioni, come induce a ritenere la dichiarata inutilità di «indagare i passaggi di questa deduzione».

IL "MONISMO" ED IL LOGOS ZENONIANO

Dopo la rilettura dell'*incipit* dell'opera di Zenone e la richiesta di chiarimenti da parte di Socrate, quest'ultimo, con un'aggressività ed impulsività che Platone aveva solitamente riservato ai sofisti, si scaglia contro Zenone movendogli una vera e propria accusa di mala fede, poiché egli, ignorandolo completamente, e rivolgendosi a Parmenide, afferma perentoriamente:

«Si capisce, Parmenide, che il nostro Zenone non vuole essere legato a te solo con un rapporto d'affetto, ma anche con la sua opera: infatti, in un certo senso, ha scritto la tua stessa tesi,

²⁰ E. Berti, *op. cit.*, pp. 521 ss.

²¹ E. Berti, *Analitica e dialettica nel pensiero antico*, Napoli 1993 (2 ed.), pp. 85 ss.

ma, modificandola, cerca di ingannarci (exapatân) come se dicesse qualcosa di diverso. Tu, infatti, nel tuo poema affermi che il tutto è Uno (hén phes éinai tò pân) e porti a sostegno di questa tesi prove brillanti ed efficaci; questi, da parte sua, dice che il molteplice non esiste (ou pollá phesin éinai), ed anche lui porta prove molto numerose ed ampie. Il primo dice che tutto è Uno, l'altro che il molteplice non esiste: così ciascuno si esprime in modo che si abbia l'impressione che non affermate le stesse cose, mentre in realtà sostenete la medesima tesi, poiché articolate i vostri discorsi al di sopra delle nostre capacità di profani»²².

Tuttavia, di contro all'impetuosa, irridente venatura polemica dell'obiezione di Socrate si staglia l'urbana e bonaria replica di Zenone, che – certo – non esita a svalutare completamente la sua opera, giustificandola psicologicamente come il portato di una impulsività giovanile (*néou philonikía*, espressione in cui si scorge una garbata ritorsione ironica contro il frettoloso giudizio socratico), e risolvendo l'intera sua filosofia appunto in motivi psicologici e in atteggiamenti personali:

«il mio libro non presume affatto di realizzare quel che tu gli attribuisce, né di ingannare i lettori così da sembrare un grande contribuente»²³;

né a mettere a nudo la *ratio* della precipitosa interpretazione socratica della propria opera:

«in questo dunque sbaglia, Socrate, in quanto lo pensi scritto non con lo spirito polemico del giovane, ma con l'ambizione del vecchio. Per il resto, come ho detto, non hai frainteso il senso del libro»²⁴;

né esita, infine, a raccogliere la “maligna” insinuazione socratica di

«articolare i discorsi al di sopra delle nostre teste»²⁵,

certo riconoscendo l'intenzione agonistica sottesa al suo intervento “soccorritore”, ma anche precisandone il diverso valore:

«Quello che tu hai colto è un dato accidentale, mentre in verità il contenuto del mio scritto è un aiuto (boétheia) alla tesi di Parmenide contro coloro che cercano di ridicolizzarlo sulla base dell'affermazione che, se il tutto è Uno (ei hén estin = se l'Uno è), ne derivano molte conseguenze ridicole e in contrasto con l'asserzione stessa. Quindi il mio scritto confuta coloro che asseriscono l'esistenza del molteplice non solo con altrettanti argomenti, ma anche molto più numerosi (kài antapodídosi tautà kài pleío), proprio questo (toûto) volendo dimostrare, e cioè che la loro ipotesi relativa all'esistenza del molteplice implica conseguenze ancor più ridicole (gheloiótera páschoi) di quella che asserisce l'esistenza dell'Uno, se siamo capaci di svilupparla adeguatamente»²⁶.

²² Plat., *Parm.*, 128 a 3 – b 7.

²³ *Ibid.*, 128 c 2 – 5.

²⁴ *Ibid.*, 128 e 1 – 4.

²⁵ *Ibid.*, 128 b 6 – 7.

²⁶ *Ibid.*, 128 c 5 – d 6.

Dunque, Zenone legge la sua opera, ritenendola degna di essere ascoltata, ma, già di fronte alle obiezioni preliminari di Socrate, ne ridimensiona notevolmente il valore, pur non rinnegandone il contenuto.

Il ridimensionamento dello scritto posto in essere dallo stesso autore, come pure il soccorso prestatogli a causa “dell’offesa e dell’oltraggio” ricevuti (cfr. *Fedro*), insieme alla splendida metafora del furto:

«scrissi da giovane questo testo, che in seguito mi fu rubato, non so da chi, così che non ho neanche potuto decidere se era meglio renderlo pubblico o no»²⁷,

che simboleggia la perdita del controllo sulla propria opera da parte dell’autore, riassumono icasticamente tutti i difetti intrinseci e le ambiguità strutturali che competono allo scritto in generale, da me trattati diffusamente in precedenza.

Ciò che occorre ancora mettere in evidenza, in relazione ai brani in questione, è il rapporto di filiazione esistente tra l’opera di Parmenide e quella di Zenone, che possiede un valore simbolico più forte di quello storico: è storicamente accertato, infatti, che l’interpretazione di Socrate-Platone dell’essere parmenideo in termini “henologici”, monistici, si riferisce ai filosofi “eleati” della seconda generazione, ovvero allo stesso Zenone e a Melisso di Samo.

Cosa debba intendersi, poi, per “monismo” «è questione tutt’altro che ovvia» – come osserva molto opportunamente Ferrari²⁸, il quale distingue, riproducendo «la classificazione contenuta nello splendido libro della Curd, tre tipi di monismo logicamente ammissibili e storicamente ammessi:

quello “materiale”, secondo cui la realtà (il cosmo) è formata da un solo elemento materiale (di questo tipo dovette essere il monismo di Talete e di Anassimandro);

quello “numerico”, che ammette l’esistenza di un solo essere: il cosmo o il tutto (Melisso fu certamente sostenitore di un monismo di questo tipo);

e infine quello “predicativo” (*predicational monism*), per il quale ogni singola realtà è unicamente ciò che è, vale a dire s’identifica *in toto* con il predicato che la definisce e non è passibile di nessuna altra qualificazione. [...] Quest’ultima forma di monismo dovrebbe essere compatibile, almeno in linea di principio, con l’ammissione di una pluralità di esseri, ciascuno dei quali sarebbe, però, soggetto alla restrizione monistica appena delineata».

La fattispecie entro cui Platone sussume il monismo zeno-parmenideo sembra essere, dunque, quella di natura numerica: Parmenide, infatti,

«afferm[a], nel [suo] poema, che il tutto è uno (hén phes eînai tò pân)»²⁹,

²⁷ *Ibid.*, 128 d 7 – e 1.

²⁸ F. Ferrari, *L’enigma del Parmenide di Platone* in Platone, *Il Parmenide*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2003.

²⁹ Plat., *Parm.*, 128 b 1 – 2.

Zenone, di converso,

«che il molteplice non esiste (*ou pollá phesin ênai*)»³⁰.

Tuttavia, come già anticipato, l'autentica concezione parmenidea differisce da quella presentataci da Platone, giacché, come nota acutamente ancora Ferrari, «il termine uno, nell'opera di Parmenide gioca un ruolo marginale, e non è riferibile all'universo (*tò pân*), ma semmai all'essere».

E prosegue: «In effetti, l'ontologia parmenidea sembra meglio adattarsi ad un monismo di natura predicativa, che, del resto, non dovrebbe risultare estraneo alla dimostrazione della contraddittorietà del molteplice esposta da Zenone. Quest'ultima si fonda, infatti, su una nozione di predicazione che richiama in qualche modo, la terza forma di monismo sopra descritta»³¹.

Tuttavia, non mi paiono del tutto perspicue – e quindi condivisibili – le considerazioni seguenti; non mi pare infatti compatibile con l'assunto di partenza – l'attribuzione della forma di monismo predicativo al logos zenoniano – sostenere che «l'assunzione da parte di uno qualsiasi dei molti (ammessi per ipotesi) di un determinato predicato (simile e dissimile) comporta la totale identificazione con quel predicato»³², poiché il monismo predicativo ha senso e valore solo per le definizioni tautologiche, per i predicati analitici ($A = A$; il simile è il simile, il triangolo ha tre lati; il letto è il letto – per riprendere proprio l'esempio platonico contenuto nella *Repubblica* – etc.), e ripudia l'attribuzione al soggetto di qualsiasi predicato che pretenda di farnelo “collassare”, poiché il dominio semantico (e significante) del termine si esaurisce in quella formulazione analitica, identitaria.

A quel termine potranno certamente annettersi altri predicati, senza, tuttavia, che esso si risolva in essi, senza cioè che perda o modifichi la propria originaria consistenza ontologica: il letto, infatti, è certo identico a sé – e in ciò consiste il monismo predicativo, nell'affermare, cioè, l'identità del soggetto con se stesso – ma esso può essere anche ligneo, e rosso, e bello, ed altro ancora, senza che cessi di essere letto, ed acquisti un nuovo *status* ontologico.

Dire pertanto che «se si dice di x che è F, x con F deve identificarsi *in toto*; dunque non può essere contemporaneamente G, pena la perdita di identità»³³ è “inconseguente”, poiché – a rigore – il monismo predicativo esige che ad x si possa attribuire solo il predicato x – con il quale s'identifica *tout court* – e non il predicato F, tanto meno il predicato G.

Se si rimodulano queste considerazioni al logos zenoniano, si può concedere, col Ferrari, che «se ciascuno dei molti è simile, esso non può risultare contemporaneamente dissimile, appunto perché, come spiega Socrate, non è possibile che le cose simili siano dissimili e viceversa», a condizione, però, che i predicati in questione s'interpretino, nel

³⁰ *Ibid.*, 128 b 3.

³¹ F. Ferrari, *op. cit.*, p. 55.

³² *Ibid.*, p. 58.

³³ *Ibid.*, p. 103.

contesto argomentativo zenoniano, in senso forte, identitario, e cioè, a condizione che “i molti sono simili” equivalga a “i molti sono molti”, e “i molti sono dissimili” equivalga a “i molti non sono molti”, giacché i molti, oltre ad essere tali, possono anche reggere l’attribuzione di altri predicati, ed essere, ad esempio, simili, dissimili, noiosi (*sic!*), immobili, in movimento, esistenti, non esistenti, vecchi, giovani, belli, lignei, di carne, rossi, etc., senza che, per questo, cessino di essere molti, per divenire solo simili, dissimili, noiosi (ancora una volta!), immobili, in movimento, esistenti, non esistenti, vecchi, giovani, belli, lignei, di carne, rossi, etc.

Solo in questo caso, infatti, è legittimo interpretare il soccorso zenoniano alla tesi di Parmenide come il disvelamento dell’intrinseca contraddittorietà che esinanisce le tesi antagoniste, cioè quelle pluralistiche.

È possibile anche indicare, a sostegno di questa interpretazione, un’inconfutabile evidenza testuale: in 128 c6-d6, infatti, Zenone, chiarendo il senso autentico del suo scritto, afferma che esso è

«in verità, un aiuto (boétheia) alla tesi di Parmenide contro coloro che cercano di ridicolizzarlo sulla base dell’affermazione che, se l’uno è, derivano numerose conseguenze ridicole e contraddittorie rispetto al discorso stesso [hautô(i)]. Il mio scritto (tò grâmma) si oppone (antiléghi) a coloro che affermano la molteplicità, non solo con altrettanti argomenti (kai antapodídosi tautà), ma anche molto più numerosi (kai pleío), proprio questo (toûto) volendo dimostrare, che, se si afferma che il molteplice esiste, l’ipotesi di costoro subisce (páschoi) conseguenze ancor più ridicole (gheloiótera), che l’ipotesi dell’esistenza dell’unità, se si è capaci di svilupparla adeguatamente»³⁴.

Questa sezione del dialogo deve essere, a mio avviso, anche filologicamente “vivisezionata”. Lo scritto di Zenone, per sua stessa ammissione, è “antilogico”, polemico: esso non solo rende la pariglia ai pluralisti, rei di aver dileggiato le dottrine del Maestro, ma replica loro con argomenti molto più numerosi e pregnanti.

Il testo recita: *kai antapodídosi tautà kai pleío*³⁵: i due *kai* hanno valore avversativo; il *pleío* attesta la superiorità delle argomentazioni addotte dallo stesso Zenone, e va inteso come esprime una contraddizione intrinseca all’ipotesi dei pluralisti.

In cosa consista effettivamente il *pleío*, lo chiarisce il testo di seguito:

«toûto boulómenon deloûn, hos éti gheloiótera páschoi àn autôn he hypóthesis, ei pollá estin, e he toû hèn ênai»³⁶.

Il *toûto* ha funzione prolettica – e si riferisce a *gheloiótera* – ma ha pure funzione riassuntiva, e si riferisce non ad *antapodídosi*, ma a *pleío* («proprio questo volendo dimostrare, cioè che gli argomenti contro il molteplice sono più ridicoli e più numerosi»).

Il *páschoi*, che si riferisce ai detrattori della tesi parmenidea, indica, infatti, che essi subiscono cose ancor più ridicole, ma da sé, direttamente, a causa, cioè, della medesima

³⁴ Plat., *Parm.*, 128 c 6 – d 6.

³⁵ *Ibid.*, 128 d 3 – 4.

³⁶ *Ibid.*, 128 d 4 – 6.

loro dottrina, senza, dunque, ricorrere a demolizioni esterne, a differenza di quanto è avvenuto alla tesi parmenidea, alla quale *symbáinei páschein*³⁷, accade di subire, la quale accidentalmente – dunque, non necessariamente – subisce conseguenze ridicole e contraddittorie.

Anche Socrate, del resto, fa rilevare l'intima contraddittorietà della stessa tesi zenoniana, l'intrinseca antinomia che la governa dall'interno, nella sua stessa formulazione, non nelle sue conseguenze: proprio in questo consiste il *pleío*, il “di più” cui fa riferimento il testo, nell'attestare, cioè, che le argomentazioni da Zenone prodotte – apagogicamente – a sostegno della tesi del Maestro, rivelando la loro intrinseca incongruenza ed aporeticità, rendono – *eo ipso* – quantitativamente e qualitativamente superiori quelle parmenidee.

Zenone, dunque, deliberatamente si autoconfuta: proprio il *pleío*, inteso come contraddizione nell'ipotesi, lo testimonia inequivocabilmente.

L'uno e i molti rappresentano degli ambiti mutuamente conclusivi: questa è la *koiné*, il sostrato comune dei monisti e dei pluralisti: tuttavia, questi ultimi combattono già contro se stessi, poiché possono combattere la propria battaglia solo al prezzo di una contraddizione.

³⁷ *Ibid.*, 128 d 1 – 2.

BIBLIOGRAFIA

- A *Platonic Pythagoras*. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age, ed. by M. Bonazzi, C. Lévy and C. Steel, Turnhout 2007.
- Abbate, M., 'Parypòstasis': il concetto di male nella quarta dissertazione del *Commento alla Repubblica di Proclo*, *Rivista di Storia della Filosofia*, 53, 1998, pp. 109-115.
- Id., *Proclo, La Teologia Platonica*, Testo greco a fronte, traduzione, note e apparati di M. Abbate, prefazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale, Milano 2005.
- Id., *Il "linguaggio dell'ineffabile" nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, in *Elenchos* 22, 2001, pp. 305-327.
- Id., *Il "superamento" di Parmenide: il fondamento ineffabile di "evidenza" e "verità"*, in *Oltrecorrente* 5, 2002, pp. 135-146.
- Id., *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, in *La Repubblica*, Vol. V, a cura di M. Vegetti, Napoli 2003, pp. 625-678.
- Id., *Dall'etimologia alla teologia: Proclo interprete del Cratilo*, Casale Monferrato (AL) 2001.
- Id., *Gli aspetti etico-politici della Repubblica nel commento di Proclo* (Dissertazioni VII/VIII e XI), in *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, a cura di M. Vegetti e M. Abbate, Napoli 1999, pp. 207-218.
- Athanassiadi, P., *The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. by P. Athanassiadi and M. Frede, Oxford 1999, pp. 149-183.
- Baltes, M., *Der Platonismus in der Antike*. Index zu Band 1-4, erstellt von M.B. Unter Mitarbeit von A. Hueffmeier, M.-L. Lakmann und M. Vorwerk, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.
- Bartholomai, R., *Proklos. Kommentar zu Platons Parmenides 141E-142A* (Texte zur Philosophie 8), Sankt Augustin Academia 1990.
- Beierwaltes, W., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano 1990.
- Id., *Pensare l'Uno*. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi, trad. di M.L. Gatti; introd. di G. Reale, Milano 1991.
- Id., *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, trad. di N. Scotti, Napoli 1991.
- Id., *Platonismo nel Cristianesimo*. Traduzione di M. Falcioni, introduzione di G. Reale, Milano 2000.
- Berti, E., *Struttura e significato del Parmenide di Platone*, in *Giornale di Metafisica*, 26 (1971), pp. 497-527.
- Id., *Analitica e dialettica nel pensiero antico*, Napoli 1993 (2^a ed.).
- Beutler, R., *Proklos der Neuplatoniker*, in *R.E.*, Pauly-Wissowa-Kroll, XXIII, 1 (1957),

- col. 187.
- Bidez, J., *Peri tes kath'Hellenas hieratikès technes*, in Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, VI, Bruxelles 1828.
- Boese, H., *Procli Diadochi Lycii Elementatio Physica*, Die mittelaltersiche Uebersetzung der Stoicheíosis physiké des Proclus in Voroöffentlichung der Arbeitsgruppe fur hellenistischroemische Altertumskunde, 6, Berlin 1958.
- Breton, S., *Le théoreme de l'Un dans les Eléments de théologie de Proclus*, in «Revue des Sciences Philosophique et Théologiques», LVIII (1974).
- Brisson, L., *Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the Chaldean Oracles*, in *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, ed. by G. Van Riel and C. Macé, with the Assistance of L. Van Campe, Leuven 2004, pp. 191-210.
- Id., *La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie platonicienne*, in *Proclus et la Théologie platonicienne*, actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, éd. par A.-Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000, pp. 109-162.
- Id., *Proclus et l'Orphisme*, in *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot Ashgate 1995, pp. 43-103.
- Bussanich, J., *Mystical theology and spiritual experience in Proclus' Platonic Theology*, in *Proclus et la Théologie platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, éd. par A.-Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000, pp. 291-310.
- Butler, E. P., *Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold*, in *Dionysius 23*, 2005, pp. 83-103.
- Id., *The Metaphysics of Polytheism in Proclus*, New York 2003.
- Carabine, D., *A thematic investigation of the Neoplatonic concepts of vision and unity* [Plotinus, Proclus, Eriugena], in *Neoplatonica. Studies in the Neoplatonic tradition. Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism, May 1992*, ed. by K. McGroarty, Hermathena 157, 1994, pp. 43-56.
- Id., *The unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition. Plato to Eriugena*, Leuven 1995.
- Chaignet, A. E., *Proclus le Philosophe, Commentaire sur le Parménide, traduit pour la première fois en français*, 3 voll., Paris 1900-1903; rist. anast. Minerva G.m.b.H., Frankfurt am Main 1962.
- Id., *La psychologie des Grecs*, Paris 1890, vol. V, p. 167.
- Combès, J., *Proclus et Damascius*, in *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchatel, Zurich 1987.
- Corsini, E., *Il trattato De Divinis Nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al "Parmenide"*, Torino, 1962.
- D'Ancona Costa, C., *Proclus, Denys, le Liber de Causis et la science divine*, in *Le contemplateur et les idées: modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, éd. par O. Boulnois, J. Schmutz et J.-L. Solère, Paris 2002, pp. 19-44.
- Id., *La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus*. 1ère partie: histoire du problème, in *Proclus et la Théologie*

- platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, éd. par A.-Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000, pp. 189-225.
- Id., *Primo Principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni*, in *Elenchos* 12, 1991, pp. 271-302.
- Id., *Proclo: Enadi e ARCHAI nell'ordine sovrasensibile*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 47, 1992, pp. 265-294.
- Di Pasquale Barbanti, M., *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania 1994.
- Diehel, E., *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, 3 voll., Lipsiae 1903-1906 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965;
- Dillon, J., *Philosophy and Theology in Proclus*. Some remarks on the "Philosophical" and "Theological" modes of exegesis in Proclus' Platonic Commentaries, in: *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, ed. by F.X. Martin and J.A. Richmond, Washington, 1991, pp. 66-76.
- Id., *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Aldershot 1997.
- Dodds, E.R., *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1933-1963;
- Id., *The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, in *Classical Quarterly*, XXII (1928).
- Doerrie, H., Baltes M., *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 4: Die philosophische Lehre des Platonismus: Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik, I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- D'Oria, F., *En Parthenope, in Mathesis e philia, studi in onore di Marcello Gigante, a cura di S. Cerasuolo, Napoli 1995, pp. 341-409*
- Dynamis nel neoplatonismo*. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 6-8 ottobre 1994), a cura di F. Romano e R. L. Cardullo, Firenze 1996.
- Evrard, E., *La date et la naissance de Proclus le néoplatonicien* in "L'Antiquité classique", 29 (1960).
- Id., *Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien*, in «L'Antiquité Classique», 29 (1960).
- Ferrari, F., *Il Parmenide di Platone*, introduzione, traduzione e note a cura di F. Ferrari, Milano 2003.
- Festugière, A. J., *Proclus, Commentaire sur le Timée*, Traduction et notes, 5 voll., Paris 1966-1968
- Id., *Proclus, Commentaire sur la République*, Traduction et notes, 3 voll., Paris 1970.
- Id., *Modes de composition des commentaires de Proclus* in «Museum Helveticum», 20 (1963).
- Freudenthal, J., in *Ueber die Lebenszeit des Neuplatoniker Proklos*, in "Rheinisches Museum", 43 (1888), p. 490.
- Friedlein, G., *Procli Diadochi In primum Euclidis Elementorum librum commentarium*, Lipsiae 1873, rist. Anast. Hildesheim 1967 (Bibl. Teubn.).
- Friedl, J., *Die Omeroninterpretation des neuplatonischen Proklos*, Würzburg 1939.
- Fronterotta, F., *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari 1998.
- Gaiser, K., *La teoria dei Principi in Platone*, in *Elenchos*, 1 (1980), pp. 45-75.
- Id., *Platone come scrittore filosofico*. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici,

- Napoli 1984.
- Gaistford, T. W., *Poetae Graeci minores*, Leipzig 1823, vol. II.
- Gallavotti, C., *Eterogeneità e cronologia dei commenti di Proclo alla Repubblica*, in "Rivista di filologia e di istruzione classica", II (1929), pp. 208-219.
- Glasner, R., *The problem of beginning, middle and end in Proclus' Commentary on Plato's Parmenides 137 d*, in *Hermes* 120, 1992, pp. 194-204.
- Graindor, P., *Cronologie des arcontes athéniens sous l'empire* in *Memoires de l'Académie royale de Belgique*, II Série, t. VIII, fasc. 2, Bruxelles 1922, p. 273.
- Gritti, E., *La "scienza teologica" di Proclo: pragmateiode paidian paizei* (Platone, Parmenide 137b2), in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano 2003, pp. 265-299.
- Id., *Proclo. Dialettica, Anima, Esegesi*, Milano 2008.
- Grumel, H., *La cronologie* in *Traité d'Etudes byzantines*, t. I, 1958, p. 168.
- HÉNOSIS KAI FILIA, Unione e Amicizia*, Omaggio a Francesco Romano, a cura di M. Barbanti, G. R. Giardina e P. Manganaro, Catania 2002.
- Hoffmann, Ph., *L'expression de l'indicible dans le néoplatonicienne, de Plotin à Damascius*, in *Dire l'évidence, textes réunis par C. Lévy et L. Pernot*, Paris 1997, pp. 335-390.
- Hoine, P., *Four Problems Concerning the Theory of Ideas: Proclus, Syrianus and the Ancient Commentaries on the Parmenides*, in *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, ed. by G. Van Riel and C. Macé, with the Assistance of L. Van Campe, Leuven 2004, pp. 9-29.
- Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio - 2 giugno 2001, a cura di M. Barbanti e F. Romano, Catania 2002.
- Jahn, V. A., *Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica, sive de doctrina oraculorum Chaldaicorum*, Halle 1881.
- Kobusch, Th., *Negative Theologie als praktische Metaphysik*, in *Théologie négative*, éd. par M. M. Olivetti, Padova 2002, pp. 185-200.
- Krämer, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.
- Kroll, W., *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii*, 2 voll., Lipsiae 1899-1901 (Bibl. Teubn.); rist. anast., Hakkert, Amsterdam 1965.
- L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, a cura di M. Bonazzi e V. Celluprica, Napoli 2005.
- Linguisti, A., *La dottrina delle idee nel neoplatonismo*, in *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, a cura di F. Fronterotta e W. Leszl, Sankt Augustin 2004, pp. 247-261.
- Id., *Il neoplatonismo da Plotino a Proclo*, in: *Storia della Filosofia*, vol. I, a cura di P. Rossi e C.A. Viano, Roma-Bari 1993.
- Id., *L'ultimo platonismo greco: principi e conoscenza*, (Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria. Studi 112), Firenze 1990.
- Lloyd, A.C., *Procession and Division in Proclus*, in *Soul and the Structure of Being* in

- Late Neoplatonism. Syrianus, Proclus and Simplicius, Liverpool 1981.
- Losacco, M., *Elementi di Teologia di Proclo*, Lanciano 1927.
- Luna, C., *La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus*. 2e partie, analyse des textes, in *Proclus et la Théologie platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, éd. par A.-Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000, pp. 227-278.
- Luoghi del pensare*. Contributi in onore di Vincenzo Vitiello, Milano 2005.
- Manitius, C., *Procli Diadochi, Hypotyposis astronomicarum positionum*, Lipsiae 1909; rist. anast. 1974 (Bibl. Teubn.).
- Marinus, *Vita Procli, grece et latine ad finem librorum manuscriptorum recensuit adnotationesque et indices addidit J. F. Boissonade*, Lipsiae 1814, tr. it. Marino, *Vita di Proclo*, traduzione, prefazione, note ed indici a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1999 (2 ed.).
- Id., *Proclus ou sur le Bonheur*, édité et traduit par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, Paris 2001.
- Martano, G., *Proclo di Atene, l'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Napoli 1974.
- Meijer, P.A., *Participation and Henads and Monads in the Theologia platonica III, 1-6*, in *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, ed. by E.P. Bos and P.A. Meijer, Leiden-Koeln-New York 1992, pp. 65-87.
- Id., *Proclus' Introduction of the One in his Theologia Platonica: Some Unorthodox Views on the Nature of the One*, in *Ancient Philosophy* 23, 2003, pp. 395-414.
- Merlan, Ph., *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, traduzione di E. Peroli, introduzione di G. Reale, Milano, 1990.
- Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004, in *Quaestio*, 5, a cura di P. Porro, con la collaborazione di M. Benedetto, Brepols 2005.
- Michelangeli, L., *Gli inni di Proclo*, Bologna 1957.
- Migliori, M., *Dialettica e Verità*. Commentario filosofico al Parmenide di Platone, Milano 1990.
- Morrow, G. R., *Proclus Diadochus, A Commentary on the First Book of Euklid's Elements*, Princeton 1970.
- Moutsopoulos, E., *Études proclusiennes*, in *Philosophia* 31, 2001, pp. 131-142.
- Id., *Hénologie*, *Diotima* 28, 2000.
- Id., *Movement and desire of the One in the Platonic Theology of Proclus*, *Philosophia* 29, 1999, pp. 89-93.
- Id., *The participability of the One through the Henads in Proclus' Platonic theology*, in *Henologische Perspektiven, II. Zu Ehren Egil A. Wyllers. Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften in Oslo*, hrsg. von T. Frost (*Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte* 69), Amsterdam-Atlanta 1997, pp. 83-93.
- Napoli, V., *Proclo sul bene come eschaton mathèma*, in "Pan" 24, 2008, pp. 141-169.

- Narbonne, J.-M., *EPEKEINA TES GNOSEOS*: Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne, in *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spaetantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. Maerz in Wurzburg*, hrsg. von Th. Kobusch und M. Erler, Munchen-Leipzig 2002, pp. 477-490.
- Neoplatonica*. Studies in the Neoplatonic tradition. Proceedings of the Dublin Conference on Neoplatonism, May 1992, ed. by K. McGroarty, Hermathena 157, 1994.
- Néoplatonisme et philosophie médiévale*. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, éd. par L. G. Benakis, Turnhout 1997.
- Ninci, M., *L'universo e il non-essere*. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano, Roma 1980.
- Id., (ed.) *Plotino. Il pensiero come diverso dall'Uno*. V Enneade, Milano 2000.
- O'Brein, D., *Le Parménide est-il le fondement de la Théologie platonicienne?*, in *Proclus et la Théologie platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, éd. par A.-Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000, pp. 373-398.
- Id., *Proclus comme témoin du texte du Parménide*, in *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques au Moyen âge latin. Hommage à Fernand Bossier*, éd. par R. Beyers, J. Brams, D. Sacrè et K. Verrycken, Leuven 1999, pp. 281-303.
- Id., *Proclus et l'interprétation 'logique' du Parménide*, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995*, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, éd. par L. G. Benakis, Turnhout 1997, pp. 67-92.
- Id., *The One and the Good: Some reflections on a Neoplatonic Identification*, in *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, ed. by A. Vanderjagt and D. Paetzold, Koeln, 1991, pp. 9-25.
- O'Neill, W., *Proclus, Alcibiades I*, A Translation from the Greek and Commentary, The Hague 1965.
- Olimpiodoro, *In Phedonem Commentaria*, Norwin Lipsiae 1913; rist. anast., Olms Hildesheim 1968.
- Id., *In Gorgiam commentaria*, , Norwin Lipsiae 1939; rist. anast., Olms Hildesheim 1966.
- Paparella, F., *La metafora del cerchio: Proclo e il Liber viginti quattuor philosophorum*, in *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo antico all'umanesimo. Atti del Convegno nazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001*, a cura di P. Lucentini, I. Parri e V. Perrone Compagni, Turnhout 2003, pp. 127-138.
- Pasquali, G., *Prolegomena ad Procli Commentarium in Cratylum* in "Studi italiani di filologia classica", XIV (1906).
- Id., *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*, Lipsiae 1908 (Bibl. Teubn.).
- Pensées de l' "Un dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur*

- Werner Beierwaltes, éd. par J.-M. Narbonne et A. Reckermann, Paris-Québec 2004.
- Pertusi, A., *Scholia vetera in Hesiodi "Opera et Dies"*, Milano 1955.
- Portus, A., *Proclii successoris Platonici Institutio Theologica* capita 211, Hamburg 1618; rist. anast. Frankfurt am Main 1960.
- Proclo, *Commento alla Repubblica*, Dissertazioni I, III, IV, V. Traduzione, introduzione, commento e appendici, a cura di M. Abbate, Pavia, 1994.
- Proclo, *I Manuali* (Elementi di fisica, Elementi di teologia). *I testi magico-teurgici*. Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*, traduzione, prefazione, note e indici a cura di C. Faraggiana di Sarzana, Milano 1999².
- Proclo, *In Platonis Parmenidem Commentarium*, ed. V. Cousin, Paris 1864².
- Proclo, *Commento alla Repubblica*, Dissertazioni VII, VIII, IX, X. Traduzione introduzione, commento e appendici, a cura di M. Abbate, Pavia 1998.
- Proclo. Tria opuscola: Provvidenza, Libertà, Male*, a cura di F. Paparella, Milano 2004.
- Proclo. Teologia platonica*. Testo greco a fronte, traduzione, note e apparati di M. Abbate, prefazione di W. Beierwaltes, introduzione di G. Reale, Milano 2005.
- Proclus et la Théologie platonicienne: actes du colloque international de Louvain* (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink, éd. par A.-Ph. Segonds et C. Steel, Leuven-Paris 2000.
- Proclus. *Commentaire sur le Parménide de Platon*. Tome 1, 1re partie: Introduction générale, par C. Luna et A.-Ph. Segonds; 2e partie: Livre I, texte établi, traduit et annoté par C. Luna et A.-Ph. Segonds (Collection des Universités de France), Paris 2007.
- Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003, hrsg. von M. Perkams und R.M. Piccione, Leiden - Boston 2006.
- Reale, G., *Proclo nella interpretazione e nella recezione di Hegel*, in Hegel e il neoplatonismo. Atti del convegno internazionale di Cagliari (16-17 Aprile 1996), a cura di G. Movia, Cagliari 1999, pp. 49-90.
- Id., *Storia della filosofia antica*, Milano 1978, vol. IV, pp. 667 sgg.
- Id., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997 (20^a ed.).
- Id., *Storia della filosofia greca e romana*, vol. VIII: Plotino e il neoplatonismo pagano, Milano 2004.
- Ritzenfeld, A., *Proclii Diadochi Lycii Institutio Physica*, Lipsiae 1912 (Bibl. Teubn.).
- Romano, F., *Analitica e simbolica in Proclo*, in Romano, F., *L'Uno come fondamento*. La crisi dell'ontologia classica. Raccolta di studi rari e inediti, a cura di G.R. Giardini (Symbolon 27), Catania 2004, pp. 419-435.
- Id., *L'Uno come fondamento: La crisi dell'ontologia classica*. Raccolta di studi rari e inediti, a cura di G.R. Giardina, Catania 2004.
- Id., *Natura e destino nel neoplatonismo*, in Romano, F., *L'Uno come fondamento*. La crisi dell'ontologia classica. Raccolta di studi rari e inediti, a cura di G.R. Giardini (Symbolon 27), Catania 2004, pp. 217-245.
- Id., *Il neoplatonismo*, Roma, 1998.
- Id., *La scuola filosofica e il commento*, in: Lo spazio letterario della Grecia antica, Vol. I: La produzione e la circolazione del testo, T. III: I Greci e Roma, a cura di G.

- Cambiano, L. Canfora e.a., Roma-Salerno 1994.
- Rosàn, L.J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949.
- Saffrey, H. D. –Westerink, L. G., *Proclus, Théologie Platonicienne*, Texte établi et traduit, Paris 1968.
- Saffrey, H.D., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000.
- Id., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 14), Paris 1990.
- Id., Proklos. A. Leben. B. Werke. 1. Philosophie. 2. Theologie. 3. Andere Werke. C. Wirkung, in *Der Neue Pauly. Enzyklopaedie der Antike*, hrsg. von H. Cancik und H. Schneider. Altertum, X, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 383-387.
- Schneider, C. E., *Procli Commentarius in Platonis Timaeum*, Vratislaviae 1847;
- Scotti Muth, N., *Proclo negli ultimi quarant'anni*. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e suoi influssi storici (anni 1949-1992). Introduzione di W. Beierwaltes (Publicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, Milano 1993.
- Id., *Aspetti di attualità teoretica del pensiero procliano negli studi di W. Beierwaltes*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 82, 1990.
- Severyns A., *Recherches sur la Crestomazie de Proclus*, 4 voll., in *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, fasc. 78, 79, 132 e 170, Lièges-Paris 1938-1963.
- Steel C., Rumbach, F., *The Final Section of Proclus' Commentary on the Parmenides: A Greek Retroversion of the Latin Translation, with an English translation by G. MacIsaac*, *DSTradF* 8, 1997, pp. 210-267.
- Id., "The greatest thing to learn is the good". On the claims of ethics and metaphysics to be the first philosophy, in *Die Metaphysik und das Gute: Aufsätze zu ihrem Verhaeltnis in Antike und Mittelalter: Jan A. Aertsen zu Ehren*, hrsg. von W. Goris, Leuven 1999, pp. 1-25.
- Id., *Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' Parmenides and the Origin of Negative Theology*, in *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. Pickavé, Leiden 2003, pp. 581-599.
- Id., (ed.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, Tomus II libros IV-V continens, recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt C. Steel, A. Gribomont, P. d'Hoine (Oxford Classical Texts), Oxford 2009. Tomus III libros VI-VII et indices continens, textum graecum recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt L. Van Campe et C. Steel, ultimam partem ex latino in graecum vertit C. Steel (Oxford Classical Texts), Oxford 2009.
- Id., (ed.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, Tomus II libros IV-V continens, recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt C. Steel, A. Gribomont, P. d'Hoine (Oxford Classical Texts), Oxford 2009. Tomus III libros VI-VII et indices continens, textum graecum recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt L. Van Campe et C. Steel, ultimam partem ex latino in graecum vertit C. Steel (Oxford Classical Texts), Oxford 2009.
- Id., "Negatio negationis". Proclus in the final lemma of the first hypothesis of the 'Parmenides', in *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, ed. by J. J. Cleary, Aldershot-Brookfield 1999, pp. 351-368.
- Id., *HYPARXIS chez Proclus*, in *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo. Atti del I*

- Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, a cura di F. Romano e D. P. Taormina, Firenze 1994, pp. 79-100.
- Id., *Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus*, in *Retour, repentir et constitution de soi*, éd. par A. Charles-Saget, Paris 1998, pp. 161-175.
- Id., *Le jugement de Proclus sur le style du Parménide*, in *Agonistes. Essays in Honour of Denis O' Brien*, ed. by J. Dillon and M. Dixsaut, Aldershot 2005, pp. 209-225.
- Suidas, *Lexicon*, A. Adler, Lipsiae 1938, pars IV.
- Taormina, D.P., *ANEKPHOITETOS. L'immanenza del derivato nel principio*, in *Elenchos* 22, 2001, pp. 121-132.
- Taylor, T., *The Fragments that remain of the lost writings of Proclus*, London 1825.
- Terezis C.- Polychronopoulou, K., *The Metaphysical Foundations of the Ethics and of the Anthropology of Proclus the Neoplatonician*, in *Parnassos* 43, 2001, pp. 91-100.
- Terezis, C., *Aspects of the Ontological Monisme in Proclus the Neoplatonician*, in *Philosophia* 31, 2001, pp. 143-165.
- Id., *Formes métaphysiques et etres empiriques selon Proclus*, *Diotima* 23, 1995, pp. 162-164.
- Id., *Aspects of the Convergence of Metaphysics with Epistemology in Proclus the Neoplatonician*, *Parnassos* 37, 1995, pp. 146-158.
- Timpanaro-Cardini, M., *Proclo, Commentario al primo libro degli Elementi di Euclide*, Introduzione, traduzione e note, Pisa 1978.
- Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, ed. by J. J. Cleary, Aldershot-Brookfield 1999.
- Trouillard, J., *Proclus, Eléments de Théologie*, Traduction, introduction et notes, Paris 1965.
- Turolla, E., *La teologia platonica*, Bari 1957.
- Untersteiner, M., *L'essere di Parmenide è oûlon non hén*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 10 (1955), pp. 5-23.
- Van Campe, L., *Proclus' Interpretation of the First Hypothesis of Plato's Parmenides. A Critical Edition of Proclus' Commentary on the Parmenides, VI en VII*, 2 vol., Diss. Ph.D., Leuven, 2008.
- Van Riel, G., *Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?* in *RSPH* 85, 2001, pp. 417-432.
- Vegetti, M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.
- Ver Eecke, P., *Proclus de Lycie, les Commentaires sur le première livre des Eléments d'Euclide*, Traduit pour la première fois en français avec une introduction et des notes, Bruges 1948.
- Vogt, E., *Procli Hymni, accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus indices*, in *Klassischphilologische Studien*, Heft 18, Wiesbaden 1957.
- Vitiello, V., *Utopia del nichilismo*, Napoli 1983.
- Id., *Topologia del moderno*, Milano 1992.
- Id., (ed.), *Il Parmenide di Platone*, Napoli 1992.
- Id., *La voce riflessa*, Milano 1994.
- Id., *Dire l'Ineffabile? Brevi note sui limiti dell'apofatismo in teologia*, in S. Sorrentino (ed.), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, Assisi 2003, pp. 11-20.

- Id., *Emo o della negazione*, in *Panoptikon*, 3, 2003, pp. 63-74.
- Id., *Dire Dio in segreto*, Roma 2005.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, U., *Die Himnen des Proklos und Synesios*, Berlin 1907.
- Westerink, L. G., *Anonimus Prolegomena to platonic philosophy*, Amsterdam 1962.
- Id., *Deux commentaires sur Nicomaque, Asclepius et Philoponus*, in *Revue des études grecques*, 77 (1964).
- Id., *Excerpta aus Proklos Enneaden Kommentar bei Psellos* in “Byzantinische Zeitschrift”, 52 (1959).
- Id., *Proclus, Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Critical Text and Indices, Amsterdam 1954.
- Wittaker, T., *The Neoplatonists*, Cambridge 1918.

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I	
Il rapporto sinallagmatico Uno-Molti nell'ambito del Platonismo	
1 L. Proclo Diadoco: vita ed opere	
• 1.1 Le fonti	13
• 1.2 La data di nascita e di morte	14
• 1.3 Le opere	18
2. I nessi con la speculazione precedente	
2.1 La <i>Protologia</i> platonica	23
2.2 Il paradigma ermeneutico <i>alternativo</i> della Scuola di Tubinga	30
2.3 Plotino e la dottrina dell'Uno	34
2.4 Unità-Molteplicità in Proclo	38
CAPITOLO II	
Dalle ipotesi alle Ipostasi: il <i>Parmenide</i> nell'interpretazione neoplatonica di Proclo	
1 La struttura argomentativa del <i>Parmenide</i> di Platone	47
2 L'esercizio dialettico del <i>Parmenide</i> ed il suo significato	51
3 La <i>gymnasia</i> dialettica nella prospettiva esegetica procliana	60
4 Il numero delle ipotesi del <i>Parmenide</i>	69
4.1 L' <i>onto-teologizzazione</i> del reale	74
4.2 L' <i>heno-agatologia</i> nella prospettiva neoplatonica di Proclo	79
4.3 La gerarchia del reale	83
CAPITOLO III	
La natura del Principio ed il suo rapporto con le entità derivate: la dialettica di <i>améthehton</i>, <i>metechómenon</i> e <i>metéchon</i>	
1 La stratificazione orizzontale all'interno di ciascun livello del reale	93
2 La prima <i>seirá</i> : l'Uno e le Enadi, ovvero la non-immediatezza	
• del Principio nella costituzione della realtà	99
3. L'abissale incolumabilità della <i>metábasis</i> Uno-Molti	107
3.1 L'originario tentativo procliano di mediazione: <i>Autopéras</i> ed <i>Autoapeiría</i>	116
3.2 Il dispiegamento processuale ed epistrotico dei Principi	129
CAPITOLO IV	
L'assoluta trascendenza dell'Uno emergente dalla via apofatica	
1 <i>Hèn medèn tôn pánton</i> : la trascendenza causale dell'Uno come Ni-entità di Tutto	131
2 L' <i>apóphasis</i> e la <i>katáphasis</i> nell'espressione della trascendenza	137
3 Valore logico e valore ontologico della negazione	144
4 <i>Negatio negationis</i> : il ruolo della mistica	158

CAPITOLO V

La natura dell'Uno-che-è costituita dalla funzione causativa della negazione

- | | | |
|----|--|-----|
| 1 | Il dispiegamento originario dell'Uno-in-sé: l'Uno-che-è | 168 |
| 2 | La trascendenza dell'Uno-in-sé e l'alterità come struttura dell'essere | |
| | • nell'Uno-che-è | 176 |
| 3. | Il rapporto tra la I e la II ipotesi del <i>Parmenide</i> : dall'assoluta trascendenza | |
| | • dell'Uno-in-sé all'ontologia dell'Uno-che-è | 183 |

APPENDICI

- | | | |
|--|---|-----|
| | Ruolo e funzione del Prologo drammaturgico del <i>Parmenide</i> di Platone | 189 |
| | Il metodo dialettico di Zenone | 193 |

BIBLIOGRAFIA 206

INDICE 216