



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

*La lettura hegeliana del Parmenide nelle interpretazioni italiane degli ultimi
cinquant'anni*

di Adalberto Coltelluccio

Sommario: Ancora oggi, a distanza di ventiquattro secoli, non possiamo non dire che tutti i più profondi segreti della metafisica siano custoditi, come in un prezioso scrigno, all'interno del Parmenide. In questo enigmatico dialogo è racchiuso non solo il nucleo fondante delle *Protologie* di tutti i tempi, ma anche la struttura essenziale della dialettica. Se ne accorse Hegel, il quale denominò il Parmenide «la più grande opera d'arte della dialettica antica». In saggio viene offerta una ricognizione delle interpretazioni che alcuni studiosi italiani hanno compiuto della lettura hegeliana del *Parmenide* platonico, negli ultimi cinquant'anni: dopo aver ricostruito le linee essenziali del dibattito, l'Autore fornisce la sua chiave interpretativa.

Indice: 1. *Introduzione: l'elogio hegeliano del Parmenide*, p. 2; 2. *Una dialettica "non interamente pura"*, p. 5; 3. *Lo scetticismo del Parmenide*, p. 7; 4. *Contraddizione e non-contraddizione nel Sofista e nel Parmenide*, p. 11; 5. *Anairein e Aufheben*, p. 13; 6. *L'uso speculativo dei cinque tropi nel Parmenide*, p. 16; 7. *Tropi e contraddittorietà dello spirito*, p. 19; 8. *Il thanmàzein autentico: l'unità dell'Uno e dei Molti*, p. 20; 9. *Il lato positivo implicito nel Parmenide*, p. 23; 10. *Excursus. Deduzione speculativa e deduzione paradossale del molteplice*, p. 27; 10.1. *Nel Parmenide*, p. 27; 10.2. *In Proclo*, p. 32; 10.3. *In Damascio*, p. 33; 11. *Conclusione: la 'narcotizzazione' del negativo in Hegel*, p. 35.

La lettura hegeliana del Parmenide nelle interpretazioni italiane degli ultimi cinquant'anni

di Adalberto Coltelluccio

1. *Introduzione: l'elogio hegeliano del Parmenide.*

Ancora oggi, a distanza di ventiquattro secoli, non possiamo non dire che *tutti* i più profondi segreti della metafisica siano custoditi, come in un prezioso scrigno, all'interno del *Parmenide*. In questo enigmatico dialogo è racchiuso non solo il nucleo fondante delle *Protologie* di tutti i tempi, ma anche la struttura essenziale della *dialettica*. Se ne accorse Hegel, il quale denominò il *Parmenide* «la più grande opera d'arte della dialettica antica»¹. Il filosofo tedesco vide, infatti, in esso propriamente un'opera di dialettica e non di speculazione. Ciò che, però, offre più di uno spunto per proporre una rilettura critica dell'interpretazione hegeliana del *Parmenide*, è il fatto che essa sia comunque una interpretazione prevalentemente *speculativa*. L'idea di fondo che guida il presente scritto è che, nonostante la valutazione hegeliana esalti peculiari caratteristiche “scettico-negative” del *Parmenide*, essa ne legge la loro funzione in chiave appunto speculativa. E' possibile, tuttavia, fornire un'interpretazione non speculativa bensì dialettico-*aporetica* del dialogo platonico, sulla base del fatto che la deduzione hegeliana del determinato e del molteplice, come cercherò di mostrare in seguito, differisce sostanzialmente da quella platonica messa in atto nel *Parmenide*. Mentre il primo tipo di deduzione è fondato su una mediazione *contraddittoria ma non paradossale*, il secondo mantiene, invece, un legame inscindibile con il *paradosso* e appare necessariamente votato all'aporia. La stessa lettura hegeliana del *Parmenide*, in questo modo, cela in sé una prospettiva ermeneutica duplice, “dialettica” e “speculativa”² al tempo stesso, ma che può essere diversamente declinata a seconda del differente peso dato ad uno o all'altro dei due lati. Una declinazione speculativa, come lo stesso Hegel la intende, mira essenzialmente alla “compiutezza” del processo di sviluppo del Concetto, dando risalto all'esito *positivo-razionale* del suo movimento; una declinazione dialettica, invece, o più precisamente dialettico-*aporetica*, mira a salvaguardare quello che per Hegel è il momento negativo in sé, e che secondo il suo stesso modo di vedere coincide con lo *scetticismo*. In ogni caso, una prospettiva come quella puramente dialettica non può non tener conto del carattere di “inconclusività” e addirittura di aporia, che certi dialoghi platonici, primo fra tutti il *Parmenide*, presentano. La nostra convinzione è che, malgrado la considerevole esaltazione degli aspetti dialettico-negativi (e, secondo le stesse parole di Hegel, persino *scettici*), contenuti nel *Parmenide*, l'interpretazione hegeliana rimanga ancorata fundamentalmente all'impostazione speculativa. Da ciò

¹ Sebbene questa espressione della *Fenomenologia dello spirito* sia spesso citata dagli studiosi di Hegel, ad essa non viene dato il dovuto risalto quanto al significato che essa assume (cfr. *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg, 1980, trad. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, testo originale a fronte, Bompiani, Milano 2000; ma mi avvarrò prevalentemente della traduzione italiana di E. de Negri, edita da La Nuova Italia Editrice, Firenze 1984; per il passo citato, cfr. ivi p. 59). E' stato Massimiliano Biscuso, nel suo volume *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico – Lo scetticismo e Hegel – La città del Sole*, Napoli 2005, a richiamare la mia attenzione su di essa e a proporla una lettura che condivido e che sarà discussa nel terzultimo paragrafo del presente scritto.

² L'idea di una distinzione di questo tipo mi è stata suggerita da Massimiliano Biscuso, che desidero ringraziare anche per le proficue discussioni avute con lui su queste tematiche, e che mi hanno permesso di perfezionare il presente lavoro.

risulterebbe quella funzione che denominerei “narcotizzata” del negativo, vale a dire indebolita e destinata a convertirlo in positivo, sia nella dialettica di Hegel che nella sua stessa lettura del *Parmenide*.

A partire da questo assunto, mi soffermerò specificamente sulle interpretazioni che alcuni studiosi italiani hanno compiuto della lettura hegeliana del *Parmenide* platonico, negli ultimi cinquant'anni: dopo aver ricostruito le linee essenziali del dibattito, proverò a fornire una mia chiave interpretativa, che concluderà il lavoro. Anche le ricerche degli autori che prenderò in esame potrebbero rientrare, per un qualche loro aspetto, in una delle due prospettive sopra delineate, con una prevalenza di quella speculativa, la quale ha favorito l'imporsi dello stesso punto di vista hegeliano che tutto sommato scoraggia un ruolo troppo corrosivo e nichilistico del negativo. Questo perché, nonostante qualche rara voce “fuori dal coro”, gli studi hegeliani in Italia nel loro complesso sono stati segnati, a mio avviso, dalla tendenza, da un lato, a privilegiare il senso sistematico-razionale della dialettica di Hegel, piuttosto che il *radicalismo* del momento dialettico-negativo; e, dall'altro, a non accettare come autentica la sua messa in discussione del Principio di Non-Contraddizione. E' dal confronto col problema *decisivo* di come interpretare tale messa in questione hegeliana che deriva, infatti, anche il senso da attribuire alla sua lettura del *Parmenide*. In ogni caso, la complessità delle analisi compiute dagli studiosi da me considerati è tale da non permetterne una netta schematizzazione. Di conseguenza, per evitare una sterile semplificazione, esaminerò i loro contributi seguendo l'ordine cronologico delle loro pubblicazioni. Del filosofo tedesco, prenderò in considerazione le *Lezioni sulla storia della filosofia*³, il *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*⁴, del 1802, e la *Fenomenologia dello spirito*⁵, opere nelle quali viene data, tra l'altro, una valutazione proprio del dialogo platonico. Il filosofo tedesco, innanzitutto, considera la dialettica platonica come concreto movimento di concetti puri che costituisce la struttura ontologica e l'auto-articolazione dello spirito, dialettica che, a suo avviso, «è contenuta pur sempre nel *Parmenide*, il famosissimo capolavoro della dialettica platonica»⁶.

La valutazione hegeliana del *Parmenide* è certo tra le più elogiative; nelle *Vorlesungen*, Hegel afferma che esso appartiene, insieme al *Sofista* e al *Filebo*, ai dialoghi più difficili «perché si aggirano intorno a pensieri puri»⁷. Occorre sottolineare che Hegel distingue in modo netto tra queste opere, costituite dalla dialettica «in quel più alto significato», e quelle in cui la dialettica è soltanto *negativa*, svolta attraverso «conversazioni socratiche» che hanno soltanto lo scopo di «scompigliare le opinioni degli individui»⁸. Sulla base di questa distinzione, Hegel ritiene di poter rinvenire nel *Parmenide*, che pure rientra nel gruppo dei dialoghi dialettici nel “più alto significato”, sia dei pregi che dei limiti. E' un giudizio hegeliano che ricorrerà spesso nei diversi momenti della formazione della sua filosofia. E, riferita a queste diverse fasi del suo sviluppo, anche la valutazione del *ruolo* della dialettica del *Parmenide* all'interno del sistema subirà, a sua volta, dei mutamenti. Anche la logica e la metafisica muteranno, di conseguenza, il loro rapporto, grazie anche al ruolo che in esse svolgerà la dialettica, come momento di raccordo inizialmente ancora esterno e, successivamente, *interno* alla stessa metafisica.

Tra i pregi del *Parmenide*, per Hegel, vi è innanzitutto proprio il suo carattere altamente *speculativo*, connesso alla capacità della sua dialettica di superare la pretesa certezza delle apparenze sensibili, mediante il pensiero puro, ossia mediante la platonica *idea*. In effetti, vi è un passo del dialogo (*Parm.*, 136 e), riportato da Hegel, in cui Parmenide loda Socrate per avere affermato che «non ci si deve

³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. it. E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II – *Dai Sofisti agli scettici* – La Nuova Italia Editrice, Firenze 1964.

⁴ Cfr. G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in *Jenaer kritische Schriften*, hersg. v. H. Buchner u. O. Poggeler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg 1968, 207, trad. it. N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Universale Laterza, Bari, 1970.

⁵ Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg, 1980, trad. it. V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, testo originale a fronte, Bompiani, Milano 2000. Ma mi avvarrò prevalentemente della traduzione italiana di E. de Negri, edita da La Nuova Italia Editrice, Firenze 1984.

⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia ecc.*, cit. p. 212.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

fermare alla considerazione del sensibile e delle sue illusioni, ma indagare tutto ciò che è colto soltanto col pensiero e che è unico»⁹. Il carattere speculativo del *Parmenide* è dato, così, dal suo procedimento dialettico, inteso non più come un movimento di determinazioni *estrinseche*, bensì come movimento di pensieri puri, i quali in loro stessi «si fanno l'altro di sé», in modo che la loro verità sia «soltanto nella loro unità»¹⁰ con il proprio esser-altro. Proprio questa *identità col loro altro* permette a questi concetti di essere autentiche *idee dialettiche*. Tutte le categorie logico-metafisiche che possiamo trovare in quel dialogo (l'uno, l'essere, il non essere, il movimento, lo stare in sé, lo stare in altro), sono precisamente «idee presentate dialetticamente». Questa è, per Hegel, la prova che il *Parmenide* «contiene la vera e propria teoria platonica delle idee»¹¹. Tuttavia, tale teoria non espone con la completezza necessaria l'essenza del Concetto, «ma ciò che manca è unicamente la parola, non la cosa», la quale consiste nella riflessione speculativa, nell'«essere tornato in sé nel proprio opposto»¹². Tale riflessione in sé dall'esser-altro, inoltre, secondo Hegel mostra che Platone consideri l'Assoluto in senso *spirituale*, ed è una prova in più della *speculatività* del *Parmenide*.

L'essenza spirituale del Concetto era stata poi esaltata dai Neoplatonici (Hegel si riferisce soprattutto a Proclo), tant'è che per loro il *Parmenide* era «da vera teologia, la vera rivelazione di tutti i misteri della essenza divina»¹³. In realtà, i Neoplatonici, interpretavano il *Parmenide* prevalentemente mediante una *teologia apofatica*, che faceva da supporto alla costruzione di un sistema ontologico al cui vertice era l'Uno in quanto Uno della prima ipotesi, e del quale nulla si può predicare (*Ineffabilità* dell'Uno). Hegel, al contrario, si riferisce alla complessa gerarchia cosmo-ontologica neoplatonica come ad una vera e propria *esposizione positiva* della vita divina.

Nel *Verhältnis*, Hegel esalta soprattutto il “genuino” carattere scettico del *Parmenide*, dovuto al fatto che in esso Platone non si limita «a dubitare delle verità dell'intelletto», ma giunge a negare assolutamente la verità di qualsiasi determinazione. In tal modo, lo scetticismo del *Parmenide* si eleva a “sistema”, e ancor più diventa il lato negativo *interno* dell'auto-compimento dell'Assoluto. Scrive, a questo proposito Hegel:

«Quale più completo ed autosufficiente documento e sistema di genuino scetticismo potremmo trovare, se non il *Parmenide* della filosofia platonica che abbraccia e distrugge l'intero campo di quel sapere secondo concetti dell'intelletto?»¹⁴.

Anche nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* troviamo una conferma di tale interpretazione speculativa ed un atteggiamento chiaramente elogiativo nei confronti del dialogo platonico, ove leggiamo:

«il *Parmenide* di Platone, senza dubbio la più grande opera d'arte della *dialettica* antica, fu tenuto per una vera rivelazione e per la *positiva espressione della vita divina*»¹⁵.

⁹ Ivi, p. 213. Il passo del *Parmenide* è il seguente: «Senonché io mi sono compiaciuto nel sentirti dire a lui [*scil.* a Zenone] questo, che non permettevi cioè che l'indagine si fermasse alla realtà visibile, (...) ma che occorreva si rivolgesse a quelle cose che costituiscono l'oggetto principale del pensiero discorsivo e che possono essere giustamente ritenute e considerate generi» (136 e).

¹⁰ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia ecc.*, p. 215.

¹¹ Ibid.

¹² Ivi, p. 217.

¹³ Ivi, p. 216.

¹⁴ Hegel, *Rapporto ecc.*, cit., p. 78. E, poco più avanti, a conferma che il carattere scettico del *Parmenide* vale per Hegel esattamente per il suo essere *non* più una introduzione *esterna* alla metafisica e per la sua capacità di convertirsi nel lato positivo dell'auto-compimento dello spirito, egli continua: «Questo scetticismo non si costituisce a parte specifica di un sistema, ma è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo» (ibid.).

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, trad. it. E. de Negri, p. 59.

Questa valutazione positiva del *Parmenide* è molto significativa in quanto è formulata proprio nel momento della composizione della prima grande opera matura di Hegel, la quale costituisce una svolta nella sua formazione e documenta l'*identificazione* di logica e metafisica, con la conseguente attribuzione del pieno valore speculativo al metodo dialettico (prima della *Fenomenologia*, considerato solo come momento scettico-negativo, *estriore* alla metafisica).

2. Una dialettica "non interamente pura".

E tuttavia, questo mutamento di prospettiva va unito ad una accentuazione del giudizio negativo sui limiti della dialettica del *Parmenide*, la cui utilità risiede solo nel suo essere *distruttiva* della fissità delle determinazioni del *Verstand*, ma il cui risultato è soltanto la *nullità* delle stesse, dialettica che, insomma, non riesce a raggiungere il ritorno in sé, il *positivo-razionale* o speculativo. Infatti, in un'altra opera matura, nella *Scienza della logica*, sebbene il giudizio critico risulti attenuato dall'uso di certe espressioni, leggiamo:

«anche la dialettica platonica, persino nel *Parmenide* (ed altrove ancor più direttamente), in parte ha unicamente per intento di risolvere e confutare di per sé delle affermazioni limitate, in parte ha poi per risultato il nulla»¹⁶.

L'uso di espressioni come "persino", "in parte", ecc. ci sembra una prova che Hegel consideri in questi passi il *Parmenide*, da un lato, come la sede più propria della vera dialettica dei pensieri puri; dall'altro, come il luogo in cui si svolge un procedimento confutativo necessario, ma dagli esiti essenzialmente *scettico-nichilistici*. Mi pare che si possa affermare, dunque, che per Hegel il *Parmenide* non presenti soltanto quei momenti di alta speculatività, ma anche dei veri e propri difetti:

«non si deve ritenere la dialettica di Platone perfetta sotto tutti i riguardi. Sebbene il suo intento sia sempre di dimostrare che in una determinazione è contenuta la contraria, tuttavia non si può dire che egli si attenga rigorosamente al procedimento in tutti i suoi movimenti dialettici; anzi nella sua dialettica operano spesso considerazioni estranee»¹⁷.

Hegel afferma che nel dialogo platonico è presente un procedimento dialettico non completamente puro (*nicht ganz rein*), giacché il momento dell'unità è costituito ancora soltanto da un nesso *estrinseco* delle determinazioni opposte, le quali, secondo Hegel, sono già date indipendentemente l'una dall'altra. Dalla seconda ipotesi, «se l'uno è», ad esempio, «consegue che l'uno non è equivalente all'è, e che l'uno e l'è sono differenti. Quindi nella proposizione 'l'uno è' è contenuta una differenza»¹⁸. L'unità dialettica autentica invece, per Hegel, risulta sempre da un processo di auto-movimento del concetto, in cui è il concetto stesso che pone le differenze in se stesso, ed è pertanto se stesso solo come ritorno in sé dalla mediazione dell'esser-altro.

Queste tipiche locuzioni hegeliane mostrano che il concetto di unità dialettica non può essere costituito da un legame esteriore tra gli opposti, ma è il risultato di un'intrinseca auto-mediazione dell'idea che rimane se stessa anche nel proprio esser-altro. Per questo motivo, nel *Parmenide* mancherebbe il risultato positivo, benché esso, come vedremo meglio più avanti, sia in fondo contenuto *implicitamente* in esso. La conclusione del *Parmenide*, infatti, sebbene ottenuta con una mediazione dialettica corretta, in cui essere e non essere includono in sé il proprio opposto, è

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Berlin, Duncker und Humblot, 1841, trad. it. A. Moni, rev. della trad. C. Cesa, *Scienza della logica*, vol. I, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 38.

¹⁷ Hegel, *Lezioni ecc.*, cit., p. 214.

¹⁸ Ivi, p. 215

complessivamente *negativa*. Da questo punto di vista, il dialogo non appaga perché non riesce a superare questo suo carattere distruttivo, «né come negazione della negazione, ci porge la più vera affermazione»¹⁹. Nonostante l'indubbia speculatività, questa dialettica è ancora per Hegel *priva* del ricongiungimento degli opposti nell'unità, ottenuta mediante il ritorno in sé dalla negazione dell'esser-altro. Tale risultato è positivo, perché è esattamente il togliersi della negazione, ed è raggiunto, a giudizio di Hegel, nel *Sofista* e nel *Filebo*.

Proprio nel *Sofista*, Platone sarebbe andato nel modo dialetticamente più completo oltre la rigida contrapposizione parmenidea dell'essere nei confronti del non essere. In quel dialogo, Platone dimostra sia l'essere del non essere, sia il *non-essere* dell'essere. Ma mentre nel testo platonico tali enunciazioni paradossali, come è noto, sono attenuate dall'espressione «in certo senso»²⁰, per Hegel il loro senso è clamorosamente privo di qualsiasi distinzione di rispetti e di tempi. Questo significa che, almeno nei passi presi in considerazione da Hegel, Platone sembra propendere per una certa «relatività» del non essere; al contrario, nell'interpretazione hegeliana viene eliminata la parzialità delle determinazioni concettuali: il vero è sempre unità di essere e nulla, di uno e molti, *al tempo stesso e sotto il medesimo riguardo*, in perfetta *trasgressione* del principio di non-contraddizione. Ciò non vuol dire che Hegel non abbia la consapevolezza della natura *determinata* del non essere, il quale non va mai inteso come *nulla puro*, ma sempre come quel negativo che risulta dall'opposizione col proprio altro: «il non essere è, meglio determinato, la natura dell'altro»²¹. Ma, nonostante la determinatezza di ciascun concetto, permane ugualmente l'*assolutezza* della loro unità, dovuta alla natura assoluta del concetto stesso, il quale è proprio lui a darsi queste determinazioni, a non avere alcun opposto *fuori* di sé (perché tutti li include in se stesso) e dunque ad essere presupposto a qualsiasi contrapposizione determinata. Pertanto, l'unità dei concetti opposti non può che essere sempre, per Hegel, sotto il medesimo riguardo e al tempo stesso, ciò che comporta una unità di opposti che necessariamente *implica la contraddizione*. E anche il passo del *Sofista*, in cui si afferma l'unità dell'essere e del non essere, contiene quella «più alta speculatività» proprio perché fornisce quel risultato affermativo e insieme contraddittorio che mancava al *Parmenide*. Tutto ciò che esiste, ossia le cose determinate (*ta onta*) sono proprio questa unità: «infatti, poiché le cose sono diverse, ciascuna di esse è l'altro dell'altra, e quindi contiene anche la determinazione del negativo»²².

E' proprio qui che Hegel attribuisce alla formula platonica un'esplicita accettazione della contraddizione che alla quasi totalità degli studiosi è apparsa una forzatura. Egli, infatti, le attribuisce la *contemporaneità e l'identità* degli aspetti sotto cui l'unità va considerata. Per alcuni commentatori l'origine dell'equivoco sembra essere stato suggerito ad Hegel dalla traduzione compiuta da Marsilio Ficino (la cosiddetta edizione «Bipontina»), usata dal filosofo tedesco.

Lasciando da parte la questione filologica, ciò che conta è che Hegel, in ogni caso, intende l'unità dell'essere e del non essere sostenuta da Platone nel *Sofista* secondo la *propria* logica speculativa, ossia come affermazione che ciascun opposto è in se stesso contraddittorio, *nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo*. In tal modo, nel dialogo platonico in questione, noi dovremmo trovare l'affermazione che l'essere è il non essere al contempo e sotto il medesimo riguardo. Commentando i passi tratti dal *Sofista* (e, fra essi, precisamente 259 c 8 – d 5), Hegel scrive:

«in questo modo Platone afferma che l'altro, in quanto negativo e in generale non identico, allo stesso tempo e sotto un unico e medesimo riguardo è ciò che è identico a sé; non sono aspetti diversi quelli che restano in opposizione l'uno all'altro»²³.

¹⁹ Ivi, p. 216.

²⁰ Platone, *Sofista*, 241 d. Il testo dice: «e dovremo sostenere con forza che ciò che non è, *in certo senso*, è esso pure e ciò che è, a sua volta, *in certo senso* non è» (corsivi miei).

²¹ Hegel, *Lezioni ecc.*, cit., p. 223.

²² Ivi, p. 218.

²³ Ivi, p. 223.

Hegel vede proprio qui il punto focale dell'autentica dialettica speculativa platonica. A suo avviso, il brano a cui si riferisce mostra due modi di procedere nel discorso, di cui il primo sarebbe corretto, il secondo invece non sarebbe «vera critica». Secondo lo stesso Platone, il primo modo consiste nel

«sapere seguire i discorsi uno per uno vagliandoli e criticandoli, sia nel caso che uno dica, in qualche modo identico ciò che è diverso, sia nel caso che dica diverso ciò che è identico, e sapere fare ciò sulla base del modo e delle ragioni per cui egli dice che uno dei due termini subisce affezione dall'altro»²⁴.

Il secondo è invece il seguente:

«dimostrare diverso l'identico in un modo o nell'altro, e il diverso identico, e il grande piccolo e il simile dissimile e il divertirsi così a mettere innanzi continue antinomie nei discorsi»²⁵.

Le interpretazioni degli studiosi, relative a questi passi, concordano nel ritenere corretta la distinzione dei rispetti. Vedremo più avanti che ci sono stati interpreti che hanno fornito valutazioni notevolmente differenti. Ma volgiamo la nostra attenzione, per il momento, alla rassegna cronologica di queste diverse interpretazioni italiane della lettura hegeliana del *Parmenide*, iniziando da quella più antica fra quelle che prenderemo in considerazione.

3. Lo scetticismo del Parmenide.

La lettura che Nicolao Merker ha compiuto del nesso tra la formazione del concetto di dialettica speculativa in Hegel e la sua valutazione del *Parmenide*, ha un taglio fortemente critico. Occorre ricordare, innanzitutto, che l'opera²⁶ nella quale Merker discute la questione della formazione della logica hegeliana, risalente al 1961, non tiene sufficientemente conto, dal punto di vista teoretico, né della separazione essenziale tra logica e metafisica nel periodo di Jena, né della funzione della dialettica come introduzione alla metafisica²⁷.

Nell'affrontare la questione che ci riguarda, Merker concentra innanzitutto l'attenzione sullo scritto giovanile di Hegel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*; l'importanza di quest'opera, a giudizio di Merker, consiste nel ritenere lo scetticismo genuino, ossia quello antico, come «un punto di passaggio obbligato verso il concetto della filosofia come Ragione speculativa»²⁸. Questo risultato è ottenuto grazie al principio della soggettività, a cui Hegel giungerà dopo le travagliate elaborazioni del periodo jenesi; tale principio è preso di mira in senso polemico da Merker. Com'è noto, infatti, la prospettiva ermeneutica merkeriana, interna alla scuola dell'avolpiana, si fonda sull'assunto che la gnoseologia dell'idealismo hegeliano riduca il dato sensibile-materiale ad un *esser-posto* dell'Idea, con la conseguenza che il procedimento dialettico sia costituito essenzialmente da «astrazioni indeterminate» (contrariamente alla gnoseologia materialistica fondata su «astrazioni determinate»). In questo modo, le varie figure concrete del processo dialettico sono nient'altro che manifestazioni empiriche dei concetti a priori, i quali, da un lato, occultano al loro interno dei presupposti materiali ingiustificati, dall'altro, li esibiscono

²⁴ Platone, *Sofista*, 259 c 8 – d 1.

²⁵ *Soph.*, 259 d 2-5.

²⁶ Cfr. N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli Editore, Milano 1961.

²⁷ Occorre precisare, tra l'altro, che, da un punto di vista strettamente filologico, Merker fa erroneamente risalire le elaborazioni hegeliane della *Logica e Metafisica* jenesi al 1803/1804, anziché al 1804/1805, come gli studi più recenti hanno stabilito.

²⁸ Ivi, p. 185.

surrettiziamente come espressione necessaria della ragione. La lettura merkeriana, che ha come punto di riferimento esplicito il materialismo storico marxiano, appare oggi datata, sebbene qualche aspetto delle sue riflessioni possa essere considerato ancora valido.

Merker critica l'interpretazione hegeliana del *Parmenide*, perché essa sarebbe basata sul presupposto aprioristico e astratto della gnoseologia idealistica. In quest'ultima, secondo Merker, i termini di qualsiasi opposizione, lungi dall'essere considerati come opposti *concreti, reali*, vengono ridotti a contrari "ideali", ossia astratti. Ciò comporta che essi non valgano per sé, indipendentemente dall'unità speculativa, vale a dire del pensiero astratto, e che, inoltre, vengano "riassorbiti" all'interno dell'Idea, dopo che questa si è *alienata* nel proprio esser-altro. La lettura hegeliana del *Parmenide*, sarebbe perciò viziata dalla presupposizione idealistico-astratta, secondo cui il fondamento della dialettica è la «ragione vista come *unità originaria* la quale si aliena (...) per ritornare a sé come autocoscienza»²⁹. Hegel considera in questo senso anche le posizioni scettiche, e cioè come un passaggio necessario, prestabilito dal processo speculativo, verso la Ragione idealistica. Secondo Merker, dunque, Hegel mirava esclusivamente a questo fine *speculativo*, possibile solo grazie ad un uso *razionale* delle antinomie scettiche, fondato sulla conversione del negativo in positivo (sebbene si tratti, secondo l'ottica merkeriano-dellavolpiana, di un positivo *acriticamente ri-assunto* all'interno dell'idea). Leggiamo un passo istruttivo dell'opera di Merker che illustra tale procedura:

«il *Parmenide* vale allora per Hegel come una introduzione alla platonica unità ricostituita dei contrari, realizzata attraverso la *comunanza speculativa* dei "generi supremi" platonici dell'essere e del non-essere i quali, presiedendo alla classificazione dei generi empirici, ne regolano il movimento secondo l'idea speculativa dell'unità di "medesimezza" e di "alterità"»³⁰.

Da questa prospettiva, l'esame che Hegel compie nel *Verhältnis* dei tropi scettici è condotto nella convinzione che la scepsti antica non sia niente più che «una via necessaria verso l'unità speculativa della Ragione (convinzione espressa nel giudizio hegeliano sul *Parmenide* platonico)»³¹. Hegel intende lo stesso scetticismo come lato negativo *interno* alla filosofia, cosicché esso da scuola diviene uno dei momenti categoriali dell'auto-sviluppo dell'Idea. Anche il *Parmenide*, da questo punto di vista, diviene l'autentico monumento del più genuino scetticismo poiché esso «abbraccia e distrugge l'intero campo» del sapere riflessivo dell'intelletto astratto. Questa considerazione è della massima importanza, giacché, come sottolinea Merker, essa verrà riformulata in senso schiettamente logico, all'interno dell'articolazione dei momenti del procedimento dialettico, nei paragrafi 79, 80, 81 e 82 dell'*Enciclopedia*. In quel luogo, lo scetticismo viene considerato un "momento" dell'auto-movimento del Concetto, la cui funzione è di «introduzione alla teoria speculativa della Ragione»³², una ragione ridotta tuttavia a "stereotipo" astratto dalla critica dellavolpiana a cui si rifà Merker. L'idea fondamentale dell'interpretazione hegeliana del *Parmenide*, così come, del resto, dello scetticismo e di *ogni* sistema filosofico della storia, è, dunque, che tali dottrine *non siano altro che* momenti categoriali dello spirito.

Tuttavia, lo stesso Merker riconosce che Hegel ha il merito di avere visto come lo scetticismo non sia da considerarsi un *punto di arrivo*, quanto piuttosto come un *punto di partenza*, così come avviene nell'itinerario fenomenologico, dove la certezza sensibile si mostra un sapere non vero grazie al togliersi del *questo* sensibile. Considerare lo scetticismo come una posizione *conclusiva* del pensiero, è frutto di una visione limitata del sapere. Tale limite consiste nel fissarsi dello scetticismo al solo momento della

²⁹ Ivi, p. 194.

³⁰ Ivi, p. 193.

³¹ Ivi, p. 199.

³² Ivi, p. 189. Nel paragrafo 79 dell'*Enciclopedia*, vengono esposti i tre momenti fondamentali del processo dialettico: 1) «l'astratto o intellettuale», 2) «il dialettico o negativo-razionale», 3) «lo speculativo o positivo-razionale», i quali, tuttavia, «non fanno già tre parti della logica, ma sono momenti di ogni atto logico reale, cioè di ogni concetto o di ogni verità in genere» (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. Benedetto Croce, Universale Laterza, Roma-Bari 1980, p. 95).

«esclusione degli opposti (nell'antinomia)»; ma il Vero è sempre raggiunto mediante il conciliarsi di questa esclusione antinomica «con l'unità loro (il pensiero o la coscienza della contraddizione)»³³. Per tale motivo, la negatività radicale messa in campo dallo scettico deve essere superata, in quanto unilaterale, nella Totalità razionale. Vi è, però, a questo punto, una indubbia originalità nella critica merkeriana: essa sta, a mio avviso, nel fatto che il tentativo hegeliano di portare dalla parte della Ragione l'attacco scettico, corrisponda ad una sorta di “rigurgito” dogmatico. Il dogmatismo in cui cade lo stesso razionale, si rivela per il fatto che le argomentazioni scettiche, come afferma Hegel, non possono nulla nei confronti della ragione «perché il razionale, invece, non ha contrario»³⁴. E la conseguenza è che il rapporto dello scetticismo con la filosofia viene a risolversi in un rapporto *speculativo* dello scetticismo con la Ragione. La speculatività di tale rapporto è il risultato del *predominio* del momento razionale sul momento scettico. Tale assunto appare molto precocemente nella formazione della filosofia hegeliana, tant'è vero che, come rileva Merker, esso è già presente nel *Frammento sull'Amore* (1797), nel *Frammento di sistema* (1800) e nella *Differenz* (1801), in essi Hegel considera ciò che in apparenza viene ritenuto un contrario del razionale, come «in realtà ad esso *omogeneo*»³⁵.

Secondo l'ermeneutica dell'avvolpiana, alla quale, come già detto, Merker si richiama, il rapporto tra scetticismo e ragione viene inteso da Hegel come rapporto dialettico di omogenei, ossia di termini che *non sono realmente opposti*, ma servono come contenuto positivo o “esposizione” dell'unità dell'Idea, che li precederebbe. L'Assoluto hegeliano consisterebbe in una unità metafisica in cui gli opposti si dissolvono come sussistenti in sé e per sé e si invertono nel non-opposto, cioè nell'essere-in-unità. L'affermazione hegeliana che il razionale non ha contrario, comporta che *tutti* gli opposti siano risolti speculativamente in esso e, a sua volta, deriverebbe da una anteriore assunzione: quella che l'opposizione e la non-identità sono già «presupposte come unite in una unità o identità originaria la quale presiede all'intero sviluppo delle determinazioni opposte»³⁶. Questo significa che gli opposti sono considerati *aprioristicamente* come contenuti già all'interno della Totalità.

Già nella *Differenz*, Hegel assume gli opposti, per esempio l'identità e la non-identità, come essi stessi scaturiti dalla Ragione, la quale «pone come identici gli opposti non soltanto nella forma del conoscere, ma anche nella forma dell'essere, (...) pone come identici identità e non-identità»³⁷. In quel testo, Hegel esprime in modo esplicito per la prima volta il concetto di Assoluto come unità concreta che include in se stessa persino l'opposto di sé, il proprio contraddittorio, in una formula che rievoca in modo sorprendente alcune espressioni paradossali del *Parmenide*: l'assoluto stesso è definito, infatti, «l'identità dell'identità e della non-identità; opporre ed esser-uno sono contemporaneamente in esso»³⁸.

³³ Ivi, p. 210.

³⁴ Hegel, *Rapporto ecc.*, op. cit., p. 99. Hegel scrive testualmente: «il razionale, invece, non ha nessun contrario; i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé» (ibid.). Tale affermazione è fatta discutendo del quarto *tropo* scettico, che attacca il razionale in quanto presupposto indimostrato, nei confronti del quale «si potrebbe con il medesimo diritto presupporre in guisa indimostrata il contrario» (ibid.). Secondo Hegel, il razionale non può avere un *ulteriore* opposto fuori di sé, in quanto esso è essenzialmente infinito, nel senso che è l'unità che include in sé anche il proprio opposto; ed essendo la contrarietà, cioè l'esclusione di ciò che è opposto, prerogativa del finito, allora si può affermare che la ragione non ha contrario. Tant'è vero che, a proposito del *terzo* tropo (quello del *rapporto*, che asserisce la non-verità di una cosa in sé e per sé, in quanto essa è sempre in rapporto ad un'altra), Hegel dice che «del razionale non si può mostrare, (...), ch'esso esista soltanto nel rapporto, nella necessaria relazione ad altro, poiché esso stesso non è appunto se non il rapporto» (ibid.), ossia è esso stesso ad istituire ogni possibile relazione. Di conseguenza, «a cadere nel circolo o nel *quinto tropo* saranno non già il razionale, poich'esso è la relazione stessa, bensì i relazionati» (ibid.).

³⁵ Merker, *Le origini ecc.*, cit., p. 211.

³⁶ Ibid.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, in Beziehung auf Reinhold's Beytrage zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Jena, in <Kritisches Journal der Philosophie>, traduz. it. Remo Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, p. 81.

³⁸ Ivi, p. 79.

A voler essere più precisi, ancor prima della *Differenz*, e precisamente nel cosiddetto *Frammento sistematico* (datato 14 settembre 1800), Hegel descrive la vita dello Spirito con una proposizione molto simile a quella della *Differenz* il suo concetto, utilizzando tuttavia il termine “unione” al posto di quello di “identità”: «la vita è l'unione dell'unione e della non-unione»³⁹. In queste formule che diventeranno tipiche del linguaggio hegeliano, si può scorgere il tentativo più compiuto per esprimere l'idea che l'Assoluto non può essere vero se non includendo in se stesso l'opposizione assoluta a se stesso, e che dunque esso deve *accettare in sé la contraddizione*: solo la ragione può “sopportare” la contraddizione, riconoscendola anzi come sua propria verità. La dichiarazione di Hegel, a tal proposito, non poteva essere più *inequivocabile*: «solo la ragione scorge la verità in questa assoluta contraddizione»⁴⁰.

Tuttavia, nella logica hegeliana la contraddizione viene sempre risolta, benché la stessa risoluzione prelude sempre a nuove *riproposizioni* della contraddizione e *non comporti mai un ritorno alla non-contraddizione*. Di conseguenza, le antinomie scettiche, a giudizio di Hegel, hanno il proprio limite nel fatto che rimangono sempre *prive della mediazione* nell'unità, saltando indiscriminatamente da un pensiero all'altro sulla verità di una cosa, e rendendo *irrisolta* la contraddizione. La soluzione delle opposizioni provocate dall'argomentare scettico, per Hegel, non può che essere quella di ridurre la scempi ad un solo lato dell'Intero razionale, appunto «il lato negativo dell'Assoluto *che si rovescia in positivo*»⁴¹. Questo rovesciamento del negativo nel positivo-razionale, o speculativo, sarà un esito teoretico fondamentale della concezione della dialettica nello Hegel maturo. Risultato che sarà “canonizzato”, se così si può dire, dal filosofo tedesco nel noto paragrafo 82 dell'*Enciclopedia*, poc'anzi considerato e richiamato esplicitamente da Merker, proprio a proposito della risoluzione della negatività scettica nell'Intero. Il nesso necessario tra lato negativo-scettico, riscontrabile a giudizio dello stesso Hegel nel *Parmenide* platonico, e suo rovesciamento nel momento positivo del processo dialettico mette a nudo due aspetti essenziali: il primo riguarda il superamento della giovanile separazione del sistema in *logica e metafisica* (documentato dal fatto che, come dichiara Hegel, nel processo dialettico *non* ci sono tre parti distinte, ma un *unico* atto che si riflette e si svolge in se stesso); il secondo concerne il superamento della concezione della dialettica come un operare negativo ancora *esterno* all'atto riflessivo dell'auto-conoscenza dell'Intero. Nella fase matura del pensiero hegeliano, questa processualità dialettica, infatti, diventerà *interna* allo svolgimento dell'Idea, come dimostra il fatto che la dialettica è l'attività necessaria dell'Intero, e che tale attività non è più semplicemente negativa, bensì *negativo-razionale*, ossia necessariamente risolvendosi nel momento positivo o speculativo.

Questo breve richiamo ad alcuni aspetti della genesi della logica hegeliana, indagati nell'opera di Merker, ci è sembrato molto istruttivo perché ci ha permesso di mettere allo scoperto che sia per il giovane Hegel che per quello maturo, il lato della negatività dialettica, in quanto considerato unilateralmente come scetticismo, *non ha alcuna verità per se stesso*. Il risultato della dialettica può essere lo scetticismo solo se tale dialettica viene «presa dall'intelletto per sé separatamente», come afferma Hegel nel paragrafo 81 dell'*Enciclopedia*⁴². Ma, allora, qual è la valenza delle antinomie scettiche all'interno del percorso speculativo della Ragione? Nient'altro che quello di mostrare, attraverso la loro oppositività, delle realtà *apparenti*, nel duplice senso di “*dileguanti*” in quanto considerate per sé, e di *espressioni* dello speculativo che in esse si manifesta, in quanto considerate nel loro “esser-per-altro”. Speculativo che ha la propria esposizione in esse, però, solo in quanto si dissolvono da sé e si negano reciprocamente. La valutazione finale di Merker sul rapporto che Hegel istituisce tra scetticismo e filosofia, fa ancora una volta leva sull'idea che la ragione speculativa utilizza le antinomie scettiche per i *propri* scopi, facendole convertire nel razionale, il quale, essendo già presupposto, indirizza fin dall'inizio i troppi scettici, e li

³⁹ G. W. F. Hegel, *Hegels theologische Judenschriften*, Tübingen, herausgeg. Von H. Nohl, pp. 345-351, 1907, trad. it. E. De Negri, *Frammento sistematico*, in *I principi – Frammenti giovanili, Scritti del periodo jense, Prefazione alla Fenomenologia*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1974, p. 30.

⁴⁰ Hegel, *Differenza ecc.*, op. cit., p. 95.

⁴¹ Merker, *Le origini ecc.*, p. 213 (corsivi miei).

⁴² Dopo aver precisato che il momento *dialettico* non è altro che «il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte», Hegel continua affermando che «la dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo *scetticismo*, il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica» (cfr. Hegel, *Enciclopedia ecc.*, cit. p. 96).

volge a loro volta nei momenti logico-categoriali dell'*essenza*. In tal modo, «il rapporto Hegel-scepsi antica si è risolto in buona parte con un assorbimento di essa nella ragione speculativa»⁴³.

4. Contraddizione e non-contraddizione nel Sofista e nel Parmenide.

Nel dibattito su questi temi, già negli anni '60, si inserisce Giuseppe Duso, la cui interpretazione parte dall'assunto che nella stessa dialettica platonica sia possibile rinvenire la presenza della contraddizione come momento necessario *interno* alla verità. Sulla base di questa tesi, Duso fornisce innanzitutto una valutazione del passo del *Sofista* (259 c 2-5), già riportato nel paragrafo 2 di questo saggio, nettamente in linea con ciò che afferma Hegel, secondo cui in quel luogo Platone non intende distinguere i tempi e i rispetti della compresenza dell'essere e del non-essere, e quindi accetterebbe effettivamente la verità della contraddizione⁴⁴. Discutendo l'analisi delle stesse questioni fatta, a sua volta, da Gadamer⁴⁵, egli condivide il giudizio di quest'ultimo che «in Platone la contraddizione non sembra pacificamente e sbrigativamente eliminata, come risulta dalle *Leggi*, in cui si parla dell'involgersi in contraddizioni del pensiero»⁴⁶. Anche Duso, come Gadamer, sostiene che il “grande guadagno” della dialettica platonica sia la concezione dell'unità profonda in cui l'essere e il non-essere, l'identico e il non-identico, comunicano l'un l'altro «non nel senso di una estrinseca partecipazione che escluda la contraddizione, *non* per aspetti diversi, ma *sotto il medesimo riguardo*»⁴⁷. L'interpretazione di Duso risulta, come già detto, per certi versi in sintonia con la lettura hegeliana della dialettica di Platone; ciò non vuol dire che le due esegesi siano coincidenti. Anzi, mi sembra di poter dire che il senso ultimo della lettura di Duso sia alla fine piuttosto distante da quello hegeliano.

Nella stessa dottrina platonica delle idee, a giudizio di Duso, si può ammettere la presenza della contraddizione «come luogo stesso del vero». Mettendo a confronto alcuni passi del *Filebo* e del *Parmenide*, è possibile riscontrare due aspetti intimamente connessi a supporto di questa tesi di Duso. Il primo aspetto riguarda la distinzione tra disputa eristica, che “abusa” della contraddizione e unisce gli opposti a caso (*opos an tichosi*), e discorso dialettico, in cui la contraddizione è invece un «progresso della conoscenza» perché permette di esibire «la struttura *aporetica* della “cosa”»⁴⁸. Il secondo aspetto permette di focalizzare la radicalità del concetto di contraddizione, la cui straordinarietà consiste nel fatto che essa è presente proprio là dove gli interpreti di Platone di solito non la cercano: e cioè proprio *nelle idee*. Duso riporta il passo del *Parmenide* in cui Parmenide afferma che

⁴³ Merker, *Le origini ecc.*, cit., p. 217.

⁴⁴ Di opposto avviso, invece, Enrico Berti (cfr. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1986), secondo il quale Platone vuole distinguere, in modo non-contraddittorio, i rispetti e i tempi di ciascuna delle forme dei discorsi, forme di cui si tratta nel passo in questione del *Sofista*. Più precisamente, per Berti, «nella prima si tiene conto “del modo e delle ragioni” per cui l'interlocutore afferma che la stessa cosa è identica e anche diversa, mentre nella seconda non si tiene conto di ciò e gli si imputa senz'altro una contraddizione» (ivi, p. 97). Da questo punto di vista, Berti pensa di poter affermare che il filosofo greco non violò il principio di non-contraddizione, e che anzi lo sostenne, benché non ne avesse mai fornito una esplicita formulazione. Pertanto, è «del tutto infondato il tentativo di Hegel di leggere nel *Sofista*, oltre che nel *Parmenide*, la presenza di una dialettica che ammette l'esistenza reale della contraddizione, alla maniera della stessa dialettica hegeliana» (ivi, p. 96). Il giudizio di Berti fa leva prevalentemente sull'analisi *filologica* del passo in questione, mettendo in secondo piano il senso *teoretico* della lettura hegeliana e il confronto con i luoghi in cui Platone fa delle asserzioni in netto contrasto con il brano discusso (come appunto nel *Parmenide* e nel *Filebo*).

⁴⁵ Cfr. H. G. Gadamer, *Hegel und die antike Dialektik*, «Hegel-Studien», I (1961), pp. 173-179, trad. it. R. Dottori, *Hegel e la dialettica antica*, in H. G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Casa editrice Marietti, Genova, 1996.

⁴⁶ Cfr. G. Duso, *L'interpretazione hegeliana della contraddizione nel “Parmenide”, “Sofista” e “Filebo”*, in “*IL PENSIERO*”, XII, 1967 (pp. 206-220), p. 214; e cfr. anche G. Duso, *Hegel interprete di Platone*, Casa editrice dott. A. Milani, Padova 1969.

⁴⁷ Duso, *L'interpretazione hegeliana ecc.*, p. 210 (corsivi miei).

⁴⁸ Ivi, p. 216 (corsivo mio).

«non c'è nessuna meraviglia nel fatto che ogni cosa partecipi di determinazioni opposte e dunque sia simile e dissimile per diverse partecipazioni» (*Parm.*, 129 c-d).

Non è al livello degli oggetti sensibili che la contraddizione è *meravigliosa*. Il θαυμάζειν sorge, invece, solo se la contraddizione si riferisce agli *eide* e ai *ghene*; è proprio qui, sottolinea Duso, che le idee «si pongono come identiche a se stesse e nello stesso tempo anche differenti»⁴⁹.

Da questa prospettiva, assume tutt'altro senso il famoso e controverso passo «ἐκείνη καί κατ' ἐκεῖνο» (*Soph.*, 259, d 1). Platone in esso non intende dire che ciò che è identico sia diverso secondo riguardi differenti, così che la contraddizione venga *eliminata*. Al contrario, l'espressione indica per Duso «la necessità di considerare tale aporetica affermazione “determinatamente”», vale a dire secondo «la struttura numerica della “cosa”», in linea anche col discorso del *Filebo*, ove Platone afferma che sono proprio gli *eide* a contenere l'aporia dell'unione di finito e infinito. Allo stesso modo, nel *Sofista*, quando la contraddizione è messa in campo «senza misura, fatta in modo qualsiasi»⁵⁰ (ἀμῆ γέ πη – 259, d 3), il risultato è solo un eristico contrapporre indifferentemente, “*omoios*”. In tal modo, la contraddizione risulta *indeterminata*, ossia l'interlocutore contraddice “a caso”, superficialmente, senza rigore. Se, invece, la contraddizione è *determinata*, vale a dire secondo misura, allora il discorso riesce a cogliere la struttura aporetica profonda, che è *intrinseca all'idea stessa*. In tal modo, per Platone, la contraddizione autentica è proprio quella delle idee, e non quella sensibile.

Insomma, se si contrappone come capita, o come avviene nel mondo sensibile, dove anzi valgono i diversi rispetti, allora non c'è motivo di meravigliarsi, proprio perché *non è questa la vera contraddizione*, secondo Platone. Se, al contrario, si contraddice avendo di mira le idee, vale a dire ciò che è essenziale e universale, allora c'è motivo di meravigliarsi, proprio perché qui troviamo effettivamente la contraddizione. Tant'è vero che solo gli oggetti particolari possono *partecipare*, ossia fare parte secondo riguardi differenti alle opposte determinazioni; le idee e le meta-categorie, no. Ed in effetti, i “generi supremi” non partecipano l'uno dell'altro allo stesso modo particolare in cui ne partecipano gli oggetti sensibili. Tuttavia, hanno ugualmente una qualche forma di *koinonia*, la cui struttura (il cui esame dettagliato, qui, non possiamo affrontare) è, in ogni caso, estremamente *aporetica*. L'espressione ἐκείνη καί κατ' ἐκεῖνο, dunque, vuole significare che la contraddizione determinata, cioè quella che si mostra precisamente nei *ghene*, non è secondo riguardi diversi, ma sotto il *medesimo* aspetto. Proprio nelle idee si mostra, pertanto, la contraddizione autentica, quella che desta il θαυμάζειν. La conclusione a cui giunge Duso è che «il fraintendimento hegeliano viene così a scomparire»⁵¹.

Ma, in questo modo, la verità è tale sempre *non senza* la contraddizione, ma *nella* contraddizione. La contraddizione è “*insopprimibile*”, a giudizio di Duso, sebbene essa consista solo nel suo stesso *annullarsi*, nel suo stesso negarsi, e non vada, dunque, “assolutizzata”. Ciò che conta, però, è la «impossibilità di trascendere questa struttura del rivelarsi dell'incontraddittorio solo nella contraddizione»⁵². Questa struttura aporetica, ad avviso di Duso, è stata eliminata proprio da Hegel. Egli, benché abbia messo a nudo il fondamentale senso *contraddittorio* della dialettica platonica, ha letto nel contenuto aporetico del *Parmenide* solo il «lato negativo della conoscenza dell'assoluto», il quale va sempre risolto nel positivo. Così facendo, però, «si perde la contraddizione», il guadagno di certo più essenziale della dialettica del *Parmenide* secondo Duso, con la conseguenza che anche ad Hegel sfugge il «senso più profondo del

⁴⁹ Ivi, pp. 214-215. Anche per Chiereghin, almeno in una prima fase del suo itinerario di ricerca, è proprio nelle idee il luogo in cui «sarà dato di trovare autentica contraddizione» (cfr. F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, Casa editrice dott. Milani, Padova 1966, p. 94). Anzi, «la contraddizione a livello delle idee» è da cogliere «come *congenere* alla posizione stessa delle idee» (ivi, p. 97, corsivo mio).

⁵⁰ Ivi, p. 217.

⁵¹ Duso, *L'interpretazione hegeliana ecc.*, op. cit., p. 217.

⁵² Ivi, p. 219.

pensiero platonico»⁵³, quel senso che è depositato soprattutto nei dialoghi platonici *senza conclusione*⁵⁴, oppure con una conclusione aporetica, qual è quella del *Parmenide*.

5) *Anairein* e *Aufheben*.

Un altro aspetto del procedimento dialettico contenuto nel *Parmenide*, che ha un significativo quanto poco considerato legame con la lettura di esso compiuta da Hegel, riguarda il cosiddetto metodo “anipotetico” (così lo denomina Franco Chiereghin⁵⁵), vale a dire il metodo di *eliminazione delle ipotesi*. All'interno della dottrina platonica delle idee, tale metodo permette di accedere all'intuizione *noetica* di ciò che è in sé e per sé. Esso è teorizzato da Platone nella *Repubblica* (VII, 533 e), ma è messo in opera proprio nel *Parmenide*, dato che questo dialogo altro non è che un discutere e un confutare *tutte* le ipotesi possibili sull'Uno e sull'Altro dall'Uno. Chiereghin ritiene che tale metodo di eliminazione delle ipotesi coinciderebbe, nella sua struttura di fondo, con il processo dialettico-speculativo proprio di Hegel. Il procedimento consiste nel discutere non solo ciò che consegue da una certa premessa, ma anche ciò che consegue da quella opposta. E questo corrisponde a quel principio del *superamento* dialettico, attraverso cui l'auto-svolgimento del concetto non si arresta alla propria posizione immediata, ma pone anche il togliere di questa e il passare a quella opposta, per togliere anche quest'altra, e così ritornare in sé. Qualsiasi sapere su singole determinazioni prese per sé, al contrario, finisce sempre con il risultato che «ciascuna di esse trapassa nel suo contrario»⁵⁶, poiché in questo modo ci si fissa alla unilaterale considerazione della negazione per sé (così come avverrebbe nello scetticismo).

Mettendo a confronto il movimento di auto-posizione del concetto in Hegel e il metodo dialettico anipotetico in Platone, Chiereghin nota come la procedura che toglie le determinazioni della riflessione, corrisponde nel filosofo greco ad un atto che è espresso dal verbo “*anairein*”, usato nella *Repubblica*⁵⁷. Questo verbo può essere tradotto in italiano con “distruggere”, o con “eliminare”. Questa definizione della dialettica come processo di togliimento di ciò che è finito e che dunque è privo di fondamento in se stesso, trova la sua prima espressione nella *Repubblica*, ma la sua autentica attuazione nel *Parmenide* proprio perché in esso il discorso procede non semplicemente per ipotesi, bensì appunto per *eliminazione di ipotesi*. Platone stesso fa dire a Parmenide:

«bisogna vedere che cosa ne deve conseguire per la molteplicità rispetto a se stessa e rispetto all'Uno e quali conseguenze per l'Uno rispetto a se stesso e alla molteplicità; e poi d'altra parte, negando la molteplicità, vedere, di nuovo, le conseguenze che deriveranno per l'Uno e per la molteplicità, per ciascuno di questi due nei confronti di se stesso, sia nei confronti dell'altro»⁵⁸.

⁵³ Ivi, p. 220.

⁵⁴ Anche Franco Chiereghin fa un'osservazione simile, e mette in risalto che la conclusione radicalmente aporetica del *Parmenide* finisce per essere “obliata” da Hegel. Questi, «pur nella costante ammirazione professata per il *Parmenide* platonico, non si è mai soffermato sulla struttura ipotetica che sorregge l'ultima parte del dialogo» (cfr. F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, cit., p. 101). Come vedremo meglio più avanti, contrariamente a quegli interpreti che ritengono che Hegel abbia basato la sua lettura della dialettica speculativa di Platone soprattutto sulla seconda parte del *Parmenide*, Chiereghin insiste sul fatto che il filosofo tedesco abbia considerato invece *tutto* il dialogo, e anzi soprattutto la sua prima parte. Dello stesso avviso Biscuso, cfr. *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico ecc.*, cit.

⁵⁵ Cfr. F. Chiereghin, a cura di, *Commento alla Logica e Metafisica (1804/05) – Quaderni di Verifica 4*, Trento 1982. Nell'illustrare la lettura di Chiereghin mi servirò anche di un suo antico saggio, il già citato *Hegel e la metafisica classica*, del 1966.

⁵⁶ Hegel, *Lezioni ecc.*, cit., p. 213.

⁵⁷ Platone, *Repubblica*, VII, 533 c 9: «il metodo dialettico soltanto, eliminando il carattere ipotetico (τάς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα) delle premesse, si muove per questa via fino al principio stesso e vi si consolida».

⁵⁸ Platone, *Parmenide*, 136 a.

Ma ciò che è ancora più importante, secondo Chiereghin, è che il verbo *anairein* viene tradotto da Hegel proprio con *Aufheben*, «un verbo di cui molto è noto, ma non è altrettanto forse conosciuto con la dovuta evidenza che con esso [egli] traduce il greco *anairein*»⁵⁹. L'*Aufheben-anairein* costituisce, dunque, non solo il dispositivo logico-dialettico fondamentale nella concezione hegeliana, ma anche nel *Parmenide*. Tale dialogo e il sistema hegeliano rivelerebbero così un nesso molto più profondo di quanto non sembrerebbe a prima vista⁶⁰. Del resto, lo stesso Hegel nel *Verhältnis* aveva svelato la strutturale affinità tra le due procedure di superamento dialettico, ponendo, come già visto, la domanda retorica: «quale più completo ed autosufficiente documento e sistema di genuino scetticismo (...) se non il *Parmenide* (...)?»⁶¹.

Il pregio di un tale scetticismo sta tutto, per Hegel, nel fatto che *esso stesso si nega da sé*, in modo tale che la sua attività negativa non si separi dal restante processo di auto-conoscenza dell'Assoluto, restando autonoma e fungendo solo da parte introduttiva al sistema filosofico. Così facendo, esso non cade nell'errore degli scettici non conseguenti, i quali dubitano di tutto (ossia: dichiarano la non verità di tutto), ma non della loro stessa asserzione di non verità. Lo scetticismo contenuto nel *Parmenide* «al contrario nega del tutto la verità di un siffatto conoscere»⁶². Il che significa che esso prefigura quella procedura che ritroveremo in Sesto Empirico, vale a dire il *συμπεριγύρειν* o auto-inclusione delle enunciazioni scettiche. In tal modo, lo scetticismo del *Parmenide*, come ho già anticipato, da un lato, è puramente negativo e distruttivo; dall'altro, è speculativo, anzi addirittura *metafisico*, perché in se stesso si pre-disporrebbe, secondo Hegel, ad essere *interno* al sistema dell'Assoluto. Il ruolo altrettanto *positivo*, sia pure implicito, del *Parmenide* risiede nel suo essere insomma uno scetticismo *funzionale* all'interna auto-articolazione dell'Assoluto. Anzi, la negatività della scepsi in esso contenuta è intimamente *dialettica*, tale che le determinazioni che vengono poste, proprio per l'essenziale negatività che le caratterizza, vengono al tempo stesso *tutte* tolte. L'Assoluto stesso, così, grazie a quel lato scettico-distruttivo, le pone come non indipendenti, ossia le toglie dal loro fissarsi come essere per sé. In questo senso, lo scetticismo, per Hegel, finisce per essere una vera e propria categoria logica *interna alla stessa metafisica*.

Lo scetticismo del *Parmenide* è, allora, uno scetticismo non sterile, giacché funge da prima parte del sistema filosofico; esso è proprio il lato negativo dello stesso auto-compimento dell'Assoluto, e implica necessariamente la ragione come lato positivo, in cui lo stesso negativo deve convertirsi. Da questa prospettiva, lo scetticismo platonico viene visto da Hegel come organo *interno* del sistema. L'interpretazione di Hegel, già all'epoca del *Rapporto*, è che il *Parmenide* sia, quindi, un'opera insieme *scettica* e al tempo stesso *speculativa*. Questa simultaneità dei due aspetti del procedimento dialettico è uno dei segni che il *Parmenide*, per Hegel, sia fondato su una logica nettamente *contraddittoria*. Nel *Rapporto*, infatti, Hegel pronuncia una delle sue più esplicite e dure critiche nei confronti del principio di non contraddizione. Egli afferma che tale principio ha

«per la ragione una così scarsa verità anche solo formale, che al contrario ogni proposizione di ragione deve contenere, riguardo ai concetti, una *trasgressione* di esso: il dire che una proposizione è *puramente* formale significa per la ragione ch'essa, posta per sé soltanto, senza

⁵⁹ Chiereghin, *Commento ecc.*, cit., p. 227.

⁶⁰ Nel saggio *Hegel e la metafisica classica*, cit., del 1966, Chiereghin aveva, invece, radicalizzato la distanza tra il procedimento dialettico platonico, soprattutto quello messo in atto nel *Parmenide*, e quello hegeliano, arrivando a sostenere che «tanta è perciò la distanza che separa l'*anairein* di Platone dall'*aufheben* hegeliano» (ivi, p. 98). Tale distanza era motivata da Chiereghin con le seguenti parole: «ciò che il *nous* elimina e distrugge dell'ipotesi è dunque la pretesa di fungere da principio, ma ciò che conserva e potenzia è il suo carattere di ipoteticità» (ivi, p. 92), vale a dire il metodo *anipotetico* del *Parmenide* arriva a distruggere ogni pretesa di porre come assoluto qualsiasi principio concepito in modo positivo e determinato, mentre il metodo dialettico hegeliano presuppone e al tempo stesso procede verso una determinazione sempre più concreta. Di conseguenza, l'*Aufhebung* avrebbe tolto nella sua dinamica fondamentale il nucleo aporetico e radicalmente negativo che è in opera nel *Parmenide*, per assumere, secondo Chiereghin, quello risolutivo e affermativo della *negatio negationis*.

⁶¹ Hegel, *Rapporto ecc.*, op. cit., p. 78.

⁶² Ibid.

che venga affermata ugualmente la proposizione opposta in contraddizione, è proprio per questo falsa»⁶³.

E nello stesso luogo, Hegel giunge a dire che la trasgressione piena di tale principio è proprio il *Parmenide*: includere, infatti, in modo più o meno esplicito in un sistema filosofico il lato negativo e distruttore (quale è lo scetticismo del testo platonico), equivale precisamente ad *accettare la contraddizione*, o, con le stesse parole di Hegel: superare «eternamente il principio di non contraddizione»⁶⁴.

Hegel, dunque, considera essenziale nel sistema di auto-conoscenza dell'Assoluto, il momento negativo-dissolutivo delle posizioni astratte dell'intelletto. Questo momento, che lui intende come *annichimento* delle determinazioni finite, è lo scetticismo "genuino" che accomuna il *Parmenide* platonico e lo scetticismo storicamente esistito. Tale scetticismo, a giudizio di Hegel, va distinto da quello scetticismo contrario alla filosofia e alla Ragione speculativa, tipico dei *tropi* più recenti e di quella sorta di empirismo camuffato da scetticismo moderno, quale è quello di Schulze⁶⁵. Lo scetticismo genuino è presente nel *Parmenide* in forma dichiarata; ma in qualsiasi sistema filosofico autentico, esso è contenuto in forma implicita⁶⁶. E ciò perché in ogni sistema metafisico autentico, la conoscenza dell'Assoluto considera il lato riflessivo o logico (che per Hegel corrisponde alle determinazioni finite dell'intelletto) non isolatamente, bensì in *unità con il suo opposto*. Ma il lato negativo che viene tolto nel suo trapasso nell'affermativo, viene al tempo stesso conservato nell'unità, in un modo che *non elimina* la contraddizione, semmai la conserva, perché non appena la conoscenza dell'Assoluto mostra come i concetti «sono collegati, apparirà necessariamente che questi concetti sono nel contempo anche tolti, ossia *uniti* in una maniera tale che essi *si contraddicono*»⁶⁷.

Hegel riconduce, dunque, la dialettica del *Parmenide* ai *tropi* scettici antichi. Ma a suo giudizio in esso sono ancora più importanti quelle enunciazioni (*phōnai*) di cui parla Sesto Empirico negli *Schizzei pirroniani* (I, 14), ossia quelle asserzioni del tipo «tutto è falso», «nulla è vero», «l'uno è tanto poco quanto l'altro». Queste espressioni, come affermava già Sesto, includono (*συμπεριγράφειν*) e sopprimono (*αναίρεσθαι*) se stesse. Infatti, esse coinvolgono nella loro enunciazione tutto, persino ciò che esse stesse dicono, in modo da implicare una vera e propria auto-confutazione⁶⁸. Sesto è consapevole che tali argomenti «implicano essi stessi per ritorsione [*ἐκ περιτροπῆς*, o anche 'per auto-refutazione'] la realtà della dimostrazione», così come «la "voce" scettica "nulla è vero" confuta insieme agli altri argomenti anche se stessa [*καὶ ἑαυτὴν ἐκείνοις συμπεριτρέπει*]»⁶⁹. Ciò non vuol dire, tuttavia, che l'auto-cancellazione dell'enunciazione scettica riconduca il discorso nelle braccia del dogmatismo, ossia alla ri-proposizione di *una* tesi definita che escluda le altre, in un senso *non-contraddittorio*. Anzi, come

⁶³ Hegel, *Rapporto ecc.*, op. cit., p. 80 (primo corsivo mio).

⁶⁴ Ibid. Vale la pena, a mio avviso, leggere per intero il passo hegeliano, che costituisce, tra l'altro, la prosecuzione del brano riportato poco più sopra nel testo: «Riconoscere il principio di [non-]contraddizione come principio formale significa dunque riconoscerlo insieme come falso. - Avendo ogni genuina filosofia questo lato negativo, ossia *superando essa eternamente* il principio di [non-]contraddizione, chiunque ne abbia voglia può ricavare immediatamente questo lato negativo e sulla base di ognuno di tali lati costruirsi uno scetticismo» (ibid., corsivi miei).

⁶⁵ Va ricordato che il *Verhältnis* hegeliano non è che una risposta allo scritto di Schulze, *Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare, presentata dal signor professor Reinhold di Jena con una difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, Editori Laterza Bari, 1971.

⁶⁶ Stesse considerazioni vengono fatte da Chiereghin nel saggio *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, *Verifiche*, XXIV, 1995, 3-4 (pp. 243-271), di cui discuteremo più avanti. Qui, lo studioso rileva come per Hegel vi sia uno scetticismo «identico con la filosofia», una forma del quale si presenta «*esplicitamente*, così come avviene nel *Parmenide* di Platone» (ivi, p. 243).

⁶⁷ Hegel, *Rapporto ecc.*, cit., p. 79 (corsivi miei).

⁶⁸ Cfr. Hegel, *Rapporto ecc.*, op. cit., p. 82; ed in nota il traduttore italiano N. Merker riporta la traduzione del passo di Sesto Empirico, in originale greco nel testo hegeliano («ὄφ' ἑαυτὸν αὐτὰς ἀναίρεσθαι ἐμπερίγραφομενὰς ἐκεῖνος περὶ ὃν λέγεται»): «sopprimere ciò di cui si parla mediante il discorso stesso che ne viene fatto». Si noterà, nel testo greco, l'uso di "*anairesthai*", che viene tradotto con "sopprimere", e la cui funzione abbiamo già visto a proposito del metodo dialettico-anipotetico.

⁶⁹ *Pyrrh. Hyp.* II 185-186; e ivi, II 187-188.

abbiamo già visto, essa implica necessariamente l'*ammissione della contraddizione* come qualcosa di essenziale e di ineliminabile.

Questo richiamo, da parte di Hegel, alle “*phorai*” che auto-includono se stesse nel moto confutatorio, mette in rilievo, innanzitutto, che il tropo giunge a sostenere la necessità di includere se stesso, grazie all'estensione universale della enunciazione; inoltre, conferma che lo *snodo* dialettico, che dal momento negativo porta al positivo-razionale o speculativo, è lo stesso momento negativo che però giunge ad *auto-applicarsi* a se stesso, con una dinamica simile a quella dei paradossi dell'auto-riferimento. Le enunciazioni scettiche sono talmente radicali che non si arrestano davanti a nulla, confutano *tutto* e dunque *anche se stesse*. In tal modo, l'atto nientificante proprio perché giunge a riferirsi a se stesso, *nega anche se stesso*, in modo da costituire la “negazione della negazione”. Quest'ultimo atto è così un ritorno in sé del concetto, in unità con il togliersi del proprio esser-altro. E', insomma, la realizzazione del Concetto nel senso speculativo, in cui tutte le determinazioni finite, precedentemente soppresse, sono insieme tolte e conservate, in modo da realizzare la cosiddetta “unità degli opposti”⁷⁰.

6. L'uso speculativo dei cinque tropi nel Parmenide.

Prendendo in esame il *Verhältnis*, in un saggio più recente dedicato sempre alla lettura hegeliana del *Parmenide*, Chiereghin nota come Hegel operi una complessa classificazione dello scetticismo: «sul gradino più alto sta lo scetticismo che è identico con la filosofia»⁷¹, il quale, a sua volta, va suddiviso in uno scetticismo *esplicito*, qual è quello del *Parmenide*, e in uno scetticismo *implicito*, che è contenuto «in ogni genuino sistema filosofico, così come accade nella filosofia di Spinoza». Hegel parla, poi, di uno scetticismo separato dalla filosofia, «il quale presenta a sua volta due modificazioni al proprio interno. Nella prima esso è rivolto non contro la ragione e la filosofia, ma contro le pretese certezze della coscienza comune e le determinazioni finite dell'intelletto: è lo scetticismo di Pirrone», che possiamo ritrovare nei dieci tropi. Invece, «la seconda modificazione (...) pretende di rivolgersi anche contro la filosofia», così come avviene nei cinque tropi di Agrippa e di Sesto. Infine, Hegel distingue da tutte queste forme di scetticismo, quello moderno «che ha a suo principio la scissione del pensiero dall'essere e con il quale arriva a compimento la più totale estraneità dello scetticismo alla filosofia»⁷², poiché, contrariamente a quello antico, sostiene l'innegabile certezza della coscienza comune.

Chiereghin sottolinea come i caratteri speculativi del *Parmenide*, per Hegel, siano essenzialmente due: il primo «consiste nella sua capacità di distruggere del tutto le determinazioni del pensiero finito»; il secondo nell'essere un «sistema dotato di completezza ed autosufficienza»⁷³. Ma perché Hegel giudica il *Parmenide* come un documento di scetticismo “compiuto” e “autosufficiente”? La risposta di Chiereghin è chiara: per «il suo bastare a se stesso e il suo non aver bisogno d'integrazioni». Di conseguenza, esso

⁷⁰ Anche Francesco Fronterotta insiste sulla centralità del concetto di “unità degli opposti” nell'interpretazione hegeliana del *Parmenide*. Esaminando le *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, Fronterotta afferma che il filosofo tedesco coglie nella filosofia platonica «il movimento dialettico della ragione nella storia», sulla base dell'assunto hegeliano che «la storia della filosofia non è altro che lo svolgimento di un unico sistema: è storia dell'auto-svolgimento della ragione» (Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del PARMENIDE di Platone*, Editori Laterza, Roma-Bari 1998, p. 111). In linea con questa impostazione ermeneutica speculativa, anche l'interpretazione hegeliana del *Parmenide* è fortemente influenzata dalla concezione dialettica del filosofo tedesco, fondata sull'unità degli opposti, da intendersi in senso *contraddittorio*. Non solo nel *Sofista* e nel *Filebo*, ma soprattutto nel *Parmenide*, la dialettica non fa che determinare concretamente l'universale dell'Idea, come unità delle molteplici differenze. Nell'universalità dell'Idea, secondo Hegel, le determinazioni finite vengono tutte risolte, superando le contraddizioni che di volta in volta si danno nel movimento di realizzazione del Concetto. Tuttavia, la “sintesi” che così si viene ad attuare non è che proprio quella unità contraddittoria degli opposti: «il merito di Platone sarebbe dunque quello di aver precisato la natura delle idee, concepite non tanto come enti separati e distinti dalle cose sensibili, ma come “congiunzione dei contrari”» (ivi, p. 112). Già nel mutamento del mondo sensibile, ossia «nel divenire, essere e non essere sono contemporaneamente differenti e irriducibili e tuttavia uniti in una sintesi indissolubile» (ibid.).

⁷¹ Cfr. F. Chiereghin, *Il Parmenide di Platone alle origini ecc.*, cit., p. 243.

⁷² Ivi, pp. 243-244.

⁷³ Ivi, p. 245.

non ha accanto a sé altre esposizioni di scetticismo; in tal modo la sua “forma sistematica”, grazie alla sua completezza, è «l'unica possibile e quindi dovrà contenere in sé tutte le altre»⁷⁴. Chiereghin insiste molto sul fatto che il *Parmenide* per Hegel vale come un sistema compiuto di scetticismo solo in quanto considerato «nella sua interezza». Infatti, molto spesso gli interpreti hanno creduto che il giudizio hegeliano sulla dialettica del *Parmenide* andasse riferito solo alla sua seconda parte, quella in cui si discute dell'Uno, dando «per scontato che la prima parte del dialogo (...) non abbia alcun peso nella valutazione hegeliana». Ma Hegel, in realtà, soprattutto nelle *Vorlesungen*, «si dilunga nelle citazioni dal dialogo che concernono la dottrina delle idee esposta da Socrate e la necessità del suo superamento raccomandata da Parmenide, tutti argomenti che riguardano sempre la prima parte dell'opera»⁷⁵.

In ogni caso, tutte le argomentazioni del *Parmenide* sono delle vere e proprie anticipazioni dello scetticismo; anzi, la sconcertante conclusione aporetica del dialogo è, per Chiereghin, «l'enunciazione più radicale di ciò che si ripromette il principio dello scetticismo, vale a dire l'isostenia», mediante la quale le tesi contrapposte, con pari forza «pervengono a autoelidersi»⁷⁶. All'isostenia corrisponde, sul piano pratico, l'atarassia che è l'atteggiamento più proprio della libertà, attraverso cui la coscienza scettica esprime, ancora una volta, il suo potere “nientificante”, grazie al quale essa non si lega ad alcuna determinatezza «ma le rimette tutte alla loro finitezza»⁷⁷. Non solo, ma se il *Parmenide* è davvero il documento di un completo scetticismo, allora esso conterrà necessariamente i cinque tropi. Chiereghin mette in evidenza che, effettivamente, in esso sono presenti tutti e cinque i tropi scettici. Ad esempio, quello del rapporto, che, come scrive Hegel, «riguarda il venir ciascun finito determinato da un altro, ovvero l'esser ognuno soltanto in rapporto ad un altro»⁷⁸; questo tropo distrugge ogni pretesa da parte di ciò che è determinato di elevarsi ad assoluto⁷⁹. Chiereghin nota come questo tropo sia presente nel *Parmenide*, anche in modo esplicito, per esempio in *Parm.* 146 b 2-3, dove possiamo leggere che «ogni cosa è in relazione a ogni cosa».

Per quanto riguarda il tropo dell'infinito, lo ritroviamo nella prima parte del dialogo, a proposito della critica che Parmenide rivolge alla dottrina delle idee esposta da Socrate. Il tropo dell'ipotesi, invece, è messo in opera precisamente in tutta la serie delle deduzioni relative all'Uno, nella seconda parte. Il tropo del dialele è utilizzato nell'argomentazione relativa alla “scienza delle idee”, la quale dovrebbe fondare la “scienza empirica” ma, essendo separata da questa (come le idee lo sono rispetto alle cose sensibili), si cade o nell'assurdità che la scienza in sé ignori il nostro piano sensibile, oppure nel “circolo vizioso”, dato che essa dovrà fondarsi proprio su ciò che pretendeva di fondare⁸⁰. Anche il tropo della diversità, infine, è presente nel *Parmenide*, precisamente là dove vengono a differenziarsi la posizione dell'unità dell'essere, sostenuta dall'Eleate e dal suo discepolo Zenone, e la posizione della molteplicità, sostenuta dalla coscienza comune.

A proposito del tropo del rapporto, Chiereghin fa delle considerazioni di estremo interesse che mettono a nudo la struttura relazionale e dialettica del razionale, traendone la duplice conseguenza che esso, proprio per il suo essere essenzialmente rapporto, 1) è assoluto e 2) è unità di opposti. Infatti,

⁷⁴ Ivi, p. 247.

⁷⁵ Ivi, p. 248 (corsivo mio).

⁷⁶ Ivi, p. 250.

⁷⁷ Ivi, p. 251.

⁷⁸ Cfr. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in *Jenaer kritische Schriften*, hersg. v. H. Buchner u. O. Poggeler, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg 1968, 207, trad. it. N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 78.

⁷⁹ Chiereghin, considerando l'uso che di questo tropo fa Hegel, mette a nudo una intrinseca contraddittorietà di ogni determinato che voglia escludere ciò che esso deve pur sempre includere per potersi costituire come tale; egli afferma infatti: «ciò che il determinato vorrebbe escludere da sé per porsi come assoluto è in realtà quel medesimo che lo vincola a sé proprio mediante il rapporto d'esclusione» (cfr. Chiereghin, *Il Parmenide di Platone alle origini ecc.*, cit., pp. 252-253).

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 254. Il riferimento è ai passi 133 a – 134 e, del *Parmenide*.

«nel ricondurre ogni “in sé” all'essere *per* il soggetto, ciò che rimane immutato, e che forse per questo rischia di restare non visto e non pensato, è proprio il “*per*”, la struttura del ricondurre o del rinviare, in ogni caso dell'essere-in-relazione»⁸¹.

Proprio questo *essere-per* è l'Assoluto: «il “*per*”, l'essere-in-relazione, *non* è esso stesso in relazione a qualcosa d'*altro*, ma è in rapporto solo a se stesso»⁸². Dunque, non avendo assolutamente nient'altro fuori di sé, il razionale è il vero assoluto che è al contempo esso stesso *rapporto*, dato che tutto ciò che può essere in-rapporto, lo è grazie a lui. Inoltre, la struttura del “*per*” si costituisce come perfetta *unità*, in quanto «non appartiene né al soggetto né all'oggetto, né alla coscienza né alla cosa, ma è il punto d'intersezione di entrambe»⁸³.

I cinque tropi, dunque, nonostante nello scetticismo storico mettano in campo una critica radicale proprio contro la filosofia, vengono visti da Hegel come essenziali già all'interno delle argomentazioni del *Parmenide*. Anzi, a giudizio di Chiereghin, tra queste argomentazioni e quelli vi è una “parentela” resa ancor più stretta per il fatto che, proprio grazie ai tropi, Parmenide tenta di condurre l'attacco al “cuore” della dottrina delle idee, le quali vengono pensate da Socrate come qualcosa di *determinato*.

Come si è già detto, la valutazione del *Parmenide* da parte di Hegel mostra un intreccio ben preciso con la formazione del suo sistema e con la sua concezione della dialettica. Se nel *Verhältnis* il *Parmenide* esprime il cosiddetto lato *negativo* della conoscenza dell'assoluto, nella *Fenomenologia* esso viene visto come contenente *anche* il lato positivo. Questo mutamento di prospettiva è, a giudizio di Chiereghin, connesso «all'imporsi dell'interpretazione neoplatonica»⁸⁴, e accentua il senso sistematico e di compiutezza che la dialettica deve possedere.

In effetti, la $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\iota\alpha$ con cui Parmenide discute sia l'esistenza che l'inesistenza dell'Uno, in rapporto a se stesso e ai molti, non solo esaurisce *tutte* le possibili ipotesi secondo cui può darsi o non darsi l'Uno, «ma anche la totalità dell'essere, dal momento che all'infuori dell'uno e dei molti e del loro rapporto non rimane appunto nulla»⁸⁵. Lo scetticismo con tutti i suoi dispositivi argomentativi è, dunque, all'opera in *tutto* il *Parmenide*, ma nella sua seconda parte esso risulta, per Chiereghin, «di tutt'altro rango». Infatti, anche nel gioco dialettico delle ipotesi sull'Uno continua a valere il principio dell'isostenia, che contrappone con uguale forza le argomentazioni antitetiche; tuttavia, nella seconda parte il discorso arriva ad esaurire *tutte* le possibilità del darsi e del non darsi dell'Uno, considerate da *ogni* punto di vista e secondo *ogni* rapporto. In tal modo, il pensiero, afferma Chiereghin, «fa esperienza, sia pure negativamente, dell'intero»⁸⁶.

Ma nel *Parmenide* è racchiuso anche un senso speculativo che, se da un lato avvia alla comprensione della totalità sistematica, dall'altro si connette con la problematica relativa alla natura delle “idee”. Al livello di queste ultime si riferisce il discorso di Socrate: qui, anche Chiereghin rileva che le contraddizioni *empiriche* sono apparenti e non suscitano più quella meraviglia che sorge solo al livello delle idee. Ed è proprio col discorso *critico* di Parmenide e, ancor più, con le sue ipotesi sull'Uno, che inizia il livello più profondo della scepsi: solo a questo livello, sostiene Chiereghin, la dialettica platonica

⁸¹ Ivi, p. 261.

⁸² Ibid. Anche al livello interno delle argomentazioni della seconda parte del *Parmenide*, è possibile vedere all'opera la struttura del rapporto, la quale non rimane travolta dalla “auto-elisione” delle ipotesi antitetiche: «ognuna di queste determinazioni può essere contrapposta con pari forza alle altre e in ciò può andare distrutta, ma non così l'atto stesso del rapportare che istituisce la contrapposizione» (ivi, p. 260).

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ivi, p. 255. Questo lato *positivo* del *Parmenide* è stato evidenziato anche da Massimiliano Biscuso, e proprio in connessione con la valutazione hegeliana della filosofia neoplatonica. Come vedremo meglio più avanti, Biscuso sostiene che il riscontrare da parte di Hegel anche un lato positivo nel *Parmenide* è sollecitato soprattutto dall'interpretazione che del dialogo platonico diede Proclo. Questo, però, non vuol dire affatto che Hegel accetti *in toto* l'interpretazione di Proclo, dato che in questa manca l'aspetto che per Hegel è più rilevante: «cioè l'esercizio scettico negativo» (cfr. M. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico ecc.*, cit., p. 311).

⁸⁵ Ivi, pp. 259-260.

⁸⁶ Ivi, P. 260. Anche Klaus Dusing sostiene che l'esercizio dialettico sull'Uno tenuto da Parmenide, abbia il fine di «pervenire *ex negativo* ad una nuova ontologia delle idee» (cfr. K. Dusing, *Hegel und die klassische Antike*, 1998, trad. it. S. Giannuso, *Hegel e l'antichità classica*, La città del Sole, Napoli 2001, p. 22).

assume finalmente «la forma *più radicale* di scetticismo, dal momento che essa investe la totalità»⁸⁷. Tuttavia, proprio quando il nostro pensiero cerca di concepire la totalità, l'isostenia all'opera nelle antinomie mostra inequivocabilmente che la totalità in sé *non può essere colta in alcun modo*, se si continua a pensarla come una determinazione finita⁸⁸.

7. Tropi e contraddittorietà dello spirito.

L'influsso determinante della scepsi nella formazione del sistema hegeliano è messo in evidenza anche da Giuseppe Varnier. Discutendo dei mutamenti nelle elaborazioni del sistema, negli anni di Jena, Varnier fa riferimento soprattutto ad alcuni frammenti che precedono la “filosofia dello spirito” presente nei mss. del 1803-04, riscoperti da Eva Ziesche nel 1975. In uno di questi frammenti, intitolato *Das Wesen des Geistes*, Hegel dà dello spirito

«una definizione *positiva* e insieme *esclusivamente processuale*. (...) *Qui non può aversi alcuna forma presupposta* (come semplice identità o in altro modo) *rispetto alla processualità dello spirito*, di conseguenza tale spirito è l'assoluto, e al contempo è l'opposto di ogni assoluto strutturato come identità. Lo spirito infatti (plotinianamente) “non è un *essere*” (...). Non è derivato da alcun essere metafisicamente presupposto: è, si potrebbe dire, solo il procedere, non qualcosa che procede da altro. Nel suo trionfare sulla natura è piuttosto “un *esser-divenuto* (*gewordenseyn*); un [che di proveniente, o] provenire dall'annientare (*ein aus dem Vernichten herkommen*)”⁸⁹.

In questo brano, è significativo, a mio avviso, il richiamo esplicito alla definizione dello spirito fatta da Plotino, e utilizzata da Varnier per esprimere un tratto essenziale dello spirito per Hegel: e cioè che esso *non sia essere*, bensì attività, pensiero. Sebbene la definizione plotiniana evocata da Varnier sia da riferirsi correttamente all'Uno, e non allo spirito (*Nous*), il quale anzi per il filosofo neoplatonico è, in quanto già unità di Uno e Non-Uno, l'Essere, è interessante dare il giusto rilievo a quella che per Hegel è una vera e propria attività “*nientificante*” dello spirito rispetto a qualsiasi presupposto immediato. Varnier sottolinea, infatti, come lo spirito, per Hegel, sorga solo proprio grazie ad un'intrinseca *negatività*, la quale annulla qualsiasi presupposto che possa condizionarlo. Tale attività è quella stessa dei tropi scettici e viene svolta mediante la logica *dialettica*. Ad avviso di Varnier, nell'elaborazione del sistema hegeliano del 1803-04 vi è una vera e propria «integrazione nella definizione del principio (...) delle procedure riflessive proprie del processo di distruzione delle finitezze»⁹⁰. Questa integrazione può essere considerata, secondo Varnier, come una «applicazione dei tropi scettici tardi di Agrippa».

E' molto importante prestare la dovuta attenzione al fatto che, per Varnier, ciascun tropo non solo ha una funzione essenziale nell'auto-costituzione dello spirito, ma mostra anche una ineliminabile natura *contraddittoria* dello spirito. Il quarto tropo (quello dell'*ipotesi*) dimostra che lo spirito non è un “presupposto infondato”, ma qualcosa che risulta da un *processo*. Il quinto tropo (quello del *dialele*), mette a nudo la necessità che il processo mediante il quale lo spirito fa se stesso non possa implicare

⁸⁷ Ivi, pp. 263-264 (corsivo mio).

⁸⁸ Scrive a questo proposito Chierighin: «nell'atto stesso in cui la mente si rende familiare con la totalità e ne riconosce l'innegabile presenza, altrettanto è costretta a riconoscere di non potere oggettivarla e padroneggiarla con l'apparato categoriale delle determinazioni finite che anche Parmenide continua a impiegare» (ivi, p. 264).

⁸⁹ Cfr. G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza – La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida Editori, Napoli 1990, p. 151.

⁹⁰ Ivi, p. 157.

alcuna alterità contrapposta, altrimenti lo stesso spirito rimarrebbe implicato in questa stessa alterità. Il secondo tropo (quello dell'*infinito*) mostra la natura infinita dello spirito: «*ciò implica che lo spirito sia un singolare e al contempo un processo infinito, che si riferisce a sé: come tale è contraddittorio*». Il terzo tropo (quello della *relazione*) riguarda la contemporanea “singolarità” o “unità” del processo e insieme la sua “infinità”, determinazioni che implicano un “*rapporto contraddittorio*”, in quanto lo spirito è essenzialmente rapporto, ma un rapporto in cui ogni contrapposizione viene risolta nella sua unità (più precisamente, lo spirito «*si fa identico a sé come “altro di se stesso”*»). Il primo tropo (quello della *discordanza*), infine, dimostra che lo spirito non può mai ridursi a qualcosa di particolare senza conservarsi al tempo stesso come universale, anzi nella sua stessa universalità esso si determina: «*esso deve porsi come unità infinitamente processuale, e contraddittoria, dei momenti del concetto*»⁹¹.

8. Il *thaumàzein* autentico: l'unità dell'Uno e dei Molti.

Secondo Vincenzo Cicero, Hegel vede nella filosofia di Platone, per la prima volta nella storia del pensiero, l'auto-articolarsi del Concetto assoluto, secondo quella forma di “particolarizzazione” dell'Idea «nelle sue tre sfere fondamentali – Dialettica (Logica), filosofia della Natura e filosofia dello Spirito»⁹², che sono riscontrabili nei tre dialoghi del *Parmenide*, del *Timeo* e della *Repubblica*. In questi dialoghi, afferma Cicero, «si trova per la prima volta la consapevolezza che l'Unità degli opposti si produce attraverso l'auto-opposizione di ciascun Opposto»⁹³. Questa unità degli opposti viene raggiunta, come evidenzia Cicero, attraverso tre momenti essenziali presenti nella dialettica hegeliana:

«1) la dissoluzione del Particolare; 2) l'esplicitazione dell'Universale contenuto nella coscienza naturale; 3) l'autodeterminazione dell'Idea come Universale in sé concreto. La vera dialettica, quella speculativa, si ha soltanto con il terzo aspetto, mentre i primi due Platone li ha in comune con i Sofisti e con Socrate»⁹⁴.

Per quanto riguarda il primo punto, secondo Cicero, «Hegel non è mai stato sfiorato dall'immagine di un Platone aporetico, inconclusivo»⁹⁵, pur essendo tale dissoluzione del particolare ritenuta dal filosofo tedesco indispensabile per scongiurare che la coscienza filosofica prenda per vero il dato sensibile. Il risultato di questo momento della dialettica platonica è, per Hegel, “schiettamente negativo”. Il secondo, che è “semplicemente affermativo”, consiste nel processo che riconduce ad unità ancora astratta le molteplici rappresentazioni particolari. Questi primi due aspetti, come rileva Cicero, sono, sia presi singolarmente che insieme, “insufficienti”. Tuttavia, per Hegel, la novità della dialettica platonica sta nel fatto che l'universale finalmente non resta qualcosa di astratto, ma si concretizza mediante la determinazione entro se stesso. Auto-determinazione che, tra l'altro, si realizza proprio come unità degli opposti.

Riferendosi all'interpretazione hegeliana del *Sofista*, Cicero ritiene che in questo dialogo Hegel abbia rinvenuto l'autentico nucleo dialettico-speculativo della filosofia platonica, che, a sua volta, non fa che applicare una formula presente anche nel *Timeo*, e cioè: «*Das Eine in den Vielen identisch mit sich ist* (l'Uno è

⁹¹ Ivi, pp. 157-158.

⁹² Cfr. V. Cicero, *Il Platone di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 187.

⁹³ Ivi, p. 188.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ivi, p. 189. Anche Francesco Fronterotta ritiene che per Hegel il *Parmenide* non assuma alcun carattere aporetico, in quanto l'unità contraddittoria di Uno e Non-Uno, di Essere e Non-Essere e, in generale, di tutte le Meta-idee, riscontrabile nel dialogo platonico, non fa che esprimere la verità del Concetto: «Essere a un tempo uno e molti, il tutto e il nulla – e ugualmente rispetto a qualunque determinazione e al suo contrario – in questo sta “la verità del concetto”. Il *Parmenide* non ha quindi un valore aporetico o negativo» (Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del PARMENIDE di Platone*, cit., p. 113).

identico a sé nei Molti)»⁹⁶. Una formula simile, nota Cicero, viene espressa anche nel *Filebo*, ove Platone parla della «immortale Identità dell'Uno e dei Molti nei discorsi (τὸ ἀθάνατον ταῦτὸν ἑνὸς καὶ πολλῶν ὑπὸ λόγων)». Questa identità di Uno e Non-Uno, per Cicero, «solo nel *Parmenide* viene appunto esposta in tutta la ricchezza dei suoi aspetti *contraddittori*»⁹⁷. Ciò è una prova che, non solo Eraclito, ma soprattutto Platone è per Hegel il filosofo in cui è in opera «l'importante concetto speculativo dell'*Autocontraddittorietà* dell'Identità»⁹⁸. Anche l'analisi di Cicero dell'interpretazione hegeliana della dialettica platonica, rivelerebbe la presenza, dunque, in Platone del Concetto come unità *contraddittoria*. Più specificatamente, tale unità si presenta come identità dell'Uno e del Non-Uno, quale essa viene argomentata proprio nelle ipotesi della seconda parte del *Parmenide*.

A differenza di Chiereghin, per il quale, come abbiamo visto, è tutto il *Parmenide* (e non solo la sua seconda parte) ad assumere valore per la formazione del concetto speculativo di dialettica, a giudizio di Cicero, l'importanza del dialogo «è dovuta soprattutto alla sua seconda parte (137 B ss.)»⁹⁹. Ciò appunto perché, in questa seconda parte, Platone dimostra che «l'Uno è l'Altro di se stesso, ed è l'Unità di sé e di questo Altro, l'Unità dell'Unità e della Molteplicità», discorso che costituisce l'autentico *thaumàzōin* del filosofare. Solo una tale dialettica che esibisce la profonda unità dell'Uno e del Non-Uno nella loro stessa contraddittorietà, può finalmente «rendere conto di questa divina meraviglia dell'Uno-Molti»¹⁰⁰. In tal modo, Platone ha dimostrato che le determinazioni di cui si discute nelle varie ipotesi sono Idee dialettiche, “viventi”; ma allora, si chiede Cicero, perché il risultato del *Parmenide* è negativo?

Diversamente dal *Sofista* e dal *Filebo*, in cui il principio della dialettica speculativa (unità dell'Uno e dei Molti) viene espresso positivamente, nel *Parmenide* il principio sarebbe presente solo in forma negativo-speculativa, in modo che

«ogni determinazione – anche il “veramente Primo” – rimuove se stessa passando nella determinazione opposta. La negatività del risultato del *Parmenide* riguarda dunque solo la forma, mentre il contenuto – il principio speculativo – è già Negazione della Negazione»¹⁰¹.

Come sottolinea Cicero, Hegel aveva parlato del risultato del *Parmenide* come un risultato negativo anche in quanto «veramente Primo, *prius*» (als wahrhaft Erstes, *prius*), Primo che, in quanto Immediato, nella logica speculativa è *affermativo* e non, come qui Hegel dice, *negativo*. Questo risultato negativo che forse può apparire per Hegel insoddisfacente, è motivato, secondo Cicero, dall'interpretazione procliana del *Parmenide*, esegesi che ha un taglio fondamentalmente *teologico*, ma il cui fulcro dialettico gioca sull'assunzione imprescindibile che le negazioni presenti nella prima ipotesi precedano le affermazioni della seconda e delle altre ipotesi. Infatti, «l'espressione platonica “l'Uno non è Molteplice” significa propriamente per Proclo “il Molteplice procede dall'Uno”»¹⁰². Ciò vuol dire che la stessa positività che contraddistingue l'unità degli opposti non può che fondarsi proprio sulla intrinseca *negatività* che costituisce l'Uno-Uno nel suo stesso darsi. Tuttavia, continua Cicero, nella dialettica platonica il “divino”, «il veramente Primo come Unità di Unità e Molteplicità, è presente esplicitamente – anche se soltanto *an sich*, astrattamente -: in forma negativa nel *Parmenide*»¹⁰³. Di conseguenza, se da una parte il risultato del *Parmenide* è implicitamente positivo, dall'altra è negativo in “duplice senso”: 1) in quanto Platone ha mostrato in esso solo «il vortice di tutte le contraddizioni», senza esibire l'unità affermativa

⁹⁶ Citato in Cicero, *Il Platone di Hegel*, op. cit., p. 191.

⁹⁷ Ivi, p. 198 (corsivo mio).

⁹⁸ Ibid (corsivo mio).

⁹⁹ Ivi, p. 197.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 198-199.

¹⁰¹ Ivi, p. 200.

¹⁰² Ivi, p. 201.

¹⁰³ Ibid.

che invece troviamo nel *Sofista* e nel *Filebo*; 2) in quanto il principio della dialettica del *Parmenide* «è ancora soltanto il Primo nella sua astrazione immediata (...); - solo con i Neoplatonici esso sarà totale Negazione ideale della Negazione, cioè vera Affermazione ideale»¹⁰⁴.

Da questa prospettiva, Cicero può scorgere il limite del *Parmenide* secondo la lettura hegeliana nel fatto che Platone farebbe iniziare la mediazione fra Uno e Molti non a partire dall'auto-mediazione dell'Uno, bensì «dalla connessione tra l'Uno e l'essere», poiché il filosofo ateniese considera «la *Verbindung* iniziale in modo tale che Uno e Essere siano in essa già come differenti, e dunque risultino come due». Ma, a parte il fatto che tale differenza è astratta in quanto non include in sé anche l'identità, in tal modo non si riesce a giustificare come il Molteplice «risulti innanzitutto e più autenticamente dalla differenza dell'Uno da se stesso»¹⁰⁵, dovendo esso derivare dalla mediazione dell'Uno con se stesso, secondo il più proprio modo di procedere della dialettica hegeliana. In effetti, nel *Parmenide* troviamo una tale mediazione in cui siano implicate sia l'identità che la differenza dell'Uno da se stesso, e dunque in cui si genera il Molteplice come terzo momento o come unità di opposti, solo in 142 b – 143 a (l'Uno-che-è è sia Uno che Molteplice), cioè solo a partire da una differenza già presupposta e (apparentemente) *non* giustificata tra l'Uno e l'essere, così come è ipotizzata in 142 b.

«Secondo la dialettica speculativa hegeliana, infatti, vero inizio dovrebbe essere qui la *Verbindung* astratta di Uno e Essere, e momento successivo il ribaltarsi della *Verbindung* nella *Nicht-Verbindung* altrettanto astratta di Uno e Essere; il primo risultato consisterebbe allora nella *Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*, ossia: l'Uno è e non-è: è in quanto identico all'Essere»¹⁰⁶,

e dunque l'Uno risulta differente da sé, essendo identico all'Altro-da-sé; d'altra parte, aggiunge Cicero, l'Uno «non-è in quanto differente dall'Essere»¹⁰⁷, essendo l'Uno identico solo a sé e non anche all'Altro-da-sé, cioè all'Essere in quanto tale.

Ma ciò che nell'esegesi di Cicero, a mio avviso, non viene messo in luce è il fatto che la differenza dell'Uno da se stesso, che corrisponde all'identità con l'esser-altro, è possibile, tuttavia, solo sul fondamento *aporetico* del non-essere-in-sé e della non-identità con sé dell'Uno-Uno, come vedremo meglio più avanti. Il passaggio alla *Nicht-Verbindung*, dal cui ritorno in sé si realizza la *Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*, e che corrisponde al passaggio al *Nicht-Eins*, implica necessariamente l'auto-sopprimersi in se stesso dell'Uno, così com'è raggiunto nel non-essere e nel non-essere-nemmeno-Uno, che costituisce l'esito *più proprio* dell'Uno-Uno della prima ipotesi¹⁰⁸. Senza quest'auto-soppressione dell'Uno, che però è concepibile solo *conservando* paradossalmente l'assoluta unità indifferenziata dell'Uno, non è possibile alcun passaggio ad altro. Qualsiasi mediazione dialettica e qualsiasi movimento determinato, come quello della seconda ipotesi, non può che presupporre i nodi insolubilmente aporetici e paradossali della prima ipotesi del *Parmenide*.

L'auto-mediazione hegeliana, pur essendo a tutti gli effetti *contraddittoria*, dà inizio al processo dialettico perché il primo momento, l'Immediato, ha già incluso l'esser-altro in se stesso, sia pure implicitamente, e dunque il Concetto è *destinato* ad attuarsi nel Molteplice e nella determinatezza. L'auto-mediazione del *Parmenide*, invece, come mostrerò nel paragrafo 10.1, oltre ad essere contraddittoria è anche paradossale, in quanto l'Immediatezza dell'Uno dà inizio al processo dialettico non perché esso abbia già incluso l'Altro in se stesso, ma al contrario perché innanzitutto *nega* qualsiasi altro e persino *se stesso*, e dunque l'Uno *non* è destinato ad attuarsi nel Molteplice e nella determinatezza, bensì genera gli enti in modo assolutamente *aporetico*, mediante il proprio inabissarsi nell'Indeterminazione.

¹⁰⁴ Ivi, p. 202.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 203-204.

¹⁰⁶ Ivi, p. 203.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁸ Tra le conclusioni aporetiche della prima ipotesi, ricordiamo quella sicuramente più paradossale: «[L'Uno] non è tale quindi da essere uno; (...) l'uno né è uno né è assolutamente (τὸ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἔστιν)» (141 d 9-11).

I due processi, a ben vedere, prendono direzioni inverse, pur raggiungendo il medesimo risultato, in quanto il primo è *necessariamente* orientato a determinarsi e a produrre il mondo, mentre il secondo genera il determinato *paradossalmente* solo sul fondamento dell'Indeterminazione, la quale è origine assolutamente libera, non vincolata a *niente*, non solo all'Altro da sé ma persino nemmeno a se stessa, nemmeno al suo essere origine, *non essendo costretta* a porsi in essere (l'Uno-Uno, in effetti, non è nemmeno essere). Ciò a motivo del fatto che il principio del tutto, come vedremo meglio nel paragrafo 10, *deve* essere assolutamente Indeterminato e trascendente rispetto a qualsiasi molteplice determinato, proprio come l'Uno-Uno della prima ipotesi.

9. Il lato positivo implicito nel Parmenide.

Anche Biscuso insiste sul ruolo che l'interpretazione neoplatonica di Proclo riveste nella lettura hegeliana del *Parmenide*, ma con delle riserve che a mio avviso sono del massimo interesse. Nel suo volume *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico – Lo scetticismo e Hegel*, Biscuso compie, innanzitutto, una “ricostruzione globale” del rapporto che intercorre tra filosofia hegeliana e il dialogo platonico *Parmenide*, e lo fa, come egli stesso dice, suggerendo una chiave di lettura basata su tre “citazioni-chiave”, e cioè quella della *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*, quella del *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* e quella tratta dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*¹⁰⁹. Si tratta, a mio avviso, forse della parte più importante dell'opera di Biscuso sul nesso tra la filosofia hegeliana e lo scetticismo antico, in quanto affronta una delle questioni più controverse dell'intera storia del pensiero (l'interpretazione del *Parmenide*), e con un taglio teoretico ben calibrato: quello appunto che permette di vedere tale enigmatico dialogo alla base della costituzione del sistema filosofico del massimo teorico della dialettica moderna. Inoltre, egli propone una lettura originale che valorizza aspetti del pensiero hegeliano finora trascurati dagli altri studiosi, permettendo di evidenziare: 1) il nesso inscindibile della lettura hegeliana del *Parmenide* con la critica del Principio di Non-Contraddizione; 2) il fondamentale ruolo del lato scettico-nichilistico contenuto nel dialogo e trascurato dall'interpretazione neoplatonica di Proclo.

Biscuso prende le mosse dalla citazione hegeliana riferita al *Parmenide*, contenuta nella *Fenomenologia dello spirito*, ove esso «è definito, se facciamo bene attenzione, non la più grande opera speculativa, bensì “la più grande opera d'arte [Kunstwerk] della dialettica antica”»¹¹⁰. Biscuso mette in risalto il fatto che finora nessuno degli studiosi aveva prestato la dovuta attenzione a questa definizione singolare di Hegel, e si chiede il motivo per cui egli l'abbia usata proprio in riferimento al noto dialogo platonico. La risposta di Biscuso, che tiene conto dell'analisi di una poco conosciuta recensione hegeliana agli *Scritti postumi ed epistolario* di K.W.F. Solger, è che «l'artisticità del dialogo è data dalla sua intima coerenza» e «dalla perfetta armonia di forma e contenuto»¹¹¹. In quella recensione Hegel distingue i dialoghi platonici da quelli moderni, i quali «altro non sono che conversazioni»¹¹². Ciò che qui è in gioco è il tipo di dialettica che articola i due modi di dibattere: nella conversazione si tratta di una dialettica sofistica, poiché tutte le opinioni messe in campo sono equivalenti, mentre nel dialogo platonico «c'è una ben diversa dialettica, anzi c'è la vera dialettica»¹¹³.

Così stando le cose, nel chiedersi il perché Hegel abbia definito il *Parmenide* “opera d'arte della dialettica”, occorre rispondere che in esso

¹⁰⁹ Cfr. Biscuso, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico ecc.*, cit., pp. 266-267.

¹¹⁰ Ivi, p. 267.

¹¹¹ Ivi, p. 270.

¹¹² Ivi, p. 272.

¹¹³ Ivi, p. 273.

«la successione dialettica si articola in una progressione armonica, secondo il “legame più bello”: il discorso di Zenone viene confutato da Socrate, come il discorso di Socrate viene confutato da Parmenide»¹¹⁴.

Esso è, insomma, un'opera d'arte dialettica perché è un *sistema completo* di confutazioni. Questa risposta offre anche la possibilità di intendere meglio l'altra definizione, contenuta sempre nel *Rapporto*, che vede nel *Parmenide* un documento “completo ed autosufficiente” dello scetticismo. Infatti, anche in questo caso la completezza ha un risvolto significativo nella sistematicità dell'articolazione dialettica, la quale «esaurisce tutte le possibilità di pensare l'uno e ciò che l'uno non è, l'altro dall'uno, e i loro reciproci rapporti»¹¹⁵. In questo modo, lo scetticismo contenuto nel *Parmenide*, per Hegel, essendo «rivolto contro il conoscere finito del comune intelletto umano, è tanto il “primo gradino verso [zur] la filosofia” (...), quanto “il primo gradino della [der] filosofia”». Questo perché l'autentica posizione speculativa, maturata da Hegel già a partire dagli anni di Jena, non lascia il procedimento critico-scettico come una introduzione che resti *esterna* alla metafisica, ma consiste in quella «posizione che sarà affermata dalla *Fenomenologia* in poi: l'introduzione della filosofia è già filosofia»¹¹⁶.

Dopo essersene occupato nel *Rapporto*, Hegel ritornerà ancora alla dialettica contenuta nel *Parmenide*, precisamente nel corso di logica e metafisica del 1804-05. La cosa interessante, puntualizza Biscuso, è che Hegel non se ne occupa solo nell'impianto generale del corso, ma soprattutto in due sezioni specifiche, dedicate a “La relazione semplice” e all'esame del principio terzo escluso. In linea col *Parmenide* che «insegnava (...) a considerare l'unità pensata intellettivamente come uno solo dei lati della relazione semplice, opposto alla molteplicità»¹¹⁷, Hegel, tratta tale unità, che lascia ancora gli opposti come “per sé stanti”, nel concetto di “limite”. E' appena il caso di ricordare che tale unità, per Hegel, è ancora soltanto intellettiva. Essa è quella stessa unità *opposta* alla molteplicità, fatta oggetto della γυμνασία del *Parmenide*, e per Hegel, come rileva bene Biscuso, è anche il

«modello delle fondamentali forme di opposizione, che non cessano di riproporsi anche nell'idealismo a lui coevo, cioè nelle filosofie di Kant, di Fichte e, qui è la novità rispetto ai primi anni di Jena, di Schelling»¹¹⁸.

Hegel ricorre ancora al «modello platonico di opposizione uno-molti» anche quando deve discutere del principio del terzo escluso, all'inizio del corso di metafisica. Biscuso spiega che, «dal punto di vista della riflessione (...) l'uno e l'altro dall'uno sono così determinati solo dalla loro speculare opposizione»¹¹⁹. Come Platone nel *Parmenide*, qui anche Hegel mostra che la riflessione tratta gli opposti in modo che ciascuno escluda l'altro da sé, *senza al tempo stesso includere in sé* il riferimento al proprio opposto: l'uno, infatti, viene definito solo dalla sua esclusione del molteplice, così come il molteplice è soltanto esclusione dell'unità. «Ora, ciò che viene propriamente escluso è il terzo, la opposizione», la quale però è essa stessa a *costituire* al tempo stesso la più profonda unità che connette, piuttosto che escludere, gli opposti. Infatti, chiarisce Biscuso, «in questa esclusione reciproca appare la loro identità»; anche qui, Hegel concepisce il rapporto tra gli opposti come

«unità che consente l'istituzione della stessa differenza, con la rilevante novità, rispetto ai primi scritti jenesi, che tale “assoluta unità” non è presupposta, ma scaturisce dall'esame medesimo delle opposizioni»¹²⁰.

¹¹⁴ Ivi, p. 283.

¹¹⁵ Ivi, p. 284.

¹¹⁶ Ivi, p. 285.

¹¹⁷ Ivi, p. 288.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ivi, p. 289.

¹²⁰ Ivi, p. 290.

Passando a considerare il ruolo che il *Parmenide* assume all'interno delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Biscuso fa un'interessante considerazione, precisando che il dialogo platonico funge per Hegel addirittura da «*duplici introduzione alla filosofia*»¹²¹. La prima va riferita alla prima parte del dialogo, la quale può essere considerata «una introduzione al filosofare intellettualistico che, se distrugge le credenze della coscienza ingenua e a filosofica, è soggetto però alla confutazione dell'esperto Parmenide». La seconda va riferita alla seconda parte del dialogo, nella quale viene aperta «la strada alla filosofia speculativa. Che questa sia la compiuta introduzione alla filosofia è sottolineato anche dal fatto che proprio tale esercizio desta meraviglia», quella meraviglia che nasce non tanto di fronte alle cose sensibili, quanto piuttosto nei confronti delle idee in sé, che nel dialogo vengono mostrate come qualcosa che patisce «*affezioni contrarie [τὰναντία πάθη]*» (*Parm.* 129 c), e che dunque per Hegel apre il passaggio alla speculativa unità degli opposti. Biscuso non tarda, però, di avvertire che questo passo ha, a suo avviso, significati opposti per Platone e per Hegel. In gioco è qui precisamente la questione della accettazione o meno del principio di non contraddizione, che ad avviso di Biscuso, come per la maggior parte degli interpreti, Platone formulerebbe implicitamente, e che invece Hegel vuole superare nell'unità speculativa.

Biscuso mette bene in evidenza che Hegel interpreta *tutta* la dialettica platonica secondo il senso che lui dà del passo in questione (*Parm.* 129 c), ricordando come per il filosofo tedesco in essa sia autenticamente presente l'unità degli opposti, proprio nel senso di un rifiuto del PNC. A questo proposito, ponendo la fondamentale questione se sia possibile violare effettivamente il PNC, Biscuso fa una distinzione, che, come riferisce lui stesso, si richiama a quella già proposta da Landucci (ma con un senso diverso, tuttavia, da quello in cui la intende Biscuso), fra

«considerazione *categoriale* della contraddizione (...) che genera la contraddizione, e una considerazione *metacategoriale*, secondo la quale la contraddizione così generata non dà luogo alla contraddizione, bensì alla *Aufhebung* speculativa»¹²².

La conclusione dell'analisi di Biscuso è che Hegel, fondando la sua interpretazione della dialettica platonica sul convincimento che in essa sia presente la contraddizione così come lui stesso la intende, finisce per vedere nella dialettica platonica «una dialettica analoga alla sua»¹²³. Il problema, però, non risiede solo in un possibile fraintendimento *ermeneutico*, ad avviso di Biscuso, bensì in qualcosa di più rilevante dal punto di vista *teoretico*, perché ne va sia del significato della fondamentale teoria platonica delle idee, come ora vedremo, sia della possibilità di riscontrare nel *Parmenide* quel lato positivo che davvero implicherebbe la presenza dell'unità degli opposti come la intende Hegel, e cioè comunque come unità *contraddittoria*. Siamo ad uno snodo *teoretico decisivo* della ricerca di Biscuso: il fatto che la dialettica del *Parmenide* non possa ridursi alla interpretazione che di essa ne ha dato Hegel, non toglie che, comunque, in essa sia effettivamente contenuto il lato speculativo, inteso proprio hegelianamente come auto-movimento in cui ciascuna determinazione include in sé il proprio opposto.

Infatti, Biscuso esorta a chiederci «se l'autentica dialettica speculativa si ritrovi, oltre che nel *Sofista* e nel *Filebo*, anche nel *Parmenide*». Alla luce di tutto il percorso della sua ricerca, sembrerebbe che la risposta non possa non esser negativa. Tuttavia, Biscuso ritiene che Hegel considerasse il *Parmenide* come contenente anche un risultato positivo, benché non espresso. Da un riscontro col manoscritto, redatto da Hotho, del corso 1823-24 delle *Vorlesungen*, Biscuso rileva che per Hegel anche nel *Parmenide* fosse presente, «la pura dottrina delle idee di Platone», indizio inequivocabile di quel risultato positivo della dialettica. Rispondere alla domanda se il *Parmenide* per Hegel contenga davvero l'indispensabile lato

¹²¹ Ivi, p. 291.

¹²² Ivi, p. 295, in nota.

¹²³ Ivi, p. 296.

positivo che porta a compimento il processo dialettico in un senso speculativo, a questo punto significa rispondere a due interrogativi fondamentali, secondo Biscuso:

«in primo luogo chiarire in che senso il dialogo contenga la pura dottrina delle idee, e in secondo luogo comprendere fino a che punto Hegel faccia propria l'interpretazione neoplatonica del *Parmenide*, in particolare quella di Proclo»¹²⁴.

Alla prima questione, Biscuso risponde soffermandosi sulla nozione di idea platonica così come Hegel la interpreta. Lungi dall'essere qualcosa di trascendente, al di là del mondo empirico, nel pensiero platonico «l'idea è l'universale intelligibile immanente al particolare, essenza che unicamente è»¹²⁵. E queste essenze ideali corrispondono a quelli che Hegel denomina “pensieri puri”, vale a dire «pensieri che non provengono dalla rappresentazione», e che sono trattati appunto, precisa Biscuso, nei dialoghi dialettici di Platone: l'essere e il non-essere, l'uno e i molti, l'illimitato e il limitato. Inoltre, Biscuso, approfondendo un aspetto che pare essere passato inosservato ad altri interpreti, riscontra una lettura in termini di concetti speculativi (nel preciso senso hegeliano di contenente in sé l'unità con il proprio altro) persino nel processo conoscitivo qual è concepito da Platone stesso. Trattando nelle sue *Lezioni* la dottrina platonica delle idee contenuta nel VI libro della *Repubblica*, infatti, «Hegel distingue nettamente la *διάνοια* dalla *νόησις*, il *Denken* dal *reine Denken*. La prima è “riflettere [*Nachdenken*]”, “intelletto [*Verstand*]” (...); la seconda è “concepire [*Begreifen*]”. E, spiega Biscuso, mentre oggetto del pensiero *dianoetico* sono le “presupposizioni” o le “ipotesi”, oggetto del pensiero *noetico* sono invece quello che Hegel denomina appunto “puri pensieri”. In verità, si tratta di un diverso modo di pensare *lo stesso* oggetto, cioè le idee: mediante la *dianoia* sono «colte come oggetti presupposti» e sono «limitate dal loro altro»; mediante la *noesis* invece sono colte come «generate dal solo movimento del pensare» e sono «riflettenti in sé il loro altro»¹²⁶. Questo darebbe la prova, per Biscuso, che anche nel *Parmenide* le determinazioni di pensiero non sono considerate soltanto attraverso la cosiddetta riflessione estrinseca, ma, come interpreta Hegel, «sono capaci di automovimento, di diventare in se medesime l'altro di se stesse»¹²⁷.

In conclusione, alla questione se nel *Parmenide* la dialettica sia soltanto una «autodistruzione delle determinazioni intellettuali (...) oppure se sia anche capace di giungere al terzo momento, alla negazione della negazione», Biscuso risponde che vi è sicuramente in quel dialogo un «aspetto positivo implicitamente contenuto»¹²⁸, così come «in Spinoza appare solo il lato positivo, mentre quello negativo non appare, ma vi è implicitamente presupposto»¹²⁹. Anche per Biscuso, come per altri interpreti considerati, questo lato positivo del *Parmenide* è sollecitato in Hegel dalla interpretazione che di esso ha fornito il Neoplatonismo, soprattutto Proclo. Questo, tuttavia, «non significa che Hegel accetti senza riserve l'interpretazione che Proclo offre del *Parmenide*», soprattutto per un motivo che pare essere davvero di estrema importanza: e cioè perché nell'esegesi neoplatonica procliana

«è del tutto assente l'aspetto che Hegel vede comunque preponderante nel dialogo, cioè l'esercizio scettico negativo, il quale, solo perché è spinto alle sue ultime conseguenze, può dare luogo ad una risoluzione positiva, benché non espressa»¹³⁰.

124 Ivi, p. 302.
125 Ivi, p. 304.
126 Ivi, p. 306, in nota.
127 Ivi, p. 307.
128 Ivi, pp. 307-308.
129 Ivi, p. 309.
130 Ivi, p. 311.

Questo aspetto, così essenziale per Hegel, è certamente assente nell'interpretazione del neoplatonico Proclo, ma, come vedremo più avanti, non in quella di Damascio, nella quale, tuttavia, non prelude ad alcuna risoluzione positiva, ma anzi costituisce un tratto assolutamente *aporetico*.

10. *Excursus. Deduzione speculativa e deduzione paradossale del molteplice.*

10.1. *Nel Parmenide.*

Sebbene la nostra ricerca non possa concentrarsi su una esegesi esaustiva del dialogo platonico, qualche precisazione, a questo punto, si impone¹³¹. Il fatto che Hegel, come messo in risalto da Cicero, consideri la dialettica platonica corretta ma «*nicht ganz rein*», non interamente pura, segnala a mio avviso lo scarto che intercorre tra una dialettica *speculativa* e una dialettica *paradossale, aporetica*. La deduzione del particolare o del molteplice dall'Uno, almeno nel *Parmenide*, avviene attraverso una strategia argomentativa chiaramente paradossale, procedura che è sostanzialmente estranea alla dialettica hegeliana. Cicero giustamente sottolinea che per Hegel la deduzione del molteplice dal legame estrinseco tra Uno ed Essere, quale si trova nella seconda ipotesi, non può essere considerata pura, nel senso di pienamente speculativa. Occorre, però, ricordare che il discorso di Platone non inizia con la seconda ipotesi (nella quale Uno ed Essere sono già differenti e da mediare), ma appunto con la prima ipotesi (nella quale l'Uno è immediato e, per dirla con Hegel, si media solo con se stesso, sebbene con un risultato che va nella direzione opposta a qualsiasi determinazione). E, inoltre, non va trascurato il fatto che, anche nella seconda ipotesi, e poi allo stesso modo nelle successive, l'esito a cui il discorso platonico perviene è pur sempre quello di una *indeterminazione* assoluta, dovuta alla continua *coincidenza* di *tutte* le determinazioni predicate, sia per l'Uno che per i molti, in un modo che conduce in ogni caso alla loro *cum-fusione* e *indistinguibilità*. L'Uno-che-è, infatti, possiede contraddittoriamente tutti i predicati possibili, così come i molti (anche nell'ipotesi che l'Uno *sia*) spariscono in una completa “polverizzazione” e indefinibilità¹³².

Se una deduzione, in un qualche senso speculativo, del molteplice viene svolta in *Parm.* 142, b – 143 a, ciò è possibile solo perché una prima serie paradossale di deduzioni (cioè quelle presenti nella prima ipotesi) è stata già svolta, *ma non scartata*. E si tratta proprio delle argomentazioni paradossali in cui è posto solo l'Uno, ma che, proprio perché è posto come Uno, allora *non è Uno* («τὸ ἓν οὐτε ἓν ἔστιν οὐτε ἔστιν», *Parm.* 141, d 11), dato che la prima ipotesi termina con quell'auto-negazione dell'Uno che sappiamo. Da cui il paradosso estremo dell'Uno che è posto se e solo se non è posto: $p \leftrightarrow \neg p$. Struttura che non significa altro che l'Uno è necessariamente posto *tanto quanto* è necessariamente non-posto. Questa struttura aporetica è il nucleo essenziale della prima ipotesi, ma è ricorrente in tutto il *Parmenide* e dunque si ritrova, in un modo o nell'altro, sotto diversi aspetti, anche nelle altre ipotesi.

Per poter dimostrare che Platone non operi con una dialettica interamente pura, sebbene “corretta”, ossia che operi a partire da Uno ed essere già differenti e non dedotti dall'auto-mediazione dell'Uno, occorre azzerare totalmente il senso della procedura assolutamente paradossale che anima tutta la seconda parte del dialogo e in particolar modo la prima ipotesi. E ciò, nello specifico, vuol dire

¹³¹ Un esame più dettagliato delle ipotesi sull'Uno del *Parmenide*, è stato da me compiuto nel volume *Dialettica aporetica – Il Parmenide di Platone nella dialettica hegeliana*, Il Prato, Padova 2010, al quale mi permetto di rinviare il lettore.

¹³² Afferma, infatti, Platone: «Così gli altri dall'uno saranno rispetto a se stessi e fra di loro simili e dissimili (...). E pure fra di loro identici e diversi e in quiete e in movimento, e tutte quante sono le affezioni opposte non avremmo ulteriormente difficoltà a rinvenirle negli altri dall'uno» (159 a 5-8); d'altra parte, «non sono dunque identici né diversi, né in quiete né in moto, non vengono all'essere né periscono, né più grandi, né più piccoli, né uguali. Nessun'altra di analoghe affezioni essi hanno» (160 a 4-6).

che bisognerebbe dimostrare: 1) che la prima ipotesi sia stata scartata; 2) che l'Uno-essente della seconda ipotesi sia diverso dall'Uno-Uno della prima; 3) che l'Uno-Uno *non si conservi* come tale nel corso di tutte le ipotesi, vale a dire non sia *necessariamente* presupposto a *tutti* i possibili modi del darsi e anche del non darsi dell'Uno, tanto quanto sia necessariamente tolto in questi stessi modi. Va sempre ricordato, comunque, che la necessità del darsi dell'Uno, così com'è posto nella prima ipotesi, è la *medesima* necessità del suo darsi esattamente nel suo auto-annullamento. L'esito di essa è espresso dalle seguenti parole che Platone fa dire a Parmenide:

«E allora per nessun modo è l'uno (οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἓν). (...) Non è tale quindi da essere uno (οὐδ' ἄρα οὗτος ἔστιν ὅσπερ ἓν εἶναι); se fosse uno infatti esso sarebbe e parteciperebbe all'essere, ma a quanto pare l'uno né è uno né è assolutamente (τὸ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἔστιν)» (141, d 9-11)

Ciò significa che l'Uno-Uno stesso si dà precisamente con le caratteristiche con cui si conclude la prima ipotesi, ossia nell'Indeterminazione assoluta; condizione che coincide paradossalmente con quell'assenza dell'essere e persino dell'Uno, che a sua volta corrisponde all'Uno-che-non-è della quinta ipotesi («e se invece l'Uno non è - εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἓν», 160 b 5).

In tal modo, l'Uno-Uno della prima ipotesi si comporta con le medesime caratteristiche di Indeterminazione dell'Uno-che-non-è, anzi si comporta esattamente come il Nulla (se l'Uno è Uno, allora *non è e non è Uno*: $p \leftrightarrow \neg p$); d'altra parte, l'Uno-che-non-è si comporta esattamente con le stesse caratteristiche di Indeterminazione che ritroviamo proprio nell'Uno-Uno (dunque, se l'Uno non è, allora *è Uno*: $\neg p \leftrightarrow p$). L'Uno-che-non-è, infatti, rispetto a se stesso è senza identità e senza diversità, né sta né si muove ecc. proprio come l'Uno che è Uno. Platone ne parla in questi termini:

«Se dunque l'uno non è, diciamo, quali sono le conseguenze per esso? (...) Quando diciamo 'non è' significhiamo altro se non l'assenza di essere (οὐσίας ἀπουσίαν) per ciò di cui diciamo 'non è'? - Nient'altro (163, c 1-3). ... [E l'Uno] mai sta e mai si muove (μήτε ποτὲ ἐστάναι μήτε κινεῖσθαι) (163, e 6). E quindi non ha né grandezza né piccolezza né uguaglianza (...). E neppure somiglianza né diversità rispetto a se stesso ed agli altri (...). Così se l'uno non è, non ha, in nessun modo, determinazione alcuna (οὔτω δὴ ἓν οὐκ ὄν οὐκ ἔχει πος οὐδαμῆ)» (164, a-b).

Fatte queste premesse, riguardo al primo punto va detto che non mi pare affatto provato che la prima ipotesi sia da considerare eliminata. In essa si dimostra che l'Uno in quanto tale non è Essere (è *prima* dell'Essere, *al di là* dell'Essere) e che non è *nemmeno* Uno, vale a dire si annulla totalmente non solo quanto all'essere, ma anche quanto alla sua natura di Uno, nel senso che si nega anche come *unità* e si inverte esattamente in quella Non-Unità che fa già il suo primo apparire nella seconda ipotesi, con la non-unità o differenza tra Uno ed Essere. Tutto ciò non è certamente una mediazione speculativa dall'Uno ai Molti, ma è appunto una coincidenza *paradossale* in cui l'assoluta Unità e l'assoluta Non-Unità sono identici. Questa coincidenza è stata messa in evidenza anche da Vincenzo Vitiello, il quale, nel suo saggio *La terza ipotesi*, sostiene che proprio in questo passo (144 e) del *Parmenide* è in opera la contraddizione in senso proprio e irriducibile, quale cifra autentica che possa esprimere l'Uno. Poiché qui viene enunciata l'identità che però «è detta nel suo sdoppiamento», ciò che viene ad esibirsi, secondo Vitiello, è la necessità di un dire che è insieme un contraddire. D'altra parte, lo sdoppiamento

dell'Uno è, a sua volta, esso stesso “contraddetto”, perché *coincide simultaneamente* con l'identità dell'Uno e del Non-Uno¹³³. In effetti, Platone scrive:

«Non solamente dunque l'uno che è, è molti (πολλά ἐστιν), ma pare, per stretta necessità, l'uno in quanto tale (αὐτὸ τὸ ἓν), suddiviso da ciò che è» (144, e 5-6, corsivo mio).

E' qui affermato, senza possibilità di equivoci, l'essere il Non-Uno, da parte dell'Uno, e non una sua “partecipazione” al Non-Uno: *einai* e non *metèchein*, è il verbo usato da Platone. L'Uno è, dunque, esattamente identico a ciò che è assolutamente opposto rispetto ad esso, e cioè è esattamente identico al Non-Uno. E non si tratta della radicale non-unità soltanto dell'Uno-essente, ma persino dell'Uno-Uno stesso in sé.

Si possono, inoltre, riscontrare frequenti richiami *allo stesso* Uno della prima ipotesi in molti altri luoghi del *Parmenide*¹³⁴. Essi sono presenti già nella seconda ipotesi, ma anche nelle altre; si tratta di richiami non rari e comunque significativi proprio allo *bén autò*, all'Uno stesso. Ciò non può non indurre a sospettare che Platone non volesse davvero eliminare in modo definitivo le argomentazioni svolte nella prima ipotesi. La prima ipotesi del *Parmenide* non va, dunque, considerata come un'ipotesi semplicemente *impossibile*, la cui conclusione sarebbe qualcosa di *falso* e quindi da *eliminare*. Anzi, essa, proprio grazie a quella sorta di *auto-implosione* dell'Uno derivante dall'annullamento di *ogni* sua possibile predicazione, e persino dell'essere e della stessa “unità” dell'Uno, lascia spazio al concepimento di *tutte* le altre possibilità, *nonché del loro contrario*. Ciò pare confermato anche dal punto di vista della stessa continuità filologica del discorso. Platone, infatti, nel passaggio alla seconda ipotesi (come pure ancora nella sesta ipotesi), *non* dice “passiamo ad altra ipotesi”, oppure “parliamo di qualcosa d'altro dall'Uno in sé considerato”, bensì «torniamo di nuovo daccapo all'ipotesi (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς)», (142 b 1), ossia si ritorna di nuovo sopra (ἐπὶ) la *stessa* ipotesi di partenza. Inoltre, nel passo 160 b 2-3 vi è un altro chiaro indizio a favore della tesi di una continuità di fondo del soggetto di tutte le ipotesi¹³⁵. Alla fine della quinta ipotesi, infatti, Platone afferma che «così se l'uno è (ἓν εἰ ἔστιν), l'uno è tutto e *neppure uno* rispetto *a se stesso* come rispetto agli altri (οὕτω δὴ ἓν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἓν καὶ οὐδὲ ἓν ἐστιν καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως)».

¹³³ Cfr. V. Vitiello, *La terza ipotesi*, in AA.VV., *Il “Parmenide” di Platone* (a cura di V. Vitiello), Guida, Napoli 1992, p. 111.

¹³⁴ Lo stesso soggetto della conclusione di *tutto* il dialogo è precisamente l'Uno-Uno *stesso* della prima ipotesi, così come esso stesso è oggetto d'indagine, secondo lo schema, rispetto a se stesso. Platone dice, infatti, che l'Uno e gli Altri sono e non sono, precisando: «*esso stesso* e gli altri, rispetto a *se stessi* e reciprocamente (αὐτὸ τε καὶ τὰλλα καὶ πρὸς αὐτὰ), ecc.», 166 c 3-4 (corsivi miei).

¹³⁵ Anche Damascio interpreta questo luogo esattamente in linea con la lettura dell'identità del soggetto in tutto il dialogo: cfr. Damascio, *In Parmenidem*, IV, pp. 68-69, ove Damascio, confrontando la negazione dell'Uno nella *prima* ipotesi con la negazione dell'Uno nella *quinta* ipotesi (corrispondente all'ultimo uno o 'materia' indeterminata, secondo un *topos* neoplatonico), conclude che, sia del *primo* uno che dell'*ultimo* uno, Platone non intenda negare *soltanto l'essere*, bensì appunto *anche l'uno*, esattamente come avviene per l'Uno della prima ipotesi; quindi, come commenta Valerio Napoli questi passi dell'*In Parmenidem*, «è negato non soltanto l'uno coesistente con l'ente (l'uno che è, l'essere uno), ma anche lo stesso uno in sé» (cfr. V. Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός - Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUEM – Catania, Officina di Studi Medievali – Palermo 2008, p. 440). Riportiamo un breve passo del testo di Damascio, che dimostra come anche il diadoco considerasse la conclusione della quinta ipotesi *identica* a quella della prima, cioè come comportante la *stessa negazione dell'Uno in sé* riscontrabile nella prima, nello stesso senso proposto da noi, con la conseguenza che Platone intendesse *sia dell'Uno-che-è, sia dell'Uno-che-non-è* (di cui, nella quinta ipotesi, si parla) negare l'Uno in quanto Uno, *allo stesso modo* di quanto avviene per l'Uno-Uno della prima: «Infatti, che [il personaggio-Parmenide] nega di entrambi anche l'uno in sé (τὸ ἓν αὐτὸ) e non soltanto l'uno che coesiste con l'essenza (τὸ τῆ οὐσία συνὸν ἓν), come a volte egli [*scil.* Proclo] dice, lo ha mostrato alla fine di questa ipotesi [*scil.* della quinta], presentando in questo modo la conclusione generale» (cit. in Napoli, 2008, p. 441), conclusione che noi abbiamo riportato sopra.

Qui, Platone dà la prova che considera, se non proprio come unica sia la prima che la seconda ipotesi, almeno come *identico* il soggetto: si tratta testualmente, infatti, di *quello stesso Uno in sé* che non è neppure Uno, οὐδὲ ἔν, non solo alla fine della prima ipotesi, ma anche persino alla fine della *quinta*. Sebbene Platone usi qui letteralmente la forma invertita rispetto alla prima ipotesi (dove leggiamo: εἰ ἔν ἔστιν, 137 c 4), forma invertita che usa anche nella seconda (dove, invece, leggiamo: ἔν εἰ ἔστιν, 142 b 3), la conclusione della quinta ipotesi è esattamente *la stessa* della prima («neppure uno rispetto a se stesso», οὐδὲ ἔν ἐστὶν καὶ πρὸς ἑαυτὸ, 160 b 2, nella quinta, e «né è uno», οὔτε ἔν ἐστὶν, 141 d 12, nella prima); inoltre, essa fornisce un 'surplus' di paradossalità, in quanto congiunge contraddittoriamente questa affermazione (l'Uno non è neppure Uno) con la sua opposta, che invece riprende la conclusione della seconda ipotesi, ossia “l'uno è tutto”.

Per quanto riguarda il secondo punto, e cioè la non-differenza tra l'Uno-Uno della prima ipotesi e l'Uno-che-è della seconda, occorre dire che vi sono anche motivi più strettamente *logici* che sollecitano in direzione della tesi della *continuità* del soggetto (αὐτὸ τὸ ἔν) non solo in queste due, bensì in *tutte* le ipotesi del *Parmenide*, e soprattutto che portano a ritenere che l'Uno-che-è della seconda ipotesi non sia, quanto a se stesso, differente rispetto all'Uno-uno della prima. Un primo motivo è dato dal fatto che, nella prima ipotesi, l'Uno-Uno non è identico né a sé né ad altro, e non è diverso né da sé né da altro (139 b – 139 e). Invece, l'Uno-che-è della seconda ipotesi è sia *identico a sé che agli altri*, sia *diverso da sé che dagli altri* (146 b – 147 b). Ora, se l'Uno-che-è è diverso da sé, ciò implica anche necessariamente che non sia identico a se stesso (precisamente come è l'Uno-Uno, il quale in effetti non è identico a se stesso), in quanto non è possibile essere diverso da sé senza essere non-identico a sé (occorre presupporre, insomma, che l'Uno diverso-da-sé sia precisamente non-identico-a-sé, proprio come l'Uno-Uno).

D'altra parte, l'Uno-che-è è anche identico agli altri, ma ciò implica necessariamente anche che non sia diverso dagli altri (esattamente come l'Uno-Uno, il quale non è diverso nemmeno dagli altri), in quanto non è possibile essere identico agli altri senza essere non-diverso dagli altri (occorre, insomma, che l'Uno precisamente non sia diverso dagli altri, proprio come non è diverso dagli altri l'Uno-Uno). E' chiaro che questi passaggi argomentativi non sono esplicitati nel *Parmenide*, ma non possono non essere implicitamente ammessi, proprio da un punto di vista logico¹³⁶. Ancora, l'Uno-Uno non è né in sé né in altro (138 a – 138 b), mentre l'Uno-che-è è sia in sé che in altro (145 b – 145 e). Ora, se l'Uno-che-è è in altro, è chiaro che ciò presuppone necessariamente che esso non sia in sé (vi sono, del resto, espressioni testuali nel *Parmenide* che confermano ciò, per esempio questa riferita proprio all'Uno-che-è: «ciò che è sempre in altro non è necessario che, al contrario, non sia mai nella stessa cosa...? - τὸ ἐν ἑτέρῳ ἀεὶ ὄν

¹³⁶ A conferma che le coppie di negazioni della prima ipotesi conducono, da un punto di vista logico, necessariamente alle congiunzioni contraddittorie della seconda, precisamente in un modo che viola il Principio di Non-Contraddizione, vorrei richiamare un passo di Graham Priest, il quale, seppure in un contesto argomentativo diverso, sostiene che se una certa cosa o evento non è in un certo modo e non è nemmeno nella negazione della negazione di quel modo, allora otteniamo precisamente una *contraddizione*, grazie alla doppia negazione: «altro esempio: esco dalla stanza. Per un istante, sono in equilibrio simmetrico, con un piede dentro e un piede fuori dalla stanza; il mio baricentro è allineato al piano verticale in cui sta il baricentro della porta. Sono nella stanza o no? Per ragioni di simmetria, non sono dentro piuttosto che no, né non dentro piuttosto che dentro. Il puro lume della ragione ammette dunque solo due risposte alla domanda: sono sia dentro che fuori, o né dentro né fuori. (...) Se non sono né dentro né non dentro, allora non sono (dentro) e non sono (non dentro). Per la legge della doppia negazione, sono sia dentro che non dentro (...) la qual cosa è ancora una contraddizione» (cfr. *What Is So Bad About Contradictions?*, in “Journal of Philosophy”, 94, 1998, pp. 410-426, trad. it. Federico Perelda e Francesco Berto, in *Scenari dell'impossibile – La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, a cura di F. Altea e F. Berto, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 21-43, p. 28). Infatti, poiché $\neg V$ ($\neg \alpha$) = $V(\alpha)$, allora dire $\neg V(\alpha) \wedge \neg V(\neg \alpha)$, equivale a dire $\neg V(\alpha) \wedge V(\alpha)$, dove V sta per il valore di verità Vero e α sta per un qualsiasi asserto. Applicando tale procedura all'argomentazione del *Parmenide*, troviamo che siccome l'Uno della prima ipotesi non solo non è identico (a sé e agli altri), ma non è nemmeno non identico a sé e agli altri (infatti, Parmenide afferma che «neppure d'altra parte [l'Uno sarà] diverso da se stesso né da altro. (...) Essendo diverso in qualche modo da se stesso sarebbe diverso dall'uno e così non sarebbe uno», 139 b 5-6), e siccome non essere non identico equivale appunto all'essere identico (a sé e agli altri), dato che $\neg V(\neg \alpha) = V(\alpha)$, allora otteniamo che l'Uno della prima ipotesi implica logicamente sia il proprio essere non identico (a sé e agli altri) sia il proprio essere identico, per la doppia negazione appena vista; ciò conduce precisamente alla *stessa contraddizione* dell'Uno della seconda ipotesi, il quale è sia diverso (da sé e dagli altri) sia identico (a sé e agli altri).

οὐ τὸ ἐναντίον ἀνάγκη μηδέποτε ἐν ταυτῷ εἶναι» – 146 a 3-5), esattamente come non è in sé l'Uno-Uno.

La prima ipotesi, del resto, non è affatto l'ipotesi del puro 'monismo', come spesso molti interpreti sostengono, così come non è nemmeno l'ipotesi che terminerebbe con la *insostenibilità del monismo*, scartata la quale si passerebbe ad ipotesi aperte alla molteplicità e alla determinatezza ontologica e, soprattutto, fondate sulla *non-contraddizione*. Essa è invece l'ipotesi della *paradossalità* radicale, poiché il suo senso non è altro che quello di mostrare come, proprio ponendo l'Uno, si finisca necessariamente col toglierlo, ossia si generi quel paradosso dell'Uno che non è 'neppure-Uno', ma solo *perché è Uno*. In altre parole: l'Uno non è nemmeno Uno, cioè nega se stesso, e per questo apre al Non-Uno, *se e soltanto se è Uno*. L'Uno è Uno solo in quanto elimina la propria essenza e mette a nudo la propria assoluta Indeterminazione (non è, e non è neppure-Uno); ma, d'altra parte, non è neppure-Uno *solo in quanto e fintantoché è Uno*. Come l'Uno non può porsi *se non immediatamente togliendosi* e sfociando quindi 'nel neppure-Uno', così non è possibile che esso sia nemmeno-Uno *se non rimane immediatamente e simultaneamente Uno*, e cioè se non continua a riproporsi sempre come l'Uno-Uno, per quanto in altre ipotesi questo porsi possa rimanere latente. Non è possibile quell'apertura al Non-Uno, e dunque la comparsa dell'Altro dall'Uno, se l'Uno simultaneamente non sparisca e si cancelli; ma questa sua auto-soppressione è esattamente *coincidente* con la stessa auto-posizione dell'Uno, che a sua volta coincide con la sua assoluta Indeterminazione e nullità. Il paradosso è dunque questo: senza questa 'conservazione' dell'Uno, nessuna sua soppressione è possibile, e pertanto nemmeno è possibile che il Non-Uno sorga; così come, senza la soppressione di *tutte* le determinazioni, nessun Uno-Uno può darsi, e cioè solo con la sua auto-soppressione è possibile il darsi dell'Uno. Pertanto, paradossalmente gli Altri dall'Uno sono se e solo se *bén estin*, nel preciso senso della prima ipotesi: se è *Uno*.

D'altra parte, l'Uno-Uno della prima ipotesi non è *destinato* a risolversi nei molti, quasi che il suo darsi costituisca un *passaggio irreversibile* nel Non-Uno, che si lasci alle spalle per sempre l'Uno, in modo non-contraddittorio e rinunciando alla sua Indeterminazione pura. L'Uno, cioè, non è per niente *costretto* a invertirsi nel Non-Uno, e perciò a *determinarsi*, dato che l'Uno-Uno si dà come nemmeno-Uno *solo perché si pone come Uno*, e cioè come Indeterminazione pura, altrimenti no; vale a dire proprio perché si dà, per definizione, soltanto come assoluta negazione del Non-Uno. La definizione platonica è, infatti, che l'Uno è l'assoluto non-molti, ciò che è assolutamente indivisibile o senza parti. Platone scrive testualmente, a proposito dell'Uno in sé della prima ipotesi: «per nessun'altra ragione l'uno sarà molti» (137 c 4-5). Se paradossalmente l'Uno non può che darsi come Non-Uno, ciò è solo perché allo stesso tempo *esso non può che darsi se non come negazione del Non-Uno*, cioè come simultanea negazione dei molti. L'Uno posto all'inizio della prima ipotesi è tale, cioè, proprio perché è assolutamente Non-Molti, perché è ciò che non può mai essere Non-Uno («se è uno ... non potrà essere molti, εἰ ἐν ἔστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἶναι πολλά τὸ ἔν», 137 c 4-5). D'altra parte, l'Uno stesso che *non può essere molti*, in 137 c 4-5, è l'Uno stesso che, per un paradosso estremo, è *molti*, in 144, e 5-6 (αὐτὸ τὸ ἐν ... πολλά ἐστιν).

Dunque, se l'Uno della prima ipotesi non può che terminare nella propria auto-negazione, nel non-essere neppure-Uno, ciò è vero proprio e soltanto per il paradosso irriducibile che l'Uno simultaneamente *non può mai essere Non Uno*, ossia perché *è e si conserva sempre come Uno*, come l'Indistinto assoluto. Insomma, l'Uno è sempre Uno, ma solo perché *non è mai Uno*, essendo Uno soltanto in quell'Indeterminazione che è la negazione di se stesso («d'uno né è uno né è assolutamente», 141 e). E viceversa, l'Uno non può essere mai Uno, cioè termina in quell'assoluta Indeterminazione che lo annulla come Uno, ma solo perché *è sempre Uno*. L'Uno, pertanto, non è nemmeno Uno se e solo se insieme *persiste* nella sua assoluta unità, ossia se resta quell'Uno-Uno che per nessuna ragione potrà mai essere molti, altrimenti no; è questo il paradosso mediante il quale possono venire a generarsi i molti, e innanzitutto la prima, originaria differenza tra Uno ed Essere, messa a tema nella seconda ipotesi. Tant'è vero che nelle ultime ipotesi, in cui si tratta dell'Uno-che-non-è, sia rispetto a se stesso sia rispetto agli altri, si mostra la necessità che comunque l'Uno *sia*, che debba essere *Uno*, altrimenti niente sarebbe, se non venisse conservata la perfetta unità paradossale dell'Uno-Uno (che, tuttavia, non

dimentichiamolo, non consiste in altro che in quell'auto-annullamento nell'Indistinzione che è la cifra essenziale dell'Uno che non è *neppure-Uno*). Scrive testualmente Platone:

«Ancora una volta torniamo al principio e diciamo che cosa saranno gli altri dall'uno se l'uno non è (...) - Gli altri *non saranno uno*. (...) E *neppure molti* (οὐδὲ μὴν πολλά γε); se fossero molti, ci sarebbe anche l'uno in essi, e se nessuno di essi è uno, *tutti sono nessuna cosa* (ἅπαντα οὐδέν ἐστιν), cosicché non saranno neppure molti» (165, e 2-4, corsivi miei).
«Se dunque l'uno non è, gli altri *non sono uno né molti* (...). Né come simili né come dissimili (...) - né come identici né diversi (...) se l'uno non è, *niente è* (οὐδέν ἐστιν)» (166, b 2-5; 166, c 1).

Di conseguenza, l'Uno comunque *necessariamente è* e deve essere Uno, seppure *esso stesso* non sia nemmeno-Uno, proprio in quanto è Uno.

10.2. In Proclo.

Certi aspetti di paradossalità dell'Uno vengono mantenuti e persino esaltati in alcune concezioni neoplatoniche, come in Proclo e soprattutto in Damascio. Si tratta di quella paradossalità che va esattamente in quella direzione, già riscontrata, dell'Uno che più è Uno e più è *Non-Uno*, e del *Non-Uno* che più è *Non-Uno* e più è *Uno*. Nei sistemi neoplatonici il molteplice determinato a sua volta sta, come un medio, tra l'estremo dell'Indeterminazione dell'Uno e l'estremo dell'Indeterminazione del *Non-Uno*. Ciò che conta è, comunque, il fatto che un tratto essenziale dell'Uno, cioè la sua “principialità” nei confronti del molteplice determinato, è possibile solo se l'Uno si mantiene assolutamente nella propria trascendenza, che è come dire che deve rimanere in quella irrelatività e semplicità che coincide con l'Indeterminazione dell'Uno-Uno della prima ipotesi del *Parmenide*.

Più specificatamente, in Proclo l'Uno assume la funzione di “causa” in un modo propriamente paradossale, dato che, da un lato, esso è e deve essere principio del tutto, e dunque deve essere in relazione necessaria con l'essere e il molteplice, che da lui provengono; dall'altro, l'Uno non può essere al modo di *nessuno* degli enti che da esso derivano, in quanto per se stesso è *al di là* di ogni essere e deve essere inoltre fondamento di *ogni* essere. Da questo punto di vista, come spiega Valerio Napoli, per Proclo il principio primo è «*pre-causa, causa unica che è anteriore a tutte le cause, (...) può essere anche denominato al di sopra della causa*»¹³⁷. Tuttavia, questi due tratti essenziali dell'Uno in quanto principio del tutto non sono affatto due aspetti distinguibili nell'Uno, che altrimenti diverrebbe molteplice e perderebbe la sua assoluta semplicità e unità. Essi sono, infatti, totalmente *indistinguibili* nell'Uno, a tal punto da essere paradossalmente coincidenti in esso e da essere *lo stesso Uno*. Ma ciò che è interessante in questa concezione della natura principale dell'Uno, che è al tempo stesso trascendente rispetto a tutti gli enti, è che essa si ricollega esplicitamente con la lettura del *Parmenide*. Afferma sempre Napoli:

«secondo la lettura procliana, la seconda ipotesi mostra che tutti gli ordini divini procedono dall'uno, così come, per altro verso, la prima ipotesi mostra che l'uno è trascendente rispetto alla totalità degli ordini divini (...). E' proprio in virtù della sua totale trascendenza che il principio assolutamente primo costituisce la causa di tutte le cose e, proprio in quanto trascendente, è presente in tutte»¹³⁸.

E' proprio questo duplice tratto di simultanea trascendenza-immanenza a costituire la paradossalità dell'Uno: esso è assolutamente *al di là* di tutto, ma insieme è *presente* in ogni cosa, dato che ciascuno cosa

¹³⁷ Cfr., Napoli, Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός - ecc., cit., p. 276.

¹³⁸ Ibid.

non può essere senza l'Uno. Ma ciò che è ancor più paradossale è il fatto che tale immanenza dell'Uno nelle cose è data *non* da una sua natura determinata o aperta alla relazionalità con il molteplice, bensì proprio, al contrario, dalla sua trascendenza assoluta rispetto a tutto, dalla sua Indeterminazione e irrelazionalità radicale. L'Uno fa essere ciò che è determinato solo perché esso stesso non è per niente determinato. Nella *Teologia platonica* Proclo scrive riguardo all'Uno:

«Perché è per il suo stesso essere collocato al di sopra di tutte le cose che esso le fa sussistere tutte»¹³⁹.

E, in un passo del *Commentario sul Parmenide*, esalta ancor più la paradossalità dell'Uno:

«l'uno, essendo senza molteplicità, fa sussistere la molteplicità, ed essendo senza forma [fa sussistere] la forma, e ugualmente si comporta con le altre cose; perché esso non è alcuna delle cose che fa sussistere. Perché, senz'altro, la causa non è identica alle cose generate da essa stessa»¹⁴⁰.

Il fatto importante è che tutti questi tratti di paradossalità dell'Uno vengono direttamente fatti risalire alle argomentazioni del *Parmenide*, precisamente in modo che tutto ciò che è derivi dalla negatività insita nell'Indeterminazione assoluta dell'Uno-Uno della prima ipotesi, in quanto per Proclo le negazioni *precedono* le affermazioni. Infatti

«tutte quelle asserzioni affermative [della seconda ipotesi] procedono da queste asserzioni negative [della prima ipotesi] (...) questa specie di negazione è generatrice (γεννητικόν) della molteplicità delle affermazioni»¹⁴¹.

10.3. In Damascio.

Il carattere di paradossalità dell'Uno assume toni *abissali* in Damascio. Sebbene Damascio teorizzi un Meta-Principio al di là dello stesso Uno della prima ipotesi (ἐπέκεινα τοῦ ἑνός), Meta-Principio che sconvolge qualsiasi possibilità di definire mediante il logos la sua natura, già l'Uno in sé viene presentato come assolutamente privo di determinazioni («semplice e indistinto - ἀπλῶς καὶ ἀδιορίστω»¹⁴², oppure «totalmente indifferenziato - τῷ πάντι ἀδιαφόρῳ»), tanto da risultare addirittura come trascendente anche rispetto agli opposti processi della distinzione e della unificazione. L'Uno, insomma, né determina né rende indeterminato ciò che da esso deriva, perché anche quest'ultimo atto finisce per rendersi determinato se contrapposto al determinato. Come scrive Valerio Napoli, «l'uno si rivela talmente indeterminato da non contrapporsi neppure al determinato come indeterminato»¹⁴³. Essendo principio del tutto, l'Uno è necessariamente *al di là* di ogni ente, e quindi è trascendente, ma al tempo stesso e proprio perché è principio, *non si distingue* da alcuna cosa, nemmeno dagli effetti di cui esso è causa, in quanto non può ammettere alcuna distinzione in se stesso, né in rapporto ad altro. L'Uno, in effetti, non solo è indifferenziato quanto a se stesso, ma lo è anche nei confronti dell'altro da sé. Esso,

¹³⁹ Proclo, *Theologie platonicienne*, Les Belles Lettres, Paris 1968-1997, II 10, p. 62.4.

¹⁴⁰ Proclo, *In Parm.* VI, col. 1075.25-30.

¹⁴¹ Ivi, VI, col. 1075.19-20, 37.

¹⁴² Damascio, *Dubitaciones et solutiones de primis principiis*, Paris 1899, I, p. 115.5-12.

¹⁴³ Cfr. Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός - ecc.*, cit., p. 281.

cioè, *risolve* tutti gli enti nella sua indistinta semplicità, in modo da essere *tutto* anteriormente alla distinzione nel molteplice. Damascio esprime questo aspetto di Indistinzione dell'Uno, scrivendo che

«la sua [dell'Uno] natura non si distingue da alcuna cosa, né si unisce ad alcuna cosa, né si modifica con alcuna di tutte le cose»¹⁴⁴.

L'Uno, così, nella sua pura Indeterminazione e semplicità, trascende qualsiasi distinzione rispetto al Non-Uno, tanto da risultare paradossalmente *indistinto* dal Non-Uno, *coincidente* con esso, ma proprio in quanto Uno¹⁴⁵. Ora, questi tratti contraddittori dell'Uno acquistano particolare rilievo anche nel ruolo che l'Uno assume in quanto “produttore” o “causa” della realtà. Infatti, la processione di tutti gli enti dall'Uno si costituisce come una generazione assolutamente indeterminata perché è solo dalla sua inconcepibile Indeterminazione che il Non-uno viene fuori. L'Uno in quanto tale, di cui si parla nella prima ipotesi, per Damascio si pone al di là della stessa contrapposizione tra il distinguersi del molteplice dall'uno e il suo essere unito ad esso, e solo per tale motivo esso può dare origine a ciò che è determinato, vale a dire proprio perché esso stesso *non* è determinato e non assume i caratteri di questo ente piuttosto che di un altro. Anzi,

«secondo Damascio, l'uno è talmente lontano dal *distinguere* che non *unifica* neppure: così come il *distinguere* (τὸ διακρίνειν), anche l'*unificare* (τὸ ἐνίζειν), assunto quale determinato tipo di produzione, è infatti un produrre qualcosa di determinato (...) l'uno, come principio primo, è senza unione e senza distinzione, anteriore alla stessa opposizione tra l'unione e la distinzione»¹⁴⁶.

L'Uno, dunque, è principio di tutto proprio e soltanto perché non è *niente* del tutto, di ciò che è nel tutto. Esso genera i molti solo perché è assolutamente non-molti, totalmente indifferenziato e indistinto sia rispetto a se stesso sia rispetto a qualsiasi altra cosa. *Solo questa stessa indeterminatezza* rende possibile paradossalmente il formarsi del determinato. Scrive, a tal proposito, Damascio:

«Ma che quello [l'Uno] è principio di tutte le cose insieme lo mostra la perfezione (τὸ παντελής) di questo principio e lo mostra anche la sua indeterminatezza (τὸ ἀδιόριστων), in quanto esso non è principio di questo piuttosto che di quello»¹⁴⁷.

Il carattere di trascendenza dell'Uno indica precisamente una tale *ulteriorità* del principio del tutto rispetto al *tutto*, da non avere assolutamente *nessun* tipo di relazione con ciò che, tuttavia, necessariamente da esso deriva e con cui deve avere rapporto. Il paradosso irriducibile è che più l'Uno è creativo (e quindi più ha relazione con ciò che fa sussistere), e più esso deve essere trascendente (e quindi più *non* ha alcuna relazione con ciò che fa sussistere), vale a dire indeterminato e inconcepibile come l'Uno-Uno della prima ipotesi del *Parmenide*. L'Uno non deve essere *qualcosa* di determinato per essere principio di tutto, cioè per essere, come lo denomina Damascio, l'uno-tutto-anteriormente-a-

¹⁴⁴ Damascio, *De princ.*, I, p. 110.9.

¹⁴⁵ Napoli sottolinea tale aspetto di radicale e paradossale *indistinguibilità* dell'Uno dal Non-Uno in Damascio, scrivendo che «l'uno, in quanto tale, nel suo rendere il *non-uno* ugualmente *uno* e nel suo non separarsi da esso, non si distingue dal *non-uno*» (Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός - ecc.*, cit., p. 282).

¹⁴⁶ Cfr. Napoli, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός - ecc.*, cit., p. 283 in nota.

¹⁴⁷ Damascio, *De princ.*, I, p. 119.-10.

tutto (τὸ πρὸ πάντων ἔν)¹⁴⁸, ossia il Tutto stesso nella sua perfetta semplicità; ma per essere Tutto e principio del tutto esso stesso paradossalmente non deve essere proprio *niente* (τὸ οὐδέν).

La causalità dell'Uno, in quanto questo è necessariamente trascendente e indeterminato, è assolutamente irriducibile a qualsiasi causalità determinata all'interno del tutto. La causalità dell'Uno in quanto principio del tutto, non può essere definita propriamente "causa", perché questa è sempre *vincolata* al proprio effetto, ma essa tuttavia è l'autentica origine di ogni concepibile causa. Anche a proposito dell'Uno, così come per il Meta-principio, Damascio parla del "capovolgimento" o "inversione" (περιτροπή) di ogni discorso che lo riguardi, con esiti radicalmente contraddittori e paradossali. Riguardo al Meta-Principio, precisa Damascio,

«non lo diciamo né 'ente', né 'uno', né 'tutto', né 'principio del tutto', né 'al di là del tutto'; noi riteniamo di non predicare di esso assolutamente nulla»¹⁴⁹.

Tuttavia, proprio per la *περιτροπή* relativa alla ineffabilità del Meta-principio, noi non possiamo dirlo *neppure* Nulla:

«anche la negazione è un certo discorso e ciò che è negato è una cosa, invece esso [l'Ineffabile] è il nulla e di conseguenza non è né negabile, né in generale esprimibile, né conoscibile in una qualche maniera che sia, per cui non è neppure possibile enunciare la negazione»¹⁵⁰.

Anche riguardo all'Uno riscontriamo tale 'inversione' di ogni discorso logico. Infatti, la causalità dell'Uno, pur essendo causa assoluta del tutto, *non è nemmeno causa* perché in questo caso rimarrebbe vincolata all'interno delle determinazioni del tutto e non potrebbe davvero essere l'origine assoluta del tutto. Nelle parole di Damascio:

«Esso (l'Uno), invece, è anteriormente a tutto ed è causa di tutto, in quanto è anche causa delle cause (τῶν αἰτίων αἴτιον); e non è neppure questo»¹⁵¹.

11. Conclusione: la 'narcotizzazione' del negativo in Hegel.

Al termine di questa rassegna delle interpretazioni italiane della lettura hegeliana del *Parmenide*, mi sembra utile riassumere le letture degli studiosi presi in esame, e fare brevemente qualche riflessione.

Abbiamo visto che per Merker la scepsi in generale e, più in particolare, quella contenuta nel *Parmenide*, pur venendo valorizzata da Hegel, viene in ultima istanza ricondotta entro il sistema della razionalità. Malgrado la prospettiva ermeneutica di Merker risulti fortemente ancorata ad un *pregiudizio*

¹⁴⁸ Ivi, I, p. 60.21-22. In altri luoghi del *De principiis*, Damascio parla dell'Uno come di ciò che è il Tutto in senso proprio (τὰ κυρίως πάντα), o anche dell'Uno-tutto indistinto (πάντα ἐν ἀδιάκριτον), o ancora dell'Uno-tutto secondo il più totalmente semplice (τὸ πάντα ἐν κατὰ τὸ πάντη ἀπλούστατον). Questa coincidenza dell'Uno con il Tutto, il quale però a sua volta si dissolve nell'assoluta semplicità e indistinzione dell'Uno stesso, è possibile «perché l'uno non è qualcosa, ma è tutto e anche più che il tutto (ἀλλὰ πάντα τὸ ἐν καὶ πλέον γε ἢ τὰ πάντα)», ivi, I, p. 92.20, ossia perché è simultaneamente *oltre* il Tutto e insieme l'*indifferenziazione* del tutto.

¹⁴⁹ Ivi, I, p. 13.19-20.

¹⁵⁰ Ivi, I, p. 21.14-18.

¹⁵¹ Ivi, I, p. 112.14-15.

anti-idealistic ormai datato, la sua lettura mette a nudo aspetti della scepsi che si ritorcono inaspettatamente contro la stessa interpretazione che Hegel ha dato di essa. Sebbene la scepsi, a giudizio di Merker, non riesca a superare la sterile oscillazione tra affermazioni e negazioni, tuttavia essa può riuscire ancora a svelare contro la speculazione idealistica l'assunzione di un presupposto *indimostrato*, quale è appunto quello della Totalità razionale, la quale dovrebbe superare la negatività della dialettica grazie al prevalere della sua unità aprioristicamente intesa.

Secondo Duso, la «perplexità nei confronti del *Parmenide* e del suo risultato, o meglio del suo apparire senza risultato, è significativa e indicativa della difficoltà hegeliana»¹⁵²; difficoltà che consiste, in ultima analisi, nel modo *non* aporetico di concepire la contraddizione ed il negativo, da parte del filosofo tedesco. Anche a giudizio di Duso, l'aspetto radicale della contraddizione (che Hegel stesso individua nel momento scettico, precisamente, come vedremo meglio più avanti, nel carattere di “*persistenza*” di essa) viene attenuato e, in fondo, controllato mediante la sua riconduzione all'interno della Totalità. In questo modo, prevale la mediazione positiva che «risulta in contrasto con la necessità propria della dialettica nella sua forma negativa di superare il posto, l'immediato, mediante la contraddizione»¹⁵³.

Per quanto riguarda Chiereghin, è necessario distinguere le due fasi della sua interpretazione, da noi considerate. Inizialmente, per l'autore chioggiano, se la dialettica viene privata del suo tratto essenziale di *aporeticità* e “*inconclusività*”, quale si riscontra nel *Parmenide* (ma anche in altri dialoghi platonici), essa perde il suo senso più profondo, che consiste nello “sbloccare” qualsiasi «arresto dogmatico della processualità»¹⁵⁴. Solo valorizzando la «radice problematica» della dialettica, al cui fondo opera una negatività che *non* si risolve *definitivamente* nel positivo, si può scardinare quella unità determinata come ritorno in sé dall'esser-altro, «che si pretende esaustiva dell'intero»¹⁵⁵. Il principio, che in Platone è radicalmente *dialettico* e «lievito di una dialetticità empiricamente inconclusiva», nel filosofo tedesco invece «viene caricato delle note dell'assolutezza e della definitività»¹⁵⁶. Per tale motivo, secondo Chiereghin, occorre mettere in luce che persino lo stesso “principio più saldo di tutti” per lo stesso Platone non può non poggiare sulla contraddizione¹⁵⁷.

In tempi più recenti, Chiereghin ha insistito sulla sostanziale analogia tra *anairein* platonico e *Aufheben* hegeliano, valorizzando lo «scetticismo identico con la filosofia», e cioè sostanzialmente impotente di fronte al razionale, che lo stesso Hegel legge nel *Parmenide*. Da questa prospettiva, Chiereghin pare privilegiare l'aspetto speculativo della lettura hegeliana del *Parmenide*, col conseguente prevalere della “compiutezza” sistematica dell'Intero e del momento positivo-razionale della dialettica, inteso come risoluzione delle antinomie aporetiche dello scetticismo. In questo modo, però, il momento *negativo e nichilistico* del *Parmenide*, che pure Hegel vi scorse, resterebbe non sufficientemente valorizzato nella sua natura aporetica.

La *ineliminabilità* della contraddizione come carattere essenziale della stessa verità razionale, è stata evidenziata anche da Varnier, il quale connette l'auto-formazione dello spirito alla sua attività intrinsecamente *negativa*, qual è quella dello scetticismo da Hegel rinvenuto nel *Parmenide*, attività che nientifica ogni presupposto condizionante. Contrariamente a quanto sostenuto da Merker, secondo Varnier tale negatività essenziale dello spirito è quella stessa dei tropi scettici e viene svolta, all'interno del sistema hegeliano, mediante la sua logica fundamentalmente *dialettica*. Si tratta pur sempre di contemporanea compresenza di determinazioni opposte nel processo di auto-sviluppo del Concetto. E' pur vero che queste determinazioni tornano nell'unità razionale, ma questa stessa è, in ogni caso,

¹⁵² Cfr. G. Duso, *Hegel interprete di Platone*, op. cit., p. 74-75.

¹⁵³ Ivi, p. 74.

¹⁵⁴ Cfr. F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, op. cit., p. 92.

¹⁵⁵ Ivi, p. 98.

¹⁵⁶ Ivi, p. 99.

¹⁵⁷ Sempre nel suo *Hegel e la metafisica classica*, Chiereghin sostiene che vi è un legame inscindibile tra idee, dialettica e metodo dell'*anairein* in Platone, tanto che le idee non si pongono se non mediante le ipotesi. Facendo riferimento ad un passo emblematico della *Repubblica* (VI 510 b 4-9), e ad uno del *Fedone* (100 a 2-7), Chiereghin afferma che «il *nous* muove dalle ipotesi e si serve solo di idee», poste appunto solo mediante il procedimento ipotetico. In questo senso, scrive Chiereghin, «l'ipoteticità del principio di non contraddizione» (ivi, p. 90, in nota) è sostenuta proprio da Platone, dato che in *Repubblica*, IV 437 a 7-9, egli riconosce, riguardo al principio primo, che «se mai la questione ci apparirà sotto diversa luce, si dovranno considerare nulle tutte le eventuali conseguenze».

essenzialmente contraddittoria, in quanto lo stesso spirito implica un “rapporto contraddittorio”, considerato che è proprio esso a farsi «*identico a sé come “altro di se stesso”*».

Adottando fondamentalmente la medesima prospettiva *speculativa* hegeliana, Cicero sottolinea il limite del *Parmenide* nella mancanza di mediazione fra Uno e Molti, così come questa mediazione è concepita all'interno della stessa logica del filosofo tedesco. Trascurando totalmente l'auto-mediazione, certamente paradossale e aporetica, svolta nella prima ipotesi, e leggendo nelle successive deduzioni delle altre ipotesi una mediazione non altrettanto aporetica, come se esse non terminassero comunque con la *medesima indefinibilità e coincidenza di tutte* le determinazioni possibili, Cicero accetta acriticamente il giudizio hegeliano che la mediazione tra Uno ed Essere (così come la si ritrova nella seconda ipotesi) sia estrinseca, e conclude sostenendo che la deduzione del molteplice, nel *Parmenide*, risulta in fondo priva di giustificazione *razionale*. La conseguenza è che la lettura “corretta” della dialettica del *Parmenide* dovrebbe essere, da questo punto di vista, proprio quella speculativa di Hegel.

Infine, nell'analisi di Biscuso viene evidenziato come Hegel interpreti *tutta* la dialettica platonica come contenente autenticamente l'unità degli opposti, nel preciso senso di una violazione del PNC. La lettura hegeliana del *Parmenide*, come sottolinea Biscuso, è intimamente fondata sul convincimento che nella dialettica di Platone sia presente l'accettazione della verità della contraddizione. Ma la novità dell'esegesi di Biscuso sta nel fatto che l'interpretazione di Hegel non possa essere considerata affatto un fraintendimento, essendo in gioco una questione di rilevanza teoretica fondamentale come la dottrina platonica delle idee, legata, a sua volta, a quel lato positivo che implica di necessità l'unità degli opposti così com'è concepita da Hegel, e cioè comunque come unità *contraddittoria*. Seppure non espresso, dunque, nel *Parmenide* è presente anche quel lato positivo che, lungi dal segnare un ritorno alla non-contraddizione, scongiura la sterile *nullità* delle determinazioni, esibendo anzi la perfetta compresenza degli opposti nell'Assoluto. Per Biscuso il giudizio hegeliano che nel dialogo platonico sia pur presente il lato positivo, viene sollecitato dalla interpretazione neoplatonica, soprattutto da Proclo. Anche qui, tuttavia, la ricerca di Biscuso pone in evidenza aspetti non considerati dagli altri studiosi di cui ci siamo occupati, e cioè che l'esegesi procliana non possa essere stata accettata «senza riserve» da Hegel, visto che in essa è totalmente svalutato quel lato “nichilistico”, «l'esercizio scettico negativo», che comunque lo stesso filosofo tedesco vide forse più di ogni altro interprete.

A questo punto, le conclusioni che possiamo trarre dal dibattito che ho tentato di riassumere, potrebbero essere le seguenti. Abbiamo potuto constatare che, per Hegel, la verità è costituita essenzialmente dal Concetto concreto, la cui natura non è data mai come immediatezza, ma sempre come mediazione e processualità. Questa concezione è risultata anche il presupposto teoretico che ha guidato la lettura *speculativa* del *Parmenide*, compiuta da Hegel. Il filosofo tedesco è convinto che la dialettica contenuta in questo dialogo si fondi (o piuttosto debba fondarsi) proprio su questo riferimento implicito alla totalità del Concetto, che realizza se stesso mediante il proprio automovimento. In questa auto-articolazione dialettica, la negatività *non* si risolve in un vuoto gioco dissolutivo di tipo scettico, o *aporetico*, o *paradossale*, ma è sempre terminante in qualcosa di determinato e concreto. Tuttavia, l'acquisizione fondamentale ed ineliminabile della stessa dialettica speculativa è, a mio avviso, il concetto di “verità” non soltanto come risultato positivo della negatività che si rivolge a se stessa, ma soprattutto come unità che non esclude nulla e che pertanto include sempre in sé il proprio opposto, vale a dire come identità che è identica anche alla propria non-identità (si ricordi la formula della *Differenz*: «identità dell'identità e della non-identità»; oppure quella del *Verhältnis*: «il razionale non ha nessun contrario»). Dunque, un concetto di verità che, in un modo o nell'altro, riesce a “farsi carico” della necessaria *ammissione della contraddizione* come momento essenziale dell'auto-costituzione dell'Assoluto. Ma ciò che è più interessante è che tale risultato Hegel ritiene di poterlo rinvenire, seppure *neutralizzandone* l'aporeticità radicale, proprio nel *Parmenide* platonico. Vi è, in effetti, una continuità sottesa ad entrambe le dialettiche, quella hegeliana e quella del *Parmenide* platonico. Tuttavia, mentre nel dialogo del filosofo ateniese la dialettica, come abbiamo constatato, si fonda su

un'aporia insolubile, quella hegeliana, nonostante la riproposizione continua delle contraddizioni, le risolve tutte, sia pure secondo un senso tutto da precisare del termine “risoluzione”¹⁵⁸.

Hegel, insomma, cerca sempre di scongiurare la *manca di soluzione* della contraddizione, mettendo in opera una sorta di “*narcotizzazione*”, se così si può dire, della carica aporetica del negativo. Di conseguenza, possiamo dire che nella dialettica hegeliana sia presente la contraddizione, ma non il paradosso, trattandosi di una contraddizione *non* insolubile; mentre la dialettica del *Parmenide* è eminentemente paradossale. Il modo in cui viene trattato il concetto di contraddizione in Hegel, lo si può vedere in alcuni dei passaggi fondamentali della *Wissenschaft der Logik*. Nella Nota III del paragrafo dedicato alla “Contraddizione”, tornando a considerare i momenti del processo dialettico come processo essenzialmente *fondato sulla contraddizione*, Hegel afferma che solo «perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento». Tuttavia, il mutamento deve essere “dominato”, altrimenti ciò che è vitale “soccombe”. Occorre, allora, riuscire a *con-tenere* nella stessa positività quella negatività essenziale che è la contraddizione; con-tenere nel duplice senso di 1) *includere* in sé il proprio contraddittorio; 2) *tenerlo a freno* o *inibirlo*, in modo che non conduca il processo ad esiti insolubili:

«quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa, e *tener ferma* l'una e l'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione»¹⁵⁹.

¹⁵⁸

Ho affrontato la questione del significato della “risoluzione” della contraddizione in Hegel, considerandola *non* una riduzione o una eliminazione della stessa, e cioè nel senso comunque di una *violazione* del Principio di Non-Contraddizione, nell'articolo *Contraddizione e paradosso in Hegel*, pubblicato sul sito Internet di *Isonomia* (Università di Urbino), <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2011coltelluccio.pdf>; lavoro al quale mi permetto di rinviare il lettore. La posizione che ivi sostengo è analoga, per certi versi, a quella non-coerentista di Luca Illetterati, il quale ritiene che in Hegel la contraddizione non venga affatto “risolta” nel senso di eliminata, come se rimanesse rispettato il Principio di Non-Contraddizione. Anche per Illetterati, in Hegel la contraddizione non ha un significato “metaforico”, ma anzi costituisce una categoria essenziale per il processo di *determinazione* del concetto: «in the sentence *everything is inherently contradictory*, contradiction is not a mere evocative metaphor, nor a necessary moment through which we need to pass in order to get to the speculative level of discourse where contradiction itself is completely removed». Illetterati, inoltre, rileva delle notevoli affinità tra la dialettica hegeliana e il “dialeteismo” (una delle più recenti logiche *paraconsistenti*, precisamente quella che afferma la *di-aletheia*, o il doppio valore di verità di un asserto e della sua negazione, perché ammette sia che è vero α sia che è vero $\neg \alpha$): «in Hegel and dialethism contradiction is thought of not as something to be removed or to be eliminated, but rather as the logical structure able to express the essential core of reality. Contradiction is the condition of possibility of the determinateness of everything in its concrete being», cfr. L. Illetterati, *Limit and contradiction in Hegel, Contradictions*, p. 15, in *Logic, History, Actuality*, Technische Universität, Berlin, 3-5 June 2011. Una tesi simile è stata sostenuta anche da Michela Bordignon, *Contradictio regula veri? Una discussione critica dell'interpretazione coerentista della dialettica hegeliana*, Tesi di laurea specialistica in Filosofia, Università degli studi di Padova 2007. E cfr. pure, della stessa autrice, *I limiti dell'interpretazione coerentista della dialettica hegeliana*, in corso di pubblicazione su VERIFICHE, saggio nel quale la Bordignon ritiene che sia possibile «un confronto e un ritorno effettivamente nuovo e fruttuoso al pensiero hegeliano» solo se si assume quella linea di ricerca «in cui proprio l'approccio coerentista è stato messo in discussione in modo radicale» (ivi); linea di ricerca che non può non ammettere «la tesi hegeliana sulla contraddizione come *regula veri*», e di cui il dialetheismo è sicuramente il rappresentante «che non solo mette in discussione l'*ex falso quodlibet*, ma sostiene che alcune contraddizioni sono vere» (ibid.). L'interpretazione compiuta dalla Bordignon mi sembra estremamente convincente, soprattutto riguardo alla critica del modo in cui il coerentismo addossa al *Verstand* la responsabilità della contraddizione, che poi verrebbe superata dalla *Vernunft*: «le determinazioni dell'intelletto, nell'ottica hegeliana, non sono contraddittorie rispetto alle determinazioni nella loro struttura concreta, ma sono in se stesse contraddittorie, implicano cioè di per se stesse quella contraddittorietà da cui l'intelletto intende rifuggire ed in questo senso, e solo in questo senso, l'intelletto appunto “si contraddice”. L'esclusione di A da $\neg A$ che caratterizza la prospettiva intellettualistica, infatti, implica già di per sé una messa in relazione della prima determinazione con la seconda. Nelle interpretazioni coerentiste, invece, le determinazioni intellettualistiche risultano contraddittorie non in se stesse ma rispetto alla concreta natura delle determinazioni stesse, risultando sotto-determinate rispetto ad essa» (ivi). Ringrazio l'autrice per avermi gentilmente concesso di leggere in anticipo il suo scritto.

¹⁵⁹

Cfr. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Berlin, Duncker und Humblot, 1841, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, rev. della trad. C. Cesa, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 1981, vol. II, p. 492 (corsivi miei).

Come si può vedere, si tratta proprio di *accogliere*, e al tempo stesso di *abbracciare* (ossia: tenere-stretta, trattenerla) la contraddizione. Inoltre, Hegel afferma inequivocabilmente che «avere in lui stesso la contraddizione», da parte dell'esistente o del positivo, significa essere non solo «l'unità vivente stessa», ma essere «fondamento o principio». Dunque, almeno per questo aspetto, contraddizione e *Grund* (in cui la contraddizione dovrebbe “risolversi”) *coincidono*¹⁶⁰: il fondamento stesso è in lui *questa contraddizione*, solo che non vi soccombe, ma *l'ha in lui stesso*, ossia riesce ad accoglierla e insieme a “tenerla a freno”. Se, invece, ci si fermasse al momento negativo, senza quello positivo, avremmo, come si è visto, solo lo scetticismo. E non basterebbe nemmeno aggiungere, a tale momento della negatività, o della non-identità, anche il momento dell'unità, come precisa Sergio Landucci, «giacché può anche darsi che si abbiano entrambe, queste affermazioni contrapposte, però nel senso d'un continuo avvicinarsi dell'una all'altra»¹⁶¹. In questo caso, avremmo una dialettica negativa di stampo zenoniano, nella quale la contraddizione resterebbe “irrisolta”, nel senso di non “dominata”, come, invece, per Hegel, deve essere. Un'ulteriore conferma che la mancata soluzione della contraddizione nello scetticismo porti quest'ultimo a risultati “nichilistici” (che sono, poi, i medesimi di quelli del *Parmenide*), è data da un altro passo della *Scienza della logica* in cui Hegel, trattando la questione del rapporto tra finito e infinito, indica come *non* debba essere inteso, secondo lui, il risolversi della contraddizione, e cioè come un *azzerramento* degli opposti. In effetti, se noi nel rapporto tra finito e infinito, dice Hegel, alla loro separazione opponiamo la loro unità, e poi, di nuovo, alla loro unità opponiamo la loro separazione, e così via, noi non facciamo che rinviare in un “cattivo infinito” la loro vera unità. In tal modo,

«la soluzione di questa contraddizione non sta nel riconoscimento della *pari esattezza* e della *pari inesattezza* delle due affermazioni (questa non è che un'altra forma della contraddizione *persistente*), ma è l'idealità di tutte e due»¹⁶².

La soluzione della contraddizione, dunque, non può stare nel riconoscimento di una *pari esattezza* e di una *pari inesattezza* *tanto* dell'una *quanto* dell'altra, delle affermazioni che si contrappongono, ma soltanto nella loro “idealità”, nel loro essere momenti dell'Intero. Questo rifiuto dell'equivalenza del positivo e del negativo, nonché della *pari esattezza* e *inesattezza* delle affermazioni opposte, è un tratto caratteristico della lettura hegeliana del *Parmenide*, e costituisce anche, come abbiamo visto, uno snodo essenziale nel rapporto con i troppi scettici. Hegel ritiene che la negatività vada “fuori controllo”, per così dire, e scateni il “*persistere*” della contraddizione, proprio a motivo di una tale “*parificazione*” delle antinomie scettiche. In sostanza, è proprio quella equivalenza che rende *insolubile* e *aporetica* la contraddizione. Di conseguenza, se noi “parifichiamo” le opposte affermazioni, non solo non otteniamo la vera soluzione della contraddizione, secondo Hegel, ma soprattutto ci ritroviamo con il *persistere* di essa, ossia con quella insolubilità irriducibile che costituisce lo scetticismo, e che è il tratto più proprio del *Parmenide*. Parificazione che, da un punto di vista metafisico, restituisce la perfetta *coincidenza* di tutte le determinazioni simultaneamente alla loro stessa nullità, e dunque esibisce quell'assoluta Indistinzione dello stesso Uno-Uno che non è “*neppure-Uno*” del *Parmenide*.

¹⁶⁰ Ha impostato la sua interpretazione del problema della contraddizione in Hegel proprio sulla base dell'assunto che la dialettica del filosofo tedesco accetti la *realtà* della contraddizione anche Fabio Vander, nel suo volume *Essere e non-essere. La Scienza della logica e i suoi critici*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009. Vander è dell'avviso che la contraddizione in Hegel *non venga risolta* nel senso di un ripristino della non-contraddizione, e anzi mette bene in luce che nella *Aufhebung* si tratta solo del superamento dell'astrattezza e unilaterale della stessa concezione logicistica della contraddizione (che la intende come semplice congiunzione estrinseca di termini o giudizi tra loro); la sua risoluzione semmai è il passaggio «nel fondamento dove *si conserva* come autentica (non più astratta) contraddizione», e in cui «diviene ciò che è» (ivi, p. 61).

¹⁶¹ Cfr. S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 54.

¹⁶² Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p.156 (corsivi miei).

Sulla base di queste considerazioni, possiamo rilevare la distanza che intercorre tra una deduzione speculativa ed una deduzione paradossale del determinato e del molteplice, quale si rileva dal confronto tra dialettica hegeliana e dialettica del *Parmenide*, e possiamo anche documentare quale sia, per Hegel, il dispositivo di fondo che metta in moto la seconda: la *persistenza* della contraddizione, provocata dalla *isostenia* della verità di *entrambe* le asserzioni antinomiche. Tale persistenza si esprime in una struttura argomentativa in cui la verità di ogni asserzione *coincide* con la verità della propria negazione, in modo tale che se è vero che p, allora è simultaneamente vero che *non-p*. Una struttura di questo tipo scatena l'assoluta *insolubilità* della contraddizione, che nella logica hegeliana deve invece essere necessariamente risolta, sebbene la sua soluzione *non* comporti mai il ritorno alla non-contraddizione e sebbene *ad ogni* soluzione (quindi anche all'ultima) segua un'*ulteriore riproposizione* della contraddizione. Nella dialettica del *Parmenide*, invece, abbiamo potuto appurare esattamente questa persistenza della contraddizione, in cui la verità di ogni tesi *coincide* con la verità della tesi assolutamente opposta, e in cui è *impossibile* risolvere la contraddizione *anche una sola volta*, così da ottenere l'irriducibilità radicale dell'aporia. Quella insolubilità che per i logici costituisce il fattore indispensabile per il generarsi del *paradosso*.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "FilosofiaItaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.