Francesca Eustacchi[1]

La dialettica uno-molti nel *Parmenide* di Platone

> Che i molti siano uno e che l'uno sia molti è un'affermazione che suscita stupore, ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una e l'altra tesi (*Filebo*, 14C8-10).

Questo contributo intende indagare la dialettica *uno-molti* – o *intero-parti* – costitutiva per Platone di ogni realtà, sia essa empirica o intellegibile. Com'è noto, su questo asse tematico, Maurizio Migliori ha molto lavorato offrendo contributi scientifici di notevole interesse[2]. Vorrei quindi rendergli omaggio muovendomi su questo terreno, proprio a partire dalle sue profonde e illuminanti analisi.

Nel *Parmenide*, Platone insiste particolarmente sul nesso intero-parti, chiarendo che esso risulta caratterizzato dalla stessa pervasività della coppia identico-diverso:

«Ogni realtà, in relazione a ogni altra, sta in questa condizione o è identica o è diversa; se non è né identica né diversa, sarà una parte di ciò in relazione a cui si trova in questa condizione o sarà un intero in relazione a una parte» (*Parmenide*, 146B2-5)[3].

[1] Università di Macerata; f.eustacchi@unimc.it.

[2] Ricordo tra i più recenti: *The Platonic Philosophy as Dialectic,* in M. Migliori, *Lifelong Studies in Love with Plato*, Academia Verlag, Baden-Baden 2020, pp. 21-32; *Plato's Dialectic and Categories*, in G. D'Anna, L. Fossati (eds.), *Categories*, 2, *Histories and Perspectives*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2019, pp. 9-26; *Platone: la forza e la necessità della dialettica*, in A. Brancacci, S. Gastaldi, S. Maso (eds.), *Studi su Platone e il platonismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016, pp. 19-50.

[3] Le traduzioni dei testi platonici sono tratte dai volumi di traduzione e commento curati da Maurizio Migliori: M. Migliori, *Platone Parmenide,* Nuova traduzione con testo greco a fronte, Introduzione, commento analitico con rimandi ad altri testi non solo platonici, di Maurizio Migliori, Saggio bibliografico e saggio teorico finale di Francesca Eustacchi, Morcelliana, Brescia 2025; *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene, Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993; *Platone*, *Politico. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica*, Bompiani, Milano 2001.

Il rapporto intero-parte è irriducibile a quello di identico-diverso: vale solo per le realtà di cui non si può affermare né l'identità né la diversità; allo stesso modo, identico-diverso può applicarsi solo a quelle realtà che non sono in un rapporto di intero-parte. Si tratta di due rapporti differenti anche nella loro relazione reciproca: identico e diverso non possono in alcun modo essere identificati, mentre per intero e parti si afferma:

«Noi diciamo che l'identità tra l'uno e i molti manifestata dai ragionamenti ricorre ogni volta in ciascuna affermazione, sempre, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una qualche caratteristica immortale e imperitura dei nostri stessi discorsi» (*Filebo*, 15D4-8).

L'*identità* dei due termini contrari necessita di una spiegazione che non violi il principio di non contraddizione. Parlare di identità di uno e di molti non significa che un uno *diviene* in qualche modo molti o che quello che *appare* uno *è in realtà* molti, o il contrario. L'identità «implica che una stessa realtà risulti analizzabile *allo stesso titolo sia* come uno *sia* come molti»[4], in quanto ogni realtà *una* è intrinsecamente complessa, cioè uni-molteplice, o, in altri termini, è *un intero composto di parti*. Per questo, come dichiara la citazione in esergo, porre qualsiasi «affermazione unilaterale, a vantaggio dell'uno (il molteplice è uno) o dei molti (l'uno è molteplice), si espone a obiezioni, perché entrambe le affermazioni risultano vere e quindi una posizione che escluda una delle due è "sbagliata"»[5].

Il problema della partecipazione

Una prima presentazione della movenza uni-molteplice si trova nella prima parte del dialogo; la prima aporia (130E-131E) pone il "dilemma della partecipazione"[6]: una realtà partecipa o di tutta l'Idea o di una sua parte. Se gli enti empirici

1. partecipano dell'intera l'Idea: questa dovrà risultare presente in tutte le diverse realtà, risultando così separata da se stessa, non più una ma molti (131B1-2);
2. partecipano di una parte dell'Idea: questa risulterà divisa in parti, con le conseguenze assurde, che tra poco vedremo (131C5-7).

Socrate tenta di salvare la prima alternativa considerando l'Idea come il giorno «che, essendo uno e identico, è contemporaneamente in molti luoghi e non è affatto separato da se stesso» (131B3-5); tale proposta viene combattuta da Parmenide (131C2-4) attraverso l'immagine del telo: una parte del velo copre un oggetto, un'altra un altro oggetto, operando con una realtà che agisce su parti distinte, quindi finendo nella seconda alternativa. Poiché Socrate crede che il giorno possa essere presente in modo indifferenziato in luoghi diversi, è facile per Parmenide sostenere che, in realtà, anche in questo caso, si attua una forma di divisione, perché non c'è ragione di dire che si sta parlando dello stesso intero giorno, realtà

[4] M. Migliori, *La bellezza della complessità. Studi su Platone e dintorni*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, p. 272. Corsivi miei.

[5] M. Migliori, *Il Disordine ordinato, La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 1279.

[6] Cfr. R.E. Allen, *Plato's Parmenides, Translated with comment 2nd, Revised edition*, Yale University Press, New Haven 1997, p. 8.

identica in tutti i luoghi "nello stesso tempo" (ἅμα, 131B4, B7). L'obiezione di Parmenide è esplicita: «tu poni tranquillamente *una identica unità contemporaneamente in molti luoghi* come se, avendo coperto con un velo molti uomini, dicessi che è uno e intero sui molti» (131B7-9)[7].

Questo argomento si basa sul postulato che l'Idea sia divisibile in frammenti che conservano la stessa natura dell'intero, come un legno spaccato in tanti pezzi di legno. Tuttavia, se l'Idea di grandezza appare divisa in *parti di grandezza*, siamo all'interno di un paradigma fisicista, che non può essere accettato in quanto conduce a una serie di paradossi[8]:

- una prima conseguenza, implicita ma chiara, è che la parte della Grandezza risulta più piccola della Grandezza in sé, così come una parte dell'Uguale è più piccola dell'Uguale in sé: la parte deve cioè accettare un *predicato auto-contraddittorio*. Questo problema viene presentato esplicitamente rispetto all'Idea di Piccolezza, che, a sua volta, risulta più grande della sua parte (131D7-9);
- il risultato è privo di senso: una cosa diventa grande partecipando di una parte più piccola della Grandezza, una diventa uguale a un'altra partecipando di una parte dell'Uguale più piccola dell'Uguale in sé;
- infine, se la parte del Piccolo "viene aggiunta" a una cosa, questa non diventa più grande, ma più piccola, malgrado l'apporto di un ulteriore elemento (131D9-E1).

Tale esito negativo non va però sopravvalutato, poiché Socrate conclude dicendo: «Non mi sembra facile definirlo in qualche modo <la partecipazione>» (131E6-7), lasciando intuire che, in realtà, il ragionamento condotto non vuole demolire l'idea di partecipazione, ma piuttosto sottolineare una doppia difficoltà:

- l'impossibilità di stabilire un rapporto con l'intera Idea o con una sua parte;
- la presenza delle Idee, che sono separate, nelle cose; la necessità quindi di individuare una partecipazione in cui l'Idea – la cui azione è presente nell'oggetto empirico in quanto fondamentale per la sua esistenza – non risulti per questo immanente, ossia separata da se stessa.

Il problema sotteso è quello della *divisibilità delle Idee*, che richiede una distinzione: altro è dire che l'Idea di piccolo si divide in frammenti che sono Idee di piccolo, altro è dire che l'Idea può essere divisa in Idee (come vedremo di seguito). Nel primo caso, la parte ha la stessa natura dell'intero, nel secondo no, con una conseguente distinzione nella visione delle Idee, che sono assolutamente semplici nel primo senso, mentre non lo sono nel secondo. Nella prima aporia si considera l'Idea divisa in pezzi aventi la stessa natura dell'intero; invece, l'Idea risulta sì composta di parti, che tuttavia sono *altre Idee*.

Su questa base, la domanda se si ha partecipazione dell'intera Idea o di una sua parte risulta mal posta e rivela una *visione inadeguata dell'Idea stessa e del rapporto intero-parti*. Tale discussione, tuttavia, costituisce la *pars destruens* dell'indagine e ha permesso di guadagnare in positivo alcuni punti:

1. la visione delle Idee non deve avere nulla che sia riconducibile al piano "fisico";

[7] Il valore probatorio di questa obiezione è messo in discussione da M. Tabak, *Plato's* Parmenides *reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York 2015, p. 39 e K.M. Sayre, *Parmenides' lesson, Translation and explication of Plato's Parmenides*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996, p. 76.

[8] K.D. Otto, *Solving the Second Horn of the Dilemma of Partecipation*, in «Apeiron» 36(2003), pp. 25-41, nota che la via d'uscita da questi paradossi sta nel negare la divisibilità delle Idee in parti "omeomeriche".

2. le Idee non possono avere parti omeomere, quindi il rapporto intero-parti va impostato in un altro modo;
3. l'azione delle Idee è fondamentale per l'esistenza degli enti empirici, tuttavia l'Idea non è immanente ma resta separata.

Intero-parte nella prima e seconda tesi

Nella Prima tesi dell'esercizio dialettico proposto nel *Parmenide* viene chiarita la peculiare natura dell'Intero:

«E che cos'è l'intero? Non è forse quello a cui non manca alcuna parte? […] Quindi, in ambedue i casi, che sia un intero o che abbia parti, l'Uno sarebbe composto di parti» (137C7-9).

Una parte è parte di un intero e questi non manca delle parti di cui è composto, di conseguenza deve avere un inizio, una fine e qualcosa in mezzo (137D).

Nella Seconda tesi, questa tematica è così importante da essere inserita in mezzo alla premessa tesa a evidenziare il cambiamento di ipotesi di base (142C-143A)[9]. Dati l'Uno-che-è e la differenza tra *Ousia* e Uno, "è" si dice dell'Uno che è e "uno" dell'Essere che è uno. Di conseguenza, l'Uno-che-è si configura come un intero, di cui sono parti l'uno e l'essere. Lo stesso vale per le singole parti, che partecipano sia dell'Uno sia dell'Essere, e per qualsiasi parte, anche la più piccola, poiché «l'uno sempre implica l'essere e l'essere implica l'uno» (142E6-7).

In questa visione, la realtà si sdoppia continuamente e appare come una piramide di unità, ognuna delle quali è, nello stesso tempo, un uno-parte di un intero superiore e un intero rispetto a un uno-parte inferiore. In tal modo, ogni realtà, in quanto Uno-che-è, implica *una infinita molteplicità*. Ciò chiama in causa, come emerge nel corso del dialogo, un altro elemento: l'unità dell'intero che rende possibile l'esistenza di una realtà uni-molteplice; in assenza di tale limite, infatti, la molteplicità si presenterebbe come infinita, come ἄπειρον.

L'argomento successivo, sulla coppia in se stesso-in altro (145B6-E6), chiarisce che l'Uno è sia *totalità delle parti* sia *intero*, che quindi si configurano come due concetti diversi:

«Ciascuna delle parti è, per così dire, nell'intero e nessuna è esterna ad esso […] E tutte le parti sono contenute dall'intero? […] E l'Uno è la totalità delle sue parti, né più né meno di tutte. […] Dunque, l'Uno non è *anche* l'intero?» (145B7-C3).

La totalità delle parti è quindi *un* insieme, anche se disordinato (ad esempio, un corpo senza vita), così come lo è *un* intero ordinato (un organismo vivente). A conferma, l'intero non viene mai identificato con la totalità delle parti; al contrario, Platone fa capire che sono due cose distinte, due "Uno" diversi, infatti il *primo contiene il secondo*:

[9] Cfr. Migliori, *Dialettica e verità*, cit., pp. 225-226 e G. Casertano, *Il nome della cosa, Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Loffredo Editore, Napoli 1996, pp. 45-46.

«Se allora tutte le parti si trovano ad essere nell'intero, visto che l'Uno è tutte le parti ed anche lo stesso intero e che tutte le parti sono contenute dall'intero, l'Uno sarà contenuto dall'Uno e già così l'Uno stesso sarà in se stesso» (145C4-7).

Questo passaggio si comprende se si richiama la distinzione, nella prima tesi (138B2-4), tra contenente e contenuto, che vanno separati in forza della loro diversa funzione, anche se si utilizza una stessa denominazione (chiamando entrambi "uno"). Platone ha così esplicitato che non bisogna farsi ingannare dall'uso terminologico: *con "Uno" si possono indicare molteplici realtà diverse*[10]. La differenza risulta progressivamente chiarita: mentre l'intero esprime una logica, un ordine delle parti, la totalità delle parti esprime solo una contiguità topologica, che prescinde dal legame sistemico che l'intero stabilisce tra le parti stesse.

Nello stesso tempo, ciascuna delle parti è nell'intero e nessuna può esserne fuori (144E9-145A1). Quindi, come dato reale, totalità delle parti e intero coincidono, cioè si riferiscono alla stessa realtà, ma in *due sensi ontologicamente diversi*. Questa coincidenza può, quindi, determinare un equivoco, cioè l'attribuzione alle parti della natura dell'intero, cosa subito chiarita. La natura dell'intero non può essere né nella totalità delle parti né nella singola parte:

«L'intero non è nelle parti, né in tutte né in qualcuna. Se infatti fosse in tutte, necessariamente sarebbe anche in una, perché, se non fosse in una qualsiasi, non potrebbe nemmeno essere in tutte: se questa parte è una fra tutte e l'intero non è in questa, come potrebbe allora essere in tutte? […] Ma l'intero non è nemmeno in qualcuna delle parti. Se infatti l'intero fosse in qualcuna, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile» (145C8-D6).

La ragione della doppia negazione è intuitiva, ma viene esplicitata: l'intero esprime qualcosa "di più" rispetto alla parte. Questa superiorità non è quantitativa, in quanto riguarda anche la totalità delle parti, ma qualitativa e va ricondotta all'azione ordinatrice dell'intero, che realizza una maggiore complessità di nessi tra l'intero e le parti, prese singolarmente, nella loro totalità, o in diversi raggruppamenti. Questo senso di intero non può ritrovarsi né in alcuna parte né nel disordine della totalità delle parti, tuttavia, l'intero, per essere, deve trovarsi in qualche luogo, pena non esistere affatto:

«Ma se l'intero non è né in molte parti, né in una, né in tutte, non è forse necessario che sia o in qualcosa di diverso o in nessun luogo? […] Dunque, se non fosse in nessun luogo non sarebbe affatto; ma l'intero, che è, poiché non è in sé, non sarà necessariamente in altro? […] L'Uno dunque, in quanto intero, è in altro, mentre in quanto si trova ad essere la totalità delle parti, è in se stesso. Così l'Uno è necessariamente in sé e in altro» (145D9-E5).

In questa relazione, emerge quindi un rapporto verticale: l'intero non è nelle parti, che invece sono nell'intero, il quale, a sua volta, è "in altro". Comincia a delinearsi la visione di una realtà fatta di interi che contengono parti e che sono contenuti in altro, che, a sua volta, non può che essere un intero superiore di cui il primo intero diventa parte.

[10] Cfr. M. Migliori, *The many meanings of the One in Plato's Parmenides*, in L. Brisson, A. Macé, O. Renaut, *Plato's Parmenides: Selected Papers of the XIIth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Baden-Baden 2022, pp. 299-307.

La struttura sistemica qui abbozzata viene confermata dall'argomento sulla coppia quiete-movimento (145E7-A8): le parti, in quanto contenute dall'intero in cui sono sempre, sono considerate immobili, mentre l'intero, in quanto parte di un altro intero superiore, non è immobile, quindi si muove. La cosa non appare immediatamente perspicua, anche perché l'intero che è in altro lo è in quanto diviene a sua volta una parte; sembra perciò possibile attribuire anche ad esso, in questa condizione, l'immobilità. Platone, non a caso, esplicita che *se è nel diverso non può essere "nello stesso"*, quasi a sottolineare una condizione ontologica:

«Ciò che è sempre nel diverso (ἐν ἑτέρῳ), non è forse necessario, al contrario, che non sia mai nella stessa cosa e che, non essendo mai in sé, non sia immobile, e che, non essendo immobile, si muova?» (146A3-6).

Se si considerano le parti, queste, in quanto sono nell'intero, dipendono da quest'ultimo, sono stabili e non variano in sé. L'intero, invece, essendo in rapporto con un altro/diverso, viene considerato in movimento per due ragioni:

1. la relazione con il diverso implica qualcosa di non stabile, incapace di tenerlo immobile;
2. entrando – come parte – in altro, in un sistema superiore, non è più quello che era prima, ma entra in un *ulteriore gioco di relazioni*, con l'intero e con le altre parti che lo costituiscono, per cui si modifica.

Tutto dipende dal punto di vista assunto: se è quello dell'*intero contenente le parti*, queste sono immobili, se è quello di una parte, ossia dell'*intero che diviene parte di un intero superiore*, essa appare in movimento. In sintesi, la stessa parte può essere considerata immobile e in movimento, a seconda che si consideri l'intero in cui stanno le parti o si considerino le parti in relazione a un intero. Anche le *parti contenute nell'intero*, quindi stabili, subiscono modificazioni in conseguenza delle variazioni del sistema stesso: viste per se stesse, sono statiche, mentre in relazione all'intero, di cui sono parti, si modificano insieme a questo. Quanto all'intero, esso è in moto in relazione all'intero superiore in cui viene collocato, ed è, invece, immobile in quanto parte che subisce tutti gli elementi di ordine che quell'intero impone necessariamente al sistema.

L'uni-molteplicità delle Idee

Il rapporto intero-parti non riguarda soltanto la dimensione fisico-empirica ma anche, come accennato, quella eidetico-intellegibile; l'applicazione di tale logica al piano delle Idee permette, infatti, di evitare obiezioni significative come quelle sollevate nella prima aporia.

Già nel *Fedro*, Platone presenta la dialettica come attività del dividere e dell'unire; il primo momento del procedimento consiste nel ricondurre le cose disperse in un'unica Idea, il secondo nel «*dividere* all'inverso *per Idee* (κατ'εἴδη) secondo le articolazioni che hanno per natura e cercare di non spezzare nessuna parte» (265E1-2). Questa divisione procede secondo Idee, quindi nel pieno rispetto delle articolazioni della realtà:

«Uno deve sapere il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, ed essere in grado sia di definirla nel complesso in se stessa, sia, una volta definita, di *dividerla per Idee* fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile» (277B5-8).

Si tratta di un tema riproposto in vari dialoghi, ad esempio nel *Politico*:

«Poiché non sono abituati a indagare facendo divisioni secondo le Idee (κατ'εἴδη), costoro unificano immediatamente queste cose che sono tanto differenti, ritenendole del tutto simili, e poi fanno anche il contrario, non dividendo in parti cose diverse. Si dovrebbe, invece, quando si sia avvertita la comunanza di molte cose, non lasciare l'analisi, prima che si siano viste le differenze, almeno tutte quelle che si caratterizzano come Idee; quando, poi, si siano notate diversità di molti tipi in una molteplicità, non è lecito sentirsi scoraggiati e desistere, prima di avere legato tutte quante le cose affini in un'unica somiglianza, ed averle chiuse nell'essenza di un determinata Idea» (285A4-B6).

Qui non ci sono "parti" nel senso condannato nel *Parmenide* – cioè pezzi che conservano le caratteristiche dell'Idea da cui sono stati staccati – ma elementi diversi che hanno una natura specifica – cioè sono Idee – e costituiscono la struttura di quella realtà. Un intero:

- è composto di parti, che hanno una propria natura, pur dipendendo, nel quadro delineato, dall'intero;
- è parte di un intero superiore, come Platone esplicita nello stesso *Politico*: «Non dobbiamo separare una parte piccola da quelle grandi e numerose, né *agire a prescindere dalle Idee*, *ma la parte deve essere contemporaneamente un'Idea*» (262A8-B2).

Bisogna dunque evitare di porre un termine cui non corrisponde alcuna vera unità, cioè che non esprime una Idea, come la parola "barbari", che non indica nulla di unitario, ma popoli non Greci diversi tra loro. Al contrario:

«Risulta una divisione migliore, *più conforme alle Idee e al metodo dicotomico*, se si taglia il numero in pari e dispari, il genere umano in maschio e femmina, e si separano i Lidi o i Frigi, o un qualsiasi altro popolo, opponendoli a tutti gli altri solo quando sia teoricamente impossibile individuare due termini da separare *che siano insieme Idea e parte*» (262E3-263A1).

Socrate il giovane vuol capire meglio queste affermazioni, ma lo Straniero di Elea rimanda una risposta adeguata, limitandosi ad asserire:

«Il fatto è che, quando c'è un'Idea, *è necessario che essa sia anche parte* di questa cosa di cui appunto si dice Idea, mentre *non c'è alcuna necessità che una parte sia Idea*. In questo modo, piuttosto che in quello contrario, devi dire, Socrate, che intendo sempre esprimermi» (263B7-10).

Qui Platone esplicita che un'Idea è *necessariamente* parte di un'Idea, mentre ci sono parti che sono *pezzi privi di unità* e che quindi non sono Idea.

Per trovare conferma di questo modo di procedere basta analizzare una qualsiasi delle diairesi del *Sofista*, come, ad esempio, la quinta (a 264B-268D), in cui la definizione di sofista come *simulatore consapevole*[11] viene ottenuta, attraverso un processo discensivo, in relazione alle Idee di cui questa figura è parte e in relazione a quelle da cui essa si distingue. Qui, come nelle altre diairesi, resta centrale la differenza tra *intero*, che implica un ordine, un'unità nella

[11] Per un approfondimento, si veda M. Migliori, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, 2018[2].

molteplicità, e *totalità delle parti*, che, invece, rimanda a un insieme disordinato, quindi non analizzabile con questo metodo diairetico.

Considerazioni conclusive

In conclusione, questa – seppur rapida – disamina ha illustrato le principali movenze della dialettica uno-molti, pervasiva di ogni realtà, che si configura come un intero costituito di parti e che, in quanto tale, risulta analizzabile secondo molteplici prospettive: dal punto di vista della parte, e della totalità delle parti, in relazione all'intero, da quello dell'intero considerato sia come parte di un intero superiore sia come ciò che ordina logicamente un insieme di parti sottostanti e da quello della parte in relazione alle altre parti, in cui l'accento viene necessariamente posto sulla loro diversità.

Tale pluralità risulta decisiva per comprendere la realtà platonica, caratterizzata in entrambe le sfere, Idee ed enti sensibili, da questa articolata struttura sistemica, che Platone certo non rivela mai del tutto ma a cui sempre allena lo sguardo del lettore, come fa nell'esercizio del *Parmenide*.