

TAUTOLOGIA DEL VIVENTE

Lineamenti per una metafisica neoplatonica dell'organismo

Eugenio Buriano, Francesco Vitali Rosati

*Nell'universo c'è una vitalità esuberante (πολλή ζωή) che produce ogni cosa e colora variegatamente, e non sta ferma, capace di creare giochi di vita (ζῶντα παίγνια) sempre belli e di buona forma (ἀεὶ καλὰ καὶ εὐεῖδη). (Plotino, *Enneadi*, III 2, 15, 31-33)*

1. Biologia delle forme. Ancora sulla ricorsività

Stando alla diagnosi di Prigogine¹, la dinamica classica descriveva una natura tautologica e prevedibile risolvendola in un τῶτόν ottuso, inteso come *idem*, ossia come un'identità inerte², ricorrendo poi al caso per giustificare la collateralità delle sue creazioni. D'altro canto, la biologia evoluzionistica considerava la forma entro una prospettiva gradualista e anagenetica, facendone l'effetto accidentale di una causalità lineare: mero *flatus vocis*, determinazione vaga di un *continuum* indifferente e omogeneo, privo di screziature³.

Di contro, il problema posto da un pensiero ecologico profondo invoca la capacità di concepire l'unità *mai data* della natura nel suo multiforme divenire onto-epistemico, sempre da ridefinire nelle sue singole determinazioni specifiche. In tal senso, i modelli di razionalità elaborati entro le tendenze sistemiche post-cibernetiche e neo-animiste del secondo Novecento⁴ finiscono per riattivare questioni chiave della tradizione speculativa: l'uno e i molti, causa ed effetto, potenza e atto. Di conseguenza in questa sede ci si ripropone di delineare per contrappunto, accanto a una fisica dei sistemi, una congenita *metafisica* di ispirazione neoplatonica, seguendo la traccia già proficuamente sviluppata da Whitehead e Lovejoy⁵.

*Tutte le traduzioni dal testo greco sono a opera degli autori.

¹ Cfr. I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, 1981, tr. it. P. D. Napolitani (a cura di), *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999³, pp. 266-270.

² Benché la distinzione tra *idem/das Gleiche* e *ipsum/das Selbe* ricorra perlopiù in contesti ermeneutici (d'ispirazione ricoeuriana o heideggeriana), il presente contributo intende avvalersene per discernere un approccio antiecologico (fondato sull'*idem*) da uno ecologico (radicato sull'*ipsum*). Per un inquadramento generale della questione, anzitutto etimologico, si rimanda a F. Tomatis, *Ipseità, diversità e dia-ferenza*, «Teoria» 1, 2006, pp. 31-35.

³ Cfr. S. J. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002; tr. it. T. Pievani (a cura di), *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice, Torino 2003, p. 751.

⁴ Un'ampia sintesi di carattere divulgativo è tentata da Fritjof Capra, *The Web of Life. A New Scientific Understanding of Living Systems*, Anchor Books, New York 1996.

⁵ Nel panorama teoretico recente, I. H. Grant ha avanzato un tentativo consimile muovendo da un'esegesi rinnovata del *Timeo*. Benché Schelling costituisca il riferimento privilegiato della trattazione, i motivi che attraversano il saggio ripropongono ampiamente, con un diverso linguaggio, i temi cosmologici centrali sviluppati in questa sede (ricorsività, organismo, attuosità...). Cfr. I. H. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London 2008; tr. it. a cura di E. C. Corriero, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.

Accogliendo un monito programmatico della morfologia goethiana, consonante con queste istanze vista la comune matrice platonica, «non si deve cercare nulla dietro i fenomeni: essi stessi sono già la teoria»⁶. Come a dire che il senso della filosofia prima non consiste nel mettere capo a una trascendenza onto-teologica, bensì nella scoperta della creatività (*creativity*) e della concrenza (*concrenence*) cosmiche, in quell'aspetto efficiente, proprio di un «grande organismo (ζῳον τέλειον)»⁷, che gli Antichi appellavano νοῦς ποιητικός ο δημιουργία. Entro questo quadro, la metafisica assume allora un profilo cosmomorfo, configurandosi come un *realismo ecologico*.

Agli occhi delle summenzionate teorie sistemiche, l'essere, in virtù delle proprietà emergenti empiricamente osservabili, si dimostra complesso (*complexum*), ossia si piega in sé molte volte. Sappiamo, infatti, che la biosfera esprime una grandiosa industria di trasformazioni reciproche⁸; sappiamo che l'organismo vivo è *effusivum sui*, cioè amplificazione in atto, agente attivo di quel flusso incessante di energia e materia che costituisce il nostro mondo; lo sospettiamo autonomo e dunque, entro una certa misura, *causa sui*, in quanto ininterrotta autopoiesi realizzata in serie causali ricorsive. Una qualsiasi cellula vegetale illustra egregiamente questo statuto *naturante* attraverso la vasta rete di processi metabolici che essa intesse, in cui ciascuna componente produce e trasforma ogni altra, alimentando altresì la capacità di nuove forme e relazioni interne⁹.

Il vivente è anzitutto qualcosa che si individua propagandosi, ritornando su di sé secondo un ritmo proprio, e guadagnando campo senza implicare uno spazio precedente da occupare, ma anzi rimodulandolo retroattivamente. Posto in uno stato perenne di *ridondanza*, di eccedenza strutturale, esso innesca la potenza creativa della selezione¹⁰, la quale opera rigenerando componenti inutilizzate, relazioni imprevedute, materiale di scarto, sulla scorta di un portato differenziale (o meglio: «dia-ferenziale»¹¹, nell'accezione letterale del διαφέρειν) sempre fecondo. L'idea di *exaptation*, anziché di *pre-adaptation*, presuppone una sequela non adattativa, e perciò non a-priorica, in cui utilità e funzione conseguono dalla forma senza pre-esisterle, invertendo, così, il rapporto causale equivocato da un finalismo intenzionale. I biologi definiscono *imperfection* o *contingency* questa sovrabbondanza che l'evoluzione del vivente reca con sé, marcandone la distanza e dalla casualità, e dalla prevedibilità¹².

⁶ J. W. Goethe, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zürich 1949; tr. it. S. Zecchi (a cura di), *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma 1983, p. 163.

⁷ Platone, *Tim.*, 32d1.

⁸ «La biosfera può essere considerata come campo della crosta terrestre, occupato da trasformatori che mutano le radiazioni cosmiche in energia terrestre attiva – elettrica, chimica, meccanica, termica e simili» (V. I. Vernadskij, *La biosfera e la noosfera*, Sellerio, Palermo 1999, p. 35).

⁹ Cfr. F. Capra, *op. cit.*, pp. 162-168. Un esempio efficace di questa creatività ricorsiva sono i cicli catalitici: Il DNA nel nucleo della cellula produce le molecole di RNA, le quali veicolano al ribosoma le istruzioni per la produzione degli enzimi, che a loro volta rientrano nel nucleo per riparare il DNA.

¹⁰ Cfr. S. J. Gould, *op. cit.*, p. 1587. Gould definisce in effetti tale *exaptive pool* come «capacità differenziale per il successo e il grado di cambiamento futuro» (*ibid.*).

¹¹ Cfr. F. Tomatis, *op. cit.*, p. 33. Il termine è preso qui in senso etimologico, quale trasporto, diffusione, divisione dinamica intensiva, distinto perciò da una mera alterità eterogenea.

¹² Cfr. S. J. Gould, *op. cit.*, pp. 120-124, 1519 e 1537. Già l'embriogenesi ruyariana tentava di smarcarsi da un'idea di finalità a priori, ancora presente nelle teorie genetiche neo-darwiniste, e al contempo dal contingentismo lamarckiano: nella proposta neofinalista di Ruyer gioca nuovamente un ruolo essenziale il Timeo, in quanto alternativa a entrambe le posizioni. Cfr. R.

Come denotato da Sini¹³, queste due nozioni non implicano, a ben vedere, il concetto di contingenza classicamente inteso, in cui si contempla sempre un'opzione irrealizzata, e quindi una manchevolezza a monte: infatti, l'eterogenesi postulata dal regime di ridondanza su cui interviene la cooptazione (*exaptation*), riflette piuttosto una certa autotelia dell'evento, preso come atto indiviso, perfettamente compiuto, che consiste nel suo stesso proliferare, ossia nel generare e risolvere ciclicamente una serie di problematiche interne. Di conseguenza, la creatività del vivente rivela una logica increscente, che moltiplica, rimescola e varia le proprie soluzioni per aumentare le probabilità di successo di interazione con l'ambiente. La ridondanza strutturale su cui agisce la selezione esprime, insomma, l'irriducibile pluralismo dell'essere, che non è altro che incremento dia-ferenziale, esuberanza di novità che a sua volta sarà materiale per ulteriore novità.

Invero, la dinamica cooptativa inviterebbe a pensare ogni elemento di un sistema al di là dei binomi perfezione-imperfezione o completezza-incompletezza: l'attuosità o entelechia in questione non conosce giustapposizione. La singolarità di ciascun evento selettivo ed ecologico, in quanto «campo di contingenza e imprevedibilità della storia»¹⁴, rifugge le alternative modali prefigurate dalla quarta antinomia kantiana: occorre rifiutare a un tempo meccanicismo e finalismo, rilevando, piuttosto, la natura intimamente affermativa dell'ontogenesi, quale risonanza senza aggiunta, pura creatività in atto, né necessaria né contingente¹⁵. Solo in questo senso si avrebbe ragione a pensare che *ripetendo* la sequenza evolutiva si otterrebbero risultati completamente diversi: non come scarti o possibilità mancate, ma come irriducibili singolarità di un atto creativo.

In altre parole, l'evento morfogenetico si reitera solo per generare la diversità, il molteplice, il nuovo. Da un punto di vista speculativo, si tratta di legittimare un'*amplificazione* intensiva, senza alcuna esteriorità o addizione: l'insistenza attiva su un limite mobile che dischiude al contempo una potenza singolarizzante inesausta quale proprio campo di eccedenza irriducibile. Accogliendo la formulazione simondoniana, l'individuarsi dell'essere va assunto come «atto originario (*operation première*)» di un reale già sempre «sovrassaturo»¹⁶, sfasato in rapporto a sé stesso, che si sdoppia ricorsivamente nel suo divenire implementante. Che l'essere sia sempre simultaneamente individuo e preindividuale positivo, «essere in più», *più-che-uno*, costantemente increscente rispetto a sé, è la stranezza di questa postura, che pure rifiuta, come già accennato, ogni negatività e contingenza per salvare il fenomeno nella sua concretezza:

Ruyer, *Néo-finalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2012²; tr. it. U. Ugazio, G. Vissio, V. Cavedagna (a cura di), *Neofinalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 211-300.

¹³ Cfr. C. Sini, T. Pievani, *E avvertirono il cielo. La nascita della cultura*, Jaca Book, Milano 2020, pp. 42-43.

¹⁴ S. J. Gould, *op. cit.*, p. 1519.

¹⁵ Rocco Ronchi già rivendicava l'irriducibilità dell'evento ontogenetico sia alle soluzioni deterministiche, sia a quelle contingentiste. Cfr. R. Ronchi, *L'atto del vivente. La vita nello specchio della filosofia speculativa (Aristotele, Bergson, Gentile)*, «Nóema» 3, 2012, pp. 42-56.

¹⁶ Cfr. G. Simondon, *L'individuazione à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble 2005; tr. it. G. Carrozzini (a cura di), *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 429-431.

L'ontogenesi è l'espressione tanto dell'individualità dei sistemi viventi quanto della forma in cui tale individualità si concretizza e, in quanto processo, non è il passaggio da uno stato incompleto (embrionale) a uno più completo e definitivo (adulto), ma la manifestazione del divenire di un sistema *che in ogni istante è la totalità della sua unità*¹⁷.

2. Psicologia dell'Uno: la *chora* di Bateson

L'esigenza di un rinnovamento metafisico, sebbene talora sconosciuto dal sapere scientifico, muove anzitutto dalla concretezza integralmente positiva dell'evento ontogenetico: che l'essere si manifesti, si comunichi sempre, ne ribadisce l'ostensione continuamente rinnovata, quindi l'intrinseca intelligibilità. Secondo un'icastica espressione plotiniana, il fenomeno non è altro che «deissi dell'eccellenza degli intelligibili (δεῖξις τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς)»¹⁸. Ostensione che pure si rinnova senza sosta, laddove la forma dei platonici, come si avrà modo di vedere, scandisce un ritmo ricorsivo, in virtù del quale l'*explicatio* sensibile ripete, di volta in volta, anaforicamente, la potenza da cui scaturisce, dando luogo a cristallizzazioni sempre differenti. Bateson, con la sua proposta pampsichista, sembra ricalcare quest'intuizione assumendo il pensiero, la 'Mente', o il νοῦς degli Antichi, come processo ostensivo e diffuso, non scollabile dalla creatività del vivente, al punto che «il mondo in parte diviene – viene ad essere – come è immaginato»¹⁹.

Restaurando la potenza performante del pensiero nel dispiegarsi stesso delle forme, l'ecologia di scuola batesoniana riprende i grandi motivi platonici, mediante riferimenti goethiani e lovejoyani²⁰, concordando in ultima analisi con quel 'principio di pienezza' in funzione del quale ogni idea deve manifestarsi, ogni potenza realizzarsi, giacché nulla può mancare, né può intromettersi diechesi alcuna²¹. Leggere il vivente in termini di comunicazione (κοινωνία) significa proprio ascrivergli un grado di com-prensione (whiteheadianamente: di *prehension*) generativa di legami sempre nuovi, costante apprendimento e rivelazione reciproci, intendendo allora l'ecosistema come un «*con-text*»²², ordito unitario delle forme.

In quest'ottica, l'evoluzione diventa infatti un «continuo fluire delle idee per mettersi d'accordo [...]. Tutto si muove e ruota attorno alla verità»²³, laddove

¹⁷ H. Maturana, F. Varela, *De máquinas y seres vivos. Una teoría sobre la organización biológica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1972; tr. it. A. Orellana (a cura di), *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1992, p. 41.

¹⁸ Plotino, *Enn.*, IV 8, 6, 23-24.

¹⁹ G. Bateson, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York 1979, tr. it. *Mente e natura. Un'unità necessaria*, G. Longo (a cura di), Adelphi, Milano 1988, p. 271. L'indivisibilità onto-epistemica del vivente viene formulata più esplicitamente nella Teoria di Santiago, dove il processo cognitivo cessa di essere la mera rappresentazione di un reale esterno, e diventa un evento eco-sistemico che produce cambiamenti strutturali, ovvero porta alla luce (*brings forth*) un mondo (Cfr. F. Capra, *op. cit.*, p. 273).

²⁰ Cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, tr. it. cit., pp. 31-32 (in particolare la sezione 1.8 «Dal nulla nasce nullà»); cfr. altresì *ivi*, p. 34 e p. 221. Sull'influsso di Whitehead si veda anche P. Harries-Jones, *A Recursive Vision. Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto University Press, Toronto 1995, pp. 62-66.

²¹ Cfr. Plotino, *Enn.*, IV 8, 6, 12-18.

²² G. Bateson, *Mente e natura*, tr. it. cit., pp. 30-32. Bateson riprende esplicitamente l'etimo latino del vocabolo: *cum-textere*, intrecciare assieme.

²³ *Ivi*, p. 271.

la selezione naturale non è che «l'affiorare della tautologia secondo cui ciò che resta vero più a lungo resta appunto vero più a lungo»²⁴. Se il vivente è essenzialmente un ecosistema di idee, nessi e comunicazioni di nessi, la Mente non è che la connessione stessa, ciò che lega ricorsivamente ogni legame: un meta-legame uni-molteplice, proprio come il *voûs* dei platonici, un «*pattern that connects*»²⁵, ossia pura connettività (*Betweeness*) in atto, comunione pulsante delle idee e dei processi. La vita psichica del cosmo, dunque, l'anima del mondo che con Bateson ritorna sotto la dicitura «*global mind*», riannoda ogni volta questa trama inverandone la portata differenziale: scandisce il ritmo del *ταῦτόν*, cioè lo temporalizza, così dia-ferendolo. L'unità del vivente, in questo modo, si pensa immediatamente come due, in quanto luogo di una mitosi intensiva, del dispiegarsi comunicativo della natura in un'infinita produzione di «differenze che generano differenze»²⁶: non già come condizioni preliminari della forma, bensì contraccolpi sensibili del suo incarnarsi, manifestazioni complementari della stessa «*sacred unity*»²⁷.

Ribadendo la natura psichica del processo vitale, Bateson indaga il fondo inconscio di quest'unica e primordiale «*matrix of relations*»²⁸, ricettacolo o ventre materno che genera in sé le idee, riscattando le antiche figure della nutrice e insieme delle danze pirriche di vita e morte, per ricondurle al cuore della nuova concezione scientifica.

Così, se Platone iscriveva in seno alla *χώρα*²⁹ le traiettorie endogene della sfera, tracciando nei cinque poliedri tutte le rotazioni possibili dell'anima e del cielo, Bateson allude alla medesima sfericità di un infinito ecosistema che consiste nella circolazione performativa di tutte le idee, simile a una danza (*χορεία*), appunto, o a un rito: non un'operazione intesa a produrre un effetto estrinseco, ma un evento sistemico, cioè legante, sospeso al limite dell'autoreferenzialità, non affermando altro che «l'appartenenza a quella *tautologia ecologica*, alle verità eterne della vita e dell'ambiente»³⁰. Nel *pattern* che connette, cioè la Mente in quanto anima del mondo, echeggia, in fondo, «il più bello dei legami (*δεσμῶν κάλλιστος*)» del *Timeo*, «quello che di sé stesso e delle cose legate fa una cosa sola»³¹, veicolando messaggio su di sé e al contempo su ogni idea. Questo «*παντελῶς ζῶον*», Vivente eterno in cui tutto con-spira, rassomiglia a una sfera non-euclidea: dallo *σφαῖρος* di Parmenide all'infinita sfera di luce dei Ventiquattro Filosofi, ogni punto ricapitola l'intera figura; il centro è ovunque, l'ubiquità massima³². E similmente, in Bateson:

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ivi, p. 25. Nel monismo psichico batesoniano, la Mente somiglia a un immenso *software* composto da circuiti non lineari, sezioni e archi, strutture gerarchiche, integrazioni ricorsive, e cionondimeno immanente nell'organizzazione ecologica complessiva (cfr. Ivi, p. 279).

²⁶ Ivi, p. 126.

²⁷ Cfr. G. Bateson, *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*, R. E. Donaldson (ed. by), Hampton Press, New York 1991.

²⁸ Ivi, p. 191.

²⁹ Platone, *Tim.* 48e2-55e6.

³⁰ G. Bateson, *Mente e natura*, tr. it. cit., p. 276.

³¹ Platone, *Tim.* 31c9.

³² Cfr. Parmenide, fr. 8, vv. 42-45; *Liber viginti quattuor philosophorum*, tr. it. P. Lucentini (a cura di), *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi, Milano 1999, prop. II, pp. 56-57. Così ancora per Goethe «la Vita è movimento rotatorio della monade su sé stessa» e «la natura non ha sistema, essa è vita e successione da un centro ignoto verso un confine non conoscibile» (Cfr. J. W. Goethe, tr. it. cit., p. 46 e p. 144).

La Creatura, il mondo dei processi mentali, è sia tautologica che ecologica. È una tautologia capace di guarire lentamente da sola... Qualunque porzione di Creatura tende a stabilizzarsi verso la tautologia, cioè verso una *coerenza interna* di idee e di processi. Ma ogni tanto la coerenza si lacera, la tautologia si infrange come la superficie di uno stagno quando vi si getta un sasso. Poi, lentamente ma immediatamente, la tautologia comincia a guarire. [...] Una tautologia che guarisce da sola è *una sfera, una sfera multidimensionale*³³.

L'appartenenza, dunque, o partecipazione di ogni punto della sfera alla sfera stessa, al legante, realizza l'effettuarsi della connessione, permettendo a ciascuna forma di divenire in sé il legame che unisce, quella rotazione circolare che genera eternamente. Per questa ragione, già per Plotino le anime individuali si dicevano «sorelle»³⁴ congenite dell'anima del mondo. Stando alla metaforica genealogica tracciata nelle *Enneadi*, questa dimensione essenzialmente operativa della tautologia rivela infatti la germinazione da un unico «padre (πατήρ)» (ossia il νοῦς), comune appunto a tutte le anime. In questo orizzonte simbiotico, puro essere-insieme di tutte le forme, originaria συνουσία, la logica peripatetico-tassonomica dei generi e delle specie non attecchisce: tra intensione ed estensione dei predicati vige in fondo proporzionalità diretta, al punto che tanto più una forma s'individua, cioè si psichizza, tanto più si universalizza, complicando l'intero universo; all'alterizzazione onnidirezionale, arguisce Plotino, corrisponde l'inveramento del sé³⁵. Come in una sorta di endosimbiosi cosmica, in virtù della quale il «grande organismo» sussiste *non altro (non-aliud)* che nella partecipazione dei singoli, i quali, a loro volta, vivono unicamente in esso.

A questo punto, nell'ecosfera di Bateson ritorna quanto Cusano, riprendendo tale motivo neoplatonico, sosteneva a proposito dell'*ipseitas*: unità differenziale costitutiva, singolarità risonante e posizionale, siccome «*positio ipsius omnium est positio*»³⁶. Il ταυτόν inizia così a essere risemantizzato cessando di configurarsi come un'identità statica (*idem*), e semmai come puro e semplice sé (*ipsum, Self*), che accoglie la mescolanza proprio in quanto non concepisce alterità né alienazione, bensì solo configurazioni del suo movimento auto-esplicativo immanente. La lacerazione non interviene come negazione; semmai individua quell'effetto di rifrazione disgiuntiva che articola le genealogie dei viventi, scandendole secondo le battute della vita e della morte, in una «unità concrescente di diversità in contrasto»³⁷. C'è sempre un potenziale, una diade, *e insieme* (τε καὶ; *et etiam*) un'integrazione che lo racchiude, un legame trasparente, una radicalità condivisa. Al di là di ogni scissione, la dicotomia sopraggiunge piuttosto quale scaglionamento intensivo entro un campo comune: l'armonia dell'insieme dipende solo dalla coerenza eco-logica con cui questa diversità immanente si sviluppa e si ripara.

³³ G. Bateson, *Mentre e natura*, tr. it. cit., pp. 272-273.

³⁴ Cfr. Plotino, *Enn.*, IV 3, 6.

³⁵ Cfr. Ivi, VI 2, 8, 11-24.

³⁶ N. Cusano, *Directio speculantis, seu de non aliud*, VII, §26, ll. 1-2.

³⁷ Cfr. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay on Cosmology*, MacMillan, New York, Cambridge University Press, UK 1929, V, cap. 2, sez. 5.

La ricorsività danzante che l'ipseità evoca è la chiave del realismo ecologico ricercato in questa sede, benché la peculiare dinamica innescata da questo *self* (ταὐτόν) richieda una delucidazione metafisica intorno alla natura *unaria* dell'ontogenesi. A tal fine, s'intende ripercorrere l'antica aporia eleatica implicata necessariamente da questo genere di proposta, laddove si appoggia a una riabilitazione del principio di pienezza, espungendo il non-essere dall'alveo della filosofia prima.

3. Eidetica cosmomorfa: il mondo come anafora

Un siffatto realismo ecologico presuppone una metafisica monistica senza replicare, tuttavia, la fallacia riduzionistica delle scienze positive, destando il collasso delle diversità morfogenetiche in un continuo omogeneo, cioè in un ταὐτόν sterile. In altri termini, occorre eludere l'esito epifenomenista, che, in ultimo, conduce all'acosmismo. Acosmismo che, per i Greci, è un nome del nichilismo, presupposto da ogni metafisica volgare, immancabilmente piatta, laddove ipostatizza uno dei due termini della questione: l'Uno a discapito dei molti, oppure i molti *contra* l'Uno. D'altra parte, come s'intende mostrare, soltanto al monismo più spregiudicato corrisponde il pluralismo più vivido. Il che significa che la summenzionata «sacra unità» non tollera nessuna consistenza, non somatica, ma neanche logica³⁸. L'Uno non s'identifica, cioè, in un corpo materiale, come ingenuamente credette Melisso, e neppure in un concetto, come arguisce l'idealismo moderno. Già agli occhi di Bergson, l'atteggiamento positivistico aveva indotto la filosofia prima a oscillare fra ambo gli errori riducendo il discontinuo al continuo o viceversa; così facendo, il corno espunto riemergeva come epifenomeno inspiegato del reciproco, ripristinando infine una dualità inaspettata³⁹.

Certo, il pensiero attenta all'unità del vivente, oltreché alla semplicità indivisibile del reale, non risolvibile in una molteplicità di parti estese (*partes extra partes*), non appena istituisce diarchie anelastiche e dualità irrigidite, frapponendo tra i poli considerati un intervallo vuoto, una discontinuità invalicabile, ossia una specie di nulla. In questa maniera oblia quella concrescenza che si ripromette di tutelare: l'Uno non risiede mai da una parte, non consiste in un'opzione a sfavore di un'altra. A una siffatta concezione dualistica, basata sull'alternativa escludente, corrisponde inevitabilmente il nichilismo.

Il senile Parmenide, nell'omonimo dialogo platonico, mostrava da subito questa *consequentia* indesiderata inducendo il giovane Socrate ad assumere l'unità dell'essere (l'Uno) come fondamento della sua eidetica, ancora abbozzata e bisognosa di emendazione, pena l'incapacità stessa della filosofia di cominciare,

³⁸ Si veda diffusamente G. Bateson, *Mente e natura*, tr. it. cit., cap. II, § 13 (*La logica è un cattivo modello della causalità*).

³⁹ L'equipollenza di materialismo e idealismo, insieme alla comune inadeguatezza teorica delle due soluzioni, viene da Bergson tematizzata nella prefazione alla settima edizione (1911) di *Matière et mémoire*. Cfr. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1959; tr. it. a cura di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-11. Bergson, seguendo Plotino, quantomeno sin dal corso del 1898-1899 tenuto presso l'École normale supérieure, espunge il dualismo in favore di un monismo modale e dinamico, in cui si preserva ciò che Mathieu ha genialmente denominato «duale». Cfr. V. Mathieu, *Il profondo e la sua espressione*, Guida Editori, Napoli 1971, pp. 13-39.

rimanendo intrappolata nelle «dieresi (διήρησαι)» tipiche della δόξα⁴⁰. Il mancato riconoscimento di «un unico principio per tutte le cose (περι πάντων ταῦτόν)»⁴¹, o, alla lettera, di uno Stesso (ταῦτόν), inscenerebbe una fitta serie di aporie di gravità crescente dilatando ogni volta la distanza fra idea e fenomeno, quindi acuendo il dualismo, fino a incorrere nella difficoltà «più rilevante (μέγιστον)»⁴², in virtù della quale la netta separazione tra intelligibile e sensibile destituirebbe la forma della presunta funzione causale, rendendola in ultimo asfittica e improduttiva⁴³. All'apice della *climax* ascendente di obiezioni, infatti, l'imputazione elenctica si conclude rivelando l'esito più infausto, «il più terribile (δεινότερον)»⁴⁴, cui s'ingiunge una volta postulata l'eterogeneità irriducibile tra cosmo noetico e mondo visibile, vale a dire l'assenza di rapporto tra mortali e immortali, lo iato tra uomini e dèi, l'inconciliabilità di opinione e scienza. L'*incommunicatio idiomatum*, insomma, con cui si decreterebbe l'impotenza della dialettica, e perciò della filosofia, accanto alla destituzione, in sede ontologica, della κοινωμία⁴⁵.

Soltanto l'unità di intelligibile e sensibile, essere e divenire, immobile e mobile, preserva il ruolo causale dell'idea, quantomeno nel suo aspetto efficiente, consentendole di impattare sul reale innescando appunto degli effetti. Occorre dunque che la filosofia si rimetta al verdetto di Parmenide, «padre venerando e terribile»⁴⁶, secondo il cui insegnamento una sola è la via percorribile: l'Uno in quanto è l'unica via, l'unica che c'è; l'altra semplicemente non c'è, perché l'Uno, se è Uno, non conosce Altro, incorrendo altrimenti in un Due, con il quale riaffiorerebbe lo spettro del nulla.

Eppure il monismo, non meno del dualismo più ostinato, nasconde parimenti un'aporia fatale. Platone, nel *Sofista*, si premura di illuminarla, dopo che Socrate, nel *Parmenide*, si era limitato a esprimerla sotto forma di perplessità nei confronti di Zenone⁴⁷: i «partigiani del tutto», da un lato, sostenendo che «tutto è uno (ἓν τὸ πᾶν) già si avvalgono di una molteplicità di termini; dall'altro, laddove adducono delle prove apagogiche per comprovare lo statuto non-mereologico dell'Uno, si servono di nuovo del molteplice benché si ripromettano di espungerlo, cadendo così in contraddizione.

Il razionalismo eleatico, dunque, deducendo l'Uno in qualità di negazione del molteplice, non solo recupera surrettiziamente il non-essere, ma rischia addirittura di fare dell'apofasi la propria cifra speculativa: una volta rivendicato il carattere illusorio del divenire, l'Uno dissolve, e non legittima, la varietà multiforme e policroma del cosmo. In questa prospettiva il monismo mette capo all'epifenomenismo, e quindi, come si anticipava, all'acosmismo, sottomettendo i molti alla tirannia di un Identico (ταῦτόν come *idem*) che inghiotte, come una voragine (βάθος, χάος), ogni differenza, riducendo ciascun ente sensibile a mera parvenza. Al medesimo esito, etichettato oggi come *flat*

⁴⁰ Cfr. Platone, *Parm.*, 130a7-e4. Sulla portata teoretica di queste prime battute si veda R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e teogonia*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 29-42 e, similmente, *Id.*, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 13-14.

⁴¹ Platone, *Parm.*, 130d6.

⁴² Ivi, 133b4.

⁴³ Cfr. Ivi, 133b4-135b2.

⁴⁴ Ivi, 134c4.

⁴⁵ Cfr. Ivi, 134b3-d6. Sull'inaggrabile gravità di questi esiti cfr. R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e teogonia*, cit., pp. 61-65.

⁴⁶ Platone, *Theaet.*, 183e6-7.

⁴⁷ Cfr. *Id.*, *Soph.*, 243b6-245d11 e *Id.*, *Parm.*, 128a4-b6.

ontology, incorrono anche, in maniera più o meno consapevole, alcune specie di realismo speculativo contemporaneo, promuovendo un atteggiamento profondamente antiecológico, e ripresentando la fallacia scienziata già denunciata da Bergson⁴⁸. In tutti questi casi, antichi come odierni, l'Uno destina all'indifferenza, rassomigliando a quella notte dell'indistinto dei canti orfici, oppure a quel caos primordiale dei poeti, dai quali Parmenide, in realtà, verosimile allievo del rapsodo (alquanto eterodosso) Senofane, tentava di smarcarsi.

A quest'Uno imperioso corrisponde la nevrosi della negazione greve, il «no» alla vita, frutto di una perversione feticistica che idolatra il τᾠτόν come un ente sommo, una massa enorme o un super-concetto⁴⁹. Al contrario, il monismo può rivelarsi aereo, lieve, intimamente pluralista, finché l'Uno non annichilisce né denega, e semmai libera, dischiude, irradia, moltiplicando le affermazioni. Se in altri termini il τᾠτόν funge da evento dei molti, il cosmo non consegue come alienazione o indebita apostasia dello Stesso, bensì come suo inveramento; l'Uno non è altro che l'essere, l'essere *stesso* (*ipsum esse*), non essendo altrove che nei molti.

La metafisica rivela dunque la propria portata ecologica riscattando un tratto *cosmomorfo*⁵⁰, a patto di disambiguare quel τᾠτόν evocato nel *Parmenide*, e che Parmenide stesso menzionava sibillantemente nel *Poema* con la nota formula «lo Stesso sono infatti l'essere e insieme il pensiero (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)»⁵¹. Ancorché la tradizione, sin dalla ricezione aristotelica, abbia recepito l'αὐτό eleatico come sinonimo di identità logica (*idem, das Gleiche*)⁵², ossia come genere (γένος) o totalità (*Vollendung*), non mancano interpretazioni dissidenti, perlopiù d'ispirazione heideggeriana, che al contrario ne rivendicano la natura eventuale⁵³: lo Stesso parmenideo, inteso come *ipsum* o *das Selbe*, nominerebbe

⁴⁸ Ci riferisce, per esempio, a Meillassoux, il quale rinnova, radicalizzandola, l'ipotesi acosmista trattando di *iper-caos*. Cfr. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de contingence*, Editions du Seuil 2006; tr. it. a cura di M. Sandri, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 83-102. Basti altrimenti pensare all'opera *Warum es die Welt nicht gibt* di Gabriel, indicativa di quest'intento sin dal titolo (*Perché il mondo non esiste*). Un'accusa consimile si trova in P. Montebello, *Métaphysique cosmomorphes. La fin du monde humain*, Les presses du réel, Dijon 2015, pp. 31-65.

⁴⁹ Sulle aberrazioni autistiche, psicotiche o nevrotiche dell'Uno si vedano i vari contributi collezionati in A. Campo (a cura di), *L'Uno perverso. L'Uno senza l'Altro: una perversione?*, Textus Edizioni, L'Aquila 2017.

⁵⁰ L'espressione «cosmomorfismo» sta al centro del già citato P. Montebello, *Métaphysique cosmomorphes. La fin du monde humain, op. cit.*

⁵¹ Parmenide, fr. 3.

⁵² Si vedano, per esempio, le aporie 7, 9 e 11 del libro B della *Metafisica* (*Metaph.*, III 3, 998b14-999a23; III 4, 999b24-1000a4, 1001a4-1001b25).

⁵³ Tra i luoghi heideggeriani di maggior ispirazione circa l'αὐτό parmenideo si rimanda a *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1957; tr. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009 e *Moirai*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske Pfullingen 1957; tr. it. a cura di G. Vattimo, *Moirai*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976. Tra i filologi ispirati da questi motivi heideggeriani: cfr. J. Dalfen, «*Dasselbe ist Denken und Sein*» – *Ist es dasselbe? Die Ontologie des Parmenides als philologisches Problem*, in F. V. Reiterer und P. Eder (Hrsg.), *Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie*, Salzburg, Otto Müller, pp. 13-32, il quale concepisce esplicitamente l'αὐτό come *das Selbe*; B. Cassin (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004, p. 651, nel cui studio sul lemma 'αὐτό', smembra il vocabolo considerandolo composto della congiunzione 'αὐ' (di nuovo) e dell'articolo/dimostrativo 'τό' (il/questo). Significativi contributi teoretici sul frammento 3 di Parmenide si trovano in P. Godani, *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Milano

piuttosto una soglia priva di consistenza o spessore, un limite puramente relazionale la cui realtà coincide con l'accadere simultaneo di una divergenza (*Austrag*), di una $\chi\omega\rho\alpha$, come la matrice batesoniana di pensiero ed essere.

Non si tratterebbe quindi di un concetto eminente o totalizzante sotto il quale andrebbero sussunte tutte le differenze fino a dileguarsi. Già per Parmenide, del resto, l'Uno non indica il risultato di una costruzione, come pretenderebbe l'idealismo, ma di un ritorno, per altro sempre rinnovato (« $\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\nu\ \acute{\iota}\xi\omicron\mu\alpha\iota\ \alpha\acute{\upsilon}\theta\iota\varsigma$ »)⁵⁴. Invero l'Uno non è altro che ritorno, è il ritorno *stesso*. Non c'è medesimezza che si riproponga, non qualcosa che di fatto si ripete identico: a ripetersi è la ripetizione. Pura insistenza; la ricorsività individua perciò la vera *facies* del $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$.

Convenendo con Lovejoy, il chiarimento definitivo intorno alla natura di questa stessità si ottiene in seno al platonismo, grazie alla meditazione secolare intorno al retaggio parmenideo⁵⁵. Platone, pensatore della «*worldness*»⁵⁶ si appropria anzitutto dell'intuizione monistica degli Eleati invocando il bene ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$) nei termini di forma di tutte le forme, con la quale non si allude a un'idea ulteriore alle spalle dei vari $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$, pena il ripresentarsi dell'argomento del «terzo grande ($\tau\acute{\rho}\iota\tau\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$)» o del «terzo uomo ($\tau\acute{\rho}\iota\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$)»⁵⁷: in tal caso si assisterebbe ancora al distanziamento infinito del fondamento dal fondato, provocando quell'esecrabile emorragia di vita, dai Greci appellata $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$, che rassomiglia più al nulla che all'essere. Piuttosto, il bene, rigorosamente extra-morale, individua l'essere dell'ente, l'unità che «aggioga ($\zeta\upsilon\gamma\acute{\omicron}\nu$)»⁵⁸ l'essere (l'idea) all'ente (il fenomeno) garantendo il riverbero del primo nel secondo. Non è altro, in fondo, che questo riverbero: *bonum diffusivum sui*, pura effusione priva di sostanzialità e proprietà ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$, secondo la nota locuzione di *Repubblica*), oltreché scevra di invidia ($\phi\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$), se ci si affida al *Timeo*⁵⁹. Detto altrimenti, si tratta della forma del cosmo: la forma *stessa*, la forma in quanto forma, l'informazione. Forma che circola in ogni forma ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, *Mente*); formatività, cosmicità, oppure, rimanendo fedeli al vocabolario dei platonici, «*δημιουργία*», «*creatività*»⁶⁰.

In tal senso, la bontà tributata all'essere non interviene come qualificazione morale, bensì come condizione ontologica: l'essere si dice «buono» in quanto appare, manifestandosi e comunicandosi. Oltre quest'unità indissolubile non c'è nulla. Non ci può essere Altro perché l'ente non può che essere; bene è che l'ente sia, che l'ente appaia. Si tratta certo ancora di una

2020, pp. 132-137 e R. Ronchi, *Atto. Teologia dell'immanenza. Parmenide Descartes Hegel*, in R. Panattoni e R. Ronchi (a cura di), *Immanenza: una mappa*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 157-171.

⁵⁴ Parmenide, fr. 5, v. 2.

⁵⁵ Cfr. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard College, 1936; tr. it. L. Formigari, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 30-59.

⁵⁶ Ivi, p. 44 e p. 57.

⁵⁷ Cfr. Platone, *Parm.*, 132a1-b2; Aristotele, *Metaph.*, I 9, 990b1-17 e 991a19-991b1.

⁵⁸ Platone, *Resp.*, VI, 508a1.

⁵⁹ Ivi, VI, 509b8; *Id.*, *Tim.*, 29e2. Sulla convergenza teorica di questi passaggi si veda S. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed Essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2010², pp. 17-20 e *Id.*, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitali, Bergamo 2015, pp. 31-55.

⁶⁰ Com'è noto, Plotino rifiuta l'interpretazione letterale del *Timeo* prediligendo quella allegorica. Di conseguenza, egli rifiuta d'intendere il demiurgo come un ente reale (*Enn.*, III 9, 1), rinvenendovi piuttosto un'esemplificazione mitica della causalità efficiente delle forme: cfr., per esempio, *Enn.*, V 9, 4, 25-26 (« $\nu\omicron\upsilon\nu\ \rho\omicron\iota\eta\tau\eta\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\nu$ »).

tautologia, esattamente come l'«ἔστι γὰρ εἶναι»⁶¹ parmenideo, seppur di una tautologia vivente e vibrante, multipla, non ottusa e ingenerosa, come quella dei cinici, fieri avversari della κοινωμία platonica. Il senso dell'Uno consiste nel raddoppio, lo stesso che già compare in Parmenide, e che pure, a giudizio di Platone, rischiava di rimanere invisto⁶².

Recuperando un suggerimento di Sini, l'ἀγαθόν dei platonici anticipa l'*amen* nietzscheano, al di là del bene e dei mali visibili: sì alla vita, ossia affermatività incondizionata, libera dal risentimento geloso (φθόνος) e dal desiderio di possesso (οὐσία)⁶³. In questo modo l'Uno cessa di assumere le fattezze di una presenza egemone e autocratica laddove non funge da correlato dialettico del molteplice. Chiaramente il vero Uno, l'Uno non feticizzato, non avaro, non cinico, non conosce giustapposizione. Ma dal presunto autismo che affligge questa condizione non deriva il nichilismo acosmista: l'Uno-Uno nomina l'unione dell'Uno e dei molti, unità che è sempre evento di una risonanza interna (Simondon), sintesi disgiuntiva (Deleuze) o chiasma iper-dialettico (Merleau-Ponty). Una sorta di *double bind* non schizoide, endiadi generativa, embricazione indissolubile, divergenza simultanea di due momenti, l'Uno, appunto, e il molteplice, fra i quali non intercorre negatività di alcun genere, visto che non sussiste distanza: sono due lati dello Stesso, di quello Stesso neutro e incollocabile (ἄτοπος) che nel *Parmenide* veniva appellato «ἐξαιφνης»⁶⁴.

Uno-Uno, cioè un Uno sfasato, sovrabbondante, virtualmente ripieno del Due. Uno che è soglia, passaggio metastabile. Transitò dell'Uno nel molteplice, ancorché questo transitò non transitò mai, giacché transitando non esce da sé, non si aliena e semmai si inverte. L'Uno e il molteplice, infatti, non esistono al di fuori di questo divenire statico, di questa fuga che paradossalmente rimane sul posto. Non sono già dati, ma prodotti di una dinamica cooptativa, cioè di un'*exaptation*. E dunque non stanno in successione lineare l'uno rispetto all'altro; la diacronia non scandisce del resto tale dinamica proprio perché ambo i termini si raccolgono, co-appartenendosi, nell'istante. Per tale motivo, nella cosiddetta dottrina dei principi degli Accademici, la monade non gode di precedenza cronologica rispetto alla diade, come Aristotele non mancò di denotare in più occasioni esplorando le aporie lasciate in eredità da Platone⁶⁵.

In definitiva, con le parole di Sini, si potrebbe dunque arguire che «l'Uno è l'Evento del Due. Siccome è un Evento, e non una 'cosa', allora il Due non ha né Uno prima di sé, né un altro Due (visto che è lui il Due) col quale fare 1 + 1 (o 2 + 2)»⁶⁶. E poiché non coincide con il primo elemento della serie numerica, l'Uno riposa nell'eterno, o esprime per meglio dire l'αἰών, senza che ciò implichi la permanenza di qualcosa, visto che non si derubrica tra le cose, tra ciò che c'è – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. «C'è» sempre e solo un unico evento, *eventum tantum*: immisto, cataro, immune al non-essere. Ma «c'è» unicamente perché in-siste,

⁶¹ Parmenide, fr. 6, v. 1.

⁶² Nel seminario tenuto presso Zähringen, Heidegger aveva già brillantemente mostrato la natura dinamica della tautologia eleatica. Cfr. M. Heidegger, *Vier Seminare (Zähringen 1973)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986; tr. it. M. Bonola, *Zähringen 1973*, in *Id., Seminari*, Adelphi, Milano 2003², pp. 173-180.

⁶³ Cfr. C. Sini, *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, CUEM, Milano 2001, pp. 58-59.

⁶⁴ Cfr. Platone, *Parm.*, 155e4-157b5.

⁶⁵ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XIII 7, 1081b8-10, XIV 1, 1087b26-33. Cfr. altresì S. Lavecchia, *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, cit., pp. 21-28.

⁶⁶ C. Sini, *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, in *Figure dell'enciclopedia filosofica. "Transito Verità"*, vol. I, Jaca Book, Milano 2004, p. 68.

come attuosità instancabile, come una veglia (ἐγρηγόριστις) che non conosce intorpidimento⁶⁷; origine che non cessa di originarsi, unità che non smette di moltiplicarsi.

In questa prospettiva lo Stesso rifugge lo statuto logico dell'*idem* fungendone piuttosto da condizione genetica: il τῶτόν allude alla simultaneità dell'identità e della differenza, alla loro co-appartenenza o unione dinamica; seguendo il *Parmenide*, occorrerebbe concludere che «né divide né unifica (οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται)»⁶⁸ siccome disgiunge unendo, e congiunge disunendo. Del resto, conformemente alla συμπλοκή metessica del *Sofista*, affinché una forma possa riferirsi a sé, fondando la propria identità, essa deve instaurare una connessione con un'altra. Un'altra che pure non è altro da sé (ἄλλο) ma il suo diverso costitutivo (ἕτερον). Così l'autoreferenza si abbisogna imprescindibilmente dell'eteroreferenza. Quel che importa sopra a tutto, però, il «μέγιστον»⁶⁹, è proprio questo abbisognare, questa stretta, lo ζυγόν di *Repubblica*, cioè l'ecosistema, il batesoniano *pattern* di tutti i *pattern*.

In un passo difficilmente traducibile del *Sofista*, l'Uno, che non si annovera come genere tra i generi (né identico, dunque, né differente), compare nominando il Sé (*self*, *ipsum*) di ciascuna cosa, la singolarità irriducibile ed eventuale della forma, l'atto stesso con cui ciascuna si dà, essendo appunto «ciascuna», *una* forma: «è certo che, di essi [dei generi], ciascuno (ἕκαστον) è diverso (ἕτερον) dagli altri due, ma è esso stesso identico a sé stesso (αὐτὸ δ' ἑαυτῷ τῶτόν)»⁷⁰. Il riferirsi a sé, espresso dal primo 'αὐτό', rivela precisamente l'in sé da cui si dischiudono identità e differenza.

Come ha brillantemente rilevato Agamben, non è un caso che Platone impieghi sempre il sintagma αὐτό per designare la forma in formule quali αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸς ὁ κύκλος e affini⁷¹. Nel greco antico, il lemma 'αὐτό', anteposto al referente, assume una funzione *anaforica*, equivalente a quella che il pronome 'stesso', in italiano, riveste una volta posposto il termine cui è correlato (in latino: *ipsum*). Tale valore posizionale contribuisce a una delucidazione definitiva circa la natura dell'idea platonica: l'εἶδος non identifica un pleonasma, un doppione sterile e ridondante, come Aristotele reputò in più circostanze⁷². La forma introduce sì una ridondanza, tuttavia creatrice, giacché causa un riverbero che anaforizza, ossia che riprende il fenomeno di cui è idea, consentendone il rinnovamento, la proliferazione mediante nuove apparizioni.

Al culmine di una vertigine speculativa, Plotino radicalizzerà magistralmente la lezione platonica arguendo che l'Uno, essendo forma di tutte le forme, principio formale, cioè il formarsi stesso, «è Uno senza essere 'qualcosa' ('τι'). Se fosse 'un qualcosa di uno' (τι ἓν), non sarebbe l'Uno stesso (αὐτοῦν): lo 'Stesso', infatti, precede il 'qualcosa' (τὸ γὰρ 'αὐτὸ' πρὸ τοῦ 'τι)»⁷³. Sicché

⁶⁷ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XII 7, 1072b17-18; Plotino, *Enn.*, VI 8, 16, 30-35.

⁶⁸ Platone, *Parm.*, 157a6. Il principio di pienezza trova come due corollari essenziali il principio di continuità (sinechismo) accanto a quello di discontinuità (identità degli indiscernibili) soltanto alla luce di questa noetica metessica.

⁶⁹ Platone, *Resp.*, VI, 505a2.

⁷⁰ *Id.*, *Soph.*, 254d-14-15. La peculiarità teoretica e filologica di questo passo è stata messa in risalto da M. Heidegger, *Identität und Differenz*; tr. it. cit., pp. 28-29.

⁷¹ Cfr. G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 60-122.

⁷² Cfr. Aristotele, *Metaph.*, III 2, 997b3-12 e XIV 4, 1078b34-1079a4.

⁷³ Plotino, *Enn.*, V 3, 12, 51-52. A commento si vedano W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1991; tr. it. A. Trotta, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*. Plotino, *Enneade V 3*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 115-123 e J.

E.Buriano, F.Vitali Rosati, *Tautologia del vivente*

all'Uno compete unicamente l'anafora, la pura ricorsività. La sua potenza rassomiglia certo a uno 'ἄπαξ'⁷⁴, siccome accade una sola volta, che è per sempre. Ma il sempre è infintamente differito, continuamente riattivato, ricominciato, rioriginato. Innumerevoli sono dunque i cosmi, anafore ripetute di quest'unico evento.

Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, K. G. Saur München, Leipzig 2006, pp. 173-182.

⁷⁴ Plotino, *Enn.*, VI 8, 21, 8.