

## La “fisica del tutto”

Sul chiasmo platonico di natura e teoria

EUGENIO BURIANO AIMONETTO\*

**ABSTRACT:** “*The Physics of the All*”. *Some Notes about Plato’s Chiasm of Nature and Theory*. After outlining the radical depth of Parmenides’ thesis and the Eleatic legacy unavoidability, the paper aims at reviving a precise speculative attitude, which is rooted in a monistic lecture of Plato’s *Timaeus*. This Dialogue actually shows as questioning about nature parallelly raises a research on the philosopher’s theoretical behaviour. In accordance with this implication, promoting a *theory of nature* founded on a cosmological unitary principle, that both includes being and thought, also reveals the *nature of the theory*. «Φύσις το ὅ παντὸς» is indeed an emblematic expression adopted in the *Timaeus* that points out that theoretical attitude focused on nature, which at the same is the theory assumed as attitude, that is as nature. Philosophical theory is then natural no more than nature is theoretical. In order to prove this chiasm, the paper deals with some crucial issues of the platonic heritage, such as the relation between being and seeming, the dialectics articulation of monad and dyad within the so called principles’ doctrine, the epistemic status of Physics and the myth’s role. The results achieved by this investigation allow to assume platonism as a dynamic and genetic philosophy, instead of a dualistic and essentialistic system: the platonic ideas do not designate disembodied and theorematic entities, but they closely look like organisms, powers informing the world.

**KEYWORDS:** Plato; *Timaeus*; Physics; Good; Idea; Dynamis.

### 1. Incipit Parmenides

«Accidente (Συμβεβηχὸς) significa ciò che appartiene a una cosa [...] ma non sempre né per lo più (οὐτ’ ἐξ ἀνάγκης οὐτε ἐπὶ τὸ πολὺ): per

\* Università degli Studi di Torino; eugenio.buriano@gmail.com.

esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro» [Metaph., V, 30, 1025a14–16].

Qualcosa di sorprendente e al contempo di perturbante s'insinua nell'animo di chi s'imbatte in ciò che Aristotele codificò come "accidentale" (κατὰ συμβεβηχός). Per quanto possa rivelarsi piacevole l'evento, al punto da risultare addirittura remunerativo, il ricavo sul piano speculativo è decisamente misero, se non controproducente: il contingente e l'estrinseco decretano una perdita irrecuperabile per la ragione filosofica, giacché «dell'accidente non c'è causa determinata (ἀίτιον ὀρισμένον), ma solo una causa fortuita (τὸ τυχόν): e questa è indeterminata (το ὑτο δ' ἄοριστον)» [Ivi, 1025a24–25]. Sicché di esso non può esservi scienza.

Ciononostante, tutte le reliquie residuali, le scorie reiette, o gli scarti prodotti inaspettatamente da una qualche operazione, sia essa tecnica o naturale, manifestano un fascino irresistibile, seppur ai limiti dello scandaloso. È certo sconcertante che un albero e un tesoro in qualche modo si connettano, benché non viga correlazione causale tra i due enti, né sussista implicazione logica tra l'esistenza dell'uno e dell'altro. Eppure è precisamente il carattere anomalo di un dato accadimento, in cui due realtà si rapportano in maniera inconsueta, a fungere da occasione generatrice del sapere. Come si suol dire, in modo proverbiale, *exceptio probat regulam*: conformemente alla struttura binaria del nostro linguaggio, non parrebbe possibile definire il "dentro" senza il "fuori", l'autoctono senza l'esotico, il normale senza il patologico.

All'inatteso competerebbe dunque una spettacolarità inaudita, un'eccezionalità traumatica impossibile da ignorare, proprio perché senza irrazionale non potrebbe darsi razionale. Di quel che è freudianamente *unheimlich* il filosofo non può in fondo fare a meno, alla stregua dello sventurato Leonzio, protagonista di un aneddoto assai icastico, da Platone rammemorato nella *Repubblica*: costui, un giorno, mentre risaliva dal Pireo, «costeggiando dall'esterno il muro settentrionale, si accorse che c'erano dei cadaveri che giacevano vicino al boia, e allo stesso tempo desiderava guardarli ma provava ripugnanza e si volgeva dall'altra parte. Per qualche istante lottò con se stesso e si coprì il viso, ma vinto dal desiderio (ὕπὸ τῆς ἐπιθυμίας), spalancò gli occhi e corse verso i cadaveri dicendo: "Ecco, voi disgraziati [gli occhi], saziatemi di questo bello spettacolo» [Resp., IV, 439e6–440a4].

La vicenda di questo personaggio permette di esemplificare, per un verso, il comportamento teoretico, attestando come la fondazione del sostanziale presupponga necessariamente il riconoscimento del marginale. Il conflitto psichico vissuto da Leonzio illumina, però, anche un altro importante aspetto della questione: una logica costruita sull'opposizione dicotomica destina alla violenza, attendendo all'unità del vivente. Nel povero malcapitato, la ragione combatte infatti col desiderio, «come se si tratt[asse] di due cose diverse» [Ivi, 440a6–7], lacerandone la soggettività, fino a disgiungere la sua

facoltà epitimotica da quella deliberativa. Questo dissidio, in fondo, lungi dall'esorcizzare la spettralità cadaverica che l'ha provocato, non fa che replicarla, quasi a suggerire che l'atteggiamento speculativo induce ad assumere una postura distorta e antivitale, propria forse solo di un defunto. Non è del resto un caso che dalla *μελέτη θανάτου* del *Fedone* sino allo *Sein zum Tode* di *Essere e tempo* il filosofo pratichi un certo esercizio di morte, tingendo la propria esperienza di tinte fosche e angosciose.

Eppure ciò che il filosofo si premura precisamente di evitare, a partire dall'intenzione ascrittagli da Platone, è la distonia delle funzioni psichiche, lo scontro irrisolto e straziante tra ragione e desiderio. Quest'ultimo, in realtà, si verifica soltanto nella circostanza in cui s'insinua nell'animo lo spauracchio (*μορμολυξέων*) del nulla, com'è il caso di Cebete, nel *Fedone* [*Phaed.*, 77e3–81a2]. Ma non è proprio dell'uomo magnanimo (*μεγαλοπρεπές*) «considerare la morte come qualcosa di temibile» [*Resp.*, VI, 486b1]. L'*Angst* che annebierà buona parte del pensiero novecentesco non affligge lo spirito del filosofo antico, agli occhi del quale speculare non significa rendere ragione del mortale e della sua finitezza, oscillante tra presenza e assenza, generazione e corruzione. L'uomo teoretico non nasce sotto il segno di un astro morente, il quale «indurrebbe a concludere che la terra sia una *stella* [...] *ascetica*, un cantuccio di creature scontente presuntuose e ripugnanti, del tutto incapaci di liberarsi da un profondo tedio di sé, della terra, di ogni vita» [*Zur Genealogie der Moral*: p. III]; tutt'al contrario, costui aspira ad accedere a uno stato divino, in cui «vive e si nutre veramente (*ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο*)» [*Resp.*, VI, 490b6]. Il filosofo, in altri termini, lungi dal denegare la gravità corporea e la fisiologia correlata, non fa anzi che radicalizzare il punto di vista della natura, che in fondo non è più un punto di vista, ma il vedere stesso (*θεωρεῖν*). Un contemplare che certo non dispone di alcun tratto *stricto sensu* teoremativo, e che appartiene a qualunque vivente, poiché tutte «le vite sono in un certo modo dei pensieri (*πῶς νοήσεις*)» [*Enn.*, III, 8, 8, 16]. A questo livello di considerazione — dai greci appellato *νοῦς* — pensare equivale infatti a vivere, e la coscienza già implica l'essere. Il sapere filosofico può in tal senso addirittura essere pensato come sinonimo di organismo («*ζωή σοφία*» [Ivi, V, 8, 4, 36]): è il modo stesso con cui le cose si fanno, crescono, si organizzano.

L'atteggiamento teoretico, così inteso, non inscena alcuna angoscia, ma conduce a un godimento pieno, a quel piacere puro che non può essere interrotto da alcunché, non dalla disperazione, e neppure dalla morte. La «vita circolante (*ζωή διέξοδος*)» [Ivi, III, 8, 9, 35], cui ogni ente attinge, non è del resto iniziata né cesserà mai: si tratta di «un'attività (*ἐνέργεια*) che percorre tutto l'universo, non nel senso che stia attuando questo percorso», dispiegando potenzialità ancora inesprese e conducendole ad entelechia, «bensì nel senso che l'ha già tutto realizzato» [Ivi, III, 8, 9, 33–36], in quanto

ciò persegue e ha già sempre perseguito il proprio fine, non avendo altro scopo se non il rinnovamento di se stessa. Se quindi si assume la sapienza come «*meditatio vitae*» [*Eth.*, IV, prop. LXVII], al portamento speculativo non può essere in alcun modo ascritta la storpiatura delle tendenze naturali del soggetto, né la frattura tra estetica e logica, o tra razionale e irrazionale. Il filosofo non ambisce in fondo, come Leonzio, a cavarsi gli occhi; semmai, all'esatto opposto, egli s'impegna a intensificare la vista, esercitando un "vedere" che non è meno oculare di quanto non sia intellettuale. Alla razionalità filosofica non si contrappone di fatto nulla, non il desiderio o qualunque altra espressione ottativa classificabile come "irrazionale", perché sapere non significa altro che divenire "reali" (*wirklich*), "concreti", ossia vivere in modo effettuale, innescando delle trasformazioni; vivere *per davvero* — ἄληθως, come afferma Platone. Dal νοῦς degli antichi all'*intellectus* di Spinoza, sino alla *Vernunft* hegeliana, si è infatti dato corpo (letteralmente) a una conoscenza alquanto singolare, grazie alla quale i confini tra facoltà si assottigliano, rivelando la mutua porosità. L'esperienza in questione si situa in un frangente incollocabile, in cui il pensare si congiunge al sentire, così come l'agire al patire: quel che si sperimenta in questa sede non è mai iniziato né mai finirà, e pur venendo dopo rispetto a un prima, non è certo né prima né dopo. Ciò che ogni filosofo scorge all'improvviso, nella soglia del platonico ἐξ ἀίφνης, è l'eternità di una ragione appassionata, l'immortalità di una passione ragionata. Niente di strettamente esoterico o volgarmente "mistico": l'oggetto della filosofia non è altro che l'unità del vivente, la singolarità di ogni cosa. Cogliere l'*uno*, trascendendo ogni dicotomia, significa allora attingere, e non meno ricreare (stante la co-appartenenza, su questo livello, di coscienza e realtà), alla spontaneità stessa con cui tutte le cose vengono all'essere, alla naturalezza con cui ciascun ente, in quanto è "ciascuno", "uno", sia esso un albero oppure un tesoro, si dà.

Con l'*uno* la filosofia non può evitare di fare i conti dopo l'importanza ascrittagli dagli Eleati. Nella storia del pensiero, e in particolar modo nel Novecento, vari autori hanno tentato di marginalizzarlo, se non addirittura di ostracizzarlo, con l'intento di neutralizzare la sua presenza egemonica, emancipando così la riflessione dalle pretese dispotiche della totalizzazione. Ma la questione, per come fu posta da Parmenide, «venerando e terribile» [*Theaet.*, 183e6–7], manifesta una radicalità che non si presta a essere facilmente liquidata, come ben compresero i posteri, compresi Platone e Aristotele, che spesso si riferirono all'Eleate con tono quasi ossequioso. Nel gesto parmenideo si condensa, infatti, il senso destinale della teoria, quella ragione appassionata (o passione razionale) senza tempo da cui dipende la specificità dell'esercizio teoretico: l'eterno oggetto d'amore del filosofo non può che essere l'*uno*, il tutto, il cosmo; senza l'esperienza erotica dell'*uno* non può darsi filosofia, né scienza (ἐπιστήμη), bensì solo opinione (δόξα).

Il mondo del senso comune e delle credenze irriflesse è del resto costellato di dissidi irrisolti e di giustapposizioni insolubili, sicché ogni dualismo, qualunque sia la specie, laddove discrimina piuttosto che accomunare, risponde a un'intenzione profondamente antifilosofica e doxastica. Per affrancarsi dalle pastoie antinomiche tipiche dell'opinione, e guadagnare un atteggiamento autenticamente epistemico (*ἐπιστήμη*), privo, cioè, di presupposti, e per questo in grado di reggersi (*ἵστημι*) interamente su di sé (*ἐπι*), occorre risalire a un *fondamento cosmologico* eccedente qualunque divaricazione, anzi tutto quella tra essere e pensiero. «Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστίν τε καὶ εἶναι» [DK 3], recita un celebre frammento parmenideo, mostrando come la piena unità cui si appoggia il procedere razionale della filosofia non diverga dall'oggetto che va indagando: la cosa ricercata dal pensiero non s'individua, infatti, in un ente già dato, e quindi pre-supposto, ma pone esso stesso la cosa, creandola. Com'è ovvio, il soggetto di quest'opera non è un io finito ed empirico, né la materia messa a tema è "oggetto" nel senso di *Gegenstand*. L'uno in questione, in quanto ulteriore a ogni opposizione, trascende altresì il tradizionale binomio soggetto-oggetto, fungendo da radice comune di epistemologia e ontologia: "prima" di ogni prima, si pensa e insieme si è pensati, così come si agisce e si patisce, in questa soglia unitaria, la quale non concerne un *cogito* specifico né l'appercezione trascendentale di un io penso. Questo uno si configura piuttosto come il vero trascendentale, in quanto condizione di possibilità di ogni apparire, campo di manifestazione e della soggettività e dell'oggettività. Rispetto a questo *a priori* preindividuale, tutte le coppie binarie risultano sue piegature, articolazioni interne non indipendenti e soprattutto non esclusive.

Il riferimento a quest'unità si rivela pertanto imprescindibile proprio là dove consente di eludere l'esito potenzialmente mortificante e repressivo della teoria. Il recupero dell'eredità eleatica, o quantomeno il suo ripensamento, prospettato sin da Platone, garantisce, per un verso, l'espunzione del nulla dall'orizzonte di comprensione dell'essere, e previene conseguentemente l'ingenerarsi di "passioni tristi", quali angoscia e disperazione. Ciò che è davvero meraviglioso (*θαυμαστόν*), dopotutto, è l'acquisizione per cui le cose, qualunque esse siano, si diano e non che siano nulla. L'unità che tutto accomuna non è altro che la continuità ininterrotta con cui gli enti si manifestano. Le cose accadono: ciò non è mai iniziato, né mai finirà, sicché ogni essente in qualche modo è eterno, proprio perché in ciascuno, in quanto "ciascuno", "uno", rifulge, e pure si ritrae, non esaurendosi in alcuna concrezione determinata, la potenza del venire all'essere, che più semplicemente si potrebbe denominare "*φύσις*", "natura", in conformità all'uso presocratico del lemma, compreso il parmenideo.

La rivitalizzazione dell'antico concetto di "*φύσις*", che per altro, derivando dal verbo *φύομαι*, va anzitutto reso con termini quali "generazione",

“rigoglio”, “crescita” [Heidegger 1968: 24–26; Myres 1914], permette in prima istanza di sbarazzarsi del nulla (perché eterno è il proliferare della vita), oltretutto di ricondurre le varie dicotomie all’integralità di un unico processo. La natura, in altri termini, rappresenta specificamente quel fondamento prelogico e prelinguistico che ogni sistema culturale a ben vedere presuppone, benché sempre lo occulti, fino a obliarlo. Com’è stato ampiamente dimostrato dagli studi semio-linguistici e antropologici condotti nel secolo scorso — da De Saussure a Lévi-Strauss —, l’istituzione dei vari sistemi comunicativi si ossifica necessariamente su un impianto polare, in cui al sostanziale si giustappone l’accidentale, e l’inclusione si legittima sulla base dell’esclusione. Nel momento in cui la diaresi viene però assunta come originaria, la logica binaria inscena una morfologia dell’ostilità che culmina nella svalutazione del termine negativo e “minore” del rapporto, ossia del non-A opposto all’A, e nell’esaltazione del positivo. Una siffatta opposizione può di fatto rinvenirsi a qualunque livello, più o meno elaborato; come tuttavia si possa passare da un’opposizione a un’altra, di grado in grado, e come l’opposizione stessa possa articolarsi è processo che non può essere spiegato appellandosi nuovamente alla giustapposizione. La struttura sottesa a tutte le correlazioni linguistiche non è a sua volta una struttura, ed è perciò irrisolvibile in uno schema dicotomico ulteriore. Che il linguaggio non possa esprimere la propria espressività è esattamente quanto i mortali, secondo Parmenide, non riescono a scorgere, proprio perché la dialettica di positivo/negativo è in realtà resa possibile dalla continuità tra i segni, e cioè da un’unità che tutto accoglie. Il libero gioco con cui i significati si generano, l’uno contro l’altro, la *fisicità* (il fondamento fisico, la *φύσις*), ossia la spontaneità che sta alla base del linguaggio, costituisce precisamente l’uno immortale qui ricercato.

Questo uno, dunque, lungi dall’imporre una pretesa autocratica, consente invece di emanciparsi da ogni apparato repressivo. L’oppressione non è infatti causata dall’assuefazione a un genere indistinto e sovraordinato che annienta la differenza dei singoli enti, e che denega, più in generale, la multivocità dell’essere. Il nemico realmente vessante è il due irrisolto, l’antinomia indemagliabile, la dicotomia perfettamente simmetrica rispetto alla quale *tertium non datur*. L’uno in questione, al contrario, è il trascendentale che infrange ogni compiuta complementarità in quanto caratterizzato da una vaghezza indissociabile: da un lato, esso mostra un profilo sintetico-copulativo, perché è sia A che non-A, da un altro uno analitico-disgiuntivo, giacché non s’individua né in A, né in non-A, né in un terzo dato. Esso funge, per così dire, da *tertium semper dabile*. È il principio di un’apertura o l’apertura assunta a principio; è la libertà stessa, quella donatività originaria, sia/né necessaria sia/né contingente, che incrina la bivalenza e il terzo escluso, costringendo il sistema a riconfigurarsi.

Anche l’anomalia è quindi nell’uno, e il suo insorgere non è meno epistemico delle assodate relazioni causali individuate dalla scienza. Ciò che si derubrica sotto l’etichetta di “accidentale” comunque è per il semplice fatto che appare, esattamente come il “sostanziale”. Senza il riconoscimento dell’uno, ossia della continuità dell’apparire degli enti, la filosofia non potrebbe neppure cominciare. Così sentenzia in fondo Parmenide, nell’omonimo dialogo platonico, nel quale è chiamato in prima persona a rinverdire l’intuizione monistica su cui dovrebbe vertebrarsi l’esercizio filosofico. In questo contesto, l’Eleate ha a che fare con Socrate e Aristotele, due adolescenti trepidanti e avventati che non conoscono preterintenzione, né concedono l’indugio. Nel loro «slancio verso i ragionamenti (ὁρμή ἐπὶ τοῦ λόγου)» [*Parm.*, 135d3], i giovani giudicano (ὀρίζεσθαι) in modo imperioso, inscenando fratture profonde e opposizioni difficili da sanare. La loro tenera età li spinge a privilegiare idee molto austere (come giusto, bello e buono), dimenticando le realtà in apparenza più indegne (ἄτιμότερα) [Ivi, 130a3–e4] e “accidentali”: ai loro occhi, infatti, capello (θρίξ), fango (πηλός) e sporco (ῥύπος) non dispongono di corrispettivo eidetico. «Pensare che ci sia una forma anche di questi mi sembra veramente assurdo», recita Socrate, ma a essere assurda — rimprovera Parmenide — è semmai la scarsa considerazione che questi dimostra intorno al residuale: «sei ancora giovane, Socrate, e la filosofia non ti ha catturato come farà, secondo me, quando non disprezzerai nessuna di queste cose». Il sudiciume non è in fondo meno filosofico del bello; anzi, senza sudiciume non può esserci il bello.

Nulla è per un filosofo disprezzabile, tanto meno le escrescenze o le supposte irregolarità. Tutto ciò che c’è, nella misura in cui c’è, è degno di considerazione, dalle vertigini astrali agli scarti più indecorosi. Il pensiero, nella sua origine, non avanza una pretesa assiologica e discriminatoria: questo uno che è tutto — l’accadere stesso degli eventi — è al di là del bene e del male morali, sicché il filosofo non è dapprincipio chiamato a giudicare, discernendo il genuino da ciò che non lo è. “Accidentale” e “sostanziale”, così come “contingente” e “necessario”, sono in realtà risultati d’inferenze, elaborati in rapporto all’applicazione di categorie relazionali o modali, ma in ogni caso secondari rispetto al darsi stesso dell’ente, un darsi, che, come si è detto, è prelinguistico. L’errore pernicioso compiuto dai giovani nel *Parmenide* è il medesimo che ripeterà la modernità sotto le spoglie del *criticismo*: costoro, nella loro frenesia dicotomica, considerano il giudizio (l’ὀρίζεσθαι, il separare/giudicare) come originario, e rivendicando la principalità dell’*Ur-teil*, della partizione originaria, impediscono alla teoria stessa di prendere avvio. Il *criticismo* non può assurgere al rango epistemico, ma rimane impigliato nello spazio doxastico proprio là dove scinde dimenticando di congiungere, attendendo di conseguenza all’unità della cosa che va analizzando. Temendo di incappare in una qualche indema-

gliabile anfibia, un siffatto atteggiamento impedisce alla speculazione di sorgere perché quest'ultima scaturisce precisamente da un'anfibolia, da un incrocio equivoco e del tutto inatteso di ragione e passione. Kant, estromettendo l'*intuitus originarius* dall'alveo della filosofia [*Kritik der reinen Vernunft*, §8], ha deliberatamente rifiutato quest'intuizione vivente, in cui essere e pensiero si co-appartengono, riducendo la teoria a un evento finito e antropologico, proprio di un soggetto opposto a un oggetto (*Gegenstand*), e di un cogitare contrapposto all'estensione.

Cosa occorre dunque fare per sfarinare la finitezza coscienziale, questo residuo "umano", ancora "troppo umano", che causa dualismi impossibili da ricomporre? La risposta dell'Eleate, nel *Parmenide*, suona estremamente ironica perché incredibilmente seria: l'esortazione che costui rivolge agli adolescenti consiste, infatti, nell'esercitare una certa chiacchiera (ἄδολεσχία) intorno ai fenomeni naturali [*Parm.*, 135d3–6]. Con questo monito Parmenide non si ripropone, com'è ovvio, di orientare i ragazzi a una pratica "deiettiva" e inautentica, *toto coelo* doxastica; rivolgere l'attenzione al faceto e all'immondo, oggetti di comune discorrere tra i mortali, è in realtà l'unica via epistemica percorribile per accedere al serio, comprendendo autenticamente il mondo. Tutti i più grandi saperi — recita parallelamente Socrate nel *Fedro* — «richiedono un po' di chiacchiere e discorsi campati in aria sulla natura (ἄδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περί), perché, a quanto pare, è da quest'ambito di conoscenza che provengono altezza di pensiero ed efficacia operativa in qualsiasi campo» [*Phaedr.*, 269e4–270a3]». È in fondo sufficiente contemplare un fenomeno, un qualunque fenomeno, per accorgersi che c'è "qualcosa" che resiste a qualsiasi separazione, e che piuttosto funge da preconditione dell'operazione diacritica. Questo "qualcosa", divino e bestiale, e certamente non precipuo dell'uomo soltanto, è l'unità del vivente, un'unità mai data, bensì ideale e autopoietica, che si costituisce *in fieri*, accrescendosi di volta in volta con nuove e irripetibili determinazioni. Platone la appella notoriamente "idea", e, al suo culmine, "bene". Con una parola antica, e indubbiamente eleatica, si potrebbe però più semplicemente chiamarla "φύσις": germinazione, maturazione, sviluppo.

## 2. Il gioco dell'immortalità

A giudizio di Olimpiodoro, nella struttura narrativa e teorica del *Parmenide* Platone avrebbe impiegato tutti gli elementi portanti del suo pensiero. Con una metafora architettonica, il commentatore presenta il dialogo suddetto come una sorta di pronao posto all'ingresso del tempio del sapere platonico, concependolo come un'anticamera preliminare che ogni lettore deve im-

pegnarsi a percorrere al fine di accedere alle stanze più interne, e perciò al cuore speculativo del platonismo [Foucault 2016<sup>2</sup>: 149–150].

In effetti, se si guarda alla cronologia drammatica del *corpus* dei dialoghi, il *Parmenide* occupa indubbiamente la prima posizione, giacché inscena un Socrate giovane e ancora inesperto. La natura proemiale di questo testo è determinata, come si è detto, dall’imprescindibilità dell’insegnamento eleatico, che funge appunto da vestibolo protrettico in cui ogni filosofo deve necessariamente sostare, esercitandosi, affinché possa definirsi tale. L’esigenza di risalire a un’idealità produttiva unitaria, antecedente qualsiasi antecedente, ed eccedente qualunque giustapposizione, è tuttavia meglio sviluppata in un’altra opera, ossia il *Timeo*, che pure presenta una storia esegetica estremamente travagliata, non meno del *Parmenide*. Questi due dialoghi sono accomunati da un’intenzione scandalosa, a causa della quale si è spesso sottovalutata la portata degli argomenti discussi in queste sedi: entrambi sono dei giochi (*παιδιά*) [*Parm.*, 137b2; *Tim.*, 59d2], e perciò non paiono autorevoli, bensì dei passatempi ancillari, se non addirittura subalterni rispetto a questioni ben più importanti. Ma il *ludus* prospettato in questi contesti è divino quanto quello del fanciullo eracliteo, ed è per questo così serio da sembrare faceto agli occhi di un mortale “umano, troppo umano”: il mondo è infatti risultato di un gioco, frutto di un *opus* libero e gratuito, e non di un *labor* progettato secondo norme e fine precisi. La vita è disinteressata quanto la filosofia, che è per antonomasia *otium* o *σχολή* (*Theaet.*, 172c2), e non *negotium*. Non c’è in fondo differenza tra cosmo e speculazione proprio perché entrambi assumono il *gioco come regola*. Ed è sotto il segno di questa correlazione, alla luce del «più bello dei legami (*δεσμῶν κάλλιστος*)» [*Tim.*, 31c2], grazie al quale la totalità traspare nel singolo, che teoria e natura s’incontrano. Soltanto da ciò su cui ordinariamente si chiacchiera in maniera alquanto doxastica, dal tempo alle stelle, facendo della “meteorologia”, può generarsi, come Parmenide ricorda, il filosofare: «la visione del giorno, della notte, dei mesi, dei periodi degli anni, degli equinozi e dei solstizi ci ha procurato il numero, la nozione del tempo; [da] tutte queste cose e [dal]’indagine sulla natura dell’universo (*περί τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*) abbiamo tratto l’esercizio della filosofia» [Ivi, 47a4–b1].

Il *Timeo* è precisamente il dialogo in cui si tenta di rendere ragione del rapporto chiasmatico che congiunge il comportamento teoretico con la logica della vita: laddove si sforza di elaborare una *teoria della natura*, illumina altresì, retrospettivamente, la *natura della teoria*. Il discorso in cui l’omonimo astronomo di Locri (Timeo) si cimenta è infatti a più riprese definito «insolito (*ἄτοπος*)» [Ivi, 20d7], o persino «esotico (*ἄήθης*)» [Ivi, 53c1], non convenzionale, come il mito degli Atlantidei rammemorato da Crizia in apertura dell’opera. L’illocalizzabilità e l’inusualità accentuate da questi

epiteti espongono direttamente al problema circa la specificità dell'esercizio del filosofo, da sempre caratterizzato come ἄτοπος [*Theaet.*, 172c2–177a8].

Il dato però spiazzante agli occhi della critica, non solo a livello espressivo, è l'esplicito ricorso di Timeo, più volte marcato, al mito, col quale parrebbe venir meno la scientificità della trattazione, e perciò il carattere precipuamente teoretico della ricerca cosmologica. Nel «racconto verisimile (εἰχός μ υθος)» [*Tim.*, 29d2] echeggia, in effetti, un sapore ancestrale che ha indotto alcuni autori, in primis Popper [2003<sup>2</sup>: 59–154], a intravedervi una forma di conservatorismo e di esaltazione dell'arcaico. L'opzione mitologica per cui opta Platone non segue, in realtà, un'intenzione direttamente politica, ma risponde a un'urgenza più profonda, dai risvolti sia ontologici sia epistemologici, che insorge nel momento in cui si solleva ciò che oggi potrebbe definirsi il problema della fondazione (*Begründung*): intorno alla natura e al senso della teoria non si può che offrire un mito certo non per uno squallido motivo misonesta, ma perché il principio cui si tenta di risalire (il demiurgo–bene) è radice sia del vero sia del falso, sia del bene sia del male morali, sia dei pii Ateniesi, sia degli empi Atlantidei che, stando a Crizia, si diedero battaglia in tempi immemori. L'espedito mitico, in altri termini, non sortisce un effetto oscurantista di straniamento o velamento, contrario al procedere del λόγος. Il mito non occulta, né adombra presunte verità indeducibili per via razionale; tutt'al contrario, in esso emerge l'interrogazione (la teoria) e, insieme, il gioco demiurgico della natura, nella misura in cui esso consente di smaterializzare e di deattualizzare la pura datità, fino a scorgere un "fatto" che non si esaurisce in niente di "fattuale", e che ciononostante si rivela estremamente concreto, poiché determina ogni "fatto".

Il vocabolo "μ υθος" va qui inteso come "fatto", alla luce del suo etimo: il verbo μύθειν significa infatti "riferire un fatto", ed è appunto quel che si sforza di fare Timeo, il quale narra il "fatto" originario, l'evento da cui sono scaturite tutte le cose. La narrazione si dice inoltre "verisimile", "iconica" (εἰχός), poiché non fa che visualizzare questo gesto primordiale, ripetendo un atto che pure non è propriamente mai accaduto — visto che non si trova in nessun tempo —, e che trova la sua realtà soltanto nell'imitazione. La mimesi in questione non riproduce di fatto un oggetto dato. Tale declinazione *ontica* dell'atto imitativo appartiene, secondo Platone, al comune fare poetico o teatrale: quest'ultimo, una volta assunto un fenomeno come modello, sortisce in ultimo un effetto meramente rappresentativo, duplicando in maniera iterativa e del tutto sterile qualcosa di già presente. Al contrario, la mimesi filosofica, poiché guarda all'idea e non a un ente dato, e cioè al fondamento dell'apparire e non a ciò che appare, non dà luogo a una semplice copia, bensì a una realtà in senso stretto. L'"oggetto" qui prodotto — irriducibile a un *Gegenstand* — non è cosale alla stregua di un

manufatto fabbricato in serie, a sua volta ripetibile; la filosofia si libera di ogni meccanismo e genera invece un organismo laddove replica un evento, quello con cui le cose stesse vengono a essere. «Allora la mimesi è *dinamica*, anzi è la *dynamis* stessa d’ogni atto» [Melandri 2014: 59], sicché imitare significa creare. Timeo viene del resto presentato, sin dall’inizio dell’opera, come autentico filosofo [*Tim.*, 20a1–5] proprio perché riscopre la potenza demiurgica della natura, la spontaneità creativa con cui gli enti si danno. Attraverso la narrazione, egli si eleva a demiurgo del cosmo, praticando un vedere (*θεωρεῖν*) che è già un creare (*ποιεῖν*), al punto da eternizzarsi, “vivendo davvero”.

La favola della vita eterna è il racconto di tutti i racconti che il *Timeo*, tracciando un’archeologia abissale, in cui si sovrappongono genealogie immemorabili e ricordi di mondi andati in rovina, porta allo scoperto. Tra i relitti obliati dal tempo, c’è una preistoria inaudita che sfugge persino alle memorie di Crizia, già incredibilmente remote. Ma la storia che viene prima di tutte le storie non sta “prima” di qualcosa che viene “dopo”, sicché alquanto impropriamente potrà definirsi una “storia”. Il “fatto” posto a oggetto di questa trattazione è infatti contrassegnato da anacronia, giacché mai iniziato e mai concluso, ed è perciò già sempre contemporaneo a qualunque altro racconto. Tutti i miti, ancorché riportino un determinato fatto, in fondo tentano di riferirne uno soltanto. Un fatto che pure non avrà nulla di fattuale, in quanto fatto di ogni fatto, ma coinciderà col “fare” stesso, col produrre i fatti, e cioè col demiurgo. Analogamente, la mitologia che presiede a tutte le mitologie non potrà concepirsi a sua volta come mitologica, e quindi risulterà priva di orpelli religiosi e di contenuti dottrinari; semmai consisterà nella pura *mitopoiesi*.

Il fondamento che ogni racconto tenta dunque di recuperare, al di là di ogni evento storico-temporale, per quanto arcaico possa apparire, è cosmologico: non è altro che l’incessante *δημιουργία*, l’aspetto naturante della natura. L’eternità con cui gli enti si generano rappresenta appunto il “fare” originario cui la teoria desidera attingere ripetendo l’evento creativo, benché l’imitazione di questo gesto implichi l’insorgere stesso del mito. Alla ragione appartiene un’indissociabile esigenza narrativa perché solo attraverso la produzione d’immagini, e perciò di miti, è possibile dar conto dell’inesauribile proliferare delle forme che caratterizza la vita. Le immagini coniate, tuttavia, non si ridurranno a mere copie: esse si diranno piuttosto “icone” in senso pregnante, ossia manifestazioni viventi di quella potenza generativa rispetto alla quale esse sono per definizione simili (“icona” deriva da *εἶκονα* = rassomiglio, perfetto del verbo *εἶχων*). Le icone, in altri termini, non sono risultati di un *labor*, bensì effetti di un *opus*, non l’esito di un processo standardizzato e normativamente orientato, ma frutti di un gioco libero e disinteressato, privo di un ideale regolativo di riferimento.

La regola coincide col *ludus* medesimo, e perciò con la spontaneità con cui gli enti stessi, in natura, si danno. All'immagine iconica non compete, quindi, neppure uno statuto rappresentativo: poiché non mira a raffigurare un ente visibile, replicando piuttosto un evento, essa inscena qualcosa di inoggettivabile, ossia un eccesso potenziale non entificabile o comprimibile in un aspetto determinato. Essa è emblema di una prassi inesauribile, di una produzione incoercibile che non conosce fine se non il proprio costante rinnovamento. Stante questa natura autopoietica e autotelica, il modello risulterà quindi interno al realizzarsi della figurazione, sicché l'icona, in definitiva, non è altro che organismo, lo strutturarsi creativo di una forma.

L'immagine elaborata dalla narrazione filosofica è già una realtà, esattamente come il cosmo sensibile, icona dell'intelligibile, dimostra una consistenza tangibile e corporea. Teoria e natura sono dunque entrambe rette da un'attitudine artistica, che alla luce del *Sofista*, potrebbe dirsi icastica *contra* la fantastica professata da sofisti e poeti (*Soph.*, 235d5–236c7). A orientare l'attività demiurgica non sta, infatti, una facoltà puramente evocativa o riproduttiva, ma una specie d'immaginazione produttiva. La filosofia, in quest'ottica, laddove cerca di imitare la potenza manifestativa responsabile del darsi dell'ente, non solo si mostra come cosmologia, ma anche *cosmopoiiesi* [Sini 2001: 119–126, 145–147; Lavecchia 2016; Lavecchia 2015: 77–93]. Coi termini di Schelling, precocissimo lettore del *Timeo*, si può a questo punto comprendere in che senso «filosofare intorno alla natura significa crearla» [*Erster Entwurf*: 5].

Per Platone il filosofo si presenta perciò come il vero poeta (*ποιητής*) in quanto autore dell'autentica "creazione" (*ποίησις*). Nel *Simposio* ben si chiarisce come la contemplazione del bello in sé (*αὐτὸ τὸ καλόν*) non sortisca alcun effetto strettamente teoremativo [*Symp.*, 211d8–212a7]. Vedere l'idea, al contrario, significa ideare, «partorire virtù vera»; si tratta alla lettera di un *concepimento*. La *ποίησις* è del resto assunta in questa sede come equipollente alla *γένεσις*, al di là di ogni tradizionale divaricazione tra operazione naturale e tecnica. Se di quest'ultima si rifiuta la declinazione banausico-lavorativa, con la quale si asservisce la libertà creativa al soddisfacimento di un utile, si sfuma di fatto il confine tra cultura e natura. Alla vera *ποίησις* si addice la medesima finalità interna della vita, e non il conseguimento di un obiettivo estrinseco, sicché ogni vivente può dirsi tecnico e ogni tecnica naturale, fino al punto in cui la tecnica, o più in generale l'arte, esprimendo l'autorganizzazione stessa del vivente, non viene più concepita come uno strumento suppletivo, oltreché specificamente umano, come arguiva Protagora col celebre mito di Prometeo narrato nell'omonimo dialogo platonico. In tutti gli enti rifulge in realtà la "tecnica", il demiurgo; tutte le cose in qualche modo contemplan l'idea, partecipandovi. Come accade nella sezione del *Così parlò Zarathustra* icasticamente intitolata *La visione e*

l'enigma, “vedere” qui significa “volere”, mordere il serpente (l'eternità), e perciò creare, trasformare.

Alla visione dell'eternità corrisponde la gestazione del mondo, dal cui parto scaturisce altresì il tempo, non a caso la prima di tutte le icone («l'immagine mobile dell'eternità (εἰκὼν κινητὸν αἰώνος)»), originatasi insieme al cielo [*Tim.*, 37c6–38c3]. Ciò non stupisce se si considera che raccontare costringe a scandire dei “prima” e dei “poi”, intessendo una successione di avvenimenti. Come s'intuisce, il rapporto che lega tempo, icona e mito è quantomeno d'implicazione reciproca: ogni mitologia, operando con delle immagini, si appoggia parallelamente a una precisa cronologia. A fondamento di questa stretta relazione sta appunto il motore di ogni narrazione, ossia la vita eterna. Il tempo è per così dire il raccontarsi dell'eternità, dove il racconto è provocato dalla natura stessa dell'eterno: quest'ultimo, come spiegherà Plotino, seguendo il *Timeo*, non è in sé dotato d'identità o d'ipoteca sostanziale, ma è puro differire, «διάστασις ζωῆς», il «differenziarsi della vita» [*Enn.*, III, 7, II, 4I]. Certo, «all'eternità l'“era” (ὄρα) non si addice, perché non c'è nulla che avesse e che ora sia trascorso. Neanche il “sarà” (τὸ ἔσται) le si addice: difatti, in futuro che cosa potrà avere? [...] Ebbene, quello che non “era”, non “sarà”, ma semplicemente “è” (ἔστι)» [Ivi, III, 7, 3, 3I–34], ancorché il presente qui non sottintenda alcuna inerzia o staticità. La copula esprime una «irrequieta creatività (πολυπράγμονος)» [Ivi, III, 7, II, 15], cioè la natura evenemenziale dell'eterno. Se l'eternità si configura come un'opera, un evento, il tempo, sua icona, non è altro che il suo apparire, il suo manifestarsi: la temporalità è l'accadere dell'immortalità.

Dopotutto, come si è detto, la filosofia, in quanto σχολή, è un modo d'intendere il tempo, o meglio ancora, è l'esercizio di temporalizzazione che il *Timeo* ritualizza in modo così spregiudicato. Eppure questo gioco divino è ancora lungi dal sembrare serio. Lo sarà ora e sempre fintantoché si disgiungono leggerezza e solennità. Sulla scacchiera dell'eterno, secondo il noto frammento eracliteo, questa distinzione perde di valore: su di essa stanno già posizionate tutte le pedine, il cui movimento è cadenzato da un ritmo senza regola, o da un ritmo che è la regola stessa. I vari spostamenti scorrono sì nel tempo, misurati dai numeri e scanditi da una successione, ma l'accadere stesso del tempo, il suo “succedere”, lacera qualunque diacronia. Il succedere — l'evento — è sempre esterno alla successione, in quanto ne è il fondamento. L'eterno è l'“irrequieta creatività” con cui il fanciullo fa la sua mossa, dilettrandosi in un gioco foriero di «un piacere senza rimorsi (ἀμεταμέλητον ἡδονήν)» [*Tim.*, 59d1]. Costui, nella sua innocenza, al di là del bene e del male, non fa altro che “dire di sì alla vita”, ed è per questo che, come Timeo, mirabile giocatore, nell'omonima opera platonica, si rivela il più indicato a conoscere e a illustrare «la natura dell'universo (περί φύσεως τοῦ παντός)» [Ivi, 27a4].

### 3. La fisica accademica e la meta-fisica peripatetica

L'espressione "φύσις το ὅ παντὸς" compare nel *Timeo* in due circostanze sensibilmente significative [Ivi, 27a4 e 47a7]: la prima occorrenza si registra nel momento in cui l'astronomo di Locri si presta a prendere la parola, considerato di comune accordo il più idoneo; la seconda si colloca in una *climax* ascendente di esempi (già citata nel precedente paragrafo) che culmina nell'acquisizione per cui l'esercizio della filosofia è e sempre sarà tratto dall'indagine intorno alla "natura del tutto".

L'ipotesi teorica che Platone va in effetti sviluppando nel *Timeo* potrebbe con ragione definirsi una *fisica del tutto*, nella quale si assume a oggetto una certa congenericità condivisa da tutti gli enti. Il genitivo di questa formula (το ὅ παντὸς) è da intendersi sia come soggettivo, sia come oggettivo. Alla luce dell'embricazione chiasmatica di natura e teoria, "fisica del tutto" allude, infatti, sia al costituirsi soggettivo della totalità, sia all'indagine scientifica intorno all'intero. Com'è ovvio, la scissione dei due aspetti della questione non è operabile: "fisica del tutto" non designa soltanto un indirizzo di ricerca fra possibili, ma indica quell'*atteggiamento teorico* che è insieme *la teoria assunta come atteggiamento*, cioè come "natura". La teoria è naturale quanto la natura è teoretica, dove con "teoria", come si è cercato di mostrare, non s'indente un comportamento passivo e distaccato, bensì un'indole demiurgico-poietica, generativa quanto la vita stessa.

In quest'ottica, alla fisica non compete l'esplorazione di una regione precipua dell'ente, né uno studio dei fenomeni condotto sotto le lenti di una speciale categoria. Lo sguardo di questa scienza si rivolge a un'unica natura, la quale abbraccia tutto ciò che si dà, dalle realtà sensibili a quelle intelligibili.

Nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele, Simplicio esemplifica magistralmente la differenza tra approccio platonico e peripatetico in materia di fisica impiegando due icastiche formulazioni: se lo Stagirita s'impegna a elaborare una «fisica di tutte le cose (τὰ φυσικά πάντα πράγματα)», promuovendo uno studio capillare dell'individualità degli enti che compongono il mondo, Platone sembra invece dedicarsi a una ricerca «περὶ φύσεως το ὅ παντὸς» [in *Phys.*, 198, 28], intorno alla "natura del tutto" [Grant 2017: 43-44, 76-79]. È assai probabile che Aristotele abbia scorto nell'orientamento del maestro un'indebita pretesa di totalizzazione, interpretandola come l'incauto tentativo di una *reductio ad unum* atto a dissolvere le differenze e la molteplicità del reale, invece salvaguardate da un approccio empirico-sperimentale. Del resto, nel libro *B* della *Metafisica*, discutendo dello statuto dell'uno e dell'essere, egli ravvicina Platone a Parmenide, accusando entrambi di aver assunto tali universali come generi onnicomprensivi, sopprimendo la ricca e fiorente eterogeneità delle specie [*Metaph.*, III, 3, 998b14-999a23 e 4, 1001a4-b25].

L'intensa reazione di Aristotele al platonismo s'innesta, in fondo, su due assunti fondamentali, l'uno coimplicante l'altro: gli accademici propongono una «scienza di tutte le cose (τῶν παντῶν ἐπιστήμη)» [Ivi, I, 9, 992b29] — identificabile nella cosiddetta dottrina dei principi — irrispettosa della polivocità dell'ente, poiché rivendicano la partecipazione di tutte le sostanze, mobili e immobili, «a una unica natura (εἰς μίαν φύσιν)» [Ivi, XII, 1, 1069a35]. Una natura che, come specifica poco dopo, è la forma stessa (cioè l'idea, l'uno, il principio formale), definendola la «natura delle cose (ἡ φύσις πάντων)» [Ivi, XII, 3, 1070a11].

Ciò che lo Stagirita s'impegna dunque a contestare alla radice è l'esistenza di un'unica fisica, sia in senso epistemologico (c'è un'unica scienza di tutte le cose), sia in senso ontologico (univocità dell'essere) [Aubenque 1972: 21–206; Donini 2002; Donini 2007: 23–52, 153–159]. Da questo rifiuto prende avvio, da un lato, la specializzazione dei saperi, con la quale si attribuisce a ciascuna scienza un dominio limitato di analisi dell'ente, orientata sulla base di una precisa categoria; dall'altro, infrange l'unità complessiva del cosmo, discernendo una fisica sublunare da una sopralunare in virtù della diversa natura delle sostanze considerate, le une sensibili e corruttibili, le altre eterne.

Nel tentativo di disarticolare la fisica accademica della forma, Aristotele si scontra, tuttavia, con un'esigenza che gli viene dal suo stesso retroterra platonico: come preservare la specificità dell'esperienza filosofica, ossia la libertà che contraddistingue l'attività teoretica? Attorno a questo problema ruota il *corpus* di libri che va sotto il nome di *Metafisica*. La filosofia prima, e in particolare la considerazione usiologica, configura, infatti, l'autentica alternativa alla “superscienza” accademica, seppur a un costo (e epistemologico e ontologico) non indifferente.

L'impellenza di impostare un indirizzo speculativo differente si manifesta sin dal libro *B*, in cui lo Stagirita, affrontando varie aporie innescate dal fisicismo presocratico e dall'accademico, afferma di volersi elevare a un piano di considerazione ulteriore (μετά), tale da trascendere l'indagine fisica. La «scienza ricercata (ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη)» [Metaph., III, 1, 995a24], appellata “meta-fisica” dopo Andronico di Rodi, sconfessa l'unica fisica dei platonici proprio là dove propone di reimpostare il problema dell'essere in riferimento alla sostanza: cogliere l'οὐσία non significa altro che vedere l'ente per quel che è, «l'ente in quanto ente (τὸ ὄν ἢ ὄν)» [Ivi, IV, 1, 1003a20], scorgendo, cioè, la cosa nella sua attualità, nella sua determinatezza eterna e universale, oltre ogni condizionamento fisico. L'usiologia consentirebbe così ad Aristotele di eludere il pernicioso errore imputato al platonismo, vale a dire l'ipostatizzazione dell'universale (ἔκθεσις) [Ivi, I, 9, 992b9–13], preservando la singolarità di ogni realtà (del τὸδε τι) senza per questo rinunciare alla generalità cui il procedere scientifico mette capo.

Questa mossa teorica costringe, tuttavia, a rivisitare la nozione di “natura” (*φύσις*), restringendone il campo semantico e la portata ontologica: a differenza dei fisiologi e dei platonici [Böhme 2000: 18], «la natura è solamente un genere dell’essere (*ἔν τι γένος το ὄντος ἢ φύσις*)» [*Metaph.*, IV, 3, 1005a34], e non rappresenta il concetto più generale possibile. La dirompenza di questo contraccolpo investe anzitutto la nozione di “forma”, della quale Aristotele propone una *defisicalizzazione* [Grant 2017: 73–79]. Il libro Z della *Metafisica* documenta in tal senso il travaglio con cui lo Stagirita si scansa dal platonismo, concependo la forma come sostanza (*οὐσία*), ossia come sostrato attuale del singolo ente, e al contempo come causa (*αἰτία*): si dice “causa formale” ciò che, permanendo immutabile, de–finisce la cosa in quanto «causa prima del [suo] essere (*αἴτιον πρ ὡτον το ἔῖ ναι*)» [*Metaph.*, VII, 17, 1041b28]. Da ciò si conclude che «ciò che si chiama forma o sostanza (*εῖ ἰδος ἢ οὐσία*)» non appartiene alla natura, giacché «non si genera (*οὐ γίγνεται*)» [Ivi, VII, 8, 1033b17; Frede und Patzig (1988)]. La forma, in altri termini, non partecipa alla costituzione del sinolo, ma funge da condizione immota del suo divenire.

Che l’idea in Platone manifesti caratteri consimili, a partire dall’immunità spesso ascrittale, è certamente indubbio. Una lettura che tuttavia intraveda nel platonismo l’anticamera dell’essenzialismo, oppure, come spesso accade, un sistema dall’impalcatura dualistica e bimondana, distorce, a ben vedere, il senso della cosiddetta teoria delle idee, oltre a compromettere l’intenzione vitale dell’esercizio speculativo. Nel *Parmenide* la totale separatezza tra un plausibile universo eidetico e uno sensibile viene condannata come l’errore più pernicioso, nonché come la mossa più doxastica che possa accamparsi in sede filosofica [*Parm.*, 133b4–135b2]: un realismo parossistico degli universali, come talora ha insinuato Aristotele, intendendo l’idea come uno sterile pleonasma, o un duplicato posticcio di un ente reale [*Metaph.*, III, 2, 997b3–12.], non permetterebbe a ben vedere di spiegare nulla, giacché la conoscenza conseguibile sulle cose risulterebbe soltanto «presso di noi (*πρὸς τὰ παρ’ ἡμῖν*)» [*Parm.*, 133c9–d1], mentre le forme rimarrebbero inaccessibili.

Uno studio accurato della critica aristotelica permette inoltre di approdare a un esito ancor più radicale: nel sistema platonico non si trova di fatto nulla di strettamente meta–fisico, eccedente, cioè, la dimensione fisica, perché anche le idee, supposte essenze disincarnate, appartengono all’unica natura del tutto; esse sono anzi espressioni primarie di quest’ultima. Tutta l’enfasi posta da una certa esegesi sulla “seconda navigazione” del *Fedone* va dunque ridimensionata. In questa sede, infatti, Socrate, deluso dalle spiegazioni presocratiche (in particolare dall’anassagorea) offerte in merito alla generazione e alla corruzione dei fenomeni, individua nell’idea la vera causa responsabile dei suddetti processi [*Phaed.*, 99c6–100e3]. Tale

causa non manifesta, com'è ovvio, un tratto tangibile o corporeo, ma non per questo va relegata in un presunto ambito metafisico.

Ciò che piuttosto pare sottintendersi, sin dal *Fedone*, è che la considerazione fisica debba estendersi oltre il mero somatismo, o il rozzo materialismo degli ionici e dei pluralisti. Il fisicismo platonico non si presenta certo come un fisicalismo, né come un riduzionismo scienziato, ma neppure convoca principi trascendenti. La fisica in questione è *dinamica*, e si situa nel punto medio di queste due posizioni, per altro impersonate nel *Sofista* dai “figli della terra” e dagli “amici delle forme” [*Soph.*, 246a4–249d4], in lotta fra loro circa lo statuto di ciò che è. I primi, identificando corpo ed essere ( $\sigma \omega \mu \alpha \kappa \alpha \iota \sigma \upsilon \lambda \alpha \nu$ ), arguiscono che ciò che non ha corpo non è degno di essere preso in considerazione. A questa posizione lo Straniero di Elea oppone l'idea di una produttività (di una  $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma$ ), che non è immediatamente verificabile e tangibile, e che per questo presenta una consistenza ideale, benché cinetica e non statica, al contrario di quel che potrebbero sostenere alcuni “amici delle forme”. In equilibrio tra l'una e l'altra tesi, Platone offre l'unica esplicita definizione di “essere” rintracciabile nei suoi scritti, neutralizzando il conflitto tra le due fazioni, e indicando un'altra via di ricerca [Diès 1932; Macé 2006]: «le cose che sono ( $\tau \grave{\alpha} \theta \nu \tau \alpha$ ) non sono altro che potenza ( $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma$ )» [*Soph.*, 247e3–4], laddove si dice “essente” «ciò che possiede per sua natura ( $\pi \epsilon \rho \upsilon \chi \theta \epsilon \varsigma$ ) una potenza di qualunque tipo ( $\tau \iota \nu \alpha \delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \nu$ ) riguardante l'agire ( $\tau \grave{\alpha} \pi \circ \iota \epsilon \iota \nu$ ) [...] o il patire ( $\tau \grave{\alpha} \pi \acute{\alpha} \sigma \chi \epsilon \iota \nu$ )» [Ivi, 247d9–e1].

Alla luce di questa definizione, le idee, in più contesti definite come “ciò che realmente è” ( $\theta \nu \tau \omega \varsigma \theta \nu$ ), sono dunque potenze al massimo grado: non concrezioni sterili e improduttive, bensì forze che danno incessantemente luogo a diversi stati di cose. La forma è *causa efficiente* [Ferrari 2003; Ferrari 2007; Fronterotta 2001: 195–222]. Lo è, in realtà, sin a partire dal *Fedone*, ed è Aristotele stesso a ricordarlo: «alcuni, come Socrate, nel *Fedone*, hanno creduto che causa sufficiente a spiegare la generazione ( $\tau \grave{\alpha} \gamma \acute{\iota} \gamma \nu \epsilon \sigma \theta \alpha \iota$ ) fosse la natura delle idee ( $\tau \omega \nu \epsilon \acute{\iota} \delta \omega \nu \phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$ )» [*De gen. et corr.*, II, 9, 335b9–10]. Nei dialoghi più tardi Platone non fa che acuire la funzione generativa dell'idea, fino al *Timeo*, in cui l'espedito mitico del demiurgo, che è figura del bene, in quanto «buono ( $\acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \varsigma$ )» [*Tim.*, 29e1], esemplifica l'efficienza eidetica [Benitez 1995; Halfwassen 2000; Perl 1998]. Il senso dell'idea è per così dire l'*ideare*, della forma il formare; è un immaginare produttivo, ossia un creare, un fare demiurgico.

Dallo statuto efficiente ascritto alla forma consegue, inoltre, il suo essere natura ( $\phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$ ). Nel *Timeo*, i vocaboli “ $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma$ ” e “ $\phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$ ” vengono infatti interscambiati in espressioni dal significato equipollente (quali “ $\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \nu$ ” e “ $\kappa \alpha \tau \grave{\alpha} \phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \nu$ ”), tanto da costituire addirittura un'endiadi (« $\delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \varsigma \kappa \alpha \iota \phi \acute{\upsilon} \sigma \iota \varsigma$ ») [*Tim.*, 30a3, 37d2, 49a4–5]. Similmente, nel *Sofista*,

Platone ascrive ai generi (γένη) la «natura di essere in comunicazione gli uni con gli altri (κοινωνίαν ἀλλήλοις)» [*Soph.*, 257a9], e parallelamente, nel *Filebo*, ne riconduce il senso a una certa «natura produttiva (το ὑποιοῦντος φύσις)» [*Phil.*, 26e6]. Da questi testi si evince come la forma possa dirsi “natura” in quanto potenza che, istituendo connessioni, causa la germinazione (φύσις) e il nascimento (φύσις) di realtà altre.

L’ideare è quindi il teorizzare della natura, un contemplare che è già un’operare. Da ciò si deduce come le idee non rappresentino modelli sovramondani istituenti una qualche normatività astratta, e neppure disposizioni fisse e già disponibili. Sono alla lettera *organismi* che s’individuano eternamente, accrescendosi con infinite e irripetibili determinazioni. Tra forme ed enti sensibili non si frappone, dunque, alcuno iato incolmabile: l’idea, in quanto potenza manifestativa, non è altro che la struttura dell’apparire (εἶδος, ciò che fa vedere), e quindi l’accadere dei fenomeni. La separatezza che le compete, secondo il celebre χωρισμός, ne rimarca semplicemente il carattere dinamico, nella misura in cui essa non si risolve in alcuna delle concrezioni fenomeniche cui dà luogo, ma si configura come un incessante e immutabile processo d’individuazione.

#### 4. La vivenza del sapere

Le obiezioni sollevate da Aristotele contro la “fisica del tutto” costringono ad affrontare ancora due nodi problematici, quali sono il rango e lo statuto scientifico di questa scienza e l’articolazione dei principi da questa presupposta.

Nella sterminata ricezione ermeneutica del *Timeo*, quest’opera rappresenterebbe, secondo un giudizio pienamente assodato e condiviso, una sorta di *hapax* nella produzione platonica, giacché l’indagine fisica, dedicandosi allo studio dei fenomeni sensibili e mutevoli, e non a quello degli oggetti ideali, invece stabili, tratterebbe di una materia incerta e scarsamente epistemica. È quindi opinione diffusa tra i commentatori di Platone che questi avrebbe riservato alla fisica uno spazio angusto, *a latere* delle scienze matematiche che compongono il *cursus studiorum* del filosofo. Tuttavia, come si è cercato di mostrare, la ricerca cosmologica non si occupa esclusivamente delle realtà empiriche, poiché la “natura” include, e anzi designa in senso proprio, anche le idee, che infatti vengono immediatamente convocate dall’astronomo di Locri, nel proemio metodologico del suo discorso, in qualità di παραδείγματα da cui prendere le mosse, seguendo il corretto «principio naturale (κατὰ φύσιν ἀρχήν)». [Ivi, 29b3].

Di fatto Platone non nomina mai una “φυσική ἐπιστήμη”. Quest’assenza, benché sintomatica, non implica però necessariamente il mancato riconoscimento della scientificità della fisica e la sua espunzione dall’alveo

delle conoscenze; tutt’al contrario, la sua illocalizzabilità ne accentua soltanto il prestigio. La fisica è il sapere *genetico*, quel gioco divino, facilmente scambiabile per un superfluo *divertissement*, che attiva e produce tutte le scienze. Nel *Timeo* convergono non a caso le più svariate considerazioni disciplinari, accogliendo risultati che provengono dalla dialettica (dei principi) e dalla matematica, dalla politica e dalla storia, dalla biologia e dalla medicina. Il dialogo intero funge da ricettacolo di tutte le conoscenze — ricettacolo (ὑποδοχή) che per altro è nozione messa a tema nell’opera medesima –, le quali concorrono nell’esplicare una cosa soltanto, quella “cosa” che è l’uno, ossia la “natura del tutto”. Il *Timeo*, sin dall’esordio, allestisce la produzione dei saperi con la finzione drammatica del banchetto: i vari interlocutori si riuniscono attorno a un patrimonio comune (συνουσία), fruendo ciascuno dei discorsi altrui [Ivi, 17a1–b4; Donini (1988)]. La conoscenza è infatti un *simposio*, l’incontro (συνουσία) di numerosi saperi, ciascuno dei quali non potrebbe sussistere senza gli scambi intrattenuti con gli altri.

L’icastica analogia, tracciata nel *Sofista*, tra scienza (ἐπιστήμη) e natura del diverso (τὸ ἕτερον) contribuisce a chiarire ulteriormente in che senso sia possibile assumere un’unica scienza senza incorrere in una pretesa totalizzante e univocista: «la natura del diverso (ἡ θατέρου φύσις) mi sembra che si spezzetti come la scienza (κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη). [...] Anche quest’ultima è in qualche modo una (μία), ma ogni parte di essa che si riferisce a un certo oggetto, venendo delimitata, riceve una certa denominazione a essa propria; per questo si parla di molte (πολλὰ) arti e scienze» [*Soph.*, 257c7–d2]. Il sapere è qui presentato come l’accadere delle scienze e delle tecniche, perché, come si avrà a breve modo di vedere, i molti non sono altro che la vita dell’uno. Similmente, nel *Filebo*, si arguisce che tutti i saperi alla fine «irrompono in quello che Omero chiama, con espressione molto poetica, “bacino della mescolanza” (μισγαγγείας ὑποδοχή)» [*Phil.*, 62d4–5; Hoffmann 2010: 58–65]. La fisica, in definitiva, incarna significativamente questa valle dell’ibridazione, in cui tutti i saperi si coagulano e si fecondano a vicenda.

Quel che si perde con l’autonomizzazione e la specializzazione delle scienze operate da Aristotele è precisamente il carattere *organico* dell’enciclopedia del sapere. La teoria, come la natura, è per Platone un processo creativo, un sistema autopoietico che nel suo libero sviluppo ingenera nuove concrezioni, con le quali va ad arricchire, ed eventualmente a emendare, le conoscenze pregresse. Le idee sono infatti embrioni di realtà, forze attive che nel loro stesso verificarsi ingenerano gli strumenti materiali necessari alla loro realizzazione. L’intrinseca vivenza eidetica è del resto incarnata dall’anima del mondo, che in qualità di principio autocinetico (ἄρχὴ κινήσεως), esprime la dinamica dell’ideazione, un processo operativo che non consiste altro che nell’incessante generazione del cosmo [Grant 2017: 85–88].

## 5. La “bontà della creazione”. La fallacia teologica

L’organizzazione uni–molteplice della conoscenza si rivela tale laddove “rispecchia” la struttura stessa dell’essere, la cui articolazione dipende dalla dialettica di uno e due. Stando a una testimonianza aristotelica, Platone avrebbe infatti assunto monade e diade sia come principi ( $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\iota$ ) di conoscenza, sia come elementi costituenti ( $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ ) di ogni realtà, dalle eidetiche alle sensibili [*Metaph.*, I, 6, 987b18–22]. Nelle ricostruzioni pervenuteci della cosiddetta dottrina dei principi, il rapporto tra questi si configurerebbe come una polarità fondata su una tensione dualistica pressoché irrisolta, che non terrebbe perciò fede all’intenzione parmenidea, inscenando una diarchia insolubile.

Benché la relazione che lega uno e due sia di tipo oppositivo, la contrarietà da questa innescata non si traduce necessariamente in un’antinomia, come Aristotele ha talora concluso, ravvicinando il platonismo a una sorta di arcaismo pitagorico–empedocleo, in base al quale al bene verrebbe a contrapporsi il male, o all’amicizia la contesa [Ivi, I, 6, 988a14–17 e XII, 10, 1075a28–1075b24; Lavecchia 2015]. Il *Timeo* è in tal senso il documento che meglio consente di sconfessare una siffatta lettura, ancorché un certo orientamento ermeneutico, assumendo l’opera come materia di fede, l’abbia in realtà accentuata, fino a renderla canonica.

Interpretare il rapporto tra demiurgo e  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  — tradizionalmente identificati in monade e diade — in un’ottica teologica, contrapponendo lo spirito a un’ipotetica materia, sulla quale il primo discenderebbe in modo pentecostale, non solo viola la lettera del testo platonico, ma falsifica il senso stesso del filosofare. L’esercizio speculativo, dopotutto, non contempla la giustapposizione esclusiva di spirituale e materiale, né di psichico e somatico. «Una sola» — sentenza *Timeo* verso la fine del dialogo — «è la salvezza ( $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ ) da[i] mali: non muovere né l’anima senza il corpo, né il corpo senza l’anima» [*Tim.*, 88b5–7; Lavecchia (2007)].

La dialettica che presiede all’articolazione di uno e due è la medesima sottesa ad anima e corpo. La sua comprensione, tuttavia, non può essere veicolata da un approccio teologico. I poeti, infatti, ritenuti i “teologi” ( $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ ) del mondo antico, in quanto i primi a fornire una rivelazione intorno al divino mediante varie cosmogonie, muovono da un assunto dogmatico per i filosofi inaccettabile. Platone e Aristotele accusano congiuntamente costoro di mentire laddove dipingono gli dei come invidiosi, attribuendo loro un’intenzione maligna e possessiva [*Resp.*, II, 377d3–383c7; *Metaph.*, I, 2, 982b28–983a11]. La filosofia poggia su un “atto di fede” diametralmente contrario, sulla base del quale il dio viene piuttosto tratteggiato come “buono” ( $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ ). Questo credo desidera ostracizzare ogni credo in senso stretto, ossia la fiducia (*fides*) in una “rivelazione”, in una presunta

verità inaccessibile alla ragione (al λόγος), qual è, per esempio, il modo in cui dal nulla è sopraggiunto l’essere, dal caos il cosmo.

Per un filosofo non esiste sbadiglio insondabile o voragine abissale (χάος) che escluda dal senso delle cose. I poeti reputano che al dio competeva un privilegio dal quale l’uomo, a causa della sua natura servile, è escluso. Ma quel che la filosofia mette in dubbio, accollandosi ben presto accuse di empietà e tracotanza (a partire da Socrate), è precisamente questo iato invalicabile tra umano e divino. Gli dei non sono invidiosi, gelosi di un patrimonio di sapere che una fosca “notte primordiale” (di orfica memoria) impedisce ai mortali di scorgere. L’origine del mondo non è confinata in una preistoria tenebrosa e immemorabile, ma è già sempre qui che si mostra.

«Trovare il costruttore (ποιητήν) e il padre (πατέρα) di quest’universo» — osserva timoroso Timeo, in apertura del suo discorso — «è proprio un’impresa, e dopo che lo si è trovato, è impossibile comunicarlo a tutti» [*Tim.*, 28c3–5]. La difficoltà nasce dal possibile fraintendimento che il ricorso al mito può causare. Il racconto del *Timeo* non ha nulla a che vedere con la *Teogonia* esiodea, né con le cosmologie di Omero o Ferecide. I poeti–teologi sono del resto considerati, sin dall’inizio dell’opera, come i soggetti meno idonei (accanto ai sofisti) a condurre la discussione intorno alla materia fisica, proprio perché, esercitando una mimesi che non guarda al μύθημα, disconoscono il significato autentico della “creazione” [Ivi, 19d3–e8]. Costoro non solo non colgono l’idea, ma anche quel «μέγιστον μύθημα» [*Resp.*, VI, 505a1] denominato “bene”, da cui ne va dell’essere buono della divinità.

L’unica caratterizzazione che del resto Platone offre dell’essere buono (ἀγαθός) si trova specificamente nel *Timeo*, dove il demiurgo è detto ἀγαθός in quanto «privo d’invidia», ἄφθονος [*Tim.*, 29e2]. Questa considerazione non avvala alcun giudizio di valore, né una valutazione di ordine morale. Piuttosto, il senso di quest’affermazione è spregiudicatamente ontologico: dall’assenza d’invidia consegue, infatti, la generazione del cosmo [Motte 1997; Brisson 2000; Lavecchia 2015: 31–34]. Al principio di tutte le cose non va ascritta gelosia nella misura in cui esso non rimane appartato su un olimpo trascendente, custode di un vaso pieno di delizie, inaccessibili ai mortali. Egli, al contrario, si comunica; il suo essere consiste anzi nel comunicarsi stesso. Con la terminologia scolastica, pur assumendola in senso verbale e non sostantivo, si potrebbe arguire che il bene è *actus essendi*, quell’evento la cui l’essenza è costituita dall’attività stessa. Nel demiurgo essere e apparire si co–appartengono, così forma e contenuto: come il suo essere non è altro che il donarsi, il manifestarsi, pena l’essere invidioso, così l’oggetto della sua operazione coincide con la sua medesima forma, e cioè col “formare”. Un formare che pure non si rivolge a una materia estesa ed esterna, verosimilmente informe.

L'acquisizione decisiva che consente di neutralizzare ogni interpretazione dualistica del *Timeo* risiede in un'affermazione fondamentale dell'omonimo astronomo, spesso rimasta invista: il demiurgo guarda soltanto a sé, volendo «che tutte le cose [siano] secondo potenza (κατὰ δύναμιν) simili a lui» [*Tim.*, 29e3]. Ciò significa che il gesto creativo si applica a se stesso, in quanto *opus* autotelico e non *labor* eterodiretto. L'autofinalità determina l'assoluta libertà che caratterizza questo gioco divino, al di là di ogni paradigma prometeico–antropomorfo, figlio del dualismo ilemorfo impostosi con Aristotele, col quale si riduce la poiesi a imposizione di una forma su una materia data. Timeo osserva semplicemente che il demiurgo «volle (ἐβούληθη)» [*Ibid.*] che le cose replicassero la sua potenza, il suo essere buono. Poiché non desidera altro che sé, la volontà ascrittagli non inscena dunque il dramma dell'asina di Buridano, giacché “volere” qui non è sinonimo di “arbitrio” o di “deliberazione” intorno a un corno di scelte, ma significa *dire di sì alla vita*. Da Schelling a Nietzsche si conclude che «il volere è l'essere originario (Wollen ist Urseyn)» [*Philosophische Untersuchungen*, p. 91] nell'accezione già qui indicata da Platone: non un volere intenzionale o soggettivo, ma una spontaneità incondizionata, indivisibile in moventi psicologici, e per questo unitaria.

L'unità di ogni vivente va allora ricondotta alla libertà con cui ciascuno di essi si manifesta. “Buona” è la singolarità di ogni cosa, il fatto, cioè, che essa si dia e non che sia nulla, sicché ogni singola cosa, per il fatto stesso che si dà, è bene, anche il capello, il fango e lo sporco su cui Socrate nel *Parmenide* mostrava alcune riserve. “Tutto è bene” suona un panglossismo, l'inascoltabile sentenza della più indecorosa delle teodicee, imbevuta di un ottimismo metafisico oggi intollerabile. Eppure il bene di cui parlano i filosofi è al di là del bene e del male morali («ἀμήχανον» [*Resp.*, VI, 509a6]), non un principio che qualifica l'essere invocando una connotazione assiologica. L'effetto sortito da questa frase è, all'esatto opposto, la trasvalutazione di ogni valore. In questa prospettiva, infatti, un “due” che ostacoli l'uno, o un peccato originale che contaminino una purezza immacolata non ha cittadinanza.

Comprendere la “bontà della creazione” in un'ottica spregiudicatamente teoretica e non teologica non per questo conduce all'estinzione del due in favore di un monismo indifferenziato. Risalire a quel momento naturale della natura in cui essere e pensiero, come insegna Parmenide, si co–implicano, *costringe* a riconoscere come la diade, lungi dal contrastare l'operato della monade, non sia altro che il suo accadere. L'autoriflessione compiuta dal demiurgo, indice dell'autofinalità della vita, si presenta, infatti, come volitiva perché il pensiero di pensiero (la νόησις νόησεως) non è a sua volta un pensiero condensabile in un'essenza teorematologica, ma è già una realtà, e precisamente un'attività, una ἐνέργεια. A differenza di quanto concluderà Aristotele, l'essere di quest'atto non è tuttavia immateriale, ma è l'atto stesso della materializzazione.

Nel momento in cui il demiurgo guarda a se stesso, con l'intento di replicare la propria dote non invidiosa, si sdoppia, si moltiplica, rendendosi *materia* di un'operazione. Dall'uno derivano necessariamente i molti in virtù della natura stessa dell'uno: questa conseguenza è appunto *necessaria*. Del resto, affinché l'uno possa essere, occorre affiancargli la copula, finendo così per ammettere due realtà. Nel *Parmenide* Platone richiama l'Eleate in prima persona per portare a compimento l'entimema inaugurato dalla sua ipotesi: se l'uno è, allora l'uno è due.

Nel *Timeo*, l'articolazione di monade e diade è mediata da una causa necessitante (*ἀνάγκη*), priva di connotazione religiosa o morale [Brisson 1998<sup>3</sup>: 467–513]. Il passaggio da uno a due non inscena, in altri termini, la contrapposizione di bene e male, ma si dice "necessario" alla luce della natura dell'uno-bene, il quale *non può*, per sua stessa definizione, rimanere in sé, laddove il prefisso "ἀνά" contenuto in "ἀγαθόν" designa un'eccedenza. «Il venire dall'uno» — come scriverà parimenti Plotino, ricorrendo al medesimo vocabolo — «è una necessità (*ἀνάγκη*)» [Enn., V, 4, 2, 38–39]. L'*ἀνάγκη* non è altro che la difficoltà che il bene ha di vedersi, quell'attrito che costringe l'uno a farsi altro pur di essere. Il due è per così dire l'aporia covata dall'uno, il caos sotteso all'ordine, come il corpo è la resistenza in cui l'anima deve obbligatoriamente fronteggiare per fungere a tutti gli effetti da principio vivificante. La necessità consegue, in fondo, dalla libera volontà del demiurgo: se davvero questi non è invidioso, allora è costretto a donarsi, divenendo altro, pur di realizzare la propria natura. Per essere se stesso, deve in altri termini liberarsi di sé [Ivi, VI, 8, 2I, 30–34]. Ciò significa, in definitiva, che *la differenza è la vita dell'identità*, come *i molti sono l'accadere dell'uno*.

Al bene è quindi consustanziale un movimento *coretico*, giacché l'uno fa spazio ad altro, è lo spazializzare stesso, l'aver luogo della molteplicità. Alla luce di questa dialettica, la diade, da Aristotele etichettata come principio "materiale", non manifesta, dunque, una consistenza privativa come la *ύλη* dello Stagirita. La *χώρα* non riveste neppure il ruolo di sostrato, consistendo, piuttosto, nella computazione di antitesi diversificanti, da cui consegue il tratto materiale e tangibile degli enti. Si tratta di una «matrice (*ἐχμαγεῖον*)» [Tim., 50c2; *Metaph.*, I, 6, 988a1; Schulz 1966], ossia di un operatore differenziale in grado di elaborare combinazioni infinite. L'indeterminatezza che Platone ascrive alla *χώρα* non deriva allora da uno statuto verosimilmente inessenziale e prossimo al nulla, bensì dal suo essere principio di moltiplicazione, una potenza (*δύναμις*) espansiva, «nutrice (*τιθήνην*) di ogni generazione» [Tim., 49a6]. Come l'uno accade nel due, così, dunque, la forma non è altrove che nel suo materializzarsi. Sicché le idee, non solo trasformano la realtà, ma sono letteralmente la materia di cui è composto il cosmo.

## 6. La geometria della vita. Metabolismo, natura e filosofia

La bontà della creazione può essere correttamente intesa, secondo Platone, da una peculiare angolazione geometrica.

Nel libro *X Leggi*, discutendo dei vari tipi di movimento, s'incontra un passo alquanto oscuro in cui l'Ateniese, cercando di esplicitare le modalità sottese alla generazione dei viventi, si appella a un'allegoria geometrica, che con tutta probabilità rimanda al processo di generazione delle grandezze geometriche e dei numeri eidetici. Rispetto agli altri fenomeni cinetici, l'ontogenesi si verifica in assenza di una «καθ'εσθηχὺν ἰαξιῶς», di una «struttura precostituita» [*Leg.*, X, 893e7]: «è chiaro che ciò avviene ogni volta che un principio (ἀρχή) accrescendosi (λαμβάνουσα αὐξήν) giunga al secondo cambiamento (δευτέραν μετάβασιν) e da questo a quello successivo e arrivato fino a tre cambiamenti (τριῶν) divenga percettibile (ἔλθοῦσα αἴσθησιν) per coloro i quali sono dotati di sensibilità» [Ivi, X, 894a1–5]. Sulla base di quest'ipotesi, ogni ente viene all'essere grazie a un accrescimento, o meglio, attraverso il progressivo *potenziamento* di una condizione iniziale (ἀρχή), che certo non potrà definirsi uno "stato" o una "condizione" precisa in quanto priva di una ἰαξιῶς formata. «Tutto dunque nasce mutando (μεταβάλλον μὲν γίγνεται πᾶν)» [Ivi, X, 894a5–6] — conclude l'Ateniese —, dove il cambiamento, il μεταβάλλειν, non s'identifica nell'alterazione di una cosa determinata, bensì nel puro differire, nel variare innescato dall'elevamento a potenza ( $x^2$ ,  $x^3$ ).

La dinamica generativa qui esposta ricalca da vicino la dialettica di monade e diade desumibile da un'adeguata esegesi del *Timeo*. Se l'uno, infatti, non è altro che l'accadere dei molti, esso non disporrà di un'ipoteca sostantiva. In conformità alla nota locuzione della *Repubblica*, l'uno–bene è una potenza (δύναμις) «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» [*Resp.*, VI, 509b8], una potenza, cioè, non invidiosa, sprovvista di uno "stato" (οὐσία) o di un "patrimonio" (οὐσία) identitario. Secondo l'analogia col sole, l'ἄγαθόν è solo perché irradia ed effonde, solo perché, in altri termini, si moltiplica, alterizzandosi in infinite forme. È pura effusività, trascendimento costante di qualunque condizione determinata [Lavecchia 2010<sup>2</sup>].

Come il principio di mutamento privo di struttura definita evocato nelle *Leggi*, l'uno non consiste in una generalità sovraordinata da cui discendono, come progressive specificazioni, le varie individualità. In questa prospettiva non si darebbe in fondo generazione, bensì solo alterazione dell'ipostasi di partenza. L'approccio geometrico non intende esplicitamente risalire a un punto fisso, o a una presunta origine incorrotta, da cui dedurre l'intera realtà, giacché un'unità statica e monodimensionale non si trova mai. Essa equivarrebbe a un uno autistico e "invidioso", un uno che, come svela la prima serie deduttiva del *Parmenide*, coinciderebbe col nulla [*Parm.*, 137c4–142a8].

Un’importante testimonianza aristotelica corrobora questa tesi: «Platone contestava l’esistenza di questo genere di enti [i punti], pensando che si trattasse di una pura nozione geometrica (γεωμετρικὴ δόγματι): egli chiamava i punti “principio della linea” (ἀρχὴν γραμμῆς), e spesso usava anche l’espressione “linee indivisibili” (ἄτομους γραμμάς)» [Metaph., I, 9, 992a20–23]. Un uno autosussistente e sostanziale, alla stregua del punto, non è se non un dogma, un’astrazione introdotta ingenuamente in campo geometrico. Ciò che Platone contesta, in altri termini, è l’idea «di punto come minimo statico, come parte costituente di una linea o di un volume» [Zellini 2016: 62]. Piuttosto, il punto–uno, esattamente come il demiurgo del *Timeo*, è pura potenza, principio generatore della linea, cioè *continuum*. Con tutta probabilità, Platone conìò l’espressione “linee indivisibili (ἄτομοι γραμμαί)” indicando l’impossibile riduzione della continuità a indivisibili discreti e immobili. “Linea indivisibile” implica dunque il fatto che la linea non sia divisibile se non in altre linee soltanto [Taylor 1966: 781–782].

Questa nozione dinamica di “punto”, poi coltivata in seno a un certo platonismo, condurrà non a caso a trattare della linea come “flusso” (ῥύσις) di un punto [Ivi: 505–506]. A ben vedere, il demiurgo incarna precisamente l’evento di una flussione o di un’espansione: è lo scorrere ininterrotto di una potenza “senza struttura” (insostanziale), la quale accresce se stessa, moltiplicandosi, dove al crescere delle cifre (2, 3, 4), come s’illustra nelle *Leggi*, corrisponde la dilatazione nello spazio, e perciò l’incremento dimensionale (lunghezza, larghezza, profondità). La natura, per Platone, parla quindi il linguaggio matematico non perché poggi, come sembrerà dal cartesianesimo in avanti, su un’ossatura assiomatica già sempre data. La matematica filosofica, praticata in Accademia, non si occupa di sommare o computare unità, bensì della generazione dei numeri. Se ῥύσις non indica altro che il rigoglio di forme, le serie progressive di cifre e, parallelamente, quelle di superfici e solidi illustrano la potenza generativa della natura, o sono, per meglio dire, la natura stessa. Nell’*Epinomide*, la connessione tra matematica e ῥύσις è istituita in maniera lampante, proprio alla luce della δύναμις estensiva e generativa dei numeri: «ora, lo studio primario e più importante è quello dei numeri in se stessi, non dei numeri incorporati, ma di ogni possibile generazione e potenzialità (δυνάμεως) di crescita [con elevazioni al quadrato e al cubo] del pari e del dispari, e dell’effetto che ciò ha nei riguardi della natura (ῥύσις) delle cose» [Epin., 990c; Zellini 2016: 77].

Ma quando avviene questa crescita? In che frangente l’uno si sdoppia, e il demiurgo crea? Stando all’affermazione delle *Leggi*, secondo cui «tutto nasce mutando», la genesi si colloca nella soglia in cui occorre la μεταβολή. Se si guarda al *Parmenide*, tuttavia, il mutamento dell’uno nel due non accade propriamente mai, giacché si situa nell’istante (ἐξ αἰφνης) [Lavecchia 2012], il quale non risiede «in nessun tempo (ἐν χρόνῳ οὐδενί)» [Parm.,

156e1]». L'ἔξ ἀίφνης è quel lasso anacronico impalpabile che sconquassa ogni scansione cronologica nella misura in cui passato e futuro, o i correlati dispositivi di ritenzione e protenzione, sono a questo posteriori, in quanto generati come due sue ramificazioni divergenti, e pertanto non possono delimitarne la durata. Ciò che rimane esterno a ogni successione temporale è il suo stesso “succedere”. L'istante denota allora l'*accadere stesso* del tempo, un evento che è eterno, è l'eternità stessa. Il passaggio dell'uno nel due non passa quindi mai perché non finisce mai di passare. La potenza del demiurgo è già sempre in atto, non inizia e non finisce, così come la linea indivisibile, pur discretizzandosi in superfici e solidi, non si spezza mai.

La *Lettera VII* aggiunge un'ulteriore specificazione intorno all'ἔξ ἀίφνης, tematizzando l'improvviso come la soglia in cui si afferra il senso autentico del filosofare: «soltanto dopo una lunga frequentazione e convivenza (συνουσία) con la cosa stessa (τὸ πρ ἄγμα αὐτὸ) essa si manifesta nell'anima come la luce che subitamente (ἔξ ἀίφνης) si accende da una scintilla di fuoco, la quale si nutre da sempre di se stessa» [*Ep. VII*, 341c5–d2]. Ciò di cui fa esperienza il filosofo è il nascimento (φύσις) di qualcosa, ancorché ciò che sorge vi sia in realtà da sempre. Quel che si mostra è l'eternità di una ragione appassionata, l'immortalità di una passione ragionata. Ché la filosofia è precisamente un'intuizione vivente, un'*esperienza metabolica* in cui l'uno sconfinava infinitamente nel due, la ragione nella passione, il pensiero nell'essere. In un certo frangente, in quel “punto” che non viene mai meno, «εἶ ὃ πεφουχότος εἶ ὃ πεφουχότι» [Ivi, 343e2], la buona natura si rivela alla buona natura, la teoria si dimostra lo stesso della natura, giacché teorizzare non è altro che vivere. Che si muova da un tesoro trovato accidentalmente sotto un albero, o da qualcosa di apparentemente più serio, poco importa. Alla fine non si è meno eterni di quanto lo si fosse all'inizio.

## Riferimenti bibliografici

### *Letteratura primaria*

ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*; tr. it. a cura di Migliori M. e Palpacelli L., Bompiani, Milano 2013<sup>2</sup>.

———, *Metafisica*; tr. it. a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2014<sup>12</sup>.

FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*; tr. it. Bertani M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981–1982)*, Feltrinelli, Milano 2016<sup>2</sup>.

HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*; tr. it. Masi G., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. Gentile G. e Lombardo–Radice G., riv. da Mathieu V., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma–Bari 2005.
- NIETZSCHE F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*; tr. it. F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in Colli G. e Montinari M. (a cura di), *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1984.
- PLATONE, *Fedone*; tr. it. a cura di Tagliapietra A., Feltrinelli, Milano 2011<sup>7</sup>.
- , *Fedro*; tr. it. Velardi R., Rizzoli, Milano 2010<sup>3</sup>.
- , *Filebo*; tr. it. Migliori M., Bompiani, Milano 2011<sup>3</sup>.
- , *Leggi*; tr. it. Ferrari F. e Poli S., Rizzoli, Milano 2015<sup>3</sup>.
- , *Lettere*; tr. it. Innocenti P., Rizzoli, Milano 2008<sup>7</sup>.
- , *Parmenide*; tr. it. a cura di Ferrari F., Rizzoli, Milano 2007<sup>2</sup>.
- , *Repubblica*; tr. it. a cura di Vegetti M., Rizzoli, Milano 2010<sup>3</sup>.
- , *Simposio*; tr. it. Ferrari F., Rizzoli, Milano 2013<sup>25</sup>.
- , *Sofista*; tr. it. a cura di Centrone B., Einaudi, Torino 2008.
- , *Teeteto*; tr. it. a cura di Ferrari F., Rizzoli, Milano 2011.
- , *Timeo*; tr. it. a cura di Fronterotta F., Rizzoli, Milano 2014<sup>4</sup>.
- , *Enneadi*; tr. it. Radice R., Mondadori, Milano 2012<sup>4</sup>.
- POPPER K.R., *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato* (vol. I); tr. it. a cura di Antiseri D., *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario* (vol. I), Armando Editore, Roma 2003<sup>2</sup>.
- SCHELLING F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*; tr. it. Drago Del Boca S., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in Pareyson L. (a cura di), *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990.
- SPINOZA B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*; tr. it. a cura di Cristofolini P., *Etica*, Edizioni ETS, Pisa 2010.

### Letteratura secondaria

- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.
- BENITEZ E.E., *The Good or The Demiurge: Causation and The Unity of The Good in Plato*, «Apeiron», 28 (1995), pp. 113–140.
- BRISSON L., *La notion de phthónos chez Platon*, in *Id., Lectures de Platon*, Vrin, Paris 2000, pp. 219–234.

- , *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Akademia Verlag, Sankt Augustin 1998<sup>3</sup>.
- DIÈS A., *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Vrin, Paris 1932.
- DONINI P., *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 57 (2002), n. 2, pp. 181–199.
- , *Il Timeo: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso*, in «Elenchos», 9 (1988), pp. 3–52.
- , *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007.
- FERRARI F., *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in Natali C., Maso S. (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Hakkert, Amsterdam 2003, pp. 83–96.
- , *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel 'Timeo'*, in Napolitano Valditara L.M. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 147–172.
- FREDE M., PATZIG G., *Aristoteles Metaphysik Z*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), München 1988.
- FRONTEROTTA F., *Methexis. La teoria delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001.
- GRANT I.H., *Philosophies of Nature after Schelling*; tr. it. a cura di Corriero E.C., *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.
- HOFFMANN E., *Das Problem des Gegensatzes*, in *Platon*, Artemis Verlag, Zürich 1950, pp. 88–98; tr. it. D'Acunto G., *Il problema dell'opposizione*, in *Id.* (a cura di), *Antitesi e partecipazione in Platone*, Edizioni Studium, Roma 2010, pp. 67–76.
- HOFFMANN E., *Methexis und Metaxy bei Platon*, in «Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen», sez. «Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin», 1923 (45), pp. 48–70; tr. it. a cura di D'Acunto G., *Methexis e Metaxy in Platone*, in *Id.* (a cura di), *Antitesi e partecipazione in Platone*, Edizioni Studium, Roma 2010, pp. 37–65.
- LAVECCHIA S., *Agatologia del molteplice. Considerazioni sulla Dualità Indeterminata*, in «PEITHO / Examina Antiqua», n. 1, 6 (2015), pp. 59–70.
- , *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitali, Bergamo 2015.
- , *Istante. L'esperienza dell'Illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano–Udine 2012.
- , *Pelago di fango o divina icona? 'Materia' e 'spirito' nel 'Timeo'*, in Napolitano Valditara L.M. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 207–244.

- , *Poiesi e cosmopoiesi. Sulle fonti della scrittura filosofia in Platone*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», n. 76 (2016), pp. 171–183.
- , *Una via che conduce al divino. La "homoiosis theo" nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- , *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano–Udine 2010<sup>2</sup>.
- MACÉ A., *Platon, philosophie de l'agir et du pâtre*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006.
- MELANDRI E., *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata 2014.
- MOTTE A., *De la bonté du démiurge (Platon, "Timée", 29d 6– e 4)*, «Revue de Philosophie Ancienne», 15, n. 1 (1997), pp. 3–13.
- MYRES J.L., *The Background of Greek Science*, in *The University of California Chronicle*, 16, n. 4 (1914), pp. 369–429.
- PERL E.D., *The Demiurge and the Forms: A Return to the ancient Interpretation of Plato's 'Timaeus'*, «Ancient Philosophy», n. 18 (1998), pp. 81–92.
- SCHULZ D.J., *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bouvier, Bonn 1966.
- SINI C., *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia*, CUEM, Milano 2001.
- TAYLOR A.E., *Plato: The Man and His Work*, World Publishing Company, Cleveland 1966.
- ZELLINI P., *La matematica degli dei e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016.