

La relazione inafferrabile. Immagini, analogie e metafore nella metafisica di Platone

Franco Ferrari

Abstract

Aristotle reproaches Plato for having presented the relationship between forms and sensible particulars using metaphorical language, thus speaking empty (*kenologeîn*). This reproach from a descriptive point of view seems justified, because Plato very often employs images, analogies and metaphors to describe the relationship between forms and sensible objects. His choice is due to the extreme complexity of this relationship, which appears to be elusive in many respects. Many difficulties involved in understanding the relationship between forms and sensible objects depend on literal interpretation of these images, as the first part of the *Parmenides* shows. In the *Timaeus* too, Plato makes use of analogies and metaphors; but in this dialogue we also find an attempt to present the relationship in more philosophically accurate manner.

L'accusa di Aristotele

Il senso di disagio che può capitare di provare quando ci si imbatte, leggendo i dialoghi di Platone, in passi nei quali la relazione tra le idee e le cose sensibili viene presentata ricorrendo a un linguaggio iconico, metaforico e analogico non è affatto nuovo. Nel medesimo stato d'animo si trovò il primo, e certamente il più profondo lettore di Platone, ossia Aristotele, il quale alla scuola del maestro trascorse circa venti anni, dal 367 alla morte di Platone nel 347. Anche Aristotele non nasconde il suo disappunto di fronte a uno stile espositivo che ai suoi occhi risulta estraneo al rigore richiesto dall'indagine filosofica.

In effetti, tra le numerose obiezioni che Aristotele rivolge alla concezione platonica delle idee, una delle più ricorrenti ed efficaci concerne proprio la presunta mancanza di precisione terminologica, e in particolare il ricorso a un idioma metaforico, giudicato del tutto inadeguato a esprimere relazioni e nessi che richiederebbero invece un'estrema accuratezza concettuale e terminologica. Aristotele arriva addirittura a considerare un'attitudine di questo tipo come una forma di *κενολογεîn*, vale a dire un parlare a vuoto, privo del necessario rigore analitico e scientifico.¹

Nel capitolo 9 del libro A della *Metafisica* egli rimprovera alle idee platoniche una sostanziale inefficacia causale, dovuta all'incapacità di costituire le cause della *κίνησις* e della *μεταβολή* delle realtà sensibili.² Secondo Aristotele, la dottrina di Platone non è in grado di

¹ Si veda in proposito il saggio di M. Vegetti, "Κενολογεîn in Aristotele", in *Dialoghi con gli antichi*, Academia, Sankt Augustin 2007, pp. 145-64, in part. pp. 147-8.

² Un'accurata esposizione della critica aristotelica alla concezione platonica della causalità delle idee si trova in F. Fronterotta, "La critica aristotelica alla funzione causale delle idee platoniche: *Metafisica* A 9. 991a8-b9", in Id. (a c. di), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 93-119, in part. pp. 96-105.

spiegare come le entità sensibili derivino dalle idee (ἐκ τῶν εἰδῶν), e il ricorso a un linguaggio metaforico, sostanziato nell'uso di termini quali παραδείγμα e μετέχειν, non chiarisce in alcun modo il nocciolo della questione, configurandosi anzi come una forma di κενολογεῖν:

τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικάς. τί γὰρ ἐστὶ τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; (*Metaph.* A 9, 991 a 20-23).

Il dire che esse [le idee] sono modelli e che le altre cose partecipano di esse, è parlare a vuoto e dire metafore poetiche. Che cos'è infatti ciò che le plasma guardando alle idee? (trad Berti).

Aristotele manifesta la sua frustrazione nei confronti di uno schema esplicativo del tutto inadeguato, appunto perché metaforico e perciò incapace di chiarire in che modo le idee risultano effettivamente cause dei sensibili. Poco più avanti egli riformula il rimprovero in maniera ancora più incisiva, arrivando a sostenere che τὸ μετέχειν οὐθέν ἐστίν, ossia che la partecipazione non è, o non significa, nulla (992 a 28-29).

Può essere interessante osservare come nella testimonianza aristotelica vengano affiancate espressioni che rinviano al paradigmaticismo, alla partecipazione e addirittura alla demiurgia (se al demiurgo si riferisce, come pare plausibile, il richiamo a ciò che fabbrica o plasma guardando alle idee),³ come se esse non solo appartenessero alla medesima costellazione teorica, ma risultassero anche tra loro perfettamente conciliabili. Su questo punto sarà inevitabile tornare più avanti.

Dal punto di vista di Aristotele i due modelli ai quali Platone ricorre per spiegare la relazione tra le idee e le entità sensibili, vale a dire quello paradigmatico e quello partecipativo, risultano insoddisfacenti, sia perché non sono in grado di dare conto della funzione casuale delle idee, sia perché possiedono un carattere metaforico e addirittura poetico.⁴

Partecipazione, imitazione, comunanza e altro: il Fedone

Se proviamo a prescindere dalla loro componente valutativa, fortemente connotata in senso polemico, dobbiamo riconoscere che le osservazioni di Aristotele colgono un aspetto che è indubbiamente presente nel modo in cui Platone espone la relazione tra le idee e le cose ordinarie. In effetti egli ricorre molto spesso a un linguaggio iconico e metaforico, inducendo il lettore a ritenere che sia proprio questa la maniera più adeguata di affrontare una simile topica. Infatti, se è vero che egli espone in modo filosoficamente accurato i caratteri logici e ontologici delle idee e dei particolari sensibili, sostenendo che le idee sono eterne, ingenerate, incorruttibili, sempre identiche a sé, vale a dire perfette e non qualificate, cioè non relazionali, mentre i particolari sensibili sono soggetti a generazione e corruzione

³ Che le parole di Aristotele nascondano un'allusione al demiurgo del *Timeo* viene correttamente sostenuto da F. Fronterotta, "‘Principio’ del cosmo e ‘inizio’ del discorso. Una nuova ipotesi intorno all'‘origine’ del mondo nel *Timeo* platonico", in L. Palumbo (a cc. di), *Λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 661-79, in part. p. 675.

⁴ Per una discussione analitica di questa pagina aristotelica si rinvia a D. Frede, "The Doctrine of the Forms under Critique. Part 1", in C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford U.P., Oxford 2012, pp. 265-96, in part. pp. 289-92.

e mai identici a se stessi, quando si tratta di descrivere la relazione che si instaura tra questi due differenti generi di enti (δύο εἶδη τῶν ὄντων), le immagini prendono decisamente il sopravvento sull'analisi concettuale.

Il rapporto tra le idee e le entità sensibili viene presentato in termini di “partecipazione” (μέθεξις) delle idee da parte delle cose ordinarie, o di “imitazione” (μίμησις), o ancora di “presenza” (παρουσία), o di “comunanza” (κοινωνία). Platone sembra rinunciare programmaticamente a una fissazione univoca di questa relazione, come si evince da una celebre dichiarazione contenuta nel *Fedone* all'interno della presentazione del ruolo causale che le idee esercitano nei confronti delle cose sensibili. Per spiegare il fatto che una cosa diversa dalla bellezza in sé sia bella, Socrate si appella a una procedura che definisce semplice:

τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία εἶτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη [Wytttenbach; codd.: προσγενομένη]. οὐ γὰρ ἐτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλὰ (*Phaed.* 100 D 4-8).

semplicemente e grossolanamente e forse anche sciocamente mi tengo stretto questa [spiegazione]: che a rendere bella quella cosa non è nient'altro che la presenza o la comunanza di quel bello in sé – o di qualunque altro tipo di relazione si tratti –; non su questo insisto ancora, ma sul fatto che grazie al bello sono belle le cose belle (trad. Martinelli Tempesta).⁵

Per mezzo delle immagini della presenza e della comunanza, alle quali si devono aggiungere evidentemente quelle della partecipazione e dell'imitazione (cui si allude con la formula εἶτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη), Platone intende riferirsi all'azione causale delle idee e al fatto che esse sono responsabili della presenza nelle cose di determinati caratteri. L'“essere-così” (il *So-Sein*) dei fenomeni dipende, in una maniera che non sembra agevole precisare, dalle idee. Il ricorso a un linguaggio metaforico e iconico supplisce all'assenza di strumenti concettuali adeguati a esprimere la relazione che lega due ambiti ontologici tra loro irriducibili.

Nel *Fedone* Platone si serve sia del modello paradigmaticistico e mimetico, sia di quello partecipativo, senza che questa compresenza sia da lui avvertita come potenzialmente contraddittoria o conflittuale, appunto perché si tratta di immagini che non vanno assunte in modo meccanico e totalizzante, ma unicamente per gli elementi utili che possono fornire. Prima di concentrarmi su questo punto, è opportuno dedicare qualche riflessione sulla ragione che rende difficile, se non addirittura impossibile, presentare la relazione tra idee e particolari per mezzo di una terminologia concettualmente adeguata.

Si è detto che le idee e i particolari empirici costituiscono per Platone due generi di enti tra loro irriducibili. Questo significa che essi possiedono un corredo logico e ontologico del tutto differente, che rende di per sé problematico istituire una relazione tra di essi. Questa relazione tuttavia esiste, dal momento che le idee sono spesso presentate come “cause” dell'essere e del divenire degli oggetti ordinari, i quali devono alle idee anche il loro nome (cfr. per esempio *Phaed.* 102 B 2-3 e *Parm.* 133 D 1-2): idee e particolari empirici sono dunque entità certamente irriducibili le une alle altre, ma non irrelate e prive di comunicazione.

⁵ Sui problemi testuali e sul significato filosofico di queste linee cfr. F. Fronterotta, *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Edizioni della Normale, Pisa 2001, p. 149 n. 13.

Tra gli studiosi non esiste accordo circa la natura della causalità delle idee, poiché per alcuni (a) esse sarebbero cause in senso logico ed epistemologico, in quanto forniscono un criterio oggettivo che consente di predicare delle cose ordinarie ciò che sono, cioè di assegnare il carattere che possiedono, e al soggetto conoscente di riconoscere la presenza di questo carattere, mentre per altri (b) le idee sarebbero cause in senso forte, giacché producono o “generano” questo carattere, assumendo in questo modo il profilo di “cause efficienti”. Non è questa la sede per affrontare ed eventualmente risolvere una questione tanto rilevante e complessa, ma non si può non constatare come l’attribuzione alle idee della sola causalità logica appaia nel complesso inadeguata a spiegare alcune affermazioni contenute nei dialoghi, dalle quali è naturale ricavare l’impressione che Platone concepisca la nozione di causa in senso attivo e in qualche misura anche produttivo (cfr. per esempio, *Hip. Ma.* 296 E 8 – 297 A 1, *Phil.* 26 E 6-8 e ancora *Phaed.* 100 D 4-5).⁶ In effetti la concezione platonica sembra contemplare entrambi gli aspetti appena richiamati: le idee sono cause sia (a) in quanto costituiscono gli standard in rapporto ai quali gli oggetti ordinari sono conosciuti e nominati, sia (b) perché rappresentano i fattori che determinano la presenza nelle cose sensibili di certi caratteri.⁷

Ad ogni modo a Platone si pone il problema di trovare il modo di descrivere una relazione tra entità che si trovano fuori dallo spazio e fuori dal tempo, ossia ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (*Phaedr.* 247 C 1-2), e oggetti che sono estesi nello spazio e nel tempo. Una relazione tra questi due ordini di realtà deve senza dubbio esserci, visto che le idee sono “cause” delle cose ordinarie, ma nel contempo essa appare in effetti inafferrabile, almeno con gli strumenti del linguaggio filosofico. Questo deficit spiega il ricorso a una terminologia iconica e metaforica.

Come si è anticipato, le due immagini che più di frequente vengono utilizzate sono quella della partecipazione, che afferma che i particolari “prendono parte alle idee”, e quella dell’imitazione, secondo la quale essi “imitano” in forma parziale e decettiva le realtà intelligibili. Il fatto che nel *Fedone* Platone si serva di entrambe queste metafore, consiglia di focalizzare la nostra attenzione su questo dialogo.

La prima analogia a comparire è quella imitativa. Sebbene il termine μίμησις non ricorra e la relazione tra l’idea e i particolari non venga presentata esplicitamente in base allo schema modello-copia, il riferimento ad esso appare abbastanza chiaro, in particolare laddove Socrate sostiene che un certo ente empirico βούλεται [...] εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἔστιν φαυλότερον, ossia “vuole sí essere simile a un altro ente, ma gli manca qualche cosa e non è in grado di essere tale quale quello, ma gli è inferiore” (*Phaed.* 74 D 9-E 2).⁸ L’immagine psicologica del desiderio ha qui la funzione di richiamare sia la somiglianza che i particolari hanno nei confronti delle idee, sia la loro inferiorità ontologica, ossia il fatto che essi assomigliano alle idee ma in forma decettiva, in quanto riproducono le caratteristiche di quelle solo parzialmente e in maniera

⁶ In favore di un’interpretazione logico-epistemologica della causalità delle idee si era espresso in un celebre saggio G. Vlastos, “Reasons and Causes in the *Phaedo*”, *Philosophical Review* 78 (1969), pp. 291-325; a sostegno dell’assegnazione alle idee platoniche di un tipo di causalità di carattere attivo ed efficiente cfr. invece D. Sedley, “Platonic Causes”, *Phronesis* 43 (1998), pp. 114-32. Un’accurata ricostruzione del dibattito si trova in F. Fronterotta, *MEΘΕΞΙΣ* (sopra n. 5), pp. 206-22.

⁷ I due aspetti vengono opportunamente richiamati da K. Sayre, *Plato’s Late Ontology, A Riddle Resolved*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2005, p. 245.

⁸ Su questo passo e in generale sul tema dell’inferiorità dei particolari rispetto alle idee cfr. D. Bostock, *Plato’s Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1986, in part. pp. 85-94.

imperfetta e incompleta.⁹ Una simile immagine è, come si dirà tra breve, fonte di una serie di fraintendimenti in larga parte motivati dall'assunzione di un'attitudine eccessivamente letterale nei confronti della metafora platonica. Molto spesso Platone presenta direttamente la relazione tra l'idea e le sue istanze sensibili sulla base dello schema *παράδειγμα/εἰκόνες* (ομιμήματα), dove l'accento sembra cadere più che sulla somiglianza sulla differenza tra i due piani, e in particolare sull'inferiorità (e sulla dipendenza) ontologica delle copie nei confronti del modello.¹⁰

Bisogna però qui fare una precisazione terminologica che ha significativi risvolti sul piano filosofico e contribuisce a delineare in maniera più chiara la posizione platonica. Per procedere in questa direzione è necessario considerare una distinzione formulata nel *Sofista* ad opera del protagonista del dialogo, uno Straniero proveniente da Elea. Poiché la figura del sofista si nasconde nelle pieghe dell'apparenza e dunque del "non essere" (ossia dell'apparire qualcosa senza esserlo veramente), e poiché ciò ha inevitabilmente a che fare con il motivo dell'imitazione (*μίμησις*), lo Straniero propone di approfondire la natura dell'arte imitativa (*μιμητικὴ τέχνη*), distinguendola in due specie, l'una positiva, capace cioè di produrre immagini congrue e fedeli dell'originale, l'altra negativa, ossia portata a generare riproduzioni fallaci, che sconfinano in vere e proprie illusioni (*φαντάσματα*). A proposito del primo tipo di imitazioni lo Straniero afferma che consiste nella riproduzione del modello effettuata rispettando le proporzioni di questo in lunghezza, larghezza e profondità, vale a dire secondo le tre dimensioni geometriche fondamentali:

Μίαν μὲν τὴν εἰκαστικὴν ὁρῶν ἐν αὐτῇ τέχνῃ. ἔστι δ' αὕτη μάλιστα ὁπόταν κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας τις ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι χρώματα ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἑκάστοις, τὴν τοῦ μιμήματος γένεσιν ἀπεργάζεται (*Soph.* 235 D 6 – E 2).

Per prima vedo all'interno della tecnica imitativa l'arte iconica; questa si ha in particolare quando uno, attenendosi alle proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e inoltre assegnando i colori adatti a ciascun elemento, produce la generazione dell'imitazione (trad. mia).

Secondo lo Straniero, dunque, la tecnica icastica o iconica è in grado di produrre imitazioni fedeli del modello, le quali assumono la forma di *εἰκόνες*, vale a dire di "copie" per così dire conformi dell'originale, ossia dell'archetipo. L'uso di quest'ultimo sostantivo non è affatto casuale, giacché questo genere di imitazioni si caratterizza appunto per la capacità di trasferire sul piano della dimensionalità qualcosa che è in sé stesso inesteso, se si assume, come non dovrebbe essere né insensato né azzardato fare, che l'archetipo sia qui l'idea trascendente, ossia la forma prototipica di modello secondo Platone. Ciò significa che le *εἰκόνες* riproducono la natura dei loro modelli (*παράδειγματα*) sul piano tridimensionale, scendendo in questo

⁹ La natura metaforica del motivo della deficienza dei particolari in rapporto alle idee e del desiderio di imitarle è stata recentemente indagata da L. Pitteloud, *La séparation dans la métaphysique de Platon. Enquête systématique sur le rapport de distinction entre les formes et les particuliers dans les dialogues*, Academia, Sankt Augustin 2017, in part. pp. 71-6.

¹⁰ Sull'accentuazione del motivo della differenza a discapito della continuità tra l'idea e le sue istanze sensibili ha posto giustamente l'accento C. Horn, "Bild und Begriff bei Platon. Viele Probleme und einige Perspektiven", in D. Koch – I. Männlein-Robert – N. Weidtmann (Hrsg.), *Platon und die Bilder*, Attempto, Tübingen 2016, pp. 57-76, in part. pp. 72-3.

modo una crescita dimensionale alla quale corrisponde evidentemente un impoverimento ontologico. È tuttavia importante considerare che il modello di cui l'εἰκὼν costituisce una corretta riproduzione, ossia un'imitazione effettuata sulla base di determinati requisiti geometrici, si situa su un piano ontologico superiore e rappresenta in questo senso un vero "archetipo". Si può infine osservare che, se l'εἰκὼν riproduce le caratteristiche dell'originale operandone una sorta di spazializzazione geometrico-dimensionale, essa assume la forma di una "proiezione" dell'ineseso nella sfera dell'estensione, ossia della corporeità, che risulta appunto costituita dalle tre dimensioni (lunghezza, larghezza e profondità).¹¹

Non sembra davvero difficile individuare l'"oggetto" che rappresenta la forma per così dire prototipica di εἰκὼν, ossia di imitazione effettuata rispettando gli opportuni requisiti geometrici: si tratta certamente dell'universo sensibile, vale a dire del cosmo, che infatti è senz'altro una εἰκὼν τοῦ παραδείγματος, cioè una copia di un modello eterno (intelligibile e inesteso), di cui riproduce le caratteristiche sul piano della corporeità, ossia dell'estensione spaziale (*Tim.* 28 C 5-B 2)¹².

Possiamo ora affrontare il tema della partecipazione, vale a dire l'altra grande analogia contenuta nel *Fedone*. L'assioma generale ad essa relativo viene formulato all'interno della sezione dedicata all'introduzione delle idee, laddove Socrate afferma: "a me sembra che, se la bellezza appartiene a qualcos'altro oltre al bello, questo sia bello per nessuna altra ragione se non perché partecipa di quel bello" (*Phaed.* 100 C 5-6: φαίνεται γὰρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ). Analogamente nel *Parmenide* Socrate presenta la partecipazione come il meccanismo in grado di spiegare il possesso da parte delle cose ordinarie di un certo predicato. Egli, rivolto al suo interlocutore Zenone, domanda:

οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοις καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίγνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; (*Parm.* 128 E 6 – 129 A 6).

Non ritieni che esista un'idea in sé e per sé della somiglianza e anche un'altra ad essa contraria, ciò che è dissimile? E che di queste due realtà partecipiamo tu ed io e le altre cose che chiamiamo molte? E non ritieni che le cose che partecipano della somiglianza diventino simili per questa e nella misura in cui ne partecipano, e le cose che partecipano della dissomiglianza diventino dissimili, e quelle che partecipano di entrambe assumano entrambi i caratteri?

Se nel caso dell'imitazione appare prevalente la componente psicologica, in quello della partecipazione si impone l'aspetto fisico dell'immagine: i particolari aF, bF, cF prendono parte

¹¹ Su questa costellazione teorica devo rinviare allo splendido libro di C. Poetsch, *Platons Philosophie des Bildes. Systematische Untersuchungen zur platonischen Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M. 2019, spec. pp. 199-248.

¹² La corretta valutazione della natura iconica, e dunque "positiva", del cosmo sensibile, suggerita anche dal confronto con il passo del *Sofista* sopra richiamato, si trova in E. Grasso, "Myth, Image and Likeness in Plato's *Timaeus*", in C. Collobert – P. Destrée – F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and the Myth. Studies on the Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston 2012 (Mnemosyne, Supplements 337), pp. 343-67, spec. pp. 351-6.

all'idea di F, ossia a "F-in sé", e in virtù di questa relazione sono ciò che sono, ossia F. Ma è a chiunque evidente che né l'imitazione né la partecipazione possono venire assunte *au pied de la lettre*, ossia postulando che le cose sensibili abbiano effettivamente la tendenza a imitare le idee o che esse vi prendano parte in senso fisico e materiale. In effetti, l'assunzione a proposito delle due immagini di una prospettiva letterale determina l'insorgere di aporie insolubili, delle quali del resto Platone è perfettamente consapevole. Nella prima parte del *Parmenide* egli si propone in effetti di dimostrare in forma dialettica come un'interpretazione letterale delle immagini della partecipazione e dell'imitazione conduca a vere e proprie assurdità logiche.

Aporie inconsistenti: il Parmenide

Il *Parmenide* rappresenta forse il dialogo più misterioso di Platone, certamente quello che già nell'antichità ha dato origine alle interpretazioni più svariate e discordanti.¹³ Nella prima parte dello scritto Platone mette in scena una conversazione tra Socrate, Zenone e Parmenide nella quale Socrate, per superare le aporie del molteplice con cui Zenone pretendeva di confutare il pluralismo anti-parmenideo supportando così la tesi monistica, propone la sua concezione delle idee, alla quale Parmenide, a sua volta, indirizza una serie di obiezioni che apparentemente ne minano la consistenza. Come ho cercato di dimostrare in numerose occasioni, anche sulla scorta di indagini condotte da autorevoli studiosi,¹⁴ le obiezioni avanzate da Parmenide risultano inconsistenti dal punto di vista filosofico e possono venire agevolmente superate, nel momento in cui si assuma una corretta prospettiva platonica. Esse vengono proposte dall'autore del dialogo al solo scopo di mettere in luce i fraintendimenti ai quali si espone una maniera inadeguata di concepire la concezione delle idee e in particolare le immagini introdotte da Platone per alludere alla relazione tra idee e oggetti ordinari. Da questo punto di vista il *Parmenide*, e in particolare la sua prima parte, rappresenta un grandioso *caveat* con il quale Platone si propone di ricordare al lettore i rischi che si corrono una volta che si assuma una prospettiva teorica non rispondente allo spirito della dottrina delle idee. Si tratta, insomma, di una "simulazione teorica" e non di una "autocritica", come purtroppo molti commentatori, a seguito di un celebre articolo di Gregory Vlastos, sono portati ancora a ritenere.¹⁵

Le obiezioni che il personaggio di Parmenide rivolge a Socrate dipendono in sostanza dall'assunzione di un'interpretazione letterale – e dunque fisica e materiale – della partecipazione e dell'imitazione. Da questo punto di vista la figura di Parmenide incarna il vizio teorico dell'"equiparazionismo", vale a dire quell'attitudine mentale che tende ad attribuire alle idee le medesime proprietà logiche e ontologiche delle cose ordinarie, estese

¹³ Un ampio quadro delle diverse interpretazioni del *Parmenide* sorte nell'ambito del platonismo antico viene ora fornito da F. Fauquier, *Le Parménide au miroir des platonismes. Logique – Ontologie – Théologie*, Les Belles Lettres, Paris 2018.

¹⁴ F. Ferrari, "Parmenide, il *Parmenide* di Platone e la teoria delle idee", *Athenaeum* 93 (2005), pp. 367-96 e più recentemente "La maschera di Parmenide: riduzionismo ed equiparazionismo nella prima parte del *Parmenide* di Platone", *Philologia Philosophica* 1 (2022), pp. 63-89. Tra gli studiosi che hanno radicalmente messo in discussione la consistenza filosofica delle obiezioni parmenidee si vedano almeno K. Dorter, "The Theory of Forms and *Parmenides* I", in J.P. Anton – A. Preus (eds.), *Essays in Greek Philosophy, III: Plato*, SUNY, Albany 1989, pp. 183-202 e A. Graeser, *Platons Parmenides*, Steiner, Struttgart 2003, in part. pp. 11-31.

¹⁵ Mi riferisco naturalmente a G. Vlastos, "The Third Man Argument in the *Parmenides*", ristampato in R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 231-63.

nello spazio e nel tempo. Per mezzo di una simile strategia ermeneutica Platone si propone di evidenziare i pericoli ai quali conduce un'interpretazione *au pied de la lettre* delle immagini di cui egli si serve per descrivere la relazione tra idee e cose ordinarie.

Nel caso della partecipazione, una prospettiva di questo tipo genera un dilemma apparentemente insormontabile e senza via di uscita. Il ragionamento di Parmenide può venire riassunto nel modo seguente: se le cose sensibili sono ciò che sono in virtù della partecipazione all'idea, e se questa partecipazione viene assunta letteralmente come se si trattasse di un "avere parte" fisico-spaziale, allora si producono due conseguenze, entrambe inaccettabili, in quanto contrarie ad assiomi fondamentali della dottrina delle idee. In effetti, (a) se i particolari prendono parte interamente all'idea, questa (a1) si trova ad essere "separata da se stessa" (*χωρὶς αὐτοῦ*), in quanto risulta presente interamente in entità che sono spazialmente separate le une dalle altre, e (a2) rischia di smarrire la sua unicità, giacché si avrebbero numerose idee, ciascuna delle quali viene partecipata da un singolo particolare sensibile;¹⁶ se, viceversa, (b) ciascun particolare partecipa di una parte dell'idea, quest'ultima risulterà divisa (*μεριστόν*), ossia perderà uno dei caratteri che ne qualificano la natura, generando inoltre una serie di paradossi, tutti prodotti da una considerazione fisica e spaziale della divisibilità dell'idea (*Parm.* 131 A 4 – E 1).¹⁷

Parmenide assegna implicitamente alle idee le proprietà dell'estensione spaziale (se ciascun particolare F partecipa dell'intera idea di F, quest'ultima risulterà separata da sé, trovandosi fisicamente in oggetti che sono tra loro spazialmente separati), della molteplicità (l'idea si trova contemporaneamente in più luoghi e smarrisce così la sua unicità), e della divisibilità (se ciascun particolare F partecipa di una parte dell'idea di F, questa sarà divisibile), privandole in questo modo della condizione eccezionale che le caratterizza in virtù della collocazione *ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*.

Come è noto, il giovane Socrate suggerisce una via di uscita a questa impasse, osservando come una simile difficoltà sarebbe superata nel momento in cui la presenza "metafisica" dell'idea nei particolari partecipanti venisse intesa in maniera analoga a quella del giorno (*ἡμέρα*), il quale è contemporaneamente presente sulle cose che si trovano in esso, restando però unico, identico e indiviso. Per superare le aporie determinate dall'uso della metafora della partecipazione, Platone ricorre a un'altra immagine, che viene però del tutto fraintesa da Parmenide, il quale assimila erroneamente la presenza del giorno a quella di un velo che copre *κατὰ μέρη* molti uomini. L'analogia del giorno intende sottolineare l'incommensurabilità tra due ordini, quello temporale del giorno e quello spaziale delle cose che si trovano in esso. Come ha osservato opportunamente Dimitri El Murr, "la non materialité de l'exemple est évidemment cruciale pour qui distingue radicalement chose sensible et réalité intelligible. Mais Parménide, fidèle à sa stratégie, ignore cette distinction et a vite fait d'interpréter

¹⁶ Si deve a D. El Murr, "La critique de la participation en *Parménide*, 131A-132B: unité, unicité et le paradoxe de Zénon", in A. Havlicek – F. Karfik (eds.), *Plato's Parmenides*. Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense, Oikoumene, Prague 2005, pp. 21-57, in part. pp. 40-1, l'opportuno richiamo a questo aspetto: "car si chaque participant à une Forme donnée participe à la totalité de cette Forme, il y aura autant de Formes identiques que de participants".

¹⁷ Sui rischi impliciti nella spazializzazione della nozione di partecipazione cfr. l'ormai classico saggio di N. Fujisawa, "Ἐχειν, μετέχειν, and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms", *Phronesis* 19 (1974), pp. 30-58, in part. p. 34-35 e soprattutto Graeser, *Platons Parmenides* (sopra n. 14), pp. 13-7.

πολλαχού dans un sens uniquement spatial”.¹⁸ Si direbbe, dunque, che il richiamo all’immagine del giorno costituisca un eccellente correttivo o antidoto (φάρμακον) alla metafora della partecipazione, poiché invita a interpretarla valorizzando l’incommensurabilità tra le idee e gli oggetti ordinari. È interessante e piuttosto istruttivo constatare che anche in questo caso il nesso metafisico che lega le idee e i particolari sensibili venga spiegato attraverso un’analogia iconica.

Anche nel caso dello schema modello/copia, ossia della metafora dell’imitazione, l’aporia si produce nel momento in cui si assume un’interpretazione letterale e triviale, ossia banalizzante, di quest’analogia (*Parm.* 132 C 12-133 A 6). In effetti, Socrate propone di concepire la partecipazione in termini di imitazione, suggerendo di assegnare alle idee lo statuto di modelli (παράδειγματα) ai quali le cose sensibili assomigliano. Tuttavia questa somiglianza viene intesa da Parmenide come se le idee e gli oggetti ordinari possedessero nella medesima maniera la stessa qualità, in modo che si renda necessaria la postulazione di un’ulteriore idea in grado di giustificare la presenza di questa qualità nell’idea e nel particolare sensibile. La logica che agisce sullo sfondo del ragionamento di Parmenide risulta chiara dal modo in cui egli imposta il problema:¹⁹

Εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ’ ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίω ὅμοιον εἶναι; [...] Τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίω ἄρ’ οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ μετέχειν; (*Parm.* 132 D 5 – E 1).

Se dunque, disse, qualcosa assomiglia all’idea, è possibile che quell’idea non sia simile a ciò che è stato assimilato [ad essa], nella misura in cui è stato reso simile ad essa? Oppure esiste un qualche artificio per cui il simile non sia simile al simile? [...] Non è assolutamente necessario che ciò che è simile partecipi di un’unica e identica cosa?

L’attitudine equiparazionista che caratterizza la prospettiva teorica del personaggio di Parmenide porta a considerare l’essere F delle cose ordinarie e l’essere F dell’idea di F come se fossero identici. Egli trascura l’eccezionalità ontologica delle idee, ossia il fatto che esse sono ciò che sono non per partecipazione bensì in se stesse (αὐτὰ καθ’αὐτά).²⁰

Anche in questo caso Socrate sembra suggerire la maniera corretta per superare questa impasse, nel momento in cui presenta la somiglianza tra l’idea e i particolari come l’esito di un processo nel quale i particolari sono resi simili (εἰκασθήναι) all’idea. In effetti, la presenza dell’infinito aoristo passivo del verbo εἰκάζω sembra rinviare a una dinamica relazionale di

¹⁸ El Murr, “La critique de la participation” (sopra n. 16) p. 41; cfr. anche Ferrari, “Parmenide, il *Parmenide* di Platone” (sopra n. 14), pp. 382-83, e “La maschera di Parmenide” (sopra n. 14), p. 71.

¹⁹ Sulle aporie implicite nella struttura dell’argomento cfr. W.J. Prior, “*Parmenides* 132c-133a and the Development of Plato’s Thought”, *Phronesis* 24 (1979), pp. 230-40, in part. pp. 232-4. Per una diversa ricostruzione dell’argomento incentrata sull’idea di somiglianza (e non sull’idea di F che rende simili le cose F) cfr. M. Schofield, “Likeness and Likenesses in the *Parmenides*”, in C. Gill – M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 49-77, in part. pp. 59-68.

²⁰ Sulla distinzione tra l’essere partecipativo dei particolari e l’essere identitario delle idee (“to say that F-ness is F is to state an identity”) cfr. R.E. Allen, “Participation and Predication in Plato’s Middle Dialogues”, in Allen (ed.), *Studies in Plato’s Metaphysics* (sopra n. 15), pp. 43-60, in part. pp. 45-47. Sull’origine e il significato della formula αὐτὸ καθ’αὐτό si veda D. El Murr, “Αὐτὸ καθ’αὐτό. La genèse et le sens d’un philosophème platonicien”, in D. Doucet – I. Koch (éd.), *Autos, idipsum. Aspects de l’identité d’Homère à Augustin*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2014, pp. 39-56.

tipo asimmetrico, nel quale le idee sono i *παραδείγματα* e i particolari sensibili il prodotto di un processo di assimilazione.²¹ A differenza di Parmenide, il quale concepisce in termini strettamente simmetrici il rapporto di somiglianza tra idee e oggetti ordinari, che sono tra loro *ὁμοια*, Socrate intende questa somiglianza secondo un modello asimmetrico, che riconosce l'irriducibilità dell'essere F delle idee a quello dei particolari.²²

Del resto in un celebre passo del *Timeo* Platone presenta la relazione tra le idee e gli individui empirici come una forma di somiglianza di tipo omonimico, in cui la radicale alterità ontologica tra i due generi dell'essere non consente di considerare in maniera univoca la presenza del predicato F nelle idee e nei particolari (*Tim.* 51 E 6-52 A 7; cfr. anche *Phaed.* 78 E 2). Dei due generi della realtà, l'uno è sempre identico a sé, ingenerato, incorruttibile, sottratto alla percezione e oggetto dell'intellezione, mentre il secondo è *ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνω*, ossia dello stesso nome e simile al primo, ma percepibile, generato, sempre in movimento, localizzato spazialmente ecc. L'omonimia indebolisce il rapporto di somiglianza e induce a pensare il "possesso" del predicato da parte dell'idea in maniera del tutto diversa da quello dei partecipanti.²³ Anche in questo caso Platone fornisce una serie di indicazioni tramite le quali egli suggerisce significativi correttivi all'immagine da lui stesso introdotta, fornendo in questo modo informazioni preziose per una sua interpretazione corretta.

Nella prima parte del Parmenide tanto la partecipazione quanto l'imitazione vengono dunque concepite dal personaggio che dà il nome al dialogo in una maniera tale che le idee finiscono per profilarsi come entità dotate delle medesime caratteristiche delle cose ordinarie. Le conseguenze più rilevanti del fraintendimento nel quale incorre Parmenide sono (a) la spazializzazione e la divisibilità delle idee, e (b) l'assegnazione ad esse di uno statuto logico simile a quello dei partecipanti, tale per cui "F-in-sé" è F nel medesimo modo in cui sono F gli individui sensibili.²⁴ L'attitudine equiparazionista e riduzionista di Parmenide conduce a concepire la separazione tra le idee e i particolari sensibili in senso strettamente simmetrico (*Parm.* 130 B 1-5 e 133 C 8-D 5), come se ciascuno dei due ordini esistesse indipendentemente dall'altro. Una simile impostazione tuttavia comporta l'annullamento di uno degli aspetti fondamentali della concezione delle idee, consistente nell'attribuzione ad esse di una funzione causale. In realtà, come si vedrà tra breve a proposito del *Timeo*, per Platone la separazione tra le idee e i sensibili è asimmetrica, poiché le idee sono separate, mentre i particolari non sono separati, essendo ciò che sono a causa delle idee.

Per concludere su questo punto, vale la pena segnalare che, diversamente da come spesso si sia ritenuto, partecipazione e imitazione non costituiscono due modi potenzialmente concorrenti di pensare la relazione tra idee e fenomeni, l'uno connotato in senso immanentistico

²¹ Su questo importante aspetto cfr. H. Peacock, "The Third Man and the Coherence of the *Parmenides*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 52 (2017), pp. 113-76, spec. pp. 131-41.

²² Un discorso analogo andrebbe fatto anche a proposito della prima versione dell'argomento del "terzo uomo" (132 A 1-B 2), che si fonda sull'errata assunzione che il predicato "grande" si predichi *ὁσάυτως*, ossia allo stesso modo, del particolare grande e del grande in sé, ossia dell'idea del grande: cfr. in proposito Dorter, "The Theory of Forms" (sopra n. 14) p. 191 e Ferrari, "Parmenide, il *Parmenide* di Platone" (sopra n. 14) p. 385.

²³ Cfr. in proposito Horn, "Bild und Begriff bei Platon" (sopra n. 10), p. 72. Sulla omonimia di significato del predicato F riferito ai particolari empirici e riferito all'idea di F cfr. anche Allen, "Participation and Predication" (sopra n. 20), p. 46.

²⁴ Sulla strategia di *Vergegenständlichung der Ideen* operata da Parmenide cfr. A. Graeser, "Platons *Parmenides* in neuem Licht", *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 249 (1997), pp. 12-29, in part. pp. 17-8.

e l'altro trascendentistico, espressioni magari di due fasi diverse dell'evoluzione del pensiero di Platone. Tanto la partecipazione quanto l'imitazione, se correttamente interpretate, comportano la trascendenza delle idee e la loro totale irriducibilità agli enti collocati nello spazio e nel tempo. Del resto, come Socrate spiega in *Parm.* 132 D 3-4, l'imitazione non rappresenta un'alternativa alla partecipazione, ma un modo di concepirla: "E la partecipazione delle altre cose alle idee non è altro che l'essere assimilate a quelle" (καὶ ἡ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς).²⁵

Dalla parte della causa: il Timeo

Partecipazione e imitazione sono, almeno dal punto di vista di Aristotele, due metafore, in qualche modo complementari, per mezzo delle quali Platone si riferisce alla relazione tra idee e particolari. Si può ora aggiungere che entrambe sembrano considerare questo rapporto a partire dal basso, ossia dal punto di vista delle entità spazio-temporali, delle quali si dice che partecipano alle o imitano le idee. Nei dialoghi non mancano, tuttavia, accenni che presentano la relazione tra idee e particolari nella prospettiva delle idee, valorizzando la funzione causale che esse esercitano nei confronti dei particolari. Lo scritto nel quale questa componente risulta presente in maniera più accentuata è certamente il *Timeo*.

In quest'opera Platone si ripromette di fornire una descrizione plausibile e verosimile della generazione e della struttura ontologica dell'universo fisico, il quale viene assimilato a un vivente, copia e immagine (εἰκῶν) di un altro vivente, il παντελὲς ζῷον (o αὐτὸ τὸ ζῷον), che corrisponde al mondo delle idee (29 B 1-2, 30 C 2-31 B 3, 92 C 4-9 ecc.).²⁶ Nel corso della sua lunga esposizione *Timeo* si serve numerose volte di formulazioni metaforiche e analogiche, per mezzo delle quali egli intende rendere al lettore più agevole la comprensione di temi particolarmente ardui. Come è noto, secondo molti commentatori, tanto antichi quanto moderni, l'intera esposizione della genesi dell'universo rappresenta in realtà una grandiosa metafora alla quale Platone ricorre per esigenze didattiche (διδασκαλίας χάριν), con l'intento di presentare in forma comprensibile e chiara (σαφηνείας ἕνεκα) la struttura dell'universo. Chi scrive si annovera con convinzione tra coloro che assumono una simile attitudine esegetica.²⁷

Rispetto al tema del rapporto tra le idee e i particolari sensibili due sezioni del dialogo meritano di venire isolate ed esaminate con una certa attenzione. Si tratta del proemio che *Timeo* antepone all'esposizione verosimile della generazione dell'universo, e della discussione intorno al "terzo genere", ossia il principio spazio-materiale della necessità (ἀνάγκη), che costituisce insieme all'intelletto (νοῦς) uno dei fattori eziologici che intervengono nella costituzione ontologica del cosmo.

²⁵ Del tutto condivisibili le parole di Fujisawa, "Paradigmatism" (sopra n. 17), p. 46: "Even the resemblance was described there not as an alternative to participation, but as one way in which participation may be interpreted".

²⁶ Sulla natura mimetica del cosmo e del discorso che lo concerne cfr. F. Teisserenc, *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*, Vrin, Paris 2010, in part. pp. 187-200.

²⁷ La migliore presentazione dell'interpretazione didascalico-metaforica della genesi dell'universo descritta nel *Timeo* è dovuta a M. Baltès, "Γέγονεν (Platon, *Tim.* 28B7). Ist die Welt entstanden oder nicht?", in *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 303-25. Ho difeso io stesso questo tipo di esegesi in numerose occasioni, tra le quali segnalo l'introduzione alla recente edizione del dialogo: Platone, *Timeo*, testo critico, tradizione e commento di F.M. Petrucci, introduzione di F. Ferrari, Fondazione "Lorenzo Valla" (Mondadori), Milano 2022, pp. XIII-CXLVIII.

All'interno del proemio si trova un importante richiamo metaforico relativo al modo in cui la sfera trascendente della realtà esercita la sua azione causale nei confronti dell'universo sensibile. Per comprenderne adeguatamente il significato, è opportuno ricostruire in forma concisa i singoli passaggi che scandiscono la sequenza argomentativa platonica. In effetti l'introduzione di un registro metaforico è preceduta dalla formulazione di due premesse dialettiche per mezzo delle quali Timeo (a) ripropone la classica diairesi onto-epistemologica tra l'essere e il divenire e (b) sottopone il divenire al principio di causalità (*Tim.* 27 D 5-28 A 6). È importante tenere presente che queste premesse attengono all'ambito del discorso dialettico e dunque fungono da principi assoluti, veri e non negoziabili, e in quanto tali non sono sottoposti al vincolo epistemologico della verosimiglianza, come accade per il contenuto dell'esposizione fisico-cosmogonica.²⁸

Dunque Timeo dà inizio al prologo riproponendo la diairesi fondamentale tra ciò che è sempre (τὸ ὄν ἀεί) e ciò che diviene (τὸ γιγνόμενον), e assegna a ciascuno dei due ambiti una specifica modalità cognitiva, l'intellezione (νόησις) per l'essere e l'opinione (δόξα) per il divenire. Quindi formula il principio generale di causalità, che stabilisce che "tutto ciò che diviene è necessario che divenga in virtù di una qualche causa, giacché è impossibile avere generazione separatamente da una causa" (πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν). Si tratta, come si è anticipato, della versione platonica del principio di separazione, il quale stabilisce che, a differenza dell'essere, cioè delle idee, il divenire non è separato (χωρὶς), ossia indipendente, dalla sua causa.²⁹ Ciò significa che Platone, per mezzo del personaggio di Timeo, assume una versione asimmetrica della nozione di separazione, diversamente da come aveva fatto Parmenide nel dialogo omonimo.

A questo punto Timeo modifica radicalmente il registro del discorso, passando da un'esposizione di tipo dialettico a una di carattere analogico e metaforico. Il primo elemento che segna l'ingresso in un nuovo ordine discorsivo è costituito dall'introduzione della metafora artigianale, incentrata intorno alla figura del demiurgo. Contrariamente a ciò che ritiene la maggior parte degli studiosi, Timeo non intende attribuire la generazione dell'universo a un artefice divino; in realtà egli si limita a suggerire di concepire ogni tipo di generazione all'interno di un paradigma teorico di tipo tecnico-artificialistico, poiché per un greco risulta del tutto naturale pensare la genesi di qualcosa servendosi di un simile schema teorico. Le parole con cui Timeo introduce la figura del demiurgo confermano la correttezza di questa lettura:

ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρόμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύνάμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς γεγονόσ, γεννητῶ παραδείγματι προσχρόμενος, οὐ καλόν (*Tim.* 28 A 6-B 2).

In effetti, l'artefice di una qualsiasi cosa, guardando a ciò che rimane sempre nella stessa condizione e servendosi di una simile realtà come di un modello, ne realizza in modo finalizzato la forma e la capacità, e necessariamente è bello tutto ciò che è prodotto in

²⁸ Per questo aspetto rinvio in generale a F. Ferrari, "Il proemio di *Timeo*: struttura, contenuto e funzione", *Méthexis* 35 (2023), pp. 29-52.

²⁹ Sull'equivalenza nella terminologia platonico-accademica tra "essere separato" (χωρὶς εἶναι) ed "essere indipendente" (καθ' αὐτό εἶναι) si veda l'importante studio di G. Vlastos, "Separation in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), pp. 187-96.

questo modo - qualora guardi invece a qualcosa che ha avuto generazione, servendosi di un modello generato, il prodotto non sarà bello.

Come risulta da questa sentenza, egli non si riferisce qui al presunto demiurgo del cosmo, bensì in generale all'artefice di qualsiasi cosa (ἄτου ἂν ὁ δημιουργός), volendo in questo modo ricondurre, per fini didattici, ogni forma di generazione allo schema demiurgico-artigianale.³⁰ Agli occhi di Platone l'assimilazione della generazione dell'universo alla fabbricazione di un artefatto ad opera di un artigiano ha il vantaggio di mettere in risalto l'ordine e la bellezza del prodotto, che presenta una configurazione tale da essere equiparato a un artefatto costruito in base a regole precise e in vista di un fine determinato. La genesi operata in forma tecnica si presta immediatamente a valorizzare la natura ordinata del prodotto e la presenza in esso di una componente finalistica, come del resto si evince da un'importante dichiarazione del *Gorgia*, dove Socrate ricostruisce le modalità operative di tipo artigianale, ossia demiurgico:

ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει ἀλλ' ὅπως ἂν εἰδός τι αὐτῷ σχῆ τοῦτο ὁ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινα ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἐτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα· (Gorg. 503 E1 – 504 A 1).

Proprio come fanno tutti gli artigiani, che guardano alla realizzazione della loro opera: ciascuno di loro produce ciò che produce compiendo scelte non casuali, bensì quelle che gli consentono di dare una certa forma all'oggetto che realizza. Se vuoi guarda, ad esempio, gli architetti, gli armatori o qualsiasi altro artefice a tuo piacimento: ciascuno di loro dispone ciascuna delle parti che dispone in vista di un certo ordine, e fa in modo che un elemento sia conveniente e si armonizzi con l'altro, [agendo così] finché non abbia composto l'intera opera come un prodotto ordinato e perfettamente regolato (trad. Petrucci).

Come si vede, il ricorso al paradigma teorico fornito dalle tecniche non è davvero un'esclusiva del *Timeo*.

La seconda comparsa del registro metaforico si presenta ancora più interessante. Dopo avere stabilito a quale dei due ordini ontologici precedentemente individuati, ossia l'essere e il divenire, appartiene l'oggetto della sua indagine, cioè l'universo sensibile, il quale viene collocato nell'ambito di ciò che diviene, e dopo avere ribadito che ciò che diviene dipende necessariamente da una causa (τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι), *Timeo* fa un'affermazione sorprendente, destinata a esercitare un'influenza formidabile sul platonismo

³⁰ Che Platone non si stia affatto riferendo qui a un artefice divino dell'universo, ma si limiti a introdurre un modello esplicativo di carattere artificialista è stato intuito da T. Ebert, "Von der Weltursache zum Weltbaumeister. Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen Timaios", *Antike und Abendland* 37 (1991), pp. 43-54, in part. pp. 47-9, il quale si è però spinto fino a considerare una simile argomentazione come estranea al punto di vista di Platone. Un'interpretazione analoga a proposito del demiurgo (senza il corollario appena menzionato) si trova anche in J. Dillon, "The Riddle of the *Timaeus*: Is Plato Sowing Clues?", in M. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot, Singapore-Sidney 1997, pp. 24-42, in part. pp. 28-9.

successivo.³¹ Egli sostiene che τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν, ossia che “è un’impresa trovare l’artefice e il padre di questo universo e per chi lo trova è impossibile parlarne a tutti” (*Tim.* 28 C 3-5).

Bisogna prima di tutto precisare che, contrariamente a ciò che ritenevano pressoché tutti i commentatori antichi (Filone di Alessandria, Plutarco, Apuleio, Numenio e gli autori cristiani),³² i due appellativi introdotti da Timeo, ossia artefice e padre, non si riferiscono a una presunta divinità, del tutto assente dal testo platonico, bensì alla causa (αἴτιον) dell’universo sensibile. E poiché, oltre al divenire, l’unica entità introdotta da Timeo è l’essere (τὸ ὄν), i due appellativi non possono che riferirsi ad esso. Si tratta, evidentemente, del mondo delle idee, che nel corso dell’esposizione di Timeo assume il profilo di un vivente intelligibile, cioè di una realtà “attiva” e dotata di una efficacia generatrice. Ciò significa che, se sul piano della riflessione dialettica la dicotomia tra l’essere e il divenire e la formulazione del principio di causalità (con il postulato della asimmetria della separazione tra l’essere e il divenire) stabiliscono l’esistenza di una relazione causale tra i due domini della realtà, l’introduzione di un registro metaforico suggerisce di concepire questa relazione sia all’interno di uno schema artigianale (δημιουργός, ποιητής), sia per mezzo di un modello biologico (πατήρ).

Se l’interpretazione qui proposta è corretta, bisogna concludere che Platone non aggiunge altri individui metafisici (demiurgo, padre, artefice) accanto all’essere e al divenire, ma si limita a suggerire di concepire la relazione tra le due sfere della realtà per mezzo dell’aiuto che viene fornito dall’analogia tecnico-artigianale e da quella biologica. In effetti, assegnando alla causa del divenire, ossia presumibilmente al modello intelligibile, gli appellativi di “artefice” e “padre” dell’universo, Platone dice qualcosa intorno alla natura della causalità che esso esercita. Dunque ci troviamo di fronte a due immagini, evidentemente complementari, che descrivono in forma metaforica la relazione tra l’intelligibile e il sensibile anche dal punto di vista dell’intelligibile, cioè della causa.

Platone ricorre dunque a due registri metaforico-esplicativi, l’uno tecnico-artigianale (ποιητής), l’altro biologico (πατήρ). Con il primo, egli veicola l’idea che il mondo è ordinato, razionale e intelligibile “come se” (*als ob*) fosse il prodotto di un atto demiurgico finalisticamente orientato.³³ Con il secondo, egli trasmette l’idea che l’universo sensibile possiede in sé un principio di movimento razionale (l’anima del mondo), che gli deriva in qualche forma dalla sfera trascendente della realtà.³⁴ In effetti l’assegnazione dell’appellativo

³¹ Per la ricezione di questa celebre sentenza nell’ambito del platonismo antico rinvio a M. Vorwerk, “Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus”, in R. Mohr – B.M. Sattler (eds.), *One Book. The whole Universe. Plato’s Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens 2010, pp. 79-100 e F. Ferrari, “Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c3-5 bei einigen Platonikern”, in F. Albrecht – R. Feldmeier (eds.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2014 (Themes in Biblical Narrative 18), pp. 57-69.

³² Per i quali si veda S. Morlet, “Il est difficile de trouver celui que est l’auteur et le père de cet universe...”. La réception de *Tim.* 28c chez les Pères de l’Église”, *Études Platoniciennes* 5 (2008), pp. 91-100.

³³ Per mezzo del ricorso alla figura mitica del demiurgo Platone ha voluto trasmettere l’idea che l’universo sensibile possiede un ordine e un’intelligibilità analoghi a quelli dei prodotti tecnici fabbricati in base alle regole dell’intelligenza: cfr. E.D. Perl, “The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato’s *Timaeus*”, *Ancient Philosophy* 18 (1998), pp. 81-92.

³⁴ Sulla pervasività della metafora della nascita nella metafisica platonica cfr. K. Sampson, *Ontogony. Conceptions of Being and Metaphors of Birth in the Timaeus and the Parmenides*, Universitetet i Bergen, Bergen 2006, in part. pp. 109-52.

di πατήρ al mondo delle idee (e non al demiurgo,³⁵ come ritengono molti commentatori) si fonda su un'importante affermazione contenuta all'interno della sezione dedicata alla necessità. Qui Timeo equipara la genesi dell'universo alla nascita di un figlio a partire dal padre e dalla madre:

ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὄθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὄθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ [...] (*Tim.* 50 C 7-D 4).

Al momento presente, invece, occorre riflettere su tre generi, ciò che ha generazione, ciò in cui esso ha generazione, ciò assimilandosi a cui ciò che ha generazione viene ad essere. Ebbene, è opportuno, per usare una similitudine, comparare “ciò che recepisce” a una madre, “ciò assimilandosi a cui” a un padre, la natura intermedia tra questi a un figlio [...].

Una simile analogia implica evidentemente che il modello del cosmo, in quanto viene assimilato al padre, non costituisce solo la causa paradigmatica, ma possiede anche un aspetto generativo, ossia attivo ed efficiente.

Per Platone, dunque, il principio dell'universo è “artefice”, ossia causa efficiente, e “padre”, vale a dire causa biologica e forse modello. I due appellativi veicolano dal nostro punto di vista due modelli causali diversi e forse incompatibili, quello artigianale e quello biologico.³⁶ Ma una simile contraddizione non viene avvertita dall'autore del *Timeo*, appunto perché si tratta di immagini, che vanno assunte solo per la funzione che esse esercitano, quella di dire qualcosa sulla relazione inafferrabile tra idee e oggetti ordinari.

Come è noto, a un certo punto della sua lunga esposizione Timeo suggerisce di allargare la partizione iniziale formata dall'essere, in funzione di modello, e dal divenire, nel ruolo di copia, introducendo un terzo genere, rappresentato dalla necessità (ἀνάγκη), che incorpora sia la componente locale e spaziale del divenire (χώρα, τὸ ἐν ᾧ), sia quella materiale e costitutiva (τὸ ἐξ οὗ), sia infine quella propriamente cinetica.³⁷ Si tratta di un'aggiunta che non comporta l'abbandono della diairesi iniziale, ma solo il suo arricchimento. L'introduzione di questo terzo genere ha la funzione di comprendere meglio la genesi e la struttura ontologica dei corpi fisici e dunque anche la relazione che essi intrattengono con la sfera trascendente della realtà. Ciò significa che anche la descrizione della genesi dei corpi contenuta nel *Timeo* appartiene alla medesima costellazione teorica di cui fanno parte la partecipazione e l'imitazione, ossia al rapporto tra la sfera trascendente e l'ambito spazio-temporale dei fenomeni fisici.

³⁵ Il quale non è altro che la metaforizzazione della componente attiva ed efficiente del mondo delle idee, come ho cercato di dimostrare in F. Ferrari, “Der entmythologisierte Demiurg”, in D. Koch – I. Männlein-Robert – N. Weidtmann (Hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Attempto, Tübingen 2010 (Tübinger Phänomenologische Bibliothek) pp. 62-81, spec. pp. 72-9.

³⁶ È interessante constatare come nel corso della ricezione antica del *Timeo* i due modelli abbiano conosciuto alterne fortune: tra gli interpreti medioplatonici risultò dominante lo schema artigianale, mentre a partire da Plotino prese nettamente il sopravvento il modello biologico. Su tutto ciò è fondamentale A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven U.P., Leuven 2014.

³⁷ Sulla doppia componente, spaziale e materiale, del terzo genere cfr. F. Ferrari, “La chora nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su materia e spazio nell'ontologia del mondo fenomenico”, *Quaestio* 7 (2007), pp. 3-23, in part. 16-22 e F. Fronterotta, “Luogo, spazio e sostrato spazio-materiale nel *Timeo* di Platone e nei commenti al *Timeo*”, in D. Giovanozzi – M. Veneziani (a cura), *Locus-Spatium*, Olschki Editore, Firenze 2014, pp. 7-42, in part. pp. 9-30. Un'eccellente analisi delle implicazioni filosofiche presenti nel sostantivo χώρα si trova in J.F. Pradeau, “Être quelle part, occuper une place: τόπος et χώρα dans le *Timée*”, *Les Études Philosophiques* 3 (1995), pp. 375-99.

A differenza che in altre occasioni, nel *Timeo* Platone riconosce esplicitamente la natura aporetica e problematica di ogni trattazione che si proponga di descrivere la relazione tra idee e fenomeni. Egli arriva a dire che il terzo genere, che è invisibile e privo di forma, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον, ossia “partecipa dell’intelligibile in una maniera estremamente problematica e difficilissima da concepire” (51 A 7-B 1). E proprio questa problematicità, che dipende anche dall’assenza di una terminologia filosofica adeguata, giustifica quella proliferazione di immagini e metafore che scandisce la trattazione platonica del terzo genere e della relazione tra l’intelligibile e il sensibile. Timeo, come è noto, assimila il terzo genere a una massa d’oro che prende forme via via diverse (50 A 5-B 2); equipara la generazione dell’universo al prodotto dell’unione sessuale tra il mondo intelligibile, in funzione di padre, e il terzo genere, nel ruolo di madre (50 C 7-D 4); identifica il terzo genere con una massa malleabile (ἐκμαγεῖον), destinata a venire mossa e formata dalle cose che vi entrano e che provengono dall’intelligibile, le quali vengono a loro volte equiparate a stampi che producono impronte (50 C 2-6) ecc.³⁸

Anche in questo caso, l’intrinseca difficoltà della topica induce Platone a ricorrere a quel ricco apparato iconico-metaforico destinato a destare tanto fastidio e disagio nel suo allievo più celebre.

Oltre la metafora

Tra gli studiosi non esiste un consenso circa il rapporto che la descrizione della genesi dei corpi contenuta nel *Timeo*, segnata dall’introduzione del terzo genere, avrebbe con la concezione classica esposta nei dialoghi centrali, incentrata intorno alle immagini della partecipazione e della imitazione. C’è chi ritiene che l’ontologia del *Timeo* sia alternativa a quella dei dialoghi del periodo centrale e la sostituisca, in particolare nel momento in cui costruisce uno schema a tre termini, le idee trascendenti, lo spazio-materia e i caratteri immanenti, operando una radicale de-sostanzializzazione degli oggetti ordinari, che da “cose” diventano semplici relazioni.³⁹ La questione è complessa e non può venire adeguatamente affrontata in questa sede. Ho tuttavia l’impressione che nel *Timeo* Platone non modifichi l’impianto della sua metafisica, ma si limiti a introdurre dei correttivi finalizzati a scongiurare i pericoli di fraintendimento implicati nelle nozioni di partecipazione e di imitazione. Entrambe, se intese in maniera letterale, veicolano l’errata convinzione che le idee e i particolari sensibili appartengano al medesimo insieme, e che dunque siano mescolabili (la partecipazione) e in possesso delle stesse caratteristiche (l’imitazione).

La descrizione della genesi degli enti fenomenici condotta nel *Timeo*, anche in questo caso per mezzo di un uso massiccio di metafore, ha esattamente l’obiettivo di mettere in guardia da simili possibili fraintendimenti. E lo fa accentuando la componente dinamico-causale delle idee, che non rappresentano solo il modello delle cose sensibili, ma anche le cause attive o efficienti, almeno degli enti naturali. In questo modo Platone prende esplicitamente

³⁸ La natura metaforica della trattazione del terzo genere e del tema della partecipazione in questa sezione del *Timeo* viene adeguatamente sottolineata da Sayre, *Plato’s Late Ontology* (sopra n. 7), pp. 246-52. Si veda anche L. Brisson, *Le Même et l’Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia, Sankt Augustin 1994, p. 208, il quale scrive: “Platon ne parle de milieu spatial qu’en usant d’un langage totalement métaphorique qui échappe à toute technicité”.

³⁹ Cfr., per esempio, Fujisawa, “Paradigmatism” (sopra n. 17), pp. 49-56.

le distanze da ogni interpretazione equiparazionista, simmetrica e riduzionista della relazione tra i due generi ontologici. In effetti l'esito teorico della trattazione del terzo genere e della funzione che esso esercita nella generazione ontologica dei corpi fisici consiste nell'indebolimento della natura sostanziale delle cose ordinarie, ossia dei corpi fenomenici. Ma ciò non rappresenta una svolta radicale rispetto alla concezione sviluppata nei dialoghi del periodo centrale. Platone, servendosi ancora una volta di immagini e metafore, esamina la relazione tra le idee e gli oggetti ordinari da un punto di vista più ampio, mostrando come le entità spatio-temporali non sono che qualità, ossia modificazioni circoscritte nello spazio e nel tempo, del ricettacolo universale.⁴⁰

Resta naturalmente aperta la questione se agli occhi di Platone il ricorso a immagini e metafore sia l'unico modo di parlare della relazione tra idee e particolari ordinari. Come aveva osservato polemicamente Aristotele, esso costituisce senza dubbio la modalità prevalente. Ma forse non è l'unica. In effetti, nel *Timeo*, all'interno della sezione dedicata alla descrizione della natura e della genesi ontologica dei corpi, accanto alle metafore finora richiamate, si trovano spunti che sembrano comportare il tentativo da parte dell'autore di presentare la questione in termini concettualmente più rigorosi, sebbene anche in questo caso si debba rilevare l'assenza di un linguaggio veramente tecnico.

L'esame della struttura ontologica delle realtà fenomeniche conduce Timeo a proporre per mezzo di una *nuance* linguistica la distinzione tra entità che presentano la forma del *τόδε καὶ τοῦτο* ed entità che esibiscono la struttura del *τοιούτων*: le prime, costituite dalle idee, manifestano stabilità e auto-identità, risultando per questo perfettamente trasparenti alla conoscenza, mentre le seconde, da identificarsi con i corpi fisici, possiedono una natura instabile e si sottraggono a una conoscenza certa e affidabile. Timeo esprime questa concezione in un passo di proverbiale difficoltà sintattica, ma che sviluppa un pensiero abbastanza lineare, almeno per quanto concerne il tema di cui si sta qui discutendo. A proposito dell'incessante trasformazione degli elementi (e dei corpi da essi formati), egli afferma:

οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἐκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὃν ὀτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως δισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖται τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀσφαλέστατα μακρῶς περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν· αἰεὶ ὁ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλη γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μὴδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον αἰεὶ, μὴδὲ ἄλλο ποτὲ μὴδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρῶμενοι δηλοῦν ἡγούμεθα τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον αἰεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ἐκάστου πέρι καὶ συμπάντων οὕτω καλεῖν, καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντός τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσον περ ἂν ἔχη γένεσιν· ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὅποιο οὖν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὀτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μὴδὲν ἐκεῖνο αὖ τούτων καλεῖν (*Tim.* 49 C 7 – 50 A 4).

Ora, visto che nessuna di queste cose appare mai essere la stessa, di quale di esse si potrà affermare con convinzione, senza provare vergogna per se stessi, che è “questa” cosa, quale

⁴⁰ Un'ottima presentazione delle questioni filosofiche collegate a questa costellazione teorica si trova in F. Fronterotta, “Do the Gods Play Dice? Sensible Sequentialism and Fuzzy Logic in Plato's *Timaeus*”, *Discipline Filosofiche* 28 (2018), pp. 13-32.

che sia, e non un'altra? Non è possibile farlo, ed è invece ben più sicuro parlare di queste cose stabilendo quanto segue. Ciò che sempre osserviamo avere generazione in momenti diversi in uno spazio diverso, ad esempio nel caso del fuoco, non lo diciamo come “questo”, ma ogni volta “ciò che ha una certa qualità”, né diciamo acqua “questa”, ma sempre “ciò che ha una certa qualità”, né, come ritenendo che sia dotata di una qualche saldezza, diciamo, servendoci di termini come “codesto” e “questo”, nessun'altra tra le cose che riteniamo di chiarire nell'indicarle: queste cose, infatti, fuggono via, non permanendo associate a espressioni come “codesto” e “questo” o come “a causa di questo” e ogni altra che le indichi come se fossero stabili. Non diciamo quindi nessuna di esse servendoci di queste espressioni, ma la chiameremo così, “ciò che ha una certa qualità”, poiché è in un costante movimento, simile in ciascuna cosa e in tutte le cose – e così chiameremo fuoco ciò che ha tale qualità per tutto il tempo in cui la ha, e lo stesso vale per quanto abbia generazione; invece, ciò in cui ciascuna di esse appare sempre, nel suo processo di generazione, e da cui di nuovo scompare, solo quello lo chiamiamo a sua volta servendoci dei termini “questo” e “codesto”, mentre ciò che ha una qualunque qualità, caldo o bianco oppure uno qualsiasi degli opposti e tutto ciò che deriva da questi, nessuna di queste cose la chiamiamo come quello (trad. Petrucci).⁴¹

Come osserva opportunamente Luca Pitteloud a proposito di questa pagina, “les termes renvoyant aux quatre éléments (eau, air, feu, terre) ne son pas des mots ayant une valeur de ceci, c'est-à-dire renvoyant à un objet ayant une nature propre, mais possèdent au contraire une valeur de tel que, et renvoient ainsi à des propriétés qualifiant un certain objet, à la façon dont un adjectif qualifie un certain objet”.⁴² Timeo si propone di de-sostanzializzare i particolari empirici, enfatizzandone la natura relazionale e qualitativa, vale a dire il fatto che essi rappresentano modificazioni spazio-temporalmente circoscritte del terzo genere. Ciò significa che i corpi non sono “cose”, ossia entità in qualche modo sostanziali, bensì qualità o attributi dello spazio-materia, costantemente soggette a generarsi e a venire meno.⁴³

Dopo questo tentativo di presentare la relazione tra idee e particolari in termini filosoficamente più accurati, Timeo si affida nuovamente alle immagini e alle metafore sensibili, riconoscendo in qualche misura che il tentativo appena esperito è insufficiente o si presenta ancora non del tutto perspicuo. Alla metafora demiurgico-artigianale, che aveva dominato la prima parte del suo intervento, egli sostituisce (o affianca) il modello biologico, accompagnandolo comunque con altre immagini. Tutto ciò, da un lato, conferma la natura metaforica della sua trattazione e la compatibilità tra schemi concettuali che ai nostri occhi possono apparire conflittuali, ma dall'altro giustifica ampiamente, almeno sul piano fattuale, il rimprovero di Aristotele con il quale si era aperto questo contributo.⁴⁴

⁴¹ Per un esame accurato di tutti i problemi connessi alla sintassi e al contenuto di questa pagina si rinvia al commento *ad locum* di F.M. Petrucci in Platone, *Timeo* (sopra n. 27), pp. 332-35.

⁴² L. Pitteloud, “Une fonction métaphysique du réceptacle dans le *Timée*?”, *Anais de Filosofia Clássica* 8 (2014), pp. 48-72, in part. p. 59.

⁴³ Una buona ricostruzione della relazione tra idee e particolari nel *Timeo* viene fornita da R. Ferber, “Perché Platone nel *Timeo* torna a sostenere la dottrina delle idee?”, *Elenchos* 18 (1997), pp. 5-27, in part. pp. 18-25.

⁴⁴ Una versione leggermente ridotta di questo saggio è stata pubblicata in francese con il titolo “La relation insaisissable: images et métaphores dans l'ontologie de Platon”, in A. Vasiliu – E. Grasso (éd.), *Platon et la pensée de l'image*, Vrin, Paris 2023, pp. 63-83.