

Comitato scientifico

G. Cornelli (Università di Brasilia), M. Fattal (Università di Grenoble),
J. Halfwassen (Università di Heidelberg), M. Migliori (Università di
Macerata), G. Reydam Schils (Università di Notre Dame), J.M. Rist
(Università di Toronto), C. Rossitto (Università di Padova).

MINIMA METAPHYSICA

IL DIVINO E L'ORDINE DEL MONDO

a cura di Massimo Marassi e Roberto Radice

VP VITA E PENSIERO

Il presente volume raccoglie i Contributi presentati nel Convegno "Il divino e l'ordine del mondo: una polarità ricorrente. *Minima Metaphysica*", tenuto presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano il 5-7 novembre 2012.

Volume pubblicato con il contributo del MIUR, PRIN 2009, U.O. di Padova, nell'ambito del Progetto su "Le articolazioni del sapere in Aristotele" (Responsabile prof. Cristina Rossitto) - Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova.

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

© 2015 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-2673-2

INTRODUZIONE

Metafisica: il mondo e il divino di Massimo Marassi, Roberto Radice

Proporre i temi classici della metafisica in una forma che tenga conto della molteplicità degli approcci storici e dei diversi modi di intendere la metafisica comporta l'accettazione di un'implicita varietà teoretica, il che rende plausibile più di una soluzione espositiva. Questo, più che un limite appare come un tratto positivo, dal momento che, in ambito filosofico, conseguire un'univocità di prospettive non risulta essere tanto un segno di chiarezza quanto piuttosto un approccio riduttivo destinato a condurre a una fittizia unità originaria o alla rinuncia a riconoscere un'inevitabile prospettività del vero, a meno che non si voglia conseguire la solita tautologia della vuota identità. In questa direzione si è voluto ricalibrare le due idee classiche costitutive della metafisica speciale, ossia Dio e mondo, in una formulazione che tenesse innanzitutto conto della loro relazione e del loro sviluppo. Per questo motivo si è inteso ripercorrere in primo luogo la «polarità ricorrente» delle forme in cui nel corso della storia della filosofia sono stati interpretati il divino e il mondo, quest'ultimo considerato nella sua peculiarità greca di cosmo, di ordine.

Questo tentativo di tenere insieme le due idee classiche della metafisica doveva declinarsi necessariamente in una modalità circoscritta, sia per quanto concerne i sondaggi storici considerati sia per le visioni teoriche applicate. Di conseguenza, voler parlare di metafisica considerandone solo alcuni aspetti, forme e autori, è un approccio destinato a non essere completo. Per alcuni, anche questa mancanza di completezza può apparire un difetto. Eppure è necessario chiedersi: "mancata completezza" rispetto a che cosa? Rispetto a un ideale epistemologico del tutto estraneo al mondo antico? Forse una constatazione fenomenologica potrà chiarire le cose: nell'ordine del finito è possibile conseguire soltanto una visione prospettica e analogica delle realtà eterne. Questo dato implica in ogni caso un primo risultato positivo: da una parte può confortare la convinzione che la "metafisica" abbia ancora qualcosa da dire alla contemporaneità, dall'altra non manca la consapevolezza che di certo l'argomento non risulterà mai esauribile in qualche articolo o conferenza.

Si è così ritenuto che delineare «Dio e mondo» all'interno di una «domanda metafisica» volesse dire anche proporre una "metafisica" considerata nel suo aspetto minimale, nel senso di condizione necessaria – sebbene non ancora sufficiente – affinché si potesse parlare della sua dimensione specifica.

In tal senso viene in soccorso il § 184 della *Metaphysica* di Baumgarten: «Veritas metaphysica minima est ordo plurium in uno minimus».

Questa è la prima delimitazione operativa che si è voluto conferire al progetto. Segue poi la doverosa esplicitazione del piano teoretico che ha guidato l'impostazione complessiva.

³⁵ La lettera è datata 6 aprile 1970 (segnatura d'archivio: HJ 1-6-4).

³⁶ Tali considerazioni sono una risposta alla reazione di Steven Schleifer, che in una lettera del 16 marzo 1970 (cfr. HJ 1-6-4) chiede esplicitamente delucidazioni (e ulteriori indicazioni testuali o bibliografiche) su questo difficile passo della conferenza.

³⁷ Cfr. al riguardo anche le osservazioni di Monaldi 2000, sp. pp. 82-83, n. 22.

³⁸ Tutto ciò conferma che per Jonas, come scrive giustamente Campo 2011, pp. 257-258, «metafisica, in altre parole, è liberazione dal riduzionismo scientifico al fine di individuare qui, nel mondo, nella sua stessa realtà gli elementi che permettano di rendere conto della soggettività in tutte le sue sfaccettature: la sua esistenza biologica, il suo agire etico, il suo modo di rapportarsi al mondo e agli altri da sé. In quest'ottica, ogni ricerca che si voglia autenticamente filosofica, quindi, non può che avanzare ipotesi metafisiche».

³⁹ Uno dei testi più chiari e insieme radicali al riguardo è senza dubbio Jonas 2012a, sp. pp. 49ss. (=Jonas 2011, sp. pp. 223ss.); spunti interessanti anche in Jonas 2006.

⁴⁰ Cfr. anche Jonas 1994b.

INDICE DELLA MATERIA TRATTATA

<i>Introduzione</i> di Massimo Marassi e Roberto Radice	5
Enrico Berti Ordine del mondo o gradi dell'essere? La «quarta via»	11
Selene Iris Siddhartha Brumana Θεός - θεῖον. Nota al divino in Platone e Plotino attraverso il disambiguamento degli ambiti lessicali	31
Elisabetta Cattanei Il male nella <i>Metafisica</i> di Aristotele. Alcune questioni di interpretazione	41
Bruno Centrone Gli <i>pseudopythagorica</i> e Filone d'Alessandria. Alcuni paralleli teologici	53
Giulio d'Onofrio Quando la scienza era <i>ars</i> e le teorie erano ipotesi. Esemplarismo e ragione critica nel paradigma medievale e in Andreas Osiander	65
Arianna Fermani L'ordine divino nell'essere umano in Aristotele	107
Maria Luisa Gatti I <i>sophoi</i> e il <i>kosmos</i> . Interpretazione di Platone, <i>Gorgia</i> , 507e6-508a8 nel contesto della "strategia drammaturgica" del dialogo	119
Alessandro Ghisalberti Fisica aristotelica e onnipotenza divina nella filosofia del sec. XIV	145
Silvia Gullino Il principio e l'ordine degli enti: Aristotele, <i>Metafisica</i> Λ 10	155
Massimo Marassi Le avventure dell'infinità: da Dio al mondo. Blumenberg e la modernità	171
Stefano Maso Disordine provvidenziale nel <i>Timeo</i> di Platone. Un'esigenza di circolarità metafisica	183

Letterio Mauro «In principio era il senso». L'ordine del mondo in Edith Stein	199
Roberto Medda I sogni divinatori secondo Aristotele: mere coincidenze?	209
Maurizio Migliori Misura umana e tensione divina in Platone	219
Linda M. Napolitano Valditara Il divino e l'ordine del mondo. Un percorso attraverso i Dialoghi di Platone	233
Lucia Palpacelli Il <i>kosmos</i> in Aristotele, dai luoghi naturali alla negazione del disordine precosmico	251
Cristina Rossitto Polarità dei principi e ordine del mondo nell'Accademia antica	265
Nicoletta Scotti Muth Νοῦς e ordine dei fini in Aristotele, <i>Met.</i> A 6-10	279
Emidio Spinelli Esistenza, evoluzione e ordine del mondo in Hans Jonas: questioni senza risposta?	305

Blumenberg. *Mito, metafora, modernità*, pp. 227 ss.

²³ E. Brient, *The Immanence of the Infinite*, pp. 124-125.

²⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 531 ss.; tr. it. cit., pp. 493 ss.; R. Bodei, *Navigatio Vitae. Métaphore et concept dans l'œuvre de Hans Blumenberg*, «Archives de Philosophie», 67 (2004), 2, pp. 211-225; J.-C. Monod, *Hans Blumenberg*, pp. 95-115.

²⁵ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 545; tr. it. cit., pp. 505-506; Id., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, pp. 616-628; E. Brient, *The Immanence of the Infinite*, p. 100.

²⁶ M. Hundek, *Welt und Zeit*, Echter, Würzburg 2000, p. 145.

²⁷ P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*, pp. 384-418. L'analogia tra "metafora" e "idea regolativa" è uno dei fili conduttori dell'intera opera di Blumenberg e in merito si veda il recente H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*, a cura di U. von Bülow e D. Krusche, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2012.

²⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, pp. 639-642; tr. it. cit., pp. 591-593: «Se per il Cusano il momento dell'incarnazione del Figlio di Dio, considerato come compiuto nell'individualità storica, era allo stesso tempo il punto culminante della speculazione metafisica e del suo sforzo, dominante tutto il resto, di recuperare la trascendenza della divinità tramite la trascendenza comunicante dell'uomo, e di inserire l'universo nel processo di riflessione della divinità facendolo rappresentare dall'uomo, da un uomo individuale, è proprio questa figura fondamentale dell'autoconcezione cristiana – l'adesione di Dio alla singolarità dell'uomo nell'universo – a diventare lo scandalo fondamentale. [...] L'universo post-copernicano non fornisce più alcun luogo designato e alcun substrato eminente per l'atto di salvezza divino. In tale universo la divinità si è già completamente investita nella Creazione. Poiché essa di fronte all'infinità dei mondi non risparmiò né poté risparmiare nulla, non le rimane nulla da recuperare nei confronti di alcun essere di questo mondo. Non vi è alcuna possibilità del *soprannaturale*. Solo il cosmo infinito stesso può essere la fenomenalità, qualcosa come l'incarnazione della divinità, che per il Nolano era divenuto impossibile pensare come persona – legata dunque a un determinato essere di questo mondo reso concreto da una posizione cronologica. I conflitti, che nel sistema del Cusano erano stati accuratamente dissimulati o ancora appianati, in lui sono pienamente mantenuti; nella triade formata da teologia, cosmologia e antropologia vengono proposte e decise delle alternative».

²⁹ M. Hundek, *Welt und Zeit*, pp. 157 ss.; P. Rusch, *Hans Blumenberg et la grammaire historique des idées*, in D. Trierweiler (a cura di), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, pp. 141-163.

³⁰ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 533; tr. it. cit., p. 495.

³¹ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 495.

³² Id., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, pp. 149-161.

³³ Id., *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 545; tr. it. cit., pp. 505-506.

³⁴ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 514.

³⁵ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 515.

Stefano Maso

Disordine provvidenziale nel *Timeo* di Platone Un'esigenza di circolarità metafisica

Prospettando, nel *Timeo*, una nuova spiegazione del mondo e della realtà naturale, Platone porta a conclusione un percorso di analisi e, soprattutto, un progetto di organizzazione che aveva avuto quali tappe decisive il *Parmenide* e la *Repubblica*.

Nel *Parmenide* significativa è la radicale esigenza di «ricerca d'ordine». Proprio in questo si giustifica il tentativo di risolvere le aporie relative all'uno e al molteplice, all'identico e al diverso, al vero e al falso mediante l'illustrazione e poi la discussione dei vari aspetti della complessità logica e fisica, mirando a un esito però difendibile anzitutto sul piano «logico». Ed è interessante osservare che la stessa procedura adottata nel *Parmenide* si ritrova anche nel *Timeo*.

Per esempio, in *Parm.* 146B-148D Platone affronta la questione di ciò che è *identico* e di ciò che è *diverso*. Ovviamente la «diversità» di una certa cosa (di un certo ente) è rilevabile solo rispetto a un *altro* qualcosa (a un altro ente); tuttavia il fatto stesso che le *diverse* cose (cioè i distinti enti che tali, cioè «distinti»), possono essere solo in quanto *diversi* siano «diverse» le accomuna: cioè le rende, da questo punto di vista, «identiche» (147C). Da ciò ecco che «L'uno sarà allora simile e dissimile agli altri, simile in quanto diverso, dissimile in quanto identico»¹. Vale a dire: proprio perché ogni ente è «uguale» a un altro (e cioè è uguale perché, come tutti gli enti, ha le sue specifiche caratteristiche) è «diverso»: ha cioè le sue specifiche caratteristiche che appunto (in quanto specifiche) lo rendono *diverso*, anche se – d'altra parte – proprio perché *diverso* (cioè proprio perché come tutti gli altri enti ha le sue caratteristiche di specificità) è *uguale*. Ma non basta: «L'uno è identico e diverso rispetto agli altri: perciò in entrambi i casi e in ciascuno, sarà simile e dissimile agli altri ... E, analogamente, dato che ci è apparso diverso da sé e insieme identico a sé, in entrambi i casi e in ciascuno, forse che non ci apparirà simile e dissimile a se stesso?»².

L'esser *simile* e l'esser *diverso* implicano il confronto con l'altro da sé ma anche il confronto con se medesimo. Platone poi fa dire a Parmenide che lo stesso vale anche a proposito dell'*uguale* e del *disuguale*: l'uno risulterà per misura (ὄσων δὲ μέτρων) e per numero (ἀριθμῶν) più grande (o più piccolo) o uguale, quanto alle parti che lo costituiscono, rispetto a sé e agli altri (*Parm.* 149D-151E).

In questi, come in altri contesti via via esemplati, Platone è impegnato a risolvere il problema della «relazione» tra gli enti del mondo diveniente e tra questi medesimi e l'idea cui ineriscono: sta precisamente presentando la modalità della «partecipazione», μέθεξις³. Partecipando all'idea in modi differenziati, ma pur sempre analoghi e scientificamente confrontabili, si viene a determi-

nare un'organizzazione ordinata, almeno dal punto di vista logico-teorico, del divenire.

Nella *Repubblica*, alla «logica» è sostituita la «giustizia»: grazie a essa le diverse componenti della società civile contribuiscono in modi differenziati ma parimenti essenziali alla realizzazione della *politeia*. Inoltre, l'analogia tra la struttura dello Stato e la struttura dell'anima dell'uomo contribuisce a riaffermare il principio di equilibrio e ordine generale che Platone intende proporre. Le diverse pulsioni e le diverse facoltà tipiche della psiche si riflettono sulle caratteristiche delle diverse classi sociali e sulle differenti forme che lo Stato si dà. L'idea del Bene è proposta quale fondamento dello Stato, della condotta del cittadino, della virtù del singolo; è un'idea che Platone, per bocca di Socrate, si limita ad additare, ritenendola la fonte stessa della verità, del sapere, dell'essere e dell'essenza⁴. Ma è l'idea che riassume in sé in modo perfetto tensione etica e quadro metafisico.

Ebbene: nel *Timeo* la «figura» dell'*Anima del mondo*, presentata alle pagine 34B-37A, riprende in una prospettiva cosmica quanto nella *Repubblica* era da ricondursi alla *psuchê* e all'organizzazione dello Stato; contemporaneamente, sempre in essa si colgono riproposte in un'ottica *naturalistico-generativa* le tensioni tra *identico* e *diverso* che nel *Parmenide* erano state affrontate in modo esclusivamente logico-dialettico.

L'*Anima del mondo* è presentata come ciò che permea in tutti i sensi il mondo; e non solo essa è posta al centro, ma anche l'avvolge per costituire un cielo circolare che ruota in cerchio: così il mondo è capace, grazie appunto alla virtù della sua anima, di stare con se stesso senza bisogno di null'altro, essendo adeguatamente in grado di conoscere e apprezzare se medesimo. Il mondo, reso vivo dall'anima, è un vero e proprio dio felice⁵: in questo modo il dio artefice ha inteso produrlo⁶.

Quel che è interessante osservare è che Platone intende risolvere, nel momento della costruzione del mondo e dell'anima del mondo, la dialettica tra divisibilità e indivisibilità, tra identico e diverso⁷. In pratica, all'interno dello schema «ideale-diveniente» si gioca il rapporto, e il senso del rapporto, tra unità e molteplicità. Ogni ente (che *in quanto* ente è esistente) è identico a sé medesimo e diverso dall'altro da sé, ma è modellato a immagine dell'idea cui si richiama. In questo senso il dio artefice unisce l'essere indivisibile (sempre identico a se medesimo), all'essere divisibile (che nei diversi corpi diviene), ottenendo così un terzo tipo di essere. Proprio le nature dell'identico e del diverso svolgono un ruolo fondamentale nella formazione di questo composto intermedio tra ciò che è indivisibile e il divisibile che nei corpi si genera; si tratta di un'operazione complessa alla quale soprattutto la natura del diverso resiste, finché non è «armonizzata a forza», τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταῦτον συναρμόττων βία, *Tim.* 35A⁸.

Ecco il testo di Platone nella sua completezza:

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως [αὖ περὶ] καὶ

τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταῦτον συναρμόττων βία. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἐν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσήκειν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.

Dalla sostanza indivisibile e che sempre se ne sta allo stesso modo e pure da quella divisibile che nei corpi diviene, da entrambe mescolate insieme ne ha tirato fuori un terzo tipo; quindi, dalla natura dell'identico e anche da quella del diverso, e sempre allo stesso modo, ha messo insieme qualcosa di intermedio tra la natura indivisibile di essi e quella divisibile dei corpi. E una volta presili tutti e tre insieme⁹, li ha mescolati raccogliendoli in una sola realtà ideale, armonizzando a forza la natura del diverso, che era difficile da mescolare, con quella dell'identico. E una volta mescolati insieme a ciò che fa da sostanza e fattine di tre uno solo, di nuovo divide questo intero in tante parti quante ne servivano, e ciascuna era frutto della mescolanza dell'identico, del diverso e della sostanza. (*Tim.* 35A-B)

Al centro di questo passo è la modalità attraverso cui avviene l'«armonizzazione» di ciò che è, cioè della sostanza (οὐσία) che si determina come ente e serie di enti; si noti che la possibilità di tenere insieme l'identico e il diverso (cioè di «armonizzarli») è da un lato frutto di ciò che è già armonizzato, dall'altro è la causa di future armonizzazioni: all'interno di ciascuna di queste vive la mescolanza dell'identico e del diverso in una condizione tale da farne qualcosa di esistente. In questa struttura si intuisce una sorta di sviluppo storico-evolutivo; ma è chiaro che si tratta di una struttura che non riceve nulla dall'esterno e che, invece, ha già all'interno di sé tutto ciò che poi si manifesterà nel divenire.

Nel lessico di Platone, «armonizzare» (συναρμόζειν / συναρμόττειν) significa «disporre in modo ordinato», in modo «logico e accomodato alle circostanze»; ma quel che è più interessante notare è che l'armonia rinvia all'equilibrio e all'uguaglianza, e quindi all'uniformità: ὁμαλίζειν / ὁμαλίνειν («dare uguaglianza, uniformità»). Un primo tentativo di verificare l'uso di queste forme verbali, e la loro connessione, in Platone è da me già stato fatto¹⁰: soprattutto nell'ottica di mettere a fuoco, nella struttura del cosmo e in quella dell'essere umano¹¹, la complessità di un processo che in entrambi i contesti proponeva la figura del cerchio (→ disordine → ordine → disordine →). Ora invece si tratta di procedere dando per acquisito questo dato per verificare quanto esso serva a mostrare la necessità ontologica del divenire e, insieme, la strategia *provvidenziale* che investe l'operare del dio artefice¹².

La figura del cerchio è presentata in modo esplicito da Platone poco oltre (36B ss.) per indicare il modo in cui le parti ritagliate del «tutto» (35B) sono tra loro combinate: curvando e unendo nel punto opposto alla loro intersezione i rispettivi estremi delle parti che costituiscono una specie di χ, si ottengono due cerchi concentrici. Uno sarà di misura leggermente maggiore dell'altro: uno dun-

que più esterno e l'altro più interno. Messili in movimento, Platone «defini quello del più esterno il movimento proprio della natura dell'identico (τὴν μὲν οὖν ἔξω φοράν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταύτου φύσεως)»; «quello dell'altro, più interno, proprio della natura del diverso (τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου)», 36C. L'identico (che implica però anche la tensione all'identità: cioè la riduzione della somiglianza all'identità)¹³ ha la supremazia; ed è unico (μίαν) e indiviso (ἄσχιστον); cioè, nella sua completezza e organizzazione, «tutto» comprende. Il diverso, ovviamente, non può che diversificarsi dando origine a una serie di cerchi: in tutto sette, disuguali, ma che si muovono secondo ampiezze di circonferenza, velocità e senso di rotazione armonicamente determinate¹⁴. Esso non ha la supremazia; tuttavia interessa qui sottolineare come, accanto all'identità, la diversità sia necessariamente rigiocata per spiegare la struttura complessa dell'uno, che è identico a se stesso ma che, insieme, costituisce il paradigma secondo cui le diversità in lui comprese si configurano. Senza la presenza del 'diverso' non sarebbe possibile costruire l'universo; l'*Anima del mondo* non potrebbe esprimersi e avvolgere, dandogli significato unitario e armonico¹⁵, il molteplice fisico dell'universo. Ed è per questo che l'*Anima del mondo* non può essere che la migliore tra le realtà generate (ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων): «partecipe di razionalità e armonia (λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας)», 37A.

Anche in riferimento all'uomo e alla sua struttura fisica e spirituale, Platone sottolinea il riverberarsi delle caratteristiche più elevate dell'*Anima del mondo*; l'anima particolare è la parte divina che tiene eretto il corpo dell'uomo e che, alla ricerca della verità, ha pensieri immortali e divini proprio in quanto partecipa dell'immortalità (90B-C). Agire in conformità a questa parte rende felici e immortali; precisa Platone:

τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖω συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντός διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντός ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωθῆσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

E i movimenti affini a ciò che vi è in noi di divino sono i pensieri e i movimenti circolari dell'universo; e ciascuno, assecondandoli e correggendo quelle rotazioni che alla nascita hanno subito una deviazione nella nostra testa, con l'apprendimento delle armonie e dei movimenti circolari dell'universo, deve rendere simile il soggetto di tale contemplazione all'oggetto contemplato in accordo con l'antica natura, e, resili simili, giungere al compimento della vita migliore che gli dèi abbiano predisposto per gli uomini per il presente e per il tempo futuro. (90D, trad. F. Fronterotta).

Questa citazione è tratta dalla parte conclusiva del dialogo platonico. Nella prospettiva etica lì proposta, ciascun individuo umano è chiamato ad affinare e a migliorare se stesso richiamandosi «alle armonie e ai movimenti circolari del-

l'universo (τὰς τοῦ παντός ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς)», e realizzando così quanto gli dèi hanno «predisposto»: τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος. In che senso sia già predisposto dal dio (e dunque sia provvidenziale) quanto ciascun individuo deve fare per essere felice, era già chiaro allorché Platone aveva descritto l'attività dell'*Anima del mondo* che «ruota intorno a se stessa (ἀνακυκλούμενη πρὸς αὐτήν)» e che:

ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτητα καὶ ὅταν ἀμέριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅτω τ' ἂν τι ταῦτόν ἢ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον, πρὸς ὅτι τε μάλιστα καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὅποτε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν καὶ πρὸς τὰ κατὰ ταῦτα ἔχοντα αἰεὶ.

quando tocca qualcosa la cui essenza è divisibile o qualcosa la cui essenza è indivisibile, essa dice – dato che è tutta in movimento al suo interno – a cosa questo sia identico o da cosa esso differisca, ma soprattutto rispetto a che cosa e dove e come e quando accada, tra le cose divenienti, che una in relazione all'altra esista e patisca e che si trovino a essere in relazione alle realtà che sono sempre identiche a se medesime. (37A-B)

L'*Anima del mondo* stabilisce insomma una sorta di tracciato nel percorso evolutivo del divenire del molteplice e dell'uomo che all'interno di esso agisce, secondo una logica che induce all'armonia ma che, rispetto all'armonia, evidenza daccapo la centralità del binomio *identico/diverso*.

Ricapitolando: a) la struttura dell'universo del *Timeo* è onnicomprensiva; b) esibisce una logica che della relazione dinamica tra identità e diversità si avvale; c) così si perviene all'armonia dove tutto ha senso ed è in equilibrio; d) l'*Anima del mondo* è ciò che determina tutto questo; e) il singolo uomo, che ha sete di verità e giustizia, a tutto ciò si adegua.

In questa prospettiva è impossibile non riconoscere quella tensione deterministica che poi sarà lo Stoicismo a riprendere e a condurre alle estreme conseguenze¹⁶. Qui tuttavia occorre rilevare che la condizione perché si esprima questa tensione deterministica, e dunque perché si possa procedere alla realizzazione effettiva – e cioè storica – del tutto, è costituita da due fattori: il 'disordine' del molteplice e il principio di 'armonia' che a esso è evidentemente possibile imporre.

Quanto allo stato di 'disordine' che è premessa alla costituzione di 'ordine' non sembra ci siano equivoci: in 30A si passa dal 'disordine' all'ordine', εἰς τάξιν ... ἐκ τῆς ἀταξίας; più precisamente il dio, volendo che tutto sia buono e per quanto possibile perfetto, interviene e riconduce ciò che non è in quiete – e che si muove senza ordine né regola (πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως) – all'ordine¹⁷.

Quanto all'armonia, occorre sottolineare come essa rinvii immediatamente allo stato originario di 'ordine' che è espresso nella rotazione dei cerchi costitutivi dell'universo, in particolare del cerchio dell'identico e di quello del diverso (36C-D e 37B-C). Ma poi si tratta della stessa armonia che sovrinten-

de all'attività intelligente nell'uomo, ai movimenti della sua anima:

ἡ δὲ ἁρμονία, συγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις, τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον καθάπερ νῦν εἶναι δοκεῖ χρήσιμος, ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῆ σύμμαχος ὑπὸ Μουσῶν δέδοται.

L'armonia, che ha dei movimenti analoghi a quelli che si svolgono regolarmente nella nostra anima, non è stata data dalle Muse a chi, con intelligenza, abbia rapporto con esse, soltanto in vista di un piacere irrazionale, come ora si crede che in ciò consista la sua utilità, ma come alleata per portare all'ordine e all'accordo con sé il movimento dell'anima divenuto in noi discordante. (47D, trad. F. Fronterotta)

Uno "stato di disordine" e un "ideale principio di armonia a disposizione" costituiscono dunque le condizioni per giungere alla perfezione di ciò che è in ordine¹⁸. Certo nell'uomo appare decisivo il ruolo dell'intelligenza, al fine di ricondurre armonicamente dal disordine all'ordine; un'intelligenza che è presente anche nell'*Anima del mondo* e che funge da paradigma all'uomo, ma che sembra esprimersi soprattutto con i tratti della 'necessità'. Non per nulla Platone precisa che «la nascita di questo mondo è una mescolanza prodotta dalla combinazione di necessità e di intelletto», οὗν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη (48A). Per 'necessità' occorre intendere ciò che non è frutto di una qualche decisione più o meno intelligente, ma che avviene in virtù di una successione di accadimenti, in origine anche casuali, che però inevitabilmente non possono non condurre a un esito prevedibile o comunque determinato in modo meccanico¹⁹. Quindi Platone vede nella logica della necessità che da ultimo si combina con la ragione – una volta ridotta sotto controllo la casualità disordinata²⁰ – la chiave esplicativa dell'esistenza dell'universo.

Nel demiurgo, di conseguenza, occorre scorgere non solo l'organizzatore dell'universo diveniente secondo il modello costituito e reso attivo dall'*Anima del mondo*, ma anche l'interprete della necessità sottesa all'esistenza dell'universo. Platone scrive infatti:

οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Così dunque, secondo un ragionamento verosimile, bisogna affermare che questo mondo, che è un vivente dotato di anima e di pensiero, è stato davvero generato secondo il disegno della divinità. (30B-C, trad. F. Fronterotta)

L'espressione διὰ τὴν ... πρόνοιαν è speciale in Platone; essa rinvia a ciò che ci si attende per il futuro. Si tratta però di un'attesa per qualcosa in vista del quale in precedenza ci si è attivati o si è deciso di agire in un certo modo. Non rinvia a qualcosa di probabile, ma a qualcosa che ha tutte le caratteristiche per realiz-

zarsi. Nel *Timeo* πρόνοια è in due occasioni attribuita alla divinità: qui, nel passo appena citato, e in 44C, laddove si pone la questione di come sia necessario analizzare le «previdenze» degli dèi, cioè il *disegno* che sta dietro alle loro decisioni²¹. Inoltre, nel linguaggio del mito, anche l'auriga (*Phaedr.* 254E) che regge le redini esibisce un proprio progetto; infatti «il cavallo si lascia guidare dalla previdenza dell'auriga (τῆ τοῦ ἡνιόχου προνοίᾳ)». Infine, di nuovo nel *Timeo*, si afferma che nel volto sono raccolti insieme gli strumenti (ὄργανα) utili a far sì che l'anima possa esprimere tutta la sua capacità di previsione (πάση τῆ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ). In tutta l'opera di Platone pervenutaci, solo quattro volte²² ci si richiama alla provvidenza intesa come modalità consapevole di progettare il futuro. Ed è significativo che proprio nel *Timeo* essa appaia determinante a caratterizzare il ruolo della divinità e, dunque, il divenire cui essa sovrintende²³.

A questo punto si può senz'altro dedurre che, nel *Timeo*, l'*armonizzazione* – cioè la riduzione di ciò che non ha senso a qualcosa di sensato e in quanto tale esistente in modo buono – avviene secondo una logica che è connessa alla natura della necessità e che accompagna il modo stesso in cui il dio *prevede* l'accadere del divenire²⁴. Senza il contributo del dio, solo casualmente e in modo circoscritto avrebbe potuto verificarsi una sorta di disposizione ordinata e significativa della materia:

ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῶ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχη, τι μετείχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων· ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν.

Dato che si trovavano in disordine, il dio pose in ciascuna di queste cose, e ognuna rispetto a se stessa e le une in rapporto alle altre, delle simmetrie, e per quantità e per modo era possibile che fossero proporzionate e simmetriche. Fino ad allora infatti nessuna di queste cose, tranne che per caso, partecipava di ciò, e non c'era proprio nessuna cosa che fosse degna di essere chiamata con i nomi che ora le diamo, come 'fuoco', 'acqua' e qualunque altra cosa di questo tipo; ma tutto questo è il dio che l'ha per primo messo in ordine. (*Tim.* 69B)

Notevole è il fatto che Platone non escluda la casualità in questo processo di organizzazione: l'«ὅσον μὴ τύχη», «tranne che per caso», richiama in qualche modo la *πλανωμένη αἰτία*, la «causa errante»²⁵ necessaria a far sì che, mescolandosi a quanto è in grado di produrre l'intelletto, si dia luogo al divenire.

Ma forse più notevole ancora è la constatazione che il punto di partenza sia costituito dalla presenza del *disordine*: ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα. In mancanza del disordine non solo non è possibile concepire la possibilità che si affermi l'ordine, ma soprattutto non si dà spazio alla storia, cioè al fatto che una struttura costituita da simmetrie e proporzioni regolate riesca a proporsi e a realizzarsi progressivamente.

È inevitabile, a questo punto, richiamare il celeberrimo mito relativo alla storia del cosmo, presentato da Platone nel *Politico* alle pagine 268C-274E. Lo

Straniero di Elea racconta a Socrate il Giovane come il dio stesso guidi accompagnandolo lo svolgimento circolare del cosmo e, nel far questo, porti l'universo a raggiungere progressivamente lo stato di perfetto equilibrio; solo che, a quel punto, il dio si ritrae e lascia libero il cosmo di muoversi per suo conto. La rotazione allora si inverte, siccome la natura fisica del cosmo non può essere identica a quella divina. Una sorta di situazione entropica allora si realizza: il tasso di disordine e di distruzione aumenta e si accentuerà finché il dio non tornerà a prendersi cura dell'universo e di tutte le sue parti cosicché si riproponga una forma di progressivo riavvicinamento all'ordine. Proprio come accade al pilota di una nave allorché riprende la barra del timone dopo essersene allontanato: la nave ritrova progressivamente la retta direzione.

Talora è lo stesso dio che, guidandolo, procede insieme e accompagna nel suo ruotare questo universo, talora invece lo lascia andare libero (τοτέ δὲ ἀνήκεν), quando i periodi del tempo a lui adatto hanno già acquistato la misura (ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου). Esso allora di nuovo, in modo autonomo, gira intorno in direzione contraria, poiché è un essere vivente e ha avuto in dotazione l'intelligenza da parte di colui che fin da principio l'ha condotto all'ordine (ἐκ τοῦ συναρμόσαντος). ... (270A) Talora è guidato da una causa divina diversa da lui ... talaltra, quando è lasciato solo, esso va da sé, abbandonato al momento opportuno (κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα τοιοῦτον) tanto che può marciare indietro sui suoi passi per molte miriadi di rotazioni, poiché grandissimo ed equilibratissimo (ἰσορροπώτατον) quale è, procede ruotando su di un piccolissimo perno. ... (272E) Quando il tempo di tutte queste cose fu compiuto ... allora il pilota dell'universo (τοῦ παντός ὁ μὲν κυβερνήτης), come abbandonando la barra del timone (οἷον πηδάλιον οἷακος ἀφέμενος), si ritirò nel proprio posto di osservazione, e furono di nuovo il destino e insieme una tensione innata (εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία) a far volgere indietro l'universo. ... (273A) E l'universo rivolgendosi indietro e scontrandosi con se stesso, spinto dagli impulsi contrari del movimento iniziale e di quello finale, produsse in se stesso uno sconquasso (σεισμὸν πολλὸν), e compì di nuovo un'altra strage di esseri viventi di ogni specie. ... (273D-E) Il dio, che già lo aveva messo in ordine (καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν), vedendo l'universo in difficoltà e prendendosene cura affinché, sotto la tempesta del disordine, dissolvendosi, non si immerga nel mare infinito della disuguaglianza (κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δῦν), torna a sedersi nuovamente al timone, mette in sesto le cose che nel periodo precedente, in cui il mondo andava da solo, erano state guastate e dissolte, lo riordina, e, raddrizzatolo, lo rende immune da vecchiaia e da morte (κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτόν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται). (Pol. 269C-273E).

Pur declinata in direzione della politica e della figura del reggitore dello Stato – in perfetta consonanza con la sensibilità che si evince dalla prospettiva della *Repubblica*²⁶ – non c'è dubbio che la visione mitica qui proposta combacia con il quadro ontologico e cosmologico offerto dal *Timeo*²⁷. Al reggitore

pilota (τοῦ παντός ὁ μὲν κυβερνήτης) è richiesto essenzialmente di garantire l'equilibrio tra l'ordine e l'uguaglianza (μέτρον / τοῦ συναρμόσαντος / θεὸς ὁ κοσμήσας / κοσμεῖ) da un lato, e il disordine e la disuguaglianza (σεισμὸν πολλὸν / τῆς ἀνομοιότητος) dall'altro. In questa operazione giocano un ruolo intrecciato ma distinto l'intelligenza del reggitore e l'intelligenza dell'universo, che è un vivente. La prima sa cogliere il momento opportuno (κατὰ καιρὸν) per intervenire e impedire che l'uguaglianza e l'identità, che supportano il progetto di ordine assoluto assicurato dalla retta direzione che il timone (πηδάλιον) fornisce, soffochino il divenire dell'universo; la seconda sa muoversi in direzione contraria mantenendosi in equilibrio perfetto (ἰσορροπώτατον) rispetto al cerchio del divenire, obbedendo al suo destino e alla sua innata spinta direzionale (εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία). Sembra proprio che entrambe le due intelligenze governino le due contrapposte spinte; ma spetta al pilota decidere il momento corretto per riprendere in mano la barra del timone, raddrizzare (ἐπανορθῶν) la rotta per un altro tratto di mare: per un altro periodo cosmico. Tra la tensione all'ordine e la tensione al disordine si snodano insomma i cicli dell'universo, eternamente; nessuna delle due tensioni può prevalere sull'altra, pena la perdita di un equilibrio che evita sia il dissolversi per distruzione sia l'arresto del divenire per mancanza di differenziazione tra gli enti che costituiscono il tutto. Tuttavia è indubbia la capacità strategica e *previsionale* (consistente nell'aver un chiaro disegno per il futuro e nell'agire di conseguenza) che spetta al dio. Si tratta di non affondare nel mare sconfinato della disuguaglianza (ἵνα μὴ ... εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δῦν) e, contemporaneamente, concedendo spazio alla disuguaglianza, di lasciar libero (ἀνήκεν) periodicamente l'universo di seguire il movimento conseguenza della sua tensione innata.

Si noti, da ultimo, come la necessità dell'equilibrio tra le forze si coniughi con la periodicità e, dunque, con la circolarità. Esattamente quanto nel *Timeo* si propone come struttura metafisica costitutiva.

In conclusione, l'equilibrio armonico del cosmo è frutto di un'attività che provvidenzialmente riesce a tenere insieme forze contrastanti ma innegabilmente necessarie. E se, come Platone ben sa, nell'ambito della vita urbana, ogni serio δημιουργός è in grado di muoversi in questa direzione e procede a più riprese tendendo all'ordine²⁸, nella prospettiva cosmica la medesima vita del *Tutto* si deve alla possibilità di veder razionalmente superati e valorizzati (ma mai annullati) i conflitti tra le parti separate e le tensioni contrapposte.

Plotino lo saprà emblematicamente riconoscere:

Pur essendo nemica a se stessa nelle sue parti, la ragione è ugualmente una e armonica (ἓν ἔστι καὶ φίλον) quanto il soggetto di un dramma che è uno pur concedendo in sé molti conflitti. Il dramma accorda e armonizza (εἰς μίαν ἁρμονίαν ἄγει σύμφωνον) questi conflitti mettendo innanzi il quadro completo dei protagonisti in lotta; così dall'unica ragione deriva il conflitto tra le parti separate (ἐξ ἐνός λόγου ἢ τῶν διαστατῶν μάχη) ... E come, nella musica, acuto e grave formano un rapporto musicale e cospirano, in quanto

elementi dell'armonia, all'unità (εις ἓν, ὄντες ἀρμονίας λόγοι), cioè a un'armonia che è un rapporto più grande (εις αὐτὴν τὴν ἀρμονίαν, ἄλλον λόγον μείζονα), del quale quelli sono le parti più piccole, così nell'universo noi vediamo dei contrari: il bianco e il nero ... e l'universo è d'accordo con se stesso (καὶ τὸ πᾶν ὁμολογεῖ ἑαυτῶ) anche se le parti sono spesso in lotta fra loro, poiché l'universo è secondo ragione (κατὰ λόγον δὲ τὸ πᾶν) ed è necessario poi che quest'unità della ragione derivi dai contrari (ἀνάγκη καὶ τὸν ἓνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγων εἶναι ἓνα), poiché questa contrarietà dà ad essa la sua consistenza e quasi l'essere suo. (*Enn.* 3.2.16.34-50, trad. G. Faggini).

[Segnalo che il presente contributo non ha potuto tener conto dell'opera di Maurizio Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone, Brescia 2013, in quanto consegnato precedentemente all'editore per la stampa*].

BIBLIOGRAFIA

- Brisson L., 1974, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du 'Timée' de Platon*, Klincksieck, Paris 1994²; Academia V., Sankt Augustin.
- Broadie S., 2012, *Nature and Divinity in Plato's 'Timaeus'*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cornford F.M., 1966, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato translated with a running commentary [1937]*, Routledge & Kegan, London.
- Faggini G., 1992, *Plotino, Enneadi*, trad., introd., note e bibliografia di G.F., Rusconi, Milano.
- Ferrari F., 2003, 'Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo', in Natali-Maso 2003, pp. 83-94.
- Fronterotta F., 1995, 'L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le 'Sophiste'', in «Les études philosophiques», pp. 311-53.
- Fronterotta F., 2001, ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al 'Parmenide'*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa.
- Fronterotta F., a cura di, 2003, *Platone Timeo*, Rizzoli, Milano.
- Gregory A., 2000, *Plato's Philosophy of Science*, Duckworth, London.
- Johansen T.K., 2003, *The Place of the Demiurge in Plato's Teleology*, in Natali-Maso 2003, pp. 65-82.
- Maso S., 2003, *Dal disordine all'ordine*, in Natali-Maso 2003, pp. 243-57.
- Mohr R.D., ed., 1985, *The Platonic Cosmology*, E. J. Brill, Leiden.
- Moreau J., 1981, *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens [1939]*, Les Belles Lettres], Paris, G. Olms, Hildesheim - New York.
- Natali C. - Maso S., eds., 2003, *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Hakkert, Amsterdam; rist. Cafoscarina editrice, Venezia, 2011.
- Parry R.D., 1991, *The intelligible wordanimal in Plato's 'Timaeus'*, in «Journal of the History of Philosophy», 29, pp. 13-32.
- Radice R., 1991, *Le leggi*, in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- Reydams-Schils G., 1999, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's 'Timaeus'*, Brepols, Turnhout.
- Taylor A.E., 1928, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford.
- Voegelin E., 1986, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna; ed. orig. *Plato and Aristotle (1st section)*, Louisiana State University, Baton Rouge - London, 1957.
- Wright M.R., ed., 2000, *Reason and Necessity: Essays on Plato's 'Timaeus'*, Duckworth, London.
- Zedda S., 2000, *How to build a world soul: a practical guide*, in Wright 2000, pp. 23-41.

NOTE

¹ *Parm.* 148D: "Ὅμοιον ἄρα καὶ ἀνόμοιον ἔσται τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις, ἢ μὲν ἕτερον, ὅμοιον, ἢ δὲ ταυτόν, ἀνόμοιον.

² *Parm.* 148C-D: Ταυτόν τε ἄρα ὄν τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ὅτι ἕτερόν ἐστι, κατ' ἀμφοτέρα καὶ κατὰ ἐκάτερον, ὅμοιόν τε ἂν εἴη καὶ ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις (...) Οὐκοῦν καὶ ἑαυτῷ ὡσαύτως, ἐπεὶ περ ἕτερόν τε ἑαυτοῦ καὶ ταυτόν ἑαυτῷ ἐφάνη, κατ' ἀμφοτέρα καὶ κατὰ ἐκάτερον ὅμοιόν τε καὶ ἀνόμοιον φανήσεται;

³ Cf. Brisson 1974, pp. 116-36; Fronterotta 2001, in partic. pp. 195-222.

⁴ *Resp.* 509A-B: «Dici che si tratta – disse (Glaucione) – di una bellezza straordinaria, se essa procura scienza e verità: qualcosa che, proprio per la sua bellezza è superiore a queste; ... e anche, a proposito di ciò che è conoscibile, dirai che proviene dal bene non solo l'esser conosciuto, ma anche l'essere e l'essenza da questo proviene loro», Ἀμύχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν (...) Καὶ τοῖς γινώσκουμένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι.

⁵ *Tim.* 34B: καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυπεν, καὶ κύκλω δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γινώσκον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὐτῷ.

⁶ *Ibid.* (*scil.* θεός ὃ ὦν αἰεὶ) διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

⁷ Su questo cf. Brisson 1974, pp. 517-27; Zedda 2000, pp. 23-28.

⁸ Per un'interpretazione corretta della costruzione e della struttura dell'anima del mondo che Platone ha in mente, si vedano, oltre a Taylor 1928, pp. 105-36, e a Cornford 1966, pp. 57-66, soprattutto Moreau 1981, pp. 30-55, Brisson 1974, pp. 270-314, e, più recentemente, Parry 1991, pp. 13-32, che nella sua analisi mostra come nella «completezza» e «complessità» consista la ragione per cui l'«intelligible living being» funga da paradigma nella costruzione del cosmo. Per le implicazioni di ordine epistemologico, cf. Gregory 2000, pp. 242-55.

⁹ Il passo è criptico; occorre mettere a fuoco i tre elementi di cui *indivisibile* e *divisibile* sono il criterio di distinzione da cui procedere poi per trovare i rispettivi intermedi: a) la sostanza οὐσία – o l'essere, come traduce Fronterotta 2003, *ad loc.*; o l'esistenza, secondo Parry 1991, pp. 29-30 –, b) l'identico ταυτόν, c) il diverso ἕτερον. Questi tre intermedi sono riuniti in un'ideale entità (εἰς μίαν πάντα ιδέαν). A questo punto tale intero (ὄλον) potrà essere diviso in parti in ciascuna delle quali sono presenti gli intermedi riuniti insieme: cioè la mescolanza di identico, diverso, essere. Sulle caratteristiche di questo intero (che è l'«essere») e come al suo interno partecipino in un gioco dinamico i cinque generi sommi (tra i quali un ruolo particolare rivestono l'«identico» e il «diverso») si vedano le osservazioni di Fronterotta 1995, pp. 331-41, in riferimento al *Sofista* 250A-255E.

¹⁰ Maso 2003, pp. 243-57.

¹¹ Più in generale, la stretta implicazione tra armonizzazione dell'anima e armonizzazione della parte fisico-corporea del mondo è con chiarezza documentata: «Dopo che fu portata a termine la composizione dell'anima secondo il pensiero di chi la compose,

questi poi procedette a sistemare (ἐτεκταίνετο) tutto ciò che vi è di corporeo all'interno di essa e, riunendo insieme il centro dell'uno con il centro dell'altra, li armonizzò (μέσση συναγαγὼν προσήρμοσεν).»

¹² Ferrari 2003, pp. 91-94, ha sostenuto come nel demiurgo coesistono una tensione causale «razionale e teleologicamente orientata» accanto a una causalità «necessaria» che deriva dalla natura *paradigmatica* del modello ideale. Sul significato e sul ruolo del paradigma nella dimensione cosmica e cosmico-metafisica, cf. ora Brodie 2012, pp. 63-74.

¹³ Platone infatti precisa che il demiurgo «diede la supremazia alla rivoluzione dell'identico e del simile», κράτος δ' ἔδωκεν τῇ ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ.

¹⁴ Platone intende descrivere in questo modo l'organizzazione astronomica del cosmo; sul passo si veda anzitutto la ricostruzione e la rappresentazione della sfera armillare fatta da Brisson 1974, pp. 38-44. Un indizio dell'armonia che governa questa costruzione è nell'espressione ἐν λόγῳ δὲ φερομένου, con la quale si indica il modo razionalmente ritmato secondo cui si muovono i sette cerchi planetari.

¹⁵ Platone immagina che il demiurgo unisca insieme il centro dell'anima e il centro del corpo, armonizzandoli (προσήρμοσεν, 36E); partendo di qui, l'anima può distendersi in ogni direzione e quindi avvolgere circolarmente tutto il cielo dall'esterno: ἔξωθεν περικαλύψασα, *ibid.* Si tratterà di una rotazione senza fine, regolata in modo razionale, un modo divino di esistere: θεῖαν ἀρχὴν ... ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σῶμπαντα χρόνον.

¹⁶ Al riguardo si possono considerare illuminanti le osservazioni di Moreau 1981, pp. 173-86, che efficacemente annotava come nella prospettiva monistica dello Stoicismo: «Le mythe platonicien de l'Âme du Monde, illustration de la synthèse dialectique, promu au rang de dogme scientifique, allait répondre aux aspirations de la conscience morale», p. 186. Reydamas-Schils 1999 ha più recentemente studiato l'influenza del *Timeo* sulla tradizione stoica e medioplatonica; se è vero che, come la studiosa scrive a p. 246: «There remains the most hypothetical point that the Early Stoics might have read the *Timaeus* as a cosmic republic, a counterpart to Plato's work on the ideal state», in ogni caso la spiegazione che Platone propone sul ruolo della natura, della provvidenza, della necessità e del fato nel *Timeo* mostra con indubbia chiarezza quanto ciò stia alla base della concezione del λόγος stoico e della ciclica vita del cosmo: cf. pp. 70-79.

¹⁷ *Tim.* 30A: «Poiché la divinità voleva che tutte le cose fossero buone, e che nessuna, per quanto possibile, si rivelasse imperfetta, avendo preso così quanto era visibile, che non si trovava in quiete, ma in un movimento senza ordine né regola, lo condusse dal disordine all'ordine, considerando che questo è in tutto migliore di quello» (trad. F. Fronterotta), βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον.

¹⁸ È fondamentale non trascurare nessuna di queste due condizioni, cosicché sia possibile cogliere fino in fondo la «proto-historical structure» che caratterizza il formarsi del cosmo e intorno a cui è organizzato il *Timeo*. Cf., su quest'ultimo punto, Brodie 2012, pp. 256-64.

¹⁹ Per una prima messa a punto del concetto di necessità rapportata all'intelligenza in Platone, cf. Cornford 1966, pp. 162-77. Lo studioso sottolinea con forza come alla base di questa «necessità» stia, in ultima analisi, una casuale causalità: una causa errante (πλανομένη αἰτία, 48A), un elemento per così dire irrazionale insito nell'*Anima del mondo*.

²⁰ Non per niente Platone scrive che, «in virtù della necessità vinta da una persuasione intelligente, fu all'origine costituito questo universo», δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν (48A). Sulla relazione necessità-ragione cf. Gregory 2000, pp. 113-15. Sul necessario ruolo che svolge la causalità svincolata dall'intelligenza, cf. Johansen 2003, pp. 70-72.

²¹ Nella sezione del *Timeo* dedicata alla "generazione" degli dèi e degli uomini, delle anime e dei corpi, sono analizzate in dettaglio le caratteristiche dello sviluppo e della vita degli esseri viventi; a un certo punto Platone asserisce: «Sulle questioni che ora ci stanno di fronte, bisogna condurre un esame più dettagliato: in primo luogo, sulla generazione dei corpi, parte dopo parte, e sull'anima, bisogna dire per quali ragioni e secondo quali disegni degli dèi (δι' ἧς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν) essi furono generati, attenendoci a ciò che appare più verosimile possibile e procedendo così secondo questi criteri», *Tim.* 44C, trad. F. Fronterotta.

²² Oltre alle quattro citazioni riportate (tre nel *Timeo* e una nel *Fedro*), si ritrova solo l'uso avverbiale ἐκ προνοίας (= «premeditatamente»): 1 volta, in *Phaedr.* 241E, e 8 volte, in *leges* 721C, 838C; 871A; 873A; 874E; 877B; 877C; 932E. Null'altro.

²³ In *leg.* 903B-C il ruolo del demiurgo è evocato allorché si tratta di organizzare l'universo nel modo migliore possibile, cioè nel modo in cui la provvidenza perfettamente si esprime: «Chi ha cura in ogni cosa (ὡς τῷ τοῦ παντός ἐπιμελουμένῳ) è anche l'ordinatore (συντεταγμένα) di ciascuna in vista della salvezza e virtù dell'universo intero, nel quale ogni parte, per quanto può, ha un suo ruolo determinato. Per ciascuna di queste parti ci sono dei supervisori che le organizzano (ἀρχοντες προστεταγμένοι) in vista della loro funzione attiva o passiva, con ciò portandole sempre a un grado di perfetta elaborazione fin nei minimi termini. E anche tu, piccolo uomo, sei una di tali parti che senza sosta mira al tutto e tende ad esso (εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον ἀεὶ), nonostante la sua straordinaria piccolezza. Del resto, in quest'ordine di cose, a te sfugge come ogni generazione avvenga perché nella vita del tutto sia presente l'essenza della felicità; sicché non è per te che essa esiste, ma piuttosto sei tu che esisti per la vita del tutto. Infatti, ogni medico e ogni artefice esperto fa ogni cosa in funzione del tutto (πᾶς γὰρ ἰατρὸς καὶ πᾶς ἐντεχνος δημιουργὸς παντός μὲν ἔνεκα πάντα ἐργάζεται); e così tendendo all'interesse comune, che esso sia il meglio possibile, adatta la parte al tutto e non il tutto alla parte (μέρος μὴν ἔνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἔνεκα ἀπεργάζεται)», trad. R. Radice. Su questo passo e sul rapporto 'provvidenza' / 'necessità' in Platone e nella dottrina stoica, cf. Reydamas-Schils 1999, pp. 73-79.

²⁴ A proposito della struttura geometrica degli elementi originali e della stereometria conseguente, Platone evoca il ruolo diretto del dio, nel momento dell'organizzazione effettiva dell'universo, che va a combinarsi con la necessità originaria degli elementi medesimi: «Il dio ovunque armonizzò le proporzioni (συνηρμόσθαι ταῦτα) relative alle quantità, ai movimenti e alle altre proprietà, nella misura in cui la natura della necessità spontaneamente o persuasa si era sottomessa (δπηπερ ἢ τῆς ἀνάγκης ἔκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπέϊκεν), dopo averle tutte portate alla perfezione secondo rapporti numerici».

²⁵ Cf. *Tim.* 48A. Sul carattere di necessità che la causa errante possiede, cf. Cornford 1966, pp. 159-60. In particolare, Taylor 1928, pp. 303-04, ne sottolinea il ruolo nel momento in cui è avvenuta la 'selezione' dei primi quattro elementi.

²⁶ Com'è noto, nello stato il ruolo del reggitore è quello di colui che mira al miglior funzionamento della polis, cioè all'ordine. Voegelin 1986, pp. 239-86, sottolinea come la possibilità di poter gestire l'ordine-disordine appartenga al più complessivo progetto

etico e politico di Platone. Ma ciò significa che: «L'ordine del cosmo è diventato sostanziale coll'ordine della polis e dell'uomo», p. 254.

²⁷ Per parte sua Brisson 1974, pp. 189-205, nello studiare le distinte componenti del cosmo e, contemporaneamente, il movimento che le tiene insieme, ha messo in rilievo come il modello cosmologico del *Timeo* sia di natura matematica ma con intenzione etico-finalistica. Quanto poi alla decisiva relazione quiete-movimento, si veda in particolare *Tim.* 57E-58A, dove κίνησις (cioè il 'movimento', il 'divenire') è opposto a στάσις (la 'quiete-resistenza'); ma κίνησις si connette ad ἀνωμαλότης (la 'difformità', l' 'irregolarità', la 'varietà' riferita alla costituzione interna dei corpi nel cosmo) e ad ἀνισότης (la 'disuguaglianza' nel relazione tra i vari corpi). Στάσις invece si connette a ὁμαλότης ('liscezza', 'uniformità') e a ἰσότης ('uguaglianza'). Infatti «sempre porremo la quiete nell'uniformità e il movimento nella difformità; la disuguaglianza è causa della varietà nella natura», οὕτω δὲ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὐτῆς ἀνωμάλου φύσεως. Cf. Mohr 1985, pp. 134-36.

²⁸ *Gorg.* 503E: «Ciascuno (*scil.* δημιουργός) pone ciascuna cosa in un certo ordine (εἰς τάξιν) stabilito, e fa in modo che sia di bell'effetto ed equilibrato (πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν) l'accostamento di una cosa all'altra, cosicché il tutto risulti essere un qualcosa di ben disposto (τεταγμένον) e ordinato (κεκοσμημένον)».