

Lo statuto ontologico dei corpi fisici nel *Timeo* di Platone

Franco Ferrari*¹

SUNTO – Questo contributo è dedicato al *Timeo* di Platone, dove viene indagata la genesi e la natura dell’universo fisico. In quest’opera l’universo viene concepito come la copia di un modello. Il saggio si propone di esaminare la possibilità di concepire il mondo fisico come la proiezione spaziale di un archetipo intelligibile. Questa proiezione è resa possibile dall’ipotesi del ricettacolo universale, che rappresenta una sorta di schermo di proiezione tridimensionale: le idee inestese sono proiettate nella *chora* (spazio), trasformandosi in corpi fisici tridimensionali.

PAROLE CHIAVE – Platone; Timeo; Metafisica; Mondo fisico.

ABSTRACT – This contribution is dedicated to Plato’s *Timaeus*, where the genesis and nature of the physical universe is investigated. In this work, the universe is conceived as a copy of a model. The essay aims to examine the possibility of understanding the physical universe as the projection of an intelligible archetype. The projection is made possible by the hypothesis of the universal receptacle, that is, a sort of three-dimensional projection screen: unextended forms are projected into the *chora* (space) transforming themselves into three-dimensional physical bodies.

KEYWORDS – Plato; Timaeus; Metaphysics; Physical world.

* Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere (Socio corrispondente residente).
Professore ordinario di Storia della Filosofia antica presso l’Università degli Studi di Pavia.
E-mail: franco.ferrari@unipv.it. Relazione tenuta il 21 marzo 2024.

Rendiconti 158.3/2025, Doi 10.3280/rndoa2025oa22293

Copyright © FrancoAngeli.

This work is released under Creative Commons Attribution Non-Commercial – No Derivatives License.
For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>.

1. L'UNIVERSO E GLI OGGETTI FISICI NEL *TIMEO*

Se è indubbiamente vero che il *Timeo* costituisce l'opera platonica che ha esercitato l'influsso più ampio e profondo sul pensiero filosofico e scientifico occidentale, non è probabilmente meno vero che l'impressionante proliferazione di studi che ha investito questo dialogo negli ultimi due decenni sia in parte legata alla circostanza che il *Timeo* è quasi interamente dedicato al mondo della natura, ossia alla realtà fisica. Non che Platone abbia ignorato questa topica in altri suoi scritti; ma non si rischia davvero di sbagliare se si afferma che solo in questo dialogo il filosofo fa i conti in maniera diretta e globale con l'universo sensibile.

In realtà, come ha mostrato Charles Kahn in un importante libro di qualche anno fa, il *Timeo* segna il culmine di un processo di «ritorno alla filosofia della natura» che sembra avere segnato gli ultimi scritti di Platone, anche quelli consacrati a temi molto diversi, ossia etici, come il *Filebo*, oppure politici, come le *Leggi* (Kahn, 2013).¹ Ma ciò che rende particolarmente interessante il *Timeo*, e che forse spiega l'attrazione che esso esercita anche su alcuni scienziati ed epistemologi contemporanei, risiede nella circostanza che in questo scritto Platone indaga direttamente sia l'universo come totalità unificata, ossia il «cosmo», sia la natura degli oggetti che in esso si trovano, vale a dire i corpi fisici.² Se non è allora fuori luogo domandarsi cosa sia per Platone l'universo e che cosa sia un corpo fisico, è del tutto naturale rivolgersi al *Timeo* per cercare una risposta a questi interrogativi.

Si tratta però – è importante che lo sappia preventivamente chiunque si avventuri nella lettura del *Timeo* – di una risposta tutt'altro che semplice, che per essere trovata richiede il ricorso a una consistente dose di accortezza ermeneutica, indispensabile non solo perché il *Timeo* rappresenta uno scritto straordinariamente complesso e a tratti addirittura oscuro (come già lamentavano i lettori antichi),³ ma soprattutto perché l'esposizione della «fisica» e

¹ Per l'applicazione all'indagine naturalistica del paradigma tecnico-artigianale mi sia permesso rinviare a Ferrari (2023c).

² Un esempio dell'attrazione esercitata dal *Timeo* su cosmologi e fisici contemporanei è testimoniato dal saggio di Legget (2010); sulla cosmogonia si veda anche il libro di Tonelli (2019), pp. 75-77.

³ Cicerone, che tradusse in latino una parte del dialogo, parlava a proposito del *Timeo* di *rerum obscuritas non verborum* (*De fin.* II 15); e alcuni secoli dopo di lui, Calcidio, al quale si deve la traduzione (anch'essa parziale) del *Timeo* destinata ad attraversare l'intero medioevo latino, ribadiva che l'*obscuritas* di questo dialogo non è causata volutamente

della «cosmologia» non ha e non può avere un carattere scientifico, paragonabile a quello di un trattato, ma si presenta programmaticamente come un «discorso verisimile» (εἰκὼς λόγος), e perciò non «vero», e addirittura come un «racconto verisimile» (εἰκὼς μῦθος).⁴

La forma narrativa della esposizione platonica e il carattere verisimile del suo contenuto costituiscono elementi che non possono davvero venire ignorati, giacché giocano un ruolo relevantissimo nella trasmissione del messaggio che l'autore si propone di comunicare. Poiché Platone fa dipendere il carattere verisimile della trattazione fisico-cosmologica dalla natura del suo stesso oggetto, ossia dalla natura ontologica dell'universo fisico, esattamente da questo punto è bene iniziare la nostra indagine.

2. ESSERE E DIVENIRE

Prima di intraprendere il racconto della genesi dell'universo, destinato a concludersi con l'esposizione della generazione dell'uomo, Platone, per bocca del personaggio di Timeo (una figura fittizia che si immagina proveniente dalla città di Locri), introduce alcune premesse di carattere propriamente filosofico, dalle quali la consistenza del suo stesso discorso fisico in qualche modo dipende. Si tratta – giova chiarirlo immediatamente – di premesse che non sono affatto coinvolte nella natura verisimile della trattazione fisico-cosmologica (e cosmogonica), ossia che non risultano in alcun modo sottoposte al vincolo epistemologico della verosimiglianza, ma che per Platone sono vere, assolute e soprattutto non negoziabili.

Le premesse sulle quali si fonda l'esposizione di Timeo sono due: la prima stabilisce la distinzione che è sia ontologica sia epistemica tra l'essere e il divenire, la seconda contiene una versione che potremmo definire «metafisica» del principio di causalità. Secondo Platone, occorre dunque assumere in via preliminare questa distinzione:

È dunque necessario, secondo la mia opinione, distinguere in primo luogo le cose seguenti: cos'è ciò che è sempre e non ha generazione, e cosa ciò che ha generazione e non è mai? L'uno si comprende con intellesione accompagnata da ragionamento, poiché è sempre nella stessa condizione, mentre l'altro, a sua volta, si opina con

dall'autore né dipende dalla scarsa intelligenza del lettore, ma risiede nella materia stessa trattata (*res ipsa*), che è *difficilis et obscura* (in *Tim.* 317, 15-22 Waszink).

⁴ Su questo motivo si veda ciò che scrivo in Ferrari (2023a), spec. pp. 42-47.

opinione accompagnata da percezione priva di razionalità, perché ha generazione e distruzione, non essendo mai realmente (*Tim.* 27d-28a).⁵

Come è facile immaginare, queste poche linee hanno dato luogo a numerosissime controversie esegetiche di cui non sarebbe sensato dare conto in questa sede. Ciò che si deve fare è richiamare l'attenzione sullo stretto parallelismo che questa celebre sentenza stabilisce tra il genere di realtà e il tipo di conoscenza a essa relativa. Secondo Platone la realtà, ossia tutto ciò che in qualche modo esiste, deve necessariamente ricadere sotto uno di questi due generi, a ciascuno dei quali corrisponde una ben precisa forma di conoscenza: l'essere vero e proprio e il divenire; se una cosa esiste, essa appartiene necessariamente o al genere di «ciò che è sempre» (τὸ ὄν ἀεί) o al genere di «ciò che diviene» (τὸ γινόμενον); nel primo caso essa sarà conoscibile in forma noetica, ossia attraverso l'intellezione (νόησις), mentre nel secondo potrà venire opinata, vale a dire apprensibile solo in forma doxastica.

L'idea che la modalità cognitiva con la quale ci si relaziona a un oggetto dipenda dalla natura ontologica di questo oggetto costituisce un aspetto tipico dell'epistemologia di Platone, che taluni studiosi hanno contestato ma che è stata recentemente riproposta in maniera abbastanza persuasiva.⁶ Dall'assunzione del parallelismo onto-epistemico ricavabile dalla sentenza sopra riportata, che presenta numerosi paralleli in altre opere di Platone, è inevitabile pervenire alla conclusione che solo di oggetti che ricadono nella categoria di «ciò che è» si potrà conseguire una conoscenza autentica (ἐπιστήμη), ossia stabile, universale e affidabile, mentre delle cose che appartengono a «ciò che diviene» sarà possibile solo raggiungere un sapere doxastico, che è per sua natura instabile e soggetto a fluttuazioni e incertezze.

Che cosa intende sostenere Platone quando – e ciò accade abbastanza spesso nei dialoghi – distingue questi due modi o generi degli enti (δύο εἶδη τῶν ὄντων)? Per rispondere a questo interrogativo sarebbe necessario un lungo *excursus* al quale non è davvero consigliabile abbandonarsi in queste pagine. Si può però almeno dire che Platone intende probabilmente distinguere tra entità che sono perfettamente ciò che sono e lo sono in maniera stabile e invariante, da una parte, ed entità che sono ciò che si dice che esse sono in maniera non assoluta ma relativa, dall'altra. Il primo tipo di realtà è rappresentato dalle idee, che sono sempre identiche a sé, perfette, ingenerate

⁵ La traduzione di questo e di tutti gli altri passi del *Timeo* è tratta dalla recente edizione: Platone (2022).

⁶ Ad esempio nel libro di Moss (2021).

ed eterne, il secondo genere è quello delle cose ordinarie, ciascuna delle quali non è mai perfettamente ciò che è, giacché possiede il predicato che la descrive in maniera relativa: per fare un tipico esempio ricavato dal *Simposio*, l'idea del bello è quella entità che corrisponde perfettamente al significato del predicato «bello», mentre le molte cose sensibili (una statua, un paesaggio, un ragazzo) possono dirsi belle solo in maniera relativa.

Una volta proposta questa celebre distinzione, Timeo deve stabilire a quale genere di realtà appartenga l'oggetto della sua trattazione, ossia l'universo (τὸ πᾶν), che corrisponde alla totalità delle cose che esistono nello spazio e nel tempo. È dunque naturale che egli si chieda se la totalità del cielo, cioè il cosmo, esista nella modalità dell'essere o in quella del divenire.

Pertanto, circa l'intero cielo – o cosmo, o ci sia lecito chiamarlo con qualsiasi altro nome gli si addica al meglio – occorre in primo luogo considerare proprio ciò che si assume si debba considerare in principio circa ogni cosa, ovvero se sia sempre, senza avere alcun principio di generazione, o se abbia avuto generazione a partire da un certo principio. Ha avuto generazione: è infatti visibile e tangibile, poiché ha anche un corpo, e tutto ciò che è siffatto è soggetto a percezione; ma le cose soggette a percezione, che si comprendono con opinione accompagnata da percezione, risultava con evidenza che hanno generazione e sono generate (*Tim.* 28b-c).

La sua risposta appare ed è inequivocabile: giacché l'universo è una realtà percepibile, esso non può che appartenere, come tutte le entità percepibili, a «ciò che diviene». Si tratta di una risposta che non può davvero sorprendere e che tuttavia lascia margini di incertezza circa il significato esatto del «divenire» che viene assegnato al cosmo: quando Timeo dichiara che l'universo è generato (γένεσις), intende sostenere che è nato in un istante determinato (ossia che esiste una generazione reale del mondo), oppure che esso rappresenta una realtà generata in quanto è eternamente sottoposto a processi di trasformazione e non è mai identico a se stesso? Sulla risposta a questo interrogativo i lettori del *Timeo* si sono divisi fin da subito (Aristotele propendeva per la prima opzione, mentre gli immediati successori di Platone abbracciarono la seconda)⁷ e ancora oggi, a distanza di 2400 dalla redazione del dialogo, i commentatori non sono pervenuti a un'opinione condivisa.⁸

⁷ Sulla storia delle esegesi antiche della descrizione della generazione dell'universo contenuta nel *Timeo* lo studio fondamentale rimane quello di Baltes (1976-1978).

⁸ Quasi tutti i maggiori commentatori del secolo scorso hanno assunto un'esegesi didascalica e metaforica della genesi dell'universo: il più influente tra loro è stato probabilmente

Una serie di elementi, che qui non è possibile discutere neppure in forma riassuntiva, depone in maniera che a me sembra stringente in favore della seconda opzione menzionata: quando Platone afferma che il cosmo è generato e che ha un principio (ἀρχή), egli non sta affatto prospettando la tesi che esso ha avuto un inizio nel tempo, bensì che l'universo è un'entità generata, perché risulta eternamente soggetta a trasformazione e, in quanto generata, necessita di un principio, cioè di una causa (αἴτιον) dalla quale dipende (la dipendenza del divenire da una causa è il contenuto della seconda premessa metafisica, come si vedrà subito).⁹ La generazione si profila dunque come una nozione che va assunta in un'accezione metaforica: Platone non ha inteso trasmettere l'idea che l'universo ha avuto un inizio nel tempo, ossia che è «nato», ma ha parlato di «nascita» (γένεσις) per ragioni didattico-espositive – i commentatori antichi dicevano διδασκαλίας χάριν – con l'obiettivo di esporre in modo didatticamente più efficace la natura del cosmo, che può dirsi «generato» solo perché rappresenta una realtà soggetta a processi generativi e dipendente da una causa (o da un sistema di cause).

Il nesso tra la generazione e la postulazione di una causa era stato precedentemente stabilito da Timeo nella seconda premessa metafisica, la quale decretava appunto che «tutto ciò che ha generazione deve necessariamente avere generazione grazie a una certa causa: per nessuna cosa è infatti possibile avere generazione senza una causa» (28a). Dunque, poiché l'universo rappresenta una realtà generata, esso deve possedere una causa, e il compito che ogni indagine intorno al cosmo fisico deve assolvere consiste esattamente nell'individuazione di questa causa e nella determinazione delle modalità della sua azione. Si tratta di un compito (ἔργον) che Platone non esita a considerare difficile, come emerge da una celebre dichiarazione, destinata ad avere un successo straordinario tra i lettori antichi del dialogo. Timeo dichiara infatti che «è un'impresa trovare l'artefice e il padre di questo universo, e per chi lo trova è impossibile comunicarlo a tutti» (28c).

Con questa sentenza si anticipa al lettore il tipo di registro comunicativo che questi deve attendersi nel corso dell'esposizione della genesi

Cornford (1937); tra i sostenitori dell'interpretazione letterale e temporale della cosmogenesi merita una menzione almeno Vlastos (1965). La questione del registro discorsivo cui appartiene l'esposizione di Timeo è stata recentemente esaminata da una nuova e interessante prospettiva da Pitteloud (2024), il quale suggerisce di utilizzare la categoria di «esperimento mentale».

⁹ In favore di questo tipo di interpretazione si è espresso in maniera, se non definitiva, certamente molto persuasiva Baltes (1999).

dell'universo: Timeo premette che parlerà dell'universo e della sua causa servendosi di un linguaggio analogico e metaforico, assimilando cioè questa causa sia a un artefice (ποιητής), ossia a un artigiano, sia a un padre (πατήρ); di conseguenza l'universo è destinato a venire concepito rispettivamente come un artefatto o un manufatto prodotto artigianalmente da un artefice, e come un essere vivente, generato biologicamente da un altro essere vivente, ossia da un padre.¹⁰ Ed è esattamente ciò che accade nel corso del dialogo, dove Timeo alterna, e talora addirittura intreccia, le due prospettive, quella artigianale e quella biologica, che ai suoi occhi non sono veramente alternative, trattandosi appunto di schemi e modelli analogici (e non di descrizioni scientifiche).

3. LO SCHEMA ARTIGIANALE: I CORPI COME COPIE DELLE IDEE

All'interno del proemio che Timeo antepone al suo lungo monologo sulla genesi dell'universo (e la nascita dell'uomo) sono emersi tre elementi: il primo di carattere ontologico, il secondo di natura epistemologica, il terzo attinente alle strategie discorsive di cui Timeo stesso ha intenzione di servirsi. Sul piano ontologico Timeo dimostra che l'universo è un γινόμενον, un ente «generato» e, in quanto tale, necessita di una causa; la conseguenza epistemologica della sua appartenenza alla sfera della generazione consiste nel fatto che la forma di conoscenza a esso relativa non è l'intellezione, ossia la conoscenza vera e propria (ἐπιστήμη), bensì l'opinione, e in particolare uno specifico tipo di opinione, che egli chiama πίστις, ossia «credenza» (29c), da considerarsi come un genere di opinione dotata di un buon grado di affidabilità, perché arricchita da una consistente componente matematica; per quanto concerne l'aspetto propriamente discorsivo, nel prologo Timeo premette che ha intenzione di trattare l'universo sia all'interno di uno schema demiurgico-artigianale sia all'interno di un modello biologico.

Nella prima parte della sua esposizione Timeo privilegia lo schema artigianale, immaginando che l'universo costituisca l'esito di una serie di operazioni compiute da un artigiano divino, il celebre demiurgo, il quale plasma una realtà amorfa, caratterizzata da un movimento incessante e disordinato, trasformandola in un cosmo, ossia in un'entità ordinata (29e-30a). Questo artigiano, che Timeo non esita a chiamare «dio», si serve come modello per

¹⁰ Uno studio che ha opportunamente valorizzato la compresenza nel *Timeo* di questi due modelli esplicativi è quello di Sampson (2006), spec. pp. 108-64.

la sua attività di un paradigma eterno, rappresentato dal mondo delle idee. Il richiamo a un simile schema esplicativo conduce a concepire l'universo fisico come un'imitazione (μίμημα), o meglio ancora come una «copia» (εἰκόν) di un modello. Già all'interno del proemio questo nesso viene esplicitato in maniera estremamente dettagliata. A proposito dell'universo e del suo «costruttore» Timeo afferma:

L'uno è la più bella delle realtà generate, mentre l'altro è la migliore delle cause. Così generato, è stato fabbricato in riferimento a ciò che è apprensibile con il ragionamento e l'intelligenza ed è sempre nello stesso modo. Stando così le cose c'è una assoluta necessità che questo cosmo sia una copia di qualcosa (*Tim.* 29a-b).

Poiché il demiurgo di questo cosmo è buono, il modello di cui egli si è servito non può che identificarsi con il paradigma eterno e intelligibile, vale a dire con il mondo delle idee. Del resto, l'evidenza fenomenica testimonia della bellezza dell'universo, del suo ordine, della regolarità dei processi che vi accadono. Dunque esso non è semplicemente un'imitazione, bensì una vera e propria copia di un modello, o meglio ancora di un «archetipo».

Per comprendere in maniera adeguata quest'ultimo motivo occorre abbandonare per un attimo il *Timeo* e dedicare qualche considerazione a ciò che Platone sostiene in un altro dei suoi dialoghi più celebri e impegnativi, ossia il *Sofista*. Nel corso di un'indagine dedicata a delineare i contorni della figura del sofista, il protagonista del dialogo, uno Straniero proveniente da Elea (la patria di Parmenide), individua l'esistenza di un nesso tra il sofista e la dimensione dell'apparenza, che rappresenta un ambito che si avvicina alla realtà senza però identificarsi con essa. Lo Straniero di Elea ritiene dunque necessario approfondire la nozione di imitazione (μίμησις), appunto perché è nell'ambito di questa dimensione che il sofista si nasconde. Esattamente all'interno di questo contesto si colloca una distinzione tra due forme di arte imitativa particolarmente interessante per comprendere lo statuto iconico del cosmo di cui si parla nel *Timeo*.

Lo Straniero ritiene che si possano individuare due specie di arte imitativa, l'una affidabile e in qualche misura efficace, l'altra inadeguata perché incapace di riprodurre in maniera corretta l'originale:

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 [...] produce la generazione dell'imitazione. [...] Quell'arte

invece che realizza un'apparenza ma non una copia, non potremmo denominarla nel modo più corretto fantastica [produttrice di illusioni]? (*Soph.* 235d-236d).

Per bocca dello Straniero Platone distingue dunque due tipi di tecnica o arte imitativa: la prima è in grado di generare imitazioni che assumono la forma di vere e proprie «copia» (εἰκόνας), in quanto riproducono correttamente l'originale attenendosi alle proporzioni geometriche, ossia lunghezza, larghezza e profondità; la seconda, viceversa, non rispetta affatto queste proporzioni, dando luogo a imitazioni ingannevoli, che Platone chiama «illusioni» (φαντάσματα).

Naturalmente questa distinzione richiederebbe numerose considerazioni, il cui sviluppo rischierebbe però di far perdere di vista l'argomento principale di questo contributo. Per gli scopo che qui ci si prefigge di conseguire è sufficiente sottolineare il fatto che Platone vincola la forma corretta di imitazione alla capacità di operare una spazializzazione geometricamente corretta dell'originale: la copia riproduce il suo archetipo in lunghezza, larghezza e profondità, ossia nelle tre dimensioni che definiscono la configurazione geometrica del corpo (σῶμα).

A questo punto si può tornare al *Timeo*, per osservare come l'appartenenza dell'universo all'ambito del divenire venga decretata sulla base del fatto che esso è dotato di un corpo e dunque risulta percepibile (28c); la corporeità comporta il possesso della tridimensionalità, che nel caso del cosmo sensibile non può che rispettare i criteri di congruità geometrica fissati nel *Sofista*, giacché esso presenta, come si è ribadito, un consistente tasso di ordine. Non può e non deve dunque sorprendere che Timeo concepisca l'universo come una copia (εἰκόν) e non semplicemente come un'immagine, e tanto meno come un'immagine illusoria (φάντασμα).

Che l'esistenza di una copia rinvii all'operatività di un artigiano che riproduce un modello non può davvero considerarsi sorprendente. Neppure la circostanza che Platone concepisce la natura come il prodotto di un'operatività artigianale rappresenta una novità, giacché una simile attitudine corrisponde a una rappresentazione tecno-morfa della realtà naturale abbastanza diffusa nella mentalità greca, sebbene sia incontestabile che nel *Timeo* un simile atteggiamento conosca la sua espressione più nitida e radicale. Ad ogni modo, come si è visto, nella prima parte della sua esposizione Timeo assume esattamente questa prospettiva, immaginando che l'universo sia un artefatto prodotto da un demiurgo, la cui operatività costituisce la messa in

atto di una razionalità di tipo pratico.¹¹ In un certo senso si può dire che Platone descriva l'attività di questo artigiano divino da due prospettive differenti, ma convergenti: quella esterna in cui si trova un ipotetico osservatore, il quale vede all'opera il demiurgo impegnato nella plasmazione dell'universo, e quella interna al demiurgo stesso, nella cui mente l'autore in un certo senso si colloca, evidenziando le motivazioni che di volta in volta sorreggono le scelte che egli opera, ossia le decisioni che prende. In questo modo il lettore vede all'opera questo artigiano divino che costruisce i macro-aspetti dell'universo: la forma sferica del corpo del mondo, la composizione proporzionale dello stesso a partire dai quattro elementi tradizionali (aria, acqua, terra e fuoco), la struttura matematica e armonica dell'anima cosmica, il tempo, gli astri ecc.

All'interno di questa prospettiva il mondo viene concepito come il prodotto di un'intelligenza che opera in vista del bene; riferendosi alle realtà generate dall'intelletto demiurgico Timeo parla esplicitamente di τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα, ossia di «cose prodotte demiurgicamente attraverso l'intelletto» (47e). L'immagine, o meglio la copia generata all'interno di questo modello teorico possiede una ben precisa caratteristica: essa si configura come un'immagine *sostanziale*, ossia come un'entità la cui esistenza, una volta che la copia sia stata generata, risulta svincolata da quella dell'artefice e del paradigma. Un'immagine di tal genere è, ad esempio, una statua, la quale, una volta modellata dall'artigiano, esiste indipendentemente sia da quest'ultimo sia dal modello in base al quale è stata costruita, ossia dall'archetipo che essa riproduce. Non tutte le immagini risultano però di questo tipo; in effetti un'immagine può essere indissolubilmente legata all'originale dal quale deriva, e soprattutto può generarsi senza l'intervento di un artigiano; di questo secondo genere sono le immagini riflesse in uno specchio: si tratta di immagini *non sostanziali*, in quanto non hanno nessuna forma di indipendenza dagli originali da cui derivano (l'immagine di un uomo in uno specchio cessa di esistere nel momento in cui scompare l'uomo concreto che l'ha generata).¹²

¹¹ Quest'ultimo motivo è stato fortemente valorizzato nell'influente contributo di Burnyeat (2005), al quale si sono poi rifatti numerosi studiosi, talora ricavandone conseguenze abbastanza discutibili. L'opportunità di assumere un atteggiamento più prudente è stata richiamata da Brisson (2012).

¹² Su questa importante distinzione è fondamentale lo studio di Lee (1966); sul solco di Lee si è mosso più recentemente anche Pitteloud (2015), spec. pp. 55-58.

Il ricorso allo schema artigianale conduce senz'altro a concepire l'universo e gli oggetti che si trovano in esso come immagini sostanziali di un modello eterno, ossia del mondo delle idee. Ma la distinzione proposta poc'anzi porta a interrogarsi circa l'esistenza o meno nel *Timeo* anche dell'altra nozione di immagine o copia, vale a dire quella non sostanziale, la quale non comporta la presenza di un artigiano. Si tratta di un interrogativo del tutto legittimo, se non altro perché, come si è visto, lo schema artigianale non è l'unico al quale Platone affida la sua esposizione fisico-cosmogonica, e poi perché la figura del demiurgo, dominante nella prima parte del racconto, risulta quasi assente nella sezione dedicata alla generazione ontologica dei corpi fisici.

Credo che si possa anticipare una risposta senz'altro positiva alla questione appena avanzata: se si assume, come in effetti *Timeo* fa, uno schema diverso da quello artigianale, l'universo cessa di rappresentare un'immagine sostanziale del modello per trasformarsi in un riflesso, o meglio ancora, in una «proiezione». Ma prima di affrontare direttamente questo punto, occorre seguire *Timeo* nell'introduzione di un nuovo fattore causale, che nella prima parte della sua esposizione era stato trascurato e solo sporadicamente evocato.

4. IL RICETTACOLO DEL DIVENIRE

A un certo punto della sua esposizione della genesi dell'universo, *Timeo* si rende conto che l'appello all'analogia demiurgica non è sufficiente a spiegare una serie di caratteristiche fondamentali del cosmo, come il fatto che esso presenti una composizione corporea, sia collocato nello spazio, e sia attraversato da processi e movimenti che non sembrano immediatamente comprensibili all'interno di un'ottica finalistica. Per comprendere anche questi aspetti, occorre introdurre un nuovo fattore eziologico, diverso dal demiurgo, diverso cioè da un intelletto che opera razionalmente in vista del bene. *Timeo* chiama questa seconda tipologia di causa «necessità» (ἀνάγκη), forse in omaggio a Democrito:

Con piccolissime eccezioni, ciò che è stato finora preso in considerazione nei discorsi ha ormai mostrato le cose prodotte per arte attraverso l'intelletto; occorre però disporre al loro fianco nel nostro discorso anche quelle che hanno generazione attraverso la necessità. È infatti come risultato di una mescolanza a partire dalla composizione di necessità e intelletto che fu generata la generazione propria di questo cosmo: poiché l'intelletto domina la necessità, persuadendola a condurre la maggior

parte delle cose che hanno generazione in direzione del bene, questo universo fu così in origine composto in questo modo e secondo queste modalità, attraverso una necessità vinta da una persuasione intelligente. Se dunque si vorrà affermare in che modo davvero esso, secondo queste condizioni, abbia avuto generazione, occorrerà mescolare anche la forma della causa errante, la quale ha per natura la capacità di supportare (*Tim.* 47e-48a).

Quella appena riportata è una sentenza molto celebre, sulla quale si è prodotta una letteratura se non sterminata certamente molto cospicua. Volendone sintetizzare in maniera un po' brutale il contenuto, si può dire che Timeo reclama l'esigenza di una causa diversa da quella che opera finalisticamente, e caratterizza questo secondo fattore eziologico in termini di «causa errante» (αἰτία πλανωμένη), ossia priva di indirizzo; inoltre concepisce la relazione tra l'intelletto e la necessità non in termini paritetici, giacché l'intelletto esercita una certa prevalenza sulla necessità, di cui si dice, con una celebre immagine ricavata dalla sfera psicologica e giuridica, che viene «persuasata» dall'intelletto. Del resto, il fatto che il cosmo sia complessivamente bello e ordinato non può che rispecchiare una certa prevalenza della causa teleologica nei confronti di quella meccanica.¹³

L'ambito di azione della causa necessaria (o errante) viene immediatamente individuato nella sfera corporea, e ancora più precisamente nell'ambito del movimento dei corpi. È esattamente in tale contesto che Platone opera un radicale superamento della fisica elementaristica dei presocratici, che aveva conosciuto nel poema di Empedocle *Sulla natura* il suo momento di sintesi. Per Platone l'osservazione dei processi di trasformazione reciproca che coinvolgono i quattro corpi semplici, ossia aria, acqua, terra e fuoco, dimostra come essi non solo non siano equiparabili agli elementi (στοιχεῖα) della realtà, ma neppure alle sillabe, ossia ai composti di primo grado (48b-c). Essi presuppongono qualcosa che li precede sia dal punto di vista fisico sia da quello logico: per comprendere i processi nei quali gli elementi sono coinvolti occorre infatti postulare un «terzo genere» accanto alle idee, eterne e intelligibili, e ai corpi fisici, generati e percepibili. Platone chiama questo misterioso terzo genere, che egli non esita a considerare oscuro e sfuggente (tanto da poter essere colto da un «ragionamento impuro» o bastardo, diverso sia dalla intellesione sia dalla sensazione) con il termine di «ricettacolo universale» (πανδεχές), affiancando però a questa denominazione una serie di

¹³ Sul rapporto tra intelletto e necessità come fattori causali attivi nella genesi dell'universo si veda Strange (1999).

appellativi che dovrebbero indicare la funzione che esso svolge nell'ambito della genesi ontologica dei corpi fisici e dell'universo stesso: questo genere viene descritto come «nutrice», «madre», «materiale malleabile», «spazio» o «regione» (χώρα), «luogo» e «sede» del divenire (48e-52d).¹⁴

Come è facile immaginare, sulla natura e le funzionalità del terzo genere le opinioni dei commentatori divergono in misura considerevole, anche in ragione del fatto che essi assumono un atteggiamento molto diverso circa il valore e l'affidabilità di una celebre testimonianza di Aristotele, il quale attribuisce a Platone una sostanziale identificazione tra lo spazio (χώρα) e la materia (ὑλη), concepiti come aspetti di questo terzo genere.¹⁵ È probabile che nel momento in cui identifica lo spazio e la materia del *Timeo* il resoconto aristotelico forzi un poco la posizione platonica, e tuttavia l'esistenza di una stretta connessione tra il ricettacolo e le funzioni spaziale e materiale non dovrebbe essere revocabile in dubbio, giacché rispecchia in maniera abbastanza corretta il punto di vista che si può desumere dalle parole di Timeo: il terzo genere non si identifica *stricto sensu* né con lo spazio né con la materia, e tuttavia svolge tanto una funzione locale e spaziale, quella cioè di fornire il luogo e la regione del divenire, quanto una propriamente materiale e costitutiva, giacché rappresenta ciò di cui i corpi fisici sono fatti. In questo senso si deve riconoscere che Platone ipotizza l'esistenza di un principio che è contemporaneamente «ciò in cui» (τὸ ἐν ᾧ) si trovano e si muovono i corpi e «ciò di cui» (τὸ ἐξ οὗ) essi sono costituiti.¹⁶

All'interno della sezione sul terzo genere Platone sembra dunque sostenere che i corpi fisici, immagini e copie delle idee, richiedono la postulazione di un principio anteriore che funga sia da loro sede, sia da materia di cui essi sono formati. Poiché sia gli elementi primari sia gli oggetti costituiti a partire da essi risultano coinvolti in un incessante processo di trasformazione, nessuno di loro è sufficientemente stabile da consentirne un'identificazione chiara e inequivoca, dal momento che, per esempio, ciò che in un istante T_0

¹⁴ Sul «terzo genere» lo studio più ampio è quello di Miller (2003); si veda anche Lee (2002).

¹⁵ Aristot. *Phys.* IV 2, 209b11-16: «Per questa ragione anche Platone sostiene nel *Timeo* che la materia e lo spazio sono la medesima cosa; infatti il partecipante e lo spazio sono un'unica e identica cosa. Pur definendo in modo diverso il partecipante lì [nel *Timeo*] e nelle cosiddette dottrine non scritte, sostiene in ogni caso che il luogo e lo spazio siano la stessa cosa». Su questa celebre e controversa testimonianza la migliore analisi rimane quella di Happ (1971), pp. 121-130; più recentemente si veda Fritsche (2006).

¹⁶ Sulla doppia valenza – locale e materiale – del ricettacolo esiste una letteratura abbastanza consolidata: si veda Brisson (2003); Ferrari (2007) e Fronterotta (2014).

appare aria, in un istante successivo T_1 assume le sembianze dell'acqua e così via. L'unica realtà effettivamente stabile e permanente è rappresentata appunto dal ricettacolo, il quale assume sembianze sempre diverse, determinate dagli oggetti che si trovano in esso. Per spiegare questo punto Timeo ricorre a un celebre esempio: di fronte a una massa d'oro che viene plasmata in modo tale da assumere configurazioni sempre diverse, l'unica risposta ragionevole alla domanda «che cos'è?» consiste nel dichiarare che è oro (50a-b).

Questa analogia giunge alla fine di un lungo passo nel quale Timeo mette radicalmente in discussione la consistenza ontologica degli elementi fisici e in generale degli oggetti ordinari che sono formati dalla mescolanza di questi elementi (49a-50b). Si tratta una pagina celebre che presenta formidabili difficoltà linguistiche, sintattiche e concettuali, e che per questo ha dato adito a una quantità notevole di studi, spesso in polemica l'uno con l'altro.¹⁷ Per gli scopi di questa indagine si può tranquillamente sorvolare sulle questioni più spinose e riassumere il nucleo del ragionamento platonico. Questo è sostanzialmente volto a de-sostanzializzare la consistenza ontologica degli oggetti ordinari, ossia delle cose fisiche, per assegnare loro uno statuto relazionale e qualitativo, o meglio ancora aggettivale. Per esprimere questo punto di vista Timeo ricorre a una distinzione linguistica abbastanza sottile: egli sostiene che a nessuna delle cose con cui ci rapportiamo quotidianamente si può assegnare la qualifica di «codesto» e «questo» (τόδε καὶ τοῦτο), perché nessuna di esse presenta un profilo sufficientemente stabile da consentirne una fissazione linguistica vera e propria; di ciascuna di esse si potrà parlare solo in termini qualitativi o aggettivali, ossia per mezzo del pronome τοιοῦτον (di tal fatta, in possesso di tale qualità): così, ad esempio, di una certa porzione di fuoco, non si potrà dire «questo è fuoco», ma ci si dovrà esprimere affermando che «quella determinata porzione del ricettacolo è infuocata», sostituendo il sostantivo con un aggettivo che qualifica il ricettacolo o una parte di esso. Di seguito un breve segmento del ragionamento platonico:

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,

¹⁷ A cominciare dal seminale contributo di Cherniss (1954); si veda anche, per una costruzione sintattica e un'interpretazione diverse, Zeyl (1975). Sulla questione è tornato recentemente Nakamura (2022).

diciamo, servendoci di termini come «codesto» e «questo», nessun'altra tra le cose che riteniamo di chiarire nell'indicarle (*Tim.* 49d-e).

L'unica entità alla quale è legittimo, almeno in tale contesto, ascrivere la qualifica di «questo» è il ricettacolo, di cui i vari oggetti non sono che qualificazioni spazialmente e temporalmente circoscritte. In questa nuova prospettiva, i corpi smarriscono lo statuto di «sostanze» o di imitazioni sostanziali, per assumere la condizione di «qualità» di una realtà che li precede logicamente e ontologicamente.

Detto ciò, non si è ancora chiarito come ciò avvenga, ossia come il ricettacolo assuma configurazioni sempre diverse, diventando di volta in volta infuocato, inumidito, terroso e aeriforme, e assumendo poi le diverse forme corrispondenti agli oggetti fisici che popolano l'universo. Per affrontare questo problema, occorre prendere in esame il fenomeno della partecipazione, ossia la relazione che determina per Platone la genesi ontologica delle cose ordinarie, le quali sono ciò che sono in virtù della «partecipazione» alle idee.

5. I CORPI FISICI COME PROIEZIONI DELLE IDEE

La nozione di partecipazione (μέθεξις) è una delle più caratteristiche della metafisica di Platone. Essa viene invocata spesso per spiegare l'essere delle cose ordinarie, che devono alla partecipazione alle idee i caratteri di cui sono in possesso: un ente particolare, per esempio, è bello se e nella misura in cui partecipa all'idea del bello.¹⁸ Si tratta certamente di una descrizione analogica o metaforica, giacché la nozione di partecipazione non va assunta *au pied de la lettre*, come se le cose ordinarie (che sono estese nello spazio e nel tempo) prendessero realmente parte alle idee (che invece si collocano per Platone fuori dallo spazio e dal tempo, essendo inestese ed eterne), ma esprime in modo iconico l'esistenza di una relazione per la quale Platone non dispone di una terminologia tecnica adeguata.¹⁹

Anche nel *Timeo* Platone sembra sostenere che l'essere dei particolari sensibili dipende in qualche modo dalle idee; e anche nel *Timeo* egli sembra assegnare una qualche funzione alla partecipazione, sebbene il vocabolo non

¹⁸ Una ricostruzione di tutti i problemi connessi alla nozione di partecipazione, accompagnata da un esame puntiglioso della letteratura critica, viene fornita da Fronterotta (2001).

¹⁹ Sulla natura metaforica della partecipazione e sull'opportunità che una simile nozione non venga assunta alla lettera mi sia consentito rinviare a Ferrari (2023b).

ricorra esplicitamente, e soprattutto l'impianto metaforico di cui egli si serve sia parzialmente diverso da quello nel quale solitamente appare l'immagine in questione. Timeo non parla dunque di partecipazione (almeno non si serve del sostantivo) e soprattutto non dice che le cose partecipano direttamente alle idee. Ciò che egli afferma è in realtà leggermente diverso, nel senso che sembra precisare in maniera teoreticamente più accurata come avvenga la partecipazione e quali entità siano in essa coinvolte. La dichiarazione più netta si trova all'interno della sezione dedicata al terzo genere. Dopo avere spiegato analiticamente come i particolari ordinari non siano «cose» vere e proprie, bensì qualità che appartengono al ricettacolo, a proposito di quest'ultimo Timeo precisa:

Proprio per questo non potremmo dire la madre e ricettacolo di ciò che ha avuto generazione come visibile e completamente sensibile né terra né aria né fuoco né acqua, né alcuno degli oggetti che hanno avuto generazione da essi o quelli da cui essi l'hanno avuta: al contrario, non saremo nel falso dicendo che è una certa forma invisibile e priva di figura, che tutto recepisce e partecipa in qualche modo dell'intelligibile in una maniera difficilissima da afferrare e concepire (*Tim.* 51a-b).

In realtà Platone non modifica radicalmente, come pure qualche interprete ha erroneamente sostenuto, la sua concezione della partecipazione, ma la precisa, sostituendo il punto di vista del senso comune con uno più accurato sul piano della riflessione filosofica. Come ha mostrato ormai più di mezzo secolo fa Norio Fujisawa, se nell'ottica della descrizione della partecipazione solitamente promossa in alcuni suoi dialoghi Platone sostiene che «questa cosa X è bella» (in quanto partecipa del bello in sé, cioè dell'idea della bellezza), nel *Timeo* egli si esprime in maniera più accurata, affermando che «this part of Space has now received an image (F) of the Form of Beauty (Φ)» (Fujisawa, 1974, spec. pp. 53-56). Ciò significa che a prendere parte dell'intelligibile è appunto il ricettacolo, e che l'esito di questa partecipazione consiste nella genesi di una realtà ordinaria che, in virtù di questa partecipazione, possiede determinati caratteri.

Il testo del *Timeo* sopra trascritto afferma esattamente questo: vi si dice infatti che il ricettacolo, che è privo di forma e invisibile, partecipa dell'intelligibile (*μεταλαμβάνων τοῦ νοητοῦ*) in un modo estremamente aporetico e difficile da concepire. Non può dunque sorprendere che Platone ricorra a una serie di immagini e analogie per descrivere la relazione tra il ricettacolo e l'intelligibile, cioè il mondo delle idee: egli sostiene che il ricettacolo è come un «materiale malleabile» (*ἐκμαγεῖον*) sul quale vengono impresse le

«impronte» provenienti dall'intelligibile (50c); aggiunge che il rapporto tra il ricettacolo e il modello eidetico è simile a quello che lega una madre e un padre che si uniscono dando così origine all'universo sensibile, che assume le vesti del figlio (50d); paragona infine il ricettacolo alla base inodore che viene utilizzata per la preparazione dei profumi (50e-51a).

C'è tuttavia un'analogia che Platone non suggerisce esplicitamente ma che non è affatto estranea al suo modo di vedere le cose, e che forse può fornire un aiuto significativo alla comprensione di questa complessa costellazione teorica. Si tratta dell'analogia tra il ricettacolo e uno specchio che riflette in sé gli oggetti che provengono dall'esterno trasformandoli in immagini. Essa fu avanzata in tempi moderni dal maggiore dei commentatori novecenteschi del *Timeo*, Francis M.D. Cornford (e poi ripresa da altri), ma era stata già ventilata dagli interpreti neoplatonici (Cornford, 1937, pp. 177, 181, 184, 194).²⁰ L'idea che sta alla base di questo suggerimento è che le immagini non hanno una consistenza sostanziale e necessitano per generarsi sia di una fonte esterna sia di un luogo dove manifestarsi. Quando *Timeo* afferma che «in effetti, a un'immagine, se è vero che [...] è sempre apparenza di qualcos'altro, in costante movimento, si addice per queste ragioni l'aver generazione in qualcos'altro mantenendo in qualche modo un contatto con l'essere, o altrimenti il non essere assolutamente nulla» (52c), egli sta probabilmente alludendo a uno schema di questo genere: un'entità fisica, cioè un oggetto ordinario, rappresenta un'immagine o una copia (εἰκόν) che si genera in qualcosa di diverso da sé, ossia in uno spazio, in un luogo (χώρα), e, per esistere, deve mantenere una forma di contatto con l'essere (οὐσία), vale a dire con le idee, che appunto nello spazio si riflettono. La natura fenomenale dei corpi fisici, ciascuno dei quali costituisce appunto un φαινόμενον, viene adeguatamente valorizzata da un simile modello: le cose ordinarie si configurano come riflessi o proiezioni (o meglio conglomerati di proiezioni) delle idee in uno spazio capace di restituire gli originali, sia pure all'interno della dimensione dell'estensione e della corporeità.

A differenza di uno specchio, che restituisce solo immagini bidimensionali, il ricettacolo concepito da Platone riceve ciò che proviene dall'esterno trasformandolo in un corpo, come *Timeo* aveva spiegato in una precedente sentenza, dove al terzo genere era stata assegnata la qualifica di τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις, ossia di «natura che recepisce tutte le cose come corpi (50b). Si tratta allora, volendo conservare l'analogia di cui stiamo

²⁰ Dopo Cornford l'analogia dello specchio è stata ripresa da Lee (1966).

discutendo, di una sorta di «specchio tridimensionale», che trasforma ciò che è inesteso in un'entità dotata delle tre dimensioni, ossia in un corpo fisico.

Questo processo di proiezione nello spazio dà luogo a una crescita dimensionale che si accompagna inevitabilmente a un impoverimento ontologico, almeno nella prospettiva di Platone: il corpo fisico, che si presenta come una «copia dell'intelligibile» (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ), costituisce il prodotto di una proiezione scandita per mezzo della successione dimensionale, che trasforma un'entità inestesa, quale l'idea trascendente, in una realtà dotata di corpo; sul piano metafisico a una simile operazione di crescita dimensionale corrisponde una riduzione ontologica, dal momento che l'estensione corporea risulta ontologicamente successiva (ὑστερον) e inferiore rispetto alla sfera inestesa delle idee. È inevitabile constatare come questo processo di accrescimento dimensionale e di impoverimento ontologico sia reso possibile dall'introduzione della χώρα, che da una parte garantisce una continuità tra l'archetipo e la sua riproduzione, e dall'altra scandisce l'inferiorità di quest'ultima nei confronti dell'originale.

L'ipotesi della χώρα, ricettacolo universale del divenire, consente di concepire i corpi fisici come il risultato di una proiezione dell'intelligibile inesteso in qualcosa che si è proposto di assimilare a uno schermo tridimensionale, capace di trasformare un «questo» (τοῦτο), ossia un'entità inestesa ed esistente in se stessa, in un «quale» (τοιοῦτον), cioè in un corpo esteso nello spazio tridimensionale.²¹ La relazione tra le idee e le loro copie corporee è dunque asimmetrica e non-convertibile, giacché l'esistenza delle copie è interamente dipendente da quella dei modelli, mentre gli archetipi sono indipendenti dalle loro riproduzioni spaziali.

La ricostruzione qui proposta ha infine un merito non trascurabile, consistente nella possibilità di concepire la riproduzione iconica al di fuori dello schema demiurgico-artigianale: il fenomeno mimetico viene in qualche modo emancipato dal richiamo alla figura del demiurgo, che, come si è visto, risulta sostanzialmente assente dalla sezione del dialogo in cui Timeo ricostruisce la genesi ontologica dei corpi fisici; se l'immagine è la proiezione dell'originale effettuata su di uno schermo tridimensionale, non c'è più bisogno di un artigiano che operi questo passaggio, ossia che trasferisca nella copia le caratteristiche del modello.

²¹ L'analogia tra il terzo genere e uno schermo di proiezione tridimensionale è stata recentemente suggerita in uno splendido libro di Poetsch (2019), spec. pp. 210-238, e 242-248, da cui ricavo molte delle osservazioni riportate nel testo.

CONCLUSIONI

La natura iconica del cosmo sensibile e degli oggetti che lo formano (compresi i cosiddetti elementi primari) viene presentata nel *Timeo* all'interno di due differenti schemi analogici, anticipati, come si è visto, nel proemio. Il più celebre è senza dubbio quello artigianale, che concepisce l'universo come la copia di un modello eterno, il mondo delle idee, fabbricata artigianalmente da un demiurgo, il quale trasforma il caos preesistente in un cosmo; l'esito di questo processo è rappresentato dalla genesi di immagini sostanziali, le quali, una volta fabbricate, esistono indipendentemente tanto dall'artigiano quanto dal paradigma. Meno noto e senza dubbio anche meno indagato è l'altro schema utilizzato da *Timeo*: in base a esso, l'universo viene concepito come il prodotto della proiezione dell'intelligibile su un sostrato spazio-materiale che ha la capacità di riflettere in forma di corpi le cose che provengono dall'esterno, e genera così immagini non-sostanziali.

Questo secondo schema analogico presenta numerosi elementi di attrattività anche nella prospettiva della riflessione contemporanea. Si è, ad esempio, osservato come esso celi qualche analogia con modelli teorici utilizzati dai fisici per comprendere la natura degli oggetti corporei (si pensi alla logica «Fuzzy» di cui ci sarebbero prefigurazioni proprio nel *Timeo*).²² Interessanti spunti in questa direzione si trovano in un saggio di Donald Zeyl, che aveva precedentemente anche tradotto e commentato il *Timeo*: per Zeyl le cose ordinarie alle quali pensa Platone sono immagini, che in quanto tali non risultano ontologicamente autonome, ma necessitano di qualcosa in cui sussistere, necessitano cioè di un ricettacolo. Il flusso incessante che coinvolge il mondo sensibile rende impossibile la fissazione di contenuti stabili e permanenti, ossia l'utilizzo del dimostrativo *this* (τοῦτο); le cose ordinarie vanno dunque concepite come parti del ricettacolo che assumono momentaneamente determinate caratteristiche in virtù dell'imitazione (ma sarebbe più corretto dire «della proiezione») di un'idea (o di un conglomerato di idee). Lo spazio in cui si verificano i processi fisici non può essere, ovviamente, uno spazio vuoto, ma dovrà configurarsi come un *matter filled space*; ciò significa che il ricettacolo viene concepito come una entità tridimensionale che, in ragione della partecipazione alle idee, assume configurazioni sempre diverse, corrispondenti ai corpi ordinari che abitano l'universo (Zeyl, 2010). Per consentire di raffigurarsi questo stato di cose, si può immaginare la

²² In proposito è molto istruttivo il saggio di Fronterotta (2018), che fornisce un quadro equilibrato su tutto il dibattito.

relazione tra il ricettacolo e le cose che in esso si trovano pensando a un acquario occupato da pesci, che sono anch'essi costituiti materialmente di acqua; una simile prospettiva consente tra l'altro di coniugare in maniera efficace la doppia funzionalità – spaziale e materiale – del ricettacolo, che, in quanto «campo tridimensionale», fa sì che ogni cosa che esiste in esso sia appunto un'entità tridimensionale.

Il formidabile successo che ha conosciuto nei secoli lo schema artigianale incentrato intorno alla figura di un demiurgo divino ha finito inevitabilmente – e comprensibilmente – per occultare l'altro modello analogico utilizzato da Platone, che però è forse il più intrigante dal punto di vista di un lettore contemporaneo.

BIBLIOGRAFIA

- Baltes M. (1976-1978). *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 voll. Leiden: Brill.
- Id. (1999). *Γέγονεν* (Platon, Tim. 28b7), *Ist die Welt real entstanden oder nicht?*. In: Id., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 303-325.
- Brisson L. (2003). *À quelles conditions peut-on parler de matière dans le Timée de Platon?*. In: «Revue de Métaphysique et de Morale», vol. 37: 5-21.
- Id. (2012). *Why is the Timaeus called an Eikos Muthos and an Eikos Logos?*. In: Collobert C., Destrée P. and Gonzalez F.J. (eds.), *Plato and the myth. Studies on the status of the platonic myths*. Leiden-Boston: Brill, 369-391.
- Burnyeat M. (2005). *EIKΩΣ MYΘOΣ*. In: «Rhizai», vol. 2: 143-165.
- Cherniss H. (1954). *A much misread passage of the Timaeus (49c7-50b5)*. In: «American Journal of Philology», vol. 75: 113-130.
- Cornford F.M.D. (1937). *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato with a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ferrari F. (2007). *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su materia e spazio nell'ontologia del mondo fenomenico*. In: «Quaestio», vol. 7: 3-23.
- Id. (2023a). *Il proemio di Timeo: struttura, contenuto e funzione*. In: «Méthexis», vol. 35: 29-52.
- Id. (2023b). *La relation insaisissable: images et métaphores dans l'ontologie de Platon*. In: Vasiliu A. et Grasso E. (édd.), *Platon et la pensée de l'image*. Paris: Vrin, 63-83.
- Id. (2023c). *La tecnicizzazione della natura in Platone*. In: «Studi Filosofici», vol. 46: 11-36.
- Fritsche J. (2006). *Aristotle on Χώρα in Plato's Timaeus (Physics IV 2, 209b6-17)*. In: «Archiv für Begriffsgeschichte», vol. 48: 27-44.

- Fronterotta F. (2001). *Méthexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Edizioni della Normale 2001.
- Id. (2014). *Luogo, spazio e sostrato spazio-materiale nel Timeo di Platone e nei commenti al Timeo*. In: Giovannozzi D. e Veneziani M. (a cura di), *Locus-Spatium*. Firenze: Olschki, 7-42.
- Id. (2018). “Do the Gods play dice?”. *Sensible sequentialism and fuzzy logic in Plato’s Timaeus*. In: «Discipline Filosofiche», vol. 28: 13-32.
- Fujisawa N. (1974). *Ἐχειν, Μετέχειν, and idioms of paradeigmatism in Plato’s theory of forms*. In: «Phronesis», vol. 19: 30-58.
- Happ H. (1971). *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin-New York: De Gruyter 1971.
- Kahn C. (2013). *Plato and the post-socratic dialogue. The return to the philosophy of nature*. Cambridge: University Press.
- Lee E.N. (1966). *On the metaphysics of the image in Plato’s Timaeus*. In: «The Monist», vol. 50: 341-368.
- Lee K.J. (2002). *Platons Raumbegriff. Studien zur Metaphysik und Naturphilosophie im Timaios*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Legget A.J. (2010). *Plato’s Timaeus: Some resonances in modern physic and cosmology*. In: Mohr R.D. and Sattler B.M. (eds.), *One book. The whole universe. Plato’s Timaeus today*. Las Vegas-Zürich: Parmenides Publishing, 31-36.
- Merker A. (2006). *Miroir et χώρα dans le Timée de Platon*. In: «Études Platoniciennes» vol. 2: 79-96.
- Miller D. (2002). *The third kind in Plato’s Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Moss J. (2021). *Plato’s epistemology. Being and Seeming*. Oxford: University Press.
- Nakamura T. (2022). “This” and “Such” in the receptacle passage of Plato’s Timaeus. In: «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 104: 239-265.
- Pitteloud L. (2015). *Une fonction métaphysique du réceptacle dans le Timée*. In: «Anais de Filosofia Clássica», vol. 8: 48-72.
- Id. (2024). *Ordre et désordre dans l’univers. Une étude sur l’expérience de pensée du Timée*. Leiden-Boston: Brill.
- Platone (2022). *Timeo*, a cura di Petrucci F.M., introduzione di Ferrari F. Milano: Fondazione «Lorenzo Valla» (Mondadori).
- Poetsch C. (2019). *Platons Philosophie des Bildes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Sampson K. (2006). *Ontogony. Conceptions of being and metaphors of birth in the Timaeus and the Parmenides*. Bergen: University of Bergen.
- Strange S.K. (1999). *The double explanation in the Timaeus*. In: Fine G. (ed.), *Plato I: Metaphysics and epistemology*. Oxford: University Press, 397-415.
- Tonelli G. (2019). *Genesi. Il grande racconto delle origini*. Milano: Feltrinelli.

- Vlastos G. (1965). *Creation in the Timaeus: It is a fiction?*. In: Allen R.E. (ed.), *Studies in Plato's metaphysics*. London: Routledge, 401-419.
- Zeyl D.J. (1975). *Plato and talk of a world in flux: Timaeus 49a6-50b5*. In: «Harvard Studies in Classical Philology», 79: 125-148.
- Id. (2010). *Visualizing Platonic Space*. In: Mohr R.D. and Sattler B.M. (eds.), *One book. The whole universe. Plato's Timaeus today*. Las Vegas-Zürich: Parmenides Publishing, 117-130.