

SCUOLA NORMALE SUPERIORE

Tesi di Perfezionamento

in

Discipline Filosofiche

Tempo ed Eternità in Platone.

*Il primo passo verso il Timeo: Analisi dei nessi
Essere-Eterno, Diveniente-Tempo nel Fedone ed
esposizione della loro origine Dialettica.*

Claudia Luchetti

Relatore:

Professor Giuseppe Cambiano

Al mio Baba

*And if I say I really loved you
And was glad you came along.
Then you were here today,
...for you were in my song.*

(Paul McCartney, Here Today -Song for John-)

Indice

Premessa: finalità e metodo della presente ricerca. p. 1

Introduzione. Con che cosa si deve incominciare. p. 10

Capitolo 1. L'Eternità delle Idee. p. 14

§.1: *Il 'Tempo' del Vivente Intelligibile: l'Eternità. Il carattere paradigmatico della teoria delle Idee nel Fedone per la determinazione dei nessi fra Essere-Eterno e diveniente-Tempo.* p. 14

§.1.1: *Eternità ed Unità: Monoformità e Non composizione dell'Idea nella sua Unità-Totalità.* p. 15

§.1.2: *Eternità ed Indivisibilità: l'εἶδος ἀδιαίρετος come εἶναι e come οὐκ ὄν.* p. 27

§.1.3: *Eternità ed Immutabilità eidetica: la natura ingenerata dell'Idea. Argomenti preliminari a sostegno di una visione non disgiuntiva del rapporto fra ἀεί; κατά; ταύτα; εἶεν e κινήσις.* p. 34

§.1.4: *Eternità e Ἐτερόν τι Intelligibile: l'“Essere sempre nello stesso modo” dell'Idea anche nella sua relazione ad altro.* p. 44

§.2: *Il versante 'ontologico' del rapporto fra Essere ed Eterno, Diveniente e Tempo: il concorso dell'Alterità nel riconoscimento dell'Assolutezza dell'Essere, e dunque della non opposizione tra φαινόμενα ed εἶδη.* p. 60

Capitolo 2. Eternità e Tempo. p. 79

§.1: *Il “non essere mai allo stesso modo” ed il χρόνος.* p. 81

§.2: *Il χρόνος ed il γίγνomenon.* p. 125

§.3: *L' ἀεί; κατά; ταύτα; εἶεν del Fedone e l'Αἰών del Timeo.* p. 159

Capitolo 3. Una questione di priorità: la domanda sull'anteriorità ontologica nel rapporto fra Essere e Tempo. p. 191

§1: *Premesse teoriche dell'Ontologia platonica della temporalità. La concezione Monista della simmetria fra i nessi Essere-Eterno, Diveniente-Tempo.* p. 199

§.2. *Il legame fra χρόνος ed οὐσία. La funzione gnoseologica del Tempo ed il suo radicamento nel nesso Essere-Eterno.* p. 236

§.2.1. *La dipendenza del χρόνος dalla Dialettica dell'οὐσία Oggettiva.* p. 246

§.2.2. *La dipendenza del χρόνος dalla Dialettica dell'οὐσία Soggettiva.* p. 268

§.2.3. *Ampiezza e limiti della capacità euristica del Tempo: il Cronoi frutto della Yuche della Bontà Demiurgica.* p. 309

§.3. *Ontologia della Atemporalità.* p. 320

§.3.1. *Il carattere didattico della distinzione fra Eternità e Tempo.* p. 321

§.3.2. *Il nesso fra Essere ed Eterno e la sua origine.* p. 334

§.3.2.1. *Il Bene a fondamento del legame dell'ousia Oggettiva e Soggettiva con la loro Atemporalità.* p. 352

§.3.2.2. *Sotto le spoglie dell'Eternità. Le implicazioni ontologico-dialettiche e protologiche della sua funzione didattica.* p. 396

Conclusioni p. 422

Bibliografia p. 443

Premessa: finalità e metodo della presente ricerca.

*kai; eij g jōqi; ij Glaukwn, wj hJ epih; doxa,
akribw men tōto ej tooutwn megalwn, oiañ
nun ej tōi logoi crwmeqa, ouj ulypote labwmen
-ajlh gar makrotera kai; pleiwn odor hJ epi;
tōto agousa jēw nētoi twn ge proeirhmenwn
te kai; proeskenmenwn ajw.*

(Repubblica IV, 435c 9-d 5)

Trattandosi di tematizzare il rapporto fra Eternità e Tempo nella speculazione platonica, nulla avrebbe impedito di incominciare questa indagine affrontando direttamente lo splendido brano del *Timeo* che descrive la genesi del *crowoi* a partire dalla *ajjwioi fusii* del Vivente Intelligibile (37c 6 sgg.). E invece abbiamo deciso di percorrere *una strada diversa e più lunga*. Senza con questo voler minimamente paragonare, sul piano della profondità, la nostra impostazione teoretica a quell’immenso cammino platonico che si esprime nella realizzazione della *dialektikh; episthwh* partendo esclusivamente dalle Idee, passandovi attraverso e terminandovi -...*ajsqhtw/pantapasin oujēni; proscrwmenoi, ajl jētesin autōi di jufwn eij autav kai; teleuta/eij eijh*, Resp. VI, 511c 1-2- l’unico a poter condurre l’Anima ad apprendere l’Oggetto della “massima disciplina”, *to; megiston meqma* (cfr. Resp. VI, 504d 2-3, 504e 4-5, 505a 2, e VII, 519c 9-10), diciamo però in che cosa riteniamo che la nostra scelta ermeneutica si approssimi a questo tipo di percorso, delineando brevemente le due ragioni principali che ci hanno indotto a compierla: 1) la prima è l’esito alquanto ovvio di una considerazione generale: il passo del *Timeo*, che esprime la posizione del filosofo rispetto ad una problematica che esteriormente potrebbe ritenersi circoscritta alla filosofia della natura, rappresenta invece, interiormente, *una sintesi eccelsa della speculazione platonica nella sua interezza*¹: il rapporto di tensione costruttiva

¹ Questa ricchezza intrinseca al passaggio del *Timeo*, era stata messa bene in evidenza da Adolfo Levi, nel suo *Il concetto del tempo*, 1920, p. 97:

«Questo testo riassume, si può dire, le concezioni fondamentali del pensiero platonico. Il mondo delle Idee è ancora una volta, e più esplicitamente che mai, posto fuori della successione temporale e collocato nell’è immutabile dell’eternità, come l’uno parmenideo era raccolto tutto nel *nun*. Il tempo, che appartiene al mondo del divenire, è un’immagine mobile, misurata da numeri, dell’eternità immutabile che risiede nell’uno, come

esistente fra il *κρόνος* e l' *αἴψα* sua origine, presuppone infatti, radicandovisi in buona parte, quello simmetrico fra *γένεσις* ed *οὐσία*, premessa che rende impossibile un'adeguata comprensione dei concetti di Eternità e tempo, senza aver fatto preliminarmente chiarezza sui termini in cui Platone pone la differenza ontologica. Inoltre, se si pensa soltanto alla caratterizzazione per certi versi enigmatica dell'Essere Eterno come quella Realtà che "permane nell'Uno" (cfr. *Tim.* 37d 6), non si può affatto escludere che il nostro brano contenga delle forti allusioni anche alla dimensione protologica del pensiero platonico²: l' *αἴψα* infatti, in virtù della definizione che ne viene data nel *Timeo* come quell' *εἶδος* che trascende la dimensionalità e la successione temporale (cfr. 37e 6-7), e di quelle che ne costituiscono le varianti, *ἀψί·kata·ταύτα·εἶπον* (38a 3), *οὐτε presbuteron οὐτε νεωτερον* (38a 3-4), assurge a luogo di convergenza dei due modi possibili di relazionarsi dell'Essere all'Uno (e viceversa), che apprendiamo dalla prima e dalla seconda deduzione della prima Ipotesi, contenute nel 'più esoterico' fra i dialoghi platonici, il *Parmenide*³.

tale mondo riflette, grazie alle sue determinazioni matematiche, la realtà ideale che a sua volta è costituita da numeri.».

² Levi non aveva mancato di sottolineare la rilevanza della concezione della generazione del tempo anche relativamente a questo versante della teoresi platonica:

«Il mondo del divenire, ordinato così matematicamente dall'anima, cioè il mondo del tempo che procede secondo il numero, è veramente un'immagine dell'eterno mondo delle Idee, che immobilmente permane nell'unità e che, a sua volta, è determinato dai principi fondamentali dei numeri e quindi risulta di Numeri Ideali. Si vede in tal modo come la teoria del tempo offerta da Platone sia la sintesi delle sue concezioni e presupponga tutto lo sviluppo del suo pensiero. [...] il *Timeo* svolge e chiarisce l'intuizione offerta dal *Fedro* e, integrandola colla teoria del Demiurgo, giustifica la interpretazione teleologica del mondo che era stata espressa con l'Idea del Bene nella *Repubblica*.» (*ibid.*, p. 100).

³ Con le parole di Thomas Alexander Szlezák, in *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, 2004, p. 89:

«Auch daß noch andere zugegen sind, verhindert nicht die Durchführung der 'Übung' -Parmenides'Dialektik ist keine Geheimlehre. Aber zu den Bedingungen des gelingenden Gesprächs gehört, daß es nicht „in Gegenwart vieler“ (136d 8) erfolgt. Das Nichtgeheim muß doch esoterisch behandelt werden: „da wir doch unter uns sind“ (137a 7), kann Parmenides sprechen, andernfalls würde er es lassen.» (cfr. anche la nota 55). La cornice drammaturgica del dialogo ci propone un confronto fra due *filosofoi*, l'uno dei quali, il giovane Socrate, ha già raggiunto, grazie alle sue sole forze, il primo grado della conoscenza del Vero. Rintracciando un pregnante parallelismo col mito della Caverna di *Repubblica* VII, Szlezák, parlando appunto di Socrate, prosegue:

«Er richtet den Blick bereits auf die *εἶδη*, nicht mehr auf *τα·οὐμμένα* (135e 3/130a 1) -er hat di Höhle bereits verlassen. Kraft der dialektischen 'Übung', zu der ihm Parmenides den Weg weist, wird er bald nicht nur die Gegenstände der oberen Welt, sondern auch die Gestirne am Himmel und die Sonne selbst erkennen.» (p. 90).

2) La seconda ragione che ha dettato la scelta di analizzare il legame fra il Tempo e l'Eterno spostandone l'asse sull'ontologia, sta nell'aver tenuto conto anche della 'sfida' che Platone ci propone nel *Timeo*, in cui il rapporto *κρόνος-αἴψα* viene pensato 'scollegandolo' dai livelli oggettuali del *γίγνομαι* e dell'*οὐσία*, mentre nei dialoghi anteriori la distinzione fra temporale ed atemporale aveva sempre contribuito alla demarcazione concettuale fra i due ambiti, diciamo così, dall'interno del nesso che veniva a stabilire con essi.

Si tratta dunque in primo luogo di comprendere, esaminando la dicotomia fra Essere vero ed apparenza, che nella distinzione fra Eternità e Tempo si radica, in che modo essa celi già in sé i presupposti di una considerazione della relazione fra il *κρόνος* e l'*αἴψα* che ne sia 'indipendente'; detto altrimenti, *si tratta di fare innanzitutto chiarezza sulle premesse speculative che consentiranno, in sede cosmologica, di capire in che modo l'Eternità possa produrre, immediatamente o mediatamente, quella sua manifestazione esteriore che è il Tempo.*

In quest'ottica la presente analisi dei nessi Essere-Eterno, diveniente-Tempo, nel quadro complessivo dell'ontologia platonica, riveste un significato ed una funzione duplici: da un lato essa si propone come una prima tappa di avvicinamento alla trattazione organica del brano inerente alla genesi di *κρόνος* nel *Timeo*, assumendo i caratteri di un'indagine preliminare. D'altro canto però, l'attuale ricerca è anche esaustiva e in sé compiuta: innanzitutto nel corso dell'esame dei legami fra Essere ed Eternità, diveniente e Tempo, avrà modo di emergere *il retroterra dialettico implicito nel costituirsi di questi due nessi, come vedremo, sin dal Fedone, che darà da subito la giusta misura della concezione di una creazione del κρόνος a partire dal proprio Modello, generazione che non può intendersi altrimenti che realizzantesi in una forma ontologico-dialettica;* inoltre, *anche entro il loro rapporto con l'Intelligibile ed il sensibile, l'Eterno ed il Tempo mostreranno di possedere già un'autonomia concettuale tale da consentire una riflessione mirata sulle modalità del loro confrontarsi, in che misura queste ad esempio siano suscettibili di essere descritte come Mimesi, Contrarietà, o semplice Differenza, e rispetto alla quale l'accentuazione del Timeo dell'autarchia di questo loro confronto non rappresenta dunque, all'interno del percorso speculativo di Platone, un'innovazione, bensì un'ulteriore precisazione e fondazione di quanto da sempre sostenuto.*

In quest'ottica, questo nostro *voler passare attraverso l'Essere per determinare il rapporto fra l'αἴψα ed il κρόνος*, restituisce in parte, sebbene più nello spirito complessivo che nel seguire punto per punto *quella metodologia estremamente rigorosa che Platone invita ad*

adottare nell'analisi delle relazioni eidetiche, quali esse siano (cfr. Parm. 135e 8-136c 5), il senso e la necessità di compiere *quel 'giro più lungo'* sottraendosi al quale qualunque tentativo di dare effettivamente conto della genesi del Tempo è destinato all'incompletezza, in quanto rimarrebbe inconsapevole della natura più autentica del Concetto di Eternità: *la diexodoi* che i molti ignorano, di cui l'anziano Eleata parla dettagliatamente a Socrate nel Parmenide, in 136e 1-3, ...*ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ Ἰππολοῖ; οὐδ' ἀγνοῦσιν ταυτῆς τῆς δια; παντὸν διεξοδὸν τε καὶ; πλανῆς ἀφ' αὐτῶν ἐπινοῶντα τῶν ἀληθεῖς νόμων σέθεν*, è infatti il lungo lavoro che deve precedere il tentativo di determinare un Intelligibile quanto al suo *τιβεῖντι*

Ἐπινοῶντα τῶν ἀληθεῖς νόμων σέθεν, πρῶτον γὰρ εἰπέειν, πρὶν γυνθασθῆναι, ἢν Σωκράτης, οὐδ' ἀγνοοῦσιν ταυτῆς τῆς δια; παντὸν διεξοδὸν τε καὶ; πλανῆς ἀφ' αὐτῶν ἐπινοῶντα τῶν ἀληθεῖς νόμων σέθεν. (Parm., 135c 8-d 1)

Il *κρονος* poi, natura ibrida, sensibile in quanto legata al *φαινόμενον* insensibile se considerato come concetto (cfr. l'assimilazione fra *κρονος* ed *ουσία* ancora in Parm. 141d 4-e 9, 151e 3 sgg.), rientra a tutti gli effetti in questo percorso che passa per ogni dove, o comunque si inserisce in quella fase gnoseologica 'ascensiva' che, partendo in un certo senso dal sensibile, 'precede' la Conoscenza delle Idee, ed entro la quale esso consente, come vedremo, di far passare il Soggetto conoscente alla cognizione dell'Unitarietà atemporale dell'Idea ricercata.

Per questi motivi abbiamo ritenuto più opportuno proporre l'analisi sistematica della relazione fra *κρονος* dall' *αιών* nel *Timeo*, qui già delineata attraverso la ricostruzione dei suoi fondamenti teoretici, a nostro avviso fortemente presenti soprattutto nel *Fedone*, semplicemente come oggetto di un ampliamento successivo dell'attuale lavoro.

Ritenendo anche che il tema del rapporto fra il Tempo e l'Eterno nella speculazione platonica abbia ampiezze ed insieme profondità eccessive per poter essere compreso in un unico scritto, delineeremo le sue ulteriori linee di sviluppo, che andranno ad includere anche l'imprescindibile confronto con la concezione del nesso *ουσία-κρονος* nel *Parmenide*, nella conclusione generale della presente ricerca.

Accanto a queste precisazioni teoretiche, forse non è inutile chiarire anche quale sia la metodologia che abbiamo adottato nell'affrontare i testi platonici: teniamo innanzitutto a sottolineare che, pur accogliendo la cronologia relativa dei dialoghi, per la quale rinviamo, mossi da ragioni affettive, a Gabriele Giannantoni, *Autenticità e cronologia degli scritti di Platone* (in *Platone. Opere complete*, 1982, vol. I, pp. XIII-XX), non crediamo vi siano

validi motivi a ritenerne la fisiologica esistenza in contrasto con l'assunzione di una coerenza d'insieme della speculazione platonica, perlomeno per quanto attiene ai limiti certamente angusti del nostro tema di ricerca⁴. Quello di Gabriele Giannantoni, rappresentava un limpido caso di convinzione che evoluzione e coerenza non siano necessariamente destinate alla mutua esclusione. Senza nulla togliere alla fermezza della sua posizione, che andava ben al di là della sterile contrapposizione esoterico-anti esoterico nell'interpretazione complessiva di Platone (cfr. *op.cit.*, p. XIX), sostenuta tra l'altro in *Socrate e il Platone esoterico*, 1995, e facente perno sull'esigenza di rivalutare il ruolo di Socrate e del socratismo rispetto alla riduzione della storia della filosofia antica a 'ricerca metafisica dei principi e del fondamento' (pp. 28-29 e sgg.), egli era animato da una duplice persuasione: innanzitutto che i dialoghi platonici rappresentino le "tappe di uno sviluppo", i "momenti di una evoluzione", che proprio in virtù della sua continuità garantisce il risolversi delle "divergenze" interne. In secondo luogo, che sia doveroso evitare di commettere un errore ermeneutico doppiamente grave: quello, da un lato, di credere che esista

«un "sistema" platonico partitamente esposto nei singoli dialoghi», e dall'altro,

«che ogni dialogo valga solo per sé, che esistano molteplici "sistemi" platonici e che quello che è stato già detto in un'opera debba necessariamente essere superato da quel che è detto in un'opera posteriore.» (*Autenticità e cronologia, cit.*, pp. XVI e XX).

Di applicazioni 'concrete' di queste sue tesi ad aspetti specifici della speculazione platonica se ne potrebbero menzionare numerose; ci limitiamo qui a rinviare al contributo *La dialettica nel Cratilo platonico*, 1991, in cui Giannantoni mette in luce gli elementi di profonda affinità di questo dialogo che la cronologia stilometrica ritiene appartenente alla

⁴ In una prospettiva ben più ampia della nostra, un esempio di come sia possibile un'equilibrata convivenza fra accettazione della cronologia tradizionale da una parte, e riconoscimento di una sistematicità di fondo del pensiero di Platone dall'altra, è rappresentato dalla posizione assunta da T.A. Szlezák, in *Platone e la scrittura della filosofia*, 1988 (traduz. it.), cfr. a titolo esemplificativo, p. 441 e nota 28, con p. 418:

«Può essere perfettamente giusto dire che l'*Apologia* precede il *Fedone*; solo che essa non lo precede perché "non conosce ancora" la dottrina dell'immortalità.».

Con questa affermazione che rivendica, sintesi nostra, *la priorità del contenuto sulla mera successione temporale delle opere*, ci troviamo pienamente in accordo.

fase cosiddetta di ‘transizione’, con un testo ‘tardo’ come il *Sofista*. Non è per il gusto della minuzia, che vogliamo richiamare l’attenzione anche su una delle fondamentali note al *Timeo* (n° 63, pp. 384-385, Edizione Laterza, 1982), la maggioranza delle quali redatte da lui stesso, in cui Giannantoni invitava il lettore a non fermarsi all’apparente contraddittorietà delle tesi sostenute dal filosofo nei diversi dialoghi, nella fattispecie in ambito di teoria Psichica, bensì a sforzarsi di comprendere come le divergenze esteriori, sia in merito all’Unità dell’Anima che al suo statuto ontologico, possano essere semplicemente l’esito di un’accentuazione consapevole da parte di Platone, in contesti teorici diversi, di differenti funzioni psichiche, fornendoci in tale modo una grande lezione di flessibilità intellettuale.

Prima di affrontare i testi, è opportuno mettere in luce anche gli aspetti teoretici sui quali si regge la metodologia logica ed argomentativa che abbiamo assunto in questa ricerca. Quando, spesso nel corso della discussione, ci serviamo di brani di alcuni dialoghi per commentarne di altri, dialoghi che si potrebbero credere cronologicamente troppo distanti tra loro per potervi rintracciare una continuità, lo facciamo in forza di una convinzione ben precisa: *se da un lato Platone è l’uomo che, inserito nel suo contesto storico culturale specifico, ha dovuto egli stesso, oltre che confrontarsi con le problematiche intellettuali postegli dai vari interlocutori anteriori e contemporanei, pure compiere nel tempo quel cammino di ricerca che le sue opere trasmettono a noi, egli però in quanto Filosofo, è anche il mezzo di espressione della sua stessa filosofia, l’incarnazione di quella Idea. Se a questa Idea, che essa si esprima nell’Anamnesi, nell’Immortalità dell’Anima o nella Dialettica, si concede l’aver Verità, il risultato non può che essere quello di una concordanza fra gli eventuali elementi evolutivi e lo sfondo teorico preesistente che nel Tempo viene semplicemente riconquistato da un Pensiero Vivente.*

Hegel, al quale avremo modo di ricorrere in più occasioni durante lo svolgimento di questa indagine, dirà in proposito che il vero filosofo non è,

«[...] in possesso dei suoi pensieri come delle cose esteriori [...]», e che l’**Idea filosofica** è di natura tale,

«[...] che è essa a possedere l’uomo.» e non viceversa. Per questo,

«Allorché i filosofi parlano di argomenti filosofici, debbono esprimersi secondo le loro idee, e non possono mica tenersele chiuse in tasca.», e ancora,

«Se anche con qualcuno essi si esprimono in maniera estrinseca, tuttavia nei loro discorsi è sempre contenuta l'idea, per poco che la cosa di cui si tratta abbia un contenuto.» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, 1985, traduz. it., pp. 163-164, vol. II).

La palpabile venatura polemica hegeliana è notoriamente diretta contro l'assunzione fatta da Tennemann (*System der platonischen Philosophie*, 1793, vol. II, p. 220), che l'esoterismo platonico non si esaurisse nella necessaria sfasatura fra la capacità di comunicazione filosofica ed il livello della sua attuazione, cosa questa di cui era ben conscio lo stesso Hegel in quanto in questo senso “non si ha mai puramente l'essoterico dei filosofi.” (*op. cit.*, p. 164), agendo in esso piuttosto un consapevole principio di selezione dei destinatari della comunicazione. Ciononostante, il contenuto dell'affermazione hegeliana, che ***chi È Filosofo è posseduto dall'Idea***, potendo tranquillamente prescindere dal contesto specifico in cui è stata formulata, si confà perfettamente a quanto vogliamo sostenere qui: ***l'essenza assoluta della speculazione platonica, l'Idea di essa nella sua forma sistematica, giace costante sullo sfondo dei dialoghi che ne rappresentano l'esteriorizzazione, e questo avviene, potremmo dire così, in virtù dell'unità della volontà di Platone, alla volontà dell'Idea che lo guida.*** Del resto, se è lecito generalizzare quanto Hegel dice ancora, in merito al perché Platone non abbia inciso sulla vita politica del suo tempo quanto invece avrebbe voluto, possiamo affermare con lui che,

«[...] quando i pensieri individuali hanno un significato, cioè possono realizzarsi, segno è ch'essi non sono altro che il prodotto di questa potenza dello spirito universale.» (*op. cit.*, p. 160).

Perciò, se la filosofia platonica si presenta negli scritti come plurilaterale, il che in parte dipende dalla stessa veste dialogica, ed in parte dal frequente ricorso al mito quale veicolo di contenuti speculativi (tenendo a precisare che con le critiche mosse da Hegel ad entrambi questi strumenti comunicativi siamo invece in totale dissenso), questo non implica che essa non sia animata da uno Spirito Unico.

Del resto una riprova, certo sul piano decisamente più 'empirico' della storiografia e dell'ermeneutica, che *l'Idea di un'Unità sistematica della filosofia platonica debba*

comunque riposare sullo sfondo della dimensione temporale della genesi delle sue opere, e che per questo la preceda necessariamente sul piano ontologico, la si evince dalla possibilità di svincolare l' Idea di Sistema dal concetto di autarchia dei dialoghi: a due grandi fautori dell'identità sussistente tra forma e contenuto dei testi platonici come furono sia Schleiermacher che Schlegel, la profonda convinzione comune dell'autosufficienza degli scritti, e qui non è necessario entrare nel merito della problematica se per autarchia si debba intendere quella interna ai dialoghi considerati nei loro mutui rimandi, o piuttosto quella posta in questione quando essi vengano messi in relazione agli *agrafa dogmata* (entrambi i filosofi infatti non hanno ritenuto le testimonianze indirette, sebbene partendo da premesse speculative per certi versi contrapposte, fonti né attendibili né utili a chiarificare il senso del pensiero di Platone), non ha sicuramente impedito di pervenire a conclusioni radicalmente opposte in merito all'Unitarietà della filosofia platonica⁵.

Concludendo, possiamo affermare che la ragione primaria del nostro atteggiamento metodologico nei confronti dei dialoghi si radica *nel modo stesso in cui Platone concepisce l'intima struttura del Reale: essa si esprime, come vuole il Menone, in una profonda ed*

⁵ Contrariamente allo Schegel, che propende storiograficamente per un evolucionismo radicale, e teoreticamente per una lettura 'infinitistica' della speculazione platonica, di derivazione proromantica e fichtiana (cfr. Hans Krämer, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, 1988), Schleiermacher vede invece nel complesso dell'opera di Platone, e mai solamente in un singolo dialogo, il dispiegamento di un sistema speculativo perfettamente organico e coerente che avviene secondo un piano tanto puntuale quanto articolato e complesso, e dominato da finalità profondamente didattiche (basti qui rinviare in generale alla celebre "Einleitung" alla sua edizione dei *Platons Werke*, 1855³, pp. 5-36). Un'ottima sintesi degli elementi caratterizzanti l'approccio ermeneutico di Schleiermacher a Platone è stata fornita da Hans Krämer nel suo contributo intitolato *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone* (traduz. it.), 1991:

«La forma artistica viene concepita e realizzata secondo un'ottica unitaria, che Platone mette in atto impostando e attuando un coordinamento molto ben calcolato delle parti con il tutto, sia all'interno di ciascuno dei dialoghi, sia nel gioco dei rapporti fra dialogo e dialogo e fra ciascuno dei dialoghi rispetto al loro insieme in una visione globale. [...] E a tale impianto dialogico si connettono, ulteriormente, varie tecniche di comunicazione verbale, in maniera esplicita, oppure in modo implicito, con l'utilizzo di mascheramenti e cenni allusivi. E, da ultimo, acquistano importanza la messa in gioco di momenti aporetici apparenti, digressioni ben calcolate, interruzioni ben studiate che precedono la conclusione dell'argomentazione in atto, e vari altri accorgimenti di questo genere.» (p. 75).

Si tratta della celebre tesi dell'assimilazione della componente esoterica del pensiero platonico entro la sfera della soggettività, sino a farla diventare una "Beschaffenheit" del lettore (cfr. Schleiermacher, *op.cit.*, pp. 16-17), 'interiorizzazione' che produce un'indifferenza fra livello esoterico ed essoterico della modalità argomentativa impiegata nello scritto, e che può giustamente essere resa con la formula di "esoterismo immanente ai dialoghi" (cfr. Thomas Szlezák, *Platon lesen*, 1993, pp. 45-46).

*indissolubile parentela fra tutte le cose, **ate gar t̃hi fusewi aḗashi suggenōu ouḗhi, kai; menaghkuiz̃ t̃hi yuch̃i aḗanta..**(81c 9-d 1).*

Se vogliamo leggere, celato *nel Principio ontologico dell'Onniscienza Psicica*, anche il suggerimento di adottare uno specifico criterio ermeneutico, dobbiamo riconoscere che queste poche ma essenziali parole rappresentano *la legittimazione più esplicita contenuta dei dialoghi a commentare Platone con Platone.*

Introduzione. Con che cosa si deve incominciare.

*Eij men dh; kalov eştin ote oJ kosmou av te
dmiourgoi aġaqox; dhlon wđ proi to; ajhton
eştepen: eij de; oJmhđ jġpein tini qemi, proi
gegonox; panti; dh; safer avđ proi to; ajhton: oJ
men gar kallistoi twn gegonotwn, oJd jġristoi
twn ajtiwn. outw dh; gegenhwemou proi to; logw/
kai; fronthsei perillhpton kai; kata; taufta; ejw
dedhmourghtai: toutwn de; uparcontwn aġj pāsa
ajagkh tonde ton kosmon ejkwa tini; ejġai*

(Timeo, 29a 2-b 2)

*xunon devnoiveştin, opprogen ajxwmai: toni gar
pālin idomai aġj.*

(Parmenide, Frammento 5, D.-K.)

Platone, entro il celebre Proemio con cui esordisce la trattazione cosmologica del dialogo *Timeo*, in 28b 5-7, dice che la domanda da porsi “in principio intorno ad ogni cosa”,...*peri; pantou ej ajch-dein skopein...*, è se essa sia stata “sempre, senz’ avere alcun principio generativo, oppure se sia nata, cominciando da un principio”,...*poterou hj ajiv genesewi ajch ejwn oufemian, hj gegonen, ap jġch- tini ajxamemou.*, e, in 28a 5-6, che “è impossibile per ciascuna cosa venire ad essere senza avere una causa”, *panti; gar ajfuton cwri; ajtiou genesin scein.*

Sta proprio in queste parole la ragione per cui abbiamo voluto dedicare in questo lavoro un’ampio spazio mirato alla riflessione sui nodi costitutivi della teoria delle Idee, indotti a ciò dalla convinzione che sia impossibile tentare di comprendere la visione platonica del Tempo, realtà che, generata essa stessa (cfr. *Tim.* 37c 6 sgg.), proprio perciò ha in altro da sé i propri *ajched ajtia*, a prescindere dall’esame di alcuni aspetti basilari dell’ontologia del filosofo: infatti, sebbene un ‘uso’ ricorrente, più o meno esplicito di tale concetto, sia presente e sembra influire sullo stesso strutturarsi della concezione degli *eijth*, come vedremo ben presto, è l’individuazione di quelle ‘proprietà essenziali’ caratteristiche di ogni singolo *eijtoz*, ed eidetiche anch’esse, entro la quale è l’Eternità a giocare un ruolo determinante, a rappresentare non soltanto il nucleo concettuale intorno al quale ruota

questa intera ricerca, bensì, cosa molto più importante, a rivelarsi come il presupposto necessario al chiarimento del rapporto fra l'Eternità ed il Tempo.

I *koina* eidetici, per usare un'espressione del Teeteto (... *tovt jpi; pasi koinon...*, 185c 4-5;... *auth; di j audlx; h;lyuch; ta; koinav;peri; partwn episkopeia*, 185e 1-2; e cfr. anche 185b 8-9), o i *genh tou-oftoz*, per richiamarci al Sofista (250a sgg.), ad alcuni dei quali perverremo mediante l'analisi della concezione del tempo soprattutto nel *Fedone*, si riversano infatti automaticamente sull'Eterno in quanto tale, nel momento in cui lo si consideri come il paradigma specifico del *chronos* sua immagine (cfr. *Tim.* 37d 5-7), ed al quale solamente nel *Timeo* Platone conferisce il nome proprio di *aijwn*, saranno dunque precisamente l'*aijwn* ed i suoi caratteri peculiari a consentire, una volta concessa alla relazione fra Eternità e Tempo la specificità che le spetta, di ricondurre il *chronos* alla propria origine, permettendo anche di ritrovare le fondamenta dialettiche non solamente del suo legame con l'Eterno, ma anche, che in fondo vuol dire lo stesso, della sua stessa esistenza⁶.

Con questa scelta metodologica, che dà inevitabilmente alla nostra indagine sul concetto di tempo in Platone non la coloritura 'naturalistica' che forse ci si aspetterebbe, ricordando che è esattamente sul terreno cosmologico che la famosa definizione di *chronos* come "immagine mobile dell'Eternità" viene formulata (*Tim.* 37d 5: *eijw;..kinhtow tina aijwnoi...*), quanto piuttosto un netto taglio ontologico-dialettico e logico (pensando anche alla misura in cui il problema della Contraddizione sarà fatto oggetto di una riflessione mirata), siamo assolutamente fiduciosi di seguire l'ordinamento effettivo del discorso platonico: considereremo infatti innanzitutto, attenendoci del resto alle indicazioni che lo stesso Platone ci fornisce ancora nel *Timeo*, in 28c 6-29a 1,... *proi poteron tww paradeigmatwn oJtektainomenoi auton aphrgaxeto...* ed in 30c 3,... *tini tww zwon auton eij oJmbiothta oJsumista; sunesthsen*, 'a somiglianza di quale realtà -cioè di quale fra gli Animali Intelligibili, e la risposta sarà appunto della loro Totalità (*parta ta; nohta; zwz...* 30c 7)- il Demiurgo ha costruito questo cosmo', in modo che sia più facile cominciare a prender atto del perché il Tempo sia un'immagine fedele di ciò che è stato creato per raffigurare.

⁶ Nel corso della riflessione torneremo brevemente anche sull'interrogativo, qui appena sollevato, perché Platone, pur avendo già dal *Fedone* (ma anche dal *Simposio* e dalla *Repubblica*), delineato con precisione la nozione di Atemporalità eidetica, abbia scelto di non rivolgersi ancora in quella sede mediante una terminologia specifica.

Una mirabile sintesi del nostro pensiero in merito all'oggetto d'indagine ed al corretto modo di approssimarvisi, la ritroviamo peraltro in un brano del grande esegeta ed ermeneuta platonico Plotino, dove il filosofo, relativamente all'esame da intraprendere appunto sui rapporti fra *αἰών* *κρόνος*, suggerisce il seguente metodo di ricerca:

«Anzitutto bisogna esaminare che cosa sia l'eternità (*peri; tou-aiṓnoi zhteia*) e che cosa pensino di essa coloro che l'affermano diversa dal tempo: infatti, una volta conosciuta <l'eternità> immobile del modello, (*paradeigma*) forse diventerà più chiara anche l'idea della sua immagine (*to; thx eikṓnoi autou*)-che si dice essere il tempo. (*κρόνον*) Ma se si immagina ciò che è il tempo prima ancora di aver contemplato l'eternità, risalendo mediante la reminiscenza dal sensibile all'intelligibile si potrebbe rappresentare l'essere al quale il tempo rassomiglia, ammesso che questo abbia una rassomiglianza con l'eternità». (*Enn.*, III, 7 (45)1)⁷.

Il punto di partenza che meglio risponde a questa esigenza metodologica ce lo offre senza dubbio ancora il *Timeo*, quando l'omonimo personaggio del dialogo apre il celebre prologo cosmogonico con queste poche ma dense battute:

*Ἔστιν οὐκ ἂν κατ' ἐξῆς δόξαν πρῶτον διαίρετον ταύτῃ: τί το; οἷ ἄϊν γενεσίν
δε; οὐκ ἔστιν, καί; τί το; γίνωμενον μετ' ἄϊν οἷ δε; οὐδέποτε... το; μετ' ἂν, μήσει
μετὰ; λόγου περιλήπτου ἄϊ; κατα; ταύτῃ; οἷ; το; δ' ἄϊν δόξαν/ μετ' ἄϊν
ἀλόγου δόξαν γίνωμενον καί; ἀπολλόμενον, οἷ τῷ δε; οὐδέποτε οἷ*

«Secondo la mia opinione dunque, è innanzitutto questo che si deve distinguere: che cos'è quello che è sempre, senza avere generazione, e che cos'è quello che sempre si genera senza essere mai? L'uno è afferrabile dall'intelligenza mediante il ragionamento, essendo sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione attraverso la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non è mai veramente.» (*Tim.* 27d 5-28a 4)

⁷ Plotino, *Enneadi*, traduz. di G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992. Sui limiti che Plotino con grande acutezza sembrerebbe riconoscere alla conoscenza acquisibile intorno alla nozione di *αἰών* attraverso quel 'processo di elevazione dal sensibile all'intelligibile' di cui parleremo a più riprese, torneremo ad accennare nella conclusione generale della ricerca.

Per intendere queste parole nella loro profondità e rilevanza per la presente indagine è indispensabile esaminare quell'aspetto fondamentale e genericamente ben noto della speculazione platonica, che consiste nella *distinzione fra un mondo dell'Essere, eternamente Identico a se stesso, e un mondo della generazione, in continuo mutamento e perciò privo di effettiva realtà*; ed è opportuno far questo a cominciare da quei luoghi dei vari dialoghi che di tale demarcazione di piani rappresentano le esposizioni più significative⁸.

⁸ Nonostante il riferimento dei primi passaggi del Proemio cosmogonico alla celebre dicotomia ontologica fra Idee e fenomeni ci sembri ovvio, torneremo in più occasioni ad argomentare in favore di questa convinzione, dovendo tenere presente che è soprattutto questo breve estratto del *Timeo* a fungere da appiglio a chi, fra gli interpreti moderni, da un lato vuole leggersi una tendenza platonica a confondere i piani, o quantomeno a concepire l'Eternità come non ancora completamente priva di determinazioni temporali (a causa sia dell'attribuzione dell'avverbio *αίψα γιγνόμενον* che della persistenza di esso accanto all'*αἰών*), e dall'altro lo utilizza per sostenere l'esistenza di uno stato precosmico recante in sé tracce di *ΧΡΟΝΟΣ*, ritenendo con ciò di dimostrare la tesi di una genesi temporale del cosmo sensibile, questione non irrilevante in sede dell'analisi cosmologica specifica che affronteremo in futuro.

Capitolo 1. *L'Eternità delle Idee.*

*Ton de; uperouranion tonon ouje ti; unihsevpw tw
thde poihty ouje pote; unihsei kat. jxiwn. ejei de; wde
-tolmhewn gar ouj tovge allhei ejpein, ajlwi te kai;
peri; allheian legonta hJ gar ajrwmatov te kai;
ajschmatistov kai; ajiaflh oujiv ojtw ouja, yuch-
kubernhth/ monw/ qeath; nw/ peri; hJ to; th; ajhqou-
episththi genui, touton ejei ton tonon ... ej de; th-
periow/ kaqora. hJyuchy men authn dikaiosunhn, kaqora-
de; swfrousunhn, kaqora- de; episththn, ouj hJ genesi
proestiv, ouj hJ estiv pou edera ej ederw/ ouja w
hudei; nun ojtw kaloumen, alla; th; ej tw-
oestiv oj
ojtw episththn oujan; kai; tafla wlautw ta; ojta
ojtw qeasameh kai; estiageisa, dusa palin ejj to; ejw
tou-oujanou- ojkae hJgen.*

(Fedro, 247c 3-e 4)

§.1: *Il ‘Tempo’ del Vivente Intelligibile: l'Eternità. Il carattere paradigmatico della teoria delle Idee nel Fedone per la determinazione dei nessi fra Essere-Eterno e diveniente-Tempo.*

Nel *Fedone*, nel contesto della narrazione degli avvenimenti verificatisi nel carcere di Atene, dove fu rinchiuso Socrate dopo l'esito sfavorevole del processo intentatogli contro, nel giorno della sua morte, argomenti centrali da un punto di vista teorico sono indiscutibilmente le dimostrazioni sull'Immortalità dell'Anima⁹ e l'esposizione, strettamente connessa alla finalità perseguita nelle varie prove¹⁰, la più ampia e dettagliata disponibile entro i cosiddetti dialoghi della maturità, della teoria delle Idee, che in questa cornice vengono delineate anche come 'Cause del divenire'.

⁹ Le relazioni fra Eternità, Anima e Tempo, che non verranno analizzate in vista di una loro fondazione sistematica in questa sede, saranno tuttavia oggetto di numerose e sufficientemente dettagliate 'incursioni' nel corso dell'intero lavoro.

¹⁰ Come risulta chiaramente dalla conclusione dell'argomento della reminiscenza, in 76d-77a, secondo cui è la stessa la necessità che lega l'esistenza delle Idee alla preesistenza dell'Anima alla vita sensibile, e da 100b, in cui Socrate afferma di poter provare, a partire dall'ipotesi delle Idee, l'Immortalità psichica.

Fra le argomentazioni in favore dell' *ajanasia*, che occupano il dialogo praticamente per intero, ci interessa in modo particolare la terza prova, volta a dimostrare che in quanto la Psiche è per natura semplice, cioè non composta (*mmoidev, ašumgetoi*), per questo motivo non può essere soggetta a corruzione alcuna, poiché solo ciò che è composto o che è stato composto, si può decomporre; nel passaggio che segue ed in quelli immediatamente successivi, abbiamo una delle più belle e ricche descrizioni del mondo Ideale considerato nel suo insieme:

«[...] e se c'è cosa che appunto sia non composta, (*ej devti tugamei oj ašumgetoi*) non è a questa sola, se mai ad alcuna, che si conviene non essere soggetta a questa decomposizione? (*toutw/nww/proshkei mh; pascein tauta, eijper tw/ajlw*) -Mi pare che sia così, disse Cebète. -Dunque, le cose che permangono sempre costanti e invariabili, (*Oufoun ašer aji; kata; taufa; kai; wšautwi ejei*) non è naturale che unicamente queste siano le non composte, (*tauta malista ejoi ejjai ta; ašumgeta*) e quelle invece che sono variabili e non sono mai costanti, (*ta; de; ajlot jlw kai; mhdepote kata; taufa*) queste siano composte? (*taufa de; sumgeta*).» (Phaed. 78c 3-8)¹¹.

§.1.1: *Eternità ed Unità: Monoformità e Non composizione dell'Idea nella sua Uni-Totalità.*

Fermandosi per un attimo ad analizzare il passaggio logico compiuto in *Phaed.* 78c 3-8, ci si rende immediatamente conto della complessità teorica non indifferente che esso presenta: **la coppia di concetti composto-non composto viene infatti ricondotta, secondo un ragionamento filosoficamente molto più raffinato, a quella mutevole-permanente**¹², di

¹¹ Fedone, in *Platone. Opere complete*, traduz. di M. Valgimigli, vol. I.

¹² Questa osservazione fondamentale fortunatamente non è sfuggita, fra gli interpreti moderni, almeno ad A.E. Taylor, che pur non approfondendo ulteriormente questo aspetto del ragionamento, osserva come la dimostrazione, fondando la dicotomia ontologica di partenza fra *sumgeton* ed *ašumgeton* su tale “antitesi filosofica” che ne costituisce il punto di forza, si rende inattaccabile persino dalle future critiche kantiane ai vari tentativi di provare l'Immortalità dell'Anima (in *Platone. L'uomo e l'opera*, traduz. it., 1968, pp. 296-297).

A considerare *l'Eternità come il tratto primario, più importante e costitutivo della natura essenziale dell'Essere eidetico*, richiamandosi inizialmente alla descrizione del Bello nel *Simposio* (in particolare a 210e

modo che la realtà dell'essere, l' *ousia*, espressione che Platone utilizzerà subito dopo, non solo viene caratterizzata come tale da *Permanere sempre nelle medesime condizioni*, ma è proprio da questa sua proprietà che deve essere dedotto il fatto che la sua natura sia non composta. Del resto anche da un punto di vista meramente intuitivo è comprensibile che un ente, il quale sia in grado di rimanere *costantemente identico*, senza cioè subire alcun genere di mutamento, debba per questo essere necessariamente privo di parti, ovvero debba essere, sostanzialmente, 'Uno' ¹³.

È di estrema importanza sottolineare, in vista degli accenni presenti e dell'esame di là da venire della concezione platonica di *ajjw* nel *Timeo*, come il *Permanere Identico a sé della dimensione ideale sia alieno da quella modalità specifica di *metabolhxi** Platone dà il nome di *alloiwsis*, alterazione (cfr. 78d); perciò *l'Unità eidetica, dedotta dalla condizione atemporale delle Idee per mediazione dal concetto di Immutabilità, è da intendersi evidentemente come la negazione di quel modo di avere parti che implica la corruzione, come si evinceva già dall'assimilazione tracciata in 78c 1-3 fra composizione e distruzione:*

«Or dunque, non è a cosa la quale sia stata composta, o già sia composta per natura sua (*Ar jujw* τῷ *men suntegenti te kai; sungetw/ojiti fusei*), che si conviene esser soggetta al rischio di essere decomposta nello stesso modo in cui fu composta? (*proshkei touto pascein, diaireqhmai tauth/hper suneteqh.*)».

6-211a 2) è F.P. Hager, nel paragrafo intitolato *Ewigkeit, Identität mit sich selbst und Ruhe (Unveränderlichkeit) der Ideen und des Geistes* del suo *Der Geist und das Eine*, 1970, p. 65.

Unico nel suo genere è il tentativo di B. Vancamp di rintracciare l'origine della formula platonica *kata; tauja; ejein*, distinguendone l'accezione 'nello stesso modo' di uso comune, riscontrabile ad esempio in Aristofane, *Nuvole*, v. 663, da quella filosofica, che l'autore riconduce al frammento 8, v. 29 (D.-K.) di Parmenide: *tauja;w t jji taujwi te menon kaq jadovte keitai;*; in *Kata; tauja; ejein Zur Herkunft einer platonischen Redewendung aus dem Bereich der Ideenlehre*, 1996, pp. 352-354.

¹³ Sulla consequenzialità del passaggio dalla permanenza alla non composizione, e sulla dipendenza della seconda dalla prima, cfr. nuovamente sia Taylor, *cit.*, p. 296, che Hager, *cit.*, pp. 66-67, e ancor più esplicitamente nel paragrafo intitolato *Einheit und Vielheit, Ganzheit und Unterschiedenheit der Ideen und des göttlichen Geistes*, a p. 80:

«Noch deutlicher aber zeigt sich Platons Auffassung, dass die Idee in ihrem wahren Sein, ihrer Ewigkeit und Identität mit sich selbst nicht nur eine einzige, sondern auch einfach im Sinne der Unzusammengesetztheit ist, im "Phaidon", wo die Unzusammengesetztheit des wahren Seins der Ideen in direkte Verbindung mit ihrer Ewigkeit und Unvergänglichkeit, sowie ihrem stets gleichen Verhalten, ihrer Unveränderlichkeit und Identität mit sich selbst gebracht wird».

E quindi, che è esattamente quanto emerge dal procedere dell'argomentazione, è solamente da quella sorta di molteplicità tipica dell'essere corporeo che la Realtà Intelligibile è esentata.

Sin dalle sue prime battute perciò questa dimostrazione ci permette di riconoscere già ad uno sguardo di superficie quale sia *la concezione platonica dell'Eternità*¹⁴, che viene evidentemente caratterizzata nella forma della *Permanenza della relazione identitaria della realtà dell'Essere*, ora riguardandola nel suo insieme, come Totalità degli Intelligibili, subito poi, come vedremo nel prosieguo del ragionamento in 78d, considerandola dal punto di vista dei singoli *eijh* che facendone parte ne costituiscono l'insieme, con se medesima; è dunque a partire da questa nozione di Permanenza che è possibile delineare immediatamente un parallelismo tra l'opposizione concettuale Eterno-transeunte (*aji; kata; taujauhdepote kata; tauja*) e quelle di semplice-composto (*ajsumgeton-sumgeton*) ed Uno-molti (*expolla*), che in essa risultano radicate.

Altrettanto rilevante è osservare che quanto entro le due ultime coppie di nozioni viene a contrapporsi è il concetto di Unità Intelligibile rispetto a quello di molteplicità sensibile, mentre non sono i generi di Unità e Molteplicità eidetica ad essere considerati come contrari fra loro (per questa cruciale distinzione cfr. *Parm.* 128e-129d). La verticalizzazione dei predetti rapporti, che a rigore non trova una corrispondenza esatta nella distinzione iniziale fra ciò che è Eterno e ciò che diviene nel tempo, poiché il primo è sia Uno che Molti (cfr. in particolare *Parm.* 142c 7 sgg. e *Soph.* 244b 6 sgg.), ed il secondo non potrebbe neppure dirsi

¹⁴ Non siamo inconsapevoli dell'esistenza di un dibattito teso sia a stabilire se l'*aji; kata; tauja; ejein* possa considerarsi equivalente al concetto platonico di Eternità, che a chiedersi di che 'tipo' di Eternità si tratterebbe, se durativa piuttosto che del tutto trascendente la dimensione temporale.

Se nel corso della discussione ci riferiamo alla condizione di esistenza delle Idee qualificandola alternativamente come 'Permanenza' ed 'Atemporalità', non è soltanto per spezzare la monotonia linguistica, né per una scelta dettata dal caso. Sulle ragioni che ci inducono sia a ritenere la tipica modalità utilizzata da Platone per descrivere gli *eijh* come un'autentica espressione della nozione di Eterno, che a credere che queste due diverse coloriture concettuali possano benissimo convivere senza contraddizione nel concetto di Eternità, ci soffermeremo nel secondo capitolo, in cui delineeremo un primo confronto fra l'*aji; kata; tauja; ejein* del *Fedone*, e l'*ajjw* del *Timeo*. Abbiamo fatto invece accuratamente attenzione a non servirci del termine 'Extratemporalità', ritenendo di doverlo riservare in via esclusiva al concetto di *ejaitihw* esposto nel celebre Corollario del *Parmenide*, cui avremo l'occasione di richiamarci spesso nel corso del lavoro.

Per il riconoscimento nell'espressione *aji; kata; tauja; kai; wsautw ejein* impiegata nella terza prova del *Fedone* della nozione di Eternità eidetica cfr. in particolare David Bostock, *Plato's Phaedo*, 1986, p. 118 e David Gallop, *Plato. Phaedo*, 1975, p. 139.

molteplice se privato dell'incidenza determinante dell'Unità, potendo, al limite, ancora apparire come fosse tale (tesi da confrontare rispettivamente con la nona e l'ottava deduzione del *Parmenide*, 165e 2 sgg. e 164b 5 sgg.)¹⁵, è l'esito della precisa volontà platonica di accentuare, in modo particolare all'interno di questa terza dimostrazione, lo scarto fra i due piani, il che non implica affatto, contrariamente all'apparenza, l'assenza della Dialettica¹⁶. Questo tratto estenuato della presenza della stessa Molteplicità, quando essa si manifesti nel sensibile, era stato colto con grande profondità da Plotino, che concentra *il concetto del carattere strettamente derivato dell'Essere Molti dallo ~~εἶν~~ nella massima εἶν πάντα* (cfr. *Enneadi* VI 8, 18, 1 sgg.)¹⁷.

¹⁵ A considerare la prima deduzione della seconda ipotesi, se l'Uno non è, quindi la sesta deduzione considerando il numero complessivo degli argomenti (Corollario incluso), sviluppati nella seconda sezione del *Parmenide*, come facente esplicitamente riferimento all'ambito dell'immagine, era il neoplatonico Damascio: *l'εἶν infatti è una commistione di εἶν μὴ, εἶν* (In *Parmenidem*, ad esempio in 291 2-10, ed in 297, 6-7). Un'eventuale obiezione a questa interpretazione potrebbe essere costituita da 160d 5, che fa riferimento alla possibilità di avere conoscenza dell'Uno non essente; tuttavia che in Platone non si possa escludere una *γνώσις* dell'ambito sensibile, sebbene soltanto in un'ottica retrospettiva, ovvero previa la conoscenza eidetica, lo si evince da *Repubblica* VII, 520c 1-6.

¹⁶ Per un approfondimento sia sulle finalità sottese alla scelta di presentare qui l'Essere ed il diveniente quasi come opposti, sia sulla presenza implicita del retroterra dialettico nell'argomento sulla non composizione, sia infine sulla funzione verosimilmente didattica esercitata in tale contesto dalla nozione di Eternità, rinviamo al terzo capitolo, in cui si ipotizzeranno anche le ragioni profonde della dipendenza qui delineata dell'Unità Ideale dalla condizione atemporale degli *εἶδη*.

È stato acutamente osservato da B. Centrone, nell'edizione del *Fedone* da lui curata (1991), che precisamente nell'individuazione di una serie di opposizioni consiste il metodo dimostrativo in atto in questa prova (cfr. nota 63, p. 87). Per la volontà platonica di estremizzare il contrasto fra sensibile ed Intelligibile nella terza prova, cfr. ancora D. Bostock, *cit.*, p. 118. È chiaro che l'accentuazione della dicotomia ontologica è diretta a far consentire gli interlocutori più facilmente sull'appartenenza dell'Anima all'Intelligibile.

¹⁷ Il contenuto speculativo di questa sintesi è esplicitato molto bene da Werner Beierwaltes nel suo contributo *All-Einheit und Einung. Zu Plotins „Mystik“ und deren Voraussetzungen*, 1985, p. 61:

«Jedoch ist weder die Mittelstellung, noch die Entscheidung des Menschen selbst eine beliebige [scil. la scelta di dirigere il proprio pensare ed il proprio agire verso l'uno o l'altro dei due poli, dell'Uno o dei molti appunto, nella tensione fra i quali l'uomo è avviluppato nel corso dell'esistenza sensibile], da ihm aufgrund seiner Herkunft aus dem Einen die Erkenntnis möglich ist, daß das Viele nur vom Einen her begreifbar ist und daß es ein Bereich ist, in dem die Seinsintensität immer mehr abnimmt, je „weiter“ ein Seiendes vom Einen selbst entfernt ist.».

Certo la prospettiva plotiniana porta a trarre, pur ispirata dall'intento sicuramente platonico di attribuire allo *εἶν* un carattere fondativo, delle conclusioni unilaterali specialmente nel ritenere il cosmo sensibile nel suo complesso, nonostante la sua trama ordinata e bella, come un mero *modus deficiens* dell'Uno, che

Innanzitutto il parallelismo fra Semplicità e composizione, Unità e molteplicità, rivela la profondità e la forza di quel legame sussistente tra Eternità ed Unità, il cui atto di nascita filosofico¹⁸ coincide con la presente formulazione della teoria delle Idee nel *Fedone*, e che culmina col *Timeo* precisamente nella determinazione di *aijnw* come realtà che “permane nell’unità”,...*memontoi aijwoi eji eiliv.*, 37d 6; secondariamente, ma non in ordine di importanza, esso svela anche quale peso si debba conferire, *almeno nel contesto attuale*, ai due termini di questa relazione in merito alla loro rispettiva anteriorità e posteriorità ontologica: come il procedere del ragionamento confermerà ulteriormente da sé, *l’Unità eidetica viene qui letteralmente dedotta dalla condizione atemporale delle Idee, potendo perciò essere considerata come una caratteristica a tutti gli effetti derivata da essa.*

Ciò che è stabilmente Identico a sé è perciò, in quanto Eterno, e sia che lo si consideri come Unità della Totalità ideale che come unità del singolo ejiw¹⁹, necessariamente Uno²⁰.

fondamentalmente non dovrebbe esistere affatto (cfr. Beierwaltes, *ibid.*, p. 62), entrando in tal modo in radicale collisione con i capisaldi della cosmologia del *Timeo*, e basti qui ricordare l’emblematica conclusione del dialogo, in 92c 4-9:

Kai; dh; kai; teloi peri; tou pantou nun hēth ton logon hūth fwnen ejēin: qūta; gar kai; ajanata zwa labw kai; sunplhrwqei; ote o kosmos outw, zwa outaton ta; outata; periewon ejw tou nohtou qeo; aijphtov; megistoi kai; ajistoi kallistov te kai; telewtatoi gegonen eji outawoi ote monogenh; hē

¹⁸ Il merito originario dell’istituzione di questo nesso spetta in realtà a Parmenide, che proprio nell’unico frammento del suo *Peri; Fusew* in cui all’*ejw* viene attribuita l’Unità, delinea quella Extratemporalità dell’Essere che ha fatto parlare di visione parmenidea dell’Eternità intesa come un ‘eterno presente’:...*oujev pot hē oud jstai, epei; nun ejtin outou~par, est; sunecex.* (Fr. 8, vv. 5-6 D.-K.). Se il concepire l’Essere come ‘ciò che è uno nell’ora’ rappresenta un ulteriore modo di escludere con successo dall’*ejw* qualunque forma di negazione, esso non garantisce però che si sia effettivamente pervenuti, giudizio che esprimiamo naturalmente non in un’ottica storico-filosofica, bensì assumendo il punto di vista speculativo di Platone, ad una autentica nozione di Eternità.

Al confronto che viene messo in atto nella seconda sezione del *Parmenide* con la concezione eleatica del rapporto fra Essere e tempo, cruciale per comprendere il significato platonico della medesima relazione, e che costituisce, accanto al *Timeo*, una tappa imprescindibile per il completamento della presente ricerca, ci limiteremo ad accennare nella conclusione del lavoro.

¹⁹ Già Christian August Brandis, nella sua *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*, 1862-1864, al termine della sua concisa ma fine analisi del *Parmenide*, osservava come lo sforzo di Platone fosse sempre stato teso alla fondazione scientifica della conoscenza nella teoria delle Idee intese come sistema (System), scopo raggiunto mediante la concezione del loro Essere molteplice come essere parti di un Tutto coeso ed Unitario («[...] die Mannichfältigkeit der Ideen

als Theile eines einheitlich zusammengehaltenen Ganzen aufzufassen.»); il precoce segnale di questa intenzione, che troverà poi una piena espressione nei dialoghi tardi, risiede per Brandis già nel riferirsi del filosofo alle Idee quasi esclusivamente al plurale (pp. 317-318 dell'edizione ristampata in un volume unico nel 1981). Se è vero infatti, sostiene anche F. Hager, che il punto di partenza dell'analisi svolta nel *Fedone* è l'Essere ideale nella sua singolarità, risultato della quale è l'acquisizione dei suoi tratti essenziali,

«[...] nämlich Einfachheit, Unzusammengesetztheit, ewige Identität mit sich selbst und Unveränderlichkeit,»

è altrettanto vero che queste stesse caratteristiche,

«werden dann vom gesamten Sein aller Ideen ausgesagt. Wohl setzt natürlich Platon auch bereits im “Phaidon” eine Vielheit wahrhaft seiender Ideen an [...]»;

così Platone apre la strada all'Idea dell'Essere come Insieme, come Una,

«[...] in sich gegliederte und unterschiedene Vielheit» in cui,

«jede Idee noch von den anderen verschieden ist, was übrigens der Grundwahrheit keinen Abbruch tut, dass das wahre Sein der Ideen niemals wie die Körper zusammengesetzt und wieder in seine Teile auflösbar sein kann.» (*op.cit.*, p. 81).

Una posizione invece completamente opposta alla nostra in relazione a questo passaggio del *Fedone* è stata quella assunta da W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*, 1894, p. 117, secondo cui l'Essere verrebbe qui concepito da Platone, proprio per la monoformità (l'autore rinvia fra l'altro a *Symp.* 211b), e l'assenza di mutamento, con caratteristiche eleatiche. Ora, il fatto che Platone mutui dall'Eleatismo strumenti concettuali e linguistici determinanti entro la propria visione dell'essere (non solo però piegandoli ai suoi fini, ma conferendogli anche un significato ontologico profondamente diverso, come in parte accenneremo già nel secondo Capitolo), è un'affermazione filosoficamente e storicamente condivisibile; come si concilia però questa tendenza eleatizzante, supposta come estesa alla concezione dell'essere *in toto*, con l'Idea di una Molteplicità eidetica, che nel *Fedone* viene esplicitamente ammessa, sebbene non se ne tematizza espressamente la relazione all'Unità della Totalità cui essa inerisce? Si può poi dimostrare che Platone abbia rinunciato, nelle fasi considerate più tarde della sua speculazione, alla convinzione dell'Unità e dell'Immutabilità dell'Idea quando abbiamo, solo per fare un piccolo esempio, da un lato un manifesto dell'Eternità dell'Intelligibile, sia nella struttura letteraria e drammaturgica che nei contenuti, come è il *Timeo*, e dall'altro dialoghi come *Filebo* in cui, nell'atto stesso di identificare la conoscenza con la capacità di cogliere l'intima struttura numerica di ogni realtà si ribadisce proprio la sua Unità e la funzione imprescindibile di essa in questo stesso processo gnoseologico (cfr. 16d-17e)? Su una linea analoga a Windelband si colloca, più di recente, R. Hackforth, che in *Plato's Phaedo. Translated with Introduction and Commentary*, 1955, pp. 81-86 sostiene che il *monoeides* di 80b è da porre in connessione all'*ajialuton* e da confrontare, giustamente qui, con *Symp.* 211b. Nell'impiego di questo attributo Platone rivelerebbe il suo eleatismo di fondo nella concezione delle Idee, che perciò verrebbero concepite come realtà assolutamente indivisibili: la monoformità eidetica,

«[...] has the same force as *pan outvion* which Parmenides asserts of his *eif oij*; viz. the denial of internal difference or distinction of unlike parts.» (p. 81).

²⁰ Il rapporto dialettico fra Eternità ed Unità svolge, entro la concezione platonica della distinzione fra *chronoi* ed *aijia* una funzione doppiamente cruciale: si giocano difatti in buona parte proprio su di esso, sia la critica

Quando Platone vuole tematizzare esplicitamente, o semplicemente accentuare il carattere di pluralità intrinseco al concetto di Molteplicità Ideale, si serve preferibilmente del termine *olhon* o *pan* (cfr. rispettivamente *Parm.* 142c 7 sgg., *Soph.* 253d 5 sgg., che illustra le operazioni della *dialektikh; episthmh*, *Tim.* 32c 5 sgg. con la descrizione della composizione del corpo del cosmo, 35b 2 sgg., sulla genesi dell'Anima cosmica, e *Tim.* 30c 2 sgg. per il carattere di Totalità del *Pantelex Zōon*).

È ovvio però che un'ipotetico impiego nel contesto del *Fedone* della nozione opposta di composto applicandola al mondo dell'Essere avrebbe reso assai arduo sia agli interlocutori di Socrate che al lettore, comprendere tanto la distinzione fra *sustasi* sensibile ed Intelligibile (di questa seconda specie di composizione abbiamo una testimonianza inequivocabile nella 'generazione' della *yuchin* *Tim.* 36d 9; cfr. anche *Resp.* X, 611b 5-7), quanto la necessità dell'assimilazione dell'Anima alla realtà Ideale, in cui consiste il fine dichiarato dell'intero argomento (cfr. 79e-81a): Platone si riserva infatti l'uso del termine *sungeton* per la sola sfera sensibile (con l'eccezione del difficilissimo passo di *Resp.* X 611b 5-8), così come per rendere la *koinwnia* dell'Anima con il corpo (cfr. *Phaed.* 86a 2 -dove essa è concepita in modo volutamente erroneo come l'armonia di uno strumento musicale-, 92a 8, *Polit.* 288 e, *Phil.* 29d-e), di modo che l'Essere, per contro, *asungeton*, assume la sfumatura concettuale di *non composto incorporeo*, consentendo automaticamente, una volta concessa alla Psiche la caratteristica dell'Essere Invisibile (cfr. 79a-c), intesa ad primo livello nel senso del non essere oggetto di percezione sensoriale, di affermare la sua appartenenza all' *ajdev eijoi*.

A rigore, dato che nel corso della terza dimostrazione del *Fedone* Platone non fa esplicitamente ricorso al termine *est*, si potrebbe obiettare che l'identificazione tra Unità e non composizione, presupposta dal nostro ragionamento, non sia legittima. A confermarne

svolta nel *Parmenide* alla visione eleatica dell'atemporalità, sia la costruzione interna del concetto di Eternità ed i suoi rapporti con il Tempo.

Sotto l'egida di quale limitazione valga l'affermazione reciproca, che ciò che è uno, proprio in quanto Uno sia eterno, e se ci siano perciò dei contesti in cui sia lecito parlare non più di derivazione dello est dall'ajdi bensì di co-originarietà fra le due nozioni, o addirittura di anteriorità ontologica dell'Uno rispetto all'Essere Eterno, è questione di una complessità estrema che prevederebbe una disanima dei rapporti fra l'Unità ed il genere dell'Identico, sulla quale in questa sede sarebbe prematuro addentrarsi. Ad alcuni chiarimenti in proposito accenneremo nel terzo capitolo, entro l'analisi del nesso Essere-Eternità visto alla luce del proprio fondamento.

A ritenere che in questo brano del *Fedone* l'Unità dell'Idea (Einfachheit), ed il suo Essere non composta (Unzusammengesetztheit), siano concetti perfettamente interscambiabili, è anche Hager, *cit.*, p. 80.

invece la correttezza è proprio quanto Socrate specifica poco più innanzi, che cioè ciascuno degli *ašunqeta* eidetici, *ekaston tww ojtwn*, è, per sé stesso, monoforme, *monoeides...aufo; kaq šufo*,(78d 5-6).

Inoltre, per quanto riguarda i rapporti fra l'Unità e l'Essere eidetico, l'assunzione che questa duplice valenza del concetto di Unità Intelligibile, singolare ed insiemistica, sia presupposta nella dimostrazione ha una sua giustificazione testuale ben precisa: l'impiego dell'espressione *ta; ašunqeta* (78c 7), nel suo palese riferirsi in forma plurale alle Realtà Intelligibili riguardate nella loro individualità (cfr. 78d 3-4), rimanda automaticamente alla nozione del loro Insieme, per la quale Platone utilizza, all'inizio della domanda ipotetica in 78c 3, lo stesso termine al singolare, *ti...oji ašunqeton*.

*Il filosofo rende perciò ambedue le Idee di Unità mediante il concetto di non composizione, muovendosi flessibilmente dal livello dell'Essere in quanto tale, potremmo dire come Genere, a quello delle singole Entità eidetiche e viceversa, come conferma nel procedere del brano il passaggio dall' *aufo; hJoušia* all' *aufo; ekaston oJestia*, e poi ancora al *ta; ojt* inteso nuovamente secondo un'accezione più generale (78d).*

Del resto la consapevolezza platonica che gli *eijh* costituiscano un tutto salta agli occhi anche da un passaggio interno all'argomento della Reminiscenza (75c 7-d 5), in cui Socrate precisa come noi, prima di nascere, non conoscessimo soltanto l'Uguale il Grande ed il Piccolo "ma anche tutte quante insieme le altre Idee" (*ajla; kai; sunpanta ta; toiouta*), il Bello, il Bene, il Giusto, il Santo, e insomma tutto ciò a cui apponiamo il sigillo dell'Essere in Sé (*ta; oJesti*); del resto, che la conoscenza dell'Intelligibile si espliciti in una Visione d'insieme (*sunoyia*), è un concetto che pervade l'intero libro VII della *Repubblica*, dal mito della Caverna alla definizione del dialettico come, appunto, *sumoptikov*(537c 6-8).

Se anche ci si volesse figurare l'ambito Ideale come l'aggregato di una serie di elementi privi di relazione reciproca, per cui l'attribuire loro complessivamente l'*aji; kata; tauja; epein* altro non significherebbe se non asserire l'Identità del rapporto di ciascuno di essi a se stesso indipendentemente dagli altri, bisogna comunque tenere conto di due questioni di ordine logico che mostrano come questo criterio di lettura non regga:

-in primo luogo, l'ossatura argomentativa di Platone prevede un'assimilazione esplicita fra questi *ojta ašunqeta kai; aji; ejonta* e l'Essere -*hJoušia; ta; ojt* inteso evidentemente sia in 78d 1 che in 78d 4 come loro **Genere inclusivo**. Ciò comporta il necessario riversarsi dell'Invarianza della relazione a sé sull'intero insieme degli Intelligibili inteso come Unità superiore alle singole parti, con le conseguenze già esaminate in precedenza, e con quelle

estremamente significative per il concetto di Differenza Intelligibile che avremo modo di trarre in seguito; quindi, sebbene il rapporto fra *εἶδη* qui non venga preso specificamente in considerazione, *le premesse concettuali dell'Immutabilità della loro relazione ad altro sono già poste*;

-secondariamente, gli evidenti riferimenti nel dialogo all'esistenza di una teoria della definizione delle Idee, data non soltanto come possibile, *nel Logon didonai di 78d 1-3* (cfr. anche 95d 7, e per la connessione fra il "Saper dare ragione", l'Essere Veri Dialettici, e l'essere in possesso della Conoscenza del *τιβεστι* della Realtà ricercata, cfr. Resp. VII, 534 b 3-d 1), ma anche come realmente disponibile, come si evince dall'argomento della Reminiscenza, con riferimento alla cognizione, ivi presupposta, dell'Uguale in sé 74b 2- 3: *ἢ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτοῦ ὀρεγέτιν... Πάνυ γε, ἢ ἴδ' οὐκ* (e cfr. in generale l'argomento degli *αὐφα; τα; ἐπιαντία*, 102a 10-103c 9, per la sua attinenza alla *corretta formulazione del giudizio*, sia che esso 'si riferisca all'ambito fenomenico', che a quello eidetico), suggerisce di escludere che Platone, nel *Fedone*, fosse incapace di andare oltre la produzione di giudizi del tipo soggetto=predicato. Del resto lo stesso modo di argomentare utilizzato dal filosofo nel *Sofista*, per dimostrare l'impossibilità che le relazioni Ideali si esauriscano nell'autoreferenzialità, e dunque per negare l'esistenza dei soli giudizi identici, proponendo invece la visione di una comunanza che si estenda all'inclusione della Differenza (cfr. 251a 5 sgg.), conseguente a sua volta dell'assunzione dell'*ousia* come *εστ' οὐσία* (cfr. 245d 4-10), non sembra destare alcun dubbio sul fatto che Platone abbia mantenuto in proposito sempre la medesima posizione²¹.

²¹ L'attenzione, piuttosto evidente nel *Fedone* alla ricerca del *λογον εἶναι οὐσίαν* di ciascun Intelligibile, manifesto nel riconoscimento esplicito del poter "dare ragione" di 'ciò che l'Essere è', dovrebbero costituire già un indizio sufficiente della 'capacità' Platonica di *passare flessibilmente da un uso del verbo Essere inteso come sinonimo di Realtà e Verità, accentuandone dunque lo spessore 'ontologico', ad un impiego definitorio dello stesso, che si carica in questo modo di una valenza prevalentemente 'logica'*. La terza prova del *Fedone* non sembra dunque prestare il fianco alla tesi di una presunta inconsapevolezza da parte del filosofo rispetto alla distinzione fra significato 'esistenziale' e 'copulativo' dell'*εἶδη*. Sulla questione non possiamo fare a meno di rinviare ai due bei contributi di Charles Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, 1988, e specialmente *Some Philosophical Uses of "to be" in Plato*, 1981, che si rifà a casi in cui, come avviene a suo avviso entro la descrizione del Bello in sé nel *Simposio* (cfr. in quest'ultimo p. 108), è assolutamente necessario riconoscere,

«[...] both the absolute construction (explicitly) and the copula syntax (implicitly), as a part of the total meaning of the text.» (*idem*).

Dire infatti che l' *ousia* è *ají; kata; tauja; kai; wsautwí*, come avviene in 78d 1-3, *significa a tutti gli effetti averne fornito una definizione*, in quanto l'asserire l'“Essere sempre nello stesso modo” non produce affatto una vuota tautologia, e ciò non accade in un duplice senso: innanzitutto perché il ‘presupporre’ una condizione esistenziale come la *Permanenza invariante costituisce la premessa teorica per formulare una serie di giudizi intorno all'Essere, quali appunto “l'Essere è non composto” o “l' Essere è Uno, Monoforme” e “l'Essere è un Tutto”, o ancora “l'Essere è Indivisibile”, e poi “l'Essere è Immutabile”, “l'Essere è Ingenerato”, ed infine “l'Essere è Invisibile”, e sono queste le ‘caratteristiche’ dell'Intelligibile che nel procedere dell'indagine vedremo ‘derivare’ progressivamente dalla sua condizione atemporale, in cui i concetti che fungono da predicati non sono affatto implicitamente contenuti nel loro Soggetto; l'unica ragione per cui queste nozioni vengono riconosciute come necessariamente inerenti alle Idee in quanto Idee è perché sono state mediate dal concetto del loro Essere Eterne*²². In secondo luogo, anche limitandosi a considerare la determinazione di partenza, *dell'Essere come ciò che è sempre invariabilmente Identico*, secondo la formulazione alternativa dell'espressione *ají; kata; tauja; kai; wsautwí*, e dove la legittimità di questa trasformazione dell'‘Essere nello stesso modo’ nell'‘Essere Identico’ è confermata dall'impiego delle espressioni *kata; taujavé kata; taujom* nell'enunciare del Principio di Contraddizione (cfr. *Resp. IV, 436b 8 sgg.*), possiamo osservare, seguendo un'operazione concettuale che Platone compirà in diverse circostanze, che *il termine ajívin cui si*

Per quanto concerne il terzo argomento del *Fedone*, Kahn parte dall'analogia considerazione dell'incidenza innegabile *della domanda squisitamente dialettica inerente al ~~è~~ dell'Essere, che in questo contesto si estende appunto a ciascun ~~è~~ ed anche al loro Insieme, stigmatizzata dal ~~è~~ di 78d 4*, per concluderne che Platone, nel contrapporre apparenze e Realtà,

«[...] is of course following in Parmenides footsteps. What he added to this Eleatic dualism [...] is to locate the point of convergence between truth and changelessness in the predicative formulae for *éijai* corresponding to the “what-is-it?” question and reflected in the phrase *avejti*. The definitional copula, or “is” of whatness, thus serves as the focus for the two converging constituents of the Platonic notion of Being: the idea of true reality (as opposed to appearance) and the idea of immutable uniformity (as opposed to change or Becoming).» (pp. 110-111).

Questo argomento fornisce già un valido supporto alla tesi, che avremo modo di delineare fra breve, della presenza nella terza dimostrazione del *Fedone* di *una nozione di Differenza Intelligibile che viene messa in contrasto con quella fugace manifestantesi nei fenomeni e nelle loro relazioni*.

²² Che questo *utilizzo chiaramente ‘assiomatico’ del nesso fra Essere ed Eternità* di cui Platone si serve nel terzo argomento del *Fedone* non lo faccia affatto sfociare in una *petitio principis*, essendo mosso piuttosto da sottili *finalità didattiche*, è tema che torneremo ad affrontare nel terzo capitolo della presente ricerca.

*condensano i concetti di Realtà e Verità dell'Essere, il suo Essere **οἷον οἷον** (cfr. a titolo puramente indicativo, il Timeo 27d 6-28a 4), può essere 'tolto', lasciando, come succede ad esempio nel Politico in 269d 5, in luogo dell'Essere sempre nello stesso modo, la pura affermazione dell'Identità dell'Essere con se stesso, il suo **ταυτον εἶναι**²³.*

In merito invece alla dipendenza istituita, dell'Unitarietà dell'Essere Ideale dal proprio carattere atemporale, c'è da sottolineare la sua ricorrenza, almeno in quei casi fra i vari possibili in cui essa è resa più esplicita: il concetto di Uni-formità dell' **εἶδος** è posto costantemente in relazione alla sua Eternità sia nella celebre descrizione del Bello in sé nel Simposio, in 211b 1-2, *...αὐτοῦ καὶ ἴδιον, (τοῦ καλῶν) μετὰ ἴδιον ~ μονοειδῶς αἰεὶ οἷον...*, che nel Filebo, in 15b 1-3, laddove ci si chiede in che modo alle Monadi intelligibili (*μοναδαί*), avvenga di non patire né generazione né corruzione, "essendo ciascuna di esse sempre la stessa", *...μὴν ἐλάσθην οὐσαν αἰεὶ τὴν αὐτήν...* Senza spingerci tanto 'lontano' ci si può richiamare anche all'*Eutifrone*, in cui la dipendenza dell'Unicità formale dell'Idea dalla sua Eternità è già istituita in modo sorprendentemente chiaro: Socrate sta interrogando senza particolare successo il suo interlocutore in merito alla natura di quell'"unica Idea" del Santo, comune a tutte le cose o azioni così chiamate,

«Ebbene, tu ricordi che non di questo io ti pregavo, di indicarmi una o due delle molte azioni che diciamo sante; (*τῶν πολλῶν ὁσίων*) bensì di farmi capire che cosa è in se stessa quella tale idea del santo per cui tutte le azioni sante sono sante. (*αἴττι ἴκεῖνο αὐτοῦ τοῦ εἶδος ἡπάντα ταῖς ὁσίαις ὁσιωεῖσθαι*). Dicevi, mi pare, che per un'idea unica le azioni non sante non sono sante, e le sante sono sante, (*εἴησα γὰρ πού μιν ἴδεν / ταυτε ἁγιῶσα ἁγιῶσα εἶναι καὶ ταῖς ὁσίαις ὁσίαις*.) o non ti ricordi?» (6d 9-e 2, traduz. di M. Valgimigli, *op. cit.*, vol. I);

il filosofo aveva precedentemente già puntualizzato il senso da attribuire alla propria domanda, in 5d 1-5:

²³ Al senso della 'rimozione dell' **αἴτιον** termine la cui presenza ha spesso indotto a sospettare, a nostro avviso a torto, una contaminazione di ordine temporale nella nozione platonica di Eternità, accenneremo nella seconda sezione del lavoro, entro il confronto fra l' *αἴτιον* del Timeo e l' *αἴτιον*; *κατὰ ταύτα*; *εἶναι* del Fedone, per poi approfondire la questione nella terza sezione, dedicata al tema dei rapporti fra Essere e Tempo relativamente alla loro anteriorità e posteriorità ontologiche.

«Non è il santo, come tale, identico sempre a se stesso in tutte le azioni? (*h; Jouj taufou eſtin eji pash/praxei to; oſion aufo; de; auſu*) E non è a sua volta il non santo il contrario di tutto ciò che è santo, ma identico sempre anche questo, come tale, a se stesso; (*kai; to; ajioſion auj tou~ nen oſiou panto; ejantion, aufo; de; auſu/ oſion*) cosicché viene ad avere -tutto ciò, dico, che è per essere non santo- una sua forma unica relativamente alla sua non santità? (*kai; evon ~~miſm~~ tina; ~~jleſm~~ kata; thn ajioſiothta pan oſiper ajj melh/ajioſion eijai,*)».

Sebbene in questo passo l'accento cada sull'Identità con sé dell'Idea ricercata più che sulla Permanenza della sua stessa Identità, come si evince dall'assenza dell'avverbio *ajin* nel testo greco, essa può considerarsi *implicitamente contenuta*; Socrate spinge infatti Eutifrone a formulare una prima definizione del Santo, ovvero ciò che è caro agli dèi, che viene condotta in breve ad autocontraddirsi: poiché una divinità può considerare gradita cosa che ad un'altra risulta invece odiosa, gli dèi si troveranno a giudicare sante ed empie le medesime cose. Socrate però non voleva sapere cosa fosse 'ad un tempo' santo e non santo, bensì quell'unica Idea (*aufo; to; eijoi*, 6d 10-11) a causa della quale le cose che le assomiglino son dette essere appunto sante, e quelle da essa dissomiglianti il contrario, e dunque, quello che È 'Sempre' Santo. Anche in quegli sporadici casi, del *Menone* e del *Parmenide* cui accenneremo poco più innanzi, in cui sembra di pervenire alla determinazione dell'Unità di un'Idea a prescindere da qualunque legame con la sua condizione atemporale, in realtà la nozione di Eternità si mantiene invariabilmente presente sullo sfondo e proprio in ragione del coinvolgimento, per contrasto, della nozione di *CRONOI*.

Terminando per il momento su questo punto, è sulla base della compresenza nella prova del *Fedone* di un'accezione dell'Essere come *ajumgeton* accanto a quella di *oſion*, concepito in prima istanza come insieme di Molti *ojta ajumgeta* (cfr. 78c 3, c 6-7 e più innanzi, d 1-7), e della possibilità di riguardare entrambe queste caratteristiche come modi dell'Essere *est* e ciò proprio grazie al nesso esistente fra l'Esser sempre allo stesso modo e la non composizione, che possiamo già trarre una conclusione tutt'altro che irrilevante per l'indagine attuale: *il fatto che essere non composto ed essere un tutto non si escludano, potendo anzi coesistere e compenetrarsi*, come si evincerà ancor più chiaramente dal modo in cui Platone procederà nella dimostrazione, non è soltanto di centrale importanza in ambito psicologico ai fini della comprensione del rapporto fra Immortalità dell'Anima e sua composizione e/o non composizione (per il quale dobbiamo limitarci qui a rimandare ai

suggerimenti ulteriori di *Resp. X*, 611 a sgg.)²⁴. Soprattutto è *fondamentale, avendo provato la discendenza della non composizione nella sua duplice valenza dalla condizione atemporale delle Idee, garantendo così che l'Idea sia Eterna sia come Unità che come Totalità, per tratteggiare sia la relazione fra l'Essere e la propria Eternità, e viceversa, sia, conseguentemente, quella fra Eternità e Tempo così come verrà delineata nel Timeo.*

§.1.2: *Eternità ed Indivisibilità: l'εἶδος ἀδιαίρετον come εἶδος e come ὅλον*

Da questo primo estratto dalla terza dimostrazione del *Fedone* risulta inoltre, accanto ad unità e non composizione un'altra caratteristica eidetica immediatamente deducibile dall'Eternità: stando a quanto detto all'inizio della dimostrazione (78c 1-3), solo ciò che è già per sua natura composto (*τῶν συνετημένων οἰκτι φύσει*), o che lo è stato successivamente (*τῶν συνεγενῆς*), è soggetto appunto a decomporsi (*...προσῆκει τούτο παρσεῖν, διαίρεσθαι ταύτην ἢ ἄλλῃ συνετελεῖν*). Non soltanto la terminologia impiegata, ma anche una necessità logica stringente indurrebbero a ritenere che il Non composto Intelligibile non si presti ad alcuna forma di divisione e che dunque l'*ἀσυνετηόν* sia appunto anche *ἀδιαίρετον*, indivisibile; questo consente di porre, accanto alle opposizioni

²⁴ Molto critico rispetto all'esito soddisfacente della terza dimostrazione del *Fedone* nel suo complesso è Theodor Ebert, in *Platon. Phaidon*, 2004, p. 251 sgg.: Socrate sostiene che tutto ciò che è composto è distruttibile, e che solo ciò che è non composto è indistruttibile, ovvero, che tutto ciò che è indistruttibile è non composto. Non ha invece sostenuto che tutto ciò che è non composto non è distruttibile, perché questo avrebbe implicato una coestensività dei concetti rispettivamente composto-distruttibile, e non-composto indistruttibile, mentre qui si vorrebbe lasciare aperta la possibilità che esista qualche cosa di distruttibile pur essendo non composto (pp. 253-254); dunque una chiara distinzione fra due classi, l'una di enti deperibili e l'altra di enti non suscettibili di dispersione, già in partenza non è stata raggiunta. Si tratta di due fra i tanti errori contenuti nell'argomento, che non è platonico, ma mera esposizione di teorie pitagoriche, e che così come le altre dimostrazioni, mira ad evidenziarne semplicemente le fallacie (p. 268). Al contrario chi scrive crede che l'unica possibilità che si vuole di fatto lasciare aperta nella dimostrazione sia, collocandosi esattamente agli antipodi di Ebert, quella *dell'esistenza di un Composto Intelligibile, come potrebbe essere l'Anima stessa, stando alla domanda posta appunto in Resp. X, ed alla caratterizzazione della ψυχή insieme come μὴ ἴσθαι e come εἶδος* in *Tim. 35a6-b3, o dell'Idea in quanto γένος, con le sue articolazioni interne anch'esse Intelligibili*. Ciò dovrebbe risultare già sufficiente a chiarire il perché, su cui l'autore si interroga (p. 256), quelle che sarebbero state le logiche conclusioni a partire dalla premessa assunta che ciò che è non composto è indistruttibile in quanto È sempre allo stesso modo non vengano tratte, e cioè che l'Invisibile, appunto in quanto È sempre nello stesso modo, è non composto.

precedentemente riconosciute come parallele a quella originaria fra Essere sempre nello stesso modo e non esserlo mai, anche la contrapposizione *ajliaireton diaireton*

Se della problematicità intrinseca a tale modalità di opposizione, quando quest'ultima coppia di contrari venga ripensata nel quadro della speculazione dialettica di Platone, è possibile svelare, in generale, l'apparenza, tanto più agevole è destinato a riuscire il tentativo di delimitarne la portata nella terza prova del *Fedone*.

Supponendo infatti che la conclusione tratta da queste battute circa l'Indivisibilità dell' *eijfoi* sia corretta, questa potrebbe costituire un problema effettivo se pensiamo a quel *kat pigh diairein* in cui si esprime la metodologia dicotomica tipica della Dialettica, della quale abbiamo numerosissimi esempi nel *Sofista*, nel *Politico* e nel *Filebo*, e che presuppone invece l'articolazione interna dell'Idea o del Genere. A rendere ancora maggiore lo scarto fra la concezione dialettica dell'Idea e quella presentata nel *Fedone*, contribuirebbero anche alcune indicazioni molto esplicite fornite nel *Teeteto* (201d 8 sgg.), all'interno della confutazione della tesi secondo cui, mentre il nesso che si instaura legando determinati elementi fra loro è conoscibile, gli elementi da esso tenuti insieme sarebbero invece irrazionali (Socrate e Teeteto sceglieranno come esemplificativo di questi due concetti il caso, rispettivamente, della sillaba e delle lettere che la compongono): l'irrazionalità sia degli elementi che del nesso stesso, qualora la sillaba venga considerata come un'Idea unica ed indivisibile (*nia ti ijlex ajeristoi*), e dunque non costituita dalle lettere come da parti di un intero, dipende infatti esattamente dal loro essere non composti (*ajsumqeta*) e monoformi (*monoeides*).

Non potendo ovviamente addentrarci qui in un confronto sistematico sull'argomento fra il *Fedone* ed i dialoghi 'dialettici' che ci porterebbe troppo lontano dai nostri scopi, ci limitiamo a fornire alcuni spunti di riflessione che ritornerebbero di certo molto utili per l'analisi della relazione fra Essere ed Eternità nel brano sulla genesi di *chronoi* nel *Timeo*: *se ad Essere Eterno fosse infatti solo ciò che è assolutamente indivisibile, difficilmente l'Eternità potrebbe inerire sia alla Totalità Intelligibile, per l'intrinseco relazionarsi ad essa dei singoli eijfoi come sue parti, sia ad un unico eijfoi, che in quanto fosse 'divisibile', divenendo, seguendo insieme il Teeteto ed il Fedone, conoscibile e definibile, dovrebbe 'temporalizzarsi'.*

Il dividere per generi (To: kata: genh diaireisqai, Soph. 253d 1), è la scienza Dialettica (253b 9-c 9) che il pensiero applica operando dall'interno dell'Essere per analizzarne l'intima struttura, agendo con un Ordine che è sia quello del Metodo impiegato (cfr.

Phaedr. 265d 3-e3), sia quello intrinseco alla Realtà analizzata (cfr. *Resp.* VI, 500b 8-c 7:... *tetagnaia aŷta kai; kata; tauŷta; aŷi; eŷonta...kosmou/de; panta kai; kata; logon eŷonta...*). Non sussiste quindi alcun termine di paragone fra la *diairesis* Dialettica, che concorre fra l'altro anche alla determinazione dei vari livelli di Unità eidetica (*Soph.* 253d 5-e 2), ed il dividersi di un composto corporeo, disordinato ed irreversibile: chi commetta un errore nell'applicazione del metodo dialettico potrà tutt'al più fallire, e non irrimediabilmente, un'occasione di conoscenza (*Polit.* 283b 1 sgg.), ma non rischia certamente per questo di scomporre l'Intelligibile in modo tale da snaturarne la costituzione intrinseca.

Inoltre l'argomento del *Teeteto* concluderà che la sillaba, secondo una delle opzioni già ventilate in precedenza, è un'Idea Unica generata dalla composizione dei suoi elementi (203c 5-6, 204a 1-3), perciò è un Intiero, un Tutto di cui sono parti le lettere, che in virtù di questa loro relazione di appartenenza ad una Totalità saranno conoscibili ed enumerabili. Questo risultato positivo impedisce dunque che agli elementi, gli *eijth* considerati nella loro singolarità secondo il parallelismo che tentiamo di tracciare, avvenga di essere irrazionali alla maniera di quegli *aŷumeta* di cui non è possibile dare ragione (205c 4-d 2), anche per via dell'impossibilità di enunciarli (cfr. 205c-e): di essi non vi è alcun nome, meno che meno si può predicarne l'Essere, perciò non c'è discorso che li esprima e permetta la formulazione di una definizione (201d 8-202b 3). Questa concezione non solo collima con il *Fedone*, in cui gli *aŷumeta* sono per eccellenza gli *ojtwi ojta*, la Realtà di cui sola è possibile dare la definizione (78d 1-2: *aŷth; hJousia hŷ logon diobmen tou-eijthai kai; ejwtwteŷ kai; apokrinomenni...*), ma anche, rispettivamente, con il *Parmenide* e con il *Sofista*: dell'Uno della prima deduzione assolutamente inteso come non partecipante all'Essere e quindi privo di articolazione interna, che perciò non è neppure se stesso, Uno, non si dà né sensazione né opinione né conoscenza, né nome né discorso (141e 9-142a 6); ad ipotizzare inoltre la presenza del nome dell'Uno accanto all'Uno medesimo, che produrrebbe già una dualità (244b 6-d 13), è poi proprio lo Straniero eleata nel corso della confutazione della tesi di chi sostenga la coincidenza del *par*e dello *en*(244b 6 sgg.). **L'Unità minima, non soltanto del discorso, ma soprattutto del Pensiero, il 'minimo Intelligibile', è nell'ottica platonica un'Unità essente, un Uno che è (Parm. 142b 5-143a 1), una Dualità inscindibile entro la quale solamente un'ulteriore operazione sceverativa compiuta dal pensiero permette di concepire l'Uno di ciò che è come qualche cosa di 'distinto' dal suo Essere (Parm. 143a 6-b 3). Le prime battute della seconda**

deduzione del Parmenide aiutano anche a comprendere come l'Uno in generale, sotto le cui spoglie ci si può immaginare anche un singolo *εἶδος*, non cessi di Essere Uno solo per il fatto di avere partizione interna, ed anzi sia, in quanto Intero, anche tutte le sue parti (142d sgg.).

Se si ripensa l'Indivisibilità eidetica sotto questa luce, diverso risulta il significato da attribuirle anche in sede dialettica: essere *ἀμερίστος* vorrebbe dire che il mondo Intelligibile, né come Tutto, né nelle sue componenti, può essere mai diviso in più parti di quante esso realmente contenga, ma solo in un numero, per così dire, 'eternamente prestabilito' (cfr. Phil. 16b 4-17a 5, Parm. 144b 1-145e 3). La difficoltà potrebbe perciò consistere semplicemente nel contrapporre all'Indivisibilità eidetica il procedimento diairetico attribuendogli una portata 'euristica' in un senso non genuinamente platonico del termine; la *διαίρεσις* è certamente uno strumento conoscitivo, ma secondo l'accezione che il nostro filosofo ha del processo di acquisizione della conoscenza da parte del soggetto filosofante, che non è altro che Reminiscenza: il riappropriarsi delle cognizioni per via anamnesticamente non introduce mediante divisioni nuovi elementi nell'Essere che già non vi preesistessero e perciò, *strictu sensu*, non divide nulla²⁵. Perciò, per paradosso che possa

²⁵ Merita ricordare in proposito le riflessioni svolte sulla metodologia dicotomica interna alla procedura diairetica da Julius Stenzel, che con grande acutezza ne coglieva, in relazione al passaggio dall'Unità generica di partenza all'Unità specifica conclusiva o *ἀτόμον εἶδος*, il carattere *fondamentalmente analitico e prevalentemente esplicitativo di quei contenuti concettuali già da sempre presenti nel Genere o nell'Idea di rango più elevato, ma in forma inizialmente non dispiegata:*

«Das kleinste, individuellste Eidos ist zugleich das größte an begrifflich entfaltetem Gehalt [...] denn das oberste, an der Spitze jeder Begriffsspaltung anzusetzende Eine [...] ist nicht das Gehaltärmste, denn es hat zugleich den reichsten, freilich unentfalteten Gehalt: es ist „allumfassend“, wie so oft gesagt ist, *παντα περιεχον*. Alles kommt hier darauf an, die Diairesis im Sinne Platons als strengste **Deduktion** zu fassen und den Gedanken einer „Abstraktion“, eines Weglassens des Besonderen, auch bei dialektischem Aufstieg zu den oberen Einheiten völlig fernzuhalten. [...] was in den einzelnen Besonderungen entfaltet erscheint, liegt in den oberen, höheren zusammenfassenden Ideen bereits darin; denn es wird ja durch die bloße Anwendung der Zweiheit, Teilung und Verdoppelung zugleich, abgeleitet; es ist in der Einheit der oberen Stufe zugleich die niedere „mitgemeint“, nur nicht entfaltet, sondern „impliziert“ im wörtlichen Verstande, „eingewickelt“, umfaßt [...]», in *Zahl und Gestalt*, 1924, p. 115.

*E la ragione profonda di quest'immanenza originaria delle diverse Unità specifiche nell'Unità generica, e dunque del suo poter divenire manifesta attraverso lo svolgersi della *διαίρεσις*, risiede nel legame strutturale esistente fra *εἶδος* e *ταυτοτάς*, in forza del quale vi è un'identità di *οὐσίης* fra la Parte e l'Unitotalità cui essa appartiene;* ancora con le parole di Stenzel,

apparire, *l'Essere eidetico è Indivisibile proprio perché è una Totalità compiuta e perfetta di tutte le sue parti, legate da una mutua affinità essenziale, e non ne lascia alcuna, irrazionalmente, fuori (cfr. Tim. 30c 4-31b 3).*

Tornando ad affrontare il problema nella specificità dell'argomentazione del *Fedone*, e tenendo innanzitutto costantemente presente quale sia la finalità complessiva del dialogo, una prima soluzione interpretativa si evince direttamente dallo stesso argomento sulla non composizione: poiché l'obiettivo dichiarato è dimostrare che l'Anima non è soggetta a perire per disgregazione, il campo semantico dell'espressione *diaireqhnai* va ristretto in

«[...] es handelt sich um die Voraussetzung aller Erkenntnis, auch aller Einzelerkenntnis: erinnert man sich wieder, daß das Atomon Eidos in sich alle Bestimmungselemente vereinigen muß, auf die die Teilungen, durch die es zustande gekommen ist, geführt haben, so ist dieses einzelne Wesen kraft seiner Bestimmtheit ja wesensmäßig dasselbe wie jenes oberste, es ist also das oberste und unterste Glied in diesem ganz strengen Sinne „dasselbe“. Die Bestimmtheit alles Einzelnen involviert also das System aller seiner Bestimmungen, platonisch gesprochen die „Verflechtung“ aller höheren Ideen hinauf bis zur letzten Einheit der Welt überhaupt.» (ibid., p. 116).

Una linea interpretativa fortemente affine alla nostra anche rispetto alla concezione dei limiti entro i quali si debba intendere il singolo *eifoi* quale Non composto, Uno, e Indivisibile, è ancora quella seguita da F.P. Hager, secondo cui è proprio la terza prova del *Fedone*, grazie ai criteri sottintesi alla distinzione fra non composizione Intelligibile e composizione sensibile (cfr. *supra*, note 11, 13 e 14), ad anticipare la visione di un mondo dell'Essere che non può concepirsi come assolutamente semplice e privo di articolazione interna:

«[...] alles spricht dafür, dass auch dem Platon etwa des "Phaidon" bereits bewusst war, dass die Einfachheit der Idee eine Unzusammengesetztheit im Unterschied zur Zusammengesetztheit und Auflösbarkeit der sinnlich wahrnehmbaren Körper, also eine Einfachheit des Seins, nicht aber eine absolute und vollkommene Einfachheit ist [...]» (op.cit., p. 82).

Con ciò, anche per Hager (cfr. p. 83), *il filosofo si è già preparato il terreno alla fondazione dialettica del legame fra Essere e Molteplicità, indagato sistematicamente per l'appunto nel Sofista e nel Parmenide, e che consente di continuare a vedere l'~~oifoi~~ come un'Unità pura e semplice proprio in quanto Unità superiore di una Molteplicità di Unità altrettanto compiute e perfette.*

Il concetto chiave, condizione di possibilità di tale fondazione, è chiaramente quello di *Totalità, frutto dell'interazione fra ~~eifoi~~ e ~~oifoi~~* lo scarto radicale fra questo *oifoi* ed un composto sensibile è l'impossibilità della sua scomposizione, appunto perché esso è Uno nel senso più autentico, concetto che in Hager ritroviamo espresso così:

«Die Vielheit des Seins braucht dabei, was besonders für den Fall des wahren Seins der Ideen Platons zutrifft, nicht die Vielheit eines körperlichen Ganzen zu sein, das wieder in seine Teile aufgelöst werden kann, denn auch die Unterschiedenheit des wahren Seins der Ideen in verschiedene wesenhaft bestimmte Momente, eben die einzelnen Ideen, macht das wahre Sein der Ideen zu einer Ganzheit mit Teilen und damit zur Einheit in der Vielheit, auch wenn die Teile dieses Ganzen [einer geeinten Vielheit] nicht wie die Teile von Körpern zusammengesetzt und wieder auflösbar sind.» (p. 84).

partenza; difatti ciò che è *sunqeton fusei* altri non è che la componente corporea, mentre ciò che è *sunteqen* non può che riferirsi a quel composto risultante dall'unione dell'Anima con il corpo, come si poteva già desumere dal quesito posto da Socrate in 79b 1-2:

«Ora dimmi,..., non ci sono in noi stessi due cose, da una parte il corpo, dall'altra l'anima? (*Fere dhv.ajlo ti hūwn autwn to; men swbaveſti, to; de; yuch*)»,
e così anche da 80c 2 sgg.,

«Ora tu pensi,..., che quando l'uomo muore, la parte di colui che è visibile, il corpo, e che giace in un luogo visibile, (...*epeidan apoqanh/oJajqrwpoi, to; men oſaton autou; to; swba, kai eji oſatw/keiwenon...*) -che è quella appunto che noi chiamiamo cadavere e di cui è proprio dissolversi e cadere a pezzi e svanire nel nulla,- [...] E allora l'anima, la parte di noi che è invisibile, e che se ne va via ad un altro luogo della sua stessa natura, e cioè della sua stessa nobiltà di origine e come lei puro e invisibile... (*III de; yuch; aja, to; ajdex; to; eij toiouton topon eſeron oiſomenon gennaion kai; kaqaron kai; ajdhz.*)»,

come infine ancora da 106e 4-6:

«E quindi, se morte s'abbatte su l'uomo, la parte di lui che, come sembra, è mortale, muore, (*Epioutoi aja qanatou epi; ton ajqrwpwn to; men qhuton; wſ ejiken, autou- apoqhſkei*) la parte che è immortale, se ne va via salva e incorrotta sfuggendo alla morte. (*to; d jjanaton swb kai; ajliaſqoron oiſetai ajion; wſtekcwrhsan tw/qanatw*)».

La divisibilità chiamata qui in causa andrebbe dunque identificata, da un lato, con la decomposizione cui è destinato il *swba* (80b 9 sgg.), una volta che esso sia stato abbandonato dall'Anima, dall'altro, con quella separazione della *yuch* dal corpo, spesso descritta nei termini squisitamente dialettici del *cwrismov* da una *koinwnia* (e per la quale cfr. 64c 4-8, 64e 8-65a 2, 65c 5-9, 65d 7-66a 8, 66e 6-67a 6, 67c5-d 10), che è anzi il fine primario dell'autentico filosofare, inteso come prolessi dell'esperienza di morte, *meleth qanatou*.

Se ne deduce perciò, in prima istanza, un'accezione 'debole' dell'indivisibilità eidetica mediante la quale, in modo del tutto analogo a quanto avevamo visto verificarsi per il concetto di non composizione, si vuole, accentuando lo scarto esistente fra Intelligibile e

sensibile, garantire l'impossibilità di dividere l'Unità ideale secondo l'accezione comune mutuata dalla domestichezza con gli eventi fenomenici²⁶.

Conseguentemente, *non si va incontro neppure al rischio, data la dipendenza che anche l'Indivisibilità eidetica mostra di possedere dalla condizione atemporale dell'Essere, di non poter attribuire l'Eternità alla sfera ideale nella sua interezza, proprio a causa del rapportarsi di ciascun *ειδος* all'insieme degli *ειδη* in qualità di 'parte' rispetto ad un 'Tutto'. La permanenza della relazione identitaria a sé dell'Idea, è dunque garantita*, in maniera perfettamente analoga a quanto avveniva nell'analisi del nesso fra Essere Eterno ed Essere non composto, *tanto per il singolo indivisibile, quanto per l'*οἷον* nel suo complesso, intesa stavolta come Totalità di *οἷα ἀφαιρετά* l'Essere, nella sua unitaria compiutezza, non ammettendo distinzioni arbitrarie che non gli siano connaturate, che lo potessero ipoteticamente ridurre allo stato irrazionale di un 'non-uno', di una molteplicità irrelata, può a buon diritto ritenersi *ἀφαιρετόν* anche come *ἄστρον* e quindi risultare Essere eternamente se stesso sotto entrambi i riguardi.*

²⁶ Così si esprime Christopher J. Rowe, in *Plato. Phaedo*, 1993, pp. 181-200, sulla logicità delle deduzioni interne alla terza prova, in particolare sul nesso fra non composizione ed indivisibilità: "The relationship between incompositeness and indivisibility (78c 3-4), is clearly meant to be a necessary one" (p. 182). Giustamente osserva Rowe che il rigore della deduzione non esclude (cfr. il *προσκει* di 78b 5), che si possa dare il caso di una realtà che pur avendo natura composta sia indivisibile (fa riferimento all'assunzione del carattere di permanenza dell'universo in 72a-d). Per conseguenza, anche un ente dotato di parti può Essere sempre nello stesso modo. Tendiamo tuttavia a credere che Platone stia qui stia pensando piuttosto a composti di tipo Intelligibile, fra i quali si potrebbe sicuramente annoverare anche il *κόσμος*, che però dovrebbe essere quello noetico, appunto il *Παντελεξ Ζῶον* del *Timeo*.

Sul *μονοειδὲς οἷον αὐτό; καὶ ἵδιον* di 78d 5-6, può ben darsi che abbia ragione l'autore, pp. 183-184, e che l'invito a prendere in considerazione l'Idea nella sua inseità riguardi la necessità di pensarla come Unità separata dalla molteplicità sensibile, il che sarebbe perfettamente in linea con quanto sostenuto in generale sia libri centrali della *Repubblica*, nel contesto dell'elevazione dalla molteplicità delle apparenze all'Unità dell'Idea, che nella descrizione dell'ascesa alla contemplazione del Bello in sé del *Simposio*.

§.1.3: *Eternità ed Immutabilità eidetica: la natura ingenerata dell'Idea. Argomenti preliminari a sostegno di una visione non disgiuntiva del rapporto fra *ají; kata; tauja; ejéine kinhsí.**

Possiamo procedere a questo punto nell'analisi del *Fedone*:

«Torniamo ora, egli disse, [è Socrate a parlare] a ciò di cui ragionavamo precedentemente. La realtà dell'essere, che è ciò di cui interrogando e rispondendo siamo soliti dare la definizione, (*autí; hJ oujsíx hJ logon didomen tou~ eijái kai; ejwtwntei kai; apokrinomenoi,*) permane invariabilmente costante o è variabile? (*poteron wsautwí ají; ejéi kata; tauja; hj ajlot jllwí*) L'eguale in sé, il bello in sé, e insomma ogni data cosa che è in sé, l'ente, (*auto; to; ison, auto; to; kalon, auto; ekaston oJestín, to; oji*) c'è mai caso che patisca mutazione veruna, sia pure in qualunque modo? (*mhypote metabolhn kai; hultinoux ejdevetai,*) oppure, ciascuna di queste cose che è in sé, che è uniforme in quanto si consideri esclusivamente in sé, (*hj ají; autwé ekaston oJesti, monoeidei oji auto; kaq jullo,*) permane invariabilmente costante, (*wsautwí kata; tauja; ejéi*) e non si dà mai il caso che per nessuna via e per nessun modo patisca alterazione veruna? (*kai; oujlepote oujlamh/oujlamw ajloiwsin oujlemian ejdevetai,*) - Necessariamente, o Socrate, disse Cebète, permane invariabilmente costante. (*Wsautwí...kata; tauja; ejéin...*)». (78c 10-d 9)

In questo passo, oltre all'attribuzione esplicita di quei connotati di Permanenza proprio alla sfera delle Idee, in quanto in 78c 6-7 si ammetteva che Non composte potevano dirsi soltanto quelle cose che fossero sempre costanti e invariabili, ma ancora non era stato detto espressamente, sebbene fosse intuibile, che tali cose appartenevano al mondo dell'Essere²⁷,

²⁷ Tale ritardo nel tracciare la connessione fra le Idee e la loro Eternità, non deve essere inteso come un indice del fatto che il legame strutturale fra questi due elementi non sia poi così 'essenziale'. In realtà esso dipende esclusivamente dal contesto in cui la descrizione del mondo eidetico va ad inserirsi; data infatti l'esigenza di dimostrare che l'Anima non è soggetta a dissolversi dopo la morte, il ragionamento viene svolto secondo lo schema seguente:

- a) solo ciò che è composto è soggetto al rischio di dispersione;
- b) le cose che permangono sempre costanti sono le sole a essere non composte;

emerge con una certa evidenza un'altra sfaccettatura tipica della realtà Intelligibile, che si colloca accanto a quella cui già avevamo accennato dell'Uniformità, dell'Essere *monoeides*: l'Essere ideale non subisce nessun tipo di modificazione o di alterazione, perciò è Immutabile, *ajetablhton*.

È estremamente importante far osservare al riguardo, che contrariamente al luogo comune secondo cui le Idee platoniche sarebbero immobili, neppure in questa terza dimostrazione, in cui i due piani vengono recisamente contrapposti l'uno all'altro, Platone faccia una simile affermazione, *limitandosi invece ad attribuire agli ejthl'assenza di mutamento*²⁸; in realtà non c'è passo di un dialogo in cui si incontrino *né la riduzione integrale della kinhsiz alla dimensione sensibile, né la negazione della sua Intelligibilità, essendoci piuttosto numerosissime attestazioni del contrario, e tutte significativamente collegate alla Natura dell'Anima ed alla sua assunzione tra le realtà Ideali, con le fondamentali conseguenze che ciò comporta anche per la possibilità stessa della prassi Dialettica*²⁹.

c) l'Anima è per sua natura congenere alla realtà dell'Essere, perciò avrà anch'essa le caratteristiche atemporali di tale realtà, e non potrà quindi disgregarsi, non essendo composta. È dunque ovvio che, se si fosse voluto eludere il punto b), la dimostrazione sarebbe apparsa lacunosa.

²⁸ Anche D. Bostock, *cit.*, p. 118, e Gallop, *cit.* p. 139, parlano delle Idee come semplicemente "unchanging", e non come immobili. Nell'associare le proprietà di Non composizione ed Immutabilità Platone sarebbe secondo Hackforth (*cit.* p. 84), ancora influenzato profondamente da Parmenide, che nel frammento 8, vv. 38-42 assegnerebbe all'*ejw* l'attributo di *ajinhthon* intendendo sia la negazione del movimento di traslazione che qualsivoglia specie di mutamento (l'autore segue qui, parzialmente, Francis Macdonald Cornford, in *Plato and Parmenides*, 1939, p. 42), e da questa nozione di immobilità si desumono appunto indivisibilità ed omogeneità (così già Cornford, *ibid.*, p. 22, interpretava il parmenideo *ouje; diaireton ejstin, epei; pan ejstin oubioen*). Di conseguenza anche il significato della nozione platonica di *ajsumeton* sarebbe da intendere nel senso rigidamente eleatico dell'impossibilità di essere diviso sia in parti uguali che in parti disuguali. Purtroppo l'assunto di fondo dell'argomentazione di Hackforth, la negazione del Movimento, non è presente nel ragionamento platonico.

²⁹ Ci limitiamo qui a rimandare, in ordine, a *Phaedr.* 245c 5-247e 6, 249b 6-d 3, 265a 9-266c 1; *Soph.* 248a 4-249d 4, 249d 6 sgg.; *Phil.* 26e 1-31a 10, *Resp.* VII 531c 9-535a 1. Con grande acume Adolfo Levi segnalava ripetutamente, ne *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, 1971², facendo menzione dei vari attributi degli enti Intelligibili, appunto il loro carattere di 'immutabilità', e non di 'immobilità' (pp. 28, 29 e 30), individuando invece nella seconda un tratto peculiare dell'Essere così come lo aveva concepito Parmenide (p. 31); si tratta di un'osservazione degna della massima attenzione per gli sviluppi successivi della presente ricerca, se si tiene presente che nel *Timeo*, nel descrivere l'Eternità dell'Intelligibile come ciò che è "sempre nello stesso modo immobilmente" (*to; api; kata; tauja; ejw ajinhthwi*, 38a 3), Platone sembrerebbe voler rievocare proprio la concezione parmenidea dell'extratemporalità dell'*ejw* (cfr. Fr. 8, 5-6: *oulevpot hj; ouj ejstai, epei; nun ejstin outou-pan, en; sunecer*; e Tim. 37e 6-7: *th/de;* [scil.

Se poi si volesse ventilare un'ipotesi, e neppure particolarmente ardita, ma che richiede di gettare uno sguardo al *Fedone* da una prospettiva non autarchica, si potrebbe dire che l'assenza della *kínēsis* dalla dimostrazione, la quale non viene nemmeno attribuita, per contrasto, all'ambito fenomenico, sia la logica conseguenza del fatto che l'Immortalità dell'Anima 'non è stata ancora dimostrata': ciò implicherebbe che la realtà dell'Essere venga presentata 'in assenza' di *yzche* perciò in possesso solo di alcuni fra i caratteri che ancora le spetterebbero, come la *eterotēti* connessa al Pensiero ad esempio (cfr. il cruciale ruolo della *diánoia* in *Parm. 143a 6 sgg.*), che nel *Parmenide* si esprime nell'Essere in altro dell'Uno e nel suo relazionarsi anche a se stesso come ad altro, ed in dipendenza dal fatto che esso appunto si muove (cfr. 145c sgg. e 162e 4-163a 2), se appunto il Principio di Movimento ne facesse 'già' parte. In proposito si osservi che neppure il genere della Quietè, la *stasi*, compare nel terzo argomento del *Fedone* entro la serie dei caratteri che competono alla Realtà Ideale: nonostante il suo stretto legame con la Permanenza identitaria dell'Idea (cfr. *Soph. 249b 8-c 8* e *Phaed. 79d 1-7*), Platone si limita qui a delineare il legame di dipendenza fra Eternità ed Unità a prescindere dalla Quietè, a differenza di quanto avverrà nel *Timeo* col definire l'Eterno come *nenontoi ej edia* (37d 6)³⁰.

thn ajdion ousiam, 37e 5] to; ejtin monon kata; ton ajhqh-logon proshkei...). Indicazioni testuali precise nel *Poema* parmenideo, relative alla negazione del Movimento quale attributo dell'Essere, si trovano nel celebre Frammento 8, al verso 4, in cui l' *ejw* è chiamato *ajrenex*, ed al verso 26, in cui lo si dice esplicitamente *ajkinhton*. L'espressione ricorre un paio di volte nei dialoghi platonici, in un primo caso nel *Gorgia*, in 503d 5, *ajrewna*, probabilmente attinente alla 'pacatezza' con la quale Socrate invita Callicle ad indagare ulteriormente se mai vi sia stato un retore in grado di ingenerare nell'uomo quelle virtù che lo rendono migliore, ed in una seconda circostanza nel *Fedro*, in 250c 3, *ajrenēh*, con un riferimento esplicito agli *ejjh*. In questo contesto tuttavia, il termine sembrerebbe alludere, più che all'assenza di Movimento, alla 'serenità' dell'Intelligibile che, essendo completamente alieno dalla contaminazione con passioni che non possono scuoterlo, perciò è 'imperturbabile'.

Già queste riflessioni dovrebbero essere sufficienti a mostrare l'infondatezza di tutte quelle obiezioni mosse alla dicotomia ontologica contenuta nella terza prova del *Fedone*, nella misura in cui essa esprimerebbe un dualismo radicale da ritenersi superato solamente con la concezione dell'Essere delineata nel *Sofista*, e basate sulla convinzione che Platone attribuisca in tale circostanza il movimento al solo ambito fenomenico, concependo invece la realtà Ideale come rigidamente priva di Vita; emblematica quanto ad assimilare un po' precipitosamente la *kínēsis* all' *ajloiwsi* era stata l'interpretazione di Paul Natorp, specialmente in *Platon*, 1911, pp. 118-119.

³⁰ Certamente un'accurata distinzione fra le nozioni di Movimento, mutamento e alterazione sarebbe assolutamente indispensabile per determinare non solo l'estensione del concetto di *ajw* ai vari livelli

Ci si potrebbe tuttavia chiedere se nel terzo argomento del *Fedone* il concetto di mutamento non sia impiegato per veicolare quello di Movimento nella sua forma più generica, ma le indicazioni che si evincono dai testi platonici sui rapporti fra *kinhsis* e *metabolh*wanno nella direzione esattamente inversa: nel *Parmenide* viene esplicitamente affermato innanzitutto *che il mutamento è una specie del Movimento, e non viceversa* (in 162c 2: *Metabolh; de; kinhsis...*); *secondariamente, che l'alloiwsis non si identifica con la kinhsis*, sebbene il fatto di muoversi possa implicare anche l'alterazione come una delle sue possibili conseguenze (cfr. 162e 4 sgg.), e questo appunto perché l'alterazione è accanto allo spostamento, la *fora*, poi ulteriormente distinto in Movimento circolare e in Movimento di traslazione, una delle sue due sole forme possibili di Moto (137b 7 sgg.).

Una concezione perfettamente analoga è quella esposta nel *Teeteto*, in un brano tratto dalla discussione condotta da Socrate intorno alla tesi di coloro che, riconoscendo nel Movimento l'unica realtà, sostengono che *ta; pawta kineisqai* (181c 2):

...poteron en ti eijfoi authe [scil. *kinhsewi*, c 1] *legousin hy wstper ejni; faiwetai, duw,...aja kineisqai kaleix ostan ti cwran ek cwrai metaballh/hj kai; eji tw/autw/strefetai,...Touto men toimun en eptw eijfoi. ostan de; hjmen eji tw/autw/ghraskh/dev hj melan ek leukou-hj skliron ek malakou-gignhtai, hjtina ajllh alloiwsin ajloiwtai, aja ouk ajion efferon eijfoi fawai kinhsewr,...Dw dh; legw toutw eijtei kinhsewi, ajloiwsin, thn de; foraw* (181c 3-d 6)

Perciò la relazione fra *alloiwsis* e *kinhsis* non è biunivoca: se è vero che ogni alterazione è un movimento, non per questo il movimento implica necessariamente un'alterazione; mentre infatti i fenomeni vengono caratterizzati come ciò che non conserva mai il medesimo rapporto né in relazione a sé né ad altro (come verrà ulteriormente chiarito in *Phaed.* 78e), sia il Movimento come *megiston genui*, che ciò che si muove, può permanere Identico sia rispetto a sé che rispetto ad altro, e di questa felice condizione è

dell'Essere, ma anche il rapporto sussistente fra *Eternità e Pensiero*, che sarebbe fondamentale per comprendere alcuni aspetti della generazione del tempo a partire dal proprio Paradigma.

Inoltre, il poter giungere ad una delimitazione chiara fra *kinhsis*, *metabolh* ed *alloiwsis*, assume un rilievo tanto maggiore se si pensa che l'unica eccezione testuale alla regola della non esclusione del Movimento dall'ambito eidetico è costituita proprio da un passo contenuto nel brano sulla creazione del *chronoi* nel *Timeo*: lì si asserisce che l'Essenza Eterna non solo è *aji; kata; tautavma* che lo è anche 'immobilmente', *ajkinhtwz* (38a 3), affermazione che richiede appunto di essere affrontata con grande acribia, e sulla quale avremo modo di tornare almeno in parte a soffermarci nel secondo capitolo della presente indagine.

un limpido esempio quello dell'Intelligenza (cfr. in proposito *Soph.* 248e 7-249c 8; *Tim.* 36d 8-37c 5, per le attività gnoseologiche dell'Anima del mondo, poi ancora *Tim.* 40a 2-b 6 per le caratteristiche delle Intelligenze astrali, ed infine 47a 1-e 2 per l'affinità fra i giri della mente degli animali mortali e quella divina; cfr. inoltre *Leg.* X 896d 10-898d 1 per il Movimento circolare del *μουσ*, ed infine nuovamente *Phaed.* 79d 1-7)³¹.

Per contrasto, tornando al *Fedone*, il diveniente viene invece riconosciuto come soggetto a questa affezione, e dunque *μεταβλητὸν*. Ad ogni modo, prima di attribuire indiscriminatamente la *μεταβολή* al piano sensibile è opportuno adottare una certa cautela, perché anche in questo caso si rischierebbe di sovrapporre due concetti che Platone invece si preoccupa di differenziare ulteriormente: già dal passaggio appena citato del *Teeteto*, si evince infatti con estrema chiarezza che un'immediata assimilazione del concetto di 'mutamento' alle varie modalità di genesi e corruzione caratteristiche dell'ambito fenomenico sarebbe inopportuna: è evidente che Platone riservi a queste ultime il solo termine *αἰσθησι*, mentre la *μεταβολή* viene qui posta in relazione al movimento locale, che evidentemente nulla ha a che fare con alterazioni di tipo 'sostanziale'; inoltre vale la pena di notare che nella terza deduzione del *Parmenide*, il celebre 'Corollario' che presenta la complessa teoria dell'*εἰσιφοῖ* (155e 4 sgg.), le forme di mutamento prese in considerazione sono estremamente diversificate (dall'accrescimento e diminuzione, alla

³¹ In favore del carattere mobile, Animato ed Intelligente dell'Intelligibile, si schiera anche Francis Macdonald Cornford, nel suo *Plato's Theory of Knowledge*, 1957 (1935¹), pp. 242-250. Prescindiamo qui dalla posizione assunta da Cornford in merito all'assimilazione fra gli *εἰσιφοῖ* del *Sofista*, ed il Platone 'eleatizzante' del *Fedone* che in questa sede ci asteniamo dall'approfondire (sulla paternità di tale dottrina ci limitiamo invece a rinviare alla ricostruzione di Giancarlo Movia, in *Apparenze essere e verità*, 1991, pp. 255-256 e relative note); tuttavia l'autore, pur ritenendo che con il concetto di Essere assoluto esteso all'Anima ed al Movimento non si intenda sostenere un dinamismo intrinseco all'Idea, che, considerata esclusivamente in quanto tale, resterebbe radicalmente priva di cambiamento, *sottolinea con forza la necessità di riconoscere alla Psiche uno statuto ontologico analogo a quello eidetico affinché sia garantita la possibilità di Conoscere*:

«Life, soul, and intelligence do not exist only in our world of Becoming; they too must be real. The sort of change that they imply must have a real existence. [...] Life is not motion in space or the modification of physical qualities. It is spiritual movement. [...] This is the motion which the idealists are required to admit into 'that which is perfectly real'», pp. 246-247.

Già Brandis, pensando al *παντελής οὐρανός* del *Sofista*, riteneva che Platone avesse voluto distinguere *κίνησι* e *γένεσι*, giungendo a considerare il divenire sensibile come una forma subordinata di Movimento (*op.cit.*, p. 315), concezione mossa non dall'intento di 'salvare i fenomeni', ma da riflessioni esclusivamente dialettiche, e senza con ciò 'tradire' l'esposizione originaria della teoria delle Idee, delineata nei dialoghi anteriori (*ibid.*, pp. 325-328).

scomposizione e ricomposizione, all'assimilazione e dissimilazione, e non ultima, la ben più carica di valenze concettuali modificazione dal muoversi allo stare e viceversa), fino ad includere i più generali partecipare all'essere (*to; thx ouſian metalambawein*) e l'abbandonarlo (*to; apallattesqai ouſian*), identificati rispettivamente con il generarsi ed il corrompersi (*gignesqai... apollusqai*, 156a 4-6). Se si confrontano questi passaggi con quanto detto nella sesta deduzione a proposito dell'Uno che non è, nella fase in cui si stabilisce che esso, partecipando dell'essere proprio al suo non essere ed anche del non essere, perciò, apparendo sia essere che non essere deve necessariamente mutare fra queste due condizioni, e quindi *apparire in movimento* (161e 3-162c 6), il quadro diventa chiaro: *questa apparenza di movimento, questo mutamento, è esattamente quel tipo di processo cui nella sua duplice manifestazione viene dato il nome di nascere e perire, in 163a 6-b 5:*

To; d' ajloioumenon aj' juſk' ajiaſkh' gignesqai nen eſeron' h'j' proteron' apollusqai de; ej' thx' proterai' eſewi: to; de; mh; ajloioumenon mh'te gignesqai mh'te apollusqai, -Anagkh- Kai; to; ej' aja' mh; oſi' ajloioumenon nen gignetaivte kai; apollutai...kai; ouſw' to; ej' mh; oſi' gignetaivte kai; apollutai...

La *metabolh* di cui si parla nel *Fedone* è perciò esclusivamente quella sua specie, l'*ajloiwsi*, tipica della *genesii* e della *fqorav*³², e dunque, proprio perché si può provare l'identità di questa specie di mutamento con quel generarsi e corrompersi che contraddistingue i fenomeni, *il concetto di Immutabilità qui impiegato si rivela per un sinonimo della Permanenza degli ejſh, mediante il quale viene ad accentuarsi l'essenziale dell'Ideale da quei processi di nascita e morte, e dunque il suo essere una realtà ingenerata, ajgenhton*

Analogamente a quanto accadeva nelle battute precedenti della dimostrazione, in cui veniva stabilita una discendenza dell'Essere non composto dall'Essere sempre nello stesso modo, qui la dipendenza istituita è quella della Monoformità dall'Immutabilità: *monoeidev*, di

³² Un'analisi estremamente approfondita dei rapporti esistenti fra i concetti di Movimento, Mutamento, divenire ed alterazione è quella compiuta da Plotino nelle sue *Enneadi*, VI 3, 21 e sgg.: nel capitolo 21 in particolare, viene posta innanzitutto una netta distinzione fra *kinhsii* e *metabolhve* successivamente viene anche chiarito, in linea con la ricostruzione che abbiamo fornito della posizione platonica al riguardo, in che modo sia la *metabolhve* che l'*ajloiwsi* si relazionino appunto alla *kinhsii* come delle Specie al proprio Genere.

contro al corporeo che in seguito, in *Fedone* 80a 10-b 5³³, viene anche in questo caso descritto simmetricamente come *polueidex*, può essere perciò solamente ciò che, non afflitto da *ajloiwsi*, né si genera né si corrompe; **in altre parole, solo ciò che è Ingenerato può Essere Uno.**

Questa necessità logica è ribadita in modo molto netto sempre nel *Parmenide*, nel primo caso ancora all'interno della sesta deduzione, relativa allo *est mh; oij* (dove il suo non essere è inteso, a differenza che nell'ipotesi successiva, pur sempre come essere); in quanto l'Uno non è, non potrà né muoversi né alterarsi, perché se si verificasse quest'ultima eventualità, esso cesserebbe di essere uno:

Oujle; mhj ajloioustaivpou to; est eadoutou,~ ouje to; oij ouje to; mh; oij. ouj gar ajij hje ajlogou estj peri; tou-estou, eijper hjlououto aufo; eadoutou,~ ajla; peri; ajlou tinou. (162d 5-8).

L'asserzione, riferendosi tanto all'Uno che è (certamente lo *est* concepito assolutamente della prima deduzione), quanto all'Uno che non è, prescinde nel suo contenuto dal contesto specifico in cui è enunciata, come conferma un passaggio analogo estratto dalla prima argomentazione:

Alloioumenon de; to; est eadoutou-ajloutaton pou est estj eijjai. (137c 1-2).

Il nesso fra generazione e molteplicità è ribadito anche nel *Sofista*, in 245d 4, *To; genomenon ajij; gegomen onon...*, da cui tuttavia non consegue affatto che una Realtà Ingenerata debba essere assolutamente una; difatti, non solo il Tutto può essere Uno (cfr. 245a 1-3), ma soprattutto, negando la realtà dello *estou* si finirebbe col negare la stessa esistenza dell'Essere (cfr. 245b 4-d 6).

Con la sinonimia fra l'Essere *est* l'Essere *ajgenhton* della nostra terza dimostrazione del *Fedone*, siamo perciò in presenza di una diversa formulazione della derivazione di partenza dell'Unità eidetica dalla sua propria Atemporalità.

³³ Passo splendido questo, che chiude di fatto la terza prova dell'Immortalità segnando l'appartenenza dell'Anima alla realtà delle Idee: *Skopei dlix., eijek partwn twj eijhuenwn tade hujia sunhaiwei, tw-
men geiw/kai; ajjanatw/kai; nohtw/kai; monoeidei-kai; ajjalutw/kai; ajij; wslautw kata; tauja;
ejonti eadutw-oubiotaton eijjai yuchv tw-de; ajqrwpionw/kai; qubtw-kai; ajnotw/kai; polueidei-kai;
dialutw/kai; mhdepote kata; tauja; ejonti eadutw-oubiotaton auj-eijjai swma.*

La scelta platonica di parafrasare in questo modo quanto in fondo era già stato detto in altri termini nelle prime battute della dimostrazione, è interessante sotto due aspetti: da un lato questa sfumatura concettuale potrebbe avere un'attinenza alla questione della definizione, al *logon didowai tou~eijai* di 78d 1-2³⁴; certo è che viene posta maggiore attenzione al relazionarsi della singola Idea a se stessa (*auto; kaq juflox*) e quindi si può supporre che Platone in questo modo voglia lasciarsi intenzionalmente aperta la possibilità di esaminare espressamente in un'altra sede l'*eijoi* anche nella sua relazione ad altro, concependo esso stesso come Alterità (il genere del Diverso)³⁵, e questo sia all'interno dell'ambito Intelligibile medesimo che nel suo estrinsecarsi in un *logoi* definitorio.

La capacità eidetica di relazione sia a sé che ad altro rende intuitivamente comprensibile, come il testo implicitamente suggerisce, una certa Poliformità dell'Idea, naturalmente senza intenderla alla stregua di quella tipica del sensibile, bensì circoscritta alla possibilità dialettica dell'immanenza di Idee in altre Idee. Volendo fornire almeno un paio di indicazioni di questa 'complessità Intelligibile', vediamo, nel primo caso, come nel libro X della *Repubblica* (612a 3-5), Platone lasci aperta la questione se l'Anima sia *monoeidhv* o *polueidhv*³⁶, Sarebbe complesso ed inopportuno al momento spingersi oltre qualche valutazione puramente generale, ma diciamo soltanto che ci sono ottime ragioni per ritenere che il livello al quale tale domanda viene posta non è quello della fenomenologia psichica,

³⁴ In effetti nel *logoi* si realizza una sorta di 'identità', con l'attribuzione di diversi predicati ad un medesimo soggetto, fra Uno e Molti, che Platone descrive nel *Filebo* come un' "affezione immortale che mai deperisce dei nostri stessi discorsi" (15d 7-8: *...twv logwn autwv ajawatwv ti kai; aghvwn paqoi ej hufia*); tuttavia è molto diverso il caso del filosofo, che dall'alto della conoscenza Dialettica formula una definizione, da quello del sofista e dell'erista, o semplicemente del neofita inesperto che, giovandosi di tale caratteristica del *logoi*, gioca a far apparire l'uno molti ed i molti uno (15d 8-e 4), o diverso l'identico e l'identico diverso, servendosi in maniera inopportuna del principio di contraddizione (*Soph.* 259b 9- d 7).

Il termine *metabolhv* ricorre in questi contesti, ma il parallelismo si può costruire su quello, pur entro i limiti ristretti che abbiamo appena avuto modo di osservare, per certi versi affine di *kinhsis*: il *logon didowai* del Dialettico richiede che le ipotesi non vengano lasciate immobili ma vengano al contrario rese dinamiche (*Resp.* VII 533c 1-5); anche chi si atteggia ad antilogico muove le Idee (*Phil.* 15d: *...pawta kinei~logon asmenoi...*), ma in maniera inappropriata.

Dunque Platone nel *Fedone*, con l'associare *logoi thx oufsiaz*, Monoformità ed Immutabilità dell'Essere, parrebbe voler sottolineare il fatto che il verace discorso definitorio in realtà non modifica l'*eijoi*, e perciò non ne corrompe in alcun modo l'Unitarietà.

³⁵ Cfr. *Soph.*, 255c 14-15: *Allj oijai vse sugcweira twv optwv ta; nen auja; kaq juflav ta; de; proi ajla api; legesqai.*, e sgg.

³⁶ Intendiamo questa domanda in un senso sostanzialmente identico a T. Szlezák, *op. cit.*, pp. 406-413.

connesso al suo apparire in un corpo (611b 10-c 3: *οἰδὴν δ' ἐστὶν τῆς ἀληθείας/ οὐκ ἐλθῶντων δει-αὐτοῦ; γεσασσάι ὑπόβτε τῆς τοῦ-σωματοῦ κοινωμίας καὶ; ἀλλὰ κακῶν, ἡσπέρ νῦν ἡλεῖτ' ἡγεμεγα...*); perciò la Polimorfia della *yuchvnon* è da ricondurre, come può avvenire in altri contesti ad altre condizioni (cfr. *Phaedr.* 271a 4-8), alla distinzione in essa di diverse componenti (cfr. *Resp.* IV 436a 8 sgg.), la quale non viene disconosciuta, pur limitandone nettamente la portata esplicativa della sua *fusiv* autentica (611c 6-7: *νῦν δὲ; εἰπόντων μὲν ἀληθῆ-περὶ; αὐτοῦ; οἰδὴν εἰ τῶ-παρόντι φαίμεται;* 612a 4-5: *νῦν δὲ; τα; εἰ τῶ-ἀνιρρωπιῶν/βίω/παρῆ τε καὶ; εἴθι, ἡδ' ἐγγύθαι, ἐπὶ εἰκῶν αὐτῆς διελθῶμεν*.) È con l'elemento raziocinante che bisogna contemplare l'Anima (*λογισμῶν*, 611c3), e guardare al suo amore di sapere (*φιλοσοφία*, 611e 1), per coglierne la Natura 'originaria' (*τῆς ἀρχαίας φύσιν*, 611d 2). Perciò il quesito sull'intima struttura della Psiche può riguardare anche il solo *λογιστικόν* col che l'espressione *πολυείδειν* acquisterebbe una valenza ben precisa sul piano puramente Intelligibile (cfr. 611b5-7).

Decisamente meno laborioso è individuare un analogo significato Ideale della Poliformità nelle prime diairesi svolte nel *Sofista*: allo scopo di isolare la natura di costui all'interno dell'arte della caccia, e dopo aver seguito la via della prima suddivisione di questa, la caccia agli animali acquatici, che ha il solo scopo didattico di un'esercitazione ai fini dell'applicazione del metodo dicotomico ad un oggetto ben più importante, ci si trova innanzi al secondo esito della prima distinzione, la caccia agli animali terrestri; sebbene questa sia stata lasciata in precedenza indivisa, essa in realtà è *πολυείδειν* (*Soph.* 221e 7).

Qui il termine sta senza dubbio a significare la Molteplicità delle Specie all'interno di un Genere.

Tornando alla terza prova del *Fedone*, non è semplice invece rispondere ad un'ulteriore domanda: e cioè se, ragionando inversamente sul nesso qui istituito fra l'Immutabile ed il Monoforme, tale passaggio dalla considerazione dell' *εἶδος* nella sua Unitarietà, a quella del suo rapportarsi al resto dell'Intelligibile ora come Parte, ora come Tutto, ora come Unità di quella Totalità, che sono infatti i soli modi possibili dell'Uno e dell'Essere di relazionarsi reciprocamente (cfr. *Parm.* 142b 5 sgg., *Soph.* . 244e 2 sgg. e 253d 5-e 1), implichi in qualche modo anche un suo *μεταβalleiv*, e, se così fosse, quale significato si debba conferire a tale mutare³⁷.

³⁷ Comunque stiano le cose, prima di escludere che la *μεταβολή* giochi anche un ruolo ontologico, bisognerebbe poter chiarire la modalità interattiva del Moto e della Quietè nell'Anima (ed anche degli altri Generi che nel *Timeo* partecipano alla sua costituzione), anche rispetto al loro concorrere alla generazione del *νοῦς*: come dovrebbe essere concepita infatti la differenza fra *κίνησις* e *μεταβολή* al puro livello del

È un dato di fatto che Platone nei dialoghi menzioni anche *forme di Mutamento che nulla hanno a che vedere con i processi di generazione e corruzione attinenti al composto corporeo, riguardando anzi molto spesso eventi intimamente psichici, legati all'esercizio delle *dunamēi* di *doxai gnōsisi**: è il caso, rispettivamente, del mutamento di opinioni cui è soggetta l'Anima quando essa si appiglia ai fenomeni, che nascono e periscono (cfr. *Resp.* VI, 508 d 4-9), e dell'elevazione della Psiche stessa alla contemplazione della Vera Realtà illuminata dal Bene nel mito della Caverna, un Mutamento caratterizzato come profondamente positivo in quanto arreca felicità (*Resp.* VII, 516c 5-6: *...οὐκ ἂν οἴοι αὐτὸν μὴ ευφραίνειν τὴ μεταβολή...*; interessante notare la connessione istituibile qui fra la *metabolhē* la condizione extratemporale in cui essa avverrebbe, l'*ejaifnhī* - 515c 6, 516a 4, 516e 5-, che rievoca immediatamente il Corollario del *Parmenide*).

Il fondamento ontologico di questo significato 'nobile' del Mutamento è rintracciabile a parer nostro nel libro X delle Leggi, in cui l'Anima non solo viene definita come Principio assoluto di Movimento, ma anche, appunto, di Mutamento (896a 6-b 1: *...μή; ἰλλανῶν δεδεϊεῖται γυχὴν ταῦτον οἴ και; τὴν πρῶτην γένεσιν και; κινήσιν τῶν τε οἴτων και; γέγονοτων και; ἐξομεῶν και; παντῶν αὐτῶν ἐπιαντιῶν τούτων, ἐπειδὴ γε ἀπεφανῆ μεταβολῆ τε και; κινήσει ἀφασὶ ἀΐτιᾶ ἀφασιν*, e cfr. anche 895a 1-3 e b 3-7).

Stabilire invece se al Mutamento possa essere conferita, oltre ad una funzione 'verticale' anche un'azione 'orizzontale', interna all'esercizio dell'Intelligenza stessa e del suo operare sull'Intelligibile è cosa molto complessa da stabilire: a rigore la *fromhsis* è uno stato in cui l'Anima rimane "permanentemente invariabile" rispetto ai propri oggetti (cfr. *Phaed.* 79d 1-7), ed anche la conoscenza considerata come prassi, come un *poiein*, 'muove' l'*eifoi*, ma apparentemente senza che questo comporti automaticamente una sua modificazione (*Soph.* 248d 10-e 5).

D'altro canto la sottile distinzione fra assenza di mutamento ed Uniformità sembrerebbe voler 'semplicemente' concludere, in maniera perfettamente circolare, per via della attribuzione al sensibile di quel modo della *metabolhē* che è l'*ajloiwsi*, nell'opposizione posta sin dall'inizio della dimostrazione fra ciò che È sempre nello stesso modo e ciò che non lo è mai, ma pervenendovi stavolta attraverso un'ulteriore e definitiva elaborazione di questo contrasto, quella fra Ingenerato e generato, *gennhtōw*

Pensiero? Che del resto pure a quest'ultima debba spettare una qualche connotazione 'Ideale', con tutte le restrizioni del caso, lo si deduce dal fatto che essa non si attua nel tempo, bensì, appunto, nella condizione extratemporale dell'Istante (cfr. *Parm.* 156c 6-e7).

Così si conclude³⁸ *la serie delle ‘caratteristiche eidetiche’* espressamente menzionate da Platone in questa terza prova del *Fedone* che, **comuni a tutto l’Essere, vengono esplicitate grazie alla loro deducibilità dalla nozione di Eterno: l’Essere uno, Non composto, Indivisibile, Monoforme, Immutabile ed Ingenerato, derivano tutti dal Permanere invariabilmente Identica dell’Idea.**

§.1.4: *Eternità e ~~l’Eterno~~ Intelligibile: l’“Essere sempre nello stesso modo” dell’Idea anche nella sua relazione ad altro.*

Vediamo adesso come, nel procedere del ragionamento, in aperto contrasto con la descrizione appena fornitaci dell’ *ousia*, venga invece presentato il mondo sensibile:

«E dimmi: che pensi tu delle infinite cose, come uomini, cavalli, vesti, (*Ti; de; twr pollwr kalwr, oien ajqrwpwn hj ipwn hj idatiwn*) e così via di tutte le altre quali esse siano o eguali o belle, e insomma di tutte quante alle quali diamo lo stesso nome che alle cose in sé? (*hj ajlwn wltiwnour toioutwn, hj iswn hj kalwr hj partwn twr ekeinoi odnunwn*.) Permangono esse costanti, oppure tutto il contrario che a quelle, (*aja kata; taua; epei, hj par touphantion ekeinoi*) non si dà mai che conservino lo stesso rapporto, né esse rispetto a se stesse né le une rispetto alle altre, e insomma non siano mai per nessun modo costanti? (*oute aya; autoi; oute ajlhloi oulepote wj epoi eipein oulanw; kata; taua;*)»-Vero anche questo, disse Cebète: non sono mai allo stesso modo. (...*oulepote wsautwi epei*).» (78d 10-e 6)

³⁸ All’Intelligibilità, che compare nel terzo argomento del *Fedone* soltanto successivamente, sotto le spoglie di un altro, fondamentale, concetto, dedicheremo alcune riflessioni in chiusura del terzo capitolo del lavoro. Secondo F.P. Hager, che tuttavia si esprime al riguardo in forma decisamente più generale, sono proprio l’Essere ingenerato, l’Essere identico, e l’Invarianza della relazione a sé, le tre note caratteristiche che sfociano nel concetto platonico di Eternità e cooperano alla sua costituzione in maniera pressoché inscindibile l’una dall’altra (*op. cit.*, pp. 66-67).

Dunque degli oggetti sensibili, delle molte cose (*τῶν πολλῶν*), che noi chiamiamo con quei nomi che denotano il loro partecipare delle Realtà in sé³⁹, nessuna rimane costante né mantiene, in relazione a se stessa così come con le altre cose, un identico rapporto.

³⁹ Che esista un vincolo di omonimia, e che questa derivi dalla condizione di *μεγέξιν* in cui le cose sensibili si relazionano rispetto Intelligibili, dei quali esse sono copie somiglianti, è documentato chiaramente in vari passi dei dialoghi platonici, come ad esempio nello stesso *Fedone*, 102b:

«Fed. [...] si era tutti d'accordo che in corrispondenza di ogni cosa esiste un'idea, e che tutte le cose, in quanto partecipano delle idee, appunto da esse prendono il loro nome [...]», e nel *Parmenide*, 130e-131a:

«[...] Tu pensi, come affermi, che ci siano certi generi delle cose, dei quali partecipando queste cose nostre, che sono altre, traggono su di sé la denominazione di quelli, e così sono simili partecipando della somiglianza, grandi della grandezza, giuste e belle della giustizia e della bellezza ?» (*op.cit.*, traduz. it. di A. Zadro, vol. III).

Che dall'esistenza di una pluralità di oggetti aventi un unico nome si possa supporre l'esistenza dell'Idea, è detto nella *Repubblica*, libro X, 596a:

«Siamo soliti, non è vero, porre un'unica singola specie per ciascun gruppo di molti oggetti ai quali attribuiamo l'identico nome.» (*op.cit.*, traduz. it. di F. Sartori, vol. VI).

Così anche nel *Menone*, dove, di contro all'interlocutore che teorizza l'esistenza di infinite virtù, Socrate desidera invece che la ricerca venga indirizzata verso "quell'unica virtù che è una in tutte", richiedendo al disorientato Menone di immaginare che qualcuno lo interroghi su che cosa siano figura e colore, e, supponendo che alla seconda domanda egli abbia risposto che è il bianco, dice: se

«[...] l'altro insistesse dicendo: "Il bianco è il colore o un colore ?", risponderesti che è un colore, per il fatto che di colori ve ne sono anche altri ? –Men. Certo! –Socr. E se ti pregasse di fargli il nome di altri colori, tu gli nomineresti altri colori che sono colori non meno del bianco? –Men. Sì. –Socr. E se ora quel tale andasse sino in fondo nel suo ragionamento, come ho fatto io, e dicesse: "Giungiamo sempre alla molteplicità, ma non è questo che cerco: poiché tu chiami queste molte figure con un sol nome, e sostieni che tutte sono ugualmente figure, pur essendo talvolta contrarie tra di loro, cosa è, dunque, tale *quid* che comprende la linea curva non meno della retta, e a cui dà il nome di figura, affermando che la curva non è figura più di quel che sia la retta?". [...] Cosa è mai, dunque, tale *quid* cui si dà il nome di figura?»,

e se Menone rispondesse all'immaginario interpellante dicendo di non comprendere ciò che egli vuole, costui, secondo Socrate, direbbe:

«"Non capisci che io vado cercando quello che v'è d'identico in tutte queste cose, colori e figure?" [...] "Cosa v'è di unico e identico nella curva, nella retta, e in tutte le altre cose che chiami figure?". Provatvi a dirmelo: ti servirà di esercizio per potermi poi rispondere sulla virtù.» *Menone*, 74c-75a, *op.cit.*, traduz. it. di F. Adorno, vol. V.

Merita infine ricordare a questo proposito, ancora un passo, stavolta del *Filebo*, in cui, nell'ambito dell'indagine intorno all'origine del piacere, ai due dialoganti, Socrate e Protarco, appare di vitale importanza "cogliere che cosa è e come si generi il desiderio":

Siamo qui in presenza di una articolazione della differenza ontologica, che dietro l'apparenza di ovvietà cela un ragionamento estremamente profondo e porta a conclusioni di enorme risonanza non solo per i rapporti fra Essere e diveniente, ma anche per quelli fra Eternità e tempo; *Platone non si limita qui a non affermare*, come non affermerà mai neppure in altri luoghi, *l'esistenza di una sorta di identità sensibile, propria di esso a prescindere dal suo legame con la sfera eidetica, ma dichiara indirettamente -... ουτε αυτα, αυτοι ουτε αλληλοι, 78e-*, l'estensione del permanere Identico dell'Idea anche alla relazione di essa ad altri Intelligibili, con una conseguenza decisamente significativa: *l'alterità che qui nel Fedone assurge immediatamente a caratteristica distintiva dell'ambito fenomenico nulla ha a che vedere con quella ετεροταξια Ideale, genere che esprime appunto tanto la relazione ad altro del singolo εἶδος, quanto quella del genere dell'Essere nel suo complesso rispetto agli altri suoi γενεα e che per un certo rispetto, si mantiene sempre costantemente Identica⁴⁰.*

«Socr. Non si è affermato or ora che la fame e la sete e molte altre simili affezioni sono determinati desideri? – Prot. E forti desideri. -Socr. E a quale loro carattere identico e comune noi guardiamo per indicarle con un solo nome queste cose così grandemente diverse?», *Filebo*, 34d-e, *op.cit.*, traduz. di A. Zadro, vol. III.

Di quel νοινωδι cui sempre bisogna andare alla ricerca, di quelle εἰδηταξια e ταυτοταξια che si rivelano a partire da una qualsivoglia molteplicità, sia essa sensibile, come risulta dai passi estratti da Fedone, Repubblica e Parmenide, sia essa intelligibile, come nel caso dei brani del Menone (figure geometriche dai caratteri opposti trovano spazio all'interno di un unico genere senza contraddizione), e del Filebo, l'identità del nome rappresenta sempre un segnale fondamentale.

È evidente però che nel caso del rapporto fra fenomeno ed εἶδος, l'identità posta attraverso il linguaggio tradisce la dissomiglianza sul piano dell'Essenza (cfr. in proposito Tim. 52a sgg.), divenendo perciò il segno di una mera similitudine fra cosa ed Idea; ciò avviene, tra l'altro, per ragioni di ordine 'temporale', come vedremo meglio in seguito: nel sensibile si alternano essere, non essere ed ogni sorta di opposizioni, che l'Idea non può accogliere in sé secondo analoghe modalità, proprio a causa della sua permanente invarianza. Accenneremo poi nella seconda sezione di questo lavoro alla questione che il Tempo, pur essendo una realtà generata ad immagine dell'Eterno, tale relazione di omonimia con il proprio Paradigma invece non la possiede.

³² Un ragionamento articolato ad un livello più generale, ma del tutto simile al nostro, è quello svolto ancora una volta da F.P. Hager, stavolta nel paragrafo intitolato *Verschiedenheit, Bewegung und Leben der Ideen (des wahren Seins) und des göttlichen Geistes (op.cit., pp. 69-79)*, che giustamente osserva come il riconoscimento dell'appartenenza del Diverso all'Essere nel *Sofista*, non implichi il togliere (l'Aufhebung) dell'Identità e dell'Eternità che caratterizzano l'οὐσία sia nel suo insieme, che nelle sue singole componenti (p. 77). Egli individua inoltre nella necessità che i generi sommi siano distinti fra loro, sulla scorta di *Soph. 254b 7-255e 7*, un'ulteriore modo del Diverso di 'dipendere' dall'Identico:

È logico dopotutto che *una realtà ordinata come quella Ideale, un Cosmo Intelligibile* (Resp. VI, 500c 2-5: *...tetagnema aŷta kai; kata; tauŷta; aŷi; eŷonta...kosmou/ de; panta kai; kata; logon eŷonta...*), in cui ogni membro abbia sempre la medesima relazione rispetto a se stesso, abbia anche sempre la medesima relazione rispetto agli altri; la Diversità eidetica sarà perciò sempre la stessa⁴¹, mentre l'alterità fenomenica varierà continuamente, variando incessantemente il modo del rapportarsi reciproco dei sensibili gli uni agli altri, e ciò proprio a causa del loro essere privi del fondamento saldo dato dall'invariabilità della relazione a se stessi⁴².

Affermando la persistenza dell'Identità dell'Idea anche nel suo relazionarsi alle altre, non stiamo sostenendo, beninteso, l'Identità del Diverso in quanto genere, con l'Identico in quanto genere, col che violeremmo il principio postulato nel *Sofista* (256a 10-b 4), bensì l'Identità della relazione di ciò che è Identico (o che partecipa dell'Identico), ad altro Identico. Del resto lo stesso Platone distingue (259c 7-d 2) fra chi, ignorante di dialettica, si diletta a “portare nei discorsi continue antinomie” (*...tajantia aŷi; profesonta eŷi toia logoia...*), e chi invece, sulla base del ragionamento “bello ed acuto”, *calepon aŷta kai; kalon*, appena svolto intorno alle varie possibilità di comunione dei generi, sia in grado di sostenere una mutua affezione fra ciò che è Identico e ciò che è Diverso e di darne conto (*... toia legomenoi oia t' eŷta kai q' eŷta eŷonta epakolougein, oŷtan tev tis eŷeron oŷ ph/tauton eŷta fh/kai; oŷtan tauton oŷ eŷeron, eŷeinh/kai; kat' eŷeinu avfhsai toutwn peponqemai poterou*). Che, ad esempio, la Diversità reciproca esistente fra l'Uno e gli altri da esso possa considerarsi anche come un'“affezione identica” (*...to; auŷto; aŷi peponqoi eŷt' to; eŷ toia aŷloia.*), è mostrato tra l'altro dalla seconda

«Gerade von den Bestimmungen des Seins, der Bewegung, der Ruhe und der Identität zeigt aber Platon mit grösstem Nachdruck, dass nicht nur jede mit sich selbst identisch sein muss, sondern auch, dass keine von ihnen mit der andern verwechselt oder identifiziert werden darf, und dass demnach jede von der andern verschieden sein muss.» (*idem*); in questa prospettiva, anche la Diversità eidetica (degli *eŷta* cioè che inevitabilmente partecipano dei *negista genh*), può ben essere riguardata come la conseguenza dell'impossibilità che l'Idea, essendo identica a sé sola, venga ad essere identica ad una qualunque altra.

⁴¹ È questa l'evidente conseguenza del fatto che *l'Essere eidetico è sempre lo stesso sia rispetto a sé che ad altro*, e da un analogo presupposto sembra partire sempre Hager, quando ancor più esplicitamente sostiene che «[...] eine gewisse Identität und Gleichheit des Verhaltens sowie Übereinstimmung mit sich selbst lässt sich auch darin feststellen, dass alle Ideen gleichermassen wahrhaft sind, und dass die Beziehungen zwischen ihnen in ewiger Stabilität und Identität festgelegt sind und sich niemals verändern.» (*cit.*, p. 81).

⁴² A sottolineare giustamente la negazione da parte platonica dell'identità del sensibile con se stesso entro la dicotomia ontologica della terza prova del *Fedone* era ancora Levi, *Il problema...*, *op.cit.*, p. 31 e 35.

deduzione del *Parmenide* (147e 3-148a 3); questa affezione comune è appunto la Somiglianza (*omioti*), che si presenta qui soprattutto *come relazione esistente fra Unità Intelligibili distinte tra loro*⁴³.

Una stringente necessità logica vorrebbe tuttavia che, come risultato della comunanza reciproca dei generi sommi, *sia l'Identico che il Diverso presentassero una qualche forma di compartecipazione*, senza che questo debba necessariamente implicare un collidere dell'uno nell'altro tale da impedire il riconoscimento della loro distinzione. Che questa prospettiva teorica sia tutt'altro che esclusa lo dimostrano, nel *Sofista*, intanto il fatto che nel corso della deduzione dei generi *tauton* e *eteron* vengono analizzati solamente in funzione del chiarimento dei rapporti fra *kinhsii* e *stasi* (cfr. 214d 14 sgg.), e *non l'uno in relazione all'altro*, e dunque non possiamo, a rigore, presupporre che Platone non sarebbe stato in grado di dare prova, se lo avesse ritenuto necessario, della loro commistione reciproca; in secondo luogo, le conclusioni alle quali conduce la teoria dell'Intelligibilità del Diverso, in base alle quali *non solo si può sostenere l'Essere del Non Essere inteso come Altro, ma anche il Non Essere dell'Essere*, e lo vedremo fra breve, comportano inevitabilmente l'esistenza di Identità e Differenza in qualunque appartenente al genere *ousia*; in terzo luogo che Platone lasci aperta la porta ad un'eventuale ragionata comunione di questi due opposti, si desume proprio da quanto detto in *Soph.* 259c 7-d 2.

Un bell'esempio di intensa comunanza fra *tauton* e *eteron* la ritroviamo nel *Timeo*, all'interno della descrizione della costituzione della *yuchv* *ambidue i circoli che determinano sia la sua fusi che le sue dunamei* gnoseologiche, *consistono in una mescolanza di Identità e Differenza* (cfr. 35a 1-b 3 e 37a 2-c 5), della quale si capisce molto bene l'esigenza: se l'uno o l'altro di essi consistessero di sola *tautothi* o di sola *eterothi*, ciò equivarrebbe letteralmente a decretare la morte della Dialettica: *da un lato infatti, rispettivamente, l'Anima non sarebbe in grado di distinguere le Idee e di coglierne le*

⁴³ Questo carattere 'mediatore' del genere della Somiglianza, che contribuisce a rendere in una certa misura interscambiabili l'Identità e la Differenza, è stato colto con particolare chiarezza da H. Krämer, in *Aretē bei Platon und Aristoteles*, 1959, p. 264:

«Der Begriff des *omion*, der übrigens schon im „Phaidros“ (261d ff., vgl. 271a) im Zusammenhang mit der Diairesis und dem Problem des Einen und Vielen auftritt, präzisiert hier [scil. im „Politikos“, 285a f.] offenkundig den des *eteron*. Er steht zwischen *tauton* und *eteron* mitteninne und wird zum Inbegriff einer geordneten, in sich gegliederten Vielheit von Wesenheiten, in der pyramidenartig die höheren jeweils die niederen zur Einheit zusammenschließen, welche ihrerseits, als *diaforai*, des *genoi*, voneinander verschieden und doch auch wieder ähnlich sind.».

relazioni interne, e dall'altro, non sarebbe capace di riconoscere nel sensibile le tracce delle unità eidetiche.

Una rappresentazione della realtà Ideale sicuramente meno legata al modello categoriale mutuabile dalla comunanza dei *megista genh*, ma certo non per questo meno indicativa dell'Invarianza nel rapportarsi reciproco fra i singoli *eijth* si trova proprio in *Resp. VI, 500b 8-d 3*: qui risulta fortemente accentuata la natura profonda della Totalità intelligibile quale *kosmos*, e proprio in ragione del fatto che le Idee rivestono quel ruolo di *geion paradeigma* e di modello di virtù cui il filosofo deve non solo volgersi, ma essere anche in grado di assimilarsi (*nivhsii* ed *afomivhsii*, 500c 5). L'*ajethv* non ha in questo contesto un valore semplicemente assiologico, pervadendo anzi la sfera eidetica fin nella sua intima Essenza, tanto che il mutuo relazionarsi fra gli Intelligibili viene concepito come Ordine e Giustizia (c 2-4: *tavie dikaiosunh*). Inoltre questa raffigurazione è emblematica quanto a capacità di esplicitazione del fondamento ultimo della permanenza identitaria dell'*eijth* anche rispetto ai suoi consimili: esso risiede in definitiva nel carattere sistemico del mondo Ideale, che si rivela quale struttura dotata di un'articolazione interna razionale (c 4-5: *...kosmwn/de; panta kai; kata; logon ejonta...*) e perciò vincolata ad un Principio unificante rispetto al quale l'Unità dell'insieme degli Intelligibili rappresenta un grado di Unità superiore a quello della singola Monade⁴⁴.

È di estrema importanza osservare, che mentre nel corso dell'analisi di *Phaed. 78c 3-8* avevamo individuato nel rapporto fra Non composizione e Permanenza invariante dell'*eijth* il segnale della dipendenza ontologica della prima dalla seconda (cfr. pp. 8-10), la succitata descrizione del Cosmo ideale di *Resp. VI* spinge invece a considerare piuttosto l'Unità eidetica quale tratto dominante l'intero ambito Intelligibile:

-da un lato l'accostamento fra essere ordinato ed Essere sempre allo stesso modo (tetagnwn ajta kai; kata; taujta; ajii; ejonta, 500c 3-4), farebbe optare per l'assegnazione di una pari dignità ontologica al carattere sistemico, ovvero di Uni-totalità, della realtà Ideale ed alla sua condizione atemporale;

⁴⁴ Perciò, in modo molto appropriato, ancora Krämer (*op.cit.*, pp. 127-128), oltre a delineare un parallelismo esplicito fra l'Ideenkosmos dipinto in *Resp. VI* e quell'organismo vivente e pensante che è il *Pantelex Zwón* di *Tim. 30c 5* sgg., che abbraccia in sé tutti i *nohta; zwá*, ribadisce anche che la ragion d'essere della parte risiede nella sua appartenenza ad una Totalità che la comprenda:

«Es liegt nahe, daß die Ordnung jedes besonderen *eijth* in der übergreifenden Geordnetheit des Ideenkosmos, an der sie teil hat, ihren zureichenden Grund findet.» (p. 128).

-d'altro canto, proprio in virtù di questo stesso carattere delle Idee intese come Totalità omnicomprensiva, l'Unità si propone oltre che come origine ultimativa dell'ordinamento reciproco sussistente fra gli Intelligibili, e dunque come anteriore alla Monoformità tipica del singolo *ειδίον*, anche come anteriore all'atemporalità di ciascuna di esse e del loro insieme. Sebbene ciò non equivalga a stabilire immediatamente un rapporto di dipendenza ontologica apparentemente inversa, rispetto al *Fedone*, fra genere dell'Uno e genere dell'Identico, per poter affermare il quale sarebbe strettamente necessario chiarire preliminarmente i rapporti fra Eternità eidetica e *Taufothī*, si tratta comunque di un segnale profondamente allusivo ad una possibile 'non autosufficienza' del concetto di *Eternità rispetto a quello di Unità*, sul quale ci interrogheremo ancora.

È opportuno precisare inoltre, che sebbene l'Idea di Unità non venga menzionata esplicitamente nel passo in questione della *Repubblica*, essa è da ritenersi presupposta, tanto più se si pensa a quella funzione di 'Atlante realmente immortale', per parafrasare un'espressione tratta dalla critica diretta da Socrate nel celebre *excursus* autobiografico del *Fedone* al naturalismo ingenuo dei propri predecessori (99c 1-5), *che il Bene riveste, in quanto "vincolo onnipervasivo" [traduzione di ~~denn~~ispirata all'etimologia suggerita in Crat. 418e 5-419b 1] che veramente [tutto] collega e tiene insieme"* (...*kai; w̄ ajlhwtō; ajqanon kai; denn sundein kai; sunerein.*, c 5-6), e che ben si sposa colla descrizione datane in *Resp.* VI, dove, sulla scia dell'analogia con il Sole, l'*ijlex tou ajqanou*-viene rivelata quale Sorgente generatrice degli altri *eidē* sul triplice versante ontologico, usiologico e gnoseologico (...*mh; monon to; gignwskesqai fanai w̄lo; tou ajqanou-pareinai, ajlla; kai; to; eidē te kai; thn ouxiān w̄ jkeinou autois proseinai.*., 509b 5-7).

È poi proprio la visione dell'Ideale come Uno-Tutto, la cui Unitarietà può perciò essere vista ad un tempo come immanente (intendendo l'Intelligibile come Totalità), o trascendente (Unità del tutto, concepibile come ontologicamente superiore all'insieme), a fungere da *trait d'union* fra la rappresentazione logico-formale astratta e quella ontologica concreta dell'ordine Intelligibile, in cui si fondono sia l'*eidē* che l'*ouxiā* della *tanī*eidetica⁴⁵.

⁴⁵ In questa direzione esplicativa si muovevano già le illuminanti riflessioni di Julius Stenzel, che analizzando le caratteristiche della *Monade platonica nel contesto Protologico*, riguardandola cioè quale esito finale del processo creativo originato dall'interazione fra Uno e Diade, dice:

«[...] in diesem „Mitmeinen“ [l'essere implicato di un'Unità Intelligibile di livello inferiore in una di livello superiore, cfr. *supra*], dieser urwüchsigen *sumoyi*, ist das, was man „Sinn“ nennen kann, nunmehr deutlich

Non è per motivazioni peregrine che nel contesto della presente ricerca ci dilunghiamo sulla configurazione ‘cosmica’ della sfera eidetica: ***individuare nel Bene la causa ultima della $\tau\alpha\upsilon\tau\eta$ e dell’Unità ideali significa ricondurre ad un fondamento ultimo, diciamo per il momento ontologico (ed un discorso perfettamente analogo varrebbe anche nel caso in cui si volesse considerare l’ $\alpha\gamma\alpha\gamma\omega\rho$ accentuandone l’aspetto di Principio unificante, quale assimilabile allo $\epsilon\alpha\upsilon$, insieme a tutte le caratteristiche proprie degli $\epsilon\iota\theta\eta$ anche la Permanenza identitaria della loro relazione a se stessi ed agli altri; l’evidente superiorità conferita da Platone all’Idea del Bene rispetto agli altri Intelligibili in Resp. VI 508c 10 sgg. costituisce un elemento determinante per intendere correttamente la relazione, che viene a delinearci nella maniera più esplicita proprio entro la distinzione fra fenomeni ed***

bezeichnet: Begriffsverhältnisse, die aus der sogenannten formalen Logik auf eine andere, bedeutungserfüllte Logik verweisen, in der es keinen „leeren Begriff“ und keine „blinde Anschauung“ gibt, sondern alle Begriffe in einem System gegenständlicher bestimmter Bedeutungen gesehen werden. Dieser oberste „Sinn“ dessen, was immer mitgemeint werden muß mit jeder seiner Besonderungen, denen er aus seiner Inhaltsfülle alle Bestimmtheit schafft, allem Bestehenden seinen „Sinn“ gibt, erlaubt eine unmittelbare Anknüpfung an die Idee des Guten, sofern man den Sinn jedes einzelnen Wesens in seiner Arete sieht, in dem, wozu es seinem Wesen nach gut ist.» (op.cit., pp. 115-116).

A rimarcare con forza ***il carattere gerarchico dell’ordinamento Intelligibile, all’interno del quale è possibile ascendere e discendere seguendo una direttrice verticale***, era anche Nicolai Hartmann, nel suo splendido contributo *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*, 1941, pp. 140-175. ***Hartmann poneva già in connessione esplicita il vertice della serie convergente delle ipotesi, lo $\kappa\lambda\alpha\nu\sigma$ di Phaed. 101 d, con l’ $\alpha\gamma\alpha\gamma\omega\rho\epsilon\tau\omega\nu$ $\alpha\gamma\chi\eta\iota$ Resp. VI 510b-511 c, assimilandoli perciò entrambi all’ $\eta\mu\epsilon\tau\epsilon\rho\upsilon$ $\tau\omega\nu$ $\alpha\gamma\alpha\gamma\omega\nu$ partendo appunto dal concetto di “Sufficiente per sé” del Fedone***, diceva:

«Hier läuft es offenbar auf eine Rangordnung der Ideen hinaus, in der die spezielleren die »niedereren«, die allgemeineren aber die »höheren« sind. Und zwar kommt den letzteren die größere Gewißheit zu. Und das wiederum scheint darauf zu beruhen, daß sie das größere ontische Gewicht und die größere Unabhängigkeit haben. Der Beleg dafür liegt in der Fortsetzung dieses Gedankens am Schluß des 6. Buches des »Staates«, wo der Aufstieg bis zur »Idee des Guten« durchgeführt wird. Das höchste Prinzip ist ein unbedingtes (»unhypothetisches«) und absolutes. [...] Die niederen Stufen oder Schichten des Ideenreiches »hängen« somit an den höheren, und alle hängen am unhypothetischen Prinzip. Dieses ist zugleich das allgemeinste und das fundamentalste. Alles speziellere hat seinen ontischen Halt an ihm.» (p. 157).

Dunque per Hartmann, esattamente come per Stenzel, ***è la struttura piramidale dell’ambito eidetico, culminante nell’ $\alpha\gamma\alpha\gamma\omega\rho$ ed interamente dipendente da esso, a spiegare il fondamentale sovrapporsi, nella speculazione platonica, di logica ed ontologia, con la conseguente necessità di interpretare la $\delta\iota\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ insieme come strumento di indagine logico-formale e di analisi ontologica:***

«Ein fundamentaler Gegensatz [fra Platone ed Aristotele] tut sich erst auf, wenn man die Rangordnung von genus und species ins Auge faßt –und zwar nicht als die logische von Ober- und Unterbegriff, sondern als ontische Staffelung des Allgemeinen in der Wesensbestimmtheit des Seienden.» (p. 159).

*Idee offerta nel Fedone, fra Essere e tempo, in ordine alla priorità ontologica dei due concetti*⁴⁶.

Dopo questa breve irruzione sul campo di quella che a buon diritto può essere ritenuta *l'origine dell'Intelligibilità, nonché, probabilmente, anche il fondamento ultimativo dell'Invarianza, sia dell'Identità che della Diversità Intelligibili*, possiamo proseguire con alcune ulteriori osservazioni di ordine logico sull'argomento del *Fedone*.

A rimarcare lo scarto fra le due concezioni della Differenza, fenomenica ed eidetica appunto, contribuisce anche la scelta terminologica attuata dal filosofo: all' *oufepote kata; tauta*; utilizzato nella nostra terza dimostrazione per sintetizzare lo *status* ontologico delle apparenze, non corrisponde infatti neppure in altri contesti la formulazione positiva che ci si potrebbe forse aspettare, di *aji; eferon*, dai due dialoghi in cui vengono riproposte enunciazioni analoghe della dicotomia ontologica del *Fedone*, il *Sofista* ed il *Timeo*, si evincono, rispettivamente, un semplice *ajlote ajlwi*, ed un *aji; gignomenon*⁴⁷.

⁴⁶ Tema al quale è interamente dedicato il terzo capitolo di questa ricerca.

Per quanto concerne l'identificazione, qui appena accennata, fra il Bene e l'Uno, basti rinviare, fra le interpretazioni moderne, alla nota tesi di Krämer, che perviene a questa conclusione soprattutto attraverso il confronto dei luoghi paralleli già menzionati del *Fedone* e della *Repubblica*, cioè, rispettivamente, 101d e 511b sgg.; di particolare rilevanza per il riconoscimento dell'identità fra *illanon* ed *ajaqon* è la corrispondenza tra *Phaed.* 101d 4: *ta; aj' ejkein/ouduqentaed* e 2: *ta; aj' ejkein/wduhuena*, con *Resp.* 511b 8: *ta; ejkein efomena* discussa in *op.cit.* a p. 489 ed in nota 3. Il passo decisivo verso la confluenza dell'*ajaqon* nello *en* è compiuto però dall'autore in maniera ancora più esplicita nel saggio *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, 1989: Krämer propende per vedere negli *ajla panta* menzionati in *Resp.* VII 534 b 3-d 2, i *megista genh* del *Sofista*, che, basandosi anche sia sullo scritto *Peri; tw ajantiwn* del quale riferisce Alessandro di Afrodisia nel suo *Commentario alla 'Metafisica' di Aristotele* (250, 20, Hayduck), che sulla stessa *Metafisica*, *D* 15, 1021a 9 sgg., attraverso una *ajagwghv* vengono ricondotti all'Uno degli *ajgrafa dogmata* (cfr. anche *Metaph.* *G*1003 b 36-1005 a 12).

Se a questo primo livello della trattazione dei rapporti fra il tempo e l'Eternità, l'Identità fra il Bene e l'Uno non sembra giocare ancora un ruolo evidentissimo, essa assumerebbe ben altra luce entro l'analisi della nozione platonica di Ajlwi nel suo legame con il genere dell'Unità nel Timeo.

⁴⁷ *Soph.* 248a 7-13: "*Genesisin, thn de; ousian cwriw pou dielomenoi legete,... Kai; swmati nen hūaz genesei di ajjqhsewi koinwnein, dia; logismou~de; yuch/proi thn ajtw ousiam, hū aji; kata; tauta; wslautw ejein fatey genesis de; ajlote ajlwi*".

Si tratta della celebre esposizione della tesi degli *ejlwi filoi*, non entriamo qui nel merito della dibattuta questione, in che misura essa possa considerarsi platonica nel suo complesso. Le espressioni che vi abbiamo evidenziato corrispondono comunque al di là di ogni dubbio alla distinzione fra *ejllh* e fenomeni posta nel *Fedone*.

Dal momento che, come risulta, considerare il non essere mai nello stesso modo e l'essere sempre diverso come fossero concetti del tutto equivalenti, non sembra corrispondere alle intenzioni di Platone, non sarà la Diversità a fungere da contrassegno esclusivo del sensibile, e dunque non la si potrà confinare allo svolgimento di un ruolo che non le renderebbe pienamente giustizia⁴⁸.

Da un'analisi dell'argomento che Platone porta a sostegno della teoria che il processo di acquisizione della conoscenza non sia altro che Reminiscenza (72e 1 sgg.), si può dimostrare che *l' eferothz, pur non venendo esaminata in questa cornice nel suo aspetto di*

Molto appropriata ci sembra, per le ragioni che diremo in seguito, la traduzione di A. Zadro (*op.cit.*, vol. II), soprattutto per quanto riguarda la modalità esistenziale del divenire:

«[...] con l'anima, per mezzo del ragionamento, noi comunichiamo con l'essere vero, che voi dite essere sempre identico a se stesso, mentre *il divenire sarebbe diverso da un momento ad un altro del tempo.*».

Per il *Timeo*, si tratta del già citato proemio cosmologico di 27d 5-28a 4.

⁴⁸ Indubbiamente è dell'Unità e dell'Identità che Platone si serve in prevalenza per designare la natura ideale, quando si tratti in primo luogo di differenziarla dal sensibile (cfr. nota 28). H. Krämer (*op.cit.*) ha portato specificamente all'attenzione il ricorrente impiego di questi due *genh.* nel corso dell'analisi sul legame esistente fra il Bene e le Idee in relazione al concetto di Unità: egli sottolinea sia la centralità dell'opposizione *epollaw* nell'ambito dell'ontologia platonica, sia l'abitudine del filosofo a caratterizzare appunto l'*eifoi* mediante l'Unità e la *tautothz*, di contro alla molteplicità e poliformità del sensibile (le quali tuttavia, si osserva giustamente, vanno intese in senso relativo, proprio in quanto i fenomeni non sono vere unità, detto altrimenti, la vera molteplicità è solo quella eidetica). Oltre a far riferimento alla Monoformità di *Phaed.* 78b 5 ed 80b 2, che si contrappone ai *pollavotata*, Krämer rimanda a diversi altri luoghi ben noti:

«Es ist in der einleitenden Erörterung über die Ideenlehre (*eifh, ijlexi, genh, oufia*) immerzu vom Eins-sein jedes einzelnen *eifoi* gegenüber der Vielzahl der Sinnendinge die Rede (und besonders im *Parmenides: epkaston eidoi*, 131 B 5 und andere, *mix ti ijlex hJautw* 32 A 2 f. und andere, *to; ep eidoi* 131 C 9 f., *epkaston eifoi, oufia epkastou* 135 A 3, 133 C 4).» (p. 518).

Chiaramente l'autore è maggiormente interessato a far risaltare la funzione unificante nell'ascensione all'Idea, data appunto la sua duplice convinzione, intanto che la natura del Principio risulti dall'Identità fra Bene ed Uno (*idem*), e poi che in fondo l'Identità sia una forma di Unità (cfr. p. 489 sgg., e cfr. Aristotele, ancora in *Metaph.* D15, 1021a 9 sgg., ed inoltre in *Metaph.* D9 1018 A 7: *hJtautothz ebotothz tiv estin*). In merito a quest'ultima posizione, proprio in virtù del carattere derivato, perlomeno stando alla terza prova in favore dell'Immortalità dell'Anima nel *Fedone*, dell'Unità eidetica dalla sua Permanenza, ci permettiamo di ritenere ancora qualche dubbio, suggerendo semplicemente di non escludere del tutto la possibilità *di pensare nei termini di livelli di Unità e di rapporti diversificati di essa con il genere dell'Identico, a seconda che si tratti dell'Unità originaria, dell'Unità dell'Essere nel suo complesso, o infine dell'Unità del singolo eifoi.*

Se quanto detto circa l'imponente utilizzo platonico di Unità ed Identità per pervenire al piano dell'Idea è senz'altro vero, è vero anche però che il ricorso a questi due concetti, pur essendo dominante, esaurisce solo un aspetto della metodologia adottata dal filosofo, come vedremo subito.

relazione fra *eijh* viene posta in risalto nella sua funzione gnoseologica fondamentale di permettere l'ascensione alla realtà eidetica, rivelandosi come un genere, a paragone della *tautothi*, altrettanto individuante il singolo *eijho* e l'Essere nel suo complesso: l'Alterità dell'Ideale rispetto al sensibile si carica tanto più di una valenza Intelligibile, quanto più essa si chiarisce come Alterità assoluta di ciò che per sua natura è permanentemente Identico a sé. Sotto questo specifico riguardo l'Essere *aji; kata; tauja; kai; wslautwi* è l'Essere altro per eccellenza.

È stupefacente vedere come nel cuore del *Fedone*, in un contesto appunto nettamente improntato all'elevazione dal sensibile all'Intelligibile, il Diverso svolga una funzione assolutamente comparabile a quella dell'Identità, e lo si desume innanzitutto dal fatto che qui è proprio la *esterothi* a consentire l'accesso alla dimensione Ideale, come si evince, oltre che dalle indicazioni preliminari di Socrate in 73c 5-d 1, ed in particolare 7 sgg.,

...epw ti ti esteron hj ijwn hj akousai hj tina ajllhn aijqhsin labwn mh; monon ekeino gnw; ajla; kai; esteron ejnohsai/ouJth; hJauti; episthwh ajl ijllh, aja ouci; touto dikaiwi legomen ofi ajennhsqh, ouJthn ejnoian ejaben...

anche da 74c 7-d 1:

Alla; mh; ek toutwn g j..twa iswn, esterwn qitwn ekeinou tou-ijou, othwi autou- thn episthwhn ejnenokkav te kai; eijhfa;...Oukoun hj outiou qitoi toutoi hj ajonniou...Diaferei devge,...ouJen; est; aj ajlo ijwn apo; tauthi th; oiewi ajlo ejnohsai, eijte onon eijte ajonon, ajagkaion,...afo; ajannhsin gegonwai.

In secondo luogo, ed è questo il dato ontologicamente ancora più rilevante, lo *esteron* si conquista persino il primato di emblema dell'Idea:

Skopei dhv..eij tauta outwi epei. Fanew pouvti eijai ijou, oujxulon legw xulw/ouje; liqon liqw/ouj ijlo twa tooutwn ouJen; ajla; para; tauta panta esteron ti; afo; to; ijou; fwew ti eijai hj mhden;...H kai; epistameqa afo; of; estin....Ponen labonte; autou- thn episthwhn... aj juk ex wsl nundh; ejegomen, hj xula hj liqou hj ajla ajta ijonte; isa, ek toutwn ekeino ejnohsamen, esteron oji toutwn...hjouc; esteron soi faiwetai..(74a 9-b 7).

Che sia la Diversità a giocare qui un ruolo di spicco non sorprende se si pensa al modo in cui l'Anamnesi opera: *essa si realizza per Somiglianza e/o Dissomiglianza* (74a 2-3: *...sumbainei tln ajannhsin eijai nen af jubiwn, eijai de; kai; ajo; ajomivn*), e in entrambi questi due generi è la *eterothi* l'elemento prevalente, non la *tautothi*. La somiglianza in una molteplicità può tutt'al più essere definita come un'affezione identica (cfr. ancora *Parm.* 147e 3-148a 3), ma non implica l'Identità dei termini di cui viene predicata: infatti se anche le molte cose uguali, per rifarci all'esempio platonico, venissero dette simili fra di loro per l'avere in comune 'un che di Identico', cioè l'Uguale in sé, esse non solo non si relazionerebbero ad esso come ad un Identico (74c 4-5: *Ouj tauŋon aja eŋtin...tautavte ta; iŋa kai; auŋo; to; iŋon*), risultandone all'opposto interamente diverse, poiché manchevoli ed inferiori ad esso (*ejdeestera, faulotera*, cfr. 74d 4-75b 8), ma nemmeno fra loro potrebbero avere un rapporto identitario in quanto, sia che esse siano eterogenee (legno a pietra), sia che siano omogenee (legno a legno, pietra a pietra), si potrà sempre presentare l'eventualità che appaiano ora uguali, ora disuguali, *il che non potrà ovviamente mai accadere all'Uguale in sé, che per contro è sempre identico a se stesso* (74b 7-c 2: *...skopei de; kai; thde. af juj liŋoi nen iŋoi kai; xula ejivte tauta; oita tw~nen iŋa faivetai, tw~d juj. Tivdex auŋa; ta; iŋa eŋtin oŋe ajisavsoi efamb, hjhliŋothi ajisothi.*).

È chiaro perciò che in ambedue i casi, della relazione dei sensibili all'Idea e tra di loro, essi risultano sia simili che dissimili a causa di un 'Altro', e che questo 'Altro' è proprio quell'invariabilmente Identico a sé che è l'ejfor.

Avvertendo l'esigenza di compiere una breve precisazione, il fatto che la considerazione della Differenza, che nel contesto del processo anamnastico si presenta inizialmente come *Diversità dell'Idea dal fenomeno, suoni squisitamente 'verticale'*, non costituisce necessariamente un ostacolo alla considerazione della *eterothi* quale Intelligibile essa stessa: ciò non esclude infatti né che il Diverso sia un tratto costitutivo della Natura dell'*ejfor* e dell'*ousia* in generale, né tantomeno sia *la funzione causativa esercitata dallo eteron Ideale nel generare la differenza manifestantesi entro l'ambito sensibile*, sia, soprattutto, che *l'Anima, entro il processo ascensivo alla Contemplazione*

*dell'Intelligibile, faccia ricorso alla Diversità come genere riconoscendola 'prima' come caratterizzante la differenza ontologica, 'poi' come parte integrante dell'Essere stesso*⁴⁹.

A ben guardare, la caratterizzazione dell'Ideale in termini di Alterità è tanto adeguata quanto la sua rappresentazione mediante l'Identità, che invece occasionalmente può ingenerare l'illusione, decisamente fuorviante rispetto alle intenzioni platoniche, che vi sia una qualche traccia di *tautothi* nei fenomeni: *nell'intendere l'Idea come eteron* viene sottolineato invece il suo carattere di *trascendenza*, per cui tutto l'Essere ideale viene a significare quella natura altra dal sensibile, quella *efera fusii tou-aiqhtou* potremmo dire, alla quale esso tende in un desideroso sforzo di raggiungimento (*ojegetai, proqumetai* cfr. 75a 11-b 8). Così la *eterothv* assume una coloritura quasi mistica che ben si sposa con i contenuti orfico-misterici costantemente presenti sullo sfondo del *Fedone*: *l'al di là, l'Ade, il mondo anteriore all'incarnazione dell'Anima in un corpo mortale, al quale essa è destinata a 'tornare', quel luogo Iperurano costellato di Esseri eidetici liberi e puri* (cfr. 67a 2 sgg.), può con buone ragioni essere descritto come uno *eterni topon*.

...H de; yuch; aja, to; ajdex, to; eij toionton topon eteron oijomenon gemaiou kai; kaqaron kai; ajdh~ eij didou wd allhwa, para; ton aqaron kai; frowimon geon, oi; Jaji geoi qekh/ autika kai; th/ejth/yuch/ijewm..(80d 5-8).

Di conseguenza si può anche affermare che l'alterità presente nel sensibile, pur essendo una componente determinante nella sua costituzione, *non è che un'immagine evanescente dell'Alterità Intelligibile*⁵⁰, conclusione del tutto in linea con il concetto basilare della teoria

⁴⁹ Entrambe le tematiche avranno modo di essere ulteriormente discusse nel procedere della ricerca; in particolare la seconda verrà ripresa nella terza parte del lavoro, entro la discussione *del rapporto fra cronoi e yuch* delineato volgendo l'attenzione a quello che ne costituisce il fondamento ontologico.

⁵⁰ Nell'esistenza di tale distinzione fra la Differenza Ideale, Differenza che 'è realmente', e la differenza del fenomeno, credeva fortemente Eduard Zeller, che ne *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 1974 (traduz. it.), formula con la consueta lucidità lo stesso pensiero:

«E se Platone ammette, come ammette, che in ogni singolo concetto come tale si trova una infinita quantità di non essere, questo non essere è del tutto diverso da quello dell'esistenza materiale: nelle idee il non essere è solo la differenza delle idee fra di loro, il non essere del sensibile è invece la differenza del fenomeno dall'idea; quello si integra attraverso la reciproca relazione delle idee in modo tale che il mondo delle idee, preso come complesso, contiene in sé tutta la realtà, eliminando in sé ogni non essere, questo è il limite essenziale e duraturo del finito, in forza del quale ogni idea non solo nel rapporto con le altre idee, ma anche in

platonica della *mimhsis*, secondo cui i fenomeni, relazionandosi agli *eijth* come copie a modelli, recano in sé insieme somiglianza e dissomiglianza⁵¹.

se stessa appare come un molteplice, e perciò in parte non-ente, inscindibilmente unito col contrario di essa stessa.» (parte II, vol. III/1, p. 93).

A sostegno del carattere eidetico della Diversità si pronunciano, partendo rispettivamente dalla convinzione neoplatonica dell'Identità fra Intelligenza divina ed Essere Vero (ispirata dal *pantelwa oji* di *Soph.* 248e 6 sgg.), e da quella Idealista della natura positiva del Negativo, anche F.P. Hager, *op.cit.*, p. 76, e W. Beierwaltes, nel suo contributo intitolato *Nicht-Sein 'ist'. Identität und Differenz als Elemente platonischer Dialektik*, in *Identität und Differenz*, 1980, pp. 9-23. Hager riconduce giustamente l'esigenza di concepire una *esterothi* Intelligibile alla constatazione sia della Molteplicità intrinseca all'Essere, che implica la comunicazione fra le sue parti, sia del suo carattere Spirituale, che costituisce la ragione dello scarto esistente fra le due alterità, sensibile ed Intelligibile:

«[...] und besonders die Verschiedenheit, welche zwischen den Ideen festgestellt werden kann, ist im Sinne geistig erkennbarer Distinktheit und Unterschiedenheit zu verstehen und hat nichts mit dem Überwiegen der Diversität im Bereich des sinnlich wahrnehmbaren körperlichen Werdens zu tun [...]» (p. 78).

Il suggerimento di Beierwaltes poi, di non vedere nello *esteron* tanto un' *eijth*, quanto un principio strutturale logico ed ontologico inerente ad ogni Essere e ad ogni Idea (p. 19), discorso che egli peraltro estende a tutti i *megista genh*, non va interpretato come un intento di depauperare il Diverso di quella intelligibilità che è lo stesso testo platonico a confermare (*Soph.* 255e 5: *ijew qaterou* e 258d 6: *eijth tou-mh; oji*). Il problema che l'autore solleva è ben più impegnativo e riguarda piuttosto lo statuto ontologico dei generi sommi rispetto alle altre Idee, se essi debbano concepirsi come *universalia*, piuttosto che come principi logici o categorie (cfr. p. 20, 22), anche, viene da aggiungere, intendendoli in chiave trascendentale.

La natura Ideale della differenza era stata colta con particolare finezza anche da N. Hartmann, che annovera espressamente, accanto alla terminologia di cui è facile riconoscere la provenienza (si tratta, rispettivamente, dell'argomento della Reminiscenza e della terza prova del *Fedone*, e della descrizione del Bello in sé del *Simposio*), la *esterothi* fra gli strumenti privilegiati di cui Platone si serve per tracciare il solco divisorio dall'ambito empirico:

«Wenn Platon sich wiederholt müht, das Anderssein der Ideen durch den Unterschied von der Vergänglichkeit der Dinge herauszuarbeiten -als ein *esteron oji para; tauta, auto; kaq juulo; oji; aji; oji; monoeidev*, so ist der Sinn der Bemühung niemals ein Chorismos, sondern offenkundig die Abwehr der Abhängigkeit vom Einzelfall und der Gebundenheit an ihn.» (*op.cit.*, p. 160).

⁵¹ Ci limitiamo qui a segnalare i luoghi dei dialoghi indispensabili a farsi un quadro d'insieme sulla concezione platonica dell'imitazione, e sono *Crat.* 430a-432e, 434b, 435a-b, 439a-b; *Resp.* X, 595a-598d; *Soph.* 264b-266d; *Tim.* 28a-29b, 48e-49a, 50c-d, 51a, 52a.

L'Alterità Essenziale dell'Intelligibile rispetto all'ambito delle apparenze, è, ancora secondo Hartmann, il perno, oltre che la *conditio sine qua non*, su cui si regge la concezione delle Idee come Cause del divenire empirico; è in ragione della loro dissomiglianza dal sensibile che gli *eijth* possono ricoprire il ruolo di *ajcaiv* (inteso qui nell'accezione presocratica del termine), ed esercitare la propria potenza causativa al di fuori di sé:

Per un'ulteriore conferma dell'Idealità della *εφεροθη*, possiamo rifarci conclusivamente ancora ad un estratto dall'argomento dell'Anamnesi: per poter 'avere un'Idea' di quel qualsivoglia Essere Intelligibile, riconosciuto in prima istanza come Altro da ciò che, oggetto di percezione sensibile, si manifesta rispetto ad esso come simile ed insieme dissimile, è necessario che l'Anima sia già stata in possesso, prima di nascere, della visione di quell'Idea (74d 9-75a 2).

Volendo compiere un ulteriore passo interpretativo se ne desume che, affinché si verifichi l'evento anamnastico, *non solo si renda necessaria la precognizione dell'εἶδος considerato (l'Uguale nella fattispecie), bensì anche di quelle 'Metaidee' che ne consentono il riconoscimento quale Realtà superiore alla sfera sensibile: quindi è richiesta una conoscenza 'anteriore' anche del Diverso, e, per attenerci ai generi esplicitamente coinvolti nel ragionamento, dell'Identico, del Simile e del Dissimile* (più indirettamente vi operano anche i *γενη* di Unità, Molteplicità, Moto e Quiete, ma non possiamo addentrarci qui nell'argomentare le ragioni che, soprattutto nel caso della seconda coppia, ci spingono a crederlo), a ribadire la loro appartenenza a quel Sovrasensibile cui essi stessi permettono di risalire⁵².

«Platon allein faßte seine Ideen so, daß sie den Dingen gegenüber wirklich etwas Neues besagen und eigentliche Prinzipien der Dinge sein können. Denn das ist das Entscheidende: ein wirkliches Seinsprinzip kann nur etwas sein, was mit demjenigen, dessen Prinzip es ist, nicht identisch ist. [...] In der Vorsokratik finden wir nirgends die leere Wiederholung, keine Tautologie, keine Verdoppelung der Welt. [...] Vielleicht entging Platon ihm [il rischio della duplicazione del mondo] eben deswegen, weil in seinem Denken noch der alte vorsokratische Gedanken der *αἴσθησις* d. h. des »Prinzips«- lebendig war.», (*op.cit.*, p. 167); ed ancora, «Erst wo die Ideen den Dingen unähnlich sind, etwas inhaltlich anderes als sie -und dazu genügt es, daß der Hauptbestand des Ideenreiches in den höheren genera liegt-, haben sie den Charakter wirklicher Seinsprinzipien.», (*ibid.*, p. 174).

⁵²All'intima connessione fra *Dialettica ed Anamnesi*, cui si perverrebbe immediatamente potendo sviluppare tutte le conseguenze del ragionamento platonico, accenneremo nella terza parte di questa indagine, entro l'analisi della *posizione assunta dal Soggetto conoscente in relazione alla domanda sulla priorità ontologica fra *κίνησις* ed *ουσία**

Per quanto riguarda l'irrinunciabilità teoretica all'Idea della Differenza, anche nel cuore di quegli ambiti della speculazione platonica, ma soprattutto neoplatonica, in cui maggiore è l'inclinazione a conferire piuttosto all'Identità ed all'Unità carattere fondativo, merita riportare ancora il pensiero di Beierwaltes, che in un altro contributo intitolato *Unità e identità come cammino del pensiero*, 1990, chiarisce il perché né la riflessione ontologica né quella protologica, possano sottrarsi all'incidenza sia del *ταυτα* che dello *εφερον*

Pur senza averne fatto l'oggetto di una riflessione mirata, le conclusioni che abbiamo ritenuto plausibile trarre sia, in precedenza, in merito *alla negazione in ambito Ideale di una varietà particolare del mutamento, e non della ~~κίνησις~~ in quanto tale*, sia *alla Permanenza Identitaria ed all'Intelligibilità della Differenza eidetica nel Fedone*, possono essere lette come argomentazioni tese a sostenere **l'onnipresenza della Dialettica**, contro una rappresentazione dell'*εἶδος* come unità atomica disarticolata rispetto alle sue simili, che agisce silenziosa accompagnando la speculazione platonica in ogni tappa del suo cammino.

«[...] un'unità pura e in sé irrelazionata e un'unità ordinata (sintetica), in sé sussistente in quanto relazionalità e correlata ad un Uno unificatore, vanno intese entrambe come il paradigma di identità e differenza, sia che esse vengano intese ciascuna per se stessa, sia che si consideri l'identità *nella* differenza.» (p. 31).

È la dialettica dell'Identico e del Diverso dunque, sebbene essa finisca col risultare subordinata allo ~~εἶδος~~ qualora lo si concepisca non più come *οὐσία* ma come *αἴχμη* *generare innanzitutto quella trama logica che permette di dare ragione del **dispiegamento dell'Uno***; questa interpretazione riesce particolarmente convincente se si pensa tanto al problematico 'passaggio' dall'Unità assoluta della prima deduzione del Parmenide platonico all'Uno-Tutto della seconda, quanto allo sviluppo dalla prima ipostasi plotiniana dello ~~εἶδος~~ superessenziale alla seconda, del *νόησις/νοούμενον*, così ancora Beierwaltes:

«[...] l'Uno si dispiega secondo il modo dell'alterità rispetto a se stesso. Differenza e identità risultano dunque costitutive riguardo al contesto di questo dispiegarsi dell'Uno e del Primo [...] Nel suo dispiegamento l'Uno diventa Tutto-Uno, dal momento che fonda ogni cosa, provoca e conserva l'essere-uno dei singoli enti collegandoli in senso integrativo l'uno all'altro e imprimendo in essi il movimento della conversione a se stesso che ne è il fine.», *ibid.* p. 33.

Inoltre proprio l'interazione dinamica di Identità e Differenza, permette di pensare la stessa storia della filosofia come una storia dell'Uno,

«La frase di Hegel che ho scelto come motto delle mie riflessioni: "Tutta quanta la filosofia non è altro che lo studio delle determinazioni dell'unità", andrebbe in realtà, a ben considerare lo sviluppo storico e teoretico nella sua completezza, ulteriormente radicalizzata: non tanto "lo studio", bensì le stesse "determinazioni dell'unità" -il determinarsi via via differente del rapporto tra l'unità (intesa come Principio) e la molteplicità, unitamente alle problematiche che variabilmente ne conseguono- sono ciò che dà un comune fondamento "metafisico" alle differenti forme del filosofare. Esse possono venire intese tutte come forme di un unico "monismo" che, a partire da un Uno che determina in forma di Principio, ordina i molti a formare una struttura di connessione universale della realtà.», *ibid.* p. 32.

§.2: *Il versante ‘ontologico’ del rapporto fra Essere ed Eterno, Diveniente e Tempo: il concorso dell’Alterità nel riconoscimento dell’Assolutezza dell’Essere, e dunque della non opposizione tra *φαινόμενα* ed *εἶδη**

Grazie alle precedenti osservazioni è possibile ottenere già un primo importante risultato concernente sia la concezione platonica dell’Essere che del Tempo: l’Essere Ideale e l’ambito fenomenico non staranno, anche in virtù della possibilità di distinguere fra Alterità sensibile ed Intelligibile, l’uno rispetto all’altro in un rapporto analogo a quello sussistente fra due specie opposte, come invece avviene per i due generi vicendevolmente coinvolti nelle loro descrizioni, del *ταύτων* e dello *εἴτερον*⁵³. Tuttavia il contrasto fra l’Essere *ἀπὸ κατα ταύτα; καὶ ἑαυτῶν* ed *οὐδέποτε κατα ταύτα* difficilmente può essere rappresentato in un modo alternativo a quello di un’opposizione, tenendo anche conto dell’indicazione di *Phaed.* 78e 1-2, piuttosto esplicita in proposito, con cui Socrate sollecita la risposta di conferma che proverrà immediatamente da Cebète, chiedendo se i *πολλὰ* non si trovino, rispetto alla permanenza, in una condizione del tutto contraria a quella delle *οὐσίαι*, appunto *παρ τὸ μόνιμον ἐκείνων*.

A fare chiarezza su questa difficoltà può forse contribuire una breve riflessione proprio su quel ‘non essere mai allo stesso modo’ che Platone sceglie di utilizzare in questa dimostrazione come concetto adeguato a rappresentare complessivamente l’ambito dei fenomeni, e dunque atto anche a riassorbire in sé i loro tratti tipici, compiendo un’operazione analoga a quella già avvenuta nel simboleggiare la sfera dell’*οἶτῶν οἶ* attraverso la sua Eternità.

Il non essere mai nello stesso modo, cioè l’essere sempre in un modo ‘altro’, contrariamente alla formulazione linguistica che indurrebbe a rappresentarsi quest’ambito ontologico quasi fosse un regno di pura negatività, comporta invece un manifestarsi in un modo in cui non si permane, e dal quale anzi si passa immediatamente e costantemente (*οὐδέποτε*), ad apparire in un modo che appunto è differente rispetto al primo; questo processo presuppone ovviamente la diversità, ma presuppone altrettanto necessariamente anche il mostrarsi seppure fugace di un essere, che subito trapassa nella sua negazione rispetto a qualunque degli attributi che sembravano permettere di determinarlo provvisoriamente come un

⁵³ Sul rapporto di contrarietà sussistente fra Identico e Diverso, sottolineato dall’impossibilità che essi partecipino l’uno dell’altro, cfr. specialmente *Parm.* 146d 5-e 2, 148a 7-b 2, e *Soph.* 256a 10-b 4.

qualche-cosa -*ἄρα οὐκ αἴ εἶν τι; εἴη οὐκ ὄν*hdepote *ἄρα οὐκ εἶν*, si domandava Socrate nel *Cratilo*, 439e 1-2-, come un ‘questo’⁵⁴.

*Quest’essere che si presenta continuamente come altro, che è non essendo, è l’apparire; l’ambito fenomenico dunque, sia che si consideri il singolo sensibile, sia che si pensi all’intero complesso delle relazioni fra un sensibile e gli altri, perché in questo non vi è alcuna distinzione, si presenta innanzitutto come una commistione di essere e di non essere. Perciò non soltanto non saranno i fenomeni nel loro insieme ad opporsi all’Ideale come in generale il non essere all’essere⁵⁵, ma neppure potrà stare in un tale rapporto di opposizione rispetto all’Intelligibile ciò che, all’interno del particolare sensibile, percepito cioè nella sua individualità e nella specificità del suo rapportarsi agli altri fenomeni, vi è, accanto all’essere, di non essere: la circonlocuzione *οὐκ ἔστιν* (o *ἄρα οὐκ ἔστιν*, più avanti in 79a 9-10) *κατά ταύτα; καί; ἄρα οὐκ ἔστιν*, scelta da Platone per rendere accessibile alla comprensione la natura sfuggente dell’apparenza, impone di escludere l’ipotesi che il sensibile abbia il suo referente nella realtà Ideale quanto al proprio essere ma a discapito del suo non essere,*

⁵⁴ Tale determinatezza implica una stabilità ontologica (*ἁπλοῦς*), che è propria solo dell’Essere per sé (*αὐτό; κατ’ἑαυτὸν*) che si radica appunto nella sua Identità a se medesimo; perciò è solo della natura Ideale che si può affermare l’essere un ‘questo’, un *τόντο*, mentre del sensibile di cui, volendolo considerare di per sé, nulla resta se non un incessante fluire di pseudo determinazioni, illusorie e che scompaiono appena poste, rendendo quasi insensato il tentativo di assegnare loro dei nomi (cfr., per questa tesi di ispirazione eraclitea, soprattutto *Crat.* 439b 10 sgg.), è molto più appropriato affermare l’essere un ‘tale’, un *τοιοῦτον*.

Per la distinzione che, pur nella sua complessità, è la più nitida compiuta da Platone intorno agli elementi che concorrono alla costituzione del cosmo sensibile rispetto alla possibilità di considerarli come specie ben definite, fra il loro carattere di apparenze, se messi in relazione al loro ricettacolo, e la loro struttura eidetica ed aritmetica, è d’obbligo rinviare al discorso che annovera, accanto all’Intelligibile, anche *ἀγαθόν* nel ruolo di ‘concausa’ della generazione del cosmo, in *Tim.* 47e 3 sgg.

⁵⁵ Giustamente Levi già metteva in rilievo sia l’intimo carattere di mescolanza fra *εἶναι ἢ; εἶναι* dell’ambito sensibile, che lo rende nel complesso un ‘intermedio’ fra Essere Vero e puro nulla, stabilendo così una continuità netta fra il *Fedone* e la teoria della *doxa* delineata nella *Repubblica*, sia la pur passeggera presenza in esso di un essere, che viene opportunamente ricondotta all’azione dell’*εἶναι* inteso, sulla scia di *Phaed.* 100c sgg., come Causa di tutto ciò che garantisce ai fenomeni una certa consistenza ontologica, e che quindi consente anche di asserirne, assieme alla transitorietà, anche l’esistenza:

«Se, in confronto con le Idee, si può dire che non hanno né vero essere, né verità (cioè esistenza oggettiva perfetta), ciò non significa che non esistano affatto. Includono, come la *doxa* parmenidea, Essere e Non Essere, perché partecipano in certo modo anche delle realtà ideali; e se rimangono infinitamente inferiori a queste, posseggono esistenza per il rapporto che formano con esse. Perciò il mondo del divenire è medio tra il vero Essere e il Non Essere; questi concetti verranno chiariti dalla *Repubblica*, ma sono già impliciti nel *Fedone*.» (*Il problema...*, *op.cit.*, pp. 31-32 e nota 13.

quasi fosse quest'ultimo la causa remota del limitarsi dei fenomeni ad apparire rimanendo in un limbo di irrealtà, come una sorta di ricettacolo oscuro in cui dovrebbero andare a ricadere tutta la differenza e la dissomiglianza esistenti fra la cosa e l'Idea, o ancora, riprendendo la terminologia utilizzata nella teoria mimetica, *quasi fosse solamente in ragione del non essere che in esso si manifesta, che il mondo sensibile non possa aspirare a niente di più che ad essere una copia ed un'immagine del Paradigma Intelligibile*⁵⁶.

Dalla rappresentazione della molteplicità non eidetica, dei *pollavotata*, che Platone ci propone in questa terza dimostrazione di Immortalità dell'Anima, consegue quindi per necessità che il rapporto fra *ousia* e *phainomenon*, rivelatosi quest'ultimo per una mescolanza di essere e di non essere, non è, né dal punto di vista della relazione fra *tauton* ed *eteron*, né fra *oje mh; oje*⁵⁷, di opposizione, ma è bensì un raffronto tra diversi⁵⁸; ciò

⁵⁶ La concezione dell'appartenenza strutturale, positiva, del non essere all'*eijwn*, raggiunge il punto del suo massimo sviluppo nel *Sofista*, dove, una volta trovata la sua giustificazione nell'Identità dialettica fra *mh; oje eteron*, il riconoscimento che l'immagine sia non essendo, ovvero che essa sia realmente in quanto rappresentazione somigliante pur restando diversa da ciò che riproduce, e dunque 'è', ma 'non realmente', non verrà più sentito dagli interlocutori come quell'aporetico ed inestricabile intreccio fra essere e non essere su cui gioca l'erista nell'affermare provocatoriamente l'impossibilità di asserire il falso (cfr. 239e 1-241b 3 e 264b 11 sgg.).

Il carattere prevalentemente 'verticale' della diversità chiamata in causa nel contesto del rapporto fra l'imitazione ed il suo modello, dipende in questo frangente *dalla sua considerazione non in qualità di questa o quella immagine particolare, ma dell'eijwn nel suo genere* (240a 4: *To; dia; partwn toutwn a;polla; eijwn hxiwsai edi; proseipein ojiomati, fregxameno; "eijwlon" epi; pasin w; ed oje*); ciò non implica un disvalore di quel *mh; oje* che costituisce 'orizzontalmente' l'immagine, come dimostrano sia il fatto che essa venga considerata distinta, altra, dal vero, proprio in quanto è simile a ciò che imita, sia anche, ovviamente, la conclusione generale che in sede dialettica verrà tratta nel palesare lo statuto ontologico del Non Essere (256d 11 sgg.).

⁵⁷ Se il sensibile fosse davvero un opposto assoluto a ciò che è, un *partelw; mh; oje*, esso non potrebbe più nemmeno considerarsi apparenza, sprofondando verosimilmente in uno stato analogo a quello delineato nella nona e conclusiva deduzione del *Parmenide* per gli altri dall'Unità, quando questi non partecipino, neppure secondo la modalità dell'essere diversi da esso (come invece accadeva nell'ottava deduzione), dell'Uno che non è: è infatti a causa del *mh; eijai*, inteso in questa circostanza in senso assoluto, che viene attribuito allo *en* che gli *ajla* non possono più nemmeno apparire come *polla*, poiché il molteplice, per venire all'esistenza come pluralità, ha bisogno della partecipazione dell'Uno all'Essere (cfr. 165e 2-166c 2).

⁵⁸ Sul versante puramente soggettivo, questa diversità fra le facoltà viene ribadita anche in *Tim.* 51d 3-e 2: Intelligenza e opinione sono due generi distinti (*duw genh*), nati (intendendo con ciò dire che si generano nell'Anima rispettivamente *dia; didach;* ed *upfo; peiqou;*), separatamente, ed aventi natura dissimile l'uno dall'altro (*cwriz gegonaton ajiomwi*).

prova come già nel Fedone il filosofo non intendesse il non essere quale opposto (*ejantion*) a ciò che È, ma semplicemente come altro da esso, concezione che la formula ‘non essere mai allo stesso modo’ tradisce in modo inequivocabile.

I riferimenti più espliciti relativamente alla Differenza quale tratto dominante nella caratterizzazione del sensibile e dell’Intelligibile, si trovano nel libro V della *Repubblica* (475e 2 sgg.) in cui Platone, mirando a stabilire una demarcazione netta fra *filodoxia* e *filosofia*, distingue le facoltà di conoscenza ed opinione, assegnando loro i due corrispettivi ambiti oggettuali del Conoscibile e dell’opinabile; il tratto caratterizzante la relazione fra questi due piani, sia dal punto di vista delle *dunamei* di *gnōsis* e *doxa*, che da quello degli enti che esse vanno rispettivamente a cogliere, il *gnwston* che è *pantelwz oj* (477a 3), ed il *doxaston* definito invece come un misto di *eijai te kai mh; eijai* (477a 6-b 3, 478d 5-9, 478e 1-5), è proprio la *esserotth*: non è infatti possibile che opinione e conoscenza si identifichino, vista l’impossibilità che vi sia Identità fra i loro oggetti, perché non si può dare il caso di una medesima realtà che sia nello stesso tempo opinabile e conoscibile (477e 4-478b 4). Perciò Socrate e Glaucone converranno, che,

...eijer ep jylw/ajlh dunami pefuken, dunamei de; ajjofoteraivejton, doxa te kai; episthmi, ajlh de; ellatera, wj famen, ej toutwn dh; ouk eijcwrei-gnwston kai; doxaston tauton eijai. Oujouw eijto; oj gnwston ajlo ti aj doxaston hjto; oj eij. Allo.

Per quanto concerne poi la valutazione specifica del *mh; oj* manifesto nel sensibile come non opposto all’*ousia*, questa è confermata anche dall’analisi della natura specifica della *doxa* svolta ancora nel V libro della *Repubblica*: l’opinione non può avere come ambito di applicazione il non essere in quanto tale (compito spettante invece all’*agnoia*, cfr. 478c 3 sgg.), e che, a rigore, non è un oggetto ma è nulla, *mhden*, poiché essa opina pur sempre ‘un qualcosa’, *en ti* (478b 6-c1). Perciò, seguendo il nesso qui istituito, l’ipotesi di ritenere la *doxa* come il luogo di una sorta di convivenza fra Conoscenza ed ignoranza risulta improponibile, in quanto se l’*oj* ed il *mh; oj* che compongono il *doxaston* fossero proprio l’*oj pantelwz gnwston* ed il *mhden agnwston* ciò comporterebbe inevitabilmente o l’inesistenza della facoltà di opinare, o l’Identità fra Conoscenza ed opinione, opzioni che la logica stringente del ragionamento platonico conduce ad escludere entrambe; in proposito il filosofo è estremamente chiaro tanto nel dire che l’opinione non opina né ciò che è, né ciò che non è (478c 6: *Ouj aja oj ouje; mh; oj doxareí..*), quanto nell’affermare che

*l'oggetto di essa, l'opinabile, pur partecipando di entrambi, non si può dire che sia realmente né l'uno né l'altro, se ci si vuole esprimere correttamente (478e 1-3: *Ἐκεῖνο δὴ· λείποιτ' ἴδι' ἡμῶν εὐλοεῖν...το· ἀπότερον μετερον, του-εἰκαίντε καί· μή· εἴηαι, καί· οὐδέτερον εἴηαι κρινεῖ· οἴων· ἀπὸ· προσαγορευόμενον...).**

*Quindi ciascuna delle due componenti di quella sfera ontica espressamente descritta come un qualcosa che **αὐτὰ οἴτ' τε καί· μή· οἴτ'** sarà necessariamente già in se stessa frammista all'altra, di modo che sia il suo essere che il suo non essere ora saranno, ora non saranno, ed è la forma di tale alternanza che è più appropriato chiamare **apparenza**⁵⁹.*

Per riprendere le fila del discorso da cui eravamo partiti in merito al coinvolgimento di Identità e Diversità nella descrizione sia degli *eijh* che dei *fainomena* nel Fedone e

⁵⁹ Per un'analisi dettagliata dell'argomentazione platonica in merito sia alla fondazione della distinzione fra conoscenza ed opinione nella dicotomia ontologica, che alla modalità di ragionamento disgiuntivo utilizzato per differenziare ambito Intelligibile e sensibile, sia infine per il dubbio, che sorge legittimo, in merito alla possibilità di considerare l'*agnoia* in assoluto come una 'facoltà', cfr. la monografia di T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, 1974, in special modo pp. 117-132.

Di un certo interesse sul concetto di non essere, soprattutto nel procurarne una veduta storico-filosofica un po' più ampia, è il contributo di D. O'Brien, dal titolo *Le non-être dans la philosophie grecque: Parmenide, Platon, Plotin*, presentato nel volume miscelaneo *Études sur le Sophiste de Platon*, 1991, pp. 317-364. Nella sezione che l'autore dedica a Platone (pp. 328-339), si afferma con forza la fedeltà incondizionata del filosofo al suo precursore Eleata, proprio nel ribadirne il divieto a percorrere la via di un opposto assoluto a 'ciò che È', donde anche la difficoltà di decifrare quanto un parricidio rientrasse effettivamente nelle intenzioni platoniche. Pur trovando la tesi di O'Brien condivisibile sia nello spirito che nei contenuti, il suo tentativo di assimilare la risoluzione del Non Essere nel Diverso compiuta da Platone nel *Sofista*, alla teoria parmenidea della *doxa*, ci pare azzardato e non attento quanto dovrebbe alle conseguenze che potrebbero derivarne: se infatti la possibilità di formulare un giudizio falso è ovviamente una delle logiche conseguenze dell'Identità dialettica sussistente fra *mh; oie eteron*, ciò non implica che la sola funzione della *eserothi* sia quella di spiegare l'esistenza dell'errore, connesso o meno che sia all'ambito sensibile. È evidente infatti che, a) il livello a cui la deduzione dei *megista genh* sia articolata è quello eidetico; b) il Diverso garantisce l'esistenza stessa della Dialettica anche nel suo valore di teoria della Verità su cui il discorso definitorio possa fondarsi; c) Platone, pur sposando l'invito dell'Eleata ad astenersi dall'indagare ciò che per sua stessa natura è probabilmente inconoscibile (cfr. il Frammento 2, D.-K. del *Poema parmenideo* con *Soph.* 257b 3-c3 e con 258e 6-259a 1), ritiene nondimeno di essere andato ben al di là dei limiti imposti al pensiero dal suo predecessore: infatti è bene ricordare che il filosofo non solo asserisce l'Essere del Non Essere, bensì anche il Non Essere dell'Essere (cfr. *Soph.*, 256e 6 sgg.). Il problema del *mh; oie* non sembra infatti insorgere nella mente di Platone in seguito alla constatazione della sua esistenza sul piano fenomenico, o della sua commistione con le opinioni che su di esso si esprimono, *scaturendo piuttosto dalla propria visione dell'essere come **αὐτὰ***

concludere su questo primo punto, possiamo dire sinteticamente che *l'alterità presente nel sensibile è dunque tanto fugace rispetto all'ordinata ed invariabile Diversità Ideale quanto lo è il suo essere apparente rispetto all'Essere vero, parafrasando, mentre l'alterità fenomenica si presenta incostante sia rispetto a sé che ad altro, la Diversità Ideale comporta la Permanenza, ovvero l'Identità, dei medesimi rapporti. Volendosi esprimere in termini dialettici si potrebbe dunque affermare che mentre il sensibile appare diverso, l'Intelligibile È Diverso.*

La diversificazione compiuta nel *Fedone*, avviene perciò tra una Realtà che è *ajivkata; tauja; kai; wslautwn* sotto tutti i rispetti, dunque anche nel suo Essere Molteplice e nella stessa molteplicità delle sue intime relazioni, ed un ambito fenomenico che invece sotto ogni riguardo è *oudepote kata; taujav*. Del resto anche il prosieguo della terza dimostrazione è chiarissimo su questo punto: gli *eijlh* Eterni, non essendo possibile coglierli attraverso la percezione, si debbono afferrare con il puro ragionamento, e per questo sono detti 'Invisibili', in 79a 2-4:

... twv de; kata; tauja; ejontwn ouk estin oiw/pot jji ajlw/epilabois hjtw/thr dianois logiswn, all estin ajlh-ta; toiauta kai; ouk olatav

Proprio per questo l'ultima forma che la dicotomia ontologica prende in conclusione dell'argomento è proprio quella fra visibile ed Invisibile, in 79a 6-7:

Qwmen ouj boulei, ejh, duw ejlh twv oitwn, to; nen olatow, ta; de; ajdex..

In proposito assai significativo è il ricorso in *Repubblica V* 479e 7-8 alla medesima espressione, che *qualifica l'Ideale come Eterno nella sua Totalità*, nel definire i filosofi come coloro che

...auja; efasta gemmewoi kai; aji; kata; tauja; wslautwn oita...

I criteri adottati nello stabilire questa differenza ontologica precorrono, o se si preferisce preparano il terreno, a quella visione ispirata che culminerà nel *Sofista* (257a 1-259d 7); l'evento, di un'entità senza pari per la storia del pensiero, si compie entro l'esposizione della teoria comunicativa dei *megista genh* fra loro, in quel passaggio che segna simbolicamente il distacco di Platone dal padre Parmenide, e che si può sintetizzare dicendo

che il Non Essere, lo *eteron* considerato sia nella sua Unità come genere, che nelle sue parti (257d 4-5: ... *ta; th; gaterou fusewi noxia mia; ouphi...*), ovvero le negazioni specifiche che vanno a contrapporsi di volta in volta alle parti di ciò che è, non è meno Essere dell'Essere (258a 7-9: ... *ajagkh dh; kai; ta; noxia auphi [h]gaterou fusii mhdenoi hstou oita tigenai;* 258b 7-10: *to; mh; o;...estin oudenoi tw; ajlwn oupian elleipomenon...*), ed anzi è saldamente (*to; mh; o; behaiwi esti; th; autou- fusii ejou...b 11*)⁶⁰.

⁶⁰ Una conclusione del tutto analoga era stata tratta ancora da Nicolai Hartmann nell'imponente monografia *Platos Logik des Seins*, 1965², ponendo in correlazione diretta, rispetto al ruolo conferito alla negazione, *Simposio* e *Sofista*, ma è chiaro che, data l'affinità strutturale esistente fra la presentazione delle caratteristiche eidetiche nel primo dei due dialoghi e quella cui ci ha abituati il *Fedone*, un discorso del tutto analogo possa valere anche per quest'ultimo. Hartmann sottolinea con estrema acutezza *la funzione ad un tempo 'ascensionale' ed individuante della eteroth:* è proprio la serie delle negazioni che si susseguono nell'innalzamento previsto attraverso i gradi dell'iniziazione erotica nel *Simposio* (209e 5 sgg.), che procede dai sensibili cosiddetti belli, sino alla contemplazione dell'*auto; to; kalon;* a condurre all'individuazione dell'*ejou* come *auto; kaq justo; monoidei; aj; o;* rivelando che l'Essenza della Differenza consiste, per usare una terminologia hegeliana, in una '*Negazione determinante*', Negazione che va quindi a concorrere alla natura stessa dell'Idea, essendo ciò che denota l'indipendenza di questa dalla sfera empirica, e comportando perciò che si debba intendere l'*ejou* come '*un Positivo che ha in sé il Negativo*' (dunque, aggiungiamo noi, l'Essere platonico sarebbe sempre stato concepito come una *conjunctio oppositorum*). Questo significato poi e questo ruolo del *mh; o;* desumibili dal *Simposio*, sono gli stessi che incontriamo nel *Sofista*, appunto in 258a-b; lasciando la parola all'autore,

«Wir sind Heute gewohnt, an die platonische Idee als an etwas Fertiges, Bewiesenes heranzutreten. Dabei freilich sehen wir nicht den langen Weg von Negationen, der hinter ihr liegt, den sie erst durchlaufen mußte, bevor sie zu einem positiven Seinswert geprägt werden konnte. [...] Die eigentümliche Sonderstellung der Idee, die ihr fast den Anschein einer Doppelnatur geben könnte, -sofern sie nämlich in keinem gegebenen Sein ihren adäquaten Ausdruck findet und andererseits doch „ist“, sofern sie gerade **kraft ihres Nichtseins**, kraft ihrer Negation alles Einzeldaseins, über dieses hinausgeht und so zum wahrhaften Sein, zur Quelle alles Einzeldaseins wird,- dieses kommt vielleicht nirgends bei Plato so sprechend und eindringlich, nirgends in so kraftvoller Urwüchsigkeit zum Vorschein, wie in den hochpoetischen Worten der Diotima im „Symposion“, deren nüchterner logischer Sinn aber unter aller Poesie unverkennbar hervorblickt. [...] Dasjenige, worauf die Negationen des „Symposion“ hinausführen, wird in zwei positiven Prädikaten mehr angedeutet als bestimmt; die Idee des Schönen ist *auto; kaq justo; meq justou*-und *monoidei; aj; o;* Diese beiden Prädikate enthalten das einzige, was von der Idee als positiver Gehalt erfassbar wird. [...] Überschaun wir diesen Weg zur Idee als Ganzes, so ergibt es sich, daß die Negationen tatsächlich auf den genauen Begriff des „Selbst“ hinausführen, den wir als ihren Abschluß und Gipfelpunkt dastehen sahen. Das in diesen Negationen Negierte ist, wie wir gesehen haben, eine Reihe von **Beschränkungen**; für die Idee sind also die Negationen zugleich Erweiterungen, **Befreiungen**. Aber diese letzte, höchste Negation, [si riferisce ai *ti; logoi* e *ti; episthwhdi*

Ciò consente di spiegare già, in generale, come mai il rapporto tra l'essere *oudepote kata; taufta*, dei fenomeni e l'Essere *aji; kata; taufta*, degli *eijh* possa presentarsi anche sotto forma di opposizione: se ci si concentra esclusivamente sul modo della relazione che questi due ambiti hanno rispetto a se stessi sia nel loro insieme che nelle loro unità strutturali, e queste ultime sia esse rispetto a se medesime, che rispetto a tutte le altre, il raffronto tra i due non può che condurre al riconoscimento di una *ejantiothr*; *si tratta tuttavia di un rapporto di contrarietà da intendersi come modalità particolare di una relazione più ampia fra 'specie' soltanto Diverse*, in quanto la relazione non può prescindere da ciò con cui è in relazione, ovvero l'*oj*, e proprio perché *il Non Essere già nel Fedone non viene concepito come un opposto a quell'ousia che pure sta prevelentemente, cioè anche nella sua Differenza Ideale, in un rapporto di Identità con se stessa*⁶¹.

Symp. 211a 7] welche somit die Abwehr des „Anderen“ überhaupt bedeutet, enthält in sich selbst den Keim des Positiven. Sie muß sie umkehren, denn **die Abwehr des „Anderen“ ist das „Selbst“**.» (pp. 195-198).

Sulla immensa portata che il riconoscimento del Non Essere come elemento costitutivo dell'Essere ha non solo per la comprensione del pensiero platonico, ma avrà anche per la speculazione successiva sui rapporti fra Identità e Differenza, ed in particolare sulla possibilità di una loro *commistione reciproca*, tema profondamente sentito sia in ambiente Neoplatonico che Idealista, insiste giustamente W. Beierwaltes, *op.cit.*, pp. 19-21; per uno sguardo d'insieme è opportuno tenere presente almeno altri due contributi dell'autore sull'argomento, ovvero *Identität in der Differenz. Zur Funktion von Differenz im neuplatonischen Denken, e Differenz, Negation, Identität. Die reflexive Bewegung der Hegelschen Dialektik*, *ibid.*, rispettivamente pp. 24-56 e 241-268.

⁶¹ *Che la visione della dialettica come comunanza dei megista genh mutuabile dal Sofista, insieme alla concezione dell'Essere 'relativo' da essa inscindibile, e che si esprime appunto nell'asserzione dell'Essere del Eon essere, sia una Dialettica già da sempre implicita in tutta la produzione platonica, Fedone incluso* (per il quale ci si appella in particolare al carattere di opposizione puramente ipotetica della nozione di *garatoi* nella dimostrazione finale in favore dell'Immortalità dell'Anima, in 102d sgg.), è tesi che era stata sostenuta con decisione da Enzo Paci, nel suo studio *La dialettica in Platone*, 1969, pp. 19-37 (specialmente p. 30 e sgg.). Tuttavia egli tende, nella convinzione di dover identificare la situazione dialettica sia con la condizione aporetica del sapere di non sapere socratico, che con la dimensione filosofica intesa quale momento erotico sulla scorta del *Simposio* (pp. 19-21), ad attribuire alla *dialektikhv* stessa il carattere di un *metaxwv* quanto essa, proprio per il fatto di cogliere la *koinwnia*, ovvero il carattere intrinsecamente relazionale dell'Essere, darebbe voce alla consapevolezza del filosofo di trovarsi costantemente in uno stato di privazione e di assenza (cfr. pp. 22-26 e p. 30). In conseguenza di tale rappresentazione, ci sia consentito dirlo, alquanto riduttiva di quella scienza che Platone definisce nella *Repubblica* il *megiston naqhna* (libro VI 504a 2-505b 3, libro VII 532a 1-535a 1), Paci interpreta unilateralmente l'Essere presente dell'Intelligibile nella sfera sensibile esclusivamente nella forma del Non Essere, e conseguentemente il relazionarsi del divenire all'Idea come pura Alterità. Se certo non è scorretto, quando si pensi il rapporto fra fenomeni ed Idee nella sua 'verticalità',

sostenere che questo si estrinsechi principalmente come Differenza, non se ne può però automaticamente concludere, che la ragione ultima della difettività dell'ambito fenomenico rispetto all'Intelligibile risieda nel suo mero essere altro. Come abbiamo tentato di chiarire in queste ultime pagine, *da un lato nell'essere diverso del sensibile dall'Idea c'è tanta **ajiomiothi** quanta **othiothi**, e dall'altro, l'Alterità che stigmatizza il rapporto fra i due livelli ontici è reciproca: il **faimemoni** si presenta come **eteron** rispetto all' **ousia** in maniera esattamente analoga al porsi dell' **githi** **oj** come **eteron** rispetto ad esso*. Che poi il Diverso in quanto **genoi** concorra sia al compimento di quella Permanenza intrinseca alla Molteplicità Ideale, come risulta implicitamente dalla distinzione fra i due piani delineata nella terza prova in favore dell'Immortalità nel *Fedone*, quanto appunto alla determinazione della differenza fra sensibile ed Intelligibile intesi, sulla scia della definizione del filosofo come dialettico data nel *Sofista*, quali specie diverse (253c 6-d 3 da cfr. con *Phaed.* 79a 6-7 e *Resp.* VI 509d 4), potrebbe costituire tutt'al più una condizione necessaria, ma certamente non sufficiente a fare della **eterothu** una sorta di 'genere del sensibile' *tout court* (p. 23). Un tale tentativo sfocia, come avviene nel caso di Paci, nell'asserire che l'Essere Ideale, manifestandosi nel sensibile come Non Essere, viene ad essere non essere (p. 20), con tutte le difficoltà inerenti alla necessità di dar conto selettivamente, cioè a prescindere dalla considerazione del Non Essere Intelligibile e del pur evanescente essere sensibile, di tale processo.

L'argomentazione sostenuta da Paci poi, che se il filosofo entrasse in possesso della conoscenza dell'Idea, identificandosi col **sofoi**; ciò comporterebbe una sorta di immanenza dell'essere nel non essere, ed un loro reciproco confondersi, si scontra radicalmente con la stessa concezione della **dialektikh; episthnh** delineata da Platone proprio nel *Sofista*: essa infatti non presuppone esclusivamente la capacità di cogliere il Diverso di ed in un genere del reale, bensì anche l'Identico, e per poter afferrare, anche al primo stadio della dialettica (cfr. *Soph.* 253d 5-8), l'Unità invariante dell' **eijoi** a partire da una qualsivoglia molteplicità, sia pure sensibile, è necessario che l'Essere appaia nel fenomeno anche nella sua positività, pena l'impossibilità di compiere tale passaggio. Il dualismo latente in questa posizione, esplicantesi nel negare la piena realizzabilità della Conoscenza delle Idee, che sarebbe possibile sfiorare solamente attraverso una fugace visione e non possedere definitivamente (p. 23), è emblematico proprio per il suo essere un mero esito dell'aver concepito la differenza come patrimonio esclusivo delle apparenze.

Non era ovviamente un caso che Hartmann imboccasse invece la strada di *una lettura Idealista in chiave assoluta della relazione fra le due sfere ontiche* («Die Dinge so sehen, wie sie »in Wahrheit« sind, daß heißt nach Platonischer Auffassung sie so sehen, wie sie in der Idee sind.», *Zur Lehre...cit.*, p. 174), *come logica conseguenza del riconoscimento alla **eterothu** di un ruolo determinante nel delineare i tratti essenziali della sfera Ideale*. Basti citare a titolo puramente esemplificativo uno dei tanti brani estraibili dal suo contributo, in cui Hartmann difende il *Monismo dialettico* di Platone contro all'errata comprensione degli **eijh** che avrebbe indotto Aristotele a muovere la celebre obiezione del **cwrismoi**:

«Platon [...] half sich zunächst mit der Heterogenität der Seinsweise selbst; und es scheint, daß auch seine mythischen Bilder von einer Jenseitsstellung der Ideen (von ihrem »überhimmlischen Orte« u. a.) nichts anderes bezwecken, als den direkt inhaltlich nicht greifbaren Unterschied anschaulich zu machen. Und wenn man sich die Problemsituation seiner Zeit hineinversetzt -in der es keine fertigen Begriffe gab [...] so wird es verständlich, daß jeder Versuch, den Unterschied der Seinsweise greifbar zu machen, notwendig den Eindruck des Chorismos machen mußte.» (*ibid.*, p. 164, ma cfr. in generale p. 160 sgg.).

Un'indicazione abbastanza evidente del fatto che i due ambiti si relazionino attraverso la *eiderothu* e non invece tramite l'*ejantiothu*, proviene proprio dalla terminologia adottata da Platone, in alcune circostanze, per parlare di entrambi, a cominciare precisamente da *Phaed.* 79a 6-7, dove tanto l'*ajdex*, l'Intelligibile, quanto lo *ovator* vengono definiti *ejthi*⁶². Il ricorso fatto dal filosofo ad espressioni analoghe non è affatto insolito: una caratterizzazione tanto dell'ambito Ideale quanto di quello fenomenico come *ejthi* o alternativamente come *genh* è presente nella *Repubblica*, nel libro VI, 509d 4 - *ajl jupj ejeyi tauta ditte; ejthi ovator nohtow*, e subito poi in 509d 7-8 - *...palin tenne ellateron tnhma aja; ton auton logon, tovte tou-ovhmenou genou kai; to; tou-noonmenou...*; e nel *Timeo*, in 48e 2-49a 1 - *tote nen gar duw ejthi dieilomeqa...ta; nen gar duovillana; hj...ej nen wj paradeimatoz ejthoz upoteqew, nohton kai; ajj; kata; tauja; oj; mimbma de; paradeigmatoz deuterou, gewesin ejon kai; ovator-*, 50c 7-d 2 - *...crh; genh dianohqenai trittav to; nen gignomenon, to; d jji wj gignetai, to; d jpen afonioumenon fwtai to; gignomenon*, 52a 1-8 - *...ouloghteon ej nen ejjai to; kata; tauja; ejthoz ejon...to; de; ouvnumon ouvniow te ejkeinw/ deuterou, aisqhtow...tritou de; auj-genou oj to; thz cwvai ajiv.*⁶³.

Senza entrare nel merito di una riflessione critica mirata, che ci condurrebbe troppo lontano dai nostri scopi, e limitandoci invece a delle valutazioni più attinenti al genere di

Sul tema del *dualismo o monismo ontologico* di Platone, circoscritto all'ambito della sua rappresentazione dei rapporti fra Essere e tempo, ci soffermeremo anche nel terzo capitolo della ricerca.

⁶²Alla formulazione finale della distinzione fra i due ambiti ontici assunta in questa conclusione della terza dimostrazione in favore dell'Immortalità dell'Anima nel *Fedone*, con la quale Platone conferisce anche al sensibile nel suo complesso lo statuto di specie (*ejthi*), dava, giustamente, un'importanza straordinaria Paul Natorp, come si evince da un passaggio del suo celebre *Platos Ideenlehre*, 1921²:

«Desto mehr ist der große, folgenreiche Fortschritt hervorzuheben, daß jetzt das Wandelbare, nämlich das Gebiet des Sinnlichen, als zweite „Gattung dessen was ist“ neben dem Unwandelbaren, den reinen Denkobjekten anerkannt wird, während bis dahin nur dem Unwandelbaren, im reinen Begriff Erfäßlichen Sein, eine Wahrheit zuerkannt wurde, schlechthin hinausgehend über das Sinnliche, das nur scheint, nicht ist.» (p. 148).

⁶³ Tuttavia, è difficile condividere la chiave di lettura suggerita da Natorp, che, sebbene mosso da un nobile e comprensibilissimo intento di assimilazione fra speculazione platonica e kantiana, legge nell'impiego della suddetta terminologia una volontà di '*swzein ta; fainomena*' tanto radicale da convincersi che Platone pervenga, proprio a partire dal *Fedone*, alla concezione di una 'scienza del sensibile', intesa in modo tale da giustificare una certa autonomia ontologica dall'*ejthi*, e che verrebbe poi rifinita e consolidata nei dialoghi cosiddetti tardi, in particolare nel *Sofista* e nel *Timeo*, e rispettivamente in 248 sgg., 254 d, ed in 51, 27 (luoghi così segnalati dall'autore in *op.cit.*, p. 149).

ragionamento che stiamo svolgendo intorno alla nozione della Differenza, sia quella interna all'ambito Intelligibile, che quella ontologica sussistente fra i due piani, va osservato che i contesti in cui Platone chiama il sensibile 'specie' o 'genere', sono proprio tra quelli in cui *il dislivello sussistente fra **φαινόμενα** ed **εἶδη** in termini di Realtà e Verità* risulta anzi più accentuato che mai, e ciò costituisce già di per sé una ragione sufficiente a ritenere tale scarto ineliminabile, escludendo dunque di poter elevare i sensibili, considerati 'per se stessi', al livello della conoscibilità, a prescindere dalla flessibilità linguistica che il filosofo si concede nel presentarcelo⁶⁴. A sostegno di questa prospettiva ermeneutica si può portare un caso estremo come è quello della nozione della *κωρυα* nel *Timeo*, e qui basterà ricordare come l'averle conferito l'appellativo di *εἶδη* e di *γενεῖ* (48e 4, 49a 4, 51a 7, 52a 8) non le garantisca affatto una consistenza ontologica paragonabile a quella eidetica: difatti non solo si sottolinea a più riprese il suo carattere amorfo (50b 8-c 2, 50d 5-e 1, 50e 4-5, 51a 1-3, 51a 7-b 2), e si precisa che essa può essere colta solamente mediante un 'ragionamento spurio' (52b 2: *... μετ' ἡμῶν ἄπτον λογισμῶν τῶν νοῶν/ νοῶν πιστῶν*..), ma si specifica anche che l'assumerla come reale altro non è che il frutto di un'attività onirica, dettata dall'esigenza di pensare il *gignomenon* come fisicamente esistente in un qualche luogo (52b 3-5: *... προῖ οἰδῆ; καὶ οἰειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φανερὰ ἀγαθὰ εἰδῶν τοῦ οἴου ἄπταν εἶναι τῶν τοῶν/ καὶ κἀκεῖνον κωρυαν τῶν*..).

D'altro canto però non è neppure lecito credere che la scelta operata da Platone sia frutto di un mero uso elastico del linguaggio, o peggio ancora che sia dettata dal caso: la ragione più profonda di essa risiede con ogni probabilità nella precisa volontà di dimostrare che **tutto ciò che 'nel sensibile' vi è di Reale è Idea**, e che indipendentemente da questa nulla gli appartiene (ancora *Tim.*, 52c 2-3: *... οὐδ' εἶδῶν νέων, ἐπειπερ οὐδ' ἄλλο; τούτο ἐφ' ἧς γέγονεν εὐτύχη ἐστίν*..); il *γεννητὸς* si fa avanti sempre solamente come "fantasma di un altro" (52c 3: *... ἐτερον δευτέρου ἀπὸ; φερεται φαντασμα*..). È evidente dunque che la possibilità stessa di considerare l'ambito fenomenico nel suo insieme quale esso appare, cioè appunto come sensibile, generato, immagine di un paradigma eidetico, riposa globalmente su un fondamento Ideale, proprio **perché al di fuori dell'Idea nulla esiste**

⁶⁴ Una conoscenza dell'ambito fenomenico Platone, a parer nostro, non la esclude affatto (cfr. *Parm* 133a 11 sgg., e, per le due definizioni di Dialettica, l'una esplicita, in *Soph* 253d 1 sgg., l'altra implicita, in *Resp.* V, 476c 2-d 4), ma l'unica dimensione in cui questa si può realizzare è quella dello 'sguardo retrospettivo' di chi sia stato preliminarmente in grado di pervenire al *μεγίστον μαθημα* (cfr. *Resp.* VII, 520c 1-6, in cui si asserisce che coloro che hanno contemplato il Vero sono in grado, una volta rientrati nella Caverna, di conoscere le ombre meglio di coloro che non ne siano mai usciti).

realmente, che è la medesima ragione per cui anche un'entità 'atipica' come la *cwva* deve necessariamente venir ricompresa nell'Intelligibile assegnandole il nome di *eijfoi*, a dispetto dell'assenza di corrispondenza fra il nome ed il contenuto della cosa, essendo la *cwva*, in quanto assolutamente priva di *morfh*, ciò che di più lontano dall'*ijlex* si possa concepire. Quanto emerge dallo straordinario e complesso brano di *Tim.* 51e 6-52d 1, è di fatto *l'esito di una applicazione pienamente coerente della teoria delle Idee concepite quali vere 'cause della generazione e della corruzione'*, così come Platone l'aveva delineata proprio nel *Fedone* (95e 8 sgg., ...*Ouj faulon pragma...zhteix: oñw gar dei-peri; genesewz kai; fporaz thn aijtwn diapragmateuswasqai...*, da confrontare in particolare con 99c 5 sgg.), solo pensata nelle sue piene implicazioni in ambito cosmogonico.

*Una tale visione conduce ad un evidente Monismo ontologico, animato naturalmente da un'intima ossatura Dialettica, che ha come conseguenza immediata quella dell'esistenza di 'gradi' del Reale, esprimibili in termini di maggiore e minore Chiarezza e Verità: non a caso sono la *safhneia* e l'*ajhpeia* il cui mutuo intreccio è dominante entro la metafora della Conoscenza come Visione adottata da Platone a partire da *Resp.* V 476a 1, e precisamente da 479c 6, a fungere da criteri sulla base dei quali vengono ordinati i segmenti assegnati nell'analogia della linea di *Resp.* VI ai *geni* dell'*oñwmenon* e del *nooumenon* ed alle loro rispettive sottosezioni, in 509d 6-511e 5; in questo quadro gerarchico perciò, i livelli inferiori si presentano come *miñwata* dei più elevati, come dimostra ad esempio il passo di *Resp.* VII, 532b 6-d 1, in cui vengono chiamati *geia fantasmata*, "apparizioni divine", quegli enti che, appartenenti alla sfera Intelligibile, esistono come riflessi degli *ojtwi ojta*, ovvero, fuor di metafora, gli oggetti della *diawoiá*⁶⁵.*

Se, anche alla luce delle attuali riflessioni, è giustificato il riconoscimento nel fondamentale passo del *Timeo*, che avremo subito modo di chiamare di nuovo in causa, della dichiarazione sicuramente più esplicita contenuta nei dialoghi platonici a sostegno di un

⁶⁵ Su queste ultime due considerazioni, causalità eidetica e gradazione ontologica, merita lasciare di nuovo brevemente la parola a Paul Natorp che, al di là della riserva cui accennavamo in precedenza, aveva colto con grande acribia questi due aspetti centrali della speculazione platonica, strettamente connessi, a nostro modo di vedere, all'eccezionale comprensione che il filosofo aveva del carattere profondamente ambivalente dell'immagine:

«Das Sinnliche ist Schein und bloÙe Meinung, solange es nicht auf die reinen Setzungen des Denkens „zurückbezogen“ ist, solange der Wechsel der Erscheinung gesetzlos, mithin unbestimmt bleibt. [...] das Sinnliche ist zum Sein erhoben, wenngleich zu einem Sein zweiter Ordnung.» (*ibid.*, pp. 149-150).

Idealismo di tipo Assoluto, in cui il sensibile trova spazio come manifestazione esteriore dell'Idea, come un suo grado, è esattamente in un simile scenario teorico che riescono ancora più comprensibili sia il fatto che la relazione fra le due sfere ontiche non possa essere concepita nei termini di un'opposizione, sia come mai la differenza manifesta nel sensibile implichi, nel senso del presupporla, *una Differenza Ideale della quale poter essere una rappresentazione somigliante*; ne è origine il fatto che ciò che appare, il visibile, il generato, l'immagine, *neppure nella sua alterità complessiva dall'Idea è pensabile, se non appunto come Idea.*

Il filosofo inoltre, se da un alto era pienamente consapevole della linea di demarcazione sussistente fra *Diversità e Contrarietà*, per la quale, senza neppure scomodare il Sofista, basti richiamarsi al Teeteto, in cui lo *eterone l'epiantion* e non ultima la stessa *ousia* dell'*epantion* vengono annoverati fra i *koinaidetici* (cfr. 185e 4-186b 9), non era meno conscio dell'esistenza di gradi di Differenziazione che possono sfociare nella massima *Opposizione*, come dimostra un passo emblematico tratto dalla quarta deduzione del Parmenide, in cui si analizza l'Uno che è nel suo rapporto con le altre Realtà che di esso partecipano:

~ *ἢ δεῖ γε πεπερασμένα τε εἶηαι καὶ ἀπειρα πεπονθεν, ἐπ᾿αντίᾳ παρῆ ἀλλήλοισι οἷα ταῦτα τα; παρῆ πεπονθῆν....Τὰ; δ' ἐπ᾿αντίᾳ γε καὶ ἄλλῳ τε ἀνομιωτάτα....Κατὰ; μὲν ἀπὸ ἐκτερον το; παρῆ οὐκία ἀπὸ εἰς αὐτὰν τε αὐτοῖσι καὶ; ἀλλήλοισι, κατὰ; δ' ἀπὸ φότερα ἀπὸ φότερον ἐπ᾿αντιωτάτα τε καὶ; ἀνομιωτάτα.*
(158e 5-159a 4)

E non fa specie che in questo estratto la *Contrarietà* venga pensata a partire dall'intensità della *Dissomiglianza* anziché della *Differenza*: abbiamo infatti avuto già modo di vedere in precedenza, nell'esaminare il ruolo della *ousion* e della *anomia* all'interno del percorso anamnastico, che i due generi, come attesta in particolare la seconda deduzione del Parmenide, possono essere agevolmente, e trasversalmente, ricondotti al *tautoed* allo *eteron* (cfr. 147b 7-148d 4). Naturalmente si potrebbe obiettare che qui manchi ancora il riferimento esplicito al *genos* inclusivo appunto della *epantion* intesa come massima *anomia eteron*; tuttavia bisogna sottolineare che a quest'altezza del Parmenide si sta discutendo di tutti i rapporti di opposizione che l'Uno guadagna in se stesso ed in relazione ad Altro, proprio in virtù della sua partecipazione all'Essere, che perciò è lecito

*considerare come il genere che sta a monte e ricomprende in sé tanto le Contrarietà che i loro livelli intermedi di Diversificazione*⁶⁶.

La concezione dunque della *Contrarietà come Differenza massima all'interno di un genere*, che, seppure in Platone non venga condensata in una formulazione esplicita, come invece avverrà in Aristotele (cfr. ad esempio *Metaph. I1055a 3 sgg.*), ma che comunque riteniamo sufficientemente supportata dalle preve valutazioni, si radica dunque nel riconoscimento al Non Essere dello statuto ontologico che gli spetta, ovvero quello di un *ειj̄s̄oi*, riconoscimento che sfocia anche, necessariamente, nell'ammissione *che proprio l'ous̄ia sia quel genere al quale il Non Essere è in primo luogo coesenziale, ed al cui interno perciò l'esistenza dei Contrari ha la facoltà di esplicitarsi* (cfr. *Soph. 254d 4-15, 256e 6-257a 11, ed infine 259a 1-b 7*).

In questa prospettiva infatti, è precisamente l'originaria commistione intrinseca all'Idea fra *oj̄r* e *mh; oj̄r* che, oltre a costituire in primo luogo *la condizione di possibilità delle Opposizioni Intelligibili, si ripercuote causalmente sulla sua immagine in modo che l'eventuale contrapposizione fra i singoli attributi, sensibili ed eidetici, finisce comunque col venire ricompresa nell'Essere Altro*.

I fenomeni sono dunque diversi, cioè simili e insieme dissimili dalle Idee tanto nell'essere quanto nel non essere⁶⁷, e perciò sia ciò che in essi vi è di *oj̄r* che ciò che vi è di *mh; oj̄r* è pura apparenza, in quanto *sia il loro essere che il loro non essere sono entrambi ed entrambi non sono*; essi rappresentano -e qui non può non balenare alla mente il celebre *ta; ekei~panta ous̄ia* di Plotino nell'Enneade II 6 (17) 1-, una modalità degradata di quella

⁶⁶ Delle indicazioni altrettanto chiare si trovano nel *Filebo*, in cui, in 12c 6-13a 5, l'indagine sulla natura del piacere si apre con la considerazione del suo carattere niente affatto 'semplice' bensì 'poliforme': *questa polimorfia non si esprime esclusivamente come dissomiglianza, ma anche come opposizione massima, esistente appunto all'interno di un unico genere, ... genei mev ejs̄ti p̄an ejs̄ ta; de; mev̄ t̄oī mev̄esin aut̄ou ta; mev̄ ej̄antiw̄tata aj̄llh̄oī, ta; de; diaforoth̄t̄ j̄j̄onta mur̄ion pou tuḡcanei; kai; polla; ejs̄tera ous̄ia ej̄on̄q̄ j̄ūll̄is̄omen* (12e 7-13a 3).

⁶⁷ È interessante osservare come i rapporti fra i generi della Somiglianza e della Dissomiglianza siano trasversali rispetto ai generi dell'Identico e del Diverso, nel senso che si può essere sia simili che dissimili tanto nell'Identità quanto nella Diversità (cfr. *Parm. 139e 3-140b 5, 147b 6-148d 4*); uno dei modi possibili di interazione fra *ous̄iōthi aj̄om̄iōthi tauf̄oth̄i* e *eteroth̄i*, lo troviamo del resto già in azione nell'argomento dell'Anamnesi, in cui le molte cose uguali risultano sia simili che dissimili da quello *eteron* che già avevamo visto essere l'*aut̄o; to; j̄som* nella sua Identità con sé stesso.

commistione originaria fra Essere e Non Essere Intelligibili in cui, essendo lo stesso *ēferon* eidetico *οἷτις οἷ* Tutto è *οὐσία*⁶⁸.

Se è lecito servirsi di un parallelismo liberamente ispirato a quella stessa metaforica della Luce impiegata da Platone nei libri V, VI e VII di *Repubblica*, proprio per delineare i tratti dell'ascesi filosofica dall'ambito delle apparenze a quello Ideale ed alla loro Sorgente (475e 9 sgg.), potremmo dire che le ombre non sono il risultato di una trasformazione della Luce in oscurità, bensì *il prodotto del suo estenuarsi in ragione dell'aumento della distanza (ovvero dello spazio), dalla Sorgente luminosa*: il buio dell'ombra non è a maggior ragione non essere di quanto lo sia il residuo di luce in essa ancora presente, in quanto l'ombra stessa non è per natura buio più di quanto non sia luce; detto dal punto di vista dell'Agente illuminante, verrebbe da supporre *che sia la Luce medesima, se non la sua Fonte, ad avere in sé la Potenza della propria Negazione, Potenza che è parte integrante di lei stessa*. E ciò sarebbe in linea sia con la concezione della *doxa* e del *doxaston* di Resp. V 476d 5 sgg., che con l'asserzione dell'identità fra *μη; οἷ* *ēferon* nel *Sofista*⁶⁹.

Platone non si troverà dunque in discaccordo con se stesso quando, in quello stesso dialogo in cui potrebbe darci l'impressione che il suo atteggiamento nei confronti del mondo sensibile si faccia, per così dire, più benevolo a paragone di quello tenuto nel *Fedone*, e cioè il *Timeo*, chiamerà i fenomeni *fantasmata*.

⁶⁸ In Plotino la discriminazione fra *ēferothi* 'sensibile' ed Intelligibile è resa con poche ma essenziali parole, in *Enneadi* VI 3, 2 [28-31]:

te tauṓton ekei-kai; to; ēferon eho; tou-aytoū-kai; ēferou oἷtor, ejqauta de; ēferon metalhyei, kai; pro; aḡlo, kai; ti tauṓton kai; ēferon, ouj jw ekei-eij ajr ti ej toix uḡteroi ti tauṓton kai; ti ēferon.

⁶⁹ Di una perfetta corrispondenza fra la distinzione delineata in *Repubblica* V fra Conoscenza ed opinione e la dicotomia fra *gignomenon* ed *ajj; oἷ* del Proemio del *Timeo* parla W.K.C. Guthrie, in *A History of Greek Philosophy*, 1975, p. 490. Personalmente ne condividiamo la posizione assunta anche nel sottolineare, sulla scia di Runciman e de Vogel innanzitutto, e contro Vlastos, che Platone abbia inteso, relativamente alla demarcazione fra *doxaston* e *gnwston*, e le corrispettive *dunamei*, *sostenere l'esistenza di "degrees of reality"* (*op.cit.*, pp. 493-498); se è certamente vero che il filosofo non ammette mescolanze di sorta fra le due facoltà, il che equivale ad escludere commistioni improbabili fra i loro ambiti oggettuali, questo non implica che non si possa passare dall'una all'altra (*ibid.*, p. 492), e soprattutto *che l'attribuzione di una consistenza ontologica maggiore ai diversi livelli dell'Essere* (basti pensare appunto all'analogia della Linea ed al mito della Caverna), *non sia la diretta e logica conseguenza, di un rapporto di dipendenza causale* (*ibid.* p. 497), che si fa, aggiungiamo noi, *tanto più forte quanto più ci si avvicina alla "causa di tutte le cose"*, *partw ajjtor* (cfr. Resp. VII, 516c 2).

La formula è tratta dal brano più bello ed incisivo quanto ad esprimere *la negazione platonica di qualsiasi possibilità di immanenza dell'Idea nel sensibile*:

«[...] e diciamo esser necessario che tutto quello che è si trovi in qualche luogo e occupi qualche spazio, e che quello, che non è né in terra né in qualche luogo del cielo, non è niente. Ma tutte queste cose, e altre sorelle di esse, anche nella natura vigile e veramente esistente (*kai; peri; thn ajpnon kai; ajlhqwx fusin uplavcousan*), noi per questo sognare non possiamo distinguerle appena svegliati e dire la verità (*uplo; tauthi thx ojeirwxewi ouj dunatoi; gignomeqa egerqewtei diorizomenoi tajhqe; legein*): che cioè l'immagine, perché neppure quello stesso, per cui fu generata, le appartiene, ed essa si muove sempre come fantasma di un altro, per questo conviene che si generi in altra cosa, attaccandosi in qualche modo all'esistenza, oppure che non sia proprio niente (*wj eijkowi mew; epei per ouj juto; touto ef jwgegonen eduthx estin, edexou devtinoi aji; fevetai fantasma, dia; tauta eji ederw/ proshkei tini; gignesqai, oujia; autwsgewi ajtecomewh; hj mhden to; parapan authn eijai*): invece a quello che esiste realmente la ragione esattamente vera soccorre, dimostrando che finché una cosa è una cosa, e un'altra è un'altra, nessuna delle due può esistere nell'altra in modo da essere insieme una cosa sola e due.» (52b 3-d 1)⁷⁰.

⁷⁰ Traduzione di Cesare Giarratano, in *Platone. Opere complete*, 1982, vol. VI. Platone ci familiarizza con l'espressione *fantasma* in due contesti ben precisi, in cui si ragiona di immagini delle immagini, e di imitazioni delle imitazioni, o copie di copie, e rispettivamente nella celebre analogia della linea di *Resp.* VI, in cui i *fantasmata* sono appunto gli oggetti dell'*eikasia*; cioè le immagini riflesse degli oggetti della *pistia* (510a 1 sgg., e cfr. anche, entro il mito della Caverna, il libro VII 516b 5 e 532c 1, ed infine *Soph.* 266b 9), e nell'espone la teoria dell'imitazione in *Resp.* X, in cui essi, essendo il frutto dell'attività imitativa umana applicata agli oggetti della natura sensibile, risultano "tre volte lontani dal vero", in quanto appunto imitano apparenze e non realtà (598b 3, 5 e 599a 2).

Nello specifico del brano menzionato del *Timeo* non è in discussione una possibile differenziazione entro il sensibile in termini di un maggiore o minore grado di Verità e di Realtà: qui il termine *fantasma* vale come semplice sinonimo di *eikwn* e di *fainomenon* (già in *Resp.* X 598b 1-5 e cfr. *Soph.* 241e 3 per l'assimilazione fra *eijwla*, *eikona*, *minhmata* e *fantasmata*); è il sensibile nel suo complesso a venir riguardato qui come un riflesso ed un'ombra della realtà Ideale, ed in un'accezione analoga la stessa espressione viene utilizzata nel *Parmenide*, all'interno delle ultime due deduzioni, in cui la molteplicità è considerata nel suo aspetto di negazione dell'Unità, che la conduce infine in una forma prima meno, poi più radicale, a negare innanzitutto se stessa (165d 2, 166a 5). La scelta operata da Platone di chiamare i fenomeni 'fantasmi', servendosi di una terminologia utilizzata in prevalenza per indicare apparenze di apparenze, non è comunque dettata dal caso: intanto la *cwza*, che è ciò 'in cui' quello che viene ad essere si genera (*Tim.* 50c 7-d 1), può far pensare ad una

Se di variazione nella considerazione dell'ambito dell'apparire si può parlare, essa è piuttosto legata al mutare della prospettiva in cui si guarda al sensibile, ora *pensandolo nel suo rapporto con l'Ideale, cogliendolo perciò nel suo aspetto di rappresentazione profondamente somigliante, di realizzazione di un progetto eidetico*, come vuole lo spirito che pervade complessivamente la Cosmogenesi del *Timeo*, ora vedendolo, per quanto ciò sia possibile, *in ciò che esso sarebbe indipendentemente da tale legame, nella propria assenza di Unità e di Identità*, condizione che è necessario superare con l'elevazione al piano della Vera realtà; nella concezione platonica questa duplicità è già sempre implicita nella nozione stessa di apparenza⁷¹.

Il doppio binario su cui si gioca il rapporto fra il sensibile e l'Intelligibile, per cui la sfera dei fenomeni si relaziona all'Ideale insieme *positivamente*, in quanto ne è il prodotto, e

superficie riflettente, anche in conseguenza dell'averla precedentemente descritta come priva di ogni forma (50b 5-51b 2); inoltre, essa è frutto di un sogno (52b 3-5: *...proi oJdh; kai; ojeiropoloumen blepontei kaiv fanen ajagkaion eijaivpou to; oji apan ej' tini topw/kai; katevon cwran tinavto; de; mhv jji gh' mhve pou kat jufanon oujen eijaai*), e *fantasma* è appunto anche quell'apparenza di visione che si presenta nel sonno (cfr. *Tim.* 70d 7-72b 5, nonché la terminologia onirica ricorrente anche nell'ottava deduzione in *Parm.* 164c 8-d 4). Per quanto riguarda sia la concezione della *cwra* come entità ricettiva ed '*estensione dell'Idea*', che l'approfondimento dei suoi rapporti con il concetto di spazio, che infine l'utilissimo confronto con le tesi sostenute nel *Parmenide* in relazione sia all'impossibilità (prima deduzione), che alla possibilità (seconda deduzione), che *l'Uno che è possa risiedere in se stesso ed in altro da sé*, cfr. il classico di Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, pp. 191-197. Per una riflessione mirata sulla questione se Platone abbia inteso la *cwra* come uno spazio fisico o piuttosto squisitamente '*concettuale*', cfr. A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, pp. 349-351, ed in generale, per l'analisi di tutti e tre i generi, pp. 341-352. Interessante la tesi alla quale si richiamava nel suo bel commento al dialogo Giuseppe Fraccaroli, secondo la quale la negazione dell'Essere dell' *éjfor* in altro porterebbe ad ammettere *la presenza eidetica nel Pensiero del Demiurgo*, ne *Il Timeo*, 1906, p. 259.

⁷¹ Merita segnalare al riguardo il contributo non centrato sulla riflessione platonica, ma non per questo di minore importanza, di Dieter Henrich, *Alterità e assolutezza dello spirito: sette passi nel cammino da Schelling a Hegel*, 1979 (traduz. it.), pp. 1-20; si tratta di una densa ed ottima sintesi che indaga concezione e ruolo della Differenza entro la cornice squisitamente Idealista del rapporto fra finito ed Infinito. Tuttavia la particolarità del taglio dato da Henrich alla sua analisi, che consiste nel reinterprete il concetto di Assoluto schellingiano e hegeliano proprio a partire *dal Monismo dialettico di Platone*, fa sì che nei vari livelli di considerazione della Differenza, *intesa ora come caratteristica propria del finito, ora come strumento di autosuperamento della finitezza nell'Assoluto, ora come luogo di irruzione dell'Ideale nel finito per indurre tale autosuperamento, ora infine come Differenza ontologica interna all'Assoluto medesimo e che lo rende sia Identico a se stesso che Altro da sé, Risultato e Processo insieme* (cioè nella prospettiva hegeliana, *Spirito*), si ritrovi molto del nostro filosofo, e si contribuisca ad illuminarne, oltre che l'autonoma comprensione del concetto della Differenza, anche la figura di vero padre dell'Idealismo classico tedesco.

negativamente, in quanto, essendo ciò che l'Idea non è, ne incarna la differenza, trova una parziale corrispondenza, rispettivamente, *in quelle fasi ascensiva e discensiva*, delle quali avremo modo di parlare ancora, in cui prima l'elevazione dalla molteplicità visibile all'Unitarietà dell' *ειδησις*, poi la riconduzione del fenomeno-immagine, includendovi anche quell' *ειδησις* particolare che è il Tempo, alla sua matrice Dialettica, sembrano scandire le tappe fondamentali del percorso platonico di riflessione sul confronto fra i due piani.

Bisogna dire 'parzialmente', perché sia nel contesto pienamente ascensivo, come è ad esempio quello della distinzione tra filodossia e filosofia di *Resp. V* (475e 3 sgg.), in merito alla capacità propria del *φιλοσοφοῦ* di elevarsi alla contemplazione dell'Unità Identica dell'Idea, Invisibile agli occhi dei più, che in quello di una piena giustificazione Dialettica dell'esistenza dell'ambito sensibile, il tentativo di considerare questa sfera 'per se stessa', quasi avesse una qualche forma di autonomia dall'Intelligibile, non può che sfociare comunque nello svelamento della propria inconsistenza ontologica.

Concludendo le nostre riflessioni su quello che possiamo a chiamare il 'versante ontologico' della relazione, da un lato fra Essere ed Eternità, e dall'altro fra apparenza e tempo, merita sottolineare che l'ipotesi che il non essere non sia coesistente all'apparire più di quanto lo sia il suo stesso essere, è avvalorato dal dibattito svolto nel libro V della *Repubblica* (475e 3 sgg.), nel quadro della distinzione tra filodossia e filosofia: Platone qui, assegnando a ciascuna facoltà la specie oggettuale che essa è atta a cogliere, colloca le apparenze, oggetti della *doxa*, in posizione intermedia fra l'assolutamente Conoscibile, il *παντελὴς οὐκ* ed il nulla che l'ignoranza dovrebbe cogliere⁷². Caratteristica degli enti opinabili è l'alternanza

⁷² Scriviamo 'dovrebbe' perché profondamente convinti che l'assegnazione platonica di un oggetto all' *agnoia* sia stata mossa dall'intento di rappresentare un caso limite, funzionale a cogliere più facilmente la demarcazione tra *γνώσις* e *doxa*, e perciò avente anche fini profondamente didattici, piuttosto che dalla volontà di asserire la realtà di un opposto assoluto all'Essere. Per quanto concerne il fatto che l' *agnoia* non possa ritenersi una *δυναμίς* nella stessa accezione in cui Platone intende descrivere la *γνώσις* e la *doxa*, condividiamo in pieno la posizione assunta da R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 1898¹, ripresa da Chen, in *Acquiring Knowledge of the Ideas*, 1992, p. 75:

«Ignorance in the full sense is blankness of the mind and we must not read this passage as if Plato spoke of ignorance as a faculty, having an object called 'notbeing'; ignorance is the negation of faculty and its object is no object»;

tesi che Chen ritiene di dover integrare in questo modo:

«That *agnoia* is not a faculty is not meant in this sense: It is not a faculty, but it is something else positive. Rather it is meant in this sense: It is the privation of a faculty without anything else filling the void, i.e., it is just a blank» (*idem*).

ininterrotta di determinazioni apparenti opposte fra loro, quali risultano quelle qui menzionate di bello e brutto, giusto ed ingiusto, pio ed empio, doppio e metà, grande e piccolo, leggero e pesante (cfr. 479a 5-b 7), alternanza che rende impossibile identificarli con uno qualsiasi di tali attributi, e di affermare appunto che essi siano esattamente ciò che di volta in volta appaiono essere; è Socrate, con una lucida osservazione che fa da chiusa al ragionamento, a generalizzare l'ambivalenza del fenomeno, la sua intrinseca opposizione, che è ciò in cui risiede la ragione profonda della sua difformità dall'Idea, nella differenza fra essere e non essere (che come abbiamo visto non c'è ragione di considerare quale un'ulteriore opposizione posta accanto ad una serie di altre), fornendo l'appiglio all'integrazione in questo caso molto pertinente di Glaucone:

«Socrate -E ciascuna di queste molte cose, piuttosto che non essere, è forse ciò che la si dice essere? (*Poteron oup' esti mallon hj' ouf' estin elkaston twa pollwn touto o'Jai' ti' fh'auto; eijai*) Glaucone -Questo sembra uno di quei giochi a doppio senso che si fanno nei banchetti [...] Anche queste cose sembrano a doppio senso, (*kai; gar tauta epanfoterizein*) e di nessuna di esse si può avere certezza che sia o non sia, né che sia le due cose insieme, né alcuna delle due. (*kai; ouf' eijai oufe mh; eijai oufen autwn dunaton pagiw' nohsai, oufe epanfotera oufe oufeteron*)» (479b 9-c 5)⁷³

Il presente passaggio non solo conferma il carattere umbratile sia dell'essere che del non essere relativi all'apparire, che conduce alla radicale impossibilità di predicare la presenza o addirittura l'assenza di entrambi nei fenomeni, ma suggerisce l'esistenza di un legame, che adesso, entrando nel merito della concezione del *κρῶσις* andremo a tentare di chiarire, tra il manifestarsi nel sensibile delle varie caratteristiche opposte ed il suo più generale poter essere descritto come una natura mista di *eijai* e di *mh; eijai*.

Dunque l'introduzione di questa nozione nel ragionamento, ha in effetti sia la funzione gnoseologica di distinguere conoscenza ed opinione, che quella metafisica di fornire un termine di riferimento al concetto di cambiamento (inteso appunto come transito vicendevole fra essere e non essere), intrinseco al fenomeno (*ibid.*, p. 76). Per il carattere di "limite puramente ideale, un estremo immaginario", della nozione di ignoranza delineata in Repubblica V, cfr. l'edizione critica del dialogo curata da Bruno Centrone, 1997, pp. 762-763 nota 73.

⁷³ La traduzione è di F. Sartori, in *Platone, op.cit.*, vol VI.

Capitolo 2. Eternità e Tempo

oī gar aī nētri eītāyga prōi ta; eīwtika; paidagwghēh/
gewmenoi efēxū te kai; oīqōi ta; kalav prōi teloi hēh ijn ēwn
eīwtikōn ekaiēnē katoyetaiv ti qaumastō thī fusin kalon,
tōuto ekeīno, iīj. Sūkrates, ōi. Idh; enteken kai; oi. Iēp prasgen pantei
ponoi hēkan prōton men aīi; oī kai; ouke gignomenon ouke
apollumenon, ouke aukazomenon ouke fqinon, epeita ouj ēh/ men
kalon ēh/ d jūscrow oujē; tote; nēw tote; de; ouj oujē; prōi men
to; kalon prōi de; to; aīscrow ouj jūga men kalon, eīga de;
aīscrow wā tisi; men oī kalon tisi; de; aīscrow ouj jūj
fantasphsetai aūfō/ to; kalon ōidh prōswpōw ti oujē; cēirei
oujē; aīlo oujēn wā sūma metewē; oujēv tīi logoi oujēv tīi
epīstēhē; oujēvpou oī eī eīerw/ tīni, ōidh eī zw/ hējē gē/ hējēj
oujraīw/ hēj eī tw/ aīlw/ aīl juto; kaq jūthō; neq jūthōi monoeidei;
aīi; oī ta; de; aīla panta kala; ekeīnou metewonta tropōn tīna;
toiōuton, ōidh gignomenōn te ēwn aīlwa kai; apollumenōn mhden
ekeīno mh te ti pleōn mh te eīlatton gignēsqai mhde; pascein
mhden.

(Simposio, 210e 2-211 b 5)

L'aver potuto constatare l'emergere dalla terza prova del Fedone di una nozione di *fainomenon* la quale, in quanto combinazione di essere e di non essere, non sta né rispetto a se stessa, né tantomeno all'*ousia* in un rapporto di opposizione, ma semplicemente di Alterità, e questo perché né il non essere che le è intrinseco, ovvero il suo essere altro da sé, né il suo non essere l'Idea, rappresentano una negazione assoluta del *pantelwz* o dell'*oītwi oī*; ha delle conseguenze relevantissime sia per la concezione platonica dell'Eternità, sia per quella della sua relazione con il Tempo.

Inizialmente eravamo pervenuti ad ammettere la necessità di 'allargare' la nozione di permanenza Identitaria dell'Idea anche alla sua relazione ad altro, esclusivamente 'per via negativa', partendo cioè dalla considerazione che alla molteplicità empirica la medesima condizione venisse appunto negata, non essendo il sensibile mai allo stesso modo né rispetto

a sé, né rispetto ad altro appartenente o alla sua stessa specie o ad una specie distinta da esso.

Naturalmente il fatto che si sia seguito questo particolare percorso, non vuol dire assolutamente che tale concetto di Eternità sia una mera implicazione indiretta del modo in cui Platone, entro la dicotomia ontologica interna al terzo argomento in favore dell'immortalità nel *Fedone*, dipinge il sensibile: *l'estensibilità della nozione di Eterno è invece, assai più verosimilmente, la logica conseguenza della sua attribuzione ad un Essere concepito già da sempre come Molteplice, ed implicante dunque per ragioni strutturali la sussistenza al proprio interno di relazioni non solo di Identità ma anche di Differenza*; ciò vale a prescindere dal fatto, che comunque è bene ribadire, che nel *Fedone* non sia l'*ousia* in qualità di 'tutto' a divenire oggetto di una trattazione sistematica, tema che diverrà invece centrale in dialoghi più tardi come il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Timeo* ed il *Filebo*⁷⁴.

È quindi esattamente il pensare l'Essere come un'Uni-Totalità a garantire sia l'Eternità della singola Idea che quella dell'insieme degli ~~εἰδη~~ anche nella loro mutua distinzione, e perciò a far sì che l'Ideale sia Eterno anche nella sua Diversità, nel suo Non-Essere, tanto più che questo tipo di Differenza si è rivelato da subito in possesso di connotati di Invariabilità e di Idealità: la prima proviene alla ~~εἰδη~~ proprio dall'Essere ciascun ~~εἰδη~~ sempre allo stesso modo in relazione a se medesimo; la seconda è garantita, in maniera consequenziale, ovvero sulla base del medesimo criterio derivativo dell'Unità eidetica dall'Essere Eterno sotteso alla terza dimostrazione, dalla natura Unitaria che il Diverso intelligibile mostra di possedere a causa del fatto che anche la relazione ad altro, in cui il mutuo legame entro la Totalità delle Idee si esprime, permane sempre Identica.

In questo modo si sono create anche le condizioni per poter guardare alla Diversità eidetica nell'autonomia, se così si può dire, della propria relazione con l'alterità sensibile, che si è dimostrata esserne soltanto una manifestazione estrinseca ed effimera.

*Perciò, anche se una teoria esplicita della ~~εἰδη~~ Intelligibile Platone ce la esporrà solamente nel *Sofista*, il suo carattere Ideale è già assicurato nel *Fedone*, sia dalla*

⁷⁴ Sarebbe ad ogni modo errato sulla base di quest'ultima considerazione, ricondurre l'esposizione della teoria della Idee nel *Fedone* ad una fase ancora immatura del pensiero platonico e perciò impreparata a cogliere la realtà dell'Essere nella sua costituzione Dialettica. Il *Fedone* infatti, proprio nella 'specificità' del suo oggetto di indagine, l'Immortalità dell'Anima, rappresenta una tappa imprescindibile per la futura determinazione dell'intima natura dell'ambito Intelligibile, che soprattutto col ~~παντελής~~ ~~ἰδέων~~ del *Sofista* e col ~~παντελής~~ ~~ζῶντων~~ del *Timeo* viene appunto a fondersi con la concezione dell'Essere come ~~εἰδη~~

*definizione dell'Eternità, concepita qui, come del resto avviene anche in tutti gli altri dialoghi, quale **aji; kata; tauṭa; eṭein** che dal nesso privilegiato che questo attributo distintivo delle Idee, proprio in virtù della sua comunanza con tutte loro, intesse con la nozione di Unità eidetica.*

§.1: *Il “non essere mai allo stesso modo” ed il **Cronoi**.*

Difficilmente si sarebbe potuta trovare una via migliore e più diretta di quella intrapresa tentando di distinguere, con il soccorso di Platone, non solamente nell'Essere, ma anche nel Non Essere, sfera Intelligibile e piano sensibile, per arrivare a comprendere che quello che si cela nella dicotomia della terza prova del *Fedone*, insuperabile nel suo genere per dovizia di particolari e complessità, come stiamo verificando a mano a mano, è proprio *il cuore del rapporto fra Eternità e Tempo*.

Prima però di addentrarci nell'analisi della relazione fra i due concetti, per valutare innanzitutto di che tipo essa sia a paragone di quella esistente fra i rispettivi ambiti oggettuali, Ideale e fenomenico, è necessario porci una domanda preliminare: infatti per poter parlare di rapporto fra ciò che è Eterno e ciò che è temporale bisogna innanzitutto individuare, chiaramente ancora all'interno della terza dimostrazione di Immortalità nel *Fedone*, un referente atto a esprimere appunto il carattere passeggero della molteplicità sensibile, rispetto a quello permanente del Molteplice Intelligibile. Ma un tale indicatore del **Cronoi** in questo argomento del dialogo dove si trova?

Naturalmente viene spontaneo supporre che così come era stato possibile riconoscere nella formula caratterizzante l'*ousia* quale **aji; kata; tauṭa** il concetto di Eternità dell'essere, sia altrettanto plausibile che dietro all'espressione *oudepote kata; tauṭa* si nasconda, in maniera del tutto analoga, la nozione di Tempo.

La ragionevolezza di quest'ipotesi, sebbene già manifesta dal suo fondarsi nella profonda simmetria intrinseca al ragionamento platonico, deve essere tuttavia messa alla prova dei fatti rispetto alla sua capacità o meno di rispondere all'interrogativo centrale, ovvero *'in che senso il non essere mai nelle medesime condizioni sarebbe lo stesso che il Tempo'?*

La risposta è, ad un livello intuitivo, abbastanza ovvia, e si può articolare in almeno tre modi distinti, ma strettamente interconnessi:

1) la possibilità di riconoscere la disidentità di ciò che si manifesta sottoforma di un essere inquieto, che non appena si affaccia alla percezione già repentinamente si nega tanto rispetto

a sé quanto rispetto agli altri ad esso consimili, *implica l'operare di un confronto fra stati riconosciuti come distinti*, in cui l'apparire viene di volta a trovarsi; ciò comporta necessariamente la *'preesistenza' di una dimensione che funga da base e cornice di riferimento in cui poter 'collocare' questo diversificarsi, secondo un criterio di successione.*

È opportuno fare al riguardo intanto due precisazioni di ordine terminologico:

-innanzitutto che le espressioni *'preesistere'* e *'collocare'* le utilizziamo senza con ciò voler intendere che il tempo sia per Platone una sorta di *'contenitore vuoto'* all'interno del quale i fenomeni vengono inseriti quasi a posteriori, come tenteremo di chiarire fra poco; il ricorso a formulazioni simili è piuttosto il segnale delle tipiche difficoltà concettuali che subentrano non appena si tenti una valutazione puramente *'oggettiva'* del *CROMI*, considerandolo alla stregua di un ente che si pone rispetto al Soggetto come qualche cosa di totalmente estrinseco ad esso⁷⁵;

-in secondo luogo, relativamente all'impiego della nozione di *'successione'*, quella a cui pensiamo in questa circostanza non è la relazione anteriore-posteriore avente valore non cronologico, poiché essa non trova una corrispondenza nel susseguirsi delle tre forme del tempo, ed anzi, *in quanto stabilisce un ordine in ambito ontologico, è sempre lineare ed irreversibile* (cfr. per il rapporto del nesso *proteron-~~u~~steron* con il *CROMI* in particolare *Parm.* 152e 10 sgg.); qui parliamo semplicemente *della sequenza in cui l'Anima, che 'non tollera' la mescolanza degli opposti manifesta nel sensibile* (cfr. *Resp.* VII, 523a 1-525a 2), *dispone i contrari che rileva distribuendoli in momenti diversi della dimensione temporale, generando una serie che, a differenza della successione prima-poi, è ciclica e reversibile* (per il carattere circolare del susseguirsi degli *εἰσπλάττει* nel sensibile, cfr. sia il primo

⁷⁵ Con grande acutezza già A.E. Taylor, in *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 188, faceva notare come il concetto di un "tempo vuoto, privo di eventi", una sorta di cornice in cui il fenomeni possano venir successivamente collocati come in un contenitore, à la Newton, una cattiva astrazione si potrebbe dire, sia per Platone un assoluto *'nonsense'*; su questo punto concorda anche A.H. Chroust, *The meaning of Time in the Ancient World*, 1947, p. 24 e 26. Personalmente condividiamo appieno anche l'attraente alternativa che Taylor si limitava a suggerire in una battuta, ovvero che a pensare a fondo la visione platonica del tempo vi si può riconoscere agevolmente il germe della concezione relativistica einsteiniana. A prescindere dalle difficoltà speculative interne alle due prospettive, di determinare in Platone una chiara distinzione fra spazio e materia, e in Einstein se il tempo sia appunto una funzione dell'uno (distanza), piuttosto che dell'altra (massa), una simile ipotesi di lavoro, e non solamente per il suo peso speculativo, ma anche nell'interesse della ricostruzione storica dello sviluppo delle teorie scientifiche meriterebbe di essere messa sistematicamente alla prova, cosa che finora, purtroppo, non è stata fatta.

argomento in favore dell'Immortalità del Fedone, in 70c 4-72d 10, che il Corollario del Parmenide, specialmente in 156a 7-b8 ed in 156e 7-157b 3).

È di estremo interesse osservare come proprio mediante questa demarcazione fra contrari, e questa loro **distensione nel tempo**, che di fatto rappresentano *una prima intuitiva applicazione del Principio di Contraddizione*, la Psiche si prepara il terreno alla comprensione di quella realtà immune dalla commistione degli opposti, secondo la modalità in cui essa si presenta nel sensibile: *Platone dirà infatti, ancora nel Fedone, che né il 'contrario in noi', né quello 'in sé', possono mai acconsentire ad essere o a divenire il loro proprio contrario (102 d 5-103c 8)⁷⁶.*

Si capisce da sé su quale strada la riflessione sui rapporti del Tempo con l'ambito fenomenico ci conduca inevitabilmente sin dall'inizio: difatti già solamente per poter parlare del diveniente come luogo del manifestarsi di un'alternanza fra *oír* e *nh*; *oír* è necessario presupporre l'esistenza di un Soggetto cosciente che innanzitutto ne sia cosciente. Con ciò naturalmente non si intende dire che per cogliere invece la realtà invariabile delle Idee, non sia necessaria la presenza di un Soggetto, o che non sia richiesto, da parte di esso, un grado analogo di consapevolezza, in quanto una tale posizione si scontrerebbe frontalmente tanto con la capacità di contatto dell'Anima con entrambe le sfere ontiche, dell'Essere e del sensibile, costantemente ribadita da Platone in sede gnoseologica sia nel *Fedone* (cfr. in generale 65a 9 sgg.), che nei libri centrali della *Repubblica* (cfr. libro V, 475e 3 sgg.), e messa in azione attraverso l'esercizio di facoltà distinte, così come entrerebbe in contrasto con il legame specifico istituito fra l'Anima e le Idee sulla base della loro congenericità (*suggeneia*), che il filosofo esplicita nell'asserire l'implicarsi reciproco della loro stessa esistenza (*Phaed.* 76d 7-77a 5).

Se alludiamo alla sfera della Soggettività nel contesto di un ragionamento che muove dalla natura delle apparenze è per una scelta dettata da due ordini di ragioni:

-la prima risiede nella volontà di rispettare l'impostazione data da Platone al tema del procedere del conoscere. *La via che porta al raggiungimento della conoscenza viene presentata in diverse circostanze sotto una veste 'cronologica', più palese che mai nell'argomento della Reminiscenza (Phaed. 72e 1 sgg.). In effetti, assumendo la prospettiva del Soggetto filosofante, che è immerso nel ~~cosmo~~ e si trova posto di fronte alla necessità*

⁷⁶ Ad un approfondimento *del concetto di Contraddizione sul piano sia Intelligibile che sensibile, e nei suoi rapporti con le attività gnoseologiche della Psiche*, dedicheremo delle ulteriori riflessioni nella terza parte della presente indagine.

di riappropriarsi di un Sapere ontologicamente anteriore, è legittimo parlare di un ‘inizio’ del conoscere, sebbene relativo, e da distinguere adeguatamente dal ‘momento’ extratemporale in cui l’Idea irrompe nell’Anima generandovi la *nóksis* o la *gen* (cfr. Symp. 210e 1 sgg., Resp. VII 515c 4-517a 6, e per i fondamenti teoretici di questa *atopia* Parm. 155e 4 sgg.), un ‘cominciamento’ che si estrinseca appunto nel partire da una considerazione delle apparenze per poterne svelare a se stessi l’intima inconsistenza così da elevarsi alla contemplazione della vera realtà;

-la seconda è frutto della volontà di mettere in evidenza il legame strutturale sussistente fra la *yuched* il *chronos* in ambito sia gnoseologico che ontologico. Nella concezione platonica infatti è la *yuchin primis* a servirsi della dimensione temporale (in tutte e tre le sue forme), per poter passare dalle rappresentazioni pervenute inizialmente attraverso la percezione sensoriale, alla concezione di quei *koina* *videtici* (alcuni fra i *megista genh* menzionati sia nel Parmenide che nel Sofista), cui ella accede in se stessa e servendosi esclusivamente di se stessa, come è detto a chiare lettere nel Teeteto:

«Socr. Dimmi, dunque, in quale di queste due categorie poni l’essere? Perché se c’è cosa che a tutte si accompagna è massimamente questa. Teet. Nella categoria di quelle cose a cui l’anima si protende essa sola da sé. (*waí auti; h. Jyuch; kaq juthn eporegetai.*) Socr. E anche il simile e il dissimile, anche l’altro e l’identico? Teet. Sì. Socr. E dimmi, il bello e il brutto, il buono e il cattivo? Teet. Anche queste, mi pare, sono qualità di cui l’anima cerca l’essere sopra tutto nelle relazioni che esse hanno fra loro, comparando in se stessa il passato e il presente col futuro. (*Kai; toutwn noi dokei-epi toix malista proi ajlhla skopeisqai thn oujian, ajalogizomenh epi eauti-ta; gegonota kai; ta; paronta proi ta; mellonta.*) Socr. Férmati qui. Dimmi, la durezza di ciò che è duro non la sente l’anima per mezzo del tatto e similmente la mollezza di ciò che è molle? Teet. Sì. Socr. Sta bene, ma il loro essere, e che cosa sono esse due e la loro opposizione reciproca, e ancora, l’essere di questa opposizione, sono tutte cose che l’anima si sforza da se medesima di chiarire a noi, riesaminandole una dopo l’altra e confrontandole fra di loro. (*Thn devge ousiam kai; outi eiston kai; thn epantiothta proi ajlhla kai; thn oujian auf th; epantiothtoi auti; h. Jyuch; epaniousa kai; sumballousa proi ajlhla krinein peiratai huli*)» (186a 1-b 9, traduz. di M. Valgimigli, in Platone..., op.cit., vol. 2).

Volendosi interrogare sulle motivazioni più profonde dell'esistenza di un nesso quanto mai esplicito fra Anima e tempo, in virtù del quale *la Psiche può appunto utilizzare il **κρονος** come uno 'strumento conoscitivo'*, diciamo sin d'ora che sarebbe decisamente riduttivo limitarsi a far dipendere tale legame da un presunto carattere non pienamente atemporale o non pienamente affine di essa all'Intelligibile: *a sostegno sia dell'Eternità che dell'Idealità psichiche, per contro, basti qui sottolineare quanto impegno e che ampiezza Platone dedichi nei dialoghi alle dimostrazioni di Immortalità, e richiamare inoltre alla memoria gli espliciti rinvii al carattere eidetico della *ψυχή* di Phaedr. 246a 3-6 - **τὴν ἰδέαν αὐτῆς** dello stesso Teeteto, poco sopra, in 184d 1-5 - **εἴη μὲν τίνα, ἰδέαν** ed infine del Timeo, in 35a 3-4 - **τρίτων... οὐσίαν εἶφορ** e subito poi in in 6-7 - **καὶ τριῶν λαβῶν αὐτῶν οἷα... εἴη μὲν πάντα ἰδέαν**. Più sensato è invece, affidandosi alle indicazioni del filosofo, ricercare l'origine di tale vincolo *nella natura 'originaria' dell'Anima, che in qualità *αἰκινήτων* ed *αἴχης κινήσεως* (Phaedr. 245c 5-246a 2), non può non concorrere alla generazione del Tempo, come del resto si legge nel primo brano in cui nel Timeo viene fatta menzione del **κρονος**, 36e 2-5:**

ἡ δὲ εἴς μεσού προῖ τον εἰς αὐτὸν οὐρανὸν πανθ/διὰ πλακεῖσα κούδω/τὴ αὐτὸν εἰς ἄνω γενεῶν περικαλύψασα, αὐτῆς ἐπὶ αὐτῆς/στρεφόμενῃ, γενεῶν αἴχην ἕλκαστο ἀπαύστου καὶ ἐπιφρονῶν βίου προῖ τον συμπάντα κρονόν

Pur non essendo i rapporti fra Anima, Eternità e Tempo, oggetto specifico di indagine in questo lavoro, compieremo numerose incursioni, anche più approfondite della presente, nella sfera della Soggettività, in modo da non limitarci ad esaminare la relazione fra Tempo ed Eterno esclusivamente sul suo versante 'oggettivo', pienamente consci del fatto che questo non sia assolutamente l'unico aspetto che tale rapporto possiede.

Detto questo, pure un'analisi solamente 'oggettuale' del concetto di Tempo in sede psicologica non è fuori luogo, essendo legittimata anche in un'ottica platonica: *se pensiamo che l'Anima umana è ontologicamente posteriore 'per generazione e virtù' rispetto all'Anima cosmica (cfr. Tim. 34b 10-35a 1 e 41a 7-42a 3), e che, a differenza della seconda, essa non avvolge dal di fuori la propria componente corporea, ma ne è circondata (cfr. Tim. 36d 8-e 5, 42e 5-43a 6 e 44d 3-45a 2), dovendo dunque necessariamente muovere dalla convinzione iniziale che vero sia ciò che il corpo attraverso le sensazioni le presenta come tale (ancora Tim. 43a 6-44b 1, da confrontare con Phaedr. 82d 9 sgg., e soprattutto con 83c 5-e 3), è comprensibile che ad un approccio di primo livello al sensibile (cioè ad*

*uno sguardo che non veda ancora nelle apparenze l'effetto dell'agire eidetico), sia l'ambito fenomenico che il Tempo che lo accompagna scandendone i mutamenti, le si propongano entrambi come 'cose esteriori'*⁷⁷.

2) Passando a considerare la seconda maniera in cui si delinea la relazione del “non essere mai allo stesso modo” con il Tempo, riteniamo che l’*ouflepote (mhdepote) kata; tauta; epein*, presupponga l’esistenza del Tempo in senso, diciamo così, sia ‘sincronico’ che ‘diacronico’: limitandoci per ora a riflettere sulla sola commistione fra essere e non essere, dato che la formula scelta da Platone per caratterizzare l’apparire fa espressamente menzione proprio di questo caso, sebbene sia chiaro che il filosofo la consideri anche come una valida sintesi per tutti i possibili casi di compresenza di attributi opposti (cfr. *Resp.* V, 479a 5-b 9), la possibilità di cogliere, innanzitutto, la *compresenza di questi distinti, fa leva sulla nozione di ‘simultaneità’ che implica necessariamente uno ‘stesso Tempo’ in cui tale coesistenza abbia luogo*; il tratto poi squisitamente processuale *legato al susseguirsi di essere e di non essere non è pensabile a prescindere dalla disgiunzione delle due fasi in momenti distinti del tempo, di cui uno precedente e l’altro successivo. Detto altrimenti, il non essere mai nello stesso modo presuppone l’esistenza di tutte e tre le dimensioni temporali, passato, presente e futuro*, ed è opportuno fornire qui almeno alcuni esempi a sostegno dell’esistenza di un legame esplicito fra l’*ouflepote kata; tauta; epein* ed i tre *eijh cronou*, come Platone li chiama nel *Timeo* (37e 3-38a 8)⁷⁸:

⁷⁷ Su entrambe le sfaccettature del rapporto fra il *cronoi* e la *yuchvui* abbiamo accennato qui ci soffermeremo ancora nel terzo capitolo, nel tentativo di dar conto della complessa relazione fra Tempo ed Essere in ordine alla loro anteriorità e posteriorità ontologiche. Sulla *funzione gnoseologica centrale che la nozione di cronoi riveste, rispetto al poter accedere sia alla concezione ed alla Conoscenza delle Idee che della loro Eternità, palpabile già in questo piccolo estratto dal lungo brano del Teeteto*, torneremo invece anche nella presente sezione del lavoro.

⁷⁸ D. Gallop, *cit.* p. 139, sostiene, sull’essere dei sensibili *ouflepote kata; tauta*, che, «The stress here is upon the mutability of sensible particulars, their liability to be characterized by different attributes at different times, rather than (as at 102b-d) their being characterized by opposite attributes at the same time in relation to different things. They are also, of course, ephemeral: particular Fs come into being and pass away, whereas the Form F is conceived as eternal, ‘that which is always existent’ (79d2)». Ciò non esclude tuttavia che, concettualmente, sia proprio questo fondamentale poter divenire diverso del fenomeno a consentire anche la compresenza, e l’alternanza delle opposizioni, *considerando proprio quale sia la successiva formulazione del Principio di Contraddizione nell’ultima prova in favore dell’Immortalità: si tratta del divieto esplicito che il contrario possa essere o divenire contrario a se medesimo, e questo divenire presuppone appunto il passaggio dall’opposto al proprio opposto attraverso stati intermedi puramente*

a) una prima indicazione testuale in cui l'apparente compresenza di *oĩre mh; oĩr* tipica del sensibile viene posta intanto in relazione al concetto di simultaneità temporale o di contemporaneità, ci viene fornita nella *Repubblica*, nel libro V⁷⁹; l'opinione si è qui rivelata quale facoltà distinta sia dalla *gnwsis*, che dall' *agnoia* proprio in virtù della sua capacità di cogliere quella natura ibrida collocata fra la luce -*fwz* e l'oscurità -*skotoi*- (cfr. 478c 12-13 e 479c 6-9), e definibile dunque come intermedia, *metaxu* poiché in essa si mescolano simultaneamente l'essere ed il non essere:

Oukouz eƒamen epi toiz prosqen, eijti faneir oien ~~ana~~ oĩr te kai; mh; oĩr to; toiouƒon metaxu; keisqai tou-eijlikrinwz oĩtoi te kai; tou-pantwĩ mh; oĩtoi, kai; ouƒe episthwhn ouƒe agnoian epi jufwz eƒesqai, alla; to; metaxu; auƒ fanen agnoiaz kai; episthwhr; (478d 5-9).

Anche l'altro passaggio, altrettanto significativo, è estratto dalla *Repubblica*, stavolta dal libro VII; in questo contesto Platone si addentra in un'argomentazione di straordinaria sottigliezza, atta a dimostrare la funzione educativa delle scienze matematiche entro quel percorso di elevazione progressiva dell'Anima al raggiungimento della "massima disciplina", il *megiston mathma* ovvero della *dialektikh; episthwh* e della *Contemplazione delle Realtà ad essa connesse* (531d 6 sgg.): non tutti gli oggetti appartenenti all'ambito fenomenico hanno uno specifico valore gnoseologico (perlomeno 'per i più', cioè per coloro che non siano già da sempre, in virtù di una divina natura, immediatamente disposti a considerare più credibile l'Unità di un'Idea se confrontata all'unità illusoria che presenta loro la sensazione; cfr. 523d 3-4), rispetto alla capacità di stimolare l'attività intellettuale della Psiche, sollecitandone l'ascensione dal mondo della

distinti, analoghi a quelli delineati nell'argomento iniziale relativo alla generazione delle cose contrarie dai propri contrari (cfr. *Phaed.* 102a 10 sgg, 70c 4 sgg.).

⁷⁹ A vedere complessivamente il sensibile, nel libro V di *Repubblica*, fatto oggetto di una duplice considerazione, sia 'statica' che 'dinamica' (a parer suo in particolare in 479d 3-5), è Ludwig C.H.Chen, *op.cit.*, pp. 67-70, che giustamente si riallaccia anche alla descrizione del mutamento subito nel corso della propria esistenza dal singolo vivente in un fondamentale passo del *Simposio* (cfr. 207d 4-e 1).

A sottolineare la presenza della sfumatura temporale dello *ana* nell'argomentazione di *Repubblica* in 479d 3, era già J. Adam, *The Republic of Plato*, 1902, vol. I, p. 341, ritenendo tuttavia che in questa maniera non venga violato il Principio di Contraddizione, dato che l'appartenenza al molteplice sensibile di opposti attributi non si manifesterebbe nello stesso rispetto (da cfr. con 479b 1 sgg.), p. 342. Di integrale contraddittorietà del

generazione alla realtà dell'Essere; in poche dense battute Socrate spiega allo smarrito Glaucone a quale tipologia di fenomeni egli intenda riferirsi,

«Gli oggetti che non invitano l'intellezione ad agire sono tutti quelli che non producono nel contempo una sensazione opposta; (*Ta; men ouj parakalounta...asta mh; ekbainei eij ejantion aijphsin asta*) quelli che la producono, li considero oggetti che la invitano ad agire, tutte le volte che, venendo da vicino o da lontano, la sensazione indichi indifferentemente un oggetto o l'opposto. (*ta; d ejkbainonta wj parakalounta tiqhm, epeidan hJaijphsiv mhden mallon touto hj to; ejantion dhloi; eij jggugnen prospiptousa eije porrwgen.*)» (523b 9-c 3)

È bene precisare che sebbene in questo brano Platone utilizzi il concetto di opposizione, e non quello di semplice differenza, che è il caso cui la formula *oudepote kata; tauja; ejein* rinvia immediatamente, non mancano segnali precisi che autorizzano a considerare tutte le possibili modalità di relazioni fra concetti contrari, come la forma limite che il non essere mai allo stesso modo può raggiungere; lo dimostra quanto Socrate affermava nel libro V di *Repubblica*, a partire da 479a 5 sgg., in cui, nell'esposizione dei vari casi di quella commistione degli *ejantia* peculiare del sensibile, il filosofo generalizza la conclusione del proprio ragionamento ponendo a Glaucone la seguente domanda:

Poteron ouj esti mallon hj ouk estin ekaston tww pollwn touto oJaij ti fh/ auto; eijai; (479b 8-9).

Un'ulteriore importante conferma in tal senso la si ottiene dal celebre brano del *Simposio*, in cui Diotima svela a Socrate l'ultimo grado dell'iniziazione erotica, culminante nella visione della Bellezza (210e sgg.); i primi segni caratteristici mediante i quali l'*auto; to; kalon* si manifesta alla visione filosofica sono appunto l'Eternità e l'assenza intrinseca di quella contraddizione tipica dell'apparire:

...prwton men aji; oq kai; ouje gignomenon ouje apollumenon, ouje aujanomenon ouje fqinon, epeita ouj th/ men kalon, th/ d jiscron, ouje; tote; new; tote; ouj

sensibile, che non solo appare tale, ma lo è, sotto tutti i rispetti, parla invece R.E. Allen, *The Argument from Opposites in Republic V*, 1971, pp. 166-167.

oujle; proi men to; kalon, proi de; to; aijscron; ouj ejjga men kalon, ejjga de; aijscron; wj tisi; men oj kalon; tisi; de; aijscron (210e 6-211a 5)

Questi due sintetici passaggi permettono di trarre sin d'ora alcune conclusioni estremamente rilevanti anche per quanto diremo in seguito: innanzitutto, entrambi costituiscono una riprova di quanto in precedenza, riflettendo intorno alla natura della Diversità eidetica, avevamo già avuto modo di accennare circa la concezione platonica dei rapporti fra Differenza ed Opposizione, secondo la quale *l'ejantiotai poteva appunto essere definita come la massima eterotai all'interno di un genoz*. In quella sede ci eravamo tuttavia limitati a ragionare in un'ottica 'verticale', ovvero dal punto di vista del rapporto fra sfera intelligibile ed ambito sensibile nel loro complesso, senza prendere in considerazione la possibilità di verificare tale ipotesi interpretativa *anche in prospettiva 'orizzontale'*, cioè all'interno delle due specie prese singolarmente.

Nell'Intelligibile infatti, è precisamente la condizione atemporale del singolo ejtai, della quale l'assenza di generazione e corruzione, come avevamo già constatato esaminando le varie caratteristiche eidetiche entro la terza argomentazione del Fedone, rappresenta un sinonimo, a far sì che l'Idea non possa accogliere in se stessa, rapsodicamente, il proprio Opposto (cfr. Phaed. 102a 11 sgg.); un discorso perfettamente analogo vale anche per l'Essere considerato come Totalità degli Intelligibili: l'impossibilità della commistione irrazionale degli ejantia sul piano Ideale, proprio in virtù dell'Invarianza della loro Identità a se medesimi, che implicava necessariamente anche la permanenza Identitaria delle loro possibili relazioni, fa sì che all'interno dell'ojtai si possano coesistere Idee contrarie senza che per questo si generi una contraddizione analoga a quelle che hanno luogo a livello fenomenico. Ne è una dimostrazione straordinariamente chiara proprio la koinnia twa megistwn genwn del Sofista: nell'ousia convivono di fatto a pari dignità ontologica (cfr. in particolare 250a 8 sgg., 256d 8-e 4), kinhsia e stasia, taufore eteron senza sovrapposizioni e mescolanze reciproche non ammesse (cfr. specialmente 255a 4 sgg.), e dalle parole dello Straniero Eleata, si evince anche quale sia la modalità caratteristica di questa comunanza:

«Allora bisogna che noi conveniamo, senza protestare, che il moto è identico e pure non identico. (*Thn kinhsin dh; taufon t ejjai kai; mh; taufon ontologeteon...*) Infatti quando diciamo che esso è identico e non è identico, ciò non diciamo dal medesimo punto di vista, (*oujgar ojan ejpwmen authn taufon kai; mh; taufon; outiwn ejjkkamen*)

ma quando diciamo che è identico lo diciamo così per la sua partecipazione all'identico [rispetto a se stesso; aggiunta nostra], (*ajl j̄pōtan men taufōw dia; thn meixin taufou-proi eduthn outw legomen*) quando diciamo che non è identico, lo diciamo per la sua comunicazione col diverso, (*ōfan de; mh; taufōw dia; thn koinwnian auf gaterou*) per la quale esso si trova ad essere distinto dall'identico e non identico così ma diverso, (*di j̄ul apocwrizonemh taufou-gegonen ouk ekeino ajl j̄feron*) onde giustamente lo si dice d'altra parte anche non identico. (*wste ojgw auf-legeitai pakh ouj taufōw*)». (256a 10-b 4, traduz. di A. Zadro, in *Platone...*, cit. vol. II)

Da questo breve estratto dalla deduzione dei Generi Sommi, risulta evidente quale sia *la dimensione in cui la comunione degli Opposti in ambito Ideale si realizza*: si tratta anche in questo caso *di una 'compresenza simultanea', dove però tale simultaneità va intesa come dimensione atemporale, uno ~~ata~~ ejjai ouj kata; cronou* rispetto al quale anzi la coesistenza nel tempo dei distinti e dei contrari verificantesi nel sensibile può esserne ritenuta una manifestazione apparente, un'immagine.

È bene osservare che la sfumatura cronologica cui il ricorrere dell'espressione *ōfan* nel passo citato del *Sofista* sembrerebbe rinviare, è solamente apparente, e relativa ai distinti momenti del discorso in cui vengono formulate le due asserzioni con cui si attribuiscono i predicati opposti di Identico e Diverso al medesimo soggetto, il Movimento. La prospettiva temporale percepibile sullo sfondo del ragionamento ha valore esclusivamente da quel punto di vista 'umano', che rappresenta il livello al quale inevitabilmente vengono condotte tutte le indagini, e proprio perciò non intacca il nocciolo concettuale della deduzione, ovvero *la possibilità di pensare il Movimento simultaneamente come Identico e Non Identico*. Del resto, osservando i contesti più significativi in cui Platone impiega la formulazione *ōfan mew...ōfan de*, se ne deduce immediatamente il significato più autentico, quello cioè di segnalare un 'passaggio', una *metabolh* che avviene nell'Anima nel volgersi dall'ambito oscuro dell'apparire alla luce dell'Intelligibile (cfr. *Phaed.* 65b 9-c10, *Resp.* VI 508c 4-d 9, *Tim.* 37a 2-c 5); la componente temporale cui l'espressione allude è perciò semplicemente quella legata alla dimensione in cui la Psiche è immersa all'inizio del suo percorso conoscitivo in quanto legata ad un corpo, mentre *la natura dello stesso mutamento che in essa si realizza, la sua 'Conversione'* (cfr. *Resp.* VII 518b 6-519a 1, 521c 1-8), è di tipo extratemporale (cfr. *Resp.* VII 516c 4-6, *Parm.* 156c 1 sgg.).

Che dietro la teoria della comunicazione dei generi del *Sofista* si celasse sin dall'inizio anche la ricerca di una *condizione in cui potesse trovare spazio la coesistenza degli*

εἰκασία eidetici, lo si capiva già da quanto lo Straniero di Elea sosteneva prima di affrontare la lunga ‘digressione’ sui rapporti fra i generi dell’Essere; constatata la non minore aporeticità del concetto di *οἶος* rispetto a quello del *μή; οἶος*; si pone l’esigenza di ‘scoprire una via argomentativa che permetta di **passare simultaneamente attraverso entrambi**’:

«Sia dunque questa la nostra difficoltà. Poiché abbiamo visto che nella stessa misura ‘ciò che è’ e ‘ciò che non è’ importano difficoltà, noi possiamo attenderci ormai che nella misura in cui uno di essi due ci si rivelerà più oscuro o più chiaro anche l’altro ci si riveli più oscuro o più chiaro. E se d’altra parte non potremo avere conoscenza né dell’uno né dell’altro, per qualunque via noi saremo capaci di farlo nel modo più opportuno noi sospingeremo il nostro discorso fino a farlo passare fra tutti e due insieme. (*καί; εἴη αὐτὸ μὴδ᾽ ἕτερον ἰδέσθαι δυνάμεθα, τὸν γοῦν λόγον οὐτῶς ἀπὸ οἰσῖν τε ἡμῶν εὐπρεπέστατα δι᾽ ὁμοῦ αὐτῶν ἀφοῖν ἀνά*)» (250e 5-251a 3).

La nozione di **compresenza atemporale** riemerge anche in un brano di poco successivo, in cui lo Straniero mette in evidenza come già solo il fatto che sia coloro che sostengono che il tutto è in moto, sia coloro che all’opposto ritengono reale solamente la quiete di un’Essenza ora concepita come Una, ora come Molteplicità Intelligibile, siano costretti ad ammettere una comunicazione di *κίνησις* e *στάσις* con l’Essere, pena l’annullamento di qualunque discorso intorno ad entrambe e la negazione della loro esistenza, conduce necessariamente ad un ribaltamento delle loro posizioni, che finiscono col dover rinunciare alla propria unilaterità:

«Una volta fatta questa ammissione, immediatamente, è evidente, si rovescia ogni opinione, sia di quelli che vedono il tutto in movimento sia di quelli che lo pongono come una unità immobile, e lo stesso è per quanti affermano che le cose che sono, sono in quanto forme eternamente identiche a se stesse; (*πάντα ἀϊάστατα γέγονεν... ἀνά τε τῶν τοῦ παντὸς κινήτων καί; τῶν μὴ εἶναι ἰσταντων καί; ὅσοι κατὰ ἑἴδη ταῦτα οἶοντα κατα; ταῦτα; ἠσταντων εἶοντα εἰρηαῖν φασιν ἀπὸ;*) tutti questi operano infatti il collegamento dell’essere al moto e alla quiete, gli uni dicendo che intanto in quanto è si muove, gli altri che intanto in quanto è sta fermo.» (252a 5-10).

L'ipotesi che l'occorrenza dello *ainā* in questo passaggio rivesta un profondo significato concettuale, è supportata dalle battute finali del celebre brano in cui si porta a compimento l'opera di persuasione degli "amici delle Idee" *ad abbandonare la loro nozione troppo ristretta di koinwziā* in ambito Intelligibile:

Tw/dh; filosofw/kai; tāuta malista tinōnti pāsa, wj epiken, ajagkh dia; tāuta mhxe twn ed hj kai; ta; polla; ejēh legontwn to; pān esthkoj apodevesgai, twn te āuj pantacēh/to; oj kinountwn mhde; to; parapan ajouein, alla; kata; thj twn paidwn eujlw; ota ajinhā kai; kekinhēnē, to; oj te kai; to; pān sunamfotera legein. (249c 10-d 4)

Passando invece all'impiego del concetto di simultaneità nella sua accezione temporale, emblematico è l'esempio della trottola utilizzato da Platone nel libro IV della *Repubblica* (436a 8 sgg.) per dimostrare, entro l'indagine relativa all'eventuale presenza nella *yuchē* diversi elementi, 'l'impossibilità che il medesimo Soggetto possa nel medesimo tempo compiere e patire azioni opposte rispetto allo stesso oggetto' (436b 9-10: *Dhlon oti tauton tajantē poiein hj pascein kata; tauton ge kai; proj tauton ouj ejelhsēi ainā...*). Ci troviamo qui dinanzi ad una delle varie formulazioni ricorrenti nei dialoghi del Principio di Contraddizione (cfr. anche *Parm.* 146d 6-9, 155e 8-11, ed appunto *Soph.* 256a 10-b 4), del quale il comportamento dello *strobiloi* si rivela essere una valida applicazione (436c 6-7: *Estanai...kai; kineisgai to; aufo; ainā kata; to; aufo; aja dunaton*), contrariamente all'opinione di coloro che tendono a ridicolizzare l'occorrere di tali situazioni (436d 4-7: *Oujoun kai; eji mallon carientizoito oJtauta legwn, komyeuomenoi wj oisge strobiloi oJoi estasisve ainā kai; kinountai, oJan eji tw aufw-phxantei to; kewtron periferwntai...*).

Il concetto di simultaneità atemporale emerge poi in questo stesso contesto come espressione evidentissima della legittima coesistenza di due opposti nel medesimo oggetto, nella fattispecie ancora il Movimento e la Quietè, che si trova a patire perciò due attività tra loro contrarie, ma non contemporaneamente, in quanto la trottola è in quiete rispetto al proprio asse, ed in moto rispetto alla circonferenza:

...ouj aji apodecoimega, wj oujkata; taufa; edutwn ta; toiauta tote menontwn te kai; feromenwn, alla; fainen aji ejēin aufa; eujuvte kai; periferēj eji autoit;

*kai; kata; men to; euju; estawai-oufamb-gar apoklinein kata; de; to; periferej
kuklw/kineisqai...* (436d 8-e 4)

Seguendo il ragionamento platonico se ne deduce che è esattamente l'aver introdotto questa limitazione, ovvero l'Essere 'non nel medesimo rispetto', a costituire l'elemento discriminante fra le due nozioni dello *aita eijai kata; cronon ed ouj kata; cronon*

Un'ulteriore formulazione del Principio di Contraddizione, comprensiva della stessa specie di restrizione, e contenente perciò anch'essa il concetto di simultaneità atemporale, proviene dal *Parmenide*: l'Uno irrelato della prima deduzione non può essere né in se stesso né in altro da sé (138a 2 sgg.), in quanto se venisse a trovarsi in una simile condizione dovrebbe avere parti, tali da poter risultare essere, *insieme*, sia dentro che fuori di sé; *solamente una Totalità, uno estotou potrebbe patire e fare simultaneamente cose opposte senza incorrere in conseguenze assurde, essendo, appunto perché dotato di parti, per un verso contenente e per l'altro conenuto*, cosa che allo *est* inteso come assolutamente privo di articolazione interna non può ovviamente essere consentita:

*Alla; mhj auto; ge eji edutw/oji kai; edutw/eijr periewon ouk ajlo hj auto;veijper
kai; eji edutw/eijr: eijr tw/gaw ti eijai mh; periewonti ajluwatan... Oujkour esteron
men ajr ti eijr auto; to; periewon, esteron to; periecomenon: oujgar otkon ge ajrw
tauton aita peisetai kai; poihssei: kai; outw to; est ouk ajr eijr eji est alla; duw*
(138a 8-b 5).

Per quanto riguarda infine l'imprescindibile funzione gnoseologica legata al concetto di simultaneità temporale, quella di permettere all'Anima il volgersi progressivo ad una contemplazione sempre più definita dell'Intelligibile, essa emerge con particolare chiarezza nel contesto dell'introduzione delle scienze matematiche entro il percorso educativo delineato nel libro VII della *Repubblica*: nel chiedersi quale sia la prima nella serie delle discipline ad agevolare la conversione dell'Anima dal mondo della generazione a quello della Vera Realtà (521d 3-4: *Tiv ajr ouj eijr... naphma yuchr otkon apo; tou-
gignomenou epi; to; ojr*), al fine di dimostrare che la scienza del numero e del calcolo (*episthmh tou-logixesqaipte kai; ajiqnein*, 522c 1-7 ed e 1-2), può aspirare a tale collocazione, in quanto appunto conduce all'intellezione ed all'Essere (*thj noksin*, 523a 1; *proi oujsian*, a 3), Platone argomenta partendo da alcuni esempi di compresenza simultanea dei contrari nell'ambito fenomenico (523a 10-525b 1). Sono precisamente tali

eventi a costringere la *yuch*, per superare la confusione generata dal ricevere sensazioni opposte, a servirsi del *nous* inizialmente per distinguere se due impressioni contrarie siano innanzitutto una e la medesima o piuttosto se siano distinte; ciò spinge la Psiche non soltanto a cogliere come realtà in sé esistenti separatamente il duro ed il molle, il leggero ed il pesante, il grande ed il piccolo, e a domandarsi che cosa esse siano in se stesse, ma soprattutto la induce ad interrogarsi sulla natura dell'Unità in quanto tale, che la vista, in modo fuorviante e protrettico insieme, le presenta costantemente frammista all'Idea ad essa contrapposta, quella di una infinita pluralità (*to; est; to; apeiron plhqoi*, 524e 4-525a 5).

Tre sono le circostanze in cui all'interno del ragionamento il concetto di contemporaneità viene messo in risalto nel suo valore euristico:

-in prima istanza Platone ribadisce quanto già sostenuto in precedenza in 523b 9-c3, e cioè che esclusivamente gli oggetti capaci di colpire l'Anima procurandole sensazioni contrastanti, sono quelli atti a sollecitarne l'attività pensante,

...ta; men paraklhtika; th; dianoian estiv..a. Men eij thn aijqhsin alla tois ejantiw; edutois ejpipsei, paraklhtika; odfizomenoi... (524d 1-4);

-in un secondo momento precisa che solamente l'apparire dell'Uno in concomitanza al proprio opposto, può spingere la Psiche a voler indagare la natura dell'Unità in quanto tale,

eij d jriv ti autw/ alla olatai ejantiwna, wste mhden mallon eif hj kai; toujantiwn fainesqai, tou-epikrinountoi dh; dewi aj; h;h, kai; ajagkaxoit j; ej autw/ yuch; aporein kai; zhtein, kinousa ej eduth/ thn ejnoian, kai; ajerwtan tiv potevestin aufo; to; est; lai; outw tw; ajwgwn aj; eif; kai; metastreptikwn epi; thn tou-otoi qean h. Jperi; to; eif; mathsi. (524e 2-525a 2);

-in un terzo luogo infine che fra i sensi è la vista ad avere il primato quanto a consentirci di distinguere lo *eif* dal suo contrario, poiché essa ci presenta sempre il medesimo oggetto insieme come uno e come quantità illimitata,

...toutovg j;pei ouj; h;hista h. Jperi; to; aufo; oyii: alla gar taupton w; est; te outwmen kai; w; apeira to; plhqoi. (525a 3-5)

In questo modo, sembra potersi delineare *l'ipotesi di un rapporto fra le 'due specie' di simultaneità, entro il quale quella da cui gnoseologicamente 'si parte', la temporale, sembrerebbe legata a quella atemporale come un'immagine al proprio modello*⁸⁰.

Tornando alla questione dell'opposizione riguardata come *massima forma di differenziazione*, considerandola stavolta all'interno dell'ambito fenomenico, è palese come sia proprio il suo *oudepote kata; tauça; ekein*, ovvero la fondamentale commistione in esso dei distinti, detto altrimenti, il suo essere un *gignomenon*, a lasciare spazio anche a tutte le varie modalità possibili di contrarietà, ed al loro presentarsi nella prima forma che stiamo qui analizzando, quella della contemporaneità.

Naturalmente ci si potrebbe chiedere se sia lecito istituire un nesso così esplicito *fra la compresenza simultanea dei diversi e dei contrari manifestantesi nelle apparenze, fra lo ~~anta~~ eijai kata; cronoi* e quella dimensione del *cronoi* in cui viene spontaneo pensare che tale coesistenza trovi la sua dimensione adeguata, ovvero il Tempo presente; vi sono tuttavia numerosi indizi testuali che autorizzano a trarre una simile conclusione, e tutti significativamente provenienti dall'unico dialogo in cui il rapporto fra *ouçre cronoi* viene fatto oggetto di un'analisi sistematica, il *Parmenide*.

Mantenendoci qui nei limiti di una sintesi di quanto emerge dalle prime due deduzioni concernenti la prima ipotesi, in cui si assume che l'Uno sia, possiamo intanto osservare in quali contesti il concetto di contemporaneità di fatto ricorre: nella prima delle due argomentazioni si afferma che lo *en* non potendo essere né grande né piccolo né uguale, neppure potrà essere o divenire più vecchio, più giovane, o della medesima età in relazione a sé ed agli altri dall'Uno, e per conseguenza che esso non potrà in nessun modo partecipare del tempo (140e 1 sgg.). Necessità vuole infatti che tutto ciò che è immerso nel flusso temporale venga innanzitutto ad essere continuamente più vecchio di se stesso, e poiché il più vecchio è sempre tale in rapporto ad un più giovane,

To; presbuteron aja edutou~gignomenon kai; newteron edutou~~~anta~~ gignetai; eijper nellei ekein outou presbuteron gignetai. (141b 1-3, e cfr. anche c 3-4:

To; aja presbuteron edutou~gignomenon ajagkh kai; newteron ~~anta~~ edutou~gignesqai.)

⁸⁰ Di questa possibilità ermeneutica e di quali ne costituiscano i plausibili fondamenti ontologici, parleremo ancora ampiamente nel capitolo successivo.

Nella seconda deduzione il ragionamento svolto è perfettamente identico, con la sola variante dipendente dal fatto che, *avendo l'Unità assunta in partenza come essente, le caratteristiche di un Insieme dotato di parti*, e potendo dunque partecipare della grandezza, della piccolezza e dell'uguaglianza (149d 8 sgg.), di essa potranno venir predicati affermativamente tanto quell'essere che quel divenire più vecchio, più giovane e della medesima età, sia rispetto a sé che ad altro da sé, quanto *quel complessivo partecipare del **CRONOZ***, che all'Unità disarticolata della deduzione precedente dovevano venire giocoforza negati. Dal momento poi che l'Uno viene ad essere compiuto quanto alla sua composizione, considerandolo cioè come Tutto rispetto alle singole Parti che ne costituiscono l'Insieme, *simultaneamente*, soltanto alla fine del processo 'generativo', esso sarà più giovane rispetto agli altri (153c 5-d 4),

... *auto; de; ekeino **anā** th/teleuth/gegonewai eñ te kai; **ōñon*** (c 7, e d 2-3:
 ... ***anā** teleuth/aji gegonov wñtaton aji twñ ajlwn pefukov eij gignesqai*)

In quanto infine l'Unità non manca mai ad alcuna delle Parti dello *ōñon*, l'Uno verrà anche ad essere *contemporaneamente* a tutto ciò che lo ha preceduto e che lo seguirà, e sarà dunque *per tutto il tempo* della stessa età degli altri da esso (153d 5-e 7):

... *Oukouñ to; eñ **anā** te tw/prwtw/gignomeww/gignoit jñ kai; **anā** tw/deuterw/
 kai; ouñenoi apoleipetai twñ ajlwn gignomewwn...* (d 8-e 2)

Questo breve scorcio sul *Parmenide* contribuisce a chiarire nello specifico quale sia *il modo di relazionarsi del concetto di simultaneità temporale al **CRONOZ***, in un duplice senso:

-innanzitutto ci rivela *la dipendenza di questa nozione dalla natura continua del Tempo* (cfr. a titolo puramente esemplificativo *l'aji; presbuteron gignesqai* di 141a 6-7, ed il *poruomenoi **CRONOZ*** di 152a 4-5)⁸¹;

⁸¹ Celebre fra le interpretazioni tese a sostenere il carattere sofistico degli argomenti qui citati del *Parmenide*, quella di Otto Apelt, che nelle sue *Untersuchungen über den Parmenides des Plato*, 1879, parte dalla considerazione che la costruzione del comparativo seguito da uno dei *pronomina reciproca*, corrispondente appunto al caso di un'espressione come *presbuteron eñtōū gignesqai*, la quale per la sensibilità linguistica greca non dovrebbe significare nient'altro che 'diventare più' vecchio, viene interpretata da Platone in senso letterale, cioè autoreferenziale, per generare volontariamente un argomento eristico (p. 15). Fa specie tuttavia, che fosse lo stesso Apelt a proporre la soluzione di questo presunto sofisma, fornendo una motivazione

analoga a quella che in seguito verrà ripresa invece da Cornford, e che condividiamo in pieno, proprio a sostegno della *non contraddittorietà intrinseca all'asserire l'essere ed il divenire dell'Uno sia più vecchio che più giovane rispetto a se medesimo (espresso negativamente nella prima deduzione, positivamente nella seconda)*, per la quale cfr. *Plato and Parmenides*, 1939, pp. 128, 186 sgg. Naturalmente *la possibilità di asserire il divenire e l'essere dello $\epsilon\upsilon\mu\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}$ più vecchio rispetto al più giovane che era, così come quella di affermarne il divenire o l'essere più giovane rispetto al più vecchio che sarà, si regge sulla nozione di Uno inteso come un Intiero* (ragion per cui la partecipazione al *κρῶνι* viene appunto decisamente negata nella prima deduzione), *radicato dunque in una dimensione temporale caratterizzata da una ciclicità di tipo continuo, concetto che viene esplicitato solamente nella seconda tappa della *γυμνάσιον**. Apelt acutamente si serviva, per rendere facilmente accessibile la continuità del Tempo, di cui che egli stesso riconosceva la presenza sullo sfondo dell'inferenza, dell'immagine di un fiume:

«Weiter aber kann ich nun auch hier die Uebergangsmomente nicht mehr als diskrete Theile, sondern al sim Fluss begriffen denken. Dann darf ich nicht mehr sagen, *newteron $\epsilon\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\delta\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$* , sondern *newteron $\gamma\iota\gamma\eta\tau\acute{\alpha}\iota$ $\epsilon\delta\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$* , womit wir bei der obigen Wendung angelangt sind. Dieselbe ist also an sich gerade so berechtigt als die erstere und bildet die nothwendige Ergänzung zu derselben. Nach diesem Recept könnte man, wie ich nebenbei bemerke, sehr leicht zeigen, dass ein Fluss zugeich vorwärts und rückwärts fließt. Denn das fließende Wasser muss immer *porjuterw $\epsilon\delta\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\gamma\iota\gamma\eta\sigma\tau\acute{\alpha}\iota$* von der Quelle ab gerechnet; wenn es aber *porjuterw $\epsilon\delta\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\gamma\iota\gamma\eta\tau\acute{\alpha}\iota$* , so muss es nach obigem auch *egguteron $\epsilon\delta\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\gamma\iota\gamma\eta\sigma\tau\acute{\alpha}\iota$* , -natürlich wieder von der Quelle ab gerechnet- d.h. rückwärts fließen» (p. 16).

In generale, gli argomenti circolari sul 'più vecchio ed il più giovane' sarebbero puri sofismi anche secondo A. Diès, *Parménide*, 1923, p. 77, che rinvia, a titolo esplicativo, a *Resp.*, 438 b-c, 430 e *Charm.*, 168a-169c. La scelta di servirsi in particolare del *Carmide* per dimostrare l'insensatezza dell'autopredicazione di termini correlativi, non è necessariamente indovinata: all'interno del medesimo passaggio infatti *si tessono le lodi di 'quel grande uomo -*μεγάλου δι; τίνος...ἀνδρος* 169a 1-2- che fosse in grado di distinguere a sufficienza se fra le cose che sono alcune siano per natura in grado di esercitare su se stesse la loro stessa *δυναμίς*?*; è di fondamentale importanza osservare in proposito, che uno degli esempi riportati è quello di un "Movimento capace di muovere se stesso" - *κίνησις αὐτῆ; ἐαυτῆ; κίνησις* 168e 9-10-, concetto che anticipa indiscutibilmente la visione dell'Anima come *ἀψχρήτη κίνησις*, in quanto appunto *αὐτῆ; κίνησις* (cfr. 245c 9 e c 7).

Siamo qui in dissenso anche dalla tesi sostenuta più di recente da P. Vidal-Naquet, in *Temps des dieux et temps des hommes*, 1960, secondo cui nella seconda deduzione del Parmenide Platone proporrebbe una concezione lineare del tempo, contro le proprie convinzioni personali sulla sua ciclicità, espresse invece in *Phaed.* 72 b sgg., che sarebbe appunto la causa della fissità della contraddizione prodotta nell'Uno, il quale può solo o essere nel medesimo tempo prigioniero delle sue affezioni contrarie, o immobilizzarsi nell'istante (vedi Corollario). Solamente la positiva alternanza degli opposti in una dimensione ciclica garantisce il progresso del mondo, e la possibilità che il divenire si orienti verso l'Essenza (l'autore pensa qui alla *genesis $\epsilon\iota\mu$ οὐσίαν* di *Phil.* 54c). *Il tempo stesso in quanto creato, è un misto (alternanza di essere e di non essere)*, e perciò Platone nel *Parmenide* mostrerebbe, consapevolmente, che il tempo lineare è la morte del tempo. pp. 72-75.

Vidal Naquet ha ragione nel ribadire che la reale concezione del Tempo in Platone non è lineare, così come acutamente *legge nel Tempo stesso quella mescolanza di $\epsilon\iota\mu\tau\acute{\alpha}\epsilon$ di $\mu\tau\acute{\iota}$; $\epsilon\iota\mu\tau\acute{\alpha}\iota$ tipica del fenomeno*, e sulla

-inoltre, come si desume principalmente dalla seconda deduzione, in cui il legame fra lo *εἶναι* e l'*αἶσθησις* viene asserito in tutta la sua portata ontologica, producendo un'immediata **dialettizzazione interna all'Idea di Unità** (cfr. 142c 7-144c 8), esso ci mostra dove in effetti risieda **il fondamento teorico della contemporaneità**, e precisamente nel fatto che *l'Uno non abbandona mai l'Essere in nessun momento del suo procedere assieme col Tempo, cioè 'è' sempre in ogni fase della sua genesi*,

quale ci soffermeremo lungamente in seguito. Tale ciclicità del *κρονος* però viene rispettata in pieno nel *Parmenide*: in assenza di una presupposta concezione ciclica di fondo della dimensione temporale, la struttura dei ragionamenti intorno al divenire ed all'essere dello *εἶναι* in un modo e nell'opposto non avrebbe alcun senso, neppure nel caso in cui si volesse leggere nell'Uno che è della seconda deduzione il comportamento di una mera unità sensibile e diveniente nel tempo (cfr. 136a 4-b 6), la cui esistenza cioè, se non è lineare, è tuttavia limitata ad una durata finita; pure in questa eventualità, quantomeno in ordine ai rapporti dell'Uno che invecchia o ringiovanisce in relazione agli altri, *non possono incidere la lunghezza e la brevità delle vite delle singole 'unità divenienti', dovendo rimanere la differenza relativa delle loro età quantitativamente invariabile* (cfr. già Cornford, *Plato and Parmenides*, p. 128). Ciò risulterebbe impossibile *se non fosse garantita una continuità cronologica di base che consenta la sovrapposizione e la successione di 'generazioni di uni che sono'*. In favore della presenza di un Tempo concepito come continuo e ciclico sullo sfondo delle varie deduzioni si esprime invece A.H. Chroust, *op.cit.*, pp. 15-20. Per quanto riguarda, complessivamente, **la non contraddittorietà intrinseca alle prime tre deduzioni del Parmenide**, ci limitiamo qui a rinviare a R. Trienes, *Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation*, 1989, pp. 99-111, che sottolinea in particolare come, nella seconda deduzione, *l'Uno venga considerato in relazione alle varie coppie di generi opposti, ma non nello stesso rispetto*, poi ancora ad A. Speiser, *Ein Parmenideskommentar*, 1959 (1937¹), p. 35, secondo cui le contraddizioni apparenti che si presentano nella seconda deduzione si sciolgono considerando *l'estensione degli ambiti ontologici che il ragionamento va ad includere, da quello sensibile a quello eidetico fino a quello protologico*, ed infine al breve e bel commento al dialogo di G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides*, 1952, che legge nella teoria dell'Uno che è la più coerente applicazione della *κοινωνία τῶν μεγίστων γένων* del Sofista. In favore di un'anticipazione contenuta sia nella seconda deduzione del *Parmenide* che nella prima della teoria dei generi sommi del *Sofista*, a partire dalla constatazione **della presenza del non Essere nello *αἶσθησις* rappresentato dall'Uno che è**, si esprimeva anche Leon Robin, ne *Les rapports de l'Être et de la connaissance d'après Platon*, 1957, che, pur ravvisando una componente di sregolatezza nell'applicazione della teoria della comunanza dei generi entro la *γυμνασία* del dialogo, dovuta al tentativo di sintetizzare parmenidismo ed eraclitismo, dice,

«Ainsi, dans les deux premières hypothèses, nous apercevons qu'il y a du non-être dans l'être, et que par suite les genres communiquent entre eux, mais que cette communication ne peut se faire à l'aventure et sans règle. Si cela est vrai, il faut dire que la discussion de ces deux hypothèses rejoint à la fois ce qu'on trouve dans le Sophiste et dans le Philèbe et, d'autre part, l'un des éléments capitaux du témoignage d'Aristote sur l'enseignement de Platon à l'intérieur de son école.» (p. 93).

... ouj gar pou poreuomenon ge ej tou-pote; eij to; ejpeita uperbhsetai to; nun
(152b 4-), e

To; ge mh nun ajj; paresti tw-edj; dia; panton tou-ejjai; ejti gar ajj; nun
otanper h[152d 8-e 2)

Ciò significa che quando l'Uno cessa di divenire, per essere ciò che è in corso di divenire, questo è il 'momento' in cui esso manifesta la coesistenza simultanea di opposti attributi, attributi che ci siamo limitati a trarre dall'analisi delle relazioni cronologiche dello *ej* sia in rapporto a se stesso che agli altri, ovvero l'esser più vecchio e più giovane, e l'aver la medesima età. Per una contrastante analogia invece, nella prima deduzione l'Uno non veniva ad essere e non era contemporaneamente né più vecchio né più giovane né in rapporto a se stesso né agli *ajj* proprio perché esso non partecipava in nessun modo del tempo. Tale 'momento' in cui il pensiero è in grado di riconoscere la presenza contemporanea nello *ej* delle varie forme di contrarietà, è appunto quello della partecipazione al *paron* in quanto 'essere' non vuol dire altro che questo, partecipazione al tempo presente, così come l' 'essere stato' denota il partecipare del tempo passato, ed il 'sarà' di quello futuro:

To; de; ejjai allo tivejtin h[mepejti oujjan meta; cronou tou-paranton, wjper
to; h[meta; tou-parehlugoton kai; auj to; ejtai meta; tou-mellonton oujjan
ejti; koinwnia, (151e 7-152a 2).

È chiaro che quanto detto non esclude l'eventualità di una relazione della nozione di simultaneità temporale anche con le altre due dimensioni del *cronon*, poiché nulla vieta che si possa concepire pure una contemporaneità di eventi riferibile al passato od al futuro. Prendendo ancora spunto dagli illuminanti indizi offerti dal *Parmenide*, basta osservare come il processo di divenire dell'Uno si sviluppi sempre con continuità tra il passato ed il futuro, per comprendere che la simultanea compresenza degli opposti può in effetti verificarsi in qualunque momento del tempo (cfr. specialmente 140e 1-141e 7 per la prima deduzione con 152a 2-e 3 per la seconda). Per giungere a questa logica conclusione è sufficiente considerare quanto detto in 152b 2-5: il soggetto è sempre l'Uno che è,

ἔστι δὲ; presbuteron aj̄ juj̄ ofan kata; ton num̄ cronon hj̄ gignomenon ton metaxuv̄tou-hj̄ te kai; ej̄tai; ouj̄ gar pou poreuomenon ge ej̄ tou-pote; eij̄ to; ej̄eita up̄erbhsetai to; num̄, e collegarlo a 152d 6-8:

*ἔστι δὲ; to; presbuteron newterou presbuteron,...Kai; newteron aja tote audou- ej̄ti to; ej̄ ofan presbuteron gignomenon ej̄tuach̄/tw-num̄*⁸²

b) Alla luce del legame rintracciabile fra l'alternanza dei distinti e la compresenza dei contrari nel sensibile, risulta più agevole cogliere anche la valenza **diacronica** del nesso fra l'*ouj̄lepote kata; taūta; ej̄ein* ed il *cronos*. Che il non essere mai nello stesso modo presupponga le altre due dimensioni temporali, passato e futuro, anche in un'ottica dinamica, lo si può dimostrare facendo riferimento ad un ulteriore passaggio tratto dal libro VII della *Repubblica*: in discussione è appunto l'esame di tutti quei casi in cui *il medesimo oggetto produce nell'Anima due sensazioni opposte*, quali esse siano. Simili eventi sollecitano l'attività intellettuale della Psiche (il *logismos* e la *nóhsis*), inducendola innanzitutto a domandarsi se sia **Una e la Stessa** impressione quella che la colpisce o se piuttosto si tratti di **Due** percezioni distinte; il ragionamento procede poi come segue,

«E se risulta duplice, ciascuna delle due non si manifesta come una sola e differente dall'altra? (*Ouj̄koū ej̄n duw̄ faim̄tai; eferon te kai; ej̄ ellateron faim̄tai*) [...] E se ciascuna delle due è una, e insieme sono due, l'anima concepirà separatamente le due impressioni. Se non fossero separate, non le concepirebbe come due ma come una. (*Eij̄ aja ej̄ ellateron aj̄fotera de; duw̄; tavge duw̄ kecwrismena nohs̄ei; ouj̄ gar aj̄ aj̄wristavge duw̄ ej̄noi, aj̄l j̄aī*) [...] Ora, anche la vista, diciamo, vedeva grande e piccolo, ma non come due cose distinte, bensì confuse. (*Mega mh̄n kai; oj̄yi kai; smikron eiva, fanew; aj̄l j̄uj̄ kecwrismenon aj̄la; sugkecumenon ti*.) Non è vero? [...] Ma, per chiarire questa incertezza, l'intellezione è costretta a vedere il grande e il piccolo non come cose confuse, ma distinte, tutto all'opposto della vista. (*Dia; de; thn*

⁸² Bisogna comunque precisare che il concetto di simultaneità nella sua accezione temporale, non è riscontrabile in tutte quante le numerose occorrenze del termine *ain̄a* nel *Parmenide* platonico: basti guardare ad esempio 144c 2-d 4, che, sollevando il problema squisitamente ontologico della compresenza dell'Uno che è in più luoghi nella sua Totalità, è verosimilmente da porre in relazione all'aporia relativa all'eventuale divisibilità dell'Idea nel suo venire ad essere partecipata dai sensibili nella prima sezione del dialogo, in 131b 4-7.

toutou safhweian mega auj kai; smikron hJ nohsia hjiagkasph jjein ouj sugkecumewa ajla; diwrismewa, toujantion hJ keinh.) [...] E non è anzitutto per questo che ci chiediamo che cosa sono mai il grande e il piccolo? (*Oujour ejteugew pogen prwton epercetai ejesqai hubin tivouj pot jsti; to; mega auj-kai; to; smikron*) [...] E così pure abbiamo distinto l'intelligibile e il visibile. (*Kai; oujw dh; to; meg nohton, to; d' jwlaton ekalesamen*)» (524b 7-c 13)⁸³.

Pur non essendoci in questo brano un richiamo esplicito né al concetto di Tempo in generale, né in particolare ad alcuna delle sue forme, vi sono almeno due elementi che suggeriscono di pensarne la presenza come necessaria: *il primo consiste in quell'operazione di discernimento, di separazione degli opposti che la *yuchsi* trova costretta ad operare, passando da una percezione simultanea ma indistinta della contrarietà manifesta nel sensibile, ad una sua articolazione in una sequenza differenziata, che presuppone l'esistenza di momenti diversi del tempo cui far corrispondere l'impressione iniziale* la quale, intuita prima come unitaria, si scopre poi essere duplice; il secondo, è che il livello al quale questa prima fase del processo di elevazione dell'Anima alla contemplazione dell'Intelligibile si svolge è ancora quello sensibile, come è confermato da un lato dal fatto che le Idee, ad esempio il Grande ed il Piccolo, vengano considerate rispetto alla propria *capacità immediata di produrre un effetto sui sensi*, nello specifico sulla vista, pur essendo in se stesse *nohtave* non *owatave* dall'altro, che si alluda ad una noesi applicabile alle percezioni⁸⁴.

⁸³ C'è qui con ogni probabilità un esplicito richiamo a *Resp.* V 475e 9 sgg., in cui Platone, *per fornire una prova incontrovertibile dell'esistenza di una distinzione radicale tra fenomeni ed *ejjli* si serve proprio del caso di due Idee contrarie, Bello e brutto, che, appunto in virtù della loro Opposizione non possono essere Una e la medesima Idea, ma devono invece essere necessariamente pensate come Due, e dove solamente ciascuna di esse presa per se stessa può considerarsi un'Unità.* Questo breve parallelismo mette già sufficientemente in evidenza *la presenza e la validità ontologica del Principio di Contraddizione*, così come *la cognizione atavica che l'Anima ne possiede*, anche sullo sfondo dell'intera argomentazione svolta in favore dell'introduzione delle scienze matematiche entro il percorso educativo destinato ai guardiani filosofi di *Repubblica VII*.

⁸⁴ Un'ottima giustificazione di queste due sfumature concettuali che potrebbero generare alcune perplessità rispetto al consueto modo platonico di descrivere le Idee e di assegnare oggetti alle varie facoltà, si può evincere dall'argomento della Reminiscenza (cfr. *Phaed.* 73c 1 sgg.). Alla base della dimostrazione condotta in *Repubblica VII* sembra giacere, sebbene implicitamente, esattamente la concezione secondo cui l'ambito fenomenico, in forza *sia della sua Somiglianza che della sua Dissomiglianza dall'Intelligibile*, ha la capacità di rievocare all'Anima l'originaria conoscenza delle Idee, sfumata a causa dell'incarnazione: *in quest'ottica è*

Una situazione profondamente affine a quella delineata nella *Repubblica* viene descritta nel *Teeteto*, in un bel passaggio che contribuisce non poco a chiarire presenza e funzione implicite della nozione di *κρόνοι* all'interno della dinamica gnoseologica: il ragionamento svolto nel dialogo (in 184c 5 sgg.), prende le mosse, a differenza del brano di *Repubblica*, non dal caso di uno stesso oggetto che susciti impressioni contrarie, bensì da quello di due oggetti diversi, percepibili mediante due facoltà anch'esse distinte (vista e udito nell'esempio considerato), e fra i quali venga riscontrata l'esistenza di un elemento comune ad entrambi; poiché è necessario escludere sia che tale comunanza venga colta grazie allo stesso senso, sia che sia stato possibile riceverne una medesima sensazione attraverso l'uno o l'altro dei due organi coinvolti, trattandosi appunto di due oggetti separati, se ne deve dedurre la presenza in noi di un *ἕκτανον* Incorporeo del Sapere, di un'Unica Idea che come un Principio unitario ed invariabile ci consenta non solamente di discernere tutto quanto appartiene alla sfera delle percezioni, ma soprattutto di cogliere, e senza potersi più appigliare alle sensazioni veicolate dal corpo, ciò che fra di esse si riconosce come *κοινόν* l'Essere ed il Non Essere, l'Identico, il Diverso, l'Uno e la serie dei Numeri, il Simile ed il Dissimile (cfr. 185c 4-e 2).

Il richiamo alla dimostrazione svolta nel *Teeteto* è tutt'altro che inadeguato, e non necessita neppure di prescindere dalla diversità delle premesse del ragionamento rispetto a quelle poste nella *Repubblica*: l'obiettivo che Socrate si prefigge a quest'altezza del dialogo, nel più ampio contesto del rifiuto della tesi assunta in partenza secondo la quale la Conoscenza potrebbe identificarsi con la sensazione (151d 3 sgg.), è essenzialmente quello di portare alla luce la netta distinzione esistente fra la *ψυχή* ed il *σῶμα*, o meglio le funzioni di cui la stessa Anima si serve mediante il corpo nel volgersi alla considerazione dei sensibili, in relazione al conseguimento del Sapere. Tenuto conto del quadro complessivo, è evidente che l'accento nel dialogo venga posto, più che sulla constatazione della compresenza negli oggetti dei sensi di caratteri distinti o contrari, sulle stesse facoltà sensibili, ed in particolare a sottolineare l'impossibilità che una di esse svolga ad un Tempo il compito proprio di un'altra, sia rispetto a se stessa, che rispetto agli oggetti cui essa si applica (cfr. 184d 7-185a 7). Un ragionamento del tutto analogo teso ad escludere, oltre che la possibilità di

comprensibile che nella prima fase di tale rammemorarsi sembri di 'percepire' le Idee, per rendersi conto solo successivamente dello scarto ontologico sussistente fra le due sfere, e che la ψυχή, che non abbandona mai la ψυχή (cfr. Phaed. 75c 7-d 8, e Resp. VII 518b 6-519a 1), si attivi in un primo momento sull'onda dello stimolo ricevuto attraverso il corpo, dando inizialmente l'impressione di applicarsi alle presunte 'sensazioni' provenienti dagli αἴσθητα stessi.

un'identificazione sul piano oggettuale del *doxastōn* e del *gnōstōn*, anche quella *sovrapposizione contemporanea di competenze proprie delle diverse *dunamēis**, che potrebbe verificarsi corrispondentemente al livello della Soggettività, è svolto nel libro V della *Repubblica*, in 475e 3 sgg.; l'unica differenza coll'argomentazione avanzata nel *Teeteto*, è che in *Repubblica* il *crōnōs* funge da elemento sceverativo fra *doxa* e *gnōsis*, senza che il suo ruolo venga tematizzato anche in relazione alle diverse forme di *aiōphēsiā*. La metodologia dimostrativa applicata nello sviluppo dei due ragionamenti è invece pressoché identica: *ci si serve, in misura più esplicita nella Repubblica, implicita nel Teeteto, del concetto di tempo per segnalare rispettivamente il dislivello ontologico esistente fra oggetti opinabili ed enti conoscibili.*

Il confronto fra i due dialoghi è legittimato in particolare dal fatto che ambedue le procedure dimostrative convergono in un'inferenza fondamentale collocata, per così dire, a metà strada fra la considerazione più focalizzata sugli ambiti oggettuali della *Repubblica*, e quella più concentrata sulla componente Soggettiva intrinseca al processo conoscitivo del *Teeteto*; lasciando spazio al testo,

«Orbene, intorno al suono e intorno al colore, presi tutti e due insieme, questo, certo, tu pensi prima di ogni altra cosa, che tutti e due esistono. (*prōton men auto; touto peri; ajfōterōn hē-dianōhē oti ajfōterōn estōn*) [...] E pensi anche che ciascuno dei due è altro dall'altro, ma identico a se stesso? (*Oukōu kai; oti ellateron ellaterou men eteron eautw/de; tauton*) [...] E pensi anche che tutt'e due insieme sono due, e ciascuno separatamente è uno? (*Kai; oti ajfōterōn duō ellateron de; eñ*) [...] E sei anche capace di osservare se sono dissimili tra loro oppure simili. (*Oukōu kai; eijē ajōmōiō eijē omōiō ajllōiōi dunatōi eisepēsiskeyasqai*)» (185a 8-b 5)

Se ripensiamo adesso al brano tratto dalla *Repubblica*, 524b 7-c 13, citato in precedenza, non possiamo non renderci conto delle affinità strutturali che emergono nel paragonare le due argomentazioni: in tutti quei casi in cui la Psiche si trovi a dover giudicare di quelle caratteristiche che le si presentano nei fenomeni sotto le spoglie di impressioni sensoriali, *essa eserciterà sempre su di esse un atto sceverativo di origine Intellettiva, sia che si tratti di manifestazioni sensibili di una semplice distinzione*, come avviene nel caso del *Teeteto* con *fnhve crox*, sia che si tratti invece di una *opposizione vera e propria*, seguendo l'esempio di *Repubblica* di *mega* e *smikrow*. Individuato il retroterra comune alle

due dimostrazioni nella capacità psichica di cogliere ovunque, ed insieme di servirsi, dell'Essere e dei suoi *genē* per riconquistare il sapere 'posseduto un tempo', possiamo passare a chiarire la funzione gnoseologica svolta dal concetto di Tempo in entrambi i contesti sulla scorta di un altro breve estratto dal *Teeteto*, di poco successivo: stabilito che l'Essere (*h.Jousia*), si debba porre fra quegli oggetti cui l'Anima è in grado di pervenire 'in se medesima ed esclusivamente per mezzo di se stessa' (186a 4-5: *na' autē; h.Jyuch; kaq jautēn eporegetai*), Socrate domanda ancora,

«Socr. E anche il simile e il dissimile, anche l'altro e l'identico? (*H kai; to; oñion kai; to; aponion kai; to; tauton kai; eferon*) Teet. Sì. Socr. E dimmi, il bello e il brutto, il buono e il cattivo? (*Tivdekalon kai; aiscron kai; agagon kai; kakon*) Teet. Anche queste, mi pare, sono qualità di cui l'anima cerca l'essere sopra tutto nelle relazioni che esse hanno fra loro, comparando in se stessa il passato e il presente col futuro. (*Kai; toutwn mi dokei~ej toix malista proi ajllhla skopeisqai thn ousiam ajalogizomenē ej eautē/ta; gegonota kai; ta; paronta proi ta; mellonta*) Socr. Fermati qui. Dimmi, la durezza di ciò che è duro non la sente l'anima per mezzo del tatto e similmente la mollezza di ciò che è molle? Teet. Sì. Socr. Sta bene, ma il loro essere, e che cosa sono esse due e la loro opposizione reciproca, e ancora, l'essere di questa opposizione, sono tutte cose che l'anima si sforza da se medesima di chiarire a noi, riesaminandole una dopo l'altra e confrontandole fra di loro. (*Thn devge ousiam kai; oñi epton kai; thn ejantiothta proi ajllhla kai; thn ousiam autēth ejantiothtoi autē; h.Jyuch; epantousa kai; sumballousa proi ajllhla krinein peiratai huiē*)» (186a 6-b 9)

Il brano illustra molto bene il ruolo euristico del *chronos*, che permette all'Anima l'esercizio di quell'attività riflessiva (*ajalogizesqai*) necessaria ad operare il confronto, ed a porre di conseguenza una netta demarcazione, fra le impressioni che le derivano dall'interazione delle facoltà corporee con l'ambito fenomenico, e quelle nozioni comuni, quei *koina* ideali, cui essa è in grado di accedere ricorrendo esclusivamente a Se stessa. Combinando le informazioni desumibili dai due dialoghi possiamo trarne la seguente conclusione: la Psiche è forzata - *h.jagkasph jfeia* Resp. VII, 524c 7- dal *nous*, che non tollera né la commistione dei diversi, né quella degli opposti, nella maniera in cui tale mescolanza si manifesta nel sensibile, a separarli l'uno dall'altro (*diorizein*), per poter giungere alla comprensione dell'autentica natura Ideale, dell'*ousia* di questi *esera* e di questi *ejantia*, in tale processo di elevazione dal sensibile all'Intelligibile il *chronos* è

*direttamente coinvolto con tutte e tre le sue dimensioni, e gioca un ruolo insostituibile sia sul versante ‘oggettivo’, nella misura in cui consente al soggetto senziente, vincolato alla sfera sensibile, di cogliere appunto i vari **εἶδη** come realtà, nel loro ambito, ontologicamente Distinte l’una dall’altra (**κρίσις** Resp. VII, 524b 10-c 1), sia su quello ‘soggettivo’, permettendo alla Psiche una riflessione continuativa, che riposa sulla facoltà della memoria, intorno agli Esseri eidetici ed alle loro relazioni reciproche, per tutto il Tempo necessario (cfr. qui lo splendido excursus sulla **σκόλη** che l’uomo libero, il filosofo, ha a disposizione ancora in Theaet. 172b 8 sgg.), al raggiungimento della Verità che li riguarda, al loro **τίσις** (Resp. VII, 524c 10-11), fine ultimo della scienza Dialettica⁸⁵. Si può quindi sostenere sin d’ora che il (concetto di) Tempo rende il Soggetto conoscente, sollecitandolo attraverso la commistione dei distinti e degli opposti nell’apparire, consapevole dell’esistenza di una Realtà Ideale che viene innanzitutto colta nella sua Permanente Invarianza, da intendersi, rispettivamente, sia come impossibilità che ciascun singolo **εἶδος** possa manifestarsi ora come Identico ora come Diverso, e questo sia in relazione a se stesso che ad altro, sia come divieto che esso possa in qualunque modo essere o divenire contrario a se stesso; detto altrimenti, il **κρῖσις** rappresenta uno strumento di accesso privilegiato alla nozione di Eternità eidetica, in quanto induce*

⁸⁵ Nelle sue note all’edizione di *Repubblica* (1997), Bruno Centrone mette molto bene in evidenza il carattere relativo esercitato dalla sensazione nel processo gnoseologico delineato nei brani del libro VII, suggerendo sia un richiamo al *Teeteto*, che un ruolo specifico della nozione di tempo, da assumere come presente sullo sfondo del ragionamento:

«[...] qui Platone considera oggetto di sensazione ciò che presuppone già un’ulteriore elaborazione [...] l’opposizione uno-molteplice rappresenta un’elaborazione rispetto ai dati irrelati offerti dalla sensazione (cosa di cui egli mostra di essere perfettamente consapevole nel *Teeteto*). Del resto, per asserire l’autocontraddittorietà della sensazione, è necessario (benché qui non esplicitato) mutare il termine di confronto o considerare un mutamento nel tempo (A è prima duro, poi molle, B è grande rispetto a C, piccolo rispetto a D), il che esclude in effetti, in base al principio formulato dallo stesso Platone a 436b sgg., il carattere autocontraddittorio della sensazione e implica un coordinamento dei dati sensoriali che non è ascrivibile alla sensazione, di per sé irrelata; non è dunque la sensazione come tale a stimolare la riflessione in quanto contraddittoria.» (pp. 781-782 nota 27).

Ad accordare all’apparente commistione simultanea dei contrari nel sensibile una funzione euristica in grado di agevolare l’ascesi dell’Anima alla contemplazione eidetica era Erwin Rohde, nel suo celebre *Psyche*, 1910⁶, p. 289 vol. I.

*l'Anima a pensare come realmente esistente una sfera ontologica in cui valgono l'Identità ed il Principio di Contraddizione*⁸⁶.

Il fatto che poi la *ψυχή* nel momento stesso in cui crede di cogliere le Idee ed i Generi mediante i sensi, in realtà *li stia applicando sin dal principio ai fenomeni stessi proprio per superare l'intollerabile confusione manifesta nel sensibile fra diversi e contrari, dovrebbe già valere come prova sufficiente del fatto che in lei vi è una precognizione dell'Essere Eterno anche per quanto attiene alla sua intima struttura logica*⁸⁷.

Per concludere tornando al punto da cui eravamo partiti, risulta verificato, anche alla luce di queste ulteriori indicazioni testuali, *il legame di dipendenza esistente pure fra il "non essere mai allo stesso modo" e le altre due forme del χρόνος, passato e futuro: la stessa presa di coscienza della mistione tipica dei fenomeni fra οὐρά e μή οὐρά che, sentita costantemente dal Soggetto filosofante sia nella propria 'staticità', cioè come compresenza simultanea connessa all'evento 'percettivo' presente, che nel proprio aspetto 'dinamico', ovvero nella propria incessante alternanza, e dunque nella sua successione, si regge sulla possibilità, della quale fa palesemente menzione il Theaet., in 186a 6-b 9, di distribuire i distinti ed i contrari lungo tutto l'arco della dimensione temporale, dando appunto spazio sia alla differenza che dell'opposizione.*

La formula utilizzata da Platone nel terzo argomento in favore dell'Immortalità nel Fedone, per illustrarci il modus existendi delle apparenze, appunto l'οὐλεπότε κατα,

⁸⁶ Più che il Tempo considerato come caratteristica inseparabile dall'ambito fenomenico, ovvero come temporalità, qui è il tempo come 'concetto' a fungere da appiglio per l'attività riflessiva della Psiche, come avremo modo di chiarire nel terzo capitolo del lavoro.

⁸⁷ La ragione profonda di ciò non risiede direttamente nel rapporto fra tempo ed Eternità, ma piuttosto *nella natura Dialettica dell'Essere stesso, e nella comunanza dei suoi generi sommi*, in cui non a torto prima Paul Natorp (sia in *Platos Ideenlehre, op.cit.*, p. 111 sgg., che in *Platons Logik, op.cit.*, pp. 113-114, e più di recente Hans Krämer (in *Arete, cit.*, pp. 474-475), hanno ravvisato un'anticipazione, proprio sulla scorta dei passi qui citati del Teeteto, della teoria della Conoscenza Apriori, basata sull'Unità dell'Autocoscienza, formulata da Kant, vedendovi perciò l'origine della filosofia trascendentale. Per dirlo in termini più platonici, il concetto fondamentale è quello stesso espresso prima nel Fedone, a conclusione dell'argomento della Reminiscenza, in base al quale una stringente e pari necessità - *ἴση ἀνάγκη* lega a doppio filo l'esistenza dell'Anima a quella delle Idee, impensabili l'una indipendentemente dalle altre (cfr. 76d 7-77a 2), e poi nel Sofista, in cui notoriamente si dimostra che il *παντελὴ οὐρά* possiede *Ζῆλον Νου* perché è *ἐπινοῶν* (248d 7-249 a 10). A quella che si sta già delineando chiaramente come una *dipendenza logico-ontologica dell'ascesi psichica dalla Dialettica, che ha come conseguenza immediata l'asserzione di un'analoga dipendenza gnoseologica ed ontologica del Tempo dall'οὐσία*, avremo modo di fare ampiamente riferimento nella terza sezione della ricerca.

tauta; ekein si conferma quindi sotto tutti i punti di vista come un'espressione estremamente adeguata del carattere temporale dell'ambito fenomenico⁸⁸.

3) Basta poi soffermarsi ancora a riflettere sulla commistione fra essere e non essere, e sulla conseguente possibilità del generarsi delle opposizioni, fuoriuscendo ancora dalla logica di una sua osservazione statica ed adottando quella che il ragionamento di Platone nel *Fedone* vuole accentuare, cioè quella *dinamica*, per rendersi conto di un altro aspetto che invita a leggere nell' *oudepote kata; tauta; ekein* un sinonimo della temporalità della sfera sensibile: *considerato nella sua processualità infatti questo modo di essere presuppone il verificarsi di un movimento ininterrotto fra le due componenti coinvolte nella mescolanza, quell'incessante trascorrere a cui comunemente si pensa nel parlare di 'flusso' temporale.*

⁸⁸ È interessante osservare come ancora Natorp, sulla scia della concezione del tempo quale forma a priori della sensibilità delineata da Kant nell'*Estetica Trascendentale* della *Critica della Ragion Pura*, consideri la *yuchwosì* come viene descritta nel *Teeteto*, come lo "in sich nicht zeitlich bestimmten Einheitspunkt des Bewußtseins", al quale però tutte le determinazioni temporali debbono venire necessariamente ricondotte (ancora in *Platos Ideenlehre, op.cit.*, pp. 112-113); in altri termini, *l'Unità dell'Anima è la condizione di possibilità ed il fondamento del Tempo*, tesi che condividiamo appieno. Nella medesima direzione si muovono anche le valutazioni di Myles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, 1990, p. 62, che in relazione al medesimo luogo dice:

«[...] it would not have been inappropriate to invoke Immanuel Kant's famous dictum 'Intuitions without concepts are blind' [*K.d.R.V.*, 1781, A 51 e cfr. A 294]. Plato's critique, like Kant's, is directed against the empiricist assumption that at least some of the things we perceive [...] are peculiarly self-intimating, in that we have only to sense them to know them immediately for what they are, with a certainty that establishes a secure foundation for the interpretations and inferences which constitute the rest of knowledge. Against this view Socrates insists at 186b that it is one thing to feel the hardness of something hard or the softness of something soft, quite another to reach the thought that it is hardness. One is not aware of hardness as being hardness except in contrast and opposition to softness. Only a mind that can step back, as it were, from a particular occasion of perception and make contrasts and comparisons with other perceptions can tell that what it is perceiving is hardness [...].»

Per quanto concerne *il carattere Ideale dei koina* menzionati nel *Teeteto*, concetto che abbiamo presupposto per tutto il corso del ragionamento, esso viene sostenuto con forza, per contrasto con il "common sense (*koinh; aiphhsis*) aristotelico", da Francis Macdonald Cornford, in *Plato's Theory, cit.*, pp. 105-109 (per il grado di estensione dell'ambito Ideale, cfr. anche p. 8 sgg.): anche se il termine Idea non compare entro la confutazione dell'identità fra conoscenza e percezione sensoriale, i *koina* vengono chiaramente assunti quali oggetti di conoscenza esclusivamente intellettuale (*nohtav*) oltre a corrispondere a quei *genh* che nel *Parmenide* vengono introdotti a partire dalla disanima degli argomenti avanzati da Zenone di Elea contro il Movimento ed il Molteplice (pp. 105-106 e nota 2 p. 106).

Per questa ragione si potrebbe essere tentati di assimilare repentinamente, in perfetta buona fede, l'impermanenza dei fenomeni al Tempo, proprio sulla base di una presunta identità fra *chronos* e *kinhsis*, la quale, se potesse essere verificata, implicherebbe una riduzione del genere del Movimento ad una caratteristica pertinente al solo ambito fenomenico.

I due concetti tuttavia, entro la concezione platonica, non si possono far coincidere pacificamente, come si può facilmente constatare rivolgendo ancora uno sguardo anche soltanto superficiale alla terza dimostrazione del *Fedone*, dove è lampante che la *kinhsis* non venga menzionata nell'elenco degli attributi comuni agli *eijth*. Riteniamo, e lo avevamo già accennato, che una delle ragioni profonde di questa 'assenza', risieda proprio nel fatto che *l'Immortalità dell'Anima, seguendo il Fedro, 245c 9, dell'ajch; kinhsowz, è, certo non ontologicamente, bensì cronologicamente, cioè dal punto di vista dello svolgimento logico e letterario del dialogo, 'ancora' in corso di dimostrazione: si capisce bene infatti che, volendo abbozzare una successione delle tappe speculative pianificate da Platone nel delineare il rapporto fra Psicologia e Dialettica, prima di poter parlare della kinhsis come genere dell'Essere, e delle forme più elevate ed inferiori che le appartengono (cosa che avviene, prendendo le mosse dal Fedro, 245c 5 sgg., sia, a più riprese, nelle deduzioni I-VI del Parmenide, che soprattutto nel libro X delle Leggi, 893b 1 sgg.), è indispensabile aver accertato preliminarmente l'Immortalità dell'Anima, ovvero la sua congenericità, la sua suggestività, all'Intelligibile. Dunque il dato che il Movimento non venga esplicitamente annoverato fra le caratteristiche degli *eijth* nel *Fedone*, non comporta affatto una sua espunzione automatica dall'Intelligibile; ne è prova il fatto che esso sia altrettanto assente dalla simmetrica caratterizzazione dei *polla; owlataw* (cfr. *Phaed.* 78d 10-e 4), cui, per contrasto, viene attribuita esclusivamente quella specie di mutamento che è l'*ajloiwsi*. Tempo e Movimento risultano quindi ontologicamente distinti, il che naturalmente non esclude l'esistenza di un legame strutturale fra i due concetti, da pensare però come dipendenza del *chronos* dalla *kinhsis*: che il Movimento sia ontologicamente anteriore al tempo, oltre che sua *conditio sine qua non*, lo si evince con chiarezza dal *Timeo*, sia dalla natura del Paradigma eidetico, a partire dall'Eternità del quale viene appunto generato il *chronos* (cfr. 37c 6 sgg.), che in quanto Totalità degli *nohta; žwa; Pantelej Žwón* (cfr. 30c 2-31b 3), non può, seguendo il Sofista (cfr. 248e 7-249b 6), non essere teatro di un attività di origine psichica, sia anche dal fatto che solamente a partire dal **Rivolgersi in se stessa della *psychosmica***, hanno 'inizio' il tempo e la vita del cosmo sensibile (cfr. 36e 2-5).*

Personalmente tendiamo a credere, per fare una breve osservazione a margine, che quel Movimento che chi si appresti al Sapere ‘ritiene di vedere svilupparsi nel sensibile’, sia in realtà, *dal punto di vista del Soggetto conoscente, quella **κίνησις** derivante dall’Anima* che pensa in successione l’alternanza delle caratteristiche, comunque non visibili, cui il contatto con un ambito corporeo la sollecita (ricordando la discussione svolta in *Resp.* VII 522e 1 sgg.); *la **ψυχή** genera in tal modo una serie che è frutto della sua stessa attività intellettuale*, perlomeno nella misura in cui ella se ne può servire per indagare Essenza e Relazioni eidetiche, **invertendo anche con assoluta libertà l’ordine della sequenza temporale**, potendo applicare la propria riflessione al confronto non solo delle cose presenti con quelle passate, ma anche con quelle che sono ancora di là da venire (cfr. nuovamente *Theaet.* 186a 6-b 9). Per quanto attiene invece al versante ‘oggettivo’, l’elemento dinamico intuito come presente nei fenomeni, dovrebbe piuttosto rispecchiare i processi di generazione e corruzione, cui Platone fa corrispondere quella forma degradata di moto che è appunto l’*αλλοίωσις* (cfr. ancora *Leg.* X 893b 1 sgg.)

Già queste prime indicazioni dovrebbero essere sufficienti a mostrare da una parte l’errore cui si andrebbe incontro nel voler assimilare *κρόνος* e *κίνησις*, e dall’altra quanto invece sia più opportuno istituire un legame più stretto fra *Tempo* e *mutamento*.

Per toccare con mano la sensatezza di quest’ultima ipotesi, è sufficiente fare un breve richiamo ad un passaggio fondamentale tratto dalla sesta deduzione del *Parmenide*: in questo contesto l’Uno che non è, intendendo il suo non essere in senso relativo (cfr. 160b 5- e 2), cioè come **un essere non essere**, manifesta la compresenza di entrambi, *οἷε μή οἷε* e però in quella maniera tipica dei fenomeni, in quanto il suo essere partecipa del non essere ed il suo non essere dell’essere (161e 3- 162b 8⁸⁹), cosicché lo stesso *μεταβαλεῖν* che proprio in ragione di questa sembianza di mutua partecipazione fra *οἷε μή οἷε* risulta necessario pensare avvenga in esso fra una condizione e l’altra delle due, viene descritto come un’**“apparenza di movimento”**; lasciando la parola al testo,

«È possibile che ciò che è in qualche modo non sia più così, senza mutare condizione?
(*Οἷω τε οὐτ-το; εἶπον πῶι μή; εἶπειν οὐτῶ, μή; μεταβαλλόν εἰ ταυτῆ τῆς ἐξῆς;*)

⁸⁹ L’affinità fra la compresenza e l’alternanza di essere e non essere nell’Uno e quella caratteristica dei sensibili è particolarmente lampante in 162b 3-7:

Οὐκ οὐν ἐπειπερ τῶ/τε οἷτι του-μή; εἶπαι και; τῶ/μή; οἷτι του-εἶπαι μετεστι, και; τῶ/εὐί, ἐπειδῆ; οὐκ εἶτι, του-εἶπαι ἀπαγκῆ μετεἶπαι εἶ το; μή; εἶπαι.... Και; οὐσίῃ δῆ; φαίνεται τῶ/εὐί, εἶπ μή; εἶτιν.... Και; μή; οὐσίῃ ἀπα, εἶπερ μή; εἶτιν.

[...] Tutto quanto dunque è in un modo e anche non è nello stesso modo è segno di mutamento. (*Πάν ἄγα τὸ τοιοῦτον μεταβολῆν σημαίνει, ὁ γὰρ οὐδὲν τε καὶ μή οὐδὲν εἶναι*) [...] Mutamento è movimento; non ti pare? (*Μεταβολῆ; δε; κινήσι; ἢ τίς φησόμεν.*) [...] E l'uno ci si rivelò essere e non essere. (*Οὐκ οὐν τὸ ἐπὶ οὗ τε καὶ οὐκ οὗ ἐφανῆ*) [...] Appare quindi essere in un modo e non essere in quel modo. (*Οὐδὲν ἄγα καὶ οὐκ οὐδὲν εἶναι φαίνεται*) [...] E allora l'Uno che non è ci appare anche in movimento, se è vero che muta dall'essere al non essere. (*Καὶ κινούμενον ἄγα τὸ οὐκ οὗ ἐπὶ πεφανῆ, ἐπειγὲρ καὶ μεταβολῆν ἐκ τοῦ εἶναι ἐπὶ τὸ μή εἶναι εἶναι*)» (162b 9-162c 6, in Platone. Opere..., cit., traduz. di A. Zadro, vol. II)

Altrettanto rilevante per una migliore comprensione del nesso fra *κίνησι* e *μεταβολῆ*, è quanto si desume da un breve brano di poco successivo, in cui il *metaballein* dell'Uno è identificato espressamente alla *genesis* ed alla *phorav*

«Ciò che si modifica non è necessario che venga ad essere diverso da come era prima, che venga meno alla condizione precedente? (*Τὸ δ' ἀλλοιούμενον ἀφ' οὗκ ἀγαθῆ γίνεσθαι μὲν ἔτερον ἢ πρότερον, ἀπολλύσθαι δὲ; ἐκ τῆς πρότερας εἶναι*.) E ciò che non si modifica non è necessario che non venga all'essere né perisca? (*τὸ; δε; μή; ἀλλοιούμενον μήτε γίνεσθαι μήτε ἀπολλύσθαι*.) [...] Quindi l'uno che non è poiché si modifica viene all'essere e perisce... (*Καὶ τὸ ἐπὶ ἄγα μή; οὗ ἀλλοιούμενον μὲν γίγνεται τε καὶ ἀπολλύται,...*)» (163a 6-b 5)

Per quanto concerne il rapporto dell'alterazione con il generarsi ed il corrompersi, si può fare ancora riferimento al Corollario (cfr. specialmente 156a 4 sgg.), pur tenendo ben presente che il significato attribuito alla *μεταβολῆ* nella terza deduzione del Parmenide è più ampio rispetto a quello esaminato sinora, in quanto include in sé anche il concetto stesso dell' 'passare' della *κίνησι* nella *stasis* e viceversa.

La spiegazione più plausibile di questa apparente oscillazione semantica, che sembrerebbe produrre un'inversione del rapporto Genere-Specie fra Movimento e mutamento che vediamo delinearci nella sesta deduzione, dovrebbe provenire dal retroterra epistemologico che sembra dominare l'intero ragionamento: l'Anima, in qualità di *αἴθε; τῆς κινήσεως καὶ τῆς μεταβολῆς* (cfr. Phaedr. 245c 5 sgg. e Leg. X 894c 3 sgg.), soprassiede ontologicamente ad entrambe, consentendo da un lato l'alternata irruzione degli Opposti eidetici nel sensibile insieme al riconoscimento di essa da parte del Soggetto filosofante, e

*dall'altro il passaggio extratemporale necessario all'attività pensante concepita come inerente all'Intelligibile stesso.*⁹⁰.

Il concetto di mutamento poi, che nel primo dei due estratti sovraccitati della sesta deduzione *viene ricondotto al moto come al proprio genere di appartenenza, del quale esso rappresenta una manifestazione puramente esteriore, funge ulteriormente da termine di mediazione fra movimento ed alterazione, permettendo di concludere che l' *ajloiusi* è essa stessa un'apparenza di moto*; così si evince da un passo tratto dalla medesima deduzione e collocato esattamente tra i due precedenti:

«Così l'uno che non è appare muoversi e stare. (*To; eī aja, wā epiken, ouk oī esthkeve te kai; kineitai.*) [...] E se si muove, necessità vuole che si modifichi; in quanto infatti qualche cosa in qualche modo si muove, in tanto non è più come era prima, ma diversamente. (*Kai; mhj ejper ge kineitai, megalh ajagkh autw/ajloiousqai: oīh/gar aj ti kinhqh/-kata; tosouton oukej jstautwī ejēi wā ejēen, ajl jstewī.*) [...] Muovendosi dunque l'uno, anche si modifica. (*Kinoumenon dh; to; eī kai; ajloioitai.*) [...] E non muovendosi in nessun modo, in nessun modo si modificherà. (*Kai; mhj mhdamh/-ge kinoumenon oujlanh/-aji ajloioito.*)» (162e 2-163a 4)

Il senso del legame fra Movimento e non essere delineato in questo passo del dialogo, che potrebbe suscitare alcuni dubbi rispetto al nostro tentativo di distinguere il *crowoi* dalla *kinhsii*, anche con l'intento di provare indirettamente il carattere Intelligibile del Movimento, è lampante: tale nesso si regge sull'assunzione fatta inizialmente *che l'Uno non sia, e che questo suo non essere, in quanto concepito come relativo, appunto perciò 'sia non essere', potendone quindi dedurre che l'Uno non sia quanto al proprio essere ed insieme che sia quanto al proprio non essere; ne consegue la possibilità di concludere in favore dell'esistenza di un'apparente alternanza fra i due.*

⁹⁰ Sulla relazione fra movimento e divenire, perché sarebbero diversi, e mutamento, cfr. anche Plotino, *Enneadi* VI 3, 21.

Per un approccio differente, ma con un'impostazione per certi versi affine alla nostra nell'affrontare il Corollario, possiamo solo consigliare il bel saggio di Damir Barbarić, *Anblick, Augenblick, Blitz. Ein philosophischer Entwurf zum Seinsursprung*, 1999. Alla splendida lettura del senso profondamente epistemologico da attribuire alla nozione di *ejaifnh* fornita da Nicolai Hartmann nel suo *Platos Logik...*, *op.cit.*, pp. 352-360, così come ad altre interpretazioni affini, faremo ancora riferimento nel terzo capitolo.

Abbiamo già accennato in precedenza, attraverso i vari richiami fatti sin qui soprattutto al libro V della *Repubblica*, al fatto che il tipico caso di un simile incessante trascorrere fra *oír* e *mh; oír* è esattamente quello dell'ambito fenomenico, e la dimostrazione più evidente della correttezza di questa interpretazione è riconoscibile dal ricorso nel brano del *Parmenide* al concetto di *alloíousi* in funzione di elemento mediatore nella derivazione del non essere dal Movimento.

Esiste tuttavia un legame più profondo fra *kínhsis* e *mh; oír* di cui alcuni passaggi tratti specialmente dalla seconda deduzione della prima ipotesi del *Parmenide* rappresentano un limpido esempio: avendo stabilito che *l'Uno che è sarà uno eferotón* e date le diverse opzioni derivanti dalle relazioni dialettiche fra i concetti di Unità, Totalità e dell'Essere parte di un tutto, è lecito asserire che *l'Uno sarà sia in Quietè che in Moto, in Quietè in quanto permane sempre in se stesso, in Moto in quanto è sempre in altro da sé (145b-146a)*; da questi passaggi risulta assai chiaro il fatto, sebbene sia sempre opportuno fare estrema attenzione nel tentativo di stabilire una gerarchia ontologica troppo rigida fra *megista genh*, tenendo invece bene a mente le indicazioni implicite che Platone fornisce in proposito (cfr. i suggerimenti metodologici sulla corretta modalità di costruzione delle ipotesi in *Parm.* 136a 4 sgg., e la successione in cui i Generi Sommi vengono introdotti, a partire dallo *en*, dall'*ousia* e dai *polla* in *Soph.* 242b 6 sgg.), che *la kínhsis non possa prescindere dalla eferotón* (cfr. però appunto 146a sgg.).

Che l'evidenza di questo nesso comunque non implichi la negazione, ancora una volta, del carattere Intelligibile del Movimento, è provato, oltre che dall'esistenza di una sottile distinzione, che abbiamo tentato di mettere in luce almeno in parte nel corso della discussione, fra *Diversità eidetica e sua manifestazione nell'ambito fenomenico*, soprattutto dal fatto, per limitarsi ad un esempio eclatante, che *l'Intelligenza, nous o frónhsis, presuppone ad entrambi i livelli, quello Soggettivo relativo alla propria intima costituzione, e quello Oggettivo relativo alla natura degli Esseri da essa contemplati (cfr. Soph.), una mescolanza di kínhsis, stasis, taútóthi ed eferotón, come emerge chiaramente sia dalla concezione Dialettica dell'Intelletto sia nel Sofista (cfr. 248a 4 sgg.), che nelle Leggi (cfr. libro X, 897b 7 sgg.), che dalla descrizione della modalità con cui l'Anima cosmica genera in sé tanto l'epístmh quanto la pistis alloíousi, le due possibili forme di gínhsis strettamente dipendenti da quella mescolanza di generi sommi che costituisce la natura stessa della yuch* (Fim. 35a 1-37c 5).

Ciononostante ci si potrebbe chiedere se le delucidazioni platoniche costituiscano una prova sufficiente ad escludere del tutto la presenza di una qualche affezione temporale implicita

nella nozione di Movimento, considerando ad esempio *la necessità di fare ricorso alle forme del **κίνησις** quando ci si trovi a dover descrivere il Moto di un oggetto qualsiasi*: se una cosa infatti si muove, non solo viene ad essere in una relazione diversa da quella che aveva rispetto a se stessa quando era, poniamo, in quiete, e questo semplicemente per il fatto di passare dallo star ferma ‘prima’ al muoversi ‘poi’, come anche per il fatto di essere, quando lo spostamento è in corso, ‘prima’ in un luogo e ‘poi’ in un altro, bensì, più in generale, essa viene a non trovarsi più, e cioè, ‘non è’, dove ‘prima’ ‘era’, così come, perseverando nel suo movimento, verrà a trovarsi ‘poi’, ovvero ‘sarà’, dove ancora ‘non è’. Ne consegue la spontanea rappresentazione del Movimento come semplice negazione dell’Essere attraverso le forme del Tempo, negazione che, data la continuità intuibile sia della *κίνησις* che del *κίνησις* (cfr. *Parm.* 152a 3 sgg.), assume le sembianze della contraddizione, in quanto, stando al ragionamento precedente, dire che un oggetto si muove altro non significa se non dire che esso ‘è e non è contemporaneamente’. Un’argomentazione perfettamente analoga a quella appena svolta viene sviluppata dallo stesso Platone, stavolta nella prima deduzione della prima ipotesi del *Parmenide*, in cui *all’Uno assolutamente inteso viene tolta, per via negationis, anche la possibilità dello spostamento per traslazione* (cfr. 138d 2-139a 3).

Anche questi ulteriori elementi *non autorizzano però a concludere in favore di un’assimilazione indifferenziata fra Movimento e Tempo: difatti mentre entrambi i ragionamenti sviluppati nella prima deduzione e volti a negare, in prima istanza, che l’Uno possa spostarsi mantenendosi entro i limiti di uno stesso luogo, e, secondariamente, che esso possa spostarsi da un luogo ad un altro, presupporrebbero che lo ~~esse~~ fosse una Totalità intrinsecamente articolata in parti, e perciò vengono rifiutati, è solamente nell’ipotetico caso del Moto di traslazione dell’Uno che viene coinvolto aggiuntivamente il fattore temporale* (cfr.). È plausibile che servendosi di questa sottile distinzione **Platone voglia segnalarci la propria convinzione che il Moto circolare uniforme, il quale non a caso è proprio quello che più riflette l’attività del Pensiero** (cfr. anche *Tim.* 34a 1-5), **con tutti i limiti invalicabili pur sempre connessi all’esserne solamente un’immagine** (cfr. *Leg. X*, 897d 8-e 6), **non sia in realtà condizionato dal Tempo. In questa nobile specie di Movimento si coniugano infatti perfettamente ed agiscono in simultanea l’Essere in se stesso ed in Altro da sé** (cfr. 137e-138b e 145b-e)⁹¹.

⁹¹ Da una prospettiva storico-filosofica l’origine di un atteggiamento esternamente critico nei confronti del concetto di Movimento, in cui viene vista semplicemente un’inaccettabile negazione dell’Essere e della sua

Tornando alle tre tappe del ragionamento svolto nella sesta deduzione del *Parmenide*, esse sono talmente cristalline e coerenti nella loro concatenazione da non richiedere più che qualche parola di sintesi: *la concezione sottesa alle argomentazioni sviluppate nella sesta deduzione del Parmenide secondo la quale, sul piano ontologico, sia il mutamento in generale che quella modalità di esso cui Platone dà il nome di alterazione, altro non sono che una parvenza estenuata della *kínēsis*, si riflette in ambito cronologico mostrando come il Tempo non sia affatto identico al Movimento tout court, ma si accompagna invece sempre a quella sola specie di esso in cui un essere apparente coesiste accanto ad un non essere altrettanto apparente, fungendo da ‘sfondo’ concettuale per quel loro scambievolmente passaggio che ha nome generarsi e corrompersi, o nascere e morire; basti osservare con quale nettezza venga suggellato, in 163a 6-b 5, il legame fra processo di alterazione e tempo, non potendo quel *proteron eíhai* riferirsi ad altro che ad una anteriorità cronologica, al passato temporale, e costituendo perciò un indicatore chiave di quel ‘divenire diverso da sé’, dell’ *ajlwiountai* appunto, di un’entità sottoposta a generazione, come recitava il Fedone, in 78d 1-7.*

Ancora più fondamentale nell’ottica della presente riflessione sul legame esistente fra il *chronos* ed il *modus existendi* dei *phainomena*, è osservare che il nesso istituito esplicitamente nella terza dimostrazione di Immortalità del Fedone, fra il non essere mai allo stesso modo e l’*ajloiwsis* del sensibile, poiché mentre il *to: oíēsti oíē wśautwí kata: tauíta: kai: ouíēpote ouílanh/ouílanwz ajloiwsin ouíleníxan ejdevetai*, i *polla: oíata*, essendo

Unitarietà, va fatta risalire verosimilmente alla scuola Eleatica: tracce di una polemica piuttosto esplicita mirata a mettere in discussione sia l’esistenza della *kínēsis* e del *chronos*, che il loro carattere di entità *continue*, sono riconoscibili come minimo in due dei cosiddetti ‘paradossi’ di Zenone (argomenti dell’Achille e della freccia), perlomeno stando alle versioni che ce ne vengono tramandate da Aristotele nella *Fisica* (cfr. 233a 21 sgg., 239b 5 sgg., 250a 20 sgg., 263a 5 sgg.); riferimenti altrettanto espliciti alla necessità di *negare simultaneamente tanto il moto quanto il tempo per poter sostenere la realtà dello *etóisi** trovano in Melisso (cfr. l’*ajēntōre l’ajíntōr* del Fr. 8 D.-K. v. 2, e per quanto concerne l’implicarsi reciproco di *genesis*, *chronos* e *mh: eíē* cfr. complessivamente i Fr. 1, 2 e 3); infine, senza voler entrare nel merito né degli esiti sensibilmente diversi cui la volontà di espungere le forme del tempo dalla statica dimensione dell’*eíē* conduce i tre Eleati, né dell’imprescindibile confronto delle loro conclusioni con la concezione platonica del rapporto fra Essere, Eternità e tempo, che ci limiteremo a delineare nella conclusione di questo lavoro, diciamo che lo stesso procedimento concettuale viene adottato con una certa evidenza dal capostipite della scuola Parmenide, in quanto i ragionamenti volti nel Poema l’uno, esplicito, ad affermare la condizione extratemporale dell’ “è” (cfr. Fr. 8 D.-K. vv. 5-7), e l’altro, desumibile, mirato invece ad evidenziarne l’immobilità (ibid. vv. 26-28), possono essere considerati perfettamente analoghi, in quanto mediati anche qui dalla negazione del *chronos* in forza della negazione di *genesis* ed *eíē* (da cfr. in particolare con i vv. 19-21).

invece *oute auta; autoiz oute ajlhloi ousepote...oulanwz kata; tauza* debbono, per una stringente necessità logica, risultare appunto soggetti a quella specie di *metabolh* (78d 4) che nella sfera degli *eijh* non trova posto (78d 5-e 4), è ribadito proprio nel Parmenide in 163a 1-2: *quel mutamento dell'essere nel non essere e del non essere nell'essere, designato come un movimento estrinseco può identificarsi con l'alterazione proprio perché l'entità che si trova a subirlo viene a non essere più nello stesso modo, bensì diversa da se stessa rispetto al tempo, ousew jstautwz ejei wj ejzen, ajl jsternw.*

L' *ousepote kata; tauta; ejein* del Fedone si riconferma dunque come l'espressione più pura ed autentica della temporalità del sensibile, in perfetta simmetria con quell' *aji; kata; tauza; ejein* di cui il filosofo si serve per rendere accessibile, nel medesimo contesto, il concetto di Eternità eidetica.

Una conferma aggiuntiva e conclusiva di quanto sia corretto assimilare il concetto di Tempo a quello dell'impermanenza dell'essere e del non essere caratteristica delle apparenze, proviene proprio dal celebre brano del *Timeo* in cui Platone, sfidando la capacità di comprensione umana a spingersi letteralmente al di là dei propri limiti, ci descrive la creazione del *cronoi* per opera del Demiurgo artefice del cosmo, a partire dal suo paradigma intelligibile, l' *aijw* (37c 6-39e 6).

In prima istanza, ci si potrebbe sentire autorizzati ad utilizzare questo passo per mettere in dubbio il fatto che il filosofo possa mai aver avuto l'intenzione di assumere effettivamente il Movimento fra le realtà Ideali, facendo ricorso a quanto detto in un breve estratto dal brano, in 38a 1-4; una volta asserita l'erroneità di attribuire all'Eterna essenza (*ajdioi ousiaz*, 37e 5), un passato ed un futuro (37e 3-38a 2), se ne fornisce anche la spiegazione: *lo lij e l'ejtai* sono infatti 'movimenti' - *kinhsei gar ejton*, "mentre a quello che è sempre nello stesso modo immobilmente non si addice il divenire col tempo né più vecchio né più giovane..."... *to; de; aji; kata; tauza; ejton ajinhwn, ouse presbuteron ouse newteron prshkei gignesqai dia; cronou...*

Lasciando completamente da parte la questione, se l'Essere, ma soprattutto in questo caso particolare se l'Eternità stessa, contemplino nella loro intima natura una *kinhsiz*, e di che tipo essa sia, volgiamoci a considerare quali indicazioni complementari il *Timeo* ci fornisca in relazione invece a quella specie di Movimento che va giocoforza espunta dalla realtà Intelligibile ed Eterna: *intanto l'era' ed il 'sarà', che vengono predicati della diaimiaz fusiz senza la minima cognizione di causa* (37e 4-5), "si devono attribuire piuttosto alla generazione che si svolge nel tempo" - *peri; thn ej cronw/genesin ijusan prepei legesqai*, 38a 1-2-; poi, il loro contrapporsi come *kinhseiz* (38a 2), all' 'Immobilità' di ciò

che è Sempre Identico a se medesimo, si regge, e si esaurisce anche, nell'identificazione esplicita di questo muoversi con quelle modalità della generazione che vengono espresse appunto attraverso le tre forme del tempo, l'essere divenuto, il divenire ora, e lo stare per divenire - *ouje; genesyai pote; ouje; gegonemai nun ouj hij aujiz ejesyai* 38a 4-5; infine, viene ribadito che i processi di generazione cui si sta facendo riferimento sono proprio quelli che coinvolgono gli *ajsqhtavto; parapan te oujen asta genesi toix ej ajsqhsei feromenoi prashyeu* 38a 5-6.

È chiaro dunque che pure la tipologia di *kinksiz* chiamata in causa nel passo del Timeo incentrato sulla creazione del Tempo, altro non è che quella sua forma peculiare che trova espressione nel generarsi fenomenico: perciò il movimento dal quale il *chroni* deve ritenersi indissolubile è ancora una volta quell'incessante alterazione, quell'*oujepote kata; tauja; ejreiz* fatto appunto corrispondere nel Fedone all'*ajloirsiz*, degli enti soggetti a *genesiz* e *sqorax* come del resto già recitava la dicotomia ontologica contenuta nel prologo cosmologico dello stesso Timeo, in 28a 2-4 - *to; gignomenon kai; apollumenon...net jajsqhseni ajlogou doxastou...ojtwi de; oujepote oj⁹²*.

Il Tempo si rivela dunque, anche in forza di questa breve ma cruciale incursione nei suoi rapporti con la *kinksiz* e la *metabolh*, delineati nel Fedone, nel Parmenide e nel Timeo, non soltanto come inscindibilmente legato all'*oujepote kata; tauja; ejreiz* bensì anche come completamente assimilabile allo stesso 'passare' dell'essere nel non essere e viceversa; esso difatti garantisce, mediante il succedersi ininterrotto delle sue forme, *hij nun chroni* ed *ejtai*, ciascuna delle quali riflette già in se stessa la coesistenza di *oje ni; oj⁹³*, grazie cioè alla sua continuità, anche l'inarrestabilità dell'alternanza fra le due

⁹² Il concetto di Movimento, nella sua forma Pura, quella che per Platone è inscindibilmente connessa all'Intelligenza ed al Pensiero, non ha perciò alcuna ragione di venire espunto né dall'Intelligibile, né dalla sua stessa Eternità. Ad ritenere logicamente necessaria la presenza della *kinksiz* nell'*ajiz* sono, fra gli studiosi moderni, Gernot Böhme, in *Idee und Kosmos*, 1996, pp. 87-112, Karen Gloy, nei suoi *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, 1986, pp. 60 sgg., Conrad Martius, in *Die Zeit*, 1954, p. 103, ed ancora Walter Mesch, in *Die Bildlichkeit der platonischen Kosmologie*, 2002, p. 207 alle cui interpretazioni avemo l'occasione di tornare in maniera più mirata nel capitolo successivo della ricerca.

⁹³ La lunga tradizione di pensiero che prende le mosse da Parmenide per giungere sino ad Aristotele, concorda nel vedere, perlomeno nelle due dimensioni temporali del passato e del futuro, due forme di negazione dell'Essere. L'eco Eleatica risuona infatti già nelle prime riflessioni con le quali lo Stagirita introduce la trattazione del concetto di Tempo nella sua Fisica: *Jcomenon de; twx eijhnenwn estin epelqein peri; cronou; prwton de; kalwzj ejei diaporhsai peri; aujou-kai; dia; twx ejwterikwn logwn, poteron twx ojtwi estin hj twx ni; ojtwi, eifa tiv hJfusii aujou- oñi nen ouj hj oñwi ouk estin hj molii kai; ajndrwz, ek twndevtii aj upopteuseien. To; nen gar aujou-gegone kai; ouk estin, to;*

*componenti nel suo aspetto dinamico, delineandosi perciò proprio come quel mutamento sempre reversibile dell'una nell'altra: il **κρόνος** è la **genesis** del **gignomenon**.*

Sulla base di queste osservazioni è possibile mettere ancora meglio in luce come il carattere transitorio del sensibile non si esprima affatto *nella forma di una processualità indipendente dal suo stesso svolgersi*, quasi che tale disposizione potesse considerarsi autonoma rispetto ad una dimensione cronologica intesa come una sorta di contenitore vuoto atto solo ad accogliere ciò che in esso si verifica, concezione che Platone espone in maniera inequivocabile nel *Timeo*, nel sostenere *l'origine comune del κρόνος e dell' οὐρανός e nell'ipotizzare una fine che, se mai si prospettasse, dovrebbe necessariamente coinvolgere entrambi: κρόνος δ' οὐρανὸν μετ' οὐρανίου-γένονεν ἰδέα ἀπὸ γεννηθέντος ἀπὸ καὶ; ἰούσης, ἀπὸ ποτὲ ἰούσης τῆς αὐτῆς γίγνεται...* (38c).

Il non essere mai allo stesso modo è perciò la manifestazione più propria della temporalità specifica dell'ambito fenomenico, in quanto descrive il suo stesso passare, passare vicendevole dal non essere all'essere e dall'essere al non essere. Il tempo è dunque pensato, nella maniera più lampante a cominciare dal Fedone, soprattutto perché qui la nozione di κρόνος è più suscettibile di una fondazione teoretica, grazie

de; mellei kai; οὐρανὸν ἐστίν. ἐκ δὲ; toutῶν kai; οὐρανίου kai; οὐρανίου; λανθάνοντες κρόνος σὺγκείται. Το; δ' ἐκ τῆς οὐρανίου σὺγκείμενον ἀπὸ καὶ ἐξ ἑαυτῆς μετεβείν οὐρανίου. (Libro *D*, 10, 217b 29-218a 3). Anche la visione aristotelica del *κρόνος*, caratterizzato dal non essere parte del Tempo (*τὸ δὲ; κρόνος οὐρανίου*, *D* 10, 218a 3-19), rappresentandone piuttosto un limite (*περὶ τὸν κρόνον*, *D* 10, 218a 20-25), ricorda molto da vicino l'intento parmenideo di concepire il *κρόνος* dell' *ἐπί* come dimensione extratemporale. Ad ogni modo Aristotele, con intenzioni tutt'altro che filoeleatiche, sottolinea la necessità di distinguere, non qualitativamente, ma numericamente, i diversi 'ora' (cfr. ancora *D* 10, 218a 8-30), pena l'impossibilità, se appunto si fosse costretti ad ammettere la realtà di un *κρόνος* unico ed indivisibile, di prendere coscienza del movimento o del mutamento intercorrente fra questi, e dunque del trascorrere del *κρόνος* inteso come funzione della *κίνησις* (cfr. complessivamente *D* 11, 218b 21 sgg.). Il concetto di *κρόνος* anzi, assurgendo a criterio di riferimento per stabilire sia nel passato che nel futuro una relazione anteriore-posteriore (cfr. *D* 11, 219a 10-219b 2 e *D* 14, 223a 4-15), si fa garante sia della continuità del Tempo, che della sua stessa esistenza.

Come accenneremo subito, l'atteggiamento platonico rispetto alla valutazione delle forme del Tempo è sensibilmente diverso, e soprattutto perché *il presente viene considerato come una dimensione temporale a tutti gli effetti, dando spazio anch'esso, non meno del passato e del futuro, alla generazione*, come si evince sia dal *Parmenide* che dal *Timeo*. Sul fatto che *tutti e tre gli εἶδη κρόνου* possano essere concepiti come *coesistenza di essere e di non essere*, e quale rilevanza abbia questa chiave di lettura per la comprensione generale dei rapporti fra il *κρόνος* ed il proprio Paradigma è argomento che, fatte salve le osservazioni introduttive che stiamo per svolgere qui, approfondiremo nella terza sezione di questo lavoro, in cui delineeremo *i fondamenti Dialettici del legame fra Tempo ed Eternità*

all'eccezionale sottigliezza logica con cui Platone delinea il contrasto fra l'*oudepote kata; tauftavefein* sensibile e l'*api; kata; taufta; ekein* eidetico entro la terza dimostrazione di Immortalità dell'Anima, *come l'alternanza stessa fra ~~ofo~~ ~~mi~~; ~~of~~ il Tempo è l'apparire dell'apparenza.*

Data l'estrema complessità del tema indagato, è bene svolgere ancora un breve approfondimento che metta alla prova l'identificazione richiesta, in prima istanza⁹⁴, dal Fedone, fra 'temporalità del sensibile' e 'tempo come concetto': una volta determinati tanto il *fainomenon* quanto il suo *fainesqai* come commistione di essere e di non essere, ci si potrebbe legittimamente domandare perché mai se gli enti sensibili ed il Tempo condividono la medesima struttura, essi non si limitino a sovrapporsi o a confluire l'uno nell'altro in un risultato statico.

La giustificazione concettuale dell'esistenza di una chiara componente dinamica, intuitivamente implicita nel pensare il *chronoi* come *il trascorrere del sensibile*, proviene, di nuovo, dai brani già discussi estratti dalla sesta deduzione del Parmenide, da 160b 5 a 162c 6; prendendoci la libertà di mettere momentaneamente da parte il fatto che il soggetto dell'ipotesi posta come seconda sia l'Uno che non è, in quanto il ragionamento può ritenersi valido qualunque sia la realtà presa in considerazione ed esaminata in rapporto al proprio non essere relativo (cfr. ancora *Parm.* 136a 4 sgg.), e concentrando invece l'attenzione sulla dinamica stessa del mutamento⁹⁵, i passi in questione si prestano alla seguente sintesi:

⁹⁴ Questa evidentissima mutua dipendenza non implica tuttavia l'assoluta inscindibilità, perlomeno *da un punto di vista logico-dialettico*, del legame, rispettivamente, tra Tempo e diveniente, e fra Eternità ed Essere, in quanto è sempre possibile, ed è anche auspicabile al fine di comprendere il concetto di 'generazione del Tempo', *prendere in considerazione il rapporto fra il ~~chronoi~~ ed il proprio paradigma, l'~~ajm~~ a prescindere dal suo nesso con gli ambiti oggettuali corrispondenti, come lo stesso Platone ci invita espressamente a fare nel Timeo, in particolare in 37c 6-d 7.* Sul presupposto teorico di questa 'scissione', ovvero *la matrice Dialettica del passaggio da una considerazione del Tempo come 'temporalità' del sensibile a quella del Tempo come 'concetto'*, rifletteremo ancora nel capitolo successivo.

⁹⁵ La scelta di leggere l'argomentazione platonica sotto questa luce non è il frutto di un inconsulto atto di *ultrix*, ma è dettata solamente da un'esigenza di semplificazione del parallelismo che sentiamo di dover tracciare fra l'*oudepote kata; taufta; ekein* e la natura costitutiva del Tempo. In quest'ottica è preferibile partire da una considerazione complessiva del *chronoi* rispetto al suo 'modo di essere', per evitare di doversi confrontare in maniera troppo repentina con il problema *dell'unitarietà del tempo in generale*, ed in particolare con quello *dell'unità delle sue forme considerate singolarmente*. Sarebbe infatti molto più opportuno collocare la riflessione *sui rapporti fra ~~chronoi~~ ed Unità nel contesto cosmologico-dialettico del Timeo, in cui, relazionandosi il Tempo direttamente all'Unità dell'Essere Eterno, non occorrerebbe più 'ignorare' le premesse delle ipotesi del Parmenide.*

quell'essere tale da essere in quanto non è e da non essere in quanto è, è strettamente necessario che muti, cioè che appaia essere-non essere, e questo suo apparire ora l'uno, ora l'altro, presuppone un movimento.

*A ben guardare, la sesta deduzione del dialogo ci offre una vera e propria definizione della temporalità in quanto tale, perché dire di un essere che esso 'è in un modo ed insieme non in quel modo', significa, stando alla struttura logica dell'argomentazione, che esso è e non è in qualunque dei due modi, essere o non essere, esso si presenti; ma ciò che non permane mai costante in nessuno dei due è appunto ciò che appare sempre diverso da come si manifesta inizialmente, ovvero è l' *oufepote kata; tauta; ejei* per eccellenza.*

È così che, nel pieno rispetto della profonda simmetria logica sulla quale si regge la terza prova in favore dell'Immortalità del *Fedone*, e con un contributo chiarificatore non indifferente proveniente dal *Parmenide*, l'assumere il "non essere mai allo stesso modo" quale rappresentazione della transitorietà dei fenomeni, ci permette di trarre tre conclusioni fondamentali in merito *all'intima costituzione del concetto stesso di tempo, pensandolo come **genesis***:

-la prima è che il *chronoi* si rivela per 'un essere che non è ed un non essere che è', un'entità che appare essere appunto in quanto non è ed appare non essere in quanto è; senza voler entrare qui nel dettaglio di una discussione che andrebbe affrontata in sede squisitamente cosmologica, basti osservare che *ognuna delle dimensioni del Tempo non può affermare il proprio essere se non negando quello delle altre due, e che tale negazione è parte integrante della stessa asserzione di esistenza di ciascuna di esse: il Tempo medesimo è per sua propria natura un *oj' kai; mh; oj'**

-la seconda conclusione, che permette di dare ragione del dinamismo presente nel sensibile, è che *il Tempo risulta essere una specie di Movimento, in quanto è definibile in se stesso come 'mutamento dell'essere nel non essere e del non essere nell'essere'; l'esistenza del *chronoi* è ciò che autorizza a parlare di un 'passare' fenomenico, in quanto il concetto di Tempo è identico a tale 'passaggio': il *chronoi* è questa stessa *metaboliv*⁹⁶.*

⁹⁶ Vedremo, nella terza sezione di questa ricerca, quale sia la via che permetterebbe di sciogliere l'aporia derivante, da una parte, dalla necessità di ammettere una fusione fra Tempo e mutamento, e dall'altra, dalla constatazione che 'qualunque' tipo di *metaboliv* inclusa appunto quella reciproca dell' *oj'* nel *mh; oj'* a rigore non possa avvenire nel Tempo, come Platone sostiene senza sottintesi nel Corollario del *Parmenide*, in 156d 1 sgg., e nella sintesi incisiva di 156e 5-6: *metaballon d' ejai finitai metaballei; kai; oute metaballei; ej' oufeni; chronoi/ oj' ejt...*

Dipendendo dall'Anima quale sua sorgente generatrice, come vuole il *Timeo*, 36e 4-5: *γεῖσθαι ἀφ' ἑκείνου ἡγῆσθαι ἀπαύστου καὶ ἐμφρόνου βίου πρὸς τὸν συμπᾶντα κόσμον*, il Tempo è infatti, insieme, **movimento soggettivo ed oggettivo**: è soggettivo in quanto il suo impatto sul Soggetto conoscente si attua *nello sciogliere la mescolanza di essere e di non essere 'distendendola' in una successione*, esplicando perciò una funzione prevalentemente gnoseologica; è oggettivo quanto alla sua *presenza in natura che consente lo svolgimento di tutti i processi generativi realizzantisi nella totalità cosmica*. Detto in altri termini, *la natura soggettivo-oggettiva del tempo è la logica conseguenza della natura Soggettivo-Oggettiva della ψυχή* coincidenza culminante nei concetti di *παντελής* ἰδέη del Sofista e di *Παντελής* ζῴων del *Timeo* (rispettivamente in 248e 7 ed in 31b 1)⁹⁷.

-Infine, il *κρόνος* si ripropone, proprio in ragione *della natura 'bifronte' sia dell'essere che del non essere che ne determinano la composizione, nella sua assimilabilità alla nozione di γένεσις*, il suo venire associato nella sesta deduzione del *Parmenide* (in 163a 6-b 5), per mezzo della nozione di alterazione, al *γίγνεσθαι* ed all' *ἀπολλύεσθαι*, ha un precedente nel Corollario, in cui, prendendo l'affermazione ancora una volta nel suo significato generale, a prescindere dal fatto che l'esempio in questione dipenda dall'ipotesi del mutamento

⁹⁷ A sostegno dell'esistenza di un forte legame, cui ormai abbiamo accennato ripetutamente, *di dipendenza ontologica del Tempo dalla Psiche* si esprime Jens Halfwassen, in *Zeit, Mensch und Geschichte*, 1997, p. 156: «Nach Platon ist es die auf den Ideenkosmos schauende Weltseele, die der erscheinenden Natur die zahlenhafte Ordnung aufprägt und damit auch die Zeit begründet.».

Prima di lui, una posizione altrettanto netta in proposito era stata assunta da Luc Brisson, nel celebre *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 1974, p. 338: la discendenza del Tempo dall'Anima è evidente per Brisson, da un lato perché la Psiche è Principio automotore, dall'altro, perché il Tempo non è concepito come durata infinita ma lineare, in quanto, come "immagine dell'Eterno", procede circolarmente; per le stesse ragioni dunque né il Tempo né l'Anima *possono considerarsi generati in senso temporale*, detto altrimenti, il fatto che quella del *κρόνος* debba intendersi necessariamente come una *generazione ontologica* è prova del fatto che anche la composizione dell'Anima debba intendersi come tale. Quello che tuttavia andrebbe ulteriormente chiarito, è se da questo consegua automaticamente, in sede cosmologica, che *la dimensione di esistenza della ψυχή* quella del 'Tempo immagine', piuttosto che quella dell'Eterno in quanto tale. Che essa sia Principio di movimento e dunque Principio del tempo, dovrebbe, a nostro avviso, implicare che essa *non sia strutturalmente affetta dal Tempo se non indirettamente, in quanto una sua 'parte' si 'volge' al sensibile diveniente*, (*Tim. 35a 2-3: ... καὶ ἐκείνου ἀφ' ἑκείνου ἡγῆσθαι ἀπαύστου καὶ ἐμφρόνου βίου πρὸς τὸν συμπᾶντα κόσμον*), in relazione al quale comunque le sue opinioni sono sempre, diversamente da quelle mutevoli delle Anime degli Animali mortali, rette (cfr. ancora *Tim. 37a 2-c 5*).

reciproco dello *εἶν εἶπαι* nel *πολλὰ εἶπαι*, il passare dall'essere al non essere e viceversa si presenta sotto le medesime spoglie:

To; dh; ou̓siaz metalambanein ãjavge ouj gignesqai kalēi....To; de; apallattesqai ou̓siaz ãja ouk apollusqai....To; eij dh,vwJ epike, lambawon te kai; afien ou̓siam gignetaivte kai; apollutai. (156a 4-b 1)

Il cronoi deve quindi ritenersi assimilabile alla generazione ed alla corruzione in ragione della sua stessa natura: -in quanto passaggio sempre reversibile dell'essere nel non essere esso è il nascere ed il morire per antonomasia; -in quanto poi tale passaggio si fonda sul non essere del suo essere e sull'essere del suo non essere, esso è, in se stesso, nascita che muore e morte che rinasce, poiché entrambe contengono già in sé il seme della propria negazione.

Anche alla luce di queste ulteriori valutazioni di ordine prevalentemente logico, *il sensibile viene ad identificarsi con il diveniente, ed il tempo con il suo divenire*⁹⁸.

Se guardiamo infine ad un estratto dalla celebre esposizione della tesi sostenuta dagli *εἰδωτοί φιλοί* nel *Sofista*, il risultato a cui veniamo condotti è esattamente lo stesso; è lo Straniero di Elea, fattosi portavoce della posizione di costoro, a parlare:

⁹⁸ Non siamo inconsapevoli del fatto che le conclusioni tratte qui in merito alla possibilità di accorpare il *cronoi* alla *genesis*, ed alle motivazioni che inducono a farlo, relative *alla sua natura mista di essere e di non essere*, rievocano le riflessioni svolte da Hegel nei paragrafi 257 e specialmente 258 e 259 dell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche*. Senza nessuna pretesa di originalità, che anzi è un concetto cui tendiamo personalmente a non dare particolare rilevanza filosofica, teniamo però a precisare che questa coincidenza di vedute non è il frutto di un tentativo intenzionale di sovrapporre la speculazione hegeliana a quella platonica. Siamo piuttosto del parere *che sia stato proprio Platone ad apportare un influsso determinante sulla concezione formulata da Hegel, sia del concetto di Tempo, che di quello di Eternità* (un tema affascinante questo che ci auguriamo di poter riprendere in futuro). Ben più di recente, la commistione fra Tempo e generazione, potremmo dire, *la concezione che sia il cronoi, in ambito fenomenico, a tenere il transeunte ancorato al proprio essere ed a determinarlo*, è stata vista con acutezza da J. Halfwassen, *op.cit.*, p. 156:

«Die Zeit ist dabei keine zu den Dingen hinzutretende nachträgliche Eigenschaft, sondern die Weise, in der die veränderlichen Dinge -auf schattenhafte und flüchtige Art- im Übergang zwischen Entstehen und Vergehen wirklich sind.»

*“Genesis, thn de; ousiam cwriw pou dielomenoi legete...Kai; swmati men hufar
genesei di jissqhsewı koinwnein, dia; logismou-de; yuch/proı thn qitwı ousiam,
hıf aji; kata; tauta; wslautwı epein fatev,genesin de; ahlote ahlwı.”* (248a 7-13)

Come si può facilmente osservare, il valore emblematico del passo risiede appunto nel modo in cui la contrapposizione fra Essere e divenire viene espressa: la *genesisı* assume qui il ruolo di concetto che riassume in sé tanto lo statuto ontologico che quello temporale dell’ambito sensibile, come dimostra il fatto che mentre nella descrizione dell’*ousia* viene esplicitata la distinzione fra il suo Essere e la sua Eternità, per il divenire ci si limiti invece ad una generica asserzione di incostanza; la pur presente allusione al *chronoi*, come ha messo bene in evidenza Zadro nella sua già citata traduzione della riga 13, secondo la quale “il divenire sarebbe diverso da un momento ad un altro nel tempo”, va intesa dunque soprattutto come chiarimento della nozione di generazione in quanto tale.

L’unico dubbio che si potrebbe giustamente sollevare sull’opportunità di fondere i concetti di Tempo e genesi, sorge osservando che proprio in un paio di battute già menzionate, contenute nel brano che ci relaziona sulla generazione del Tempo nel *Timeo*, Platone, nel chiarire il motivo dell’errore insito nell’attribuire i *chronou gegonota ejth* all’Essere Eterno (37e 4-5), sembra voler porre una sottile distinzione fra le due nozioni: è infatti molto più corretto limitarsi ad attribuire l’‘era’ ed il ‘sarà’ alla “generazione che si svolge *nel* Tempo”, ...*peri; thn ejı chronı/genesin ijusan prepei legesqai*(38a 1-2).

Va però messo immediatamente l’accento anche sul fatto che il rapporto appena delineato fra la generazione e la dimensione temporale in cui essa si sviluppa, dalla quale la *genesisı* verrebbe apparentemente distinta, non tarda a ‘rovesciarsi’ nuovamente subito poi: in 38a 4-6 la negazione che l’‘essere divenuto’, il ‘divenire’ e l’‘essere in corso di divenire’, siano espressioni dotate di un qualche significato nell’ottica dell’*aji; kata; taufa; ejou*, viene legittimato dal fatto che esse sono tutte quante forme che è la stessa generazione a conferire alle cose che procedono nel sensibile, ...*ota genesisı toıt ejı ajssqhsei feromenwıı prashyeu* Ma ciò equivale nuovamente a sostenere, considerando che le forme del Tempo vengono ripensate come forme del divenire -...*oufe; genesqai pote; oufe; gegonewai nuw ouf jıj aujiı ejesqai...*-che qui è ancora il *chronoi* a celarsi sotto le spoglie della genesi, rivelandosi per il solo a determinare il modo in cui i sensibili ci si presentano nel loro apparire.

Nel tentativo di chiarire il senso di questa flessibilità intrinseca al concetto di generazione, sembrano venirci incontro due possibili soluzioni:

-la prima, più ovvia, suggerirebbe di leggere nel ricorso al termine *genesis* un semplice riferimento al *gignomenon*, cosa che avviene, parzialmente, anche nel caso della negazione del *gignesqai dia; cronou* per l' *ajthoi ousia* (cfr. *Tim.* 38a 3-4), in cui Platone segnala di nuovo la presenza di una linea di demarcazione fra divenire e Tempo;

-la seconda, più sottile, *permetterebbe di individuare nella genesis di Tim. 38a 1-2 esattamente il trascorrere alterno dell'essere nel non essere*, lettura autorizzata sia dal precedente riconoscimento delle forme del Tempo come forme di negazione di quell' *estin* ontologico che è il solo a potersi predicare dell' *ousia*, sia dalla loro esplicita descrizione come 'movimenti' (cfr. *Tim.* 37e 5-38a 2): *la "generazione che procede nel Tempo" starebbe dunque ad indicare di nuovo quel moto apparente fra oje mh; oji illustrato nel Parmenide, che, costituendo la natura stessa del cronou, avanza necessariamente con esso. Il tempo si ripresenterebbe perciò come metaballv riconfermando l'interscambiabilità dei concetti di cronou e genesis.*

Estremamente significativo in proposito è il fatto che Platone ricorra anche in altre circostanze al concetto di *genesis* nelle veci del *cronou*, come riteniamo avvenga sia nel celebre prologo del *Timeo*, con quel pregnante *genesis de; ouj estou* riferito all' *aji; oji* in 27d 6, ed inteso come sinonimo di quell' *oulepote oji* di d 7, caratteristico del *gignomenon*, ancora in d 6, che all'esordio della tripartizione che arricchisce la narrazione cosmogonica attraverso l'introduzione del terzo genere della *civra* (cfr. 48e 2 sgg.), in 48e 4-49a 1: *ta; men gar duw illana; hjj epi; toin epiprosqen lecqēisin, eñ men wñ paradeigmatoj ejjhoj upoteqew; nohton kai; aji; kata; tauja; oji; minhna de; paradeigmatoj deuterou, genesis ejton kai; olatou.*

Si vede chiaramente che qualunque delle due opzioni ermeneutiche suggerite sopra si ritenga più convincente, non ci sia alcun motivo valido per rifiutare l'ipotesi dell'identità fra divenire e Tempo; mentre la seconda alternativa non necessita di ulteriori spiegazioni, in quanto presuppone in maniera più che palese l'unificazione dei due concetti, la prima invece affonda le sue radici in una problematica centrale per questa ricerca, che occuperà interamente il successivo capitolo: per questa via veniamo infatti catapultati direttamente nel cuore della questione relativa *al nesso fra Essere e Tempo*, dove possiamo subito toccare con mano la difficoltà strutturale al tentativo di stabilire un confine netto fra i due. Limitandoci alla considerazione dell'ambito sensibile, è evidente che *nel rapporto fra cronou e gignomenon* vi sia una tale dipendenza reciproca da rendere arduo il compito di

*descrivere l'uno facendo a meno dell'altro*⁹⁹: da un lato infatti *l'ambito fenomenico non è pensabile a prescindere dalla propria transitorietà*, che è appunto la caratteristica principale di cui Platone si serve nel terzo argomento del *Fedone* per darci **didatticamente** ragione del suo apparire, e dall'altro *il Tempo, intendendolo sia come il passare del fenomeno, che nella specificità delle sue singole dimensioni, non è né concepibile, né tantomeno trasferibile dal piano della consapevolezza interna a quello dell'articolazione linguistica, se non mediante le forme dell'Essere e della sua Negazione.*

Di questa intrinseca compenetrazione era ben conscio Hegel, quando diceva, nel §.258 della sua *Enciclopedia*,

«In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht alles;...Aber nicht *in* der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies *Werden*, Entstehen und Vergehen, das *seiende Abstrahieren*, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende *Kronos*. - Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden, aber ebenso wesentlich identisch mit ihr.» (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, 1830, Band 9)¹⁰⁰,

ed ancora, nell'aggiunta a questo stesso paragrafo, precisava come le stesse cose finite *siano il Tempo*, in quanto la temporalità è la loro "determinazione oggettiva",

⁹⁹ Su questo punto Taylor, *op.cit.*, ancora a p. 188, proprio in virtù dell'impossibilità che il Tempo sussista privo di fenomeni, pur riconoscendo nel *CRONOS* un'emulazione diretta dell'Eternità (pp.186-187), sembrerebbe escludere radicalmente che esso possa avere *una struttura sua propria, se 'scollato' dagli avvenimenti che in esso si svolgono*; subito poi però, nel descriverlo quale "carattere degli eventi", precisa che sarebbe più opportuno definirlo come **"il carattere più universale della natura, il suo 'passare' (trascorrere)"**; Ciò equivale però a conferirgli, nuovamente, *un'universalità che se anche non lo elevasse ontologicamente rispetto alla sfera sensibile, ne svela comunque ancora una volta il carattere di 'forma' della dimensione fenomenica*, per usare una terminologia quasi kantiana, *e dunque il suo avere una natura in qualche modo 'propria'*. Lungi dal voler giudicare negativamente questa oscillazione di Taylor, che anzi ha dei nobili precedenti in Plotino ed in Proclo (cfr. in proposito la splendida sintesi di Werner Beierwaltes, in *Denken des Einen*, 1985, pp. 160-174), la segnaliamo a conferma della pregnanza speculativa di questo *complesso intreccio fra i piani logico, cosmologico, ontologico e dialettico*, che mette veramente a dura prova anche gli esegeti più raffinati.

¹⁰⁰ «Nel tempo, si dice, tutto si genera e si corrompe;...Ma non è *nel* tempo che tutto nasce e perisce, piuttosto il tempo stesso è questo *divenire*, nascere e morire, *l'astrarre essente*, il *Kronos* che tutto dà alla luce e che distrugge la sua stirpe. -Il reale è certamente distinto dal tempo, ma è altrettanto essenzialmente identico ad esso.»., traduzione nostra.

«Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist, der fließt und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. Die Zeit ist nur diese Abstraktion des Verzehrens. Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit; nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter, sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche; so zu sein ist ihre objektive Bestimmung. Der Prozeß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit; und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste.» (*ibid.*, §. 258, Zusatz)¹⁰¹

È lampante perciò, che *quanto più inscindibile*, che non significa però *non suscettibile di una fondazione al livello dell'Essere atemporale*, risulta essere *il legame fra il **κρονος** e l'**ουσία***, tanto più è legittimo parlare *del Tempo come **genesis***.

§.2: Il *κρονος* ed il *gignomenon*

Dopo aver tematizzato la possibilità di far coincidere il concetto di Tempo con il divenire del sensibile, è opportuno spendere alcune parole per verificare, ancora nel terzo argomento in favore dell'immortalità dell'Anima del *Fedone* se, come la simmetria del ragionamento presuppone, anche dal punto di vista *del rapporto fra il **κρονος** ed i **gignomena*** sia lecito dedurre le modalità complessive dell'apparire dei fenomeni dalla loro temporalità, in modo analogo a quanto era avvenuto riconoscendo *nell'Unità, nella Non composizione, nella Monoformità, nell'Indivisibilità, nell'Immutabilità, nel carattere Ingenerato e non da ultimo nell'Invarianza dell'Idea sia in rapporto a Se stessa che nel suo porsi in relazione agli altri Intelligibili, tutte caratteristiche derivabili dal loro Essere Eterne*.

A fungere da linea guida all'intero procedimento dimostrativo era stata l'assunzione, fatta in 78c 3-8, secondo cui solamente quelle cose tali da non essere mai costanti, *mhdepote kata taufata*, sarebbero state composte, *sunmeta*. Dall'evidente constatazione, in 78d 10-e 6, che tutto quanto si relaziona all'Idea come una molteplicità determinabile tramite il legame

¹⁰¹ «Il tempo non è, per così dire, un contenitore in cui tutto quanto viene collocato come in un flusso che scorre e dal quale viene travolto e trascinato giù verso il fondo. Il tempo è solamente questa astrazione del logorare. Poiché le cose sono finite, perciò esse sono nel tempo; non è perché sono nel tempo, che esse vanno a fondo, bensì le cose stesse sono il temporale; l'essere tali è la loro determinazione oggettiva. È il processo delle cose reali stesse a produrre il tempo; e se il tempo viene detto la cosa più potente, allora esso è anche quella più impotente.», traduzione nostra. I testi di Hegel citati anche nel prosieguo del lavoro sono tutti tratti dalla Frankfurter Ausgabe, G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

partecipativo in forza del quale essa viene considerata omonima con quell' *εἶδος*, non rimane mai invariabile né rispetto a sé stesso, né in rapporto agli altri elementi del medesimo insieme, - *οὐτε αὐτὰ; αὐτοῖς οὐτε ἀλλήλοις οὐλεπότε...kata; ταυτα* si può concludere immediatamente che il sensibile avrà natura composta¹⁰². La derivazione di tutte le caratteristiche che vengono attribuite nel corso del ragionamento all'ambito fenomenico e che sono, in ordine cronologico, composizione, divisibilità, mutamento per alterazione ed implicitamente polimorfia, dalla sua impermanenza, ed a causa delle quali esso si manifesta in maniera completamente 'opposta' all'Intelligibile -...*παρ' τούτῳ τὸν εἰμίαι...*-, è talmente palese da non richiedere ulteriori spiegazioni.

Tuttavia è interessante approfondire brevemente **in che modo esse dipendano dall' *οὐλεπότε kata; ταυτα; εἶναι*** tenendo appunto conto del fatto che questa espressione cela in sé il concetto di Tempo.

In proposito c'è un bel passo del *Simposio* in cui, oltre ad essere ribadito il profondo legame esistente fra disidentità e *χρόνοι*, viene anche messa bene in luce la ragione esatta della dipendenza del modo di apparire del sensibile dal suo essere temporale. Ambedue questi aspetti divengono del tutto lampanti se si pensa, ad esempio, a quel fenomeno della crescita che è proprio di ogni essere vivente; è precisamente a questo evento biologico che fa riferimento Diotima di Mantinea, da cui Socrate dichiara di essere stato istruito 'nelle cose d'amore', quando, avendo convenuto che Amore è Amore del Bene e insieme dell'Immortalità, vengono individuati nel desiderio di generare e nella riproduzione i mezzi per tutti gli animali di conseguire la loro perpetuità, infatti 'la generazione lascia sempre un giovane al posto di un vecchio' :... *τῆ/γενεσεί, ὅτι αἵ καταλείπει ἕτερον νεὸν αἵτι; τοῦ παλαιῦ...*(207d 2-3). Giunti a questo punto del dialogo Diotima parla così:

«Poiché anche durante il tempo in cui ogni vivente si dice che vive come unità e che è lo stesso ([...] *εἶπε; καί; εἶ ἡδὲν ἑκάστον τῶν ζῶντων ζῆν καλεῖται καί; εἶπαι το; αὐτῶ* -per esempio si dice che è la stessa persona quella che da bambino giunga fino alla vecchiaia- (*οἷον ἐκ παιδείου ὁ αὐτῶς λεγεται εἶναι αἵ presbutῆ γενῆται;*) in

¹⁰² Che Platone non sembri voler dare un rilievo speciale a questa logica conseguenza, pur contenuta in quella che può considerarsi una sintesi della dimostrazione, in 80a 10-b 5, dipende semplicemente dal fatto che l'interesse del filosofo è spostato sul legame esistente fra *ψυχῆδ εἶδη* il quale, riconducibile tramite la nozione dell'Invisibile alla condizione atemporale di entrambe (cfr. anche *Phaed.* 78e 5 sgg., e per l'esplicita attribuzione alla Psiche del medesimo *modus existendi* eidetico 79d 1-7), permette di sostenere la *suggestoria* dell'Anima all'Intelligibile, e dunque la sua appartenenza alla specie *ἀσύνπετοι*.

realtà esso si chiama nello stesso modo, ma non conserva mai in sé le stesse cose. (*οὐδὲν
μεντοι οὐλεποτε τα; αυτα; εἶναι εἰ αὐτῶ/οὐτῶ οἱ αὐτοὶ kaleitai*.) Anzi sempre si
rinova e in altra parte deperisce, nei capelli, nella carne, nelle ossa, nel sangue e in tutto il
corpo. (*αἴα; νεῦν ἀῖ; γίγνομαι, τα; δε; ἀπολλυ; και; κατα; τα; τριῶν και;
σαρκά και; οἶτα~και; αἰῆτα και; σῦνπαν το; σῶμα*.)» (207d 4-e 1)

Il brano è davvero emblematico quanto alla precisione estrema con cui la transitorietà del
fenomeno viene esaminata *dall'interno della sua costituzione*: difatti Platone ci offre qui,
sollecitandoci a pensare il sensibile *nella sua 'individualità'*, un'angolazione concettuale
privilegiata muovendo dalla quale possiamo, da un lato, giungere alla conferma di alcune
ipotesi delineate fino a questo punto, e dall'altro trarre alcuni ulteriori spunti di riflessione.

Innanzitutto il filosofo respinge con decisione come scorretta, che poi è il perno intorno al
quale ruota l'intero ragionamento, *l'attribuzione al vivente sensibile di Unità ed Identità*, e
lo fa sulla base di un ragionamento che sottintende nuovamente il sussistere di
un'interdipendenza fra *il non essere mai allo stesso modo, il concetto di Tempo, e la
nozione di generazione*:

-innanzitutto il punto di partenza della deduzione è anche in questo caso, come nel *Fedone*,
l'*οὐλεποτε κατα; ταυταεἶναι* del fenomeno, analizzato qui esclusivamente nel proprio
relazionarsi a se stesso, ragion per cui la terminologia alla quale eravamo stati abituati
dall'argomento della non composizione prende qui la forma della *'negazione che il singolo
ente sensibile mantenga in se stesso le medesime cose'* - *οὐλεποτε τα; αυτα; εἶναι εἰ
αὐτῶ*, detto in altri termini, seguendo il riferimento fatto esplicitamente in 207d 4
all'Unitarietà ed alla *ταυτοθῆ*, se ne asserisce il *'non essere mai rispetto a se stesso né uno
né identico'*;

-in secondo luogo questa sua inconsistenza ontologica si rivela per *un trascorrere
temporale*: la nozione di *χρονοί*, dissimulata nella perifrasi "quello in cui ciascun animale
si dice vivere" - *εἰ ἡλκταστον τῶν ζῶντων ζῆν kaleitai* è l'espressione più propria, ed
insieme consente di prendere coscienza, di tale *apparenza di unità e di invarianza*;

-infine il passare intrinseco alla natura del fenomeno è inteso, di nuovo, come *una genesi*:
ogni sensibile può essere correttamente definito nella sua individualità come un'entità
"sempre diveniente" - *ἀῖ; γίγνομαι* - e questo suo divenire coincide con quello stesso
tipo di *mutamento per alterazione incontrato nella terza prova di Immortalità, che si
manifesta nel generarsi e corrompersi*.

Che il concetto di *gignomenon* possa ritenersi comprensivo *non soltanto del venire ad essere, bensì anche della corruzione dell'ente sensibile*, menzionata espressamente nel brano del *Simposio*, è provato dal fatto che nel prologo cosmologico del *Timeo*, delle due sfere ontologiche che vengono contrapposte, l'una, quella dell'Essere Eterno non soggetto a *genesiz*, l'altra, descritta appunto come "ciò che sempre diviene", *to: aji; gignomenon*, la seconda corrisponde appunto a quell'ambito apprensibile mediante i sensi ed opinabile, che non è mai veramente essere, essendo appunto *gignomenon kai; apollumenon... tiv to; gignomenon men aji;v oji de; oudepote....to; d jaij doxh/ met jaijghsewi ajogou doxastou, gignomenon kai; apollumenon, ojtwi de; oudepote oji* (27d 6-28a 4).

In sintesi il *Simposio* ci ripropone la stessa concezione dell'ambito delle apparenze e della loro temporalità delineata nel *Fedone* e, come avevamo avuto modo di vedere nel corso della discussione, anche nella *Repubblica*, nel *Parmenide* e nel *Timeo*.

Prima di tornare alla dicotomia ontologica del *Fedone* per approfondire il legame esistente fra il *chronoi* e le caratteristiche del *gignomenon*, vogliamo approfittare ulteriormente di questo breve estratto dal discorso di Diotima per mettere in luce alcuni aspetti della speculazione platonica sotto i quali il concetto di Tempo gioca un ruolo tutt'altro che secondario, e che difficilmente avrebbero potuto emergere in maniera più chiara:

Innanzitutto ci troviamo di fronte ad una *netta presa di posizione contro una concezione lineare del tempo*: la convinzione secondo cui il *chronoi* sarebbe teatro di un processo senza ritorno, irreversibile¹⁰³, e connessa innanzitutto *all'opinione comune sulla base della quale*

¹⁰³ Queste componenti di unidirezionalità e di irreversibilità potrebbero affondare le loro radici nel mito greco e successivamente in quelle forme sapienziali arcaiche, dove la distinzione fra *mythoi* e *logoi* non era ancora così netta. Volendo citare un caso emblematico, nella *Teogonia* di Esiodo, *Chronoi*, dai "torti pensieri" (*agkulomichoi*), divora i propri figli per il sospetto che uno di loro, e costui sarà Zeus, divenga il responsabile della sua profetizzata detronizzazione, ed una simile rappresentazione non mancherà di mostrare una certo influsso nelle riflessioni dello stesso Aristotele che nel libro Δ della *Fisica*, 221a-b, dirà:

«[...] è necessario che tutte le cose che sono nel tempo, siano contenute dal tempo [...] Ed è pur necessario che subiscano qualche affezione da parte del tempo; e anche per questo noi siamo soliti dire che il tempo logora e che tutto invecchia a causa del tempo e che a causa del tempo nasce l'oblio, ma non diciamo affatto che a causa del tempo si impari o si diventi giovani e belli; giacché il tempo, di per sé, è piuttosto causa di corruzione [...]»,

e valenze analoghe vi attribuisce in 222b:

«Infatti è chiaro che il tempo potrà essere di per sé più causa di distruzione che di generazione, [...] mentre solo accidentalmente esso può esser causa della generazione e dell'essere.», in *Aristotele. Opere complete*, traduz. di A. Russo, Roma-Bari, Laterza, 1982, vol. III. È solo uno degli innumerevoli esempi che si

la vita di un individuo avrebbe una durata compresa tra la nascita e la morte, essendo dunque segnata da un 'inizio' e da una 'fine', viene invalidata nel *Simposio* stesso grazie alla teoria dell'alternarsi generazionale dei viventi attraverso la riproduzione, che garantisce loro il conseguimento di una sorta di 'immortalità biologica':...*hJqmhth; fusii zhtēi kata; to; dumatōn ajivte ēijai kai; ajawatōi. dumatāi dh; tauth/ momon, tē/ genesei...*(207d 1-3).

Ma la confutazione più drastica di una visione così ristretta del tempo e della vita avviene nel *Fedone*, a partire dallo sviluppo dell'argomento della generazione degli *ejantia pragmata* dai loro contrari (cfr. 70c 4 sgg.), che già consente di guardare, da una parte, alla *dimensione temporale da una prospettiva più ampia, quella ciclica*, e dall'altra, di cominciare a pensare al vivere empirico come ad una *alternanza incessante fra bios e gawatōi*. Sarà poi il procedere del ragionamento a svelare, in un crescendo che culminerà nella dimostrazione finale, i fondamenti ontologici di questa ciclicità: Socrate, agendo secondo i canoni più tipici del suo *ejegcoi*, accoglie le premesse dei propri interlocutori Simmia e Cebète secondo i quali *il vivere si esaurirebbe in arco di tempo limitato, poiché essi assumono la morte come un opposto reale alla vita*, mentre egli, convinto invece che l'Anima sia Immortale, sa bene che se ne debba 'aver cura',... *ejper hJyuch; ajawatōi, epimeleiaz dh; deitai ouj' uper tōu cronou toutou momon ej' wJkalōumen to; zhn, ajl jper tōu pantov...*(107c-2-4). Il Maestro arriva infatti progressivamente a mostrare che *sia il vivere che il morire sensibili altro non sono che un'immagine ricorrente della vera Vita dell'Essere, dello Zwhz ejfoi*¹⁰⁴.

Secondariamente, il nostro brano del *Simposio* ci suggerisce *l'esistenza di un legame*, di notevole rilevanza gnoseologica, *fra Tempo e linguaggio*: il fatto che un oggetto sensibile si chiami "nello stesso modo", e che quindi il nome sia tale da 'perdurare nel Tempo', non significa che ciò che quel nome denota abbia le medesime proprietà. Il linguaggio per

potrebbero fare a testimonianza del perdurare, anche se talvolta in una forma puramente rievocativa, della mentalità mitica anche negli ambiti genuinamente concettuali della filosofia greca.

¹⁰⁴ Particolarmente acute e toccanti sulla sottile distinzione cui Platone ricorre costantemente *fra i concetti di bios e zwhz* sono le riflessioni svolte da Karl Kerényi nell'introduzione al suo *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, 1994 (1976¹), specialmente a p. 13. Per quanto riguarda le finalità Dialettiche sia esplicite che implicite sottese alla *coincidentia oppositorum* che si compie nell'ultima prova sull'Immortalità, ci permettiamo di rinviare al nostro contributo *Il carattere didattico dell'opposizione fra Vita e morte nell'ultima prova sull'Immortalità dell'Anima nel Fedone*, 102a-106d, 2008.

Platone infatti non è per natura¹⁰⁵, nel senso che esso non esprime le qualità del mondo sensibile, bensì, oltre a essere un indizio dell'esistenza di una Realtà che lo trascende, in quanto si articola esso stesso *in immagini*, cioè i singoli nomi, è *piuttosto un indicatore della mera somiglianza esistente tra la cosa designata e l'Idea da cui essa trae la propria natura*¹⁰⁶. Detto altrimenti, *il carattere 'duraturo' del nome dipende dalla Permanenza dell'Essere, solo in virtù della partecipazione con il quale la cosa riceve quel nome*¹⁰⁷. Che l'*oñona* poi sia semplicemente un'immagine della cosa e non un suo duplicato¹⁰⁸,

¹⁰⁵ Che Platone non abbia una visione naturalistica del nome è cosa nota, e questa tesi è ampiamente dibattuta nel *Cratilo*, in cui Socrate, dopo aver affermato che ogni cosa che sia ritenuta degna di ricevere il predicato dell'Essere ha un'Essenza, formula, in 423e-424a, la seguente domanda:

«[...] se uno potesse proprio questo imitare di ogni cosa, la sua essenza, con lettere o con sillabe, non significherebbe costui di ciascuna cosa che cosa è? [...]», passando subito dopo, in 424a-b, a considerare se l'onomastico, cioè colui che detiene l'arte di dare i nomi, sia effettivamente riuscito, di una serie di parole prese in esame,

«[...] con le lettere e con le sillabe, a cogliere così il loro essere da imitarne l'essenza; o se invece no. », traduz. di L. Minio-Paluello, in *Platone, op.cit.*, vol. II.

¹⁰⁶ Per quanto riguarda il fatto che il linguaggio verbale possa disporre a congetturare l'esistenza delle Idee, si veda in particolare *Repubblica*, libro X, 596a; la constatazione che il nome poi, costituendo *un'immagine dell'Essere*, esibisca la similitudine fra la cosa e l'Idea, è da vedere in connessione alla sussistenza di un legame partecipativo, per il quale oltre che allo stesso argomento della non composizione, possiamo limitarci a rinviare a *Phaed.* 102b ed a *Parm.* 130e-131a.

¹⁰⁷ Dire che *il preservarsi del nome nel Tempo derivi dalla modalità atemporale propria di ciò che È, equivale a dire che non vi è in Platone un'autonomia del linguaggio rispetto piano Ideale di cui esso deve essere in grado di fornire la descrizione, ed in effetti è nell'esatto o inesatto rispecchiamento di tale Realtà, che il discorso si qualifica come vero o come falso*; che questa indipendenza non si intraveda, è dovuto al fatto che la scaturigine del significato di una parola non è rintracciabile all'interno del linguaggio stesso, ovvero che *non è il parlare a fondare il senso, ma l'Essere*. Traspare così anche nella teoria linguistica platonica quella profonda e sana compenetrazione fra piano logico, linguistico e ontologico, tipica di tutto il pensiero antico.

¹⁰⁸ Una rigorosa giustificazione di questo modo di intendere *entro quali limiti un'imitazione debba riuscire simile alla cosa imitata*, è rintracciabile sempre nel *Cratilo*, e per conseguire tale obiettivo Socrate sonda un itinerario teorico riassumibile nelle seguenti tappe:

- a) si è convenuto che il nome sia altro dalla cosa di cui esso è nome;
- b) si è ammesso che il nome sia un'imitazione della cosa, come lo è, nell'esempio, un disegno;
- c) entrambe queste imitazioni possono essere riferite e attribuite alle cose;
- d) questa attribuzione è possibile che sia giusta, "quella che riporti a una data cosa ciò che le conviene e le somiglia", e vera (qualora si parli di nomi), oppure non giusta e falsa;
- e) vi sono dunque due modi di attribuire nomi alle cose, di cui l'uno viene chiamato "dire il vero", l'altro "dire il falso".

E se ciò è esatto, dice Socrate nel dialogo in 431b-c,

«[...] ed è possibile attribuire non giustamente i nomi e non rendere ad ogni cosa il nome che le spetta, bensì talvolta quello che non le spetta, anche coi verbi potrà accadere questo stesso. E se è possibile così porre verbi e nomi, è necessario che anche discorsi; perché i discorsi, io credo, sono una continuazione di verbi e di nomi [...]». Ora, chi simulasse una cosa disegnandola, *raffigurando di essa tutti i particolari che le si confanno, renderebbe bella tale immagine*, mentre chi aggiungesse o togliesse qualcosa, farebbe anch'egli un disegno, ma brutto. Avendo così istituito un parallelismo con il caso della pittura, in 431d-e, Socrate chiede:

«E chi riproduce con sillabe e lettere la essenza delle cose? Per la stessa ragione di prima, se colui rende a ogni cosa tutto ciò che le spetta, la imagine, cioè il nome, sarà bella; se invece, talora, trascuri alcunché anche piccolo, o altro vi aggiunga, sarà pur sempre una imagine, ma non bella. Cosicché alcuni nomi saranno fatti bene, ed altri male [...] ». Cratilo, fautore di una prospettiva naturalistica nell'intendere la correlazione tra nome e cosa, concede malvolentieri a Socrate che un atto imitativo possa anche concretizzarsi in una immagine brutta, giacché ciò implicherebbe l'ammissione dell'esistenza di nomi sbagliati, dati non bene, ribattendo perciò che qualora le lettere, elementi con cui vengono composti i nomi usufruendo dell'arte grammatica, vengano sottratte, aggiunte, o anche semplicemente spostate, quel nome non soltanto non potrebbe affatto considerarsi scritto, anzi, risulterebbe essere "subito un altro", qualunque di tali alterazioni gli capitasse di subire. Merita a questo punto riportare per intero il ragionamento che sfocia nella soluzione platonica agli interrogativi sollevati intorno *alla giustezza del nome, e dunque più in generale dell'immagine*, e che si avvia con l'obiezione di Socrate:

«Bada però che non guardiamo male, guardando così, o Cratilo [...] Forse questo che tu dici può accadere a tutte le cose le quali è necessario siano o non siano per un numero: così, per esempio, lo stesso dieci, o qualunque altro numero tu voglia, se tu togli o aggiungi qualche cosa, ecco che diventa subito un altro. Ma di una qualità e di una imagine totale, bada che non sia proprio questa la giustezza, e che anzi, al contrario, non le bisogni affatto rendere tutto tale e quale ciò che ella imita, se ha da essere imagine. Considera se dico cosa ragionevole: potrebbero essere due cose queste, per esempio Cratilo e l'immagine di Cratilo, se un dio non solo raffigurasse il tuo colore e la tua forma, come fanno i pittori, ma anche tutto il tuo interno facesse quale tu hai, le stesse tue morbidezze riproducesse e gli stessi calori tuoi, e moto e anima e mente vi ponesse dentro come sono in te, e, in una parola, quali sono le cose che tu hai, altrettali e altrettante ne ponesse vicino a te? Avremmo, in tal caso, Cratilo e l'immagine di Cratilo, o addirittura due Cratili? Crat. Due Cratili mi sembra, o Socrate. Socr. Tu vedi dunque, o amico, che per la imagine bisogna cercare un'altra giustezza da quella che or ora dicevamo, e non presumere necessario che se qualche cosa le manchi o ci sia in più, non sia più imagine. Non ti accorgi quanto son lontane le imagini dall'aver quello stesso che hanno le cose di cui sono imagini? [...] E dunque sarebbe ridicolo, o Cratilo, quello che per cagion de' nomi capiterebbe alle cose di cui sono nomi i nomi, se tutte codeste cose sotto tutti i rapporti fossero agguagliate a essi nomi. Doppie tutte le cose diventerebbero e nessuno potrebbe dire di nessuna di esse quale è la cosa, e quale il nome.» (432a-d).

Che pertanto il nome non sia un doppione della cosa, e che *la Correttezza e la Bellezza dell'imitazione consistano anche nella Dissomiglianza fra l'immagine e ciò che essa ricalca*, rappresentano due acquisizioni di primaria utilità, soprattutto se venissero integrate opportunamente con gli spunti estrapolabili dalla teoria dell'*εἶμα* sviluppata nel Sofista, per comprendere successivamente alcuni aspetti centrali del rapporto fra il Tempo e l'Eternità, anche nei dialoghi anteriori al Timeo.

simboleggia anzi perfettamente *il sussistere di quel rapporto di Alterità in cui già avevamo visto trovare spazio, insieme, sia la Somiglianza che la Dissomiglianza fra il fenomeno e l'εἶδος*. Anche in questo contesto il *κρονος* esercita una funzione euristica di importanza primaria: *mettendo allo scoperto il contrasto esistente fra il tratto durativo del nome e la disidentità di fondo dell'ente cui lo si attribuisce, il Tempo svela infatti che l'autentico referente del Λογος non è l'apparire sensibile bensì la realtà Ideale.*

In terzo luogo nel frammento del discorso di Diotima si enuncia in maniera straordinariamente nitida un concetto chiave per comprendere la rappresentazione platonica dell'ambito visibile; la medesima conseguenza che già si lasciava trarre, nell'analizzare la dicotomia ontologica proposta nel *Fedone*, dalla definizione del sensibile in generale come *οὐλεποτε kata; tauτα; εἶναι*, si inferisce dal *Simposio* nel quadro della relazione che il singolo fenomeno *intesse esclusivamente con se stesso*: se infatti dinanzi alla negazione complessiva dell'identità sensibile si fosse ancora voluta supporre la possibilità di conferire alle apparenze una sorta di identità 'di secondo grado', certamente non atemporale alla stregua di quella eidetica, ma intesa magari come 'permanenza nel Tempo', si vede bene come le parole della sacerdotessa di Mantinea stronchino un simile tentativo letteralmente sul nascere. È chiaro infatti che per il filosofo *la ταυτοτης sia una prerogativa riservata all'Essere eidetico, e che la massima concessione fatta agli oggetti di percezione sensoriale sia quella dell'attribuzione di un'identità nella mera forma estenuata dell'apparenza*, come conferma un brano proveniente dall'ottava deduzione del *Parmenide*. In questa argomentazione, esaminando le conseguenze derivanti per gli altri dal non essere dell'Uno, quando, *nonostante lo εἶναι appunto μη; οἶσιν si continui a pensarli come esistenti, ed in grado dunque di mantenere una sorta di apparente relazione reciproca; essi daranno l'illusione dell'unità, della molteplicità, della somiglianza e della dissomiglianza,*

Oukōun kai; omniavte kai; ajomia doxei ēijjai... Didn ejskiagrafhmēna ajostanti men ei panta fainomena taupton fainesqai pepomēnai kai; omnia ēijjai... Proselqonti devge polla; kai; etera kai; tō/tōu eferou fantasmati eferōia kai; ajomia eautōi... Kai; outōiwi dh; kai; ajoniōiwi tou; oikou autōuv te autōi ajagkh fainesqai kai; ajlhloi... Oukōun kai; tou; autōuv kai; eferou ajlhlon kai; ajtonemou kai; cwri; eautōn, kai; kinōmēnou pasai kinhseis kai; estīwtai pantē/ kai; gignōmēnou kai; ajollunēnou kai; mhdevera kai; panta pou ta; toiaūta, aJdielqēin eupetei hēh hūin, eij edoi mh; oītoi polla; ejtin. (165c 6-e 1)

La sensazione che si potrebbe avere leggendo le opere platoniche, di trovarsi innanzi al fautore di un dualismo ontologico, fa in parte perno proprio sulla reticenza del filosofo ad accordare, quale che sia la modalità di questa attribuzione, la *tautothi* all'ambito sensibile, perché questa mancanza spinge ovviamente a verticalizzare la contrapposizione fra le due sfere ed a pensarle come contrarie; è bene però ricordare che *l'Identità*, veicolata, come si è potuto constatare ampiamente entro l'analisi della terza dimostrazione di *ajanasia* nel Fedone, dalla nozione di Eternità, è per Platone una nozione sufficientemente ampia da includere anche la relazione dell'Idea agli altri Intelligibili, contribuendo a giustificare il carattere eidetico della stessa *eserothi*. E proprio questo straordinario brano del Parmenide, se gli si concede l'applicabilità ai *faînomena*, sembra mettere la parola fine alla questione: *Unità, Molteplicità, Somiglianza, Dissomiglianza, Identità, Differenza, Movimento, Quietè, nascere e perire, la stessa Generazione sono, nel sensibile, solamente fantasmata dei quali, a rigore, non si può né sostenere che siano come appaiono, né che non lo siano*, col che torniamo a Repubblica V, 479b 9-c 5. Questo passaggio inoltre, nel formulare un'asserzione tanto di apparenza identità quanto di diversità in riferimento a ciò che partecipa dell'Uno che non è, ribadisce indirettamente, a livello ideale, la pari dignità ontologica del *tautore* dello *eseron*

Ricollegandoci al *Simposio*, è anche opportuno far notare che la descrizione del vivente dal punto di vista del suo rapportarsi a se stesso presuppone con una certa evidenza, a quest'altezza del dialogo, una considerazione della Soggettività da un punto di vista empirico, ed è su analoghe basi che subito dopo, nel testo, viene esclusa ad esempio anche la permanenza, nell'uomo, non solo delle opinioni ma anche delle cognizioni (cfr. 207e 2-208a 3).

Ben altre sarebbero le valutazioni da fare in merito all'Identità del singolo vivente con se medesimo, se invece venisse presa in esame la sua Vera natura, il "se stesso", l'*auto*, *tauton* dell'Alcibiade primo (129b 1), in cui l'Essere autentico, nella fattispecie dell'uomo, viene fatto coincidere con la *yuchv...hj ejper tivesti, mhden ajlo ton ajprwpon sumhainein hj yuchv*, 130c 2-3-, o l'*ajcaia fusin* di Resp. X (cfr. 611c 7-612a 3). Anche nel prosieguo dell'*excursus* di Diotima si compirà un repentino salto di livello nel passare da una rappresentazione dell'immortalità fisiologica a quella dell'autentica *ajanasia* realizzantesi nella conquista dell'*agagor* attraverso la visione folgorante del Bello in sé (cfr. 205e 5 sgg. con 209e 5 sgg.); se anche in questo quadro non viene posto l'accento sull'intima struttura del Soggetto conoscente, si può comunque intuire quale essa debba essere pensando che il fine dell'esistenza terrena consiste nel

conseguimento della *sofia* (cfr. 201e 5 sgg.), in linea con il *Fedone* (da confrontare specialmente con 79d 1-7, in cui la Conoscenza dell'Anima e quella delle Idee vengono fatte convergere). Nel passaggio del dialogo da cui abbiamo preso spunto, la disidentità del vivente sensibile è, come vedremo fra breve, palesemente ricondotta alla sua *natura corporea*, *solamente in relazione alla quale sono quindi da intendersi anche la limitatezza mnemonica e l'incapacità di ritenzione delle conoscenze acquisite cui si fa riferimento successivamente. In questo contesto viene anzi messo bene in luce quell'aspetto di condizionamento, in parte anche negativo, che il *CROMO* può esercitare in ambito gnoseologico, nel dare spazio all'oblio, in conseguenza all'incarnazione* (cfr. *Symp.* 208a 3-7).

Per concludere su questo punto con un'altra fra le tante conferme che Platone ci offre della radicale assenza di identità nel sensibile nel suo legame con il *CROMO*, possiamo rifarci ad un passo del *Politico*: è lo Straniero a parlare, fornendo le ragioni dell'irrealizzabilità di una legge unica e valida per tutti, tale da poter restare immutata nel tempo e da potersi applicare con successo ad ogni singolo caso; l'instabilità della condizione umana vanifica infatti qualsiasi tentativo di legiferare fatto nell'illusione che il criterio dell'Unità assoluta possa essere messo direttamente in pratica in quella sfera umana in cui prevalgono dissomiglianza e pluralità,

*Ὅτι νόμοι οὐκ ἀπὸ πῶτε δυνάηται τοῦτε ἀγίστων καὶ τοῦ δικαιοτάτου ἀκρίβω-
 πασὶν ἀλλὰ περιλάβων τοῦ βέλτιστου ἐπιτάττειν· αἱ γὰρ ἀνομιοτάται τῶν τε
 ἀγίρωτων καὶ τῶν πράξεων καὶ τοῦ μηδεπῶτε μηδὲν ἄλλ' ἔχει εἶπειν ἡσυχίαν
 ἀγεῖν τῶν ἀγίρωτων οὐδὲν ἔχουσιν ἀπλοῦς ἐπὶ οὐλενί; περι; ἀπαντων καὶ ἐπὶ;
 πάντα τῶν χρόνων ἀποφάινεσθαι τῶν οὐκ ἴσθινου.* (294a 10-b 6)

*Al semplice, all' **aploûs**, non è infatti dato di manifestarsi immediatamente nel Tempo; il *CROMO* si presenta perciò anche qui, implicitamente, come quella dimensione atta ad accogliere ciò che in se stesso e nei suoi rapporti con gli altri appartenenti alla medesima specie è per natura intrinsecamente poliforme.*

Un quarto concetto che emerge dalla raffigurazione del vivente come *api; gignomenon* nel passaggio del *Simposio*, di notevole importanza per la determinazione sia della struttura del fenomeno che di quella del *CROMO*, e che ci riconduce direttamente alla rappresentazione complessiva data di entrambi nel *Fedone*, è la *drastica negazione del carattere autofondativo del sensibile rispetto al suo 'divenire nel tempo'*.

Considerandone innanzitutto le sfaccettature dal punto di vista dell'ambito oggettuale preso in esame, sarebbe profondamente fuorviante credere che vi sia *un qualsivoglia momento del Tempo, od una serie di momenti in esso, in cui la stabilità della nota caratteristica, eidetica, riconosciuta come 'presente' in un dato fenomeno, possa considerarsi garantita; non c'è, detto in altri termini, nessun momento del Tempo in cui ciò che appare 'sia' come appare, ed in cui perciò si realizzi una sorta di assimilazione anche solo provvisoria fra apparire ed Essere*. Risulta così nuovamente esclusa l'ipotesi di un perdurare del sensibile, sotto qualsiasi rispetto lo si consideri, inteso come permanere nel Tempo; paradossalmente, *l'unica forma di permanenza concessa ai fenomeni è il loro incessante trascorrere, e questo loro modus existendi è appunto il **ΧΡΟΝΟΣ***.

Che non esista *un momento del tempo in cui ciò che diviene cessi di divenire, per essere ciò che esso è in corso di divenire*, è detto a chiare lettere nel *Timeo*, quando Platone boccia come inaccettabili quelle espressioni delle quali talvolta ci si serve per descrivere i processi che avvengono nel sensibile, in cui, per inconsapevolezza e mancanza di *ἀκριβεία*, si mettono sullo stesso piano *οὐσία* e *γένεσις*:

kai; proi toutoii eji ta; toiade, tov te gegonoi eijkai gegonov kai; to; gignomenon eijkai gignomenon, eji te to; genhsomenon eijkai genhsomenon kai; to; mh; oji mh; oji eijkai, wñ oujfen akribej legomen. (38a 8- b 3)

L'intenzione del filosofo di sollecitarci a porre la domanda inerente al 'quando' il sensibile 'passi' dal divenire all'Essere, ovvero se sia possibile individuare una congiuntura precisa della serie temporale in cui si verifica la *μετάξις* ad una data Idea, è assai palpabile nel *Fedone*; nel passo seguente Socrate propone, in alternativa ai tentativi insoddisfacenti dei predecessori di dare conto delle varie modalità della *γένεσις*, la teoria degli *εἴδη* come le sole plausibili *αἴτια* della generazione e corruzione delle cose, indugiando in una sottigliezza concettuale da non sottovalutare,

kai; mega ajj bowkai oñi ouk oisqa ajlwj pwj elaston gignomenon hj metascon thz ijlian oujiaj elastou ouj-ajj metasch/ kai; eji toutoii ouk eyein ajllhn tina; aijiam tou~duw genesqai ajl hj thn thz duawoi metascesin, kai; dein toutou metascein ta; mellonta duw ejesqai, kai; monawoi oj ajj mellh/ ej ejesqai...
(101c 2-7)

Il passo in questione mostra in maniera molto nitida quale sia l'entità del problema che sorge non appena ci si domandi, nel caso specifico, *quando le cose che diverranno due o una, a seconda che vengano a partecipare dell'Idea della Diade o dell'Unità, cessino di stare per divenire tali e vengano di fatto ad esserlo*. L'unica risposta a questo interrogativo che riteniamo plausibile è che *questo 'passare' dal divenire all'essere, o meglio, nel divenire, dall'essere al non essere o viceversa, ~~metabolhhe~~ fa da sfondo e da supporto atto ad accogliere le varie caratteristiche eidetiche nella loro specificità, non possa in alcun modo verificarsi nel Tempo*: dal punto di vista dell'Idea infatti l'eventualità che essa si renda oggetto di *metexis* compiendo una sorta di 'temporalizzazione' è, stando al suo statuto ontologico che trascende il *chronos*, ovviamente da escludersi a priori: neanche il legame fra Essere e Tempo istituito da Platone nel *Parmenide*, costituisce un'eccezione alla regola dell'atemporalità eidetica, come testimoniano, a titolo puramente esemplificativo, i due riferimenti *all'Eternità-Identità dell'εἶδος concepito come realmente esistente* nella prima parte del dialogo (cfr. 132c 6-7 e 135c 1), così come *l'assunzione di validità del Principio di Contraddizione nelle prime tre deduzioni* (cfr., rispettivamente, 138b 2-5, 138d 8-e 4, 146d 5-7, 155e 8-11, 156c 6-7)¹⁰⁹; d'altro canto anche riflettendo sul rapportarsi del diveniente alla sua *genesis*, l'intima costituzione di questa non sembra dare spazio ad opzioni alternative.

Se infatti ci lasciamo guidare ancora una volta dal dialogo nel quale il rapporto fra l'*ajred* il *chronos* è tematizzato in maniera straordinariamente sistematica, dobbiamo abbandonare anche l'illusione di poter considerare *il presente come quella dimensione temporale presumibilmente 'affermativa' che, contrapponendosi alla negatività implicita nelle altre due, permetterebbe all'essere di prevalere sul divenire*. Ad un primo sguardo sembrerebbe che proprio questa sia la posizione assunta nella seconda deduzione del *Parmenide* nel dare conto del comportamento dell'Uno nella sua relazione al divenire: *lo εἶδος 'procedendo innanzi col tempo' - proerxetai kata chronon 152a 5- non cessa mai di diventare, data la continuità della dimensione temporale, il poreuomenon chronon di 152a 3-4, sia più vecchio che più giovane rispetto a se stesso (a 3-b 2); ma è esattamente per la medesima ragione che al trascorrere dell'Uno non è consentito "saltare" - uperhhsetai 152b 5- nessun εἶδος del tempo, e dunque nemmeno il presente*. È questo il quadro concettuale in

¹⁰⁹ Sul legame, in particolare, fra *Essere Eterno, Identità e Contraddizione*, avremo occasione di riflettere ampiamente nella terza sezione del lavoro.

cui si asserisce che lo *est* nell'incontrare il *nun cronoi*, allora 'cessa di divenire, venendo ad essere quello che era in corso di diventare',

Esti de; presbuteron aj; ju; ofan kata; ton nun cronon h; gignomenon ton metaxu; tou-h; te kai; estai, ouj gar pou poreuomenon ge ek tou-pote; eij to; epeita uperbhsetai to; nun. [...] Ar ju; ouk episcei tote tou-gignesqai presbuteron, epeidan tw-/nun eituch/ kai; ouj gignetai, all esti tot h; presbuteron, proion gar ouk aj; pote lhfeik upo; tou-nun. to; gar proion outw; epei w; ajfoterwn efapsesqai, tou-te nun kai; tou-epeita, tou-mep nun afiemenon, tou-d epeita epilambanomenon, metaxu; ajfoterwn gignomenon, tou-te epeita kai tou-nun. [...] Eij devge ajagkh nh; parelqei to; nun par to; gignomenon, epeidan kata; touto h; episcei aj; tou-gignesqai kai; esti tote touto ofi aj; tuch/gignomenon. [...] Kai; to; ei aja, ofan presbuteron gignomenon eituch/tw-/nun, epescen tou-gignesqai kai; esti tote presbuteron. [...] Oukou; ouper egigneto presbuteron, toutou kai; estin egigneto de; autou;-(152 b 2-d 5),

Ed un ragionamento perfettamente analogo varrà anche per il divenire dell'Uno più giovane di sé (152e 2-3).

Vediamo qui che il contrasto imbastito ad arte da Platone fra il *gignesqai* ed il *nun cronoi*, che suggerisce una contrapposizione più generale fra *genesis* ed *estin*, inducendo a vedere esclusivamente in questo modo dell'Essere, impiegato comunemente per indicare la partecipazione al Tempo presente, la via preferenziale di ingresso nella realtà dell'*ousia* si risolve di fatto in una contesa soltanto apparente: limitandoci ancora a considerare il ragionamento concentrando l'attenzione sul *gignomenon* piuttosto che sul *cronoi*, possiamo dire che la ragione di fondo per cui l'Uno che diviene, a prescindere da ciò che diviene, può appunto cessare di divenire per essere ciò che è in corso di diventare, è proprio quella stessa continuità della dimensione temporale che gli permetteva in precedenza la *genesis*. Questa caratteristica del *cronoi* non viene smentita dalla rappresentazione del *nun* come ciò che deve poter, per così dire, 'fermare', facendo supporre una fittizia discontinuità di questa forma del Tempo, il procedere altrimenti inarrestabile dell'Uno, in quanto, in realtà, non solo il *gignomenon* non lo può evitare avanzando nel Tempo, ma non può neppure abbandonarlo mai, in nessuna fase del suo divenire: come si asserisce infatti poco più avanti, in 152d 7-8, "l'Uno è perciò più giovane

di se stesso quando, divenendo più vecchio, incontra il presente”, e la motivazione che viene addotta di ciò è che *il nun gli è coesenziale*:

*To; ge mh̄n nun āi; paresti tw/edi; dia; pantou tou-eijai ēsti gar āi; nun
ot̄anper h̄j* (152d 8-e 2)

Si potrebbe obiettare che in questo passo l’ipotizzata opposizione fra essere e divenire non venga affatto smentita in quanto, sebbene si dica che il presente competerà all’Uno fintanto che, ed ogniqualvolta esso sia, ciò non equivalga però ad affermare che tale essere dell’Uno contempra automaticamente i casi in cui lo *ed* sia coinvolto in un qualunque processo generativo. Bisogna però ricordare quali fossero le due assunzioni da cui l’analisi del rapporto fra l’Uno che è ed il Tempo era partita: infatti, per prima cosa, ‘Essere’ non poteva significare altro che ‘partecipazione all’*ousia* secondo le tre forme del Tempo’, ed in secondo luogo, il tempo non poteva ritenersi un’entità statica ma anzi ‘scorreva’; dunque *l’esistenza dell’Uno nel tempo non può assumere altri contorni se non quelli del divenire*:

*Eijai mew pou aufw/up̄axcei, eijper ēl ēstin. [...] To; de; eijai ajlo tivēstin h̄j
m̄p̄exī ousiā meta; cronou tou- parontoi, w̄sper to; h̄j meta; tou-
parell̄h̄l̄ūp̄ot̄oi kai; auf-to; ēstai meta; tou-m̄ll̄ontoi ousiā ēsti; koin̄w̄nīa [...]
Met̄ex̄ei men; aja cronou, eijper kai; tou-eijai. [...] Ouf̄ous poreuom̄enou tou-
cronou [...] Aei; aja presbuteron gignetai ēd̄utou- eijper prōex̄cetai kata;
cronon.* (151e 6-152a 5)

Lo scopo dell’intera sezione della dimostrazione, a cominciare dalla posizione della domanda intorno alla partecipazione dell’Uno al Tempo in 151e 3, è evidentemente quello di concludere che *lo ed in quanto partecipa dell’Essere, ‘sempre è e sempre diviene’* ciò che esso è in corso, rispetto a se stesso, di divenire, concetto ripreso in più occasioni (151e 3-4, 152a 4-b 2, ed appunto in 152d 1-4), e sintetizzato in 152e 2-3:

Aei; aja ēstiv̄te kai; gignetai presbuteron ēd̄utou-kai; new̄teron to; ed

Si vede bene come il divario presentato inizialmente fra *genesis* ed *ousia*, concepita come ‘essere nel tTm̄po’ si sia rivelato, nello sviluppo del ragionamento, più per un’assimilazione che per una mutua esclusione: *l’ eijai è anzi per lo ed la condizione imprescindibile del suo*

divenire, in quanto il *gignesqai* dell'Uno non può che avvenire nell' *estín* detto con altre parole, l'Uno è un *gignomenon* solo in quanto partecipa del *non cronoi*.

Se seguiamo la medesima dinamica concettuale e l'applichiamo alle cose che 'erano in procinto di diventare due o una' di *Phaed.* 101c 2-7, arriviamo ad un risultato di primo acchito sconcertante, ma frutto, in realtà, della logica intrinseca alla teoria delle Idee intese come *affini* della generazione: tutte le cose che sono in corso di divenire due abbandonano il presente in cui erano, per cui l' *estín* si è immediatamente trasformato nello *hij* e si volgono all' *estai*, che, 'quando' lo incontreranno, sarà il loro presente, quello in cui non staranno più 'per essere' due, ma lo 'saranno'. È evidente quindi che quell' 'è' in cui il superamento della *genesis* nell' *ouxiar* dovrebbe trovare la sua massima espressione, da un lato non cessa neppure in un solo momento del suo accompagnare il *gignomenon* di mutarsi continuamente nell' 'era' e nel 'sarà', così come questi si mutano in esso, e, dall'altro, esso non abbandona mai il diveniente in alcuna fase del suo divenire, per cui esso 'è' in ogni fase di questo processo, di modo che in esso l' *eijai* ed il *gignesqai* sono la medesima cosa. Per paradosso che possa apparire, tutto ciò che sta per essere due, e, più in generale, tutto ciò che sta per 'venire a partecipare' di una data Idea, non sarà mai due, ed in generale non sarà mai quell'Idea, se con questo si intende sostenere l'esistenza di un evento determinabile come passaggio risolutivo del divenire nell'essere che possa verificarsi nel Tempo, poiché né la natura del *gignomenon* che altro non è se non una commistione apparente di *oj* e *nh*; *oj* né quella del *cronoi* lo consentono. **Il momento dell'Essere non è un momento del tempo.**

Che alla base del *continuum* caratteristico del legame fra il *gignomenon* ed il *cronoi* giaccia un'irriducibile *discontinuità*, si evince dalla concezione dell'Istante esposta nella terza deduzione del *Parmenide*. Questa nozione, in quanto *ambito extratemporale in cui si compie il 'passare' dei diversi e dei contrari*, non può identificarsi con il *non cronoi*, poiché l'ente soggetto al mutamento che avviene in questo *atopon* (156d 1, 6-7), nel suo 'passare', né è, né non è:

otan ek tou-eijai eij to; apollusqai metaballh/hj ek tou-nh; eijai eij to; gignesqai, metaxuvtinwn tote gignetai...kai; ouje estí tote ouje ouk estí...
(156e 9-157a 3).

L' *εξαιρέσις*, fra le varie interpretazioni di cui la sua teoria è suscettibile, si presterebbe assai bene a rappresentare *il luogo*, per così dire, *dell' 'irruzione' delle Idee nel sensibile*¹¹⁰, soprattutto se si tiene conto della valenza estremamente specifica del concetto di *metabolhē* che esso veicola: a cominciare infatti da 156 c 1 e sgg. del Corollario, si ha la netta impressione di trovarsi innanzi ad un repentino *salto di livello logico nella deduzione, non appena vengono introdotti i concetti di Movimento e Quietè*. Decisivo in proposito è quanto detto in 156 c 1-3:

«Quando infatti [l'Uno] muti (*metaballhē*) dall'essere in movimento allo stare, e quando muti dall'essere in quiete al muoversi, bisognerà che questo non avvenga in nessun tempo. (*dei; dh pou autovge mhδ ēi efi; cronw/ejhai*)».

Sono proprio le nozioni di *kinhsis* e *stasis* quelle che consentono a Platone di contrapporre la *metabolhē* relativa alle varie modalità di generazione e corruzione, che si vedono comparire in precedenza nell'argomento, al *metaballein* di 156 c 2 e delle righe successive 3-5, compiendo un'operazione concettuale che ha come risultato la *perdita per la metabolhē* del significato di *alterazione*, al quale ci avevano abituati sia il terzo argomento del *Fedone*, in cui alle Idee veniva negata proprio l' *alloiwsis*, che la sesta deduzione dello stesso *Parmenide*, da 162b 9 in poi, *per guadagnare l'accezione più astratta e svincolata stavolta dalla genesis fenomenica di semplice 'passaggio'*. Anche il rapporto *geneseis* che era stato possibile determinare entro la sesta argomentazione del dialogo risulta qui completamente invertito: mentre infatti la *metabolhē* dell'Uno che non è veniva praticamente definita come una specie del movimento - *Metabolhē de; kinhsis*, 162c 2-, il concetto di mutamento che si evince dal Corollario riveste un significato tanto ampio da potersi applicare anche allo stesso cambiamento che avviene nell'alternarsi del Moto e della Quietè, ed è chiaro perciò che esso non possa considerarsi in questo contesto come semplice specie di uno dei due termini fra i quali consente il passaggio¹¹¹.

Crediamo che per aver impostato il ragionamento secondo questa struttura 'ascensionale' rispetto al senso da attribuire al concetto di mutamento, Platone avesse in mente lo scopo

¹¹⁰ Per un'intuizione analoga, cfr. Ingeborg Schudoma, *Platons Parmenides*, 2001, p. 77 nota 156.

¹¹¹ Questa ci sembra tra l'altro un'obiezione piuttosto convincente alla tesi sostenuta da Francis Macdonald Cornford, che, pur riconoscendo lo slittamento del concetto di *metabolhē* nel Corollario, venendo essa a significare appunto una pura 'transizione', ritiene comunque che si tratti esattamente dello stesso impiego che ne viene fatto in seguito nella sesta deduzione (in *Plato and Parmenides*, 1939, p. 200 nota 2).

ben preciso, di mostrarci la necessità di *reformulare la domanda inerente appunto al 'quando' nel fenomeno si effettui una **metabolh** nel modo seguente: un sensibile cessa di divenire ciò che sta divenendo ed 'è' ciò che diviene **quando** viene a partecipare di quella Idea responsabile della presenza in esso della caratteristica che viene acquisita. L'interrogativo sulle ragioni del mutamento e del divenire non può trovare, evidentemente, una risposta al medesimo livello al quale viene posto, e dunque viene fatto equivalere, nella concezione platonica, **alla domanda sulla ricerca della Causa per cui ciò che sembrerebbe passare dalla *genesis* all' *ousia* viene appunto ad 'essere così come è'**. Chiaramente la constatazione che tale **metabolh** non possa accadere nel Tempo, non costituisce soltanto un'indicazione **della natura atemporale della Causa eidetica**, ma soprattutto **un'evidente conferma dell'assoluta dipendenza ontologica del diveniente dall' *ejhoi***, che anzi esso, **nonostante il suo 'aver parte' all' *ousia*** continuerà a presentare agli occhi del Soggetto filosofante come una mera manifestazione apparente; non potendo il ***gignomenon*** in effetti fuoriuscire mai **dalla dimensione dell'alternanza fra essere e non essere**, la ricerca dell' ***aitia*** va vista, nella misura in cui essa riveste anche il significato 'trascendentale' di teoria atta a fornire le condizioni di possibilità dell'esistenza del fenomeno, più che come il tentativo di rispondere alla domanda relativa ad una presunta trasmutazione del divenire nell'Essere, che, a rigore, non avviene mai, come frutto dell'esigenza **di dare ragione della costituzione fondamentale dell'ambito sensibile intendendolo appunto come mescolanza di *oie mi; oi****

È utile ricordare in proposito, in primo luogo le parole con le quali Socrate nel *Fedone*, in 95e 8-96a 1, esordisce dopo una breve pausa di raccoglimento in risposta all'obiezione di Cebète, parole che fungeranno da linea guida del ragionamento fino alla dimostrazione conclusiva, **...*Ouj faulon pragma...zhteix: oñwi gar dei~peri; genesewi kai; fgorax thn aitian diapragnateusasqai.*** In secondo luogo poi, va tenuto a mente il fatto che proprio nel Corollario Platone da un lato, assimili la partecipazione all'Essere e la sua cessazione, rispettivamente, al generarsi ed al corrompersi, come si deduce da 156a 3-b 1:

To; de; ousian metalambainein afav ge ouj gignesqai kaleix....To; de; apallattesqai ousian afa ouf apollusqai....To; euf dhv wj ejike, lambanon te kai; afien ousiam gignetaivte kai; apollutai;

e, dall'altro, che egli faccia equivalere il processo generativo al passaggio dal non essere all'essere e quello dissolutorio al passaggio dall'essere al non essere, come risultava dalle già citate battute 156e 9-157a 1

...oñan eñ tou-eijai eij to; apollusqai metaballh/h; tek tou-mh; eijai eij tov gignesqai...

Sulla base di questi ulteriori elementi è possibile interpretare in modo un po' più corretto l'interrogativo avanzato nel *Fedone* ed inerente alle cause del divenire, dicendo cioè che *oggetto della ricerca sono le **aiñai** di quel mutamento vicendevole dell' **eijai** nel **mh;** **eijai** che fanno del fenomeno appunto un **gignomenon***

*La contrapposizione fra l' **exaivnh** ed il **chronos** poi, caratteristica di tutta la terza deduzione del *Parmenide*, così come anche l'esplicito ricorso che in essa viene fatto al *Principio di Contraddizione* (cfr. 155e 8-11), invitano a cercare tracce di **metabolh** all'interno della stessa dimensione atemporale dell'Intelligibile, o perlomeno segnali di quella forma ultimativa di essa che garantisca il passaggio fra Generi Sommi come quelli del Moto e della Quietè menzionati nel Corollario¹¹².*

¹¹² In questa sede preferiamo non azzardarci nemmeno a tentare di illustrare, anche solo schematicamente, quelli che potrebbero essere ritenuti i *fondamenti ontologici della presenza di una 'potenza di cambiamento' in ambito eidetico*, facendo ovviamente molta attenzione a precisare il significato di un eventuale *Mutamento Intelligibile* (cfr. infatti, per contrasto, *Resp.* II e *Soph.*); uno fra i numerosi indizi che tale ipotesi sia plausibile è certamente fornito dalla definizione *che in Leg. X 895a 2 ed 896b 1 viene data della **yuchvome aijch**; ed **aiñia ths kinhswn kai; metabalh;** che lascerebbe supporre l'esistenza di attività epistemologiche intrinseche alla sfera Ideale*. Il merito di aver riconosciuto un parallelismo esplicito fra l'analisi del concetto di cambiamento svolta nel *Parmenide* e la teoria delle varie specie di Movimento e di mutamento esposta nel libro X delle *Leggi* spetta ancora a Cornford, *op.cit.*, pp. 197-199, che vede nel Corollario "the earliest enumeration of all the kinds of becoming and change recognised later by Aristotle" (p. 199); Cornford tuttavia non concede spazio alcuno alla possibilità che la terza deduzione abbia un'attinenza ontologica o epistemologica alla concezione platonica della **yuchv** respingendo in blocco sia l'approccio ermeneutico neoplatonico che quello hegeliano (*ibid.*, pp. 202-203), per i quali invece propende chi scrive, d'accordo con altri interpreti (solo per menzionare un paio di esempi, cfr. M. Jean Wahl, *Étude sur le Parménide del Platon*, 1926, p. 171, e Andreas Speiser, *Ein Parmenideskommentar*, 1937, p. 47).

Temi come questi, che hanno il raro pregio di mostrare quanto sia sensato non rimanere ancorati a distinzioni artificiose fra teoria delle Idee e Psicologia (si pensi ancora alla **isñ aiñagkh** che lega indissolubilmente l'esistenza dell'Anima all'esistenza degli **eijh** in *Phaed.* 76e 5), richiedono ad ogni modo approfondimenti di tutt'altro tenore. È d'obbligo al riguardo rinviare alle riflessioni svolte da Leon Robin, pur nel quadro di una

Per mantenerci entro i limiti delle attuali riflessioni, possiamo infine osservare che *il Corollario del Parmenide, consentendoci di tradurre l'espressione 'Causa del divenire' nel concetto di 'Causa del mutare ciclico dell'essere nel non essere', si presta a fare da contesto privilegiato per l'analisi del rapporto specifico fra Tempo ed Eternità, in quanto, avendo già avuto occasione di vedere come il passaggio ininterrotto fra *oûn* *mh*; *oûnon* determinasse esclusivamente la natura del diveniente, ma anche quella della sua *genesis*, l'asse della domanda relativa alle cause dell'essere un *gignomenon* si può tranquillamente anche spostare sulle ragioni della temporalità di tale *gignomenon*, cioè sulla Causa dell'esistenza e della struttura costitutiva dello stesso *chronos*, e su questo aspetto del problema torneremo, anche con qualche osservazione preliminare a futuri approfondimenti, nella terza sezione della nostra ricerca*

Riprendendo, dopo questa incursione nella teoria platonica dell'Istante, a considerare nello specifico i rapporti fra *genesis* ed *ousia* per mezzo del *Parmenide*, e tenendo sempre a mente gli spunti del *Simposio*, anche spostando la visuale in modo da poter considerare la questione nell'ottica della dimensione temporale stessa, non è difficile pervenire a conclusioni, che ci limitiamo qui ad esporre in modo non del tutto sistematico, come si dovrebbe, perfettamente analoghe a quelle appena tratte per il *gignomenon*.

Come si arguisce dai vari passaggi estratti dal *Parmenide* cui abbiamo fatto riferimento precedentemente, *il mh chronos si svela nella sua appartenenza a tutti gli effetti al continuum temporale*¹¹³: *che il processo del divenire si sviluppi costantemente a partire*

ricostruzione della Protologia platonica a partire dalle testimonianze indirette, relativamente alla *necessità di concepire l'Intelligibile come capace in Se stesso di kinesis e metaboliche* possano anzi fungere da modello per quelle loro immagini evanescenti che si manifestano nei fenomeni, in *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908, pp. 491-494.

¹¹³ Pur senza approfondire i rapporti e la possibilità di assimilazione reciproca fra l'*eigai* ed il *gignesqai*, svolge delle considerazioni particolarmente interessanti Hans Günter Zekl nella sua edizione del dialogo (1972), soffermandosi soprattutto *sul contributo apportato dal Soggetto conoscente nella posizione di un ora concepito non come entità indivisibile, bensì dotata ancora di una certa estensione*. Zekl perviene così, per altra via, alle medesime conclusioni:

«Der im vorigen Beweis in Fluß gebrachte Zeitprozess wird nun zum Anhalten gebracht; das läuft auf eine Infinitesimierung der Jetztzeit hinaus, in der „ist“ gesagt werden kann. So weit geht die Entwicklung jedoch nicht, sondern es ist für das „Jetzt“ der folgenden Konstruktion charakteristisch, daß es ausgedehnt vorgestellt bleibt. Diese Konstruktion fixiert ein abstraktes Jetzt ausserhalb der Zeitreihe, auf dem der Beobachter steht und den zeitlichen Progress von etwas auf der Reihe verfolgt; dieses muß, wenn es an dem ihm gegenüberliegenden Jetztort in der Reihe gelangt, anhalten, um aus der Vergangenheit in die Zukunft zu wandern. Dieser Ort läßt sich dann, je nach Stand des Beobachters, willkürlich ansetzen (152d8-e2).», in nota 190, p. 158.

dal *μῦθος* in direzione dell' *εἰρησία* abbandonando il presente in cui era per raggiungere quello in cui sarà, e dunque, in realtà, non solo non saltandolo mai in nessuno stadio del proprio svolgimento, dovendo anzi necessariamente rientrarvi in contatto per poter 'Essere quel divenire'¹¹⁴, dimostra la coesistenzialità del *μῦθος* non soltanto a ciò che procede col Tempo (*τοῦ προΐου* termine che, oltre a significare 'ciò che passa', rinvia anche al Passare del Tempo in generale¹¹⁵), bensì al *κρονός* medesimo (152b 2-d 5); tutto ciò che è immerso nel flusso temporale infatti non perde mai il contatto con l'essere perché il *μῦθος* è ogni momento del *κρονός* (152d 7-8); e poiché il tempo 'cammina' (152a 3-4), il presente assume, né più né meno dello *εἴθε* che viene ad incontrarlo nel suo avanzare, le sembianze del *γίγνεται*, nel *κρονός* dunque, l'*εἶναι* ed il *γίγνεται* si equivalgono (identità che in 152e 2-3 è rafforzata dall' *αἴτιον*

¹¹⁴ Su questo punto ci troviamo invece in dissenso dallo Zekl che attribuisce alla considerazione del presente come mero 'punto di partenza' del divenire, la responsabilità per l'incapacità del *μῦθος κρονός* di arrestare il *γίγνεται* dell'Uno; diversi sarebbero stati gli esiti del ragionamento se si fosse concepito il presente come luogo, anche solo momentaneo, dell'inclusione di passato e futuro (*idem*). Personalmente non abbiamo l'impressione che le due prospettive siano sostanzialmente differenti: le tre dimensioni temporali risultano infatti inscindibilmente connesse a prescindere da quale delle due rappresentazioni della collocazione iniziale del presente rispetto all'una o all'altra delle due si preferisca; in ambedue i casi infatti è lo stesso *μῦθος* a determinare, nel procedere innanzi col *κρονός* cui esso appartiene, il se stesso che lo ha preceduto come passato, e quello di là da venire come futuro. L'invito di Platone a pensare *lo svolgersi del divenire a 'cominciare' dal μῦθος* prende anzi molto bene il concetto sia dello 'scaturire', forzandosi a riflettere sul *κρονός* come su di un'entità ontologicamente autonoma, *delle forme del tempo l'una dall'altra, sia del contributo indispensabile apportato dal Soggetto filosofante nello stabilirne i confini reciproci, imponendo, grazie al presente, un 'inizio' al divenire del diveniente*. Il nesso innegabile (ripensando al *Teeteto*, 186a 9 sgg.), sussistente fra le forme del Tempo e l'attività gnoseologica del Soggetto conoscente, non deve però indurre a ritenere che esse esistano in qualità di astrazioni utilizzabili arbitrariamente e prive di consistenza ontologica propria: da un lato infatti *gli εἶδη κρονός* sono entità generate oggettivamente a partire dall'Eternità, e dall'altro la *γινώσκουσα* che in quanto Principio di ogni Movimento e mutamento, può a buon diritto essere considerata, con la dovuta attenzione ai passaggi intermedi, anche come 'Causa del tempo', è una realtà onnipervasiva (come si evince dal *Timeo*, 34b 3-9, 36e 2-5), tale dunque da includere in sé sia l'ambito della Soggettività che quello dell'Oggettività, in quanto Principio dell'Autoconoscenza. All'imponenza delle conseguenze derivanti dal riconoscimento di una *funzione Causale dell'Anima e della sua Intelligenza nel processo di Creazione del κρονός* dall' *αἴτιον* anche in relazione alla possibilità di comprendere le dimensioni temporali nella loro 'individualità', accenneremo nella conclusione generale del lavoro.

¹¹⁵ Così risulta da numerosi luoghi delle Leggi (684a 4-5, 698e 6-7, 700d 2-4, 730c 7-d 2, 769d 3-4), e dalle Lettere, 330a 3.

Questi, in sintesi, sono gli esiti derivanti dall'aver assimilato l' *εἶπαι* alla *μεγέτις οὐσίαι* *μετα; χρονῶν* (151e 6-152a 5).

In qualità di movimenti - *κίνησεις*, Tim. 38a 2-, prendendo qui la nozione di Movimento con le dovute cautele ed in connessione ai mutamenti realizzantesi negli *αἰσθητά*, le forme del tempo offrono il terreno alla *μεταβολή* *ὅτε μή; ὅτι* ed il *νῦν* non può risultarne esente in quanto, facendo parte integrante del 'tempo che cammina', è esso stesso *παρανοήσιμος*.

Ad offrire una conferma aggiuntiva del fatto che la dimensione temporale del presente non si sottragga al divenire, dandogli anzi spazio, sono ancora due passaggi del Parmenide: il primo, tratto dalla sezione conclusiva della prima deduzione, asserisce l'impossibilità di conferire all'Uno qualunque tipo di determinazione temporale,

*Οὐδέ; ἀγαθὸν αὐτῶν/μετέστιν, οὐδὲ ἔστιν ἐν τίνι χρόνῳ/ Οὐκ οὖν δὴ ἄρα γε οἱ
λόγοι αἰδέι· Τί τοῦτο; τοῦ ἤν; καὶ; τοῦ γέγονε καὶ; τοῦ ἐγίγμετο οὐκ οὐδὲ
δοκεῖ-σεναιμεῖν τοῦ-πότε; γέγονοτος, [...] Τί τοῦτο; ἐστὶ καὶ; τοῦ γενήσεται καὶ;
τοῦ γενήσεται οὐκ οὐδέ; εἴτε τοῦ-ἐπεῖτα τοῦ-[μελλόντος]; [...] Τοῦ; δε; δὴ; ἐστὶ καὶ; τοῦ
γίγμεται οὐκ οὐδέ; νῦν παρόντος, [...] Εἴ ἄρα τοῦ; εἴ μὴ δὴ/μὴ δὴ; μετέπει
χρόνου, οὐδέ; πότε; γέγονεν οὐκ ἔγινετο οὐκ ἤν; πότεν οὐδέ; νῦν γέγονεν οὐδέ
γίγμεται οὐδέ; ἐστὶν, οὐκ ἐπεῖτα γενήσεται οὐδέ; γενήσεται οὐδέ; ἐστὶν. (141d
4-e 7)*

Il secondo brano, estratto dalla parte finale della seconda deduzione, ribadisce invece il godere da parte dell'Uno di tutti i modi possibili di esistenza nel Tempo che allo *εἶπαι* della prima argomentazione erano stati negati,

*Ἐπεὶ δὴ; δε; χρόνου μετέπει τοῦ; εἴ καὶ; τοῦ-πρὸς ἄλλοις τε καὶ; νεώτερον
γίγμεται, ἀφ' ἧς ἀγαθὸν καὶ; τοῦ-πότε; μετέπει καὶ; τοῦ-ἐπεῖτα καὶ; τοῦ-νῦν
εἴπερ χρόνου μετέπει, [...] ἢ ἄρα τοῦ; εἴ καὶ; ἐστὶ καὶ; ἐστὶ καὶ; ἐγίγμετο καὶ;
γίγμεται καὶ; γενήσεται. (155c 8-d 4)*

I due passi ci illustrano, in maniera più incisiva che mai, quale sia la ragione dell'equivalenza fra l' *ἐστὶν* ed il *γίγμεται*: essi sono entrambi nient'altro che due modalità di espressione del partecipare al Tempo presente, in altri termini, l' 'è' ed il

*'diviene' sono due specie dell' 'ora'*¹¹⁶. Il *μῦθος χρόνος* risulta dunque essere, per Platone, un'entità ben lontana dall'aver caratteristiche puntiformi, essendo piuttosto anch'essa predisposta ad accogliere in sé un trapassare; come già avevamo avuto occasione di constatare in relazione alle altre due dimensioni del *χρόνος*, accennando alla coesistenza in esse di elementi affermativi e negativi insieme, anche il presente del Tempo palesa la propria natura di *γένεσις*. Volendosi servire di due formule estremamente calzanti disponibili nella lingua tedesca, possiamo definire il *μῦθος χρόνος* platonico come un'ausgedehnte o erfüllte Gegenwart¹¹⁷.

¹¹⁶ Non è fuori luogo parlare di specie, o di sottospecie se si vuole, delle dimensioni temporali, considerando in che maniera lo stesso Platone ci inviti a concepire l' 'era' ed il 'sarà' nel *Timeo*, e cioè appunto come *εἶδος χρόνου* (37e 4, 38a 7-8).

¹¹⁷ Sulla consistenza logica dei passaggi del *Parmenide* relativi al *presbuteron* e *newteron gignesqai* ed *εἶηαι* dell'Uno sia nella prima che nella seconda deduzione, cfr. in particolare Cornford, *Plato and Parmenides*, *op.cit.*, che ha giustamente sottolineato come la concezione ciclica del Tempo giaccia sullo sfondo della prima deduzione (pp. 128-129), e come nella seconda sia contemplata anche la possibilità di pensare ad un' esistenza sensibile:

«Moreover, the collection of attributes now accumulated makes up all the conditions necessary for the existence of a *sensible* body [...] So the argument has 'evolved' from the bare notion of a 'One Being' the possibility of a world of concrete sensible things...» (pp. 192-193).

Che sia proprio l'assimilazione integrale fra l'Essere ed il Divenire a consentire lo sviluppo degli argomenti circolari delle due deduzioni, lo sostiene Maurizio Migliori, ne Il «Parmenide» e le dottrine non scritte di Platone, 1994, p. 199:

«Successivamente, si afferma che ciò che è nel tempo diviene. Essere nel tempo e Divenire vengono qui posti come sinonimi. Inoltre si collega Divenire a Diversità, la quale implica anche la reciprocità: il divenire diverso è tale rispetto a qualcosa che, a sua volta, diviene diverso, e non lo è già.».

Un'analoga tendenza a non vedere nel *μῦθος χρόνος* una componente 'limite' del tempo, si ravvisa in Franco Ferrari, nella sua edizione critica del *Parmenide*, 2004, p. 306 nota 153:

«L'esistenza nel tempo di un'entità qualsiasi viene compresa tra la data della "nascita" e quella della "morte". L'entità in questione si trova in ogni momento nel presente e non può che essere più vecchia di quanto fosse prima. Ma dal momento che si trova sempre nel presente, essa "è" e non "diventa". Ogni realtà è diventata più vecchia e dunque è più vecchia, ma non lo diventa in quel determinato momento presente.».

Ancora più esplicita è la formulazione del *Divenire nel Presente* data da Ingeborg Schudoma, *op.cit.*, pp. 70-72:

«Das Jetzt steht zwischen einem Vorher und Nacher. Ein Werdendes kann dieses Jetzt zwar erreichen, wenn es aus einem früheren Zustand in einen späteren übergeht, aber nicht an ihm vorbeikommen. So wird das an sich schon punktuelle Jetzt noch einmal unterteilt in ein Intervall zwischen einem Vorher und diesem Jetzt und in ein zweites zwischen dem Jetzt und einem Nachher, und nur das erste davon kann ein Werdendes durchlaufen. Eben dieser eigentlich gar nicht existierende Punkt des Jetzt zwischen diesen beiden Intervallen markiert das

Merita a questo punto soffermarci brevemente su un'autentica raffinatezza speculativa di cui il filosofo ci dà prova in ambito cosmogonico, e che non mancherà l'occasione di approfondire ulteriormente anche in seguito: ancora nel brano del *Timeo* che riferisce della creazione del *χρόνος* da parte del Demiurgo, ci troviamo innanzi ad una chiara contrapposizione **dell'εἶναι** il solo ad avere il diritto di essere attribuito all'*αἰθέρι οὐσίᾳ* (37e 4-5), alle altre due forme del Tempo, l'era' ed il 'sarà' le quali, generate esse stesse - *γεγονότα εἶναι*, 37e 4, 38a 8-, competono piuttosto alla *γενεσί* (38a 1-2),

legomen gar dli; wā hū ēstīn te kai; ēstai; th/de; to; ēstīn monon kata; ton aīthē-logon proshkei... (37e 5-38a 1)

Che questa giustapposizione vada presa **per il suo valore più ontologico che temporale**, è dimostrato dal fatto che poco dopo, precisamente nel ribadire l'impossibilità che l'Essere Eterno - *to; aī; kata; taūta; ēvōn*, 38a 3- possa risultare in alcun modo affetto dal divenire col Tempo secondo una qualunque delle sue dimensioni, il *μὴς χρόνος* si ripropone esattamente nella medesima forma in cui lo avevamo incontrato nel Parmenide: l'*οὐρανίον* difatti,

Sein des Werdenden [...] Damit ist das Älter/Jünger- und Nicht-Älter/Jünger-Sein und Gewordensein des Einen gegenüber den Anderen bewiesen. Das letzere ist bedeutsam: das Anhalten des Werdens im Jetzt (sofern ein solches überhaupt möglich ist) ist kein völliges Heraustreten aus dem Zeitstrom des Werdens in ein anderes, zeitloses Sein, sondern immer ein Gewordensein, Summe und Ergebnis des Früheren».

Analogamente alla precedente è la tesi di Huber, *op.cit.*, pp. 63-64: *le tre dimensioni del χρόνος risultano qui inscindibilmente collegate*, in quanto

«das Sein aus dem Werden resultiert und das zeitlich Bestimmte beständig sowohl wird als auch ist, weil es nicht nur ständig im Übergang vom Jetzt zum Dann bewegt, sondern immer auch im Jetzt ist [...] Zeitliches Sein und Jetzt, Werden und zeitliche Bewegung definieren einander wechselseitig [...]».

Interessante infine la tesi sostenuta da Alain Séguy-Duclot, ne *Le Parménide de Platon*, 1998, che in questi argomenti vede in atto **la critica platonica alla concezione zenoniana del tempo inteso come successione di momenti puntiformi**, che, non lasciando spazio al movimento dell'Uno, lo avvilupperebbero in contraddizioni (pp. 81-82). Del resto la palpabile presenza di una polemica rivolta a Zenone entro la struttura argomentativa del dialogo era stata già teorizzata da Guido Calogero, nel suo *Il «Parmenide» platonico*, 1932, pp.269-311.

Stimolante la posizione presa da Hans Georg Gadamer, che nel suo *Über leere und erfüllte Zeit*, 1972, suggerisce di vedere precisamente **nell'Aion quel Presente Compiuto e veramente Pieno del quale la durata apparente e passeggera della temporalità empirica rappresenta solo un'immagine sbiadita** (p. 227), tesi che, guardando **al rapporto fra tempo ed Eterno in un'ottica Dialettica** non possiamo che condividere interamente.

...oufe; genesqai pote; oufe; gegonemai nur oufi jij aujfi ejesqai.. (38a 4-5)

Una riprova indiscutibile della coerenza interna alla visione del tempo presente estrapolabile dal *Parmenide* e dal *Timeo*, si desume da quanto asserito in 38a 3-4: “ciò che è sempre nello stesso modo”,

...oufe presbuteron oufe newteron proshikei gignesqai dia; cronou..

All’Eterno qui, esattamente come allo *est* della prima deduzione del *Parmenide*, “non si addice il divenire col Tempo né più vecchio né più giovane”, e dalla seconda deduzione del dialogo siamo a conoscenza del fatto che tutto ciò che si trova a divenire *presbuteron* e *newteron* anche lo ‘è’, per l’impossibilità appunto di “saltare” il presente; per contrasto dunque, i *gignomena* del *Timeo* dovranno necessariamente ‘passare attraverso’ il *nur* che, proprio come le altre due forme del *chronoi*, consentirà dunque il perpetrarsi della loro generazione.

È chiaro quindi, che anche stando alla concezione del tempo esposta nel *Timeo*, il *nur* *chronoi* non viene meno alla sua natura di modalità specifica della *genesis*, mentre l’*estiz* lungi dal segnalare uno dei tre modi possibili della *metaxi oujiz meta;* *chronoi* che l’assimilazione fra Essere ed essere temporale del *Parmenide* esigeva, rappresenta piuttosto il sigillo dell’*ojtwi oj*¹¹⁸.

Per concludere su questo tema desideriamo mettere in luce una fra le difficoltà ermeneutiche cui si va necessariamente incontro nel mettere a confronto soprattutto il *Timeo* ed il *Parmenide* rispetto alla relazione fra *oj* e *chronoi*, ed alla quale vogliamo cominciare a cercare di dare una soluzione: in *Parm.* 152b 2-5, nell’affermare il passaggio del divenire nell’Essere mediante l’incontro del diveniente con il *nur*, Platone sembra dire esattamente l’opposto di quanto sostenuto invece in *Tim.* 38a 8-b3, dove è massimamente evidente la

¹¹⁸ Che il presente del Tempo non goda di uno statuto privilegiato rispetto alle altre due dimensioni del *chronoi* costituisce uno dei punti nodali di divergenza entro le concezioni eleatica e platonica dei rapporti fra Essere e Tempo, come ha compreso con grande finezza Leonardo Tarán, nel suo *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, 1979, p. 49: l’impiego del *nur* nel fr. 8, 5 del Poema *parmenideo*, è proprio la prova che l’assolutezza dell’*estiz* eleatico ha bisogno di essere supportata da una determinazione di ordine temporale, la quale fa sì che, a differenza che nel caso del “*tensless is*” impiegato da Platone in *Tim.* 37e 6, l’“è” *parmenideo* denoti solamente l’indicativo presente del verbo essere, e non il contrassegno del concetto dell’Eterno.

convinzione del filosofo dell'erroneità insita, sia sul piano linguistico che su quello ontologico, nel tentativo di combinare il *gignesqai* del *gignomenon* con l'*eijai* secondo le tre possibilità offerte dalle forme del Tempo.

Sono varie le ragioni, alcune delle quali merita delineare sin d'ora, che possono essere addotte a riprova della non contraddittorietà fra le concezioni esposte nei due dialoghi intorno ai rapporti *fra generazione ed Essere*: intanto abbiamo potuto verificare che la distinzione posta nel *Parmenide* fra il *gignesqai* e l'*eijai* viene verosimilmente accentuata per svelarne l'infondatezza, in quanto ciascun *gignomenon*, in ogni momento del suo apparire, 'è e diviene', il che significa, dal punto di vista della sua conformazione, che il suo stesso Essere è un divenire, detto altrimenti, che il suo Essere è un essere temporale, così come il Tempo dal canto suo, per via della sua natura continua, si estrinseca come *genesit* in ciascuna delle sue espressioni; secondariamente è bene sottolineare il fatto che il presupposto, del quale non vogliamo approfondire immediatamente le motivazioni, da cui l'analisi del *modus existendi* dell'Uno che è prende le mosse nel *Parmenide*, è esattamente l'identificazione fra l'*ousia* ed il *chronos*, mentre l'assunto su cui si regge l'intera narrazione della Creazione del Tempo a partire suo paradigma nel *Timeo* è appunto *l'asserzione della trascendenza dell'Essere Eterno rispetto al sensibile temporale già formulata in maniera programmatica all'esordio della trattazione cosmologica in 27d 5-28a 4*; in terzo luogo, tornando agli spunti che avevano dato il via a queste ultime riflessioni inerenti la non autonomia dell'ambito fenomenico, le ammonizioni platoniche del *Timeo* sembrano doversi leggere piuttosto come un invito a non lasciarsi sedurre dall'opinione che il sensibile sia in grado di fornire a se stesso le fondamenta della propria esistenza, indipendentemente dalla realtà Ideale di cui in effetti esso non cessa mai di riproporre solamente un'immagine sbiadita. Questa pista ci aveva appunto condotto *a leggere dietro alla problematica ora contrapposizione, ora assimilazione, fra genesit ed eijai espressa nel Fedone, nel Parmenide e nel Timeo, la costante presenza della teoria delle Idee concepite come aijai della generazione e della corruzione*. Tuttavia è opportuno ribadire ancora una volta che *il modo di relazionarsi del gignomenon alla Causalità eidetica, non è quello di un passare risolutivo del divenire nell'Essere, che implicherebbe tra l'altro un'identità non rintracciabile nella speculazione platonica fra genesit e puro mh' q' quanto piuttosto quello di approssimarsi all'Ideale soltanto attraverso l'alternarsi incessante dell'essere e del non essere che in esso restano pur sempre esclusivamente apparenza*.

Si comincia così ad intuire sin d'ora come, ragionando induttivamente, *il sensibile riesca a mantenere un legame ed un certo grado di somiglianza con l'Intelligibile proprio grazie*

*alla sua temporalità, che garantisce al suo trascorrere di non estinguersi semplicemente fuggendo via, e questo proprio perché il suo passare, il **κρονος** è un'immagine dell'Eternità,...**εἰκὼν δὲ γένεσσι κινήτων τῆν αἰώνιον**...Tim. 37d 5¹¹⁹.*

Per finire torniamo brevemente a riflettere sulla dicotomia ontologica delineata nel terzo argomento del *Fedone*, dalla quale avevamo preso le mosse con l'intenzione di convalidare la tesi della dipendenza delle caratteristiche dei *gignomena* dal loro 'non essere mai allo stesso modo né rispetto a se stessi né agli altri', qualora si accolga l'ipotesi che l'*οὐδέποτε καταταύται εἶναι* esprima la loro temporalità, il che sarebbe in perfetta simmetria con la *deducibilità degli attributi comuni agli εἶδη* dal loro *Essere eterni*.

Il testo tratto dal discorso di Diotima nel *Simposio* (207d 4-e 1), dove il Tempo in cui la cosiddetta 'vita' di un sensibile si svolge *-εἰς ἡδὺν καλεῖται* veniva messo esplicitamente in relazione all'intrinseca disidentità, vista innanzitutto entro il rapporto che ogni vivente instaura con se stesso *-οὐδέποτε ταυταύται εἶναι* in quanto è l'osservazione del fenomeno nell'arco della propria esistenza a svelarne la natura di diveniente *-νεὴν ἀεὶ γιγνόμενον, ταυταύται ἀπολλύει* non solo conferma la dipendenza dall'incostanza del fenomeno, della propria disunità, e dunque dell'intrinseca polimorfia e composizione, della divisibilità e del mutamento per alterazione, conseguenze che nel *Fedone* sono in parte rese esplicite ed in parte sottintese, ma ne fornisce anche la ragione primaria: questa risiede nella natura corporea¹²⁰ dell'ambito delle apparenze, come si

¹¹⁹ Così leggeva il passo Taylor, *op.cit.*, p. 187:

«The thought is that only that which is *αἰώνιον*, 'eternal' in the sense that it knows no 'passage', is never 'in the making', can strictly be called *αἰώνιον*, 'everlasting'. But that which, though always 'in the making', endures through *all* time is in a secondary sense an approximation to the everlasting. [...] The sensible world is a thing of passage, but it never passes away; its passage fills *all* time, and, of course, the formal laws of its structure remain the same throughout. So it really is a moving or passing 'image' of the truly abiding [...].»

¹²⁰ A sentire la presenza di un fondamento irrazionale entro la dicotomia ontologica del *Fedone*, donde il persistere di un dualismo di base, nonostante il riconoscimento da parte di Platone del sensibile accanto all'Intelligibile come *εἶδη*, era Natorp, *Platon, op.cit.*, pp 118-119. Bisogna però vedere se la concezione platonica del corporeo giustifichi nello specifico un'interpretazione dualista: per il carattere non necessariamente 'materiale' del *σῶμα* basti qui rimandare al concetto di *σῶμα τῶν ἀντιθέτων* nel *Fedone*, 81b c, c 4, e 1, 83d 5, 86a 2, che nel *Timeo*, 31b 4, 36b 9, ed al fatto che la totalità sensibile risulta complessivamente generata, in *Tim.* 53b 5, *εἰς ἑστίαν καὶ ἀίωνα*. È interessante ricordare che lo stesso Hegel, non prendeva affatto di mira la differenza ontologica posta nel *Fedone* come se essa potesse essere l'espressione di un dualismo radicale fra materia e Spirito, mettendo anzi in guardia dalle due principali interpretazioni erranee dell'Idea, la prima delle quali consiste proprio nel non cogliere il fenomeno come pura 'ombra', inducendo necessariamente ad una fallace duplicazione di mondi (cfr. le *Lezioni sulla storia della Filosofia, op.cit.*, pp.

inferisce dalle ultime parole di Diotima nel passo preso in esame, in cui la sacerdotessa specifica di che tipo siano quelle parti in cui l'essere vivente si modifica col trascorrere del tempo, ...*kai; kata; tai trivai kai; sankai kai; oŷta~kai; aiŷta kai; sunpan to; swm̄a*. Sostanzialmente equivalente è la conclusione che si deve trarre anche dalla terza prova in favore dell'Immortalità del Fedone, nelle cui battute finali gli enti che si presentano come *ouŷlanw~ kata; tauŷa* vengono assimilati agli oggetti percepibili attraverso i sensi:

Ouŷoun toutwn nen kai; aŷtaio kai; jŷoi kai; tai~ aŷlai aiŷqhsesin aiŷqioi, tw~ de; kata; tauŷa; eŷontwn ouŷ eŷtin oŷw/pot jŷi aŷw/epilaboio hj tw/th~ dianoian logismw~/ajl jŷtin ajdh~ta; toiauta kai; ouŷ oŷata.(79a 1-4)

Grazie alla sussunzione della nozione di *aiŷqhtw* nel concetto di *oŷatw*, è possibile concludere in favore dell'appartenenza rispettivamente del *swm̄a* al visibile, e dell'Anima all'altra specie, quella dell'Invisibile, dell'*ajdei ejŷo*. *Omioteron [kai; suggenesteron* 79b 4-5] *aja yuch; swmatov eŷtin tw/ajdei- to; de; tw/oŷatw* 79b 16-17. Che l'uso del comparativo di maggioranza non implichi necessariamente una reticenza da parte di Platone ad esprimersi in favore di una totale assimilazione del corpo alla specie visibile (e logica vorrebbe che lo stesso ragionamento valesse per la *yuchv* rispetto agli *ejŷh*), è provato ad esempio da un passaggio tratto dal *Timeo*, in cui viene illustrato il perché il Demiurgo abbia utilizzato gli elementi di fuoco e terra nella composizione del corpo cosmico: la ragione è che la natura corporea deve essere visibile e tangibile,

Swmatoeides de; dh; kai; oŷaton aŷton te dei~to; genomenon ejŷai, cwrisqen de; puroi ouŷen aj pote oŷaton gewoito, ouŷe; aŷton ajew tinoi stereou~ stereon

181-185). Si tenga infine presente che in un eccezionale passo tratto dalle *Leggi*, il filosofo sostiene la tesi dell'Identità dell'uomo con l'Anima, già nota dall'*Alcibiade Primo* (cfr. 129b 1 sgg.), dichiarando che il corpo non è altro che una sua "immagine", che essa si porta semplicemente dietro sino alla sua separazione da esso:

peigesqai d jŷti; tw/nomqeth/crewn tavte ajla kai; legonti yuchn swmatov ejŷai to; pan diaferousan, ej auŷw/te tw/bw/to parecomenon huŷm ellaston tout jŷjai mhden ajl hj thn yuchn to; de; swm̄a jŷdallomenon huŷm ellastoiz eŷesqai, kai; teleuthsantwn legesqai kalw~ ejŷwla ejŷai ta; tw~ nekrown swmata, ton de; qita huŷm ellaston qitw~, ajfanaton ejŷai yuchn eponomazomenon, para; qeou; ajlou; apiemai dwsonta logon...(libro XII, 959a 4-b 5).

de; ouk ajeu ghz: ojen ek puroi kai; ghz to; tou~pantoi ajcomenoi sunistawai swma oJgeoi epoiwi. (31b 4-8)

È utile rifarsi infine ad un breve estratto del *Politico*, in cui è proprio la componente corporea ad essere messa esplicitamente in relazione alla *disidentità* del sensibile:

to; kata; tauza; kai; wslautwi ejein ajwi; kai; tauzon ejjai toiz partwn geiotatwiz prosukei monwiz, swmatw de; fusw ouj tauthi thz taxewz. (269d 5-7)

Già soltanto da un punto di vista intuitivo è chiaro che un ente fenomenico, il quale non si trova mai in una relazione di identità con se stesso, debba risultare in sé molteplice: se infatti a un qualsivoglia oggetto accade di apparire alla percezione dell'osservatore diverso da se stesso in ogni momento, ciò deve avvenire per l'aver subito dei mutamenti, di qualunque natura essi siano, in una o più d'una delle parti che lo compongono, dovendo perciò avere *un'estensione spaziale ed una struttura corporea* (cfr. appunto *Tim. 31b 4-8*).

È dunque possibile, in totale parallelismo con quanto si era detto riguardo al nesso fra *Eternità e Unità*, individuare un collegamento concettuale tra tempo e molteplicità, che trae origine in modo particolare dal fatto che il mondo sensibile è essenzialmente una realtà generata: così vuole anche il *Sofista*, in cui il nesso logico fra le nozioni di generazione e totalità, da non intendersi tuttavia come una relazione di implicazione necessariamente reciproca, in quanto *l'Intelligibile, pur essendo uno ~~oJton~~ non è un ~~genhthoz~~* viene stigmatizzato,

To; genomenon ajwi; gegonen oJton: wste ouje oujiam ouje genesin wJ oujan dei prosagoreuwin [to; ej hj to; oJton ej tōiz oujwi nh; tiqenta. (245d 4-6)

Il senso da attribuire alla relazione che viene ad instaurarsi fra il *crowoi* ed il *sunqeton* o il *polueidev* va ad ogni modo circoscritto con particolare attenzione: nel terzo argomento del *Fedone* infatti i sensibili sono assunti in partenza come molteplici (*Tivde; twz pollwz kalwz...*, 78d 10), esattamente come lo sono le Idee (cfr. 78c 6-7, d 3-4, e 1-3, 79a 2-4), e ciò costituisce già un'indicazione importante del fatto che *la molteplicità da pensarsi come intimamente legata al concetto di Tempo sarà piuttosto quella connessa alla composizione intrinseca a ciascun singolo sensibile, la quale non può che dipendere dal fatto che esso è*

un composto corporeo. Quindi il legame che il Tempo instaura con l'ambito fenomenico non si crea *per via della contrapposizione fra pluralità delle apparenze ed Idea concepita come realtà Unitaria, poiché la molteplicità sensibile non è, per così dire, minore di quella eidetica, differendo da quest'ultima solo per il fatto di esserne un vago riflesso, una mera 'apparenza' di molteplicità, come suggerisce il Parmenide (cfr. 164c 8-165c 5)*¹²¹.

Il collegamento esistente fra il Tempo ed i *gignomena* sussiste dunque in ragione della loro forma corporea, e perciò il nesso logico che sta alla base del loro rapporto sarà quello fra *chronoi* e *summatoeides*; inferenza che rispecchia fedelmente la formulazione finale assunta dalla dicotomia ontologica del Fedone (cfr. 79a 1 sgg.), secondo cui l' *ají; kata; tauða; oj* è Invisibile - *ajraton ajdex*, mentre l' *oudepote kata; tauða; oj* è percepibile e visibile - *aisqhton; odaton* (79a 9-10). Il Tempo, in quanto passare scambievole dell'essere nel non essere e del non essere nell'essere tradisce, ricordando il Simposio, l'assenza di identità e di unità dei *faínomena* nel loro complesso, in quanto rivela la loro natura corruttibile legata all'averne un corpo: il *chronoi* trascorre dunque, come recita il Timeo -...*ta; parapan te oufen oða genesis tōi ej aisqhsai feromenōi prōshyen...*, 38a 5-6- *esclusivamente per ciò che ha un swma*

Si delinea in tal modo una connessione indissolubile fra Tempo e corporeità¹²² che avrà una notevole incidenza anche nella cosmologia del Timeo: l'impossibilità di scindere il Tempo dal corpo dell'universo si evince specialmente dal brano che descrive la dinamica della generazione tanto 'concettuale', quanto 'empirica', per così dire, del *chronoi*, in cui si asseriscono sia la sua inscindibilità dal cosmo - *Chronoi d juj met jujanōu gegonen, ina ana gemhēntei ana kai; Iujwsin...*, 38b 6-7-, sia la necessità di servirsi dei corpi planetari, definiti esplicitamente quali "strumenti del Tempo" - *ojgana chronou* 42d 5-,

¹²¹ Particolarmente rilevanti per la comprensione del carattere illusorio tanto dell'unità quanto della molteplicità che si manifestano nel sensibile, sono le ultime battute del brano:

Oujōn ta; ge toióton porroqen nep oñnti kai; ajhlu; ej fainesqai ajagkh; ejgagen de; kai; oju; noñnti plhqi ajpeiron ej elkaston fañnai, ejjer stēretai tōu eñoi mh; ontoi [...] Oujw dh; ajpeiravte kai; pevai ejonta kai; ej kai; polla; elkasta tajla dei fainesqai, ej ejimh; ejtin, tajla de; tōu eñov. (165b 7-c 5).

¹²² Questo ovviamente non significa togliere al *chronoi* le sue connotazioni squisitamente concettuali: il suo 'passare', la sua natura di *metabolh* assume nell'ambito fenomenico i tratti dell' *ajloiwsi*, cioè del *gignesqai* e dell' *ajpollusqai*, perché il sensibile ha fattezze corporee, delle quali, con ogni evidenza, il *chronoi* non è la causa prima (cfr., per il tratto poetico del Paradigma Intelligibile Tim. 28a 4 sgg., e per la Bontà demiurgica come causa della generazione in senso assoluto, 29d 7 sgg.).

affinchè la dimensione cronologica abbia origine - *εἴ ὄντι λόγου καὶ διανοίας γεῶν τοιαυτῆς προῖ χρόνου γενεσίν, ἰσὰ γενεῶν/χρόνοι, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ περὶ ἀλλὰ ἀίτρα...*, 38c 3-5-. Se il *kosmos* rimanesse infatti al livello del Movimento squisitamente Intellettuale della *ψυχή* (cfr. *Tim.* 37a 2-c 5, e specialmente b 5-6), verosimilmente non ci sarebbe alcun Tempo¹²³.

Per completare il quadro degli attributi del sensibile dipendenti dalla loro transitorietà, possiamo rifarci ancora ad un breve passaggio del *Politico*, immediatamente successivo alle battute del dialogo citate poco sopra, in cui, all'interno della narrazione del mito dell'inversione dei cicli cosmici, viene chiarita la ragione dell'assegnazione del *σῶμα*, per esclusione, alla specie che non è mai allo stesso modo:

οἱ δὲ οὐρανῶν καὶ κόσμου ἐπὶ νόμακ' ἀμείνων μὲν καὶ μακροτέρων παρατῶν γενεῶν ἀποτέλλουσι, ἀπὸ δὲ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ γῆς ἀποτέλλουσι καὶ σῶματ' ὀφείλουσι μεταβάλλειν ἀνθρώπων γίγνεσθαι δὲ πάντων ἀφύλων, κατὰ δὲ δυνάμειν γε μήν οὐκ ἀνάστα ἐπὶ τῶν ἀφύλων/κατὰ ταύτα; μὴν ἄρα κινεῖται... (269d 7-e 3)

Il motivo dell'*oulepote kata; taúta; epein* del corpo è con ogni evidenza il suo essere soggetto al mutamento, il quale, sebbene si verifichi in maniera estremamente ridotta nel caso del *σῶμα* cosmico, essendo questo dotato di un grado di perfezione infinitamente superiore a quello dei singoli animali mortali o delle sue parti (cfr. *Tim.* 31b 4-34b 3, *Phil.* 29a 9-e 7), sarà pur sempre inevitabile.

Avevamo già potuto constatare dall'analisi della struttura dell'argomento sulla non composizione nel *Fedone*, come in effetti il concetto di Immutabilità delle Idee potesse considerarsi a tutti gli effetti un sinonimo del loro Essere eterne, in ragione del coincidere del mutamento cui è costretto il sensibile con quel processo di alterazione caratteristico del

¹²³ Anche nell'esercizio della sua nobilissima funzione gnoseologica, il Tempo esiste per l'Anima nella misura in cui essa è costretta a servirsi, per quanto limitato tale ricorso possa essere, alle sensazioni che le provengono attraverso il corpo (per la coloritura cronologica presente nel processo anamnastico, derivante dal suo 'cominciare' dal sensibile e dalle sue immagini, cfr. *Phaed.* 72e 3 sgg.; per un irrinunciabile approfondimento sulla distinzione fra memoria e reminiscenza, anche rispetto alla loro 'dipendenza' o meno dal Tempo, cfr. infine *Phil.* 34a 10 sgg.). Sul fatto che il modo della Psiche di fare ricorso al *χρόνος*, segni sin dall'inizio la via alla fuoriuscita ed al superamento della stessa dimensione temporale, ritorneremo nel porre la questione della priorità ontologica nel rapporto fra Essere e Tempo nel capitolo successivo.

gignesqai e dell' *apollusqai*, perciò, l'Essere *ajetablhtone*, per conseguenza, *ajemhton* dell'Intelligibile, convergono entrambi nel suo Essere *aji; kata; taufavkai; wslautwz*.

La conclusione che si lascia trarre dal brano del *Politico*, in base alla quale il corporeo risulta non essere mai nello stesso modo in quanto ha una natura mutevole¹²⁴, ci riporta direttamente alla simmetria sottesa alla demarcazione ontologica del *Fedone*, entro la quale il sensibile in quanto *metablhtow* è anche *gemhtow* (cfr. *Pol.* 269d 8-9: *...para; tōu gennhsantoi meteihfen...*), e avevamo visto grazie al *Parmenide*, 162b 3 sgg., che la *metabolhē* fra *ojre mh; ojre* è la nozione più affine a quel 'concetto del passare' che è il *chronos*, e questi due attributi sono sinonimi del suo essere *oujēpote kata; taufav*

Con l'aiuto del *Simposio*, del *Politico* e del *Timeo*, è dunque possibile portare alla luce il **nesso derivativo**, da pensare come assolutamente necessario ma bisognoso di essere reso ancora più esplicito, contenuto nella terza dimostrazione del *Fedone*, **esistente fra il non essere mai allo stesso modo inteso come espressione della temporalità dell'ambito fenomenico, e gli attributi comuni al sensibile che lo fanno apparire come un ambito avente caratteristiche agli antipodi dell'Ideale: il *fainomenon* si presenta, sia in rapporto a se stesso che agli altri membri della medesima specie, come composto, divisibile, poliforme, soggetto a mutamento per alterazione, mai identico né a se stesso né nella sua relazione ad altro, generato e corporeo.**

Per concludere l'analisi della relazione fra il *chronos* ed il *gignomenon*, merita spendere ancora qualche parola sulla modalità di descrizione del rapporto fra le apparenze e gli *eijhē* per la quale Platone ha optato nel *Fedone*; attenendosi a questa rappresentazione, i *fainomena* si comporterebbero, rispetto alla loro condizione temporale, e per conseguenza

¹²⁴ L' *ajloiwsi* non è certamente l'unica specie di *metabolhē* coinvolta nel processo dell'inversione dei cicli cosmici di cui si narra nel mito del *Politico*; tuttavia, sono proprio la *struttura corporea* e la *composizione del cosmo* i due elementi che giocano un ruolo centrale nel determinare il comportamento del tutto al passaggio dal regno di Crono a quello di Zeus: è la natura corporea infatti a venire additata come la responsabile dell'allontanamento e della dimenticanza progressivi, che porteranno ad uno stato di dissoluzione e di disordine tali da richiedere un nuovo intervento divino (cfr. 273d 4-e 4), dei dettami impartiti inizialmente dal Demiurgo,

kat jfcaj men oujē ajkribesteron apetelei teleutim de; ajbluteron: [scil. *thn tōu dhmiourgōu kai; patroj didachē;* 273b 1-2] *toutim de; aufw/to; swmatoeidej ēh sugkrasewz ajfion to; thī palai pote; fusewz suntrofon, ošī polhē hēj metewon ajaxim prin eij ton nūn kosmon afikesqai. para; men gar tōu sunqewtoi pawta kala; kekhtai: para; de; thī ejprosgen estewz, ošā calepa; kai; ajlika ej oujanw/gignetai, tāuta ej ekeinhē aufow te ejēi kai; tōi zwōi ejapergazetai.* (273b 1-273c 2).

anche rispetto a tutte le caratteristiche che abbiamo visto discenderne, *come una specie opposta all'Intelligibile, appunto $\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\upsilon\gamma\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\omicron\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\omega}\iota\varsigma$, secondo 78e 2-3.*

La contrapposizione che viene del tutto spontaneo figurarsi fra una sfera eidetica concepita quale puro Essere, ed un ambito dell'apparire sentito invece come puro non essere, suggerita dalle due formule scelte per esprimere il loro *modus existendi*, rispettivamente, dell' "Essere sempre nello stesso modo" e del "non essere mai allo stesso modo", viene smentita, sul piano Ideale, dalla possibilità di vedere *nella Permanenza identitaria dell'Intelligibile anche il modo del suo relazionarsi ad altro appartenente alla medesima specie, e su quello sensibile, da un'analisi più approfondita della nozione di $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}, \epsilon\tau\epsilon\iota\alpha$* da cui ci risulta: innanzitutto che la natura del fenomeno consiste essenzialmente in una commistione di $\omicron\upsilon\sigma\iota$ e di $\mu\eta\ \omicron\sigma\iota$; ed in secondo luogo che *l'apparenza è costitutiva di ambedue le componenti di questa mescolanza in quanto sia l'essere che il non essere che si manifestano nel sensibile sono immagini dell' $\omicron\sigma\iota\tau\omega\iota\ \omicron\sigma\iota$ dei suoi $\gamma\epsilon\nu\eta$, mentre dell'Intelligibile si può affermare che esso È, che È Identico e che È Diverso, si deve invece ammettere che nel sensibile l' $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$, la $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\eta$ e la $\epsilon\tau\epsilon\tau\omicron\tau\eta$, come ci dice il Parmenide, 165c 6-e 1, sono presenti soltanto come apparenza.* Dal riconoscimento di tale distinzione fra alterità sensibile e Diversità intelligibile consegue dunque immediatamente che i *fαινόμενα* debbono stare agli $\epsilon\iota\delta\eta$ in un rapporto non di opposizione ma di semplice Differenza.

Di ciò avevamo ritenuto, di poter offrire *una giustificazione Dialettica, leggendo nei nuclei ontologici delle due espressioni con cui Platone designa l'Eternità Ideale e la temporalità sensibile un'anticipazione della teoria esposta nel Sofista, che culmina nel conferimento al $\mu\eta\ \omicron\sigma\iota$ o $\epsilon\tau\epsilon\tau\omicron\tau\eta$ o $\gamma\alpha\tau\epsilon\tau\omicron\tau\eta$ della medesima dignità ontologica garantita all' $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ (cfr. 257a 1-259d 7).* Per questo motivo, se mai si presentasse il caso di un' $\epsilon\gamma\iota\alpha\iota\omicron\tau\eta$ fra i due ambiti, il che può accadere quando ci si concentri sul carattere 'dominante' di alcuni attributi intrinseci all'una o all'altra delle due sfere, per esempio sul 'prevalere' dell'Unità fra gli $\epsilon\iota\delta\eta$ e della Molteplicità nei fenomeni, questa contrarietà andrebbe comunque pensata sempre nei suoi fondamenti dialettici, riconducendola perciò ancora una volta alla sua origine Ideale: *date l'Intelligibilità della $\epsilon\tau\epsilon\tau\omicron\tau\eta$, e la sua coesenzialità alla stessa $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ (cfr. Soph. 254d 4-259b 7), l'opposizione sarà semplicemente la massima differenza all'interno del genere dell'Essere.*

Passando da una visione 'verticale' della relazione fra i due piani ad assumere un'ottica 'orizzontale', che permetta di considerarli singolarmente, vediamo che, in ambito Intelligibile, *l'Eternità, proprio in quanto garante dell'invarianza dell' $\epsilon\iota\delta\eta$ sia rispetto a*

se stesso che agli altri Esseri congeneri, oltre ad assicurare il carattere ideale del Diverso, e quindi la condizione di possibilità di qualunque *εἰσπείρα*, consente anche la coesistenza ‘non contraddittoria’ degli opposti eidetici nella forma di una simultaneità atemporale (cfr. *Phaed.* 102a 11 sgg., *Soph.* 250a 8-256e 4); il Tempo dal canto suo, in quanto è il passare dei distinti l’uno nell’altro, oltre a permettere una manifestazione apparente dell’Identità e della Differenza, dà spazio ad una contrarietà altrettanto apparente, che si propone invece nella forma di una simultaneità temporale (cfr. *Resp.* V 479a 5-b 9 per l’interpretazione della commistione di *οὐκ* e *μή*; *οὐκ* come sintesi in sé comprensiva di tutti i casi eventuali di compresenza di attributi opposti, e per la loro coesistenza contemporanea specialmente *Resp.* V 478d 5-9 ed ancora *Phaed.* 102a 11 sgg.).

Pertanto è lecito distinguere due nozioni di Contrarietà, di cui l’una è la modalità estenuata dell’altra: la prima si realizza nel sensibile, e, poiché coincide con la forma estrema che l’*οὐδέποτε* *κατά*; *ταύτα*; *εἶναι* può assumere, si presenterà come contraddizione; la seconda, che esiste sempre nell’Intelligibile, è la configurazione limite resa possibile dall’*ἀπὸ*; *κατά*; *ταύτα*; *εἶναι* e perciò si offrirà sempre nella forma della coesistenza atemporale degli *εἰσπείρα* eidetici.

Che nel sensibile il passaggio fra contrari sia agevolato dall’esistenza di stati intermedi che consentono appunto di raggiungere l’uno o l’altro degli estremi, è detto a chiare lettere sia nel *Fedone*, nell’argomento ciclico, o della generazione delle cose contrarie, *εἰσπείρα* *πραγμάτα* dai propri contrari (70d 7 sgg.), che nel Corollario del Parmenide (155e 4 sgg.); logica vuole quindi che il profilo assunto dal processo generativo, che è duplice per ciascuna transizione in corso da un *εἰσπείρα* all’altro, si relazioni secondo entrambe le sue modalità ad ambedue contrari come qualcosa di puramente distinto da essi¹²⁵. È il caso, per limitarsi solo ad un paio di esempi chiarificatori, del risvegliarsi e dell’addormentarsi che mediano il cambiamento fra gli opposti di sonno e veglia in *Phaed.* 71c 9-d 3, o dell’assimilarsi e del dissimilarsi che rendono possibile il mutamento fra Somiglianza e Dissomiglianza in *Parm.* 156b 6-7¹²⁶.

La commistione fra essere e non essere, che è coesistenza di distinti, si riconferma dunque in grado di ‘produrre’, o semplicemente di dare luogo all’opposizione, proprio perché il

¹²⁵ *Τίνα δὲ ἴσῃ ἐστὶ τὶ καὶ τοιοῦτε ἐπὶ αὐτοῖσι, ὅσῃ μετὰ; ἀμφοτέρων πάντων ἔνν εἰσπείρων διῶν ἰσῆσιν δύο γενεαί, ἀπό; μετὰ τοῦ εἶναι ἐπὶ; το; εἶναι, ἀπό; δὲ ἴσῃ τοῦ εἶναι πάλιν ἐπὶ; το; εἶναι...*

¹²⁶ *Καὶ; μήν ἀνομιῶν γε καὶ ὁμοίων ὅταν γίγνεται, ὁμοιῶσθαί τε καὶ ἀνομιῶσθαί...*

passaggio dall' *oír* *mí*; *oír* consente quei processi di mediazione fra gli opposti: ne è una limpida dimostrazione il fatto che nel *Parmenide* sia esattamente la *genesis* a fare da supporto originario all'alternanza dei contrari, come vuole l'esordio del Corollario, in cui la *metabolh* fra *est* *polla* viene concepita precisamente come 'morire dell'Essere Uno per nascere dell'Essere Molti', e viceversa,

En de; kai; polla; oír kai; gignomenon kai; apollumenon aj; jui; oían men gignetai est to; polla; eíjai apollutai, oían de; polla; to; est eíjai apollutai..(156b 1-4)

È evidente perciò, che il rapporto di dipendenza delle caratteristiche complessive del sensibile diveniente dalla propria condizione temporale si esprime anche nella possibilità di manifestare in se stesso la compresenza simultanea degli *epantia* che invece nella sfera Intelligibile, per via della sua Atemporalità, si presentano come Distinti.

*

Con questo si chiude il cerchio delle principali caratteristiche attribuite, nella forma di un'opposizione più strategica che reale, ora all'Intelligibile, ora ai fenomeni, con la coincidenza, rispettivamente, fra *ají; kata; tauía; kai; wíautwí ejéined ajénhton* e fra *ouíepote kata; tauía; kai; wíautwí ejéine gennhton*

Il Proemio del *Timeo* (27d 5-28a 4), dal quale eravamo partiti, con i suoi nessi paralleli fra l' *ají; kata; tauía; oír genesis* *ouí ejíned* un *oír wí ouíepote oír gignomenon kai; apollumenon*, si rivela così per una riproposizione fedelissima, soltanto in versione leggermente abbreviata, della dicotomia ontologica del *Fedone*.

Possiamo quindi dire intanto che Platone, dal punto di vista dei rapporti fra Essere e diveniente, porta avanti sia nel *Fedone* che nel *Timeo* esattamente la medesima teoria.

§.3: L' *Aei; kata; tauja; ejein* del Fedone e l' *Aijn* del Timeo.

Se sul piano ontologico la corrispondenza fra la demarcazione dell'ambito dei *gignomena* dalla sfera degli *ejth*, contenuta nella terza dimostrazione del Fedone, ed il Proemio cosmologico del Timeo è piuttosto evidente, è comunque opportuno fornire ulteriori prove che tale simmetria non venga meno quando si passi a considerare la parallela distinzione fra le nozioni di Tempo ed Eternità.

Considerando le formule impiegate nel prologo del Timeo (27d 5-28a 4), per descrivere il modo di Essere delle Idee e dei sensibili, non dovrebbe in effetti sussistere alcun dubbio circa la loro identità con quelle espressioni, dell'“Essere sempre nello stesso modo” e del “non essere mai allo stesso modo”, che nel Fedone avevamo visto veicolare rispettivamente i concetti dell'Essere Eterno e del divenire temporale; inoltre la terminologia adottata da Platone per descrivere l'Atemporalità Ideale e la temporalità delle apparenze nel Fedone viene utilizzata nel Timeo anche successivamente, ad esempio quando, delineata la composizione Dialettica dell'Anima cosmica, si sottolinea la sua infallibilità nell'esercitare entrambe le *dunamei* conoscitive che le competono, l'una delle quali le proviene appunto dal rivolgersi a “quelle cose che sono sempre le stesse”, e l'altra a “quelle che invece sono in corso di divenire” (rispettivamente *nōui* ed *episthmh*, e *pisti* *alhghv* in 37b 3-c 5):

...kata; ta; gignomenavte proi ellaston ellasta ejjai kai; pascein kai; proi ta; kata; tauja; ejonta ajix (37b 2-b3)

Un altro ricorso alla medesima modalità descrittiva lo incontriamo in *Tim.* 48e 4-49a 1, in cui si cominciano a fornire le ragioni per le quali, nella trattazione di là da venire, sarà necessario servirsi di un terzo genere accanto ai due utilizzati fino a quel momento, del modello Intelligibile, e di ciò che ne rappresenta l'imitazione:

ta; men gar duw illana; hjj epi; toiu ejprosqen Iecqëisin, ejt men wj paradeigmati ejfori wptogew; nolton kai; ajj; kata; tauja; oj; ninhna de; paradeigmati deuterou, genesin ejrou kai; owlou

Sebbene questi passi forniscano già delle indicazioni chiarissime, in particolare in merito alla coerenza fra la concezione platonica della permanenza dell'Identità del singolo *ejfor* con se stesso e dell'Essere nel suo insieme, delineata nel Fedone, e la visione dell'Eternità

nel *Timeo*, è necessario verificare che tale convergenza risulti confermata anche *entro quella parte della narrazione cosmogonica che, trattando della creazione del cronoi a partire dal proprio paradigma specifico, l' *ajjw- ejkw, d jpenowi kinhtow tina ajjmoi poihsai...*, 37d 5; *...poiēt newontoi ajjmoi ej edl;...*, 37d 6; *...ajla; cronou tāuta ajjma minnumenou... gegonen ejth...*, 38a 7-8-* intende essere un'analisi del rapporto esistente fra tempo ed Eternità a prescindere dal loro legame con le rispettive sfere oggettuali del *gignomenon* dell' *ousia*

Mentre infatti, per quanto riguarda il concetto di Tempo, era stato possibile rintracciare la presenza della nozione di cui il filosofo si serviva nel *Fedone* per denotare il carattere passeggero dei fenomeni, l' *oulepote kata; tauja; ejein*, sotto le spoglie della *genesis*, concepibile come quella specie di movimento che si articola secondo le tre forme del *cronoi* (*Tim.* 37e 3 sgg.), e che perciò ne costituisce a tutti gli effetti un sinonimo, ora bisogna accertare la possibilità di individuare un'equivalenza analoga fra l' *aji; kata; tauja; ejein* e la nozione stessa di *ajjw*

E non è difficile rintracciarla immediatamente: il Demiurgo, affinché il cosmo sia il più somigliante possibile al *Pantelei zōon* (cfr. *Tim.* 37c 6-37d), agisce in modo da riprodurre fedelmente, per quanto consentito ad un'imitazione, l'Eternità del modello, creandone un'immagine mobile a cui diamo il nome di Tempo (*ejkw, d jpenowi kinhtow tina ajjmoi poihsai... tōuton oū dh; cronou wjtonakamen*, 37d 5-d 7). Procedendo nel delineare le comprensibili differenze sussistenti all'interno di questa relazione di pur profonda similarità sussistente fra il *cronoi* e l' *ajjw* che implicano innanzitutto l'inesattezza, cui nel corso della discussione avevamo già accennato più volte, dell'attribuzione delle forme generate di tempo all'Essenza Eterna (cfr. 37e 3-38a 2), Platone, nel precisarne una delle ragioni, dice,

...to; de; aji; kata; tauja; ejon akinhtwi ouje presbuteron ouje newteron proshkei gignesqai dia; cronou... (38a 3-4)

Dalla struttura dell'intera argomentazione si desume infatti una sovrapposibilità perfetta fra il concetto dell'“Essere sempre nello stesso modo” e la nozione di Eternità:

-Innanzitutto è palese che l' *aji; kata; tauja; ejon* di 38a 3, debba venire interpretato come una variante di quell'Essere Eterno, di cui per incoscienza ed a torto, vengono appunto predicati l'‘era’ ed il ‘sarà’, *...a; dh; ferwntei lanqanomen epi; thn ajdion ousian ouk ejōwz*, 37e 4-5. Il fatto che dell' *ajdioi ousia* si neghino lo *hū* e l' *ejtai*,

dell' *ají; kata; tauta; ejon* invece il *presbuteron* e *newteron gignesqai*, non implica minimamente la necessità di pensare i due concetti come non identici: questa sottile distinzione dipende esclusivamente dall'aver preso in considerazione, nel caso del 'divenire più vecchio e più giovane', *le dimensioni del tempo nel loro aspetto di movimenti - ... kinhséi gar eíton...*, Tim. 38 2-, in modo da poterne sottolineare la facoltà di dare spazio ad un processo di divenire. Avendo potuto mostrare sulla scorta del Parmenide, se anche si volesse mettere da parte il fatto che ogni *éjfori cronou* rappresenti una commistione di *ojre ni; oj* per vederlo invece come una manifestazione del solo essere, in che modo *nel Tempo si pervenga comunque ad una coincidenza fra éjtaie gignesqai* (cfr. 152e 2-3), non farà alcuna differenza parlare delle dimensioni cronologiche nei termini di modalità dell' *ousiáto* della *genesís*, essendo perciò *hí, ñun cronou* ed *eítai*, in entrambi i contesti, "forme generate di Tempo" secondo la medesima accezione -... *cronou gegonota ejth...*, Tim. 37e 4 ed anche 38a 7-8: ... *cronou... gegonon ejth...*, anche il soggetto al quale la loro attribuzione, *per ragioni di dignità ontologica*, non è permessa, sarà lo stesso.

Tuttavia, precisamente sulla base della contrapposizione posta fra l' "Essere sempre allo stesso modo" e *le forme del divenire temporale che possono riguardare esclusivamente ciò che ha una natura sensibile (... ota genesís toú ejí ajsphsei feromenoi proshyen...*, Tim. 38a 6), si potrebbe essere indotti a ritenere che l' *ají; kata; tauta; ejein* non esaurisca completamente il concetto dell' *ajin*, costituendone invece soltanto un aspetto, e magari proprio quello dell'assenza, a livello Intelligibile, di quella specie di *metabolh* che caratterizza l'ambito fenomenico cui nel terzo argomento del *Fedone* si dava il nome di *ajloisí* (78d 3-7).

Per arrivare ad accantonare una simile ipotesi basta però riflettere, facendo un ragionamento meno 'induttivo' del precedente, *sui rapporti che sia nel Fedone che nel Timeo il concetto dell'Eterno intesse esplicitamente con altri koinávidetici*: in primo luogo l'evidentissimo vincolo con il genere dell'Identico, in cui si esprime la *tautoth* sia del singolo *éjfori* in relazione a se stesso, che in rapporto agli altri Intelligibili, per cui avevamo visto come l'Essere Eterno sia indicativo anche dell'Invarianza e del carattere noetico della *eteroth*, cui la formula *ají; kata; tauta; ejein* rinvia necessariamente nei due dialoghi; secondariamente il nesso inscindibile con l'Unità, stigmatizzato dall'Essere *monoeides* *ajuneton* dell'Idea che nel *Fedone* venivano fatti dipendere entrambi dalla sua Permanenza (78c 6-d 7), e che nel *Timeo* si ripropone per via del 'rimanere dell'Eternità

nell'Uno' - *menontoi aijnoi ej eidi* 7d 6-; infine il legame con l'Essere che, da puro soggetto di cui ad un primo sguardo l'"Essere sempre nello stesso modo" viene semplicemente 'predicato' nel Fedone -... *autō; ekstaston oī ejtin to; ej...aji;...nslautwz kata; tauja; ejel...*, 78d 3-6-, diventa nel Timeo, data l'"autosufficienza" nell'ottica della quale si guarda qui al rapporto fra Eterno e Tempo, elemento costituente il concetto stesso di *aijn-ajlion oušian to; de; aji; kata; tauja; ejwz*. Il carattere di Essere dell'Eternità, è del resto la logica conseguenza del fatto che l'*aijn* essendo oggetto di Contemplazione da parte dell'Intelligenza demiurgica, è un *nohton*, come si vede bene anche nel proemio cosmologico in cui l'*aji; kata; tauja; ejein* sintetizza sia l'*ejtwz ej* che l'Intelligibilità stessa dell'Intelligibile¹²⁷, ed anzi è proprio in ragione di questa Contemplazione che ha luogo la generazione del *chronoi* (*ejoksen* Tim. 37c 6; *epenoksen* 37c 8; *epenont* 37d 5; *ej ouj logou kai; dianoisz geon* 38c 3-4).

È chiaro che già solamente la metodologia di indagine per la quale Platone ha optato nel Timeo, nel sottoporci la descrizione della generazione del *chronoi*, consistente appunto nel considerare la relazione fra Eternità e Tempo nella sua indipendenza concettuale dalle rispettive sfere ontiche dell'*ejtwz ej* e del *gignomenoi*, costituisce di per sé un indizio inoppugnabile del fatto che lo stesso *aijn* non può essere pensato che come *oušia* detto altrimenti nella speculazione platonica non c'è spazio per 'attributi' dell'Intelligibile che non siano essi stessi **Idea**; ci troviamo così a ribadire nuovamente, come era accaduto in precedenza in relazione al riconoscimento dell'Intelligibilità dello *eteron* e della sua distanza incolmabile dal non essere apparente, col sostegno di Plotino, che *ta; ejel parta oušia* (Enn. 6, 17, 1).

Nell'Intelligibilità dell'*aijn* culmina quel legame fra Intelligibile ed Eterno che nella terza dimostrazione del Fedone era stato espresso mediante l'identificazione della sfera

¹²⁷ Per l'idealità dell'Aion si pronuncia, fra gli interpreti moderni, E. Vollrath, *Platons Lehre von der Zeit im Timaeus*, 1968-69, che parla della ricerca da parte di Platone di una definizione del tempo nei termini di una determinazione della sua *Essenza* (Wesen von Zeit, p. 257), operazione possibile in quanto Aion sta, in quanto Paradigma del Tempo (Urbild), ad esso, come le Idee ai sensibili (p. 258), e non realizzabile a prescindere dalla previa comprensione dell'Essenza stessa dell'Eternità (*idem*). Analoga posizione in proposito aveva assunto anche R.D. Mohr, nel suo *The Platonic Cosmology*, 1985: *aijn* viene evidentemente assunto da Platone per designare un'**Idea**, come dimostrano in particolare le espressioni che gli competono utilizzate in 38b 8, "Modello dell'Eterna Natura", ed in 39e 1-2 "la Natura Eterna"; questi sono appellativi dell'Eternità 'in quanto tale', da concepirsi perciò rigorosamente come "timeless" (p. 54).

ideale con l'Invisibile, con l' *ajdeve* con *fidhr* (cfr. 79a 6-83b 4). Implicito nell'Essere dell'Eternità oggetto di Conoscenza, questo nesso si riconferma nel *Timeo*, oltre che nel proemio -...*to; men dh; nohsei meta; logou perilhpton; aji; kata; tauja; ojr...*, 28a 1-2- anche successivamente, in 48e 5-6:...*ed men wj paradeigmatoi ejjloi upoteqew nohton kai; aji; kata; tauja; ojr..*

Tenendo conto di questi fattori si è naturalmente portati ad escludere che la nozione di Eternità del *Timeo* sia più comprensiva di quella dell' *aji; kata; tauja; ejrein*, e che perciò il significato di quest'ultima debba essere circoscritto alla sola assenza di mutamento.

In secondo luogo, per restare nell'ambito della descrizione della genesi del Tempo nel *Timeo*, i concetti di *ajdione* di *ajjion*, nella misura in cui denotano ambedue il *modus existendi* del Paradigma Intelligibile, il Vivente perfetto, si rivelano in tutto il corso del ragionamento per pienamente interscambiabili, come si evince dal confronto fra questi brevi estratti dal testo:

kaqaper ouji auto; tugcanei zwn ajdion ojr.. (37d 1),

hJmen ouji tou zwn fusti efugcanen ouja ajjion... (37d 3),

...kai; kata; to; paradigma thi diaiwiaz fusewz, in jw odbiotatoi aufw/kata; duwamin hj.. (38b 7-c 1),

...ina tote wj odbiotaton hjtw/telew/kai; nohtw/zww/proi thn thi diaiwiaz mimesin fusewz. (39d 8-e 2)

E la medesima conclusione, oltre ad una conferma aggiuntiva dell'equivalenza fra il concetto dell'“Essere sempre nello stesso modo” e quello dell'Essere Eterno, *ajdion ejjai*, si desume da uno dei brani di apertura del discorso cosmogonico, in cui la ragione della Bellezza del cosmo sensibile viene fatta risalire all'Eternità del modello dalla visione del quale il Creatore si lascia ispirare per compiere la sua opera:

tote d jui pakh episkeptwn peri; autou, proi poteron twn paradeigmatwn oJ tektainomenoi aufon apergazeto, poteron proi to; kata; tauja; kai; wslautwz ejton hj proi to; gegonox. ejjmen kalov estin ote oJkosmoi oJte dhmiourgoi aqaxox; dhlon wj proi to; ajdion ejlepen..panti; dh; safei oJi proi to; ajdion: oJmen gar kallistoi twn gegonotwn, oJd jipistoi twn ajjion. (28c 5-29a 6)

Si vede bene dunque, come l'“Essere sempre nello stesso modo”, l'*ajdion ējjai* e l'*ajjzion ējjai* convergono tutti in una medesima Idea, e che perciò l'*ajj;* *kata;* *taufa;* *ejein* che abbiamo incontrato tante volte, specialmente nel Fedone, nel Simposio, nella Repubblica, e non da ultimo nel Proemio cosmologico dello stesso Timeo, non rappresenti semplicemente né una fra le possibili espressioni utilizzate da Platone per rendere accessibile la comprensione della condizione atemporale delle Idee, né soltanto un suo aspetto particolare: **esso incarna invece il concetto stesso di Eternità, l'*ajjz* del Timeo.**

In questa cornice, la decisione di Platone di assegnare al modello del *chronos* il nome di *ajjz* dipende verosimilmente dal bisogno di disporre di un nome proprio per la nozione di Eterno data la necessità di analizzare il rapporto specifico che essa instaura con il Tempo, stigmatizzandone l'autosufficienza con la scelta di un sostantivo che non inducesse a ritenere, per abitudine, come avrebbe probabilmente fatto l'ulteriore ricorso al solo *ajj;* *kata;* *taufa;* *ejein*, che si stesse parlando ancora dell'Eternità come 'caratteristica' dell'Intelligibile, e non invece come concetto capace in se stesso e da se stesso, di svolgere una funzione Paradigmatica.

Naturalmente esprimendoci in questo modo non intendiamo sostenere che la preferenza accordata al nome di *ajjz* piuttosto che ad una perifrasi magari insolita e sicuramente destinata a sollevare dubbi in merito alle caratteristiche atemporali dell'Eternità, ma linguisticamente comunque possibile come *autoj avchronos* oppure *ajjzti chronos*, sia il puro frutto del caso: volgendosi ad osservare alcune situazioni dialogiche alternative, si potrà constatare facilmente che il termine *ajdion* rivelatosi nel Timeo per un sinonimo sia dell'*ajj;* *kata;* *taufa;* *ejein* che dell'*ajjz* chiarendone dunque l'Identità, occorre in contesti nei quali è la *yuchva* trovarsi al centro della scena: è il caso di Resp. X 611b 5 sgg., in cui, portata a termine la precedente dimostrazione di Immortalità dell'Anima, il filosofo afferma che l'*ajdion ējjai* non può spettare ad un 'composto' che non sia una *kallisth sunjesis*, o della conclusione dell'ultimo argomento del Fedone, in cui ci si pronuncia (è Cebète a parlare), per l'Identità di Immortale ed Eterno, ... *ti ajjo fporan ni;* *devoito, eij tovge ajanaton ajdion oj fporan dexetai*, 106d 3-4; e la ragione profonda per cui alla *yuchvi* viene conferita l'Eternità si radica nel legame essenziale (cfr. in particolare 105d 3-4, 10-11), che essa intesse con l'Idea della Vita, ... *auto;* *to;* *ēhi zwhi ējjoi*..., 106d 5-6. Alla *Zwh* inviano anche tutte le non numerosissime occorrenze del termine *ajjz* provenienti da dialoghi diversi dal Timeo, la più significativa delle quali ci

sembra quella tratta *dal libro X delle Leggi (904a 9), in quanto qui l'Eternità viene identificata con la Vita degli dèi*: nel passo che fa da cornice vengono descritti i criteri con cui il reggitore del tutto dispone le reincarnazioni delle Anime in base al grado di mutamento cui esse sono state soggette nel corso dell'esistenza terrena; egli è infatti pienamente consapevole che il composto di Anima e corpo, per quanto ben congegnato, non è esente da *metabolhē*

epeidh; katēiden hūmōn oJbasileu; ejnyucōu ou̓sai tai; praxeii aϕasai kai; pollhēn men ajethēn ej autāi ou̓san, pollhēn de; kakian, ajivlegron de; oji genomenon, ajl juk ajivion, yuchē kai; swma, kaqaper oiJkata; nomon oJte; geoi;.(904a 6-b 1)¹²⁸

Il retroterra originario sul quale si innesta la connessione fra i 'due' concetti di Ζωὴ e l'ajivēd il suo analogo, l'ajivōn ejta; veicolano, ovvero di Vita Psichica e di Vita Divina, non è difficile da individuare se si presta la dovuta attenzione sia alle relazioni logiche ed ontologiche che il filosofo delinea fra le varie nozioni di cui egli si serve incessantemente per esprimere l'Eternità eidetica, sia al nesso ulteriore che tutte quante loro istituiscono proprio con l'ajanasia e merita seguire brevemente, per tappe, lo sviluppo di tali rapporti:

¹²⁸ Altri tre luoghi sono *Gorg.* 448c 6, *Leg.* III, 701c 4 e *Prot.* 345c 7. Nel primo testo è Polo a parlare, facendo un generico riferimento alla vita empirica come fonte di esperienza, mentre nel secondo Platone gioca sul paragone fra coloro che, comportandosi senza rispetto nei confronti delle leggi, finiscono, come i Titani, per “vivere un'esistenza eterna” senza poter trovare sollievo ai propri mali; nel terzo passo invece, viene citato il celebre Carme di Simonide, in cui l'*ajivō* compare ancora nell'accezione di ‘corso della vita umana’, ed è associato al concetto di Destino (*mōira*), come spesso accade nei testi dei Lirici e dei Tragici. Un ultimo passo è contenuto nel libro II di *Repubblica*, in 363d 2, in cui l'*ajivō* diventa attributo di quello stato di incessante ebbrezza e godimento, con il quale, secondo una certa visione popolare, si ritiene che coloro che hanno condotto ‘giustamente’ la loro vita vengano premiati dagli Dèi, una volta giunti nell'Ade. Il fatto che l'*ajivō* funga qui quasi da sinonimo della formula usata poco sopra, *ton ajanta cronou*(363c 6), non gli toglie la sua valenza primaria di **condizione atemporale dell'Intelligibile trascendente il Tempo**, tipica del *Timeo*: la rappresentazione ‘durativa’ dell'Eterno è in questo caso strettamente legata alla raffigurazione, decisamente antropomorfa e dunque non completamente priva di sfumature temporali, del proseguimento della vita oltre la morte tipica di tutte le narrazioni, anche di quelle serie, a contenuto escatologico presenti nei dialoghi.

-Abbiamo visto innanzitutto che l'ultima dimostrazione del *Fedone* si pronuncia per la fusione dei concetti di Immortalità, *ajamator ejjai* ed Essere Eterno, *ajetor ejjai* (106d 3-4);

-Al medesimo risultato perviene la prova contenuta nel libro X della *Repubblica*, con l'unica differenza che la nozione di Eterno viene resa qui dall'espressione *Essere sempre*,

Oukoun opote mh jaf jdo; apolutai kakou, mhve oikeyou mhve allotriou, dhlon oth ajagkh auto; aji; oti ejjai: eij d jaji; oti ajamaton. (610e 10-611a 2)

L'unione fra i due concetti, *Essere sempre ed Essere Immortale*, viene ribadita anche poco più innanzi, nel delineare le caratteristiche dell'Intelligibile al quale l'Anima tende, in forza del proprio Amore per il Sapere e della sua Congenericità ad esso,

Eij thn filosofian aufh; kai; ejnoein wal apstetai kai; oiwn efietai ouhliwn, wal suggesth; oussa tw/te qeiw/kai; ajamatw/kai; tw/aji; oti, kai; oia aji genito tw/toioutw/pasa epispomenh kai; upo; tauth; th ouhli ekkomisqeisa ek tou pantou ej wlmun estin.. (611e 1-5)

Dalla precedente formulazione del 'dubbio' intorno alla legittimità di attribuire l'Eternità ad un composto che non sia il più perfetto, si desume inoltre che *l'Essere Eterno è un sinonimo dell'Essere sempre*,

Ouj raktion... ajetion ejjai sunqetow te ek pollwn kai; mh; th/kallisth/kecrhmenon sunqesei; wal nun hlin efant hJyuchv (611b 5-7);

-Un ulteriore avanzamento viene compiuto grazie all'assimilazione fra *l'Essere sempre e l'Essere sempre nello stesso modo*, come avviene nel *Filebo*,

eijte kai; peri; fusew; hgaitavti zhtein, oisq jof; ta; peri; ton kosmon towde, oph/ te gegonen kai; oph/ pascei ti kai; oph/ poiēi, tauta zhtēi dia; biou... Oukoun ouj peri; ta; oita aji; peri; de; ta; gignomena kai; genhsomena kai; gegonota hlmw oJtoioutoi ajhhtai ton ponon... Toutwn ouj ti safe; aji faimen th/akribestath/ajlqeia/gignesqai, wal mhve esce mhden pwypote kata; tau;a; mh; jesei mhve eij to; nun paron epei.. (59a 2-b 2)

Lo straordinario parallelismo logico che questo brano rivela di avere con la sottrazione dell' *ajtiot oujsia* del *Timeo* alle tre forme della *genesii-cronoi, ...to; te gegonov ejjai gegonov kai; to; gignomenon ejjai gignomenou, epi te to; genhsomenon ejjai genhsomenou...wnt oufen ajribej legomen*, in 38b 1-3, dimostra inequivocabilmente l'intenzione platonica di assimilare l'Essere sempre ad entrambi gli analoghi dell' *ajtiot* all' *ajtion ejjai* ed all' *aji; kata; tauja; ejon*¹²⁹, facendo così anche dell' *aji; ejjai* un chiaro sinonimo del concetto di Eternità del *Timeo*.

Nello stesso modo del resto, lo aveva inteso anche Plotino,

ajtm gar apo; tou aji; ojtou. (Enn. III, 7, 4, 43)

Emblematico per questa identificazione infine, è bene ricordarlo, è proprio il Proemio del *Timeo*:

...tivto; ojt aji; genesin de; ouk ejon kai; tivto; gignomenon men aji; ojt de; oujlepote... to; men dh; nohsei meta; logou perilhptou, aji; kata; tauja; ojt... (27d 6-28a 2)¹³⁰;

¹²⁹ Che nel passo appena citato non vengano menzionati direttamente quegli Esseri che sono sempre allo stesso modo, non implica minimamente l'invalidità dell'equivalenza fra l' *aji; ojt* e l' *aji; kata; tauja; ejon*. intanto l'aver fatto riferimento, per contrasto, a 'quelle cose per le quali non esiste dimensione cronologica in cui esse siano nello stesso modo', formula del tutto identica, da un punto di vista logico, a quella di *oujlepote kata; tauja; ejonta*, sottintende evidentemente l'aver ricompreso quelle che invece sono permanentemente Identiche a se stesse, nella nozione di Essere sempre; inoltre, esse vengono chiamate in causa espressamente per ben due volte, nel procedere del ragionamento, in 59c 2-6:

Wi hj peri; ejcina esq j hūin to; te behaion kai; to; kaqaron kai; ajlhqej kai; oJdh; legomen ejfiktinex, peri; ta; aji; kata; ta; auja; wslautwz ajektotata ejonta, hj\deuteroj] ejkeinwn oñi malistavejsti suggestev. ta; d jyla panta deuteravte kai; uñtera lektewn., ed ancora in 61d 10-e 4: *Kai; episthwh dh; episthwh diaforoi, hJnen epi; ta; gignomena kai; apollumena apoblepousa. hJ d jpi; ta; mhve gignomena mhve apollumena, kata; tauja; de; kai; wslautwz ojta ajiv Tauthn eij to; ajlhqej episkopoumenoi hghsameqa ejkeinw ajhquestevan ejjai.*

¹³⁰ Lo stesso legame è enunciato indirettamente anche nel *Simposio*, in cui, mediante la negazione della *genesii*, si sottolineano in particolare l'assenza di *ajloiwsi* e la Monoformità che l'“Essere sempre nello stesso modo” sottende: in 210e 3-211a 1,

...proi telou hñh ijm twn ejwtikwn ejairhñu katoyetai ti qaumaston thj fusin kalow touto ejkaino, wj Swkratei, ouJdh; ejeken kai; oiJeiprosqen pantei pomoi hñsan, pñvton men aji; ojt kai; ouje gignomenou ouje apollumenu... ed in 211b 1-2, *...ajl juto; kaq juto; neq jutoou mmoidei aji; ojt...*

-Il passo successivo consiste poi *nell'assimilazione dell'Essere Immortale all'Essere sempre nello stesso modo*, come avviene nel Fedone quando, in una delle belle sintesi con cui Socrate chiude la terza dimostrazione in favore dell' *ajanasia*, si cominciano ad esporre le ragioni ontologiche profonde della *suggeneia* dell'Anima all'Intelligibile,

Skopei dhv.eijef pawtwm twm eijhmenwn tade hūin sunbaiwei, t̃w/mep geiw/kai; ajanatw/kai; noht̃w/kai; mnnoeidēi kai; ajialutw/kai; aji; wslautwn kata; taufa; ejonti edut̃w/oubiotaton ejjai yuchv.(80a 10-b 3);

-Infine, è ancora nel quadro della *oubiwsia* della *yuchv* all'Ideale nel Fedone, che si raggiunge il vertice in cui culmina la fusione fra i concetti esaminati sinora, con l'identificazione fra Essere sempre, Essere Immortale ed Essere sempre nello stesso modo,

otan devge auh; kaq jūdhn skoph/ ejēise oijetai eij to; kaqarow te kai; aji; oī kai; ajanaton kai; wslautwn ejon, kai; wj suggesth; oũsa aũtōu aji; met ejkeinou te gignetai, oītanper auh; kaq jūdhn genhtai kai; ejh/ auh/ kai; pepautaiwte tōu plawou kai; peri; ejēina aji; kata; taufa; wslautwn ejei, aje toiwutwn efaptomenh; kai; tōuto auh; to; pawhna fromhsia keklhtai..(79d 1-7)¹³¹

Questo splendido passo, di grande importanza, contribuisce non poco a chiarire la stretta relazione che abbiamo visto instaurarsi fra le varie formule utilizzate da Platone per descrivere l'Eternità eidetica ed il concetto di Vita psichica: nell'attribuire da un lato alla *fromimi yuchta* medesima condizione atemporale solitamente riservata alle Idee, e dall'altro all'Intelligibile, come già avveniva in 80a 10-b 3, l'Immortalità e la stessa Intelligenza -...to; ajdei...to; geior te kai; ajanaton kai; fromimn... 81a 4-5-, il brano allude all'Identità fra Immortale ed Eterno che anticipa, detto con le parole del Sofista e del Timeo, l'Identità fra *pantelwz oī* (cfr.248e 6-249b 6), e *Panteley zōon* (cfr. 30c 2-31b 3). Inoltre quest'asserzione di Eternità della *yuchv* esplicita la sua equiparazione al *nōw* che, ripresa nel libro X della Repubblica, (cfr. 611b 9-612a 6), viene

¹³¹ Per l'Identità fra Esser sempre nello stesso modo, Essere sempre ed Essere Immortale in questo brano, si pronuncia anche Rowe, cit., p. 186.

ricondata alla sua matrice Dialettica nel *Timeo* (cfr. 35a 1-37c 5), nel libro X delle *Leggi* (cfr. 897d8-b3), e nel *Sofista*: qui in particolare è detto a chiare lettere che **la condizione indispensabile al compiersi della *fronhsis* e del *nôuz*, è esattamente l' *aji; kata; taufta; kai; nslautwz epeirin* in relazione agli oggetti della Contemplazione intellettuale**; venendo a mancare questa premessa necessaria, l'Intelligenza non potrebbe mai darsi (cfr. 249b 12-c 8).

Concedendoci un'altra breve irruzione in ambito Psicologico, riteniamo proficuo sottolineare, relativamente a *Phaed.* 79d 1-7, **la finezza ed insieme la profondità della visione platonica della Conoscenza e dell'Autoconoscenza che la dinamica della 'conquista' da parte dell'Anima delle medesime caratteristiche atemporali degli *eijth* non appena ella vi entri 'in contatto', porta necessariamente con sé.**

Riflettendo in particolare sui possibili significati, sui quali torneremo anche nella terza parte della ricerca, che verosimilmente si celano dietro **all'appartenenza della Psiche all'Invisibile** evocata nel corso della terza dimostrazione di Immortalità, *l'identificazione fra Conoscenza dell'Anima e Conoscenza delle Idee, ventilata sin dall'esposizione della teoria del *filosofein* come *meletth ganatou** (cfr. 61b 8 sgg. e, specificamente, 81a 1-2), si presenta articolata almeno a tre livelli: in quanto l'Invisibilità è un evidente sinonimo dell'Idealità, la *yuchv* nel riconoscimento della propria congenericità all' *ajdex* giunge alla comprensione di se stessa come *ejthv*, inoltre, dal momento che Invisibile è sinonimo di Intelligibile (cfr. *Phaed.* 83b 3-4 e *Resp.* VI 509d 4, *Tim.* 52a 3-4), l'Anima perviene a concepirsi come **oggetto possibile di Autoconoscenza**; infine, ad un livello ancora più profondo, l'Invisibilità rinvia, grazie all'assimilabilità dell' *ajdevud fidh* (cfr. 80d 5-7), all'Intelligenza dell'Intelligibile - *...para; ton ajagon kai; fronimon geon.*- 80d 7 (cfr. 81a 4-5), col che la *yuchv* rivela la sua natura originaria di *nolsti* o di *nôuz*. L'Anima dunque può Conoscere se stessa soltanto quando conosce le Idee, in quanto è esclusivamente nella conoscenza del puro Essere che ella esercita quell'attività in cui la sua vera natura consiste, l'Intelligenza; del resto questo è proprio l'esito perfettamente conseguente di quella *simmetria* che Platone ha voluto tracciare sin dall'esordio del terzo argomento del *Fedone* (cfr. 78b 4-9), **fra piano della Soggettività e dell'Oggettività**, e che dovrebbe portare gli interlocutori di Socrate, via l'insistenza sulla *suggeneia* e la *adniothv* dell'Anima all'Intelligibile (cfr. 79b 4-81a 10), a cogliere nella *yuchv* per analogia con gli attributi degli *eijth*, e per contrasto con quelli del *suma*, una Realtà Unitaria e Non composta in una accezione identica o analoga a quella in cui sono da intendersi le Idee.

Si capisce bene che per essere autorizzati a concludere dalla dimostrazione l'Idealità Psichica in via definitiva, bisognerebbe appurare preliminarmente se dietro agli *oũbioteroi* e *suggenesteron* di 79d 10-e 2 in particolare, si celi non soltanto il concetto di una 'parentela', bensì di una autentica Identità fra Anima ed Idee. In proposito vale la pena almeno di segnalare i riferimenti estremamente significativi fatti da Platone *alla reciprocità di tali attribuzioni di Congenericità e di Somiglianza*, fatti in 80d 5-7,

III de; yuch; aja, to; ajdex; to; eij toiouton topon eferon oĩfomenon gennáion kai; kaqaron kai; ajdh, eij eidou wj ajhqw...

in 81a 4-10,

Oykw̃m outw̃ men ejousa eij to; oũbion aujfh/to; ajdex; apercetai, to; geĩow te kai; ajawaton kai; fromimon, oiJafikomewh/uparcei aujfh/eujlaimmi ejjai, planhi kai; ajoiari kai; fobwn kai; agríwn ejwtwn kai; tw̃n ajlwn kakw̃n tw̃n ajqrwpeiwn aphllagmewh/ wjper de; legetai kata; tw̃n menhmerwn, wj ajhqw̃i ton loipon crown meta; geĩwn diagousa...

ed infine in 84a 7-b 4,

...epfomewh tw̃/logisnw̃/kai; ají; eij toutw̃/oũsa, to; ajhqeĩ kai; to; geĩon kai; to; ajloxaston qewmewh kai; up̃ ejkeĩnou trefomewh, zh̃n te oĩgtai outw̃ deĩn ew̃i ají zh̃/ kai; epeidan teleuthsh̃/ eij to; suggeneĩ kai; eij to; toiouton afikomewh aphllawqai tw̃n ajqrwpiwn kakw̃n.

Platone non sembra dunque aver mai pensato alla realtà Ideale come ad un qualche cosa di diverso da un Essere Animato Intelligente e Vivo, il "Vero Animale", Oggetto a Se stesso della sua propria Contemplazione¹³²,

¹³² Nel trattare *la dinamica del pensiero Demiurgico come interna al Vivente assoluto*, muoviamo dalla convinzione, plotiniana prima che nostra, che la figura del *dmiourgov* del *Timeo* sia una metafora dietro la quale si cela l'Intelligenza del *paradeigma* (cfr., a titolo puramente esemplificativo, *Enn.* III 9, 1, e V 1, 8), e che nella narrazione cosmogonica viene distinta da questa semplicemente al fine di mettere in risalto il *lato attivo e creatore del Vivente perfetto* (sul carattere puramente didattico della successione narrativa delle operazioni ordinatrici del *Timeo*, e dunque anche di questa demarcazione fra Artefice e Modello del cosmo,

*ἵπτερ ὄντι νόμι εἵηται ἵλεον τῷ ἀσέστῳ ζῶντι, ὀδιότε ἐπεῖσι καὶ ὄνται, κατὰ
τοιαύται καὶ τὸσαύται διανοήσῃ δέῃν καὶ τὸτε σέῃν.* (Tim., 39e 7-9)

Quindi non fa specie che il filosofo ricorra, *in alternativa all’*“Essere sempre nello stesso modo” *ad una formula che rinvia alla* **Yuchvd alla Zwhvta** *essa inscindibile, riprendendo l’accezione consolidata, più che nella speculazione filosofica precedente, nella tradizione letteraria, di* **aijw** *come* **Vita**¹³³, *liberandolo interamente dalle valenze empiriche di*

cfr. M. Baltes, *Gegonen*-Platon, Tim. 28b 7- Ist die Welt real entstanden oder nicht?, 1996, pp. 9-10). L’indicazione testuale più forte a sostegno di questa assimilazione è senz’altro la descrizione del Demiurgo come “ottimo fra gli esseri intelligibili ed eterni”, *τῷ νοτῷ ἀρίτε ὀτῶν... τοῖ ἀρίστον* 37a 1, da mettere in relazione e quella del *Παντελεῖ Ζῶντι* “bellissimo e massimamente perfetto tra gli intelligibili”, *τῷ νοῦμενῳ τοῖ καλλίστου καὶ καταπαντα τελεῶν* 30d 1-2, a confermare la quale va l’esclusione, sulla base dell’argomento *dell’Unicità del modello eidetico, che possa esistere un qualsivoglia altro, perché questo gli sarebbe o sottordinato, essendone dunque parte, o sovraordinato, nel qual caso dovrebbe essere quest’ultimo il Vero Paradigma, e quello di partenza diverrebbe allora necessariamente una sua parte* (30c 2 sgg.). La ragione profonda del carattere unigenito del cosmo è *la natura omnicomprensiva del Vivente Ideale, che contiene in sé tutti gli Animali Intelligibili* (30c 7 sgg.); il passo che conduce a riconoscere l’appartenenza del Creatore all’ *αὐτοζῶντι* è perciò assai agevole, se consideriamo che il Demiurgo viene caratterizzato nel corso di tutto il dialogo *come un Vivente lui stesso, nell’esercizio costante del proprio Pensiero e volizione* (cfr. ad esempio 28a 6-b 1, 29a 2-5, 30d 1-31a 1, 32c 5-33b 1, 34a 8-b 9, 36e 8-d 1, 37c 6-d 7, 38c 3-6, 39e 7-9). Ulteriori argomenti a sostegno di questa lettura sono stati avanzati da E.D. Perl, *The Demiurge and the Forms: A return to the Ancient Interpretation of Plato’s Timaeus*, 1998, e da J. Halfwassen, in *Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, 2000. Al ruolo giocato dal Demiurgo *come* **dunamī** *interna al* **paradeigma** *perveniva comunque già* K. Gaiser, ne *La dottrina non scritta di Platone*, 1994 (trad. it.), p. 202: in quanto “il Demiurgo può essere definito come ragione divina (Nous)”, lo si può anche intendere “come la potenza attiva della creazione e della conoscenza, potenza che è propria del mondo delle Idee in quanto Vivente noetico”, il che spiegherebbe da un lato sia la sua subordinazione al Bene, che la sua anteriorità ontologica rispetto all’Anima cosmica, della cui ‘composizione’ egli è artefice, e dall’altro come egli, in assenza di ulteriori delucidazioni sul vero “artefice e padre dell’universo” (28c 3-29a 2), ricopra entro la narrazione mitica ora il ruolo dell’uno, ora quello dell’altra (29a 2-6, 29d 7-30c 1, 36e 5-37a 2, 41a 7-d 3, 50d 2-e 1), suggerito dall’alternanza del ‘distogliersi’ e del ‘tornare’ alla contemplazione del Modello Intelligibile (42e 5-6). Detto questo, non riteniamo che si debba escludere, in talune circostanze, *la possibilità di assimilare il Demiurgo al Bene.*

¹³³ Tale sfumatura concettuale è attestata in Omero, ad esempio in *Iliade* canto V, 685, e IX, 415, in Esiodo, nella *Teogonia*, 609, e poi ancora in Pindaro, *Istmica* VII, 41, ed in *Olimpica*, II 10, che utilizza l’espressione **μορσίμοι aijw** *ad indicare quella ‘parte della vita assegnata dal Destino’ (mōira).* Decisamente più complesso è stabilire quale significato si nasconda dietro all’ **aijw** *dell’enigmatico Frammento 52 (D.-K.) di Eraclito, che sembrerebbe prestarsi molto bene a fare da illustre* **precedente della nozione platonica di Eternità:**

‘esistenza sensibile che si esplica nel corso del Tempo’, per farlo assurgere a dimensione dell’Idea di Vita dell’Intelligibile.

Non possiamo astenerci anche in questo caso dal citare Plotino, che ritiene di essere pervenuto *esattamente con questo concetto, al fine della propria indagine:*

Ginetai toiwun hJ peri; to; oñ ej̄ t̄w/ ēij̄tai zwh; oūōu p̄asa kai; plh̄thi ajiastatoi pantach̄/tōuto, oJdh; zhtōumen, aij̄wz (Enn. III 7, 3, 37-38)

Risulta così dimostrato, che l’*aji; kata; tauta; ej̄ein*, l’*aj̄tion ēij̄tai* e l’*aji; ēij̄tai* confluiscano, senza distinzione di sorta, nella nozione di Eternità del Timeo, e che anzi, per le ragioni appena avanzate, Platone non poteva scegliere di far convergere le diverse espressioni dell’Atemporalità Ideale in una sintesi migliore dell’*aij̄wz*

Volendosi poi domandare come mai il filosofo si serva in questa particolare circostanza di molti nomi per dire la medesima cosa, attitudine nei confronti della quale egli stesso muove una breve ma netta critica nel *Sofista* (cfr. 244c 8-9), ci si potrebbe benissimo rispondere che questa scelta rappresenta un’ulteriore indicazione dell’atteggiamento didattico con cui Platone si rivolge costantemente al proprio lettore: in quest’ottica la molteplicità delle formulazioni utilizzate per rendere apprensibile la nozione di Eternità, può essere letta come segno, in generale, della volontà platonica di metterci in condizione di trovare da noi stessi la via alla comprensione della *oikeiōthi* e della *suggeneia* che regnano all’interno dell’Essere (cfr. *Resp.* VII 537b 8-c 7, *Men.* 81c 9-d 5), ed in particolare, come un chiaro invito a non separare, né dal punto di vista epistemologico né protologico, la sfera ontologica da quella psichica. Per la *makroteta kai; pleiwn odov* della suprema scienza Dialettica che sola può condurre a scoprire sia l’Essenza della *Yūchē*

aij̄wz p̄aīt̄ ej̄ti p̄aīwz p̄essewz: p̄aidōi hJbasil̄hik̄

Angelo Tonelli, nella sua edizione critica intitolata *Eraclito. Dell’origine*, 1993, interpreta infatti questo concetto dell’Eterno, in maniera estremamente suggestiva, come **Sintesi di Essere e Divenire**, la pienezza della Vita colta in un attimo dallo sguardo Divino, ed “il Tempo assoluto del Principio generatore dei mondi” (p. 198). Per delle fini analisi condotte sull’*aij̄wz* ed il *chronoi* nella speculazione preplatonica, ci limitiamo qui a rinviare ad A.J. Festugière, *Le sens philosophique du mot AION*, 1949, a Paula Philippson, *Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, 1949, ad Enzo Degani, *AION da Omero ad Aristotele*, ed infine ad uno degli ultimi bei contributi di Gabriele Giannantoni, *Il concetto di tempo nel mondo antico fino a Platone*, 1995. Infine, può essere sempre utile, quanto al suggerire ulteriori spunti di riflessione, fare riferimento alla ricostruzione etimologica del termine *aij̄wz* fornita dallo Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, pp. 42-43.

dell'*Agathon*, basti qui richiamarsi a *Resp.* IV 435c 4-d 7, VI 504a 1-505b 1 e VII 532a 1 sgg.¹³⁴

Un altro aspetto che è bene affrontare, col quale si comincia a toccare da vicino l'intima costituzione del platonico *aijw* è strettamente legato alla questione relativa *al senso da attribuire al concetto dell'Eterno*, se esso cioè sia l'espressione di una natura atemporale, trascendente il Tempo, o se invece esso alluda ad una sorta di perdurare, magari inteso come infinito.

La risposta che il *Timeo*, l'unico dialogo *in cui l'Eternità viene fatta appunto oggetto di analisi 'per se stessa', ovvero 'a prescindere' da quell'Essere di cui essa rappresenta sicuramente la connotazione dominante*, fornisce una risposta talmente netta a questa domanda, da lasciare ben poco spazio a dubbi e prevedibili obiezioni: *che l'aijw non incarni la nozione di una 'eternità durativa', è provato a sufficienza dal fatto che fra le tre dimensioni del cronoi solamente all'estirvenga concesso di potersi riferire all'Eterno, quando non lo si intenda come il presente del tempo, come il iun cronoi (cfr. il gegonemai iurdi 38a 5)*¹³⁵. Inoltre va osservato che le forme del cronoi, considerandole

¹³⁴ Sulle finalità didattiche intrinseche sia alla distinzione fra temporale ed atemporale nel Fedone, che alla nozione stessa di Eternità, ci concentreremo nel capitolo successivo.

¹³⁵ Nell'Eterno platonico il debito storico e teorico alla fondazione parmenidea di una teoria dell'Essere atemporale, per la quale si veda il Frammento 8, vv. 5-6, è consapevole e concettualmente palpabile, ma non si tratta qui di un presente del Tempo, al quale, se ci si concentrasse attentamente su quel confronto serrato con il Monismo Eleatico contenuto, insieme ad altre tematiche, nella seconda sezione del Parmenide, l'Essere-Uno parmenideo può risultare, nell'ottica Dialettica di Platone, logicamente ridotto (per l'assimilabilità del iurdi Parmenide al mero 'presente del Tempo', cfr. di nuovo Tarán, *op.cit.*, p. 49).

Che Parmenide non sia pervenuto ad un'autentica concezione dell'Eternità lo sostiene anche Michael Theunissen nel suo *Negative Theologie der Zeit*, 1991, pp. 106-107: a partire da una riflessione sull'impiego fatto dall'Eleata ai versi 29-30 del Poema del verbo *menet* riferito all'*epi* l'autore tende a escludere che Parmenide, sia che si accolga il testo tradito che reca un presente, sia che si segua invece la lezione suggerita da Hermann Fränkel che propone il futuro *menet*, sia riuscito nell'intento di sottrarre del tutto l'Essere al flusso temporale, rimanendo vicino a quel concetto di Eternità formulato in maniera per certi versi analoga da Senofane, il quale avrebbe attribuito alla divinità una mera permanenza nel tempo. Theunissen giunge a tale conclusione basandosi su un confronto con il concetto platonico di Aion, definito dal filosofo come *menwa eji efi:vil restare nell'Uno può assurgere a definizione di un autentico concetto di Eterno, che sia realmente trascendente la dimensione temporale, in quanto viene inteso da Platone come un In-sich-selbst-Bleiben* (Plotino lo assimilerebbe all'Identico di cui lo stesso Parmenide parlava). Al di là delle apparenti somiglianze fra le due concezioni, che farebbero anche pensare ad un voluto rievocare Parmenide, la ragione per cui secondo l'autore le caratteristiche dell'*aijw* non si prestano a divenire attributi dell'*epi* eleatico, è che questo

in un'ottica duplice, e cioè sia 'statica', in quanto modi dell'essere, che 'processuale', in quanto forme del divenire, vengono espunte dall' *ajjw* di cui viene fatta menzione esplicita prima, in 37d 5 e d 6, e poco dopo, in 38a 8, esattamente grazie alla negazione che siano l' *ajjw* *ousia* e l' *ajjw* *kata* *tauta* *ejon* ad esserne affetti (cfr. 37e 3-38b3). Bisogna dunque prendere atto che la possibilità che l' *ajjw* *ejjai* e l' *ajjw* *kata* *tauta* *ejjai* che si erano rivelati per degli analoghi concettuali dell' *ajjw* *ejjai*, non siano completamente svincolati dalla nozione di durata, e perciò che non siano completamente esenti da sfumature temporali, va esclusa radicalmente¹³⁶.

Essere non può concepirsi come una realtà che rimane in se stessa, mancando di qualunque determinazione positiva, non avendo una natura divina, e non essendo vivo:

«Parmenides kann bloß ein Verharren in der Zeit und kein zeitaufhebendes Bleiben ins Auge fassen, weil dieses sein müßte, was es für ihn nicht sein kann, ein In-sich-Bleiben als Leben des zuhöchst göttlichen Geistes.» (p. 107).

La sottile distinzione tesa a sottolineare nel *Timeo* il carattere ontologico e non temporale del platonico *ejjai* è stata colta con particolare sensibilità da interpreti come R. Patterson, nel suo *On the Eternality of the Platonic Forms*, 1985, p. 30, che correttamente fa appunto notare come Platone, nel *Timeo*, per parlare della dimensione temporale del presente, utilizzi l'espressione *gegomenai nun* che all' *ejjai* dell' *ajjw* viene piuttosto contrapposta, come W. Scheffel, che in *Aspekte der platonischen Kosmologie*, Leiden, 1976, p. 46, sottolinea la medesima distinzione, e ancora, come Taylor, *cit.*, p. 188:

«It is not the 'is' which means 'is at this moment'; in fact it is a 'timeless present', as the 'gnomic aorist' in Greek is a 'timeless' past. [...] Properly *is* should only be said of that which does not 'pass' at all.»

ed infine come E. Vollrath, *cit.*, p. 263, e Gernot Böhme, *op.cit.*, che ribadisce come il confronto con Parmenide abbia indotto Platone a rivedere la tradizionale partizione del *chronoi* in tre forme, ed a distinguere appunto fra un presente del Tempo (*gegomenai*), divenire in cui il presente è continuamente tolto, ed un Presente ontologico (pp. 114-117).

¹³⁶ Le interpretazioni che ruotano intorno al problema di quale significato si debba conferire al platonico *Aion*, se di Eternità durativa o puntuale, e con quali conseguenze per quanto attiene alla sua effettiva capacità di trascendere o meno la dimensione temporale, sono, ovviamente, divergenti: di un rovesciamento dell'esigenza interna alla metafisica di fondazione di una Eternità atemporale (*zeitlose Ewigkeit*), di una "nicht-aionische Ewigkeit", in una *Allzeitlichkeit*, cioè in una sorta di Eternità del Tempo (*Ewigkeit der Zeit*) parla M. Theunissen, *op.cit.*, p. 309 sgg.. Platone ricadrebbe, pur avendo l'intenzione di caratterizzare le Idee come extratemporali, in una loro rappresentazione cronologica, a causa del suo impiego dell'espressione 'sempre', *ajjw*, che, insiste l'autore, è un avverbio di tempo. Anche il permanere di *Aion* nell'Unità non rappresenterebbe una soluzione soddisfacente, in quanto da un lato riproporrebbe, nel battere l'accento sulla presenza dell'Essere, quell'assoluta negazione del Tempo che già si era incontrata in Parmenide, entrando in contrasto con la rappresentazione dell'Eternità che non può darsi alla coscienza altrimenti che nella forma di una durata infinita, e dall'altro non ne garantirebbe l'extratemporalità, in quanto il *nun* è chiaro indizio di uno stare nell'Uno "in der Länge der Zeit" (p. 105). Alle evidenti contraddizioni implicite in questa posizione (cfr. anche

quanto abbiamo riportato nella nota precedente), l'autore parrebbe offrire una soluzione nel precisare il proprio intento di porre una distinzione fra *ajdioi oupsia*, che come Essere delle Idee non solo non è Vita, ma piuttosto il suo contrario, ed *ajiv* (rimanda al ragionamento svolto a p. 309, e sopra citato, dal quale non pare si evinca la ragione per cui le Idee sarebbero -o dovrebbero essere?, e a causa della presenza o in assenza del termine *ajiv* prive di vita). Per cui gli vien da chiedersi se in fondo si possa affatto attribuire a Platone una concezione dell'Eternità (*idem*).

Dal suo esame filologico della terminologia impiegata da Platone per esprimere le varie forme di durata, T.M. Robinson, in *The Timaeus on Types of Duration*, 1986, conclude invece, giustamente, che *ajivioi* così come il suo sinonimo *diaivioi* indica decisamente la aeternitas, perciò è "time-transcendent" (p. 150). Problematica da accettare ci sembra purtroppo la sua convinzione che *ajdioi* stia per contro ad indicare una forma di esistenza misurabile temporalmente, una *sempiternitas* (*idem*): infatti anche ammesso che questa distinzione valesse nel caso in cui gli "dèi eterni" di 37d 7 non fossero le Idee (essendo Robinson convinto che ciò che pensa e si muove, Demiurgo incluso, non sia Eterno esattamente nello stesso senso in cui lo sono gli *eijth*, coerentemente alle tesi sostenute in *Plato's Psychology*, 1970, p. 69 sgg. in merito alla generazione dell'Anima anche a prescindere dal suo legame col corpo, e precisamente per il fatto di includere la *kinhsia* che invece l'Eternità escluderebbe da sé, p. 145), come si spiega allora l' *ajdioi oupsia* di cui oltre a tutto solo l' *estiv* si può predicare? La medesima domanda va rivolta anche a G. Böhme, *op.cit.*, 1996, che in prima istanza sostiene anche lui la distinzione, meno sottile che in Robinson, fra *ajdioi* (unione di Anima e corpo divini che in teoria il Demiurgo può sciogliere), ed *ajivioi* (p. 69-77), non però per concedere ad Aion un'esistenza trascendente il tempo, bensì per ribadire il suo carattere di durata, che le proverrebbe proprio dall'identificarsi con l'Idea della Vita, chiamando direttamente in causa Plotino (p. 84 sgg.). L'invito di L. Tarán, *op.cit.*, 1979, a cercare di lasciarsi guidare dal contesto in cui Platone utilizza determinati termini per poter determinare il loro significato, considerando il rifiuto del filosofo, in più occasioni ribadito, a vincolarsi ad una terminologia rigida (cfr. *Men.*, 87 b-c, *Resp.* 533d-e, *Theaet.* 184b-c, *Pol.* 261e, *Leg.*, 864a-b), continua a sembrarci più che mai di buon senso (p. 44). La polemica di Tarán è tesa a difendere la teoria che Platone sia davvero pervenuto a concepire un'Eternità atemporale ("the timeless and tenseless 'is'", p.45), contro i tentativi di J. Whittaker, *The Eternity of the Platonic Forms*, 1968, e di G.E.L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, 1966, del primo, di dimostrare che Platone innanzitutto userebbe indiscriminatamente i termini *ajiv*, *ajivioi*, *ajdioi* ed *ajiv* per le Idee, per il cosmo sensibile e per i corpi celesti (p.138), e secondariamente, che la scorrettezza rilevata dal filosofo nell'attribuire l'era ed il sarà all'Essenza eterna non è affatto condizione sufficiente a escludere che Platone concepisse il durare (dell'Eterno inteso nel suo permanere), in quanto tale, come processo (p.141), posizione che ci pare confutarsi da sé semplicemente rileggendo il testo; il secondo, pur concedendo, a differenza di Whittaker, che almeno il filosofo abbia afferrato il concetto di Eternità (p.335), ne ribadisce però l'inconsistenza, anche a causa di queste presunte incertezze linguistiche (p. 333). Ben articolata ci sembra di nuovo l'argomentazione di R. Patterson, *cit.*, pp. 37-43 che ritiene più opportuno attribuire la *sempiternitas* (everlastingness), al cosmo sensibile, in quanto questo esiste "per tutto il tempo", mentre il *modus* di esistenza del Modello Intelligibile è da intendersi come un "all at once" (variante dell'aeternitas), poiché ciò che si estende in durata non può, alla luce dell'analisi della concezione platonica del divenire, considerarsi del tutto immune dal rischio di mutamento. Patterson si trova però in difficoltà di fronte alla concezione dell'Eternità come 'permanenza'

È opportuno comunque, per maggiore chiarezza, fornire ancora qualche esempio a testimonianza dell'assenza, nei concetti sinonimi dell'Eternità nel *Timeo*, di un'inclinazione al 'perdurare nel tempo':

-Partendo dall'*ajálon éjhai* ci si può appellare ad un breve ed emblematico passaggio del *Filebo*, in cui, al termine dell'esame di quelle Realtà che vengono presentate come determinazioni essenziali della natura del Bene, Misura, *metron metriotchi*, Bellezza e Proporzione, *kallote summetron* e Verità, *altheia* (cfr. 64d 9 sgg.), si decide si stabilire sulla base di queste quale dei due stili di vita, fra quello improntato alla *hdonh* e quello conforme a *fronhsii* e *nouu*, sia degno di ritenersi il più vicino all'*agáqon*

Panth/dh; fhsei...upōv te ággelwn pempwn kai; parōusi fraẓwn, wj hdonh; kthna ouk esti prwton ouj j̄udeuteron, alla; prwton new ph/perí; metron kai; to; metrion kai; kairion kai; panta opōsa crh; toiauta nomizein, thn † ajálon hūhsqai. (66a 4-8)

Il *metron* uno dei 'volti' del Bene (cfr. anche *Resp. VI 504c 1-505b 3*), viene considerato qui, accanto ad altre entità altrettanto nobili, come un degno appartenente all'Eterna natura. Non sono necessarie più che poche parole per ricordare la celeberrima caratterizzazione dell'*agáqon ijlex* nel libro VI della *Repubblica*: il Bene è descritto qui come origine e fondamento ontologico e gnoseologico dell'Intelligibile nel suo complesso, in quanto causa dell'Essere, dell'Essenza, della conoscibilità degli *ejth* e del loro essere conosciuti - *Kai; tois gignwskomenois toinun mh; nonon to; gignwskesqai fawai upō; tou agáqou parēnai, alla; kai; to; éjhai te kai; thn oujiam up j̄keinou autōis proseinai...*, 509b 6-8- poiché è causa di Scienza, *episthmn* e Verità, *altheia* (cfr. 508e 1-509a 5); è chiaro che se a ciò che è *epekeina thi ousian*,

espressa nel *Fedone*, che ripresenta ai suoi occhi la prospettiva di una continuità nell'esistenza delle Idee, e viene perciò indotto a vedere questa prima formulazione della atemporalità eidetica come il frutto di un pensiero platonico non ancora del tutto maturo, in assenza di una precisa concezione della distinzione fra Tempo ed Eterno che farebbe la sua comparsa solo nel *Timeo*. Una sorta di compromesso per uscire dalle difficoltà è quello tentato da D. O'Brien, *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, 1985, pp.63-64, che suggerisce, contro la posizione tradizionale di Cherniss e Taylor (cfr. *infra*), di contrapporre una durata temporale, ad una 'durata atemporale', ipotesi suggestiva, sulla quale però l'autore non concede purtroppo ulteriori chiarimenti.

presbeia/kai; dunamei uperevontov (509 b9-10), fosse lecito attribuire l'Eternità¹³⁷, questa non potrebbe avere che i lineamenti di una trascendenza assoluta rispetto al tempo, ...*ouk ouxiar oiotoi tou agaqou...*, 509b 8-9.

-Per quanto riguarda l'*ajawaton ejjai*, sebbene questa nozione non venga menzionata esplicitamente in qualità di sostitutivo dell'*ajaw* nel brano centrato sulla genesi di *CRONO* nel *Timeo*, possiamo rifarci ad un passo del *Fedone*, in cui Socrate al termine del suo bel monologo autobiografico, ed apprestandosi a descrivere il suo *deuterou plou* alla ricerca della "Vera Causa", critica tutti coloro che non sono stati capaci *di vedere nel Bene l'autentico reggitore del tutto ed il fine di ogni agire*,

thn de; tou wj oidw te beltista auja; teqhnaï duwamin ouw nwn keïsqai, tauthn ouje zhtousin ouje tina; oiointai daimoniam iscwun ejein, ajla; hgountai toutou Atlanta aj pote iscwroteron kai; ajawatwteron kai; mallon ajanta sumevonta ejxurein, kai; wj ajhqwn to; agaqw kai; deon sundein kai; sumevon oujeï oiointai. (99c 1-6)

Per le medesime ragioni avanzate nel caso precedente, dell'associazione dell'Essere Eterno al Bene, anche qui, se all'*agaqw* viene attribuita l'*ajanasia*, questa deve essere per necessità logica completamente priva di sfumature temporali; ed è significativo che il legame del Bene con l'Immortalità, lungi dal costituire un caso isolato, venga ribadito, mediante l'interessante ricorso al concetto di *Movimento*, in una delle tante belle ricostruzioni etimologiche fornite nel *Cratilo*, quando Socrate si propone di dare ragione del termine "*Iusitelou*" (417c 1):

...ajl jwi taxiston oj tou oiotoi istasqai ouk eja/ta; pragmata, ouje; teloi labousan thn foran tou feresqai sthnaivte kai; pausasqai, ajl jwi; lwi aujhn aj ti epiceirh/teloi eggignesqai, kai; parevei ajrauston kai; ajawaton aujhn

¹³⁷ Quello del rapporto fra il Bene e l'Eternità è un problema di complessità enorme che induce, insieme, a chiedersi quale sia la Causa ultima del nesso fra Essere ed Eterno, e se tale fondamento, per essere originario, debba appunto collocarsi 'al di fuori' della predetta relazione, il che equivale, sul piano ontologico e protologico, a porsi la domanda relativa all'immanenza o alla trascendenza dell'*agaqw* all'*ouxiar*. Nei limiti entro i quali potremo offrire una trattazione sistematica di questo tema nella presente ricerca, lo affronteremo nel capitolo successivo.

tautē moi dokēi epifhmisai to; agagōr lusitelōm: to; gar tēi forai luon to; teloi "lusitelōm" kalesai. (417c 1-7).

Si tratta di alcuni fra i tanti indizi letteralmente disseminati nei testi platonici, **del profondo legame esistente fra *Agagōr* e *Yuchv***. Permettendoci una brevissima osservazione aggiuntiva, può destare stupore il fatto che nei due brani tratti dal *Fedone* e dal *Cratilo*, si attribuiscono al Bene **connotazioni apparentemente opposte, e, rispettivamente, del 'collegare e tenere unito', e dello 'sciogliere e separare'**; tuttavia, ripensando allo status privilegiato riconosciuto all' *agagōr* rispetto agli altri *eijth* nel libro VI della *Repubblica*, 506d sgg., il fatto che **la sua azione demiurgica entro il cosmo intelligibile si espliciti, per analogia con il Sole, che oltre a conferire agli oggetti relamente Visibili -Conoscibili- la facoltà di Essere Visti -Conosciuti- è anche 'Causa della loro generazione, della crescita e del nutrimento', sia nell'Unificare, che nel Distinguere**, è tutt'altro che inconcepibile.

In proposito un confronto sistematico fra l'azione Causativa dell' *agagōr* tratteggiata nella *Repubblica* e le attività squisitamente Dialettiche compiute dal Demiurgo nel *Timeo*, specialmente in 68d 2-7, sarebbe utile oltre che ricco di suggestione:

eij devti toutwn ejgw/skopoumenoi basanon lambanōi, to; tēi ajqrwpinhī kai; geiai fusewī hgnōhkwī ajī eij diaforon, outi geoi men ta; polla; eij ej sugkerannunai kai; palin ej' euboi eij ta; polla; dialuōin illanōi epistamenoi auto kai; dunatoz, ajqrwpwn de; oujeiz oujeitera toutwn illanōi ouje ejti nun ouje eij aijiv pote ejtai.

Per rientrare nei confini di questa ricerca, possiamo infine richiamarci alle considerazioni svolte da Socrate a conclusione della dimostrazione finale del *Fedone*: le parole del filosofo sembrerebbero volerci indurre a vedere **nell' *ajanasiz* attribuita direttamente all'Idea della Vita, e riconfermata perciò a pieno titolo come caratteristica dell'Intelligibile, la natura più autentica dell'Essere nel suo complesso,**

O devge geoi oijnai, efi oJswkrathi, kai; auto; to; tēi zwhi ejfoi kai; ejti ajto ajanator ejtin para; partwn aj' ontologheik mhdepote apoklusqai. (106d 5-7)

Certo è che accogliendo la tesi dell'identità fra lo *zōn ējōi* del Fedone ed il *Pantelex Zōn* del Timeo, si comprenderebbe perché non sia necessario ipotizzare l'esistenza di alcunché di Immortale al di fuori di esso, in quanto il Vivente Perfetto contenendo in sé tutti gli Animali intelligibili - *ta; gar dh; nobta; zōn panta ekeino ej edutw/ perilabon epei..*, 30c 7-8- in un Cosmo Ideale Unico ed Unitario (cfr. 30c 2-31b 3), esaurirebbe completamente la Totalità degli *ejōi*¹³⁸.

¹³⁸ In favore della visione dell'Aion come *Presente atemporale* si pronuncia anche W. Mesch, in *Die Bildlichkeit der platonischen Kosmologie*, 2002, p. 206 (i temi qui presentati vengono a più riprese riproposti nella monografia *Reflektierte Gegenwart*, 2003), che respinge, ragionando sull'autonomia del rapporto fra Eternità e Tempo, l'interpretazione durativa di Aion, anche qualora gli si attribuisca, legittimamente, il significato di Vita, "weil sie diesen verzeitlicht und seiner Rolle als Vorbild der Zeit damit nicht gerecht wird". Anche secondo Mesch per la comprensione di questa *Lebendigkeit transcendente il Tempo bisogna necessariamente volgersi alla concezione Dialettica dell'Essere platonico, in particolare alla teoria della comunanza dei megista genē* del Sofista (253b sgg.), che fornisce gli elementi per riconoscere l'Eternità nella *kolimvix* atemporale delle Idee fra di loro (p. 207).

È precisamente a partire dalla constatazione che la teoria platonica della *ynuchē* costituisce il punto di convergenza della maggioranza di espressioni impiegate dal filosofo per designare il concetto dell'Eterno, che Whittaker prendeva le mosse per sostenere l'impossibilità che il platonico *ajōw* sia completamente svincolato da influssi temporali: poiché, secondo l'autore, l'Anima non gode di un'esistenza, l'Immortalità, realmente trascendente la dimensione temporale, allora neanche l'Eternità, che in *Phaed.* 79d 5 le viene esplicitamente conferita, può vantare il medesimo privilegio, donde conseguirebbe che ogni qualvolta Platone denoti la condizione atemporale delle Idee servendosi dell'avverbio *ajōvstia* attribuendo agli Intelligibili una semplice durata (*op.cit.*, pp. 133-135). Premesso che Whittaker, per corroborare la propria posizione, si spinge sino ad affermare che quando il filosofo parla, a più riprese nel *Timeo*, del *Paradigma Intelligibile come di un Pantelex Zōn* lo farebbe senza la reale intenzione di considerarlo un Essere Vivente (p. 143), tesi come minimo discutibile, va osservato come egli non prenda minimamente in considerazione l'Identità stabilita in *Repubblica X* fra *ajōi; ajōed ajōwaton* in 611b 5: è abbastanza evidente che Platone consideri questa equivalenza come *carica di un contenuto dimostrativo, mirato a spazzare gli eventuali dubbi che potrebbero sorgere in merito al fatto che la Psiche non sia appunto garantita quanto all'Eternità nello stesso modo in cui lo sono gli ejōi*. Il procedimento logico adottato dal filosofo sia nel *Fedone* che nella *Repubblica*, è dunque perfettamente inverso a quello di chi, in sostanza, sostenga che conferire all'Anima l'Essere Eterno, non la renda affatto tale, consentendole tutt'al più di durare nel tempo. Se pensiamo che Cebète, il quale condivide in prima persona l'Identificazione conclusiva dell'ultimo argomento del *Fedone* fra *ajōwtoned ajōwaton* in 106d 3, viene il sospetto che la questione di fondo in Whittaker sia piuttosto l'accettazione dell'ipotesi stessa delle Idee, secondo la maniera nella quale essa viene teorizzata nel dialogo, in cui, invece, la sottile distinzione/assimilazione fatta fra *ajōi; kata; taufa; ekeinred ajōwaton ejōi*, emblematica in *Phaed.* 80b 1-3, dovrebbe piuttosto far propendere per ritenere che entrambe le forme di esistenza, Ideale e Psicica, condividano la medesima condizione atemporale. L'utilizzo poi di formule quali *ton loipon cronon* in 81a

-Per passare all' *ají; eíjai* sarà sufficiente riferirsi intanto ad un bel brano del *Simposio*, in cui viene riaffermata *l'attinenza dell'Essere sempre alla sfera Divina*, in contrasto con l'esistenza dei viventi sensibili, esplicantesi nel Tempo, ricordando 207d 4-e 1, che possono aspirare soltanto *ad un'immortalità estrinseca*, conquistata attraverso l'alternarsi delle generazioni:

toutw/gar t̃w/tropw/p̃an to; quhton sw̃xetai, ouj t̃w/pantapasin to; aufo; ají; eíjai w̃sper to; q̃eíon ajla; t̃w/to; apíon kai; palaioumenon eferon neon eíkataleipein òidn aufo; h̃j. taut̃h/ t̃h/ mhcañh/ w̃j Swkrater, eíh, quhton ajanasíaz metewei.. (208a 7-b 3)

E questo concetto di 'partecipazione all'Immortalità' intesa, nel suo significato più autentico, come *l'Essere sempre Uno ed Identico*, come condizione che in ambito sensibile

9, *up̃er t̃ou cronou pantov* di 107c 2-4, *ton eíeita cronou* di 114c 4, ricorrenti spesso anche in altri dialoghi in contesti analoghi, e facenti prevalentemente riferimento alla 'continuazione dell'esistenza della *yuch̃t̃opo* la morte', non implicano necessariamente un concetto durativo dell'Essere Eterno (ibid., p. 135): esse si spiegano infatti sia alla luce della spiccata tendenza, tipica della veste esteriore dei miti escatologici, alla raffigurazione 'a misura d'uomo' della condizione oltremondana della Psiche, sia nell'ottica della Palingenesi, che presuppone fasi di ritorno dell'Anima allo stato dell'incarnazione condizionata dal Tempo, come chiarisce straordinariamente bene l'interpretazione platonica di alcuni versi di Pindaro (cfr. *Men.* 81b 8-c 3). La Definizione pseudoplatonica infine, cui l'autore si appella (p. 140), *Aidíon to; kata; panta cronou kai; proteron oí kai; ñun mh; eíq̃armenon.* (411a 1-2), non contrasta con la nozione platonica di Eternità, che può anche essere pensata anche come 'esistente per tutto il Tempo', come si evince dal *Lachete*, in cui risulta che *Una e la Medesima*, e volta sempre alle stesse cose è la Scienza che di esse può poi occuparsi in ogni momento del Tempo (cfr. 198d 1 sgg.), senza che questo comporti la validità dell'asserzione logica inversa, come dimostrano in generale sia il caso del cosmo sensibile nel *Timeo*, che nonostante il *ton aj̃anta cronou* di 38c 2-3, potrebbe pur sempre andare incontro a dissoluzione (cfr. 38 b 6-7), sia l'occorrenza, fra le tante della stessa tipologia, dell'espressione *eíj ton ají; cronou* con esplicito riferimento ad una continuità che si svolge entro i limiti dell'esistenza terrena (cfr. *Leg.* III, 687a 6-b 1 e solo alcune fra le ricorrenze similari come III, 677c 7-9, XII, 954d 6, e 2, oppure anche *Resp.* VIII, 548a 2-3).

La distinzione infine, fra un' 'immortalità contingente', e la Vera Immortalità, in cui si compie la *oú̃ñw̃s̃t̃i t̃w̃q̃eíw̃* viene chiarita molto bene nel *Simposio*, in cui si parla diffusamente di quella 'specie di immortalità' che i viventi si assicurano attraverso la riproduzione, come avviene anche in 207c 9-d 3,

eíptaúqa gar ton aufõn eíeíw̃w̃/ logon h̃Jquht̃h; fusí zht̃eí kata; to; dunaton ajívte eíjai kai; ajanator. dunatai de; taut̃h/ nonon, t̃h/ geneset, oú̃f̃i ají; kataleipei eferon neon ají; t̃ou palaĩou.. Si tratta tuttavia di una mera partecipazione all'Immortalità 'in quanto tale' (cfr. 208b 3 citato sopra nel testo).

può essere approssimata mediante la riproduzione, la quale, garantendo l'alternanza delle generazioni degli Animali, procura al genere umano un'esistenza "per tutto il tempo", viene ripreso anche in un bel passaggio del libro IV delle Leggi:

...ὄντι ἀίωναίμων ἐστὶν τὶ συνέει τῶν παντῶν χρόνοι, οἱ δὲ δια; τελοῦ ἀυτῶν/ συνέπειται καὶ; συνέεται, τούτων/ τῶν/ τρώων/ ἀθανάτων οἱ; τῶν/ παῖδαί παιδῶν/ καταλείπονεν, ταύτων καὶ; εἴ οἱ ἀίον γενεαί τῆν ἀθανάσιον/ μετελλήθεται... (721c 3-7)

Un caso esemplare poi, dell'impiego *del concetto di Essere sempre con valore non cronologico*, è proprio quello della *diairesis* stabilita fra *εἰδήματα* nel prologo cosmologico del Timeo (27d 5-28a 4), in cui viene delineata, come avevo già accennato in precedenza, *una palese identità fra l'ἀίον οἱ e l'ἀίον; κατα; ταύτων; οἱ*

L'elemento che nel Proemio potrebbe destare una certa perplessità è sicuramente *la duplice attribuzione dell'avverbio 'sempre', sia all'Intelligibile che al sensibile*, in quanto quest'ultimo viene appunto descritto come un *ἀίον; γίγνονεν*, come un "sempre diveniente" (27d 6-28a 1), cosa che potrebbe indurre a dubitare del fatto che il filosofo sia realmente pervenuto alla formulazione di un concetto di *αἰών* inteso come trascendente il *χρόνος*, e dunque a credere anche che egli abbia conferito, assumendola in entrambi i casi nella stessa accezione, una sorta di 'eternità relativa' valida sia per le Idee che per le apparenze. Ciò equivarrebbe però o ad azzerare integralmente la dicotomia ontologica fra i due piani, scivolando in una cattiva immanenza, e di una simile ingenuità Platone non dovrebbe proprio essere tacciato, o quantomeno a ridurla ad una mera distinzione fra 'gradi di durata', per cui ci sarebbe una forma di esistenza cui è concesso il perdurare semplicemente 'per un Tempo infinito', ed un'altra costretta invece a fare i conti con delle limitazioni temporali quali che siano.

Che tuttavia *nessun Tempo possa essere garantito quanto alla possibilità dell'infinitudine*, è provato dal fatto che esso è stato generato insieme al cosmo -... *χρόνοι δ' οἱ μετ' οἱ ἀθανάτων γέγονεν...*, Tim. 38b 6- e dunque, come ogni frutto di un atto generativo di questa specie, può anche andare incontro a dissoluzione,... *ἴνα αὐτὰ γενήσεται, αὐτὰ καὶ; λυθῶσιν...*, 38b 6-7. Il fatto che la fine del Tempo, insieme a quella dell'universo sensibile, possa venire procrastinata, come pure non verificarsi affatto, - *... αἱρ' ἴνα ἴσως τὶ ἀυτῶν γίγνεται...*, 38b 7- è da attribuire, nel Timeo, più che ad una potenzialità intrinseca al Tempo medesimo, *alla Volontà demiurgica di non dissolvere*

ciò che continui a dimostrarsi come una buona composizione, come prova il discorso che il Creatore rivolge alle Intelligenze cosmiche, in vista della creazione degli animali mortali:

“Qeoi; qeōn, w̄d eḡw; dhniourgoi pathv te eḡwn, di ejōū genomena ajuta ejōū ge mh; ejelontoi. To; men ōuī di; degen p̄an lutoi, tovge mh; kalw ajmvsqen kai; ejton ēuj luvn ejelein kakō: di j;Jkai; epeiper gegemhsqe, ajawatoi men ouk ejte; ouj j;Jlutoi to; pampn, oujī men di; lughvsqevge ouje; teuxesqe ganatou mirai, t̄hi ej̄hi boulhsew meizonoi eji desmōu kai kuriwterou lacarter ejelw̄n ōiō of j;Jgignesqe sunedeisqe. ...” (41a 7-b 6)

Un discorso perfettamente analogo lo si può svolgere anche in relazione al concetto di Immortalità nel Fedone: il personaggio di Cebète, pur accogliendo la teoria della reincarnazione, obietta a Socrate che l'Anima, nel corso delle sue successive metemstomatosi, potrebbe perdere progressivamente la sua *durantia* fino al punto, in un'ipotetica ultima incarnazione della serie, da dissolversi completamente (cfr. 86e 6-88b 8). Se Socrate non ambisse a definire una nozione di *ajanasia* diversa da quella di una 'durata indefinita', non si prenderebbe briga di mostrare al proprio interlocutore che in realtà è l'Ideale l'*ajōiō ajlhq̄h* (100b 1 sgg.) della *genesis* e della *figura* di tutte le cose (95e 7 sgg.), né tantomeno di ricondurre l'Essere Immortale al carattere autofondativo dello *Zw̄hī ej̄jōi* (105b 5 sgg.), che permette, confermando la piena assimilazione della *yuch* agli *ej̄jōi* sostenuta nella terza prova e nei suoi sviluppi (78b 4-81a 9), di dedurre l'identificazione fra *ajawatoi* ed *ajōiōi* (106c 9-107a 1). Se il filosofo si cimenta in una simile impresa, che egli stesso definisce come “non poco impegnativa”, *Ouj f̄aulon pr̄agma* (95e 8), è proprio in ragione della consapevolezza che l'Eternità è essenzialmente diversa da un perdurare infinito, che, a rigore, non esclude, come 'giustamente' osservava Cebète, l'eventuale cessazione dell'esistenza. Il retroterra teoretico di questa convinzione si esprime nel fatto che il Tempo nella prospettiva platonica, resa esplicita nel *Timeo*, è una realtà ontologicamente derivata, e non esiste necessariamente per sempre.

Perciò, che nessuna fra due letture alternative del Proemio che si oppongono all'esistenza di un'Eternità atemporale sia sostenibile, lo si può provare indugiano nell'analisi *dei nessi logici* che il filosofo delinea in queste brevi ma cruciali battute: per quanto concerne il sensibile, che l'*ajōiōn* possa essere preso per un sinonimo di 'eternamente', è dimostrato dal fatto che il concetto di diveniente non contempla esclusivamente il generarsi, bensì anche il corrompersi, essendo appunto un *gignomenon kai; ajollumenon* (28a 3); il

*‘sempre’ allude dunque verosimilmente al carattere ‘incessante’ del divenire fenomenico, che, per tutto l’arco della propria esistenza temporale, nasce e muore costantemente, senza perciò implicare per forza che questo suo *gignesqai* debba proseguire ad infinitum. L’*ajiv* permette anzi al filosofo, ad uno sguardo più attento, di sottolineare **la dipendenza della continuità della generazione dalla continuità della dimensione temporale in cui essa necessariamente si esplica.***

Per quanto riguarda l’Intelligibile invece, *l’ajivunge da contrassegno di un modo di esistere completamente privo di tratti processuali, *genesin ouf ejon* appunto (27d 6), e dunque invariante rispetto a quel *chroni* da intendersi precisamente come trascorrere senza sosta dell’essere nel non essere e viceversa, che come nel Fedone permetteva di asserire l’*oudepote kata; taufa; ejein* dei *polla; olatav*, così nel Timeo autorizza a parlare del *gignomenon* più sinteticamente, come di un *oudepote aj* (28a 1). Alla luce di queste considerazioni testuali, che fanno emergere **il significato ben distinto attribuito da Platone all’avverbio *ajiv* nelle due circostanze**, l’ombra della qualifica dell’*ousia* mediante un’eternità illusoria, di tipo durativo, sembrerebbe scacciata: questa divergenza semantica costituisce infatti il segno più evidente **del valore ontologico e non temporale dell’avverbio, che consente di sottolineare, rispettivamente, l’equivalenza fra l’*aj* e l’*ajiv* *aj* quella fra il *gignomenon* e l’*ajiv* *oudepote aj***. In questa maniera, non soltanto si è ribadita l’esigenza di pensare l’Essere come al di là della successione temporale, bensì si è stroncata sul nascere la pretesa di affermare una ‘permanenza’ per il sensibile alternativa all’esistere apparente per un certo lasso di Tempo: **l’*ajiv* del *gignomenon* vista la struttura logica dell’argomentazione, in quanto rispecchia il suo ‘non essere mai veramente’, gli nega non soltanto l’Eternità, ma anche, per conseguenza, la dignità ontologica di Essere vero**¹³⁹.*

¹³⁹ Il più grande limite, intrinseco alla stragrande maggioranza dei tentativi di etichettare l’Aion come una sorta di durata, è da ricondurre a nostro avviso all’indifferenza mostrata rispetto al problema del *rapporto fra Eterno ed Essere, inteso sia come l’Essere Ideale di cui l’Eternità è attributo, sia come l’Essere dell’Eternità stessa in quanto Intelligibile, poiché a prescindere da una più precisa determinazione di questo suo duplice legame con l’ousia è praticamente impossibile stabilire secondo quale accezione si debbano intendere l’Atemporalità e la Permanenza proprie di *ajiv** in questo senso seguiamo completamente tre belle letture ‘classiche’ della nozione di Eterno, che invece a questo nesso hanno prestato molta più attenzione, pervenendo tutte, non a caso, a definirlo come gli compete, cioè ‘timeless’, o ‘zeitlos’ appunto. La prima è quella di R.D. Archer-Hind, in *The Timaeus of Plato*, 1888, p. 120, nota 6:

«This passage [37d 6-38a 2] leaves no doubt about the perfect clearness of Plato’s conception of eternity distinguished from time. Eternity is quite another thing from everlasting duration: it is that which *menei ej*

Volendo fare un piccolo esperimento concettuale, immaginando che Platone non si fosse servito dell'espressione 'αἰὼν' domandando semplicemente *τί τὸ αἰὼν...*, e *τί τὸ γίγνόμενον*, ci si rende immediatamente conto che il senso del ragionamento, e soprattutto la comprensione della demarcazione fra i due ambiti oggettuali, non ne verrebbero

αἰὼν is apart from time and has nothing to do with succession. Time has been and shall be for everlasting, but the infinity of its duration has nothing in common with eternity, for it is a succession. Plato, as he was certainly the first to form a real conception of immateriality, was probably the first who firmly grasped the notion of Eternity.»;

la seconda è quella di H.F. Cherniss, in *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944, p. 212:

«Eternity for Plato is not temporal duration; it is not a measure but a mode of being. The eternal is that which truly and simply *is*, and this characteristic distinguishes it from all that is subject to change or process, from all that is sensitive and composite, from all that has a cause outside of itself [...]. The phenomenal world, involved in process as it is, cannot be called eternal; but the difference between it and the ideas in this respect is not one of *duration*, it is the difference between *timeless* being on the one hand and temporal duration on the other [...], between intelligible, stable, unambiguous reality and sensible, shifting appearance.»;

la terza infine è quella di Taylor, *cit.*, pp. 186-187:

«The thought is that only that which is *αἰώνιος*, 'eternal' in the sense that it knows no 'passage', is never 'in the making', can strictly be called *αἰώνιος*, 'everlasting'. But that which, though always 'in the making', endures through all time is in a secondary sense an approximation to the everlasting. The *παράδειγμα* is not a thing 'in the making' at all; passage and succession have nothing to do with it; it has its being in *αἰών* eternity.».

Si vedano infine anche Festugière, *op.cit.*, p. 187, che sostiene una tesi analoga a partire dal significato, consolidatosi nelle fasi della speculazione letteraria e filosofica Greca anteriori a Platone, *di Aion come 'durata della vita'*:

«Quand cette durée de vie est celle de l'*αὐτοζῶν* qui contient tous les Intelligibles immuables et qui est donc aussi immuable, l'*αἰών* devient l'éternité au sens propre, l'éternel présent.». Il perdurare del cosmo, in qualunque modo lo si voglia intendere, va ritenuto dunque **un prodotto ontologicamente derivato da questa condizione atemporale** (cfr. pp. 187-188), ed Adolfo Levi, *Il concetto del tempo*, *op.cit.*, che propone un'assimilazione netta del platonico *αἰών* con il *ἄνυ* parmenideo del Frammento 8, oltre a sottolineare la continuità di fondo nella concezione platonica, della trascendenza eidetica rispetto a qualsivoglia influsso temporale:

«Questo testo [scil. il brano sulla genesi del tempo] riassume, si può dire, le concezioni fondamentali del pensiero platonico. Il mondo delle Idee è ancora una volta, e più esplicitamente che mai, posto fuori della successione temporale e collocato nell'è immutabile dell'eternità, come l'uno parmenideo era raccolto tutto nel *ἄνυ*» (p. 97).

Sull'Eternità senza principio, anteriore a qualsiasi determinazione temporale, Fraccaroli (*op.cit.*, p. 81), cita alcuni toccanti versi di Dante (*Par. XXIX*, 16 sgg.):

In sua eternità, di tempo fuore,/Fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,/S'aperse in novi amor l'eterno amore./Né prima quasi torpente si giacque,/Che né prima né poscia procedette/Lo discorrer di Dio sovra quest'acque.

minimamente inficiati¹⁴⁰: dietro il ricorso all'accentuazione 'sempre', potrebbero dunque celarsi, oltre alle chiare *finalità teoretiche* già discusse, anche *finalità didattiche*, sulle quali ritorneremo fra pochissimo, e non da ultimo *letterarie*, dettate dalla volontà di conferire maggiore solennità e spessore metafisico a quello che deve fungere da esordio della trattazione Cosmogonica.

-Infine, per concludere con l' *ἀπί; κατα; ταυτα; εἶπαι εἶπειν* a riprova anche della sua coloritura atemporale, ci si può appellare ad un estratto del *Politico*, in cui lo Straniero, introdotto il mito dell'inversione del Tempo (cfr. 268d 5 sgg.), e cominciando a spiegare le ragioni teoriche dell'alternanza dei cicli cosmici, dice

*Το; κατα; ταυτα; και; ἠστανται εἶπειν ἀπί; και; ταυτον εἶπαι τοῖι partwv
geiotatois proshkei monoi, swmatoι de; fusii ouj tauthi thi taxewi. (269d 5-7)*

Ciò che da queste battute salta prepotentemente agli occhi è *l'assimilazione dell'Essere sempre nello stesso modo alla ταυτοθη*. Compiendo tale passo concettuale, già intuibile in alcuni luoghi in cui il filosofo utilizzava questa formula divenutaci familiare per caratterizzare la condizione atemporale delle Idee, e soprattutto nella terza argomentazione del *Fedone*, in ragione degli stretti rapporti che l' *ἀπί; κατα; ταυτα; εἶπειν* stabiliva qui con altri *κοινωνητικοί*, come con l'Unità o come pure, ad un livello meno percettibile, con la *εἰσροθη*, Platone ci indica direttamente la via da percorrere per arrivare ad una determinazione precisa della natura dell' *ἀπιν* l'*Aufhebung* dell' *ἀπιν* nel *ταυτον* suggerisce il passaggio ad una considerazione più approfondita dell'Eterno in relazione ai Generi dell'Essere, in quanto mostra il carattere non esteriore di tale relazione. E nel *Politico*, detto in termini dialettici, si comincia con la ricomprensione dell'Eternità nel genere dell'Identico¹⁴¹.

¹⁴⁰ Ci sembra che il ragionamento svolto complessivamente sul Proemio del *Timeo* possa fungere da obiezione valida alla posizione assunta da G. Vlastos, in *Creation in the Timaeus: is it a Fiction?*, 1964, p. 407 sgg., emblematica tra quelle similari che fanno leva sul conferimento dell' *ἀπιν* al *gignomenon* a sostegno dell'esistenza di una dimensione cosmologica precosmica che dovrebbe permettere di dimostrare la genesi temporale del cosmo sensibile. È stato osservato di recente da Francesco Fronterotta, nella sua edizione del *Timeo*, 2003, che l'utilizzo dell'avverbio *ἀπιν* in relazione al *gignomenon* va "riferito esclusivamente al perenne mutamento che impedisce a ciò che diviene di essere mai", e che quindi esso non sia indicativo né del fatto che il sensibile sia eterno, né del fatto che esso sia generato nel tempo (p. 177 nota72).

¹⁴¹ *L'assimilazione dell'Eternità nell'Identità non implica tuttavia che l' *ἀπιν* debba stabilire una relazione esclusiva con questo genere sommo a discapito di altri.* Ad ogni modo si entra qui nel merito di una questione

Di questo andamento nella trattazione platonica del concetto di Eterno rappresenta una tappa fondamentale anche un brano del *Parmenide* (da confrontare anche con *l'ají; ají to; autou* 132c 6-7): in questo contesto l'anziano Eleata afferma che la rinuncia a concepire la realtà in termini Ideali equivarrebbe a non avere una direzione in cui rivolgere il Pensiero ed a distruggere del tutto il potere della scienza Dialettica:

...oude; opoi treyei thn dianoia exei, mh; eým jfexn êwn ajíwn ellastou thn autou ají; éjkaí, kai; ouðwn thn tōu dialegesai duwanin pantapasi diafgerēi.
(135b 8-c 5);

ed una fusione perfettamente analoga fra i due concetti la incontriamo anche nel *Cratilo*, in cui Socrate, in polemica con gli estremismi di certe posizioni eraclitee, la necessità del tratto di 'Stabilità' dell' *éjloz*, indispensabile sia al suo poter 'essere conosciuto', sia all'esistenza stessa del Conoscere:

...eij de; ají; wsautwn epei kai; to; auto eíti, píw ají tōutovge metaballoi hj kinōito, mhden existamenon êhi autōu jfexn...(439e 3-5)¹⁴²

Seguendo in particolare questi ultimi due brani, se ne deduce che Platone, se ciò corrispondesse alle sue intenzioni, potrebbe benissimo fare a meno dell'avverbio *ají* nel parlare dell' *ousía*, o, detto più in generale, di formulazioni atte a descrivere l'Intelligibile nei termini delle sue caratteristiche atemporali, come avviene di fatto in alcune particolari occasioni; un caso straordinario al riguardo è rappresentato dal *Fedro* in cui, nell'arco dell'intera narrazione del periplo compiuto dall'Anima cibernauta nell'Iperuranio, sino alla spiegazione del sorgere della mania amorosa (cfr. 247b 6-251a 7), il filosofo non ricorre una sola volta al concetto di Eternità per descrivere le realtà contemplate dalla *yuchē* preferendo una terminologia tutta concentrata sul loro Essere, e scegliendo come concetti alternativi che ne rafforzino il senso, quelli di Verità e di Purezza: *ousía ajíwni ouša*

estremamente articolata che delinearemo nel capitolo successivo, e che comunque costituirà uno dei temi cardine dei futuri sviluppi della presente ricerca.

¹⁴² La domanda che nel *Cratilo* viene lasciata aperta troverà risposta nel *Sofista* nella teoria del Conoscere come 'fare' e dell'Essere conosciuto come 'patire', che consentirà il Movimento sia del Soggetto conoscente che dell' *ousía*, senza che questa debba venir meno al principio della sua Invarianza atemporale (cfr. 248 b 2- 249a 2, e 249b 8-c 8).

(247c 7), *ta: oĩata oĩatwz* (247e 3), *ta: oĩata* (248a 5), *tħi tōu oĩatoi qeaz* (248b 4), *tīm aļħqōuz* (248c 3-4), *to: oĩa oĩatwz* (249c 4), *kallōi, tōu aļħqōuz* (249d 5), *ta: oĩata* (249e 5), *tīm eļēi* (250a 6), *kagaroī: oĩatei* (250c 4-5), *aufō: to: kallōi* (250e 2).

Probabilmente questa scelta non va interpretata come un'intenzione di togliere all'Eternità il suo valore di *connotazione essenziale dell'ambito eidetico*: tendiamo invece a ritenere che *l'utilizzazione della nozione di Eterno si renda didatticamente indispensabile in quei contesti squisitamente 'ascensivi'*, punto questo sul quale ci soffermeremo nel capitolo successivo, *in cui per poter intendere il dislivello ontologico fra Idee ed apparenze, sulla base dei loro rispettivi attributi, si richiede la comprensione preliminare del radicamento dei due ambiti oggettuali nelle modalità ben distinte della loro esistenza*. In quest'ottica si capisce, perlomeno intuitivamente, come mai in un contesto che tratta, come è il caso del *Fedro, dell'Anima disincarnata, la quale si trova perciò 'già' in quel luogo a lei congnere e familiare*, per usare le parole del *Fedone*, l'esigenza di ribadire la distinzione delle *ousiai* dai sensibili mediante la loro Atemporalità non costituisca un imperativo.

La possibilità dunque, di 'togliere dialetticamente' l'ajivsia che questa Aufhebung avvenga nell'Essere stesso, che in un suo genere determinato, dovrebbe costituire una prova sufficiente a sostegno della tesi che l'Eternità platonica non è concepita né nel Fedone né nel Timeo come una sorta di durata.

Apprestandoci a concludere questa sezione della ricerca, sentiamo il bisogno di fare una breve precisazione, relativa al fatto che nel corso di tutta l'analisi svolta sinora abbiamo parlato dell'Eternità in termini, alternativamente, di *'Atemporalità' e di 'Permanenza'*: ciò non è stato il frutto di un atteggiamento dettato dal caso, e neppure del bisogno di spezzare semplicemente la monotonia linguistica. Infatti, che nonostante le osservazioni appena svolte in merito all'opportunità di *riconoscere all'ajivsiplatonico caratteri di Atemporalità, cioè di trascendenza rispetto alla dimensione temporale, non sia improponibile parlarne anche in termini di Permanenza*¹⁴³, è provato dal passo del *Timeo* in cui gli si attribuisce un

¹⁴³ Pur ritenendo che in definitiva Platone non chiarisca fino in fondo la distinzione fra Permanenza ed Atemporalità, propende per una lettura "timeless" dell'Aion anche Richard Sorabji, in *Time, Creation and the Continuum*, 1983, il quale, riprendendo l'impossibilità dichiarata da Platone che l'Essere Eterno sia soggetto a divenire più giovane e più vecchio, fa giustamente osservare che se è lecito interpretare queste asserzioni, sulla scia di quelle contenute nelle prime due deduzioni del *Parmenide*, come l'espressione di una concezione 'quantitativa' del Tempo, l'eventualità che dietro alla nozione di *ajivsi* celi un concetto di durata è da escludersi a priori (p. 111). Inoltre, anche in una prospettiva meno ristretta di quella che voglia vedere nel *CRONOI* il prevalere dell'aspetto quantitativo, *concentrandosi invece sui suoi ejivsi*, si deve (in particolare

“Rimanere nell’Unità”: il Demiurgo difatti crea il tempo, che si muove secondo l’ordine del numero, proprio a partire dall’Essere Una dell’Eternità: *...poiēi nemontoi aijmōi eji edī; kat jūiqmōn iūsan aijmōn eijōn, tōuton oī dh; cronon wjōnakamen*, 37d 6-7. Tuttavia l’atto generativo così descritto, non costringe a leggere per forza in questa Permanenza una sfumatura durativa, soprattutto se si riflette sulle implicazioni teoretiche che questa autentica derivazione del *cronoi* dall’Uno dovrebbe presupporre: del Tempo vi sono infatti sia “parti”, *meti cronou*, che “forme”, *eijh cronou*, 37e 4, limpido segnale che la duplice dinamica, dimensionale o matematica, e categoriale, in azione sullo sfondo dell’intera cosmogenesi - *eijēsivte kai; aijmōi*, 53b 5-, deve giocare un ruolo ben preciso anche nel quadro della creazione del *cronoi* a partite dall’*aijōn*

contro Whittaker, *op.cit.*), piuttosto concludere in favore di una specie di legame fra Unità ed Eternità decisamente più forte di quello puramente aritmetico:

«If the partlessness of eternity is to differ *significantly*, it must be partlessness in some much more radical sense. Perhaps the sense is that eternal things cannot in any way have lives divided into earlier and later phases. But if that is so, it is hard to see how they can still have duration.» (*idem*).

Le argomentazioni di Sorabji riescono particolarmente convincenti anche in relazione alla ‘problematica’ attribuzione al Tempo dell’appellativo di immagine “eterna” (37d 7), che hanno spinto ancora Whittaker ad assimilare pressoché interamente l’Eterno platonico ad una ‘durata infinita’ (*ibid.*, nota 34), e prima di lui Cornford, in *Plato’s Cosmology*, 1937, a distinguere invece fra due specie di durata, la “unchanging” o “eternal duration” e la “everlastingness in time” del cosmo, da non ritenersi comunque in contrapposizione reciproca (cfr. p. 98 e p. 102). In proposito, osserva Sorabji, l’assegnazione al *cronoi* dell’epiteto *aijmōi*, «[...] does not show eternity to involve duration, for it must be understood in the light of the heavy qualifications which have preceded it: it was not possible to confer eternity *completely* on the generated thing, but only a likeness of eternity. If, then, time is immediately said to be eternal, this must be in a different way from the model, and the latter may still be eternal in the sense of being timeless.» (*ibid.*, p. 110). La Somiglianza fra il tempo generato ed il suo Paradigma, non implica infatti in nessun modo che entrambi debbano avere carattere durativo. Bella infine la riflessione che faceva Fraccaroli, *op.cit.*, p. 201 nota 3:

«Certo è che se l’immagine deve rappresentare il paradimma in ciò che gli è sostanziale, ciò che nel paradimma è sostanza nell’immagine sarà fenomeno e qualità, ma non potrà mancar mai.», donde l’autore deduce l’infinità del tempo cosmico.

In favore di una visione atemporale dell’Aion Tempo Ideale, “trascendente e divino”, a partire da considerazioni di ordine matematico e non solo, si pronunciava anche Degani, *op.cit.*, p. 80:

«Per *aijōn* fisso nella puntualità aoristica dell’“è”, ogni concetto di estensione temporale -anche se illimitata- è fuori luogo: poiché, come il punto matematico è privo di dimensione, così esso non ha alcuna estensione, ovvero durata; non comporta divisioni temporali [...]».

Sulla stessa linea, cfr. inoltre P. Philippson, *op.cit.*, pp. 88-89, e, della stessa autrice, *Origini e forme del mito greco*, 1949, pp. 21-24.

Limitandoci ad un mero accenno in proposito potremmo dire che *il Permanere dell'Eterno nello εἶναι non può essere interpretato processualmente, né dal punto di vista dimensionale, in quanto l'Unità non appartiene, in senso stretto, alla serie numerica* (cfr. in particolare sia la considerazione della *μοναχὴ* nel Fedone come principio generale della Disparità, in 105c 6 sgg., che il processo di produzione dei 'Numeri' nella seconda deduzione del Parmenide 143a 6 sgg., in cui è la *διάνοια* a cogliere la *εἰσοτή* fra l'Uno e l'Essere che genera la serie degli *ἀριθμοὶ*), né analogamente, da quello categoriale, in quanto il *νεκρὸν ἐπὶ εἶναι* di quella 'Forma Ingenerata di Tempo' che è l'*αἴψην* è indicativo piuttosto del suo restare nell'Unità della sua stessa Idea, se non addirittura allusivo alla sua dipendenza ultimativa dal *παντελῶς εἶναι* (Parm. 157c 4, ed ancora 158a 5: *αὐτῶ/τῶ/εἶναι*, 159c 5: *το; ὡς ἀληθῶς εἶναι*¹⁴⁴). In entrambi i casi saremmo dunque in presenza di una Permanenza da intendersi come una pura inclusione concettuale nell'Uno¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Siamo profondamente persuasi che *la quarta e la quinta deduzione del Parmenide, dalle quali sono rispettivamente tratte queste tre asserzioni intorno all'Uno, siano determinanti per la comprensione della dinamica concettuale interna alla Protologia platonica.*

¹⁴⁵ Di fronte a questo 'Essere nell'Unità' si schiudono senza dubbio delle prospettive ermeneutiche estremamente profonde. *Per arrivare ad una comprensione maggiormente adeguata del legame fra l'αἴψην lo εἶναι bisognerebbe esaminare la difficile questione dei legami fra l'οὐσία, la ταυτοτή, e la εἰσοτή, con un occhio rivolto alla domanda inerente agli eventuali rapporti di anteriorità e posteriorità ontologica sussistenti fra loro.* Un'indagine sistematica svolta in questa direzione si rivelerebbe particolarmente feconda, se si pensa che, *data la natura insieme dimensionale e categoriale del Tempo, dietro alla genesi di χρόνος potrebbero celarsi anche alcune fondamentali implicazioni protologiche.* Il coinvolgimento della teoria dei Principi, veicolata dalla tradizione indiretta, nella stessa genesi del Tempo dall'Eternità, non è un'ipotesi peregrina, come dimostrano sia il dibattito intra-academico che le esegesi neoplatoniche, per i quali dobbiamo limitarci qui a rinviare, rispettivamente, a H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, 1982 (in particolare a quanto detto in relazione al *ἄνω* a p. 165 ed alla *relazione ontologica anteriore-posteriore* a pp. 166, 256, 262 sgg., 274 n. 21, 295), ed a Plotino, *Enn.* III 7, 2-6; 11 1-5, con l'illuminante interpretazione che del 'plotiniano' *ἐπὶ εἶναι; νεκρὸν* ha dato W. Beierwaltes in *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, 1967, pp. 154-155, ed infine a Proclo, *In Platonis Timaeum Commentaria*, Libro *D*, 241B 9-242D 15. Per restare nell'ambito di un'analisi puramente ontologica, dell'avviso che lo *εἶναι* in questione sia l'unità dello stesso Aion, è E. Vollrath, *cit.*, p. 260. La posizione cui ci sentiamo più vicini, che presuppone come già compiuto *il passaggio dalla considerazione dell'Eternità ancora entro i confini del nesso Essere-Eterno, a quella della propria idealità*, è quella di J. Halfwassen, *op.cit.*, 1997, p. 156: qui si evince che *l'αἴψην può essere considerato ora come parte di quell'Uno-Tutto eidetico che è il Vivente Intelligibile, ora nell'Unità della sua propria Idea, ora come Unità della stessa Totalità eidetica, cioè come Idea dell'Unità dell'Essere in quanto tale:*

«...das Eine, in dem die Ewigkeit verharrt ist dabei nicht das überseiende Eine selbst, sondern die in diesem gründende Einheit des Seins, das seiende Eine als das umfassende Ganze aller Ideen (vgl. Parm. 142b ff.). Was

*

Concludendo, diciamo che per quanto abbiamo potuto verificare sino a questo momento, *la concezione platonica del rapporto fra Eternità e Tempo delineata nel Fedone e nei dialoghi tradizionalmente considerati come appartenenti allo stesso periodo, si è dimostrata coerente con quella che il filosofo, esplicitandola nella sua autonomia ontologica, ci ripresenta nel Timeo.*

also die Ewigkeit als das einheitliche Ganze des Seins auf einmal ist, das bildet die Zeit auf eine unvollkommene und verschwommene Weise ab [...] Die Ewigkeit dagegen ist als die in sich gesammelte unzerteilte Einheit des Seins der Modus, in dem die unveränderlichen Ideen die volle und eigentliche Wirklichkeit sind.».

Halfwassen tuttavia, non sembra propendere per il riconoscimento di *un legame diretto fra l'Aion e l'Uno 'Superessenziale'*, optando invece per una esplicazione del concetto di Eternità al livello della 'sola' *ousía*. Personalmente, quella *della sussistenza di un nesso più profondo fra l'αἰών e l'ἀγαθόν* è un'ipotesi che non ci sentiamo affatto di escludere, *a prescindere dallo stato che si voglia riconoscere al Bene relativamente al suo rapporto con l'Essere*. Per fare infine ulteriore chiarezza su questa 'duplice componente' del platonico *αἰών* in cui coesisterebbero in maniera non contraddittoria *atemporalità e permanenza*, non si può prescindere dal confronto speculativo con i filosofi della scuola Eleatica, per stabilire *se la concezione platonica dell'Eternità nei suoi rapporti con il tempo presupponga un ritorno, una conciliazione, o un*

Capitolo 3. Una questione di priorità: la domanda sull' anteriorità ontologica nel rapporto fra Essere e Tempo.

*ἢ οὐκ ὑπάρχει διάνοια/μεγαλοπρεπεία καὶ γεννιὰ
παντὸς μετὰ χρόνου, παρὰ δὲ οὐσίας, οἷον τε
οἴησι τούτων/μετὰ τὴν δοκῆν εἶηαι τὸν ἀγνώρινον
βίον..*

(Repubblica libro VI, 486a 8-10)

*αὐτὸ γὰρ ἐστὶν φύσει ἀπαστὴν συγγενεῖον οὐσίῃ,
καὶ μετὰ φύσιν ἐστὶν ὑποκείμενον ἀπὸ τοῦ οὐκ ἔστιν
ἐν νόμῳ ἀγνώριον - οὐδὲ μετὰ φύσιν καλῶς
ἀγνώριον ἐστὶν πάντα αὐτὸν ἀγνώριον, οἷον τὴν
ἀγνώριον ἢ καὶ μή; ἀποκρινόμενος/ ζήτημα: τοῦ γὰρ
ζήτημα ἀπὸ καὶ τοῦ μετὰ φύσιν ἀγνώριον ὅτι
ἐστὶν*

(Menone, 81c 9-d 5)

Il tema che ci proponiamo di affrontare in conclusione di questa ricerca, e che si lascia trasporre agevolmente nell'interrogativo *a quale dei termini della relazione fra **οὐσία** e **ΧΡΟΝΟΣ** spetti, se appunto gli spetti, un primato di ordine ontologico*, potrà suonare, considerando quanto sinora abbiamo prestato attenzione a distinguere in ogni circostanza da un lato l'analisi del nesso Essere-Eterno, e dall'altro quella del legame Tempo-diveniente, come una futile provocazione, se non addirittura come del tutto fuori posto in un'indagine sul sistema filosofico di Platone che fa dichiaratamente dell'equivalenza fra Realtà e dimensione atemporale delle Idee uno dei punti cardine della propria speculazione.

Senza volersi appellare ai **παλαίους** (Phil. 16c 7), come ad un vuoto principio di autorità, siamo convinti innanzitutto che la domanda si autolegittimi già solo per il fatto di dare voce ad un concetto assai antico, che, a volerne rintracciare l'origine storico-filosofica nell'ambito del pensiero presocratico, crediamo di ritrovare in una riflessione attribuita a

superamento, degli eccellenti risultati teorici già conseguiti da Parmenide, Zenone e Melisso. Questo tema affascinante verrà proposto nella conclusione generale come una delle linee di sviluppo dell'attuale indagine.

Talete: *sofwtaton cronoi: ajeuriskei gar panta*. (Testimonia 1, 130=A 1 (35) D.-K.)¹⁴⁶.

Basta semplicemente rinquadrare il problema nella prospettiva della presente indagine, per intuirne immediatamente tutta la portata teoretica: ci chiederemo infatti *quale sia la posizione assunta da Platone rispetto all'Idea che il Tempo sia capace di svelare l'Essere*, ovvero *rispetto al conferimento al **CRONOI** di una funzione euristica privilegiata che presupponga un suo relazionarsi all'Eternità in forma necessariamente distinta da quella di una statica ed altrimenti insuperabile opposizione*, ed in che misura essa possa quindi concorrere a chiarire ulteriormente le modalità specifiche del rapporto fra i due concetti.

In secondo luogo, l'elemento provocatorio eventualmente percepibile nel formulare una domanda che sembra quasi pretendere di porre sullo stesso piano l'Essere ed il Tempo, è, va precisato, un tratto squisitamente platonico: il filosofo 'gioca' infatti nel *Parmenide*, in una maniera che al lettore abituato a sentir parlare incessantemente di Eternità eidetica non può non apparire scioccante, proprio sull'identificazione fra **CRONOI** ed *ousía* (cfr. *Parm.* 141e 3-9, 151e 7-152a 3).

In terzo luogo, un'analisi del nesso Essere-Tempo si rende indispensabile al fine di stabilire se, e secondo quale accezione del termine, sia lecito attribuire a Platone *un'ontologia della temporalità*, concetto che ci pare lasciare spazio principalmente a due alternative ermeneutiche: in un senso che personalmente non esiteremmo a ritenere negativo, si dovrebbe giungere a sostenere l'incapacità platonica di aver pensato l'Eterno come una realtà essenzialmente Altra dal Tempo, per ripiegare invece su una rappresentazione

¹⁴⁶ Questo adagio è stato, in tempi ben più recenti, elevato a modello ermeneutico generale da Jean-Louis Vieillard-Baron il quale, divenuto noto per i suoi studi, che qui menzioniamo soltanto, *Platon et l'idéalisme allemand: 1770-1830*, 1979, e *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, 1988, in un suo breve ma assai incisivo contributo afferma di ritenere il concetto di Tempo la via d'accesso preferenziale alla comprensione di un sistema filosofico (quale esso sia) nella sua interezza:

«Le temps n'est pas un grand problème philosophique, c'est le grand problème pour toute philosophie. A travers le problème du temps une philosophie se révèle toute entière.[...] En fait le temps engage une conception de l'être et de la connaissance. Il ne suffit pas d'opposer le temps et l'éternité.», in *Le Temps: Platon, Hegel, Heidegger*, 1978, in calce al testo. Per converso, ma sempre in profonda sintonia con questa posizione, Adolfo Levi, *op.cit.*, p. 5, sosteneva che *uno studio del concetto platonico di Tempo non possa che tradursi in "un saggio sulla teoria delle Idee"*,

«Infatti la relazione del mondo eterno delle Idee col mondo mutevole del divenire, implica il rapporto fra l'eternità ed il tempo; e ogni tentativo fatto per determinare la prima si riflette in una nuova interpretazione del secondo.».

dell'Eternità intesa semplicemente come una durata infinita; un simile risultato, tenendo conto delle aspettative di trascendenza suscitate nel *Fedone* e confermate nel *Timeo* dalla confluenza della nozione di Invarianza dell'Idea, l'*ají: kata: tauja: epein* appunto, e dell'affermazione radicale dell'*estín* nell'unico concetto dell'*ají* (cfr. 37d 5-38a 8), non può essere sentito che come un fallimento teoretico. Una raffigurazione durativa dell'Eternità infatti, più che essere l'esito di uno sforzo di comprensione intellettuale di questo concetto nella sua autonomia e specificità, è la conseguenza di una proiezione arbitraria della dimensione temporale, ipotizzata, a ragione o a torto, come indefinitamente prolungabile, sul concetto dell'Eterno; il risultato di una simile operazione è, per dirla in termini hegeliani, la produzione di una 'cattiva infinità'¹⁴⁷.

I luoghi in cui Hegel ricorre a questa formula sono numerosissimi, e perciò ci limitiamo a segnalare solo alcuni fra i riferimenti più pertinenti al tema di questa indagine, che tuttavia merita sottoporre all'attenzione per la loro estrema chiarezza.

In un primo caso, la rappresentazione di un Tempo infinito può essere fatta corrispondere ad una progressione lineare caratterizzata da una continua negazione del suo limite e destinata

¹⁴⁷ A partire dalla premessa teorica che il Tempo debba assomigliare all'Eterno quanto al suo 'perdurare', diventa pressoché impossibile stabilire una distinzione chiara fra i due concetti, facendo inoltre sfumare completamente proprio **quel carattere Paradigmatico e di trascendenza, intendendo con ciò di Superiorità ontologica dell'*ají*, che Platone nel Timeo non cessa di ribadire.** Di fronte ad una difficoltà del genere si trovava già Rodolfo Mondolfo, nel suo *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 1956, che, muovendo dalla convinzione dell'ambiguità intrinseca all'*estín*, denotante da un lato l'extratemporalità, dall'altro "l'appartenenza al tempo quale sua specie" (anche se di quest'ultima affermazione, a meno che non si voglia invocare implicitamente l'assimilazione *ousía cronoi* nel Parmenide, non c'è traccia nel *Timeo*), finisce col doversi servire, per descrivere il concetto di Eternità, della formula altrettanto 'ambigua' di "sempiterna presenzialità dell'*ají: oí*" (p. 102), che dovrebbe consentire di tenere in piedi la differenza ontologica tra le due nozioni. Nell'interpretazione di Mondolfo salta agli occhi il problema di fondo, consistente nel tentativo di leggere il rapporto fra Tempo ed Eterno come se a confrontarsi tra loro fossero **due 'progressioni lineari': una simile rappresentazione, che finisce necessariamente col vanificare ogni distinzione sia quantitativa che qualitativa tra *cronoi* ed *ají* non aiuta minimamente a dimostrarne la non opposizione**, come invece voleva, intento estremamente apprezzabile, l'autore stesso, a pp. 102-103:

«Così l'eternità, con tutta la sua trascendenza, può includere il tempo e confrontarsi con esso; anzi può essere modello a quella sua immagine perenne che è il tempo, nel suo muoversi secondo il numero.».

La somiglianza dell'immagine temporale al suo *paranóisma*, meglio sarebbe cercarla nel quadro di una pura **derivazione ontologica sia delle parti che delle forme del *cronoi***, spostando quindi l'attenzione sulla domanda, **in che modo l'*ají* sia responsabile della loro generazione**, tema che avremo cura di affrontare negli sviluppi futuri della presente indagine.

dunque all'incompletezza: *l'infinità astratta ed il vero Infinito del concetto, che è compiuto nel suo ritorno in se stesso, divergono quindi come le figure geometriche della linea e della circonferenza,*

«Man hat mit Recht die Unendlichkeit unter dem Bilde eines Kreises vorgestellt, denn die gerade Linie geht hinaus und immer weiter hinaus und bezeichnet die bloß negative, schlechte Unendlichkeit, die nicht wie die wahre eine Rückkehr in sich selbst hat.» (Grundlinien der Philosophie des Rechts, Einleitung, §.22, Zusatz, 1830³, in Werke, op.cit., Band 7)

Il meccanismo produttivo di questa progressione all'infinito, risiede *nell'errata rappresentazione del limite quantitativo: fintanto che lo si colga come qualcosa di estrinseco alla natura stessa della Quantità*, analogamente a quanto avveniva nell'interpretazione dell'Altro come mera astrazione nel caso dell'infinità qualitativa, esso può venire sempre 'spostato in avanti' generando una sequenza ininterrotta di negazioni destinata a non poter mai essere superata,

«Da die Negativität als gleichgültige Grenze an dem Quantum ist, so ist das Fürsichsein oder die absolute Bestimmung ein *Jenseits* für dasselbe. Über jedes Quantum kann hinausgegangen und eine andere Grenze gesetzt werden, welche ebensowohl keine immanente Grenze ist. Es entsteht dadurch der Progreß ins Unendliche oder die schlechte Unendlichkeit.» (Nürnberger Schriften, Erster Teil: Logik. Erster Abschnitt: Ontologische Logik. I. Sein. B. Quantität. B. Quantum, §.30, 1808, *ibid.*, Band 4)

Diversamente, *la vera Infinità oggetto della riflessione filosofica, che è Infinito in atto, va pensata come non dilazionabile in una serie di momenti evanescenti, bensì come libera ed autoaffermantesi 'Onnipresenza'*,

«Ferner unterscheidet Spinoza das Unendliche der Imagination (infinitum imaginationis) von dem Unendlichen des Denkens (infinitum intellectus, infinitum actu). Die meisten Menschen kommen nur zum ersten; dies ist das schlechte Unendliche, wenn man sagt, „und so fort ins Unendliche“, z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, die Menschen wollen erhaben sein, ebenso in der Zeit. Die unendlichen Reihen in der Mathematik, der Zahl, sind dasselbe. [...] Die unendliche Reihe ist unvollkommen; der

Inhalt ist zwar immer beschränkt. Dies ist aber die Unendlichkeit, die man gewöhnlich vor sich hat, wenn von Unendlichkeit gesprochen wird; und mag man es auch als erhaben ansehen, so ist sie nichts Gegenwärtiges, geht immer hinaus ins Negative, ist nicht actu. Die philosophische Unendlichkeit, das, was actu unendlich ist, ist die Affirmation seiner selbst; das Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die absolute Affirmation.» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, A. Erste Abteilung, 2. Spinoza, ibid., Band 20*)

Il riferimento testuale più rilevante per noi, *in cui Hegel esplicita l'attinenza della fallace contrapposizione fra finito ed Infinito, nella quale si annida appunto la causa dell'erronea rappresentazione dell'Infinità stessa, al concetto di Eternità*, proviene dalla *Scienza della Logica*,

«Diese Unendlichkeit, welche als das Jenseits des Endlichen beharrlich bestimmt ist, ist als die schlechte quantitative Unendlichkeit zu bezeichnen. Sie ist wie die qualitative schlechte Unendlichkeit, das perennierende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerspruchs zum anderen, von der Grenze zu ihrem Nichtsein, von diesem aufs neue zurück zu ebenderselben, zur Grenze. Im Progresse des Quantitativen ist das, zu dem fortgegangen wird, zwar nicht ein abstrakt Anderes überhaupt, sondern ein als verschieden gesetztes Quantum; aber es bleibt auf gleiche Weise im Gegensatze gegen seine Negation. Der Progreß ist daher gleichfalls nicht ein Fortgehen und Weiterkommen, sondern ein Wiederholen von einem und eben demselben, Setzen, Aufheben und Wiedersetzen und Wiederaufheben, - eine Ohnmacht des Negativen, dem das, was es aufhebt, durch sein Aufheben selbst als ein Kontinuierliches wiederkehrt. Es sind zwei so zusammengeknüpft, daß sie sich schlechthin fliehen; und indem sie sich fliehen, können sie sich nicht trennen, sondern sind in ihrer gegenseitigen Flucht verknüpft.»

È nella prima Anmerkungen a quanto sopra che Hegel allude, in una maniera anche piuttosto spassosa, ad una nozione 'affermativa' dell'Essere Eterno, da tenere ben distinta da una immagine 'cumulativa' di esso, e lo fa servendosi di una poesia di Albrecht von Haller („Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit“, tratta dal *Versuch schweizerischer Gedichte*, Berna 1732, citato nel testo), che Kant aveva giudicato assai negativamente proprio per la sua “orripilante descrizione dell'Eternità”:

„Ich häufe ungeheure Zahlen,/Gebirge Millionen auf,/Ich setze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf,/Und wenn ich von der grausen Höh/ Mit Schwindel wieder nach dir seh,/Ist alle Macht der Zahl, vermehrt zu tausendmalen,/Noch nicht ein Teil von dir./ Ich zieh sie ab, und du liegst ganz vor mir.“.

È evidente che l'intento di Hegel non è quello di dare un parere letterario positivo su questi versi che anzi egli dice altrove riuscire piuttosto noiosi (cfr. *Enciclopedia*, §. 104); il loro pregio risiederebbe esclusivamente nell'aver mostrato che *l'Eternità è essenzialmente diversa dall'esito di una sommatoria, tanto che appunto neppure la sottrazione di ciò che precedentemente era stato aggiunto nell'illusione di raggiungerla la può scalfire: lei è piuttosto, aggiungiamo noi, come l'Idea platonica, indifferente, o meglio immune, da accrescimento e diminuzione (cfr. la descrizione dell' *ayto; to; kalon* nel Simposio, 210e 1 sgg.),*

«Wenn auf jenes Aufbürden und Auftürmen von Zahlen und Welten als auf eine Beschreibung der Ewigkeit der Wert gelegt wird, so wird übersehen, daß der Dichter selbst dieses sogenannte schauderhafte Hinausgehen für etwas Vergebliches und Hohles erklärt und daß er damit schließt, daß nur durch das Aufgeben dieses leeren unendlichen Progresses das wahrhafte Unendliche selbst zur Gegenwart vor ihn komme.».

Infine, nella seconda annotazione al medesimo sottoparagrafo, entro l'analisi critica della prima antinomia cosmologica (cfr. Kant, *K.d.r.V.*, B 454 sgg.), che costituisce un buon esempio di *opposizione fra finito ed Infinito intesa 'quantitativamente'*, il filosofo sottolinea la fuorviante identificazione, presupposta nella dimostrazione per assurdo della Tesi “il cosmo ha un inizio nel Tempo ed è anche spazialmente limitato”, *fra Eternità e “cattiva infinità temporale”*,

«Man sieht aber sogleich, daß es unnötig war, den Beweis apogogisch zu machen oder überhaupt einen Beweis zu führen, indem in ihm selbst unmittelbar die Behauptung dessen zugrunde liegt, was bewiesen werden sollte. Es wird nämlich irgendein oder jeder gegebene Zeitpunkt angenommen, bis zu welchem eine Ewigkeit (Ewigkeit hat hier nur den geringen Sinn einer schlecht-unendlichen Zeit) abgelaufen sei. Ein gegebener Zeitpunkt heißt nun nichts anderes als eine bestimmte Grenze in der Zeit. Im Beweise wird also eine Grenze der Zeit als wirklich vorausgesetzt; sie ist aber eben das, was bewiesen werden sollte.»

(*Wissenschaft der Logik, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein. Drittes Kapitel: Das Fürsichsein. Zweiter Abschnitt: Die Größe (Quantität). Zweites Kapitel: Quantum. C. Die Quantitative Unendlichkeit. b. Der quantitative unendliche Progreß*, 1831, *ibid.*, Band 5)

Il prodursi dell'insufficiente rappresentazione dell'Eterno come una sorta di durata infinita sembrerebbe legarsi a filo doppio, stando alle indicazioni di Hegel nei passi citati, *ad una concezione prevalentemente quantitativa del Tempo, o perlomeno ad una errata comprensione di quella componente aritmo-geometrica che pur concorre a determinarne la nozione, inducendo, ad esempio, a figurarsi i momenti temporali come una successione discontinua di punti* (cfr. il §. A. *Die reine Quantität*, del Capitolo dedicato alla Quantità in generale). In proposito è interessante osservare che *la progressione del ~~cr~~ secondo la serie dei numeri*, o, detto altrimenti, *secondo le sue parti (~~me~~, descritta nel *Timeo*, è invece intesa come un movimento rigorosamente circolare (cfr. 37d 5-7), esattamente come lo è quello si svolge secondo le sue forme (~~ej~~ cfr. 38a 7-8).*

In entrambe le sue articolazioni dunque, **il Tempo-immagine di Platone restituisce assai bene, seppure in modalità derivata, l'Idea di quella Uni-Totalità in sé completa e pienamente presente che è l'Eternità del Paradigma Intelligibile**, e che Hegel, se avesse tematizzato espressamente questo aspetto specifico della speculazione platonica, non avrebbe potuto non apprezzare¹⁴⁸.

È certamente un fatto rilevante, e questo sia da un punto di vista storico-filosofico che squisitamente teoretico, che un'analogia ed altrettanto netta posizione in merito al distinguere l'Eternità da una qualsivoglia durata sia stata assunta da Schelling che, per limitarci soltanto ad un paio di rinvii testuali, ma assai emblematici, nel suo *Dell'Io come principio della filosofia*, utilizza appunto questa demarcazione concettuale per mostrare quale sia *la reale condizione della Soggettività che nella sua forma "originaria", ovvero come Assoluto, trascende la dimensione temporale per identificarsi interamente con il "puro Essere Eterno"*; tra l'altro la descrizione iniziale di tale *Atemporalità dell'Io* è straordinariamente vicina alla visione *dell'Aion* che Platone ci prospetta nel *Timeo*:

¹⁴⁸ Va anche osservato che, nella sua analisi dei concetti di Eternità e di Tempo, *Hegel non si limita a discuterne il rapporto in termini puramente quantitativi, dedicando anzi ampio spazio in diversi luoghi al suo versante strettamente 'qualitativo'*.

«Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung, *Seine Urform ist die des reinen ewigen Seyns*; von ihm kann man nicht sagen: es *war*, es *wird seyn*, sondern, schlechthin: es *ist*. Wer es anders denn nur durch sein Seyn schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist *schlechthin*, also außer *aller Zeit* gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist *Ewigkeit*. Es ist unendlich durch *sich selbst*; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine *Dauer*. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d.i. von einem Daseyn in *aller Zeit*, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas) ist Seyn in *keiner Zeit*.[...] Allein diese empirische Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar) ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übertragen werden. Das *Endliche dauert*; die *Substanz* schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu seyn.» (*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, in Sämmtliche Werke, Erster Band: 1792-1797, §. 15, I, 1, 202-203*)

Questo *concetto di Eternità, caratteristico dell'Io Infinito*, va accuratamente separato da quello di “eternità empirica”, prodotto dall'Io finito nel tentativo di superare la propria limitazione figurandosi la possibilità di prolungare una durata indefinitamente; *si tratta però di una specie di permanenza completamente assente dalla dimensione dell'Assoluto*:

«Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deswegen muß das endliche Ich, da es strebt identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als *Seyend* gesetzt ist, in sich als *Werdend* ausdrückt, in sich selbst auch *werdende*, d.i. empirische Ewigkeit, *unendliche Dauer* setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen.» (*ibid.*, §. 14, I, 1, 200)

Si osservi come proprio attraverso questa nozione di “eternità empirica”, caratteristica del finito, *del Tempo immagine* del *Timeo* potremmo dire, Schelling resituisca molto bene la visione platonica del *chronoi* come **entità ‘eterna in quanto immagine’** (cfr. 37d 6-7), nel porre sullo stesso piano *il ‘perdurare infinito’ con l’Aspirazione del finito all’Assoluto*:

«*Streben* ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein *Streben*, sich *außer* alles Zeitwechsels zu setzen, ein Sterben in *aller Zeit*.» (*ibid.*, Anmerkung 1)

Tornando al nostro filosofo, l'inevitabile ripercussione di un presunto perdurare sulla sfera dell'Intelligibile, *di cui Platone assume l'Eternità, con pochissime, e lo vedremo, estremamente rilevanti 'eccezioni', come il tratto distintivo e determinante*, sarebbe lo sfociare, servendosi della terminologia utilizzata dal filosofo nel *Parmenide*, in una 'temporalizzazione dell'Essere'¹⁴⁹.

In un senso che invece non esitiamo a considerare profondamente costruttivo, si tratta di verificare *se si possa parlare in Platone di un'ontologia della temporalità intendendo dire con questo che il Tempo, venendo ricondotto alla propria origine, risulterebbe finalmente compreso nel proprio legame sia di Somiglianza che di Differenza dall'Eternità, connaturate appunto al suo essere un' *εἶδη**

§1: *Premesse teoriche dell'Ontologia platonica della temporalità. La concezione Monista della simmetria fra i nessi Essere-Eterno, Diveniente-Tempo.*

Ripartiamo innanzitutto da una considerazione cui avevamo accennato più volte sin dall'esordio dell'analisi della terza dimostrazione di immortalità dell'Anima nel *Fedone*: avevamo notato come nella demarcazione di partenza fra *sunqeta* fenomenici ed *ajunqeta* Platone avesse potuto radicare la simmetrica differenziazione tra *ouqepote kata; tauqa; kai; wsaqtwi* ed *aji; kata; tauqa; kai; wsaqtwi eqonta*, formulazioni nelle quali abbiamo ritenuto di poter riconoscere, rispettivamente, l'asserzione della temporalità dell'apparire, e dell'Eternità dell'Essere. Il nocciolo concettuale della terza prova si può perciò sintetizzare dicendo che *è in virtù di una distinzione di ordine temporale*, e chiariremo ben presto il senso e le ragioni di questa affermazione, *che viene a porsi quella distanza tra mondo Intelligibile e mondo sensibile, che trova espressione nella celebre dicotomia*; siamo profondamente convinti che la demarcazione fra temporalità ed

¹⁴⁹ A questo problematico versante del rapporto fra *ouqia* e *cronoi*, qui solamente accennato al fine di chiarire ulteriormente il perché la posizione della domanda sulla priorità ontologica esistente fra i due concetti si renda strettamente necessaria, accenneremo nella conclusione generale del lavoro, nel delinearne i successivi sviluppi.

Atemporalità sia più decisiva e gravida di conseguenze teoriche di quanto non lo sia la ben più studiata separazione fra fenomeni e Idee, e questo *sia dal punto di vista ontologico, in quanto è sul suo terreno che si gioca per intero la possibilità di comprendere il tipo di rapporto esistente fra diveniente ed Essere, sia da quello della pura relazione fra Tempo ed Eternità.*

Per cominciare con una riflessione sulle ripercussioni ontologiche della delimitazione fra essere temporale ed Essere Eterno, diciamo innanzitutto che erroneamente, a nostro avviso, la differenziazione operata nel *Fedone* di un ambito del sensibile diveniente da quello dell'Intelligibile che invece È sempre nello stesso modo, è valsa da punto d'appoggio per attribuire a Platone una concezione dualistica del reale, intendendo ovviamente l'aggettivo 'reale' nell'accezione non platonica del termine: abbiamo visto infatti che *le due espressioni utilizzate dal filosofo per rendere note le modalità di esistenza caratteristiche dei due ambiti sottendono, sia per quanto riguarda il ~~gignomenon~~ che per quanto concerne l' *ousia*, il concetto della compresenza dei distinti, Essere e Non Essere, sulla quale si regge anche la possibilità della coesistenza degli Opposti, anche qui, sia in ambito fenomenico, che entro la sfera Ideale. L'articolazione logica della distinzione fra temporalità ed Atemporalità costituisce dunque il segno inequivocabile che l'obiettivo cui mira la dicotomia del *Fedone* non è quello di porre due classi completamente irrelate ed astratte di oggetti, bensì quello assai più profondo di stabilire una differenza da pensare in termini di Realtà e Verità - *ousia optwz ousa*, Phaedr. 247c 7-, di *safhneia* ed *altheia* (cfr. l'analogia della Linea in *Resp.* VI, 511e 3): l'essere ed il non essere che trascorrono senza sosta, di cui il ~~chronon~~ rappresenta il passare non sarebbero altro, in quest'ottica, che la manifestazione esteriore di quella convivenza quieta e compiuta di *opte* di ~~eteron~~ che nell'Intelligibile viene espressa dalla sua Atemporalità, intesa come Permanenza invariante la quale, giungendo ad includere l'Identità della sua Differenza, ne dimostrava l'effettivo carattere Ideale¹⁵⁰.*

Il primo grande vantaggio implicito nella scelta platonica di fondare la distinzione fra diveniente ed Essere in quella fra temporalità ed Atemporalità sta quindi nel veicolare, in un modo che non avrebbe potuto essere né più diretto, né più chiaro, il concetto della non opposizione dei corrispondenti ambiti oggettuali; ciò equivale, detto in termini storico-filosofici, a vedere nella speculazione platonica **un Monismo ontologico in sé**

¹⁵⁰ Sulla complessa questione di *come si debba concepire l'Eternità*, considerandone appunto il ruolo di *Paradigma di quel 'passaggio' svelato dal Tempo*, ritorneremo a più riprese nel corso del presente capitolo.

dialetticamente articolato: la sola Realtà è l'Idea, e tutto quanto viene descritto come esteriormente altro da essa è semplicemente il suo apparire¹⁵¹.

¹⁵¹ Se in questa sede non ci confrontiamo con le esegesi Accademica e Neoplatonica, non è solamente per il fatto che farsi carico delle loro vedute sarebbe stato troppo oneroso per una ricerca relativamente circoscritta come è la presente, ma anche perché *il Monismo ontologico di Platone, sul quale entrambe le scuole consentono, non esclude invece orientamenti alternativi in merito all'interpretazione della Protologia platonica, che può invece essere letta in chiave sia Monista che Dualista.* Un'indagine contestuale avrebbe infatti implicato sia l'impostazione del problema dei rapporti fra Tempo ed Eterno, sia la formulazione della domanda sulla priorità ontologica fra Essere e Tempo, al livello squisitamente Protologico. In questo lavoro, che per certi versi ha carattere preparatorio in vista di un'indagine più sistematica del rapporto fra *κρόνος* ed *αἴψα* nel *Timeo*, abbiamo quindi preferito, salvo qualche incursione mirata, *mantenerci entro i 'limiti' della teoria platonica dell'Essere.* Il tema del Monismo ontologico di Platone, ha purtroppo cessato di essere oggetto d'attenzione specifica da parte della critica più recente, ed è stato spostato appunto sul piano del dibattito intorno all'Unità o Pluralità dei Principi, per il quale ci limitiamo qui a segnalare, rispettivamente, J. Halfwassen, *Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre*, 2001, e H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, 1964, ed ancora il 'tentativo di mediazione' fatto di nuovo da Halfwassen in *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Die wiederentdeckte Einheit des antiken Platonismus*, 2001, recensione sua al lavoro di Krämer. Su questo stesso terreno ermeneutico non sono però mancate delle prese di posizione alle quali, pur essendo mirate prevalentemente a mostrare la possibilità di coesistenza in Platone fra Unitarietà dell'Essere e Dualità dei Principi, ed è il caso di Krämer, secondo cui la *Strukturverwandtschaft fra Intelligibile e sensibile*, ponendo immediatamente il problema dell'origine della Molteplicità Ideale, spinge a supporre l'esistenza di un secondo Principio (cfr. *Aretē*, cit., p. 541) possiamo comunque rifarci: una di queste è la tesi sostenuta da Giovanni Reale, nel suo *Per una nuova interpretazione di Platone*, 1997²⁰, di cui condividiamo l'affermazione, di primo acchito paradossa, che

«Per Platone la trascendenza delle Idee è proprio la ragion d'essere (ossia la fondazione), della loro immanenza. Le Idee non potrebbero essere la causa del sensibile (ossia la "vera causa") se non *trascendessero* il sensibile medesimo; e, appunto transcendendolo ontologicamente, possono fondare la sua struttura ontologica immanente. Insomma, *la trascendenza delle Idee è proprio ciò che qualifica il ruolo che esse svolgono di "vera causa"*.», p. 190; condividiamo invece in misura decisamente inferiore sia l'espressione di questa trascendenza eidetica che Reale vede consolidarsi dal *Fedone* in poi, consistente in una radicale contrapposizione polare, in particolare fra Idea Immobile ed Una e fenomeno molteplice ed in movimento, sia la tesi che la concezione trascendentista sarebbe stata preceduta da una fase (dei dialoghi giovanili), in cui avrebbe prevalso un'immanenza dell'*εἶδος* inteso come "ciò che permane identico nelle cose". In proposito ci limitiamo ad osservare, che lo stesso schema proposto dall'autore a pp. 191-192, in cui vengono distinti i termini che nei vari dialoghi evocerebbero l'immanenza, da quelli attinenti alla trascendenza, dimostra esattamente l'inadeguatezza di questo tipo di demarcazione (pp.191-192), provando piuttosto l'incessante coesistenza e la frequentissima compenetrazione delle due modalità rappresentative. Di una teoria dell'*εἶδος* poi come compresente al sensibile nella forma del suo permanere identico, non c'è nessuna traccia: anche nei

Personalmente, lasciando da parte l'influsso, sicuramente presente nell'impostazione dell'indagine attuale, esercitato dalle correnti ermeneutiche più antiche, ci sentiamo ancora una volta particolarmente vicini a Hegel, a cominciare dalla sua *visione complessiva del nocciolo speculativo della filosofia Greca*, **l'Identità di Pensiero ed Essere**:

«Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken, als in der neueren gang und gäbe geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei, somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte. Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei oder daß die *Dinge* und das *Denken* derselben (wie auch unsere Sprache eine Verwandtschaft derselben ausdrückt) an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei.» (*Wissenschaft der Logik, Einleitung, ibid.*, Band 5)

Vale la pena ricordare anche solo tre momenti dell'appassionata trattazione hegeliana di Platone, *la cui visione parte, e culmina, nell'assimilazione di Ideale e Reale*; per il filosofo infatti,

«[...] das Absolute im Gedanken und alle Realität der Gedanke ist, - nicht der einseitige Gedanke oder in dem Sinne des schlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf eine Seite tritt und sich als bewußter Gedanke faßt und der Realität gegenüberstellt, sondern der Gedanke, der in *einer* Einheit ebensowohl Realität als Denken ist, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft, - Idee eines wissenschaftlichen Ganzen.» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Drittes Kapitel: Platon und Aristoteles. A. Philosophie des Platon, ibid.* Band 19)

dialoghi anteriori al *Fedone*, pensiamo, solo per fare un esempio, all'*Eutifrone* (5c 8 sgg.) ed al *Menone* (72c 2 sgg.), *quell'elemento comune, Identico, ~~tauto~~Uno, ~~en~~riconoscibile in una pluralità di azioni o di oggetti, è sempre la conquista di 'un'Unità articolata dal ragionamento', per parafrasare il *Fedro* (249b 6-c 4), e dunque corrisponde già da sempre, nella prospettiva platonica, alla prima operazione compiuta dalla *dialettik; episthē* (cfr. *Soph.* 253c 6 sgg.). Non c'è perciò più immanenza dell'Ideale, se proprio ci si vuole esprimere così, nel fenomeno prima del *Fedone*, di quanta ce ne sia nel *Fedone* stesso o nel *Timeo*.*

Con la teoria delle Idee, Platone ha spalancato le porte *alla Realtà Intellettuale, un mondo che non consiste in un aldilà puramente astratto,*

«Durch die Darstellung seiner Ideen hat Plato die Intellektualwelt eröffnet. Sie ist nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, sondern sie ist wirkliche Welt [...] Aber nur das ist das Seyende in der Welt, was das an und für sich Allgemeine ist. Das Wesen der Ideen ist die Ansicht, daß nicht das sinnlich Existierende das Wahre ist, sondern allein das in sich bestimmte Allgemeine, -die Intellektual-Welt das Wahre, Wissenswerthe, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche ist»¹⁵²

Così anche nelle *Vorlesungen über Platon (1825-26)*, in cui Hegel sottolinea *l'errore che si annida nell'opporre l'Intelligibile al sensibile come se la loro separatezza fosse effettiva, come se l'Assolutamente Reale non fosse proprio l'Idea:*

«In unserem Bewußtsein ist zunächst das Einzelne, das unmittelbare Einzelne, das sinnlich Reale, und es sind auch Verstandesbestimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes, gelten. Wir nehmen so das Äußerliche, Sinnliche, Reale im Gegensatz zum Ideellen. Dies ist aber das Allerrealste, das allein Reale; und daß es das einzig Reale ist, ist die Einsicht Platos: Das Allgemeine ist das Ideelle.»¹⁵³

In conseguenza di questa volontà di comprendere, appoggiandoci a Hegel, **il Monismo dialettico di Platone come un Idealismo Assoluto**¹⁵⁴, si potrebbe obiettare che nel

¹⁵² Citiamo qui il testo delle *Lezioni* dalla *Jubiläumausgabe* curata da Hermann Glockner, (XIV, 199) Band 18.

¹⁵³ Il testo è stato pubblicato per la prima volta da J.L. Vieillard Baron, nel 1979.

¹⁵⁴ A costo di sottolineare l'ovvio, sentiamo l'esigenza di precisare che se si volesse catalogare la posizione assunta qui come 'immanentista', *l'anti-dualismo su cui essa si regge, lo intendiamo tutto giocato*, per quanto ormai questo modo di esprimersi possa suonare curioso, *'a vantaggio della trascendenza'*: quanto stiamo sostenendo qui *non è infatti un'immanenza dell'Idea nel sensibile, ma un'immanenza -che insieme è anche una derivazione logica ed una dipendenza causale- del sensibile nell'Idea*. Per una panoramica sulle correnti ermeneutiche che rappresentano un illustre precedente della nostra modestissima linea interpretativa, da Tennemann alla Scuola di Marburgo, inclusiva di un loro esame critico, non possiamo fare a meno di rinviare al magistrale lavoro, premiato a suo tempo dalla Reale Accademia dei Lincei, di Adolfo Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, 1920. Nonostante il fatto che anche entro il dibattito più recente sulla questione del Monismo o Dualismo ontologico di Platone, non si parta pressoché mai da una

considerazione del rapporto fra Eternità e Tempo, riteniamo comunque opportuno segnalare alcuni contributi di notevole interesse sull'argomento: una spiccata tendenza a leggere l'ontologia (ed insieme la protologia) platonica in chiave monista, è presente sia in uno studio di J. Halfwassen, *Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus*, 2004, p. 267 in particolare, che nel testo divenuto classico di Cornelia de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, 1986, pp.159-212. Su quest'ultimo si veda anche la recensione critica fatta da Giovanni Reale nell'introduzione all'edizione italiana del lavoro della de Vogel, 1990, intitolata *Cornelia de Vogel a mezza strada fra vecchio e nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone e l'importanza di alcune sue tesi*, pp. 7-30. Per una combinazione di Monismo e Dualismo ai confini fra ontologia e protologia ha preso posizione Stefan Volk, *System und Kritik*, 2005, pp. 56-58: nella speculazione platonica la componente monista si presenterebbe nella possibilità di riconduzione integrale del reale all'Uno assoluto, mentre quella dualista sarebbe l'esito della scelta consapevole operata dal filosofo di dedurre l'Essere non direttamente dall'Uno (cioè come la sua manifestazione), bensì di descriverlo come il frutto dell'Intelligenza produttiva di un Demiurgo, stando al *Timeo*, che parte da un livello di Realtà Ideale preesistente per generarne un'altra. Di *sintesi fra Monismo e Dualismo tutta interna all'ontologia* parla C. Ziermann, in *Platons negative Dialektik*, 2004, p. 126: ne sarebbe un limpido esempio *la ginnasia della seconda parte del Parmenide, che offre insieme un'esposizione delle Opposizioni eidetiche e del concetto della loro Unità*. Il problema veniva inoltre discusso, ma sempre con un occhio alla protologia, da Philip Merlan, in *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, 1965, pp. 143-154, ed anche, in generale, nel suo libro *From Platonism to Neoplatonism*, 1960. Se si accoglie la premessa che il *κρίσις* Ideale, così come Aristotele lo attribuisce a Platone a più riprese nella *Metafisica*, ovvero nella sua accezione primaria di *assunzione di esistenza indipendente degli εἶδη dai sensibili*, rappresenti il contrassegno principale del presunto dualismo ontologico platonico, molto utile e metodologicamente sistematico nel correggere il tiro di questa operazione ermeneutica tutta aristotelica sulla teoria platonica delle Idee, è il contributo di Gail Fine, *Separation*, 2003, pp. 252-299: la Fine dimostra che sia il ricorso, peraltro circoscritto, di Platone all'espressione *κρίσις* nel contesto del rapporto fra Idee e fenomeni (come avviene nel Parmenide, da 129d 7 a 131b 5), così come quello a termini ritenuti affini ad esso quali *εἶηαι τι, παρ'αυτοῦ, κατὰ ἑαυτὸν* che potrebbero indurre a ritenere la separatezza spaziale una nozione esplicativa dell'effettivo rapporto fra i due livelli ontici, ed infine all'*οὐκ ἴστανται* esemplificativo del dislivello fra uguali ed Uguale in sé nel Fedone, non forniscono alcun sostegno all'interpretazione aristotelica (cfr. in proposito anche il suo ulteriore lavoro, *Immanence*, 2003, pp. 301-325). Una posizione altrettanto netta tesa a contestare la lettura di Platone nei termini di una two-worlds ontology, stavolta sul piano della relazione fra facoltà e rispettivi oggetti, è stata assunta ancora dalla Fine in *Knowledge and Belief in Republic V*, 2003, pp. 66-84: secondo questa chiave di lettura stimolante, non innovativa nelle sue premesse, ma creativa nelle sue conseguenze, la demarcazione compiuta da Platone fra *γνῶσις* e *doxa* più che centrata su due classi di enti, lo sarebbe su, parafrasiamo, *gradi del Vero*. Perciò il filosofo non precluderebbe né la via alla Conoscenza del sensibile, né all'opinare intorno a Realtà Intelligibili; teniamo in proposito a precisare che *mentre la γνῶσις delle apparenze è possibile solo nella κατακρίσις Dialettica (cfr. Resp. VII, 520c 1-6), l'opinione intorno agli εἶδη può invece trovare spazio solamente in una fase ascendiva nella quale ancora non sia stato raggiunto interamente l'obiettivo previsto per i Veri filosofi, la Visione Sinottica descritta nel libro VII, in 537b 8-537c 7*. Teoricamente la soluzione proposta dalla Fine funzionerebbe anche senza dover mettere in discussione il valore della distinzione

momento in cui da un lato riduciamo *la distinzione fra le due sfere ad una mera differenza di grado*, e dall'altro affermiamo che la possibilità di perseverare nella discriminazione fra i due ambiti sussiste ancora, in quanto essa è riassunta fondamentalmente nella formula *οἰσιν οἴ* intendendo sintetizzare mediante questa espressione il concetto che il loro dislivello è soltanto di carattere 'temporale', che il dualismo che vogliamo togliere a Platone sul versante ontologico del rapporto fra *οἴ* e *γίγνωμενον*, non facciamo altro che reintrodurlo su quello della relazione fra temporalità ed Atemporalità.

A questa ipotetica obiezione si potrebbe però rispondere subito che essa sarebbe fondata in due soli casi:

1) in primo luogo, *considerando il cronoi 'nel suo concetto'*, l'obiezione sarebbe valida se il Tempo rappresentasse un'eccezione all'interno della teoria platonica della *μινῆσι*, e se perciò il suo rapporto con l'Eternità fosse da concepire come qualche cosa di diverso da quello di un'immagine con il proprio Paradigma; come invece sappiamo bene dal *Timeo*, il *cronoi* è *εἴη; κίνητος τῆς αἴωνοι* (37d 5), quindi né la sua intima natura, né quella del legame con il proprio Modello, è tale da compromettere una visione Monistica dell'ontologia platonica. Piuttosto *questo Monismo dovrebbe essere pensato, come logica vuole, proprio quale inclusivo del simmetrico rapporto fra Tempo ed Eternità: in quest'ottica dunque il cronoi andrebbe riguardato come l'Eterno nella sua manifestazione esieriore*, di modo che, *se il sensibile è il riflesso visibile dell'Ideale, analogamente il cronoi può benissimo essere visto come immanente -inteso anche qui come logicamente derivato ed ontologicamente dipendente- all'Eternità medesima*. Questa prospettiva implica evidentemente *una considerazione del rapportarsi del Tempo all'Eterno perfettamente analoga a quella del relazionarsi del fenomeno alla sua Idea, e quindi l'Idealità dell'αἴη*. A sostegno di questa ipotesi ermeneutica, che ovviamente richiederebbe di essere messa sistematicamente alla prova nella cornice della Cosmologia platonica e dei suoi retroterra dialettici, sta tuttavia già il fatto che così come, in ambito sensibile, il filosofo utilizza l'appellativo *εἴη*, per designare l'apparenza ed in generale il visibile (e basti qui ricordare ad esempio *Phaed.*, 79a 6-7, e *Resp.* VI, 509 d 4), così anche

oggettuale di *Repubblica* V, e precisamente in considerazione del fatto che *sia nel libro VI che nel libro VII, non sembrano venir contemplati gradi distinti della Scienza Dialettica (cfr., a titolo esemplificativo sia il bel passaggio della similitudine della Linea, in VI, 511b 3-c 2, che la descrizione del Dialettico come Sinottico nel libro VII, in 537b8-c 8, e la sua anticipazione in 531c 9-d 4); i presunti enti sensibili del libro V, cui si applica la δοξᾶ non sono infatti altro che apparenza di essere e di non essere (cfr. specialmente 479b 9-c 5).*

per la 'sua' temporalità parla esplicitamente nel Timeo di Forme del Tempo: l'affermazione decisiva di 37e 4, che descrive *le dimensioni temporali del passato e del futuro* come "forme generate di tempo", *...τοὺτ ἴσῃ τοὺτ ἴσταί χρόνου γέγονοτα εἶδη...*, costituisce un'allusione inequivocabile all'esistenza originaria di una 'Forma Ingenerata di Tempo', Tempo Ideale o Idea di Tempo, che è appunto l'Eternità; questo concetto è ribadito anche più innanzi, nel precisare che l' *ἴσῃ* l' *ἴσταί*, "forme generate del Tempo che imita l'Eternità procedendo in circolo secondo il numero" (38a 7-8), sono strutture proprie del *χρόνοι*, e quindi non sovrapponibili, cioè non identificabili semplicisticamente, con quell' 'essere' sensibile che pure nel tempo procede (*...τοῖς εἰ ἀΐσθησι φερονέοι...*) e a cui la *genesis*, ovvero il Tempo stesso in quanto 'passare' le conferisce solo 'in prestito' (*proshyen*, 38a 6).

Questi passaggi del Timeo rivestono un valore teoretico notevole quanto a segnalare la possibilità del passaggio, già fortemente accentuata entro la distinzione posta nel Fedone fra il "non essere mai allo stesso modo" ed i *πολλά; ὁλικά;* dalla concezione del *χρόνοι* come temporalità inerente al fenomeno, a quella del Tempo come concetto, in quanto in essi viene posto l'accento sulla scollegabilità delle stesse dimensioni temporali, prese singolarmente, dal processo di generazione e corruzione connaturato al sensibile. Sebbene la sostenibilità dell'autonomia dell'Eternità dall'Essere, che abbiamo visto e ancora vedremo equivalere ad asserire l'autonomia dell'Eternità in quanto Essere, non dipenda né nel Fedone né nel Timeo, se non entro i limiti di una funzione gnoseologica contestuale alla condizione incarnata della Psiche, dal fatto che il Tempo possa essere considerato come concetto, essa riceve nel Timeo una conferma di importanza decisiva.

Ci sembra opportuno in chiave speculativa, e significativo sul piano storico filosofico, richiamare l'attenzione sul fatto che Schelling, nel suo *Timaeus* (1794), sebbene nel contesto di una problematica strettamente connessa alla filosofia trascendentale kantiana, del Tempo concepito cioè come forma a priori della sensibilità, evidentissima nel delineare una Forma 'pura' del *χρόνοι*, 'non ancora' applicata ai fenomeni, dipinge l'Eternità platonica esattamente come 'Idea del Tempo', nel dire:

«Die Zeit insofern Succeßion in ihr [die reine Form der Zeit *supra*] ist (d.h. insofern sie auf Erscheinungen angewandt wird) ist *εἰς* der Idee von Zeit [*aijn* *supra*], die insofern sie

auf Erscheinungen noch gar nicht angewandt ist, nur ein *eijai* kennt.» (Schellingiana, Band 4, p. 45)¹⁵⁵

*Se quindi l'Eterno, come Platone ci indica in maniera alquanto esplicita, è esso stesso concepibile come ~~ijer~~ varranno necessariamente anche per esso quelle formulazioni linguistiche tipiche mediante la quali un Essere Ideale viene connotato: come avevamo già avuto modo di accennare nel capitolo precedente, ~~ajir~~ sarà perciò in primo luogo un' ~~ousia~~ ed un ~~ot~~ ed è in considerazione di ciò dunque, che le due espressioni, rispettivamente, di *ajeton ousiamin* 37e 5 e di *aji; kata; tauja; ejon ajihitw* di 38a 3, gli si possono agevolmente riferire in quanto lo si pensi come quell'Essere il cui contrassegno specifico è appunto, in 37e 6, l' *ejtin**

Anche su questi ultimi due passaggi del dialogo, Schelling rimane del medesimo avviso:

«Denn er [Platon] sagt nur **Jahre Monate** u.s.w. haben mit der Welt angefangen -die Form von Succeßion **überhaupt** aber beziehe man sehr unrecht, u. ohne daß man es selbst wiße, auf die Zeit selbst, als Idee, von der man doch nur sagen könne: sie **seie**.- [cita 37e 5-38a 2] Plato behauptet also, daß es eine Zeitform unabhängig von aller Succeßion der Materie gebe -eine reine Zeitform, von der man nur sagen kann: sie **ist**, u. deren Bestimmungen man mit den Bestimmungen der Zeit, insofern sie auf Materie angewandt wird nicht verwechseln müße [cita 38a 1-5]. Plato unterscheidet also die Idee der Zeit (*to; kata; tauja; ejon*) von der Zeit, insofern sie an den Succeßionen der Materie erscheint.» (ibid., p. 46)

Hegel, dal canto suo, non sembrerà dire nulla di diverso quando, ancora nell'*Enciclopedia*, affermerà, *ricalcando in maniera sorprendente la descrizione dell'Eternità nel Timeo platonico, che il Tempo non è eterno relativamente ad alcuna delle sue dimensioni, ma lo è 'nel suo Concetto'*,

«Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht

¹⁵⁵ In realtà non è Schelling il primo filosofo *ad inaugurare la riflessione sull'Eternità a livello dell'Idea o del Genere, avendo dei precedenti estremamente autorevoli in Plotino ed in Proclo* (cfr., rispettivamente, *Enneadi* III, 7 (45) 2-3, ed *In Platonis Timaeum*, nell'edizione critica di Festugière, *Commentaire sur le Timée*, 1968, pp. 27-28, livre IV), ma la sua scelta dell'appellativo di *Idea di Tempo per ~~ajir~~* è originale.

irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondert sie *ist*.» (§. 257, in *Werke, op.cit.*, Band 9)

Anche alla luce di questi ulteriori spunti di riflessione, **è legittimo sostenere che Platone è il primo filosofo a consegnare alla storia una concezione Idealista del Tempo¹⁵⁶**: è

¹⁵⁶ Secondo Vieillard-Baron, Platone avrebbe potuto compiere questo straordinario avanzamento speculativo per due ragioni principali: innanzitutto *per l'aver scollegato il **χρόνος** dal fenomeno, giungendo, grazie alla sua definizione come "immagine dell'Eterno" (Tim. 37d), a concepirlo come 'forma del contenuto' temporale, superando in questo modo l'eraclitismo che, con la metafora del fiume perennemente fluente, assimilava il tempo ad una 'cosa' accanto ad altre, rendendo impossibile la sottile distinzione esistente fra le sue dimensioni, che risultavano perciò confondersi l'una nell'altra; in secondo luogo, per averlo ricondotto alla **κίνησις**, e nella fattispecie a quel Movimento circolare (Tim. 34a) che si adatta alla riflessione ed al Pensiero (op.cit., pp. 7-9), e proprio su questo tipo di **dipendenza del Tempo dall'*οὐσία* Psicica** ci concentreremo nel procedere di questa terza parte della ricerca.*

L'unico punto sul quale tendiamo a dissentire da Vieillard-Baron, verte sulla sua lettura un po' estremistica della dissociazione operata da Platone fra il Tempo e l'ambito fenomenico che esso contribuisce a determinare nella sua natura di apparenza; secondo l'autore questo scollamento porterebbe infatti, da un lato, *ad una separazione netta fra **χρόνος** e **γένεσις**,*

«*Chronos désigne précisément la temporalité du temps, alors que **Γένεσις**, souvent traduit par devenir, désigne la fluence du contenu temporalisé. C'est seulement à propos de cette **Γένεσις** et non à propos du temps lui-même qu'on peut dire que Platon est resté héraclitéen jusqu'au bout quant aux phénomènes.*», *ibid.*, p. 6,

e dall'altro *ad una contrapposizione fra **γένεσις** ed *οὐσία**

«Lorsq'il est opposé à *Οὐσία*, être ou existence, le terme **Γένεσις** n'a plus que le sens général et négatif de devenir: le plaisir, dans le *Philèbe* (54 D) est susceptible de devenir mais jamais d'exister; de même, dans le *Sophiste* (246 C) les Amis des Corps ne sont pas capables de parler de l'être et lui substituent "quelque devenir" (*γένεσις...φαινομένων* tina).».

In generale, e nel corso della discussione ci siamo già soffermati sulle ragioni di questa convinzione, propendiamo *per una distinzione un po' più accurata fra **γένεσις** e **κίνησις***

Se il Tempo inoltre, in quanto immagine, si fa Concetto, questa concettualizzazione dipende innanzitutto dalla scelta platonica di porre il **χρόνος in relazione diretta con l'Eternità, della quale esso viene pensato come un prodotto somigliante**, il che esclude in partenza che il loro rapporto possa essere visto come una forma di opposizione che, per quanto la si voglia intendere 'produttivamente', come vorrebbe Vieillard-Baron (*ibid.*, ancora a p. 6), se tale fosse realmente sarebbe destinata all'insuperabilità: per Platone *l'immagine sta strutturalmente in un rapporto sia di Somiglianza che di Dissomiglianza al proprio modello (cfr. Crat. 430a 6)*, ed un discorso perfettamente analogo vale anche, ricordando quanto avevamo detto in merito alle conseguenze ontologiche della presenza, implicita nel *Fedone*, **di una sottile differenziazione fra due modi dell'Essere Altro, per la generazione rispetto all'Essenza**. Lo stesso Vieillard-Baron sembra aver intuito il

*esattamente la comprensione del Tempo, palpabile sin dal Fedone e dai dialoghi coevi, come ‘divenire del diveniente’, a schiudere la via a quella sua concettualizzazione ancora più dichiarata che si ritroverà nel Parmenide, proprio in forza del conferimento al **CRONOS** dello statuto di **OUSIA** e che culminerà col Timeo nel concepirlo appunto come **εἶναι** dell’Eterno modello, pensandolo perciò come ‘svincolato’ dal fenomeno, nell’‘autonomia’ della relazione instaurata con il suo Paradigma Intelligibile; infatti è proprio nel considerarlo come **genesis**, ovvero nel proprio ‘essere’, che emerge la precisa linea di demarcazione stabilita dal filosofo fra il Tempo ed il fenomeno, di modo che, da una parte, il **CRONOS** risulta elevato al rango del ‘passare di ciò che passa’, e cioè si innalza dal livello di mera temporalità inerente al sensibile rivelandosi, appunto, come concetto, e dall’altra, svela il possesso di una precisa funzione euristica, sia nella misura in cui le caratteristiche generali dell’ambito fenomenico possono essere, perlomeno in un contesto ‘ascensivo’, derivate dalla nozione del ‘trascorrere in quanto tale’, sia in quanto il ‘passare temporale’ agevola, e lo vedremo anche in seguito, l’elevazione Psicica alla Conoscenza eidetica. **La nozione di Genesi poi, che per definizione è frutto della mescolanza fra Essere e Non Essere, apre la via alla comprensione intellettuale delle dimensioni temporali, che nel Timeo vengono descritte appunto come forme generate del **CRONOS**, anch’esse risultato dell’imitazione dell’Eterna natura: essere **CRONOS** *γεγονότα****

senso di profondo legame che sta alla base del confronto fra il **CRONOS** e l’**αἴψα** nel momento in cui mette a frutto, in maniera molto opportuna, il concetto di **genesis εἶναι οὐσίας** del Filebo: alla luce di questo, il Tempo, entro il sistema speculativo platonico, non solo verrebbe riscattato grazie all’aver gettato le basi per una **pensabilità differenziata delle sue dimensioni**, bensì verrebbe salvato ‘nel suo insieme’:

«[...] pour Platon, circularité implique totalité: vu dans sa totalité, le temps est sauvé. C’est ce que me semble vouloir dire la célèbre expression du *Philèbe* (53 C) *sumpasan dé génésis ousias hénéka sumpasês* [in realtà parliamo di 54c 4, ed il testo suona, *sumpasan de genesis ousias enéka gignesqai sumpasht.*]: la totalité du devenir a pour finalité la totalité de l’être.» (*ibid.*, p. 8).

Ma come potrebbe esserci questo **ambire all’Essere** fra due poli figurati come interamente contrapposti? Scrive ancora l’autore:

«L’opposition du temps et de l’éternité doit être comprise à l’intérieur d’une conception du temps, image de l’éternité. La philosophie platonicienne, au moins sous sa forme achevée, n’est pas l’apothéose du rationalisme statique. Platon nous présente à la fois la condamnation et la rédemption du temps, moments qui ne sont pas pour lui contradictoires mais complémentaires.» (*ibid.*, p. 7).

In questa prospettiva, che nelle sue premesse condividiamo appieno, che bisogno c’è allora di parlare ancora di opposizione?

ejāth (37e 4, 38a 7-8), significa infatti essere forme dell'alternanza e della coesistenza fra *qt* e *mt*; *qt* eterni¹⁵⁷.

2) In un secondo senso, l'obiezione iniziale sarebbe giustificata se il Tempo e l'Eternità stessero fra loro in un rapporto di opposizione, ma se rivolgiamo lo sguardo alla struttura del loro legame, che si cela dietro alle relative formulazioni del Fedone, dell' *oufēpote kata; taufa; kai; wslautwi ejēin* e dell' *aji; kata; taufa; kai; wslautwi ejēin* ci rendiamo conto che neppure la loro relazione 'presa a sé' segue lo schema di una *ejāntiothz*. Se infatti andiamo ad esaminare i concetti del "non essere mai nello stesso modo" e dell'"Essere sempre nello stesso modo" in quanto tali, 'separandoli' appunto col ragionamento dagli ambiti ontici di cui abitualmente ce li rappresentiamo come meri attributi, perveniamo agevolmente alle medesime conclusioni tratte in precedenza per le corrispondenti sfere oggettuali: contrariamente alla prima impressione, che indurrebbe a credere il Tempo, in quanto concetto dell'essere sempre diverso, l'opposto assoluto dell'Eternità intesa invece come il Concetto dell'Essere sempre Identico, vediamo che,

a) per quanto riguarda l'essere sempre altro, questa incessante alterità presuppone, anche sul piano puramente logico, l'esistenza di quel 'da sé' rispetto al quale sia possibile asserire il continuo riproporsi della differenza. Il Tempo si riconferma perciò come quella commistione di essere e di non essere che appaiono alternarsi senza soluzione di continuità, anche quando lo si consideri come concetto a sé stante;

b) per quanto attiene all'Essere sempre nello stesso modo, la presenza implicita della Differenza all'interno della sua stessa definizione, salta agli occhi non appena si pensi, come avevamo fatto nella prima sezione della ricerca, il Concetto del Permanere invariabilmente Identica dell'Idea in rapporto al concetto di Essere Ideale inteso sia come Totalità, che nelle sue singole componenti: essendo, insieme, comune a tutte le Idee e quindi, oltre che propria dell'Unità del loro insieme, propria anche di ciascuna di esse, l'Eternità non determina esclusivamente l'Invarianza di tutte le combinazioni concepibili

¹⁵⁷ Non possiamo che concordare pienamente con Vieillard-Baron, che *individua nella necessità di pensare il Tempo in tutta l'estensione delle sue dimensioni, e dunque nella sua continuità e complessità concettuale, il compito di un Idealismo autentico,*

«Platon, Hegel, Heidegger témoignent de l'acuité métaphysique du problème du temps. En ceci, ils sont pour nous un rempart contre l'abolition fallacieuse du temps dans l'instant cartésien ou dans le pointillisme informatique. Penser le temps et l'inverse de le réduire à une suite de points. Pour penser le temps en effet, il faut, non l'intellect dissociateur et instrumental, mais la raison qui enracine sa fécondité dans une imagination libre et souveraine. Telle est la tâche d'un idéalisme véritable.» *ibid.*, p. 4.

di rapporti reciproci fra *εἶδη* siano questi del tipo *Parte con Parte*, che del tipo *Parte con Tutto*, o *Specie con Genere*, per cui essa è sia il modo delle Idee di Essere Diverse fra loro, sia il modo dell'Essere di Essere Diverso in generale, ma rivela anche, pensata nella sua autonomia concettuale, non dall' *οὐσία* ma proprio in quanto *οὐσία* essa stessa, accanto al suo Essere, pure il Non Essere che le è intrinseco¹⁵⁸. Il suo Essere Diversa, ovvero il suo Non Essere né questo o quell' *εἶδος* determinato, né l'Essere Ideale nel suo complesso, è il limpido segnale della compresenza in essa, in ordine al suo carattere relazionale, di *οἷε μὴ; οἷε ἕτερον* seguendo il principio enunciato nel Parmenide, in 144e 1-3: *οὐτε γὰρ τὸ; οἷ τῶν ἑδῶν ἀπολείπεται οὐτε τὸ; ἐπὶ τῶν οἷτων, ἀλλ' ἕξις οὐσῶν διὰ οἷτε ἀπὸ; παρα; πάντα.*

Questa sua Differenza poi, deve essere pensata necessariamente come perfettamente Invariante: l'Essere Altro dell'Eternità è, per natura, *ἀπὸ; κατα; ταύτα; και; ὠσαύτως*. È evidente che nel corso delle riflessioni che stiamo sviluppando e che svilupperemo ancora, stiamo dando la definizione platonica dell'Essere Eterno per 'presupposta': con ciò non intendiamo sostenere che sarebbe più opportuno metterla in discussione, ma solamente spiegare che le ragioni per cui l'Eternità, rispetto al proprio Essere, potrebbe essere *causa sui*, o quelle per le quali essa eventualmente *non* lo sarebbe, appartengono a quegli aspetti del problema che, salvo la discussione che svolgeremo nel paragrafo conclusivo del presente capitolo *sull'Origine del nesso Essere-Eterno*, non sono oggetto di discussione sistematica in questo lavoro. Difatti, per rispondere alla domanda, *che cosa garantisca che l'Eterno rimanga fedele alla propria definizione, mantenendosi esso stesso "Sempre nello stesso modo" anche nell'entrare in un rapporto di confronto dinamico con gli altri Intelligibili*, bisognerebbe, crediamo, approfondire *la relazione di dipendenza fra l'Essere Eterno e l'Essere Uno*, ovvero fra i generi dell'Identità dell'Unità.

Platone nel *Fedone* fa intenzionalmente ricorso proprio all'Idea dell' *ἀπὸ; κατα; ταύτα; ἕξιν* in maniera 'assiomatica', concetto che chiariremo in seguito, *per comunicarci le caratteristiche dell'ambito Ideale*; quando l'oggetto in discussione diventi *l'Essere sempre nello stesso modo 'in quanto tale'*, è logico dunque che *un suo tentativo di fondazione*

¹⁵⁸ Il modello concettuale sotteso al nostro ragionamento è tratto, come si sarà già intuito, *dalla prima 'ondata' della seconda deduzione del Parmenide*, in cui vengono pensate le relazioni fra lo *ἐπὶ οὐσία* la *ἕτερον*, la *ταυτότη*, le *μεν* e lo *ὄν*, e non ultima la *διάνοια* (cfr. 142b 1-144e 7). Alla liceità di servirsi di questa deduzione per portare alla luce *sia la dinamica dell'interazione dell' ἀπὸ; con gli altri Intelligibili, sia la capacità dell'Eterno medesimo, su analoghe basi, di generare ontologicamente il cronos*, faremo i dovuti accenni nella conclusione generale del nostro lavoro.

ulteriore sfoci inizialmente in una tautologia, per superare la quale occorrerebbe, appunto, salire di livello, giungendo all'esame dei nessi, pensati anche qui in termini di anteriorità e posteriorità ontologica, in particolare fra quei *megista genē* che verranno esplicitamente chiamati in causa nella descrizione dell'*ajjw* nel Timeo, quali appunto l'*ousia*, la *tautotē* e l'Essere *ei*

Sebbene sollevare dei dubbi in merito alla corrispondenza essenziale fra l'Eterno e la sua propria definizione significherebbe in qualche modo negare l'ovvio, ovvero il fatto che l'Eternità riversi automaticamente il suo proprio Essere nella connessione che essa stabilisce con gli altri Intelligibili -ma respingere la legittimità dell'autopredicazione rasenterebbe in questo frangente l'assurdo in quanto l'Essere Eterno è per definizione l'Identità dell'Idea con se medesima-, anche volendole contestare la capacità di relazionarsi, Intelligibile fra gli Intelligibili, alle altre Idee ed al loro insieme come appunto ad Altro da sé, si può comunque dimostrare che la Differenza rappresenta una sua componente strutturale anche quando la si consideri nell'esclusività del suo rapporto a Se stessa: limitandoci anche qui, come nel caso precedente del tempo, ad una osservazione di ordine puramente logico, vediamo che l'espressione *aji; kata; tauja; epein* può venire riproposta anche nella forma del 'Non Essere mai Diverso' da sé, che, attraverso la sua doppia negazione, rievoca l'impossibilità Dialettica, stabilita dalla *koινωνia* dei generi sommi, di pensare l'Essere e l'Identità senza pensare insieme anche la Differenza (cfr. Soph. 254d 4 sgg.). Nell'Eterno si manifesta dunque quella che non è una sterile opposizione, bensì una tensione costruttiva fra *tautōre eferon* per cui la sua Identità si afferma come non Alterità, il che è possibile in quanto, applicando direttamente all'Identità ed alla Differenza la medesima metodologia adottata da Platone nel Sofista in relazione all'analisi della posizione del Movimento rispetto all'Identico ed al Diverso, ne risulta che *tautōre eferon* Sono entrambi pur Non essendo, e perciò che l'Identico è e non è -il- Diverso, ed il suo Essere coincide col Non Essere Altro da sé.

Il brano in questione è di un'importanza davvero difficile da sottovalutare e merita citarlo per intero:

~ Wle dh; legwmen epi; twn pente kaq jeij ajjalambawontei.... Prwton meq kinhsin, naq estai pantapasin eferon stasewi.... Ouj stasii ajj estin... Esti de; ge dia; to; metewein tou ajtoi.... Ajji dh; paqin h; kinhsin eferon taujou estin.... Ouj taujon aja estin... Alla; mh; autē g' hji taujon dia; to; metewein ajj pant. jufou.... Thj kinhsin dh; taujon t jijai kai; mh; taujon oubologhtewn kai; ouj duscerantewn. ouj

gar oñan eijwmen auñhn tauñon kai; mh; tauñon; outoiwñ eijhkanen, añl jplotan men tauñon; dia; thñ menexin tauñou proi eaduthñ outw legomen, oñan de; mh; tauñon; dia; thñ koinwnian auñqaterou, di hñl apocwrizomenh tauñou gegonen ouñ ekeino añl jteron, wñte ojwñ auñ legetai palin ouñ tauñon.... Oujoum kaj eijph/ metelambanen auñh; kinhsii stasewi, ouñen aj ajapon ñhi stasimon auñhn prosagoreuwn.... Kai; mhñ epivge thñ toutou proteron apodeixin hj twñ nun afikomeqa, eleycontei wñ ejti kata; fusin tauth... Legwmen dh; palin: hñ kinhsiv ejtin eñeron tou eñerou, kaqaper tauñou te ñhi ajlo kai; thñ stasewi.... Ouj eñeron aj ejstivph/kai; eñeron kata; ton mundh; logou. (Soph. 255e 8-256c 10)

È proprio *nell'Identità, raggiunta nell'Idea, dei Diversi e degli Opposti*, che ancora Hegel vedeva la forma più elevata raggiunta dalla Dialettica platonica,

«Die höchste Form bei Plato ist die Identität des Seins und Nichtseins: Das Wahrfhafte ist das Seiende, aber dies Seiende ist nicht ohne die Negation. Plato zeigt so auf, daß das Nichtsein ist und daß das Einfache, Sichselbstgleiche teilhat an dem Anderssein, die Einheit teil hat an der Vielheit.» (Vorlesungen über Platon, op.cit., p. 92)

Che questa formulazione alternativa della definizione dell'Eternità sia del tutto legittima, è provato dal fatto che nel caso discusso più innanzi nel *Fedone*, entro l'ultima dimostrazione di Immortalità dell'Anima, della relazione sussistente fra gli *eijh* Contrari, Platone si serve esattamente di una impercettibile *variante della precedente formulazione dell' ajñ; kata; tauñta; ejewin* proposta nella terza prova e meglio nota come **Principio di Contraddizione**: stando infatti a 102e 7-103a 1, *l' auto; to; ejantion* non potrà mai né Essere, né Divenire, Contrario a se stesso, per contrasto con l'apparente acquisto e perdita di *eñerothñ* ed *ejantiothñ* nei sensibili (cfr. 102b 8 sgg.),

...ouñ jñlo ouñen twñ ejantion, ejñ aj ajer ñh; alla toujantion gignesqaiwte kai; ejñai...

Si capisce bene che questo Principio, stando del resto a quanto già si era potuto concludere in merito al fatto che in generale è *la Diversità a dare spazio all'Opposizione*, riposa su quella basilare impossibilità che un *ejñoi* possa divenire semplicemente Diverso da se

stesso. Detto altrimenti, il Principio di Contraddizione altro non è che l'asserzione dell'Eternità Ideale riferita agli *εἴδη* opposti.

A conferma della plausibilità questa chiave di lettura ci si può appellare ad un passo della *Repubblica*, centrale per la rilevanza sia ontologica che gnoseologica della descrizione contenutavi della Contrarietà esistente nell'Intelligibile: nel libro V (473c 6 sgg.), durante la discussione in corso tra Socrate e Adimanto, si intravede la condizione necessaria alla realizzazione della costituzione perfetta all'interno di uno stato, in una di queste due alternative: che siano i filosofi a regnare, oppure che quelli che vengono chiamati governanti si adoperino nel fare della genuina e valida speculazione, cosicché possano riunirsi nel medesimo individuo la potenza politica e la filosofia. Nasce conseguentemente l'esigenza di definire chi sia il *φιλοσοφῶν*, e in special modo di distinguerlo da coloro che tali sono solamente in apparenza. Così risponderà Socrate quando, dopo aver asserito che filosofi autentici sono quelli che *amano contemplare il Vero*, gli si richiedono ulteriori spiegazioni:

«[...] credo che sarai d'accordo con me su questo [...] Che bello e brutto, essendo opposti, (*εἰστὶν ἐναντίων καλὸν αἰσχροῦ*) sono cose distinte (*δύο*). [...] E se sono due, ciascuna di esse non sarà anche una? (*Οὐλοῦν ἐπειδὴ δύο καὶ ἐπ' ἑκάτερον*). [...] Lo stesso discorso vale per il giusto e l'ingiusto, per il bene e il male, e per ogni altra idea: ciascuna in sé è una, (*αὐτὸ μὲν ἐπ' ἑκάστον εἶδος*) ma, comparando (*fantazomena*) dovunque in comunione (*κοινωνία*) con le azioni, con i corpi e l'una con l'altra, (*θάδε τῶν πραξῶν καὶ σωματῶν καὶ ἀλλήλων κοινωνία/pantacou~fantazomena*) ciascuna si manifesta come molteplice. (*πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστον*)» (475e 9-476a 7, traduz. di F. Sartori)¹⁵⁹

¹⁵⁹ Tendiamo a credere, sulla scia di quanto aveva già sostenuto J. Adam in *The Republic of Plato*, 1902, vol. I, pp. 336-337, che la 'moltiplicazione' dell'Idea per effetto del suo 'entrare in comunione con altro' ventilato nel brano, vada ritenuta a tutti gli effetti soltanto apparente: l'espressione *pantacou~fantazomena* sembra decisamente alludere più al rapporto fra Idee e sensibili che non alla *κοινωνία* intrinseca all'Intelligibile, che ad ogni modo nel caso di opposizioni verificantesi fra *εἴδη* diversi dai *νεγιστα γενή* va meditata in ogni singolo caso con particolare accuratezza (cfr. *Soph.* 257d 7-258c 4), tanto più se si considerano sia il contesto tipicamente 'ascensivo' della discussione volta a separare nettamente gli amanti dell'opinione dagli Amanti del sapere, sia il fatto che questa supposta molteplicità dell'*εἴδη* è ritenuta esplicitamente parvenza (*φαίνεσθαι*). Se pure nel *καὶ ἀλλήλων* si volesse leggere un'anticipazione della teoria della *κοινωνία τῶν γενῶν* esplicitata nei dialoghi più tardi, come lo stesso Adam vuole (*ibid.*, in appendice al suo commento al testo, pp. 362-364), ciò non implicherebbe comunque né un giudizio negativo da parte platonica su di essa, né un'inconsapevolezza del filosofo rispetto alla necessità di affrontare la questione dell'immanenza delle Idee nelle Idee, la quale comunque non potrà mai assumere i contorni di una compenetrazione fra entità

Conviene innanzitutto esaminare la ragione *della consequenzialità logica istituita da Platone fra Contrarietà e Duplicità*: poniamo di voler considerare, per esempio, il Giusto ed il Santo, che sono visibilmente Idee non contrarie; in questa circostanza potrebbe anche sorgere dubbio se per caso non si stiano attribuendo due nomi alla medesima cosa, e se ciò avvenisse, prima di poter dire che gli *ειδή* in questione sono due, e che quindi ciascuno di essi è in se stesso un'Unità, dovremmo già essere in possesso della conoscenza della natura dell'uno e dell'altro, ed in grado perciò di fornire la definizione di entrambi. Sotto questo aspetto traspare invece in modo inequivocabile che *una simile incertezza non possa sorgere riguardo a Idee contrarie, che nessuno esiterebbe a riconoscere immediatamente come due entità distinte, costringendo anzi chiunque ad accettare che ciascuna di esse sia, per logica conseguenza, uno ~~ει~~*

La particolarità della metodologia argomentativa impiegata in questo contesto potrebbe indurre a credere che il filosofo, concentrandosi qui *sull'esistenza di un legame diretto fra l'Essere un Contrario e l'Essere Uno*, intenda, se non sovvertire, perlomeno mettere in secondo piano quel nesso in cui avevamo visto esprimersi nel *Fedone la dipendenza dell'Unità ideale dalla sua Eternità*. Due brevi osservazioni contribuiscono però a dimostrare come non sia questo il solo criterio di lettura possibile¹⁶⁰ delle premesse del ragionamento platonico: la prima, è che nel procedere della discussione si ribadirà, esattamente come nel *Fedone*, *l'Essere ~~απί; kata; ταυτα~~ degli ~~ειδή~~* posto anche qui in

che non siano congeneri (cfr. Tim. 52c 5-d 1). Al riguardo è di estrema importanza ricordare che neppure nel *Sofista* verrà sostenuta la comunicazione di tutti i generi con tutti gli altri, bensì solamente di alcuni con altri (cfr. 253b 8 sgg.), come non si afferma neppure che i Contrari possano partecipare indiscriminatamente l'uno dell'altro (cfr. ad esempio 259b 8-d 7). Personalmente tenderemmo a leggere nel brano la volontà di distinguere fra *una comunanza apparente, generata dal manifestarsi dell'Idea nel sensibile, capace perciò di produrre l'illusione della pluralità, della doppietta specialmente, di ciascun contrario, ed alla quale l'espressione ~~αλληλων~~ si adatterebbe benissimo, ed una ~~κοινωνία~~ Reale, frutto della natura Dialettica della Totalità eidetica, e non soggetta a variazioni di sorta.*

Naturalmente si potrebbe anche ipotizzare un riferimento a quella mescolanza fra Unità e Molteplicità che affligge costantemente i discorsi umani (cfr. *Phil.* 15d 4-16a 3) e che *nelle mani del Dialettico diventa lo strumento per esprimere la Commistione Intelligibile degli Opposti nella sua Verità (cfr. lo stesso Filebo, in 16b 4 sgg.)*, mentre in quelle dell'erista o di chi semplicemente abbia scarsa dimestichezza con il Reale produce solamente un miscuglio confuso che della ~~κοινωνία~~ eidetica non rappresenta, appunto, nient'altro che l'apparenza.

¹⁶⁰ L'altra spiegazione prevederebbe *la considerazione dell'Essere Uno dell'Idea come un tratto ontologicamente anteriore al suo Essere Identica, ipotesi che ovviamente non si può affatto escludere in vista della presentazione dell'analogia del Sole col Bene del libro VI.*

contrasto con una delle caratteristiche distintive dell'ambito dell'apparire, soggetto a generazione e corruzione (cfr. 479e 7, e, nel libro VI, 484b 4), e quindi **la relazione fra l'Unitarietà dell' *εἶδος* e la Permanenza Identitaria della propria relazione a sé ed agli altri suoi simili viene riaffermata con forza, a prescindere dalla modalità specifica con cui un *εἶδος* può entrare in relazione con un suo consimile**. La seconda, è che proprio in ragione del rinvio immediato all'Unità eidetica l'*εἰκασίαν* risulta, fra le varie possibilità del rapportarsi reciproco contemplate fra più Intelligibili, quella che sopra ogni altra si radica immediatamente nella nozione di Eternità eidetica: infatti gli *εἰκασίαι* come vuole la formulazione esplicita del Principio di contraddizione in *Phaed.* 102d 5-103a 1, **non potendo appunto né Essere né Divenire Opposti a se stessi, si collocano per natura al di fuori della portata di quella mescolanza confusa di unità e pluralità che ci si presenta nel fenomeno**.

Il Principio di Contraddizione dunque, che stigmatizza il rapporto fra *εἰκασίαι* eidetici nella sua forma logica, non solo è un garante dell'Eternità delle Idee, ma ne costituisce una perfetta riformulazione, permettendo di estendere alla relazione fra *εἶδη* contrari l'impossibilità che uno qualunque di essi, cessando di essere *αἴτι· κἀτα· ταύτα*, possa venire a cadere anche soltanto in uno stato di alterità non genuina rispetto a se stesso; perciò asserire, la deducibilità dell'Unità dalla Contrarietà, equivale in tutto e per tutto ad affermare la derivabilità dell'Unità dall'Identità Ideale che avevamo individuato nel Fedone.

Quindi far discendere, come Platone mostra di volere nel brano di Repubblica, l'Unità dell'Idea dal suo essere un *εἰκασίαν*, altro non vuol dire, nella misura in cui l'Unità viene qui ripensata come semplice conseguenza del Principio di contraddizione, ribadire il suo radicamento nel concetto dell'Eterno.

Adottando nella trattazione della Permanenza Identitaria dei Contrari eidetici un criterio di successione inverso se paragonato a quello seguito nel Fedone nella presentazione dei due concetti, pur pervenendo in entrambi i contesti alle medesime valutazioni sulle caratteristiche dell'*οὐσία*, e catalizzando così l'interesse del lettore sulla concezione dell'*ἴδεα* come *εἰκασίαν*, Platone sembra avere in vista un obiettivo ben preciso: **la consapevolezza della natura Duale degli Opposti costituisce una tappa epistemologica imprescindibile**, cui si era in parte già accennato, entro il percorso di elevazione dal sensibile, in cui i contrari si presentano confusamente, come si affermerà poco dopo, in 478e 5-479c 5, all'Intelligibile, in cui gli *εἰκασίαι* non ammettono mescolanza di sorta. Con questa scelta il filosofo ci introduce, anticipando quanto verrà riproposto nel libro VII di

Repubblica, in 522e 5-524d 6, ad una metodologia euristica di fondamentale importanza, nell'applicazione della quale è proprio il concetto di Tempo, come avevamo già osservato in precedenza, a svolgere una funzione gnoseologica, inizialmente, centrale: difatti è anzitutto ***l'apparente compresenza contemporanea o successiva dei contrari nei fenomeni***¹⁶¹ a sollecitare chi sia animato dal desiderio di sapere ***ad interrogarsi sulla***

¹⁶¹ Merita richiamare ancora alla memoria l'impareggiabile sintesi dei modi possibili di coesistenza caotica, nel sensibile, dei distinti e degli opposti in relazione alle forme del *χρόνος*, che si ricavava ancora dal libro V di *Repubblica*, in 478e 7-479c 5:

Toutwn dh; upokeinewwn legetw moi, fhswn, kai; apokrinesqw oJcrhstov oJ auto; men kalon kai; jflewv tina; autou kallou mhdeniam hgēitai ajē; men kata; tauja; wsautwn ejvousan, polla; de; ta; kala; nouzei; ejkeinoi oJfiloqeawwn kai; oujtand/ajecomenoj ajē tū ej to; kalon fh/ējjai kai; dikalon kai; tajla outw. "Toutwn gar dhv'wj ajiste, fhsomen, twn pollwn kalwn mēn ti ejtin oJ oujt ajscron faulsetai... kai; twn dikaiwn, oJoujt ajtkon... kai; twn asiwv, oJoujt ajpasioi... [...]. Tivde; ta; polla; diplasia... hltow ti hūisea hj diplasia faimetai... [...]. Kai; megala dh; kai; smikra; kai; koufa kai; barew mh; ti mallon ajajē fhsomen, tauta prashphsetai hj tajantia... [...]. Poteron oujt ejti mallon hj oujt ejtin ellaston twn pollwn touto oJajē tū fh/aujo; ējjai... Tōi ej tū estiasēs, ejfh, epamfoterizousin epiken, kai; tū/twn paidwn ajhignati tū/perī; tō eujpouou, tū bolhū pexi tū nukteridōi, wJkai; ef ju.kaufon authn ajhixtontai balēin; kai; gar tauta epamfoterizein, kai; oujt jējjai oujte mh; ējjai oujden aujwv dunaton pagiwz nūhsai, oujte ajufotera oujte oujleton.

Nella bella rappresentazione che nel libro V della *Repubblica* ci viene offerta della natura bifronte del sensibile, Platone segue Parmenide, che nel *Poema* chiamava già "uomini dalla doppia testa", *dikranoī* (Fr. 6, v. 5, D.-K.), coloro che, ignoranti dell'unica via di ricerca percorribile, quella che dice "che è" (cfr. Frammenti 2, 6 ed 8, D.-K.), reputavano l'essere ed il non essere concetti interscambiabili, credendoli ingenuamente ora lo stesso, ora non lo stesso, *...ōid' to; pesein te kai; oujt ējjai taujon neonomistai kouj taujon, partwn de; palintropov ejti keleuou.* (Fr. 6, vv. 8-9 D.-K.). Nonostante la profondissima somiglianza della formulazione cui ricorre l'Eleata per rendere la confusione tipica della *broteia doxa* (cfr. Fr. 8, v. 51 sgg., D.-K.), con la descrizione platonica della mescolanza indistinguibile di essere e non essere nell'ambito delle apparenze, le due teorie, e stiamo pensando qui alla posizione assunta dai due filosofi intorno alla *doxa* ed al *doxastōn* intesi come fonte dell'errore, e non invece a quell' *ejgwz doxazein* che eventualmente tiene dietro alla verità (cfr. *Men.* 97b 5 sgg., *Symp.* 202a 9, *Theaet.* 206e 2 sgg., *Resp.* IV 430b 6, ed in *Parmenide* cfr. Fr. 8, vv. 50 sgg., e Fr. 19, D.-K.), sfociano in conclusioni sostanzialmente differenti, data la trasparente diversità fra le loro concezioni dell'Essere. Dal carattere di Unicità Assoluta dell'*ejwv* parmenideo (cfr. Fr. 8, vv. 5-6, D.-K.), che Platone, compiendo un'operazione ermeneutica magistrale, farà diventare il perno teorico intorno al quale ruoteranno i comunemente detti 'paradossi' zenoniani (cfr. *Parm.* 127e 1-128e 4), discende, per logica conseguenza, che condizione sufficiente a trovarsi sulla via dell'errore sia il dire, in qualunque contesto, sotto ogni riguardo, e di qualsiasi oggetto o proprietà ciò venga asserito, semplicemente che 'non è'. Dalla visione dell'*oujēia* colta platonicamente come una 'Molteplicità Ideale in sé dialetticamente articolata', risulta invece che l'opinare si attua, qualunque sia l'oggetto sensibile preso in esame, ***nell'inettitudine a distinguere, e***

*Realtà dei ‘Contrari in sé’, che cosa mai ognuno di essi sia ‘in se stesso’, elevandosi così ad una contemplazione immune da contraddizioni aliene alla Natura dell’Idea*¹⁶².

In tal modo Platone nella *Repubblica* ha colto anche l’occasione, usufruendo del concetto di *εἰδαντιότης*, per contraddistinguere ogni singola Idea come intimamente Unitaria con semplicità ed immediatezza, riservandosi di utilizzare invece la demarcazione fra sfera Ideale e fenomenica quale fondamento della distinzione tra *γνώσις* e *δόξα*, che ricalca sul piano oggettuale, nel contrapporre un *παντελῶς οἶον* (477a 3) ad un *ἀψιφότερον μετέωρον, τὸν εἰρηαιὶν τε καὶ μη; εἰρηαι* (478e 1-2), la struttura dell’argomento sulla non composizione del *Fedone*, appena un poco più tardi (cfr.477c 9 sgg.).

Tornando al Concetto di Eternità nel *Fedone*, assumendo ancora la prospettiva del rapportarsi dell’Essere Eterno agli altri Intelligibili, si vede dunque che l’*ἀψι; κατα; ταυτα; εἶπειν* non esprime solamente il modo dell’autorelazione e della relazione ad Altro, la *εἰδαντιότης*, dell’Idea, ma anche la forma della massima Differenza possibile esistente all’interno dell’Essere. **Come Principio di Contraddizione, l’Eternità asserisce, insieme, l’Essere di entrambi gli Opposti, l’Identità di ciascuno di essi con se stesso, e la loro Diversità reciproca; questo comporta, dal punto di vista dell’intima costituzione del Concetto di Eternità considerato in rapporto a Se stesso, che esso contenga in sé da**

dunque nello scambiare, ‘l’essere ed il non essere’, che nel fenomeno si presentano sempre come alternati e sovrapposti insieme. Platone, come testimonia efficacemente tutta la dissertazione gnoseologica sviluppata nel libro V di *Repubblica*, dimostra di non aver mai pensato l’apparire in termini di negazione assoluta, *ben prima di aver esplicitato i fondamenti speculativi dell’esistenza dell’immagine nel Sofista, dove anche la possibilità dell’errore troverà il suo coronamento nella Dialettica dei generi sommi (cfr. specialmente Soph. 253d 1-3 con Resp. V 476b 10-d 6, e Soph. 261a 8 sgg.).*

¹⁶² Nella scelta compiuta dal filosofo dare inizio al ragionamento che sfocerà in una netta demarcazione fra *φιλοσοφία* e *φιλοδοξία*, invece che partendo dall’ammissione esplicita dell’Eternità del Reale eidetico, dall’esistenza degli *εἰδαντιῶν* si intravede anche una sottile *finalità didattica*: il riconoscimento della sussistenza di concetti Opposti è probabilmente più facile da accettare di quanto non lo sarebbe l’assunzione dell’Eternità dell’Essere, perlomeno da parte di quegli interlocutori fittizi di Socrate, i filodossi appunto, che di sicuro *non sono così bendisposti ad accogliere incondizionatamente l’esistenza degli εἶδη* come lo erano *Simmia e Cebète nel Fedone (cfr. Phaed. 74a 11-b 3, 100b 1-c 2, 102a 11-b 3 con Resp. V 473e 6-474c 6 e 476d 8 sgg.)*. Persuadere gli ipotizzati antagonisti di Socrate assumendo come valida una premessa argomentativa *difficile da respingere anche per un anti-idealista*, è estremamente importante in vista del tentativo di convincerli che gli unici ai quali può essere affidato senza remore il governo dello stato sono i *φιλοσοφοί*, cioè coloro che sono effettivamente capaci di elevarsi alla Visione di ciascuna singola Idea nella sua Unitarietà, ed a coglierne la radicale differenza dal molteplice empirico che i più considerano abitualmente, a torto, come realmente esistente.

sempre, tenendoli collegati in una Unità inscindibile, intanto i generi sommi dell' *ousia*, della *tautothi* e della *elerothi*, la cui presenza si percepisce già, sebbene in maniera inizialmente celata, nella definizione cui il filosofo ci ha abituati¹⁶³.

*Platone quindi, ovunque egli si serva dell'Eternità eidetica per parlarci delle caratteristiche proprie del mondo delle Idee, lo fa probabilmente con il sottile intento di 'farci sentire', in anticipo rispetto a quella che sarà la sua esposizione sistematica dei dialoghi più tardi, la koinwnia profonda dei megista genh, radice dell'Idea, e l'Unità superiore in cui essa Vive e Riposa*¹⁶⁴.

In quanto modo dell'ousia ed ousia essa stessa dell'ejantiothi eidetica, formula che riprendiamo dal Teeteto, in cui Platone attribuisce alla yuchwon soltanto la capacità di pensare gli Opposti come Esseri, bensì anche l'Essere dell'opposizione medesima, l'ousia thi ejantiothoi, 186b 7, l'Eternità si riconferma nella sua intrinseca commistione di Essere e di Non Essere, che dunque supporta anche quella dei Contrari Intelligibili, e di cui quella presente nel Tempo può perciò ritenersi a buon diritto un'immagine.

Un altro breve passaggio tratto dall'analisi hegeliana della Dialettica platonica, in cui il filosofo tedesco ribadisce di vederne il culmine nell'asserzione di *Identità dei Distinti e degli Opposti*, e che potrebbe ingenerare l'impressione di un'interpretazione eccessivamente 'movimentata' della relazione fra gli *ejantia* platonici, in quanto essi verrebbero a compenetrarsi 'nel medesimo rispetto', si presta invece benissimo a descrivere **il carattere Sintetico dell'Eternità medesima rispetto ai generi dell'Essere, proprio in quanto essa rappresenta l'Essere sempre nello stesso modo, e dunque anche outoiwz, per antonomasia:**

«Der Ausdruck Platos ist: das, was das Andere ist, ist Dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das nicht mit sich Identische, ist auch Dasselbe; das Sichselbstgleiche ist auch

¹⁶³ *Moto e Quietè entrano direttamente in gioco con l'ammissione dell'appartenenza del Pensante, dunque dell'Anima e dell'Intelligenza, al pantelw oi (cfr. Soph. 248e 6 sgg.); questa assunzione non può prescindere dal riconoscimento della Congenericità della Psiche all'Intelligibile, che, anche se, a nostro avviso, solo in un'ottica didattico-letteraria, Platone ci presenta nel Fedone come 'non ancora dimostrata'. Perciò, tenuto conto di questa volontaria limitazione posta dal filosofo, ci asteniamo dal coinvolgere eccessivamente questi generi nella discussione.*

¹⁶⁴ Su questo raffinatissimo impiego 'didattico' che il filosofo fa della nozione di *Eternità* ci soffermeremo ancora nel paragrafo conclusivo di questo capitolo.

das Andere, und zwar in einer und derselben Beziehung» (*Vorlesungen über Platon, op.cit.*, p. 93)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Sulla correttezza dell'interpretazione hegeliana della Dialettica del *Sofista* i pareri sono tutt'altro che concordi, a cominciare, ad esempio, da Hans Georg Gadamer, che nel suo *Hegel und die Antike Dialektik*, 1961, contesta la traduzione proposta da Hegel di *Soph.* 259b, linea sulla quale si colloca lo stesso Vieillard-Baron in relazione alla lettura complessiva di *Soph.* 257b-258c, nelle sue osservazioni al testo delle *Vorlesungen über Platon (op.cit.*, nota 61 pp. 92-93); nel passo considerato il filosofo non terrebbe conto, secondo Gadamer, delle due limitazioni, "in che senso" e "sotto quale rispetto", poste all'eventuale commistione dell'Identico e del Diverso, rendendo invece il testo come segue:

«Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, daß das, was das Andere ist, Dasselbe ist. *Und zwar in einer und derselben Rücksicht, nach der selben Seite.* (XIV, 233)» (citato e discusso a p. 189 del contributo dell'autore).

Augurandoci che le nostre riflessioni, tutte basate sulla concezione Dialettica dell'Essere in Platone, contribuiscano a fornire almeno qualche buon argomento a sostegno della lettura hegeliana della Comunanza dei Generi sommi del *Sofista*, che personalmente riteniamo penetrante ed assai adeguata, ci chiediamo, come aveva già fatto Reiner Wiehl, in *Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins*, 1965, p. 165, *come possano convivere un simile gravissimo fraintendimento dei cardini della speculazione platonica e le innegabili affinità esistenti nella visione che i due filosofi hanno della Dialettica, palesi in Hegel già nelle parti iniziali della Wissenschaft der Logik*. Wiehl riconduce questa domanda (pp. 165-167), in maniera estremamente acuta, alla questione relativa **alla concezione ed all'impiego da parte di Hegel del Principio di Contraddizione, ovvero alla necessità di comprendere in che misura egli l'abbia 'tolto', aufgehoben** (su una lettura a parer nostro plausibile dell'uso tutto platonico del Principio di Contraddizione avremo modo di tornare più avanti). Di certo non è irrilevante che un fine conoscitore di Platone come fu Konrad Gaiser, proponga, nel suo *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, 1986, un'interpretazione molto vicina a quella hegeliana, alla quale peraltro si appella indirettamente, in relazione **alla necessità di figurarsi il Bene nella Repubblica come Unità superiore che sintetizzi l'opposizione di Unità e Molteplicità:**

«Mit der Tatsache, daß der Idee des Guten als höchster Einheit überall in der Realität ein Prinzip der unbestimmten Vielheit entgegenwirkt, ist das Dilemma verbunden, daß die Wirklichkeit nicht monistisch mit einem Prinzip allein, aber auch dualistisch nicht befriedigend zu erklären ist, weil die Zweiheit der Prinzipien die Frage nach dem Grund ihres Zusammenbestehens und Zusammenwirkens aufwirft. Platon scheint dieses schwierigste Problem seiner Philosophie -und wohl jeder Philosophie- in dem Sinne als gelöst betrachtet zu haben, daß er das Einheitsprinzip als <Einheit von Einheit und Vielheit> verstanden zu haben glaubt.» (p. 115 e per il riferimento a Hegel attraverso l'interpretazione di Vittorio Hösle cfr. la nota 38).

Prescindendo dal fatto che *il livello protologico al quale Gaiser pone la questione della Sintesi degli Opposti* richiederebbe un approfondimento di altro tenore per capire *se il Principio di Contraddizione 'si comporti' in maniera analoga entro l'Ontologia e nel muovere da questa verso il piano dell'arché degli archai* questione sulla quale, purtroppo, salvo un'allusione nel paragrafo conclusivo di questo capitolo, dovremo soprassedere, ci limitiamo ad osservare che lo stesso Hegel era tutt'altro che disattento nei confronti della dimensione protologica del pensiero platonico. Basti ricordare che **il concetto hegeliano del Vero Infinito, inteso come Sintesi di finito ed Infinito, è pura eredità del Filebo platonico, in cui l'Ideale, mescolanza di Limite ed**

Muovendo da questa considerazione ‘orizzontale’, tutta interna alle due nozioni di Tempo ed Eternità, verso una valutazione di tipo ‘verticale’ della loro relazione, possiamo concluderne che *proprio perché l’Essere Eterno manifesta nel suo concetto quella stessa commistione di Essere e di Non Essere che avevamo individuato nel **κρονος**, le due forme apparentemente contrarie in cui essi si presentano nel terzo argomento del Fedone segnalano, in modo perfettamente simmetrico a quello dei due corrispondenti livelli ontici, non l’esistenza di un rapporto di contrarietà fra i due concetti, ma di semplice Differenza.* Anche da un punto di vista logico i due enunciati, ***αἴτι; kata; ταυτα; kai; wsautwι εἶναι*** ed ***οὐδέποτε kata; ταυτα; kai; wsautwι εἶναι*** che, trasposti nelle loro formulazioni equivalenti, corrisponderebbero, il primo, al ‘non essere mai diverso’ o al ‘non divenire mai altro’, ed il secondo all’‘essere sempre diverso’ o al ‘divenire sempre altro’, ingenerando l’impressione iniziale che li si stia opponendo come il genere dell’Identico al Diverso, in realtà si comportano molto meno da contrari di quanto sembri: ciò dipende dal fatto che ad un primo sguardo può sfuggire *il carattere fondamentale relazionale delle due proposizioni, per cui, da un lato, l’Essere sempre nello stesso modo dei **πολλα; οἷα** va pensato anche **αυτα; αυτοι; kai; αλληλοι;** (aggiungiamo noi), e dall’altro il non essere mai nello stesso modo dei **πολλα; οἷα** visto **οὔτε αυτα; αυτοι; οὔτε αλληλοι;** (come viene invece esplicitamente affermato nel testo, in 78e 3-4).*

Lasciando da parte la relazione ad altro intessuta all’interno di entrambe le sfere, dato che in questo caso è estremamente semplice mostrare ancora una volta la commistione ad ambedue i livelli di ***οἷα*** e ***μη; οἷα*** e concentrandoci invece soltanto su quella a sé, vediamo che *le*

Illimitato, può essere giustamente descritto, sia in quanto Totalità che in quanto Singolarità, quale ‘begrenzte Unendlichkeit’, concetto al quale il filosofo tedesco fa riferimento in più occasioni: scrive ad esempio nel §. 95 dell’Enciclopedia, sezione dedicata al Dasein,

«Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandesgegensatzes vom Endlichen und Unendlichen (womit Platons *Philebos* mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiermit *eins sei*, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als *Einheit* des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges...» (*op.cit.*, Bd. 9); così anche nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, in cui egli considera **il concetto della Sintesi di finito ed Infinito come definizione dell’Idea**,

«Die *Einheit des Endlichen und Unendlichen*, die in der Reflexion gesetzt ist, ist allerdings eine Definition der Idee...» (paragrafo β. *Die Endlichkeit auf dem Standpunkt der Reflexion*, *op.cit.*, Bd. 16).

Per un quadro d’insieme su questo aspetto della concezione hegeliana, ed in particolare per la questione *del primato dell’Infinito sul Finito entro questa Unità di contrari*, cfr. la parte della *Scienza della Logica*, sezione *Logica dell’Essere*, indicata come paragrafo c. *Die affirmative Unendlichkeit*, 5/156-165 (*op.cit.*, Bd. 5).

equivalenze logiche suggerite sopra possono agevolmente fondersi agli enunciati di partenza, proprio in virtù dell'esistenza di un Essere, Reale nella prima occorrenza, apparente nella seconda, che fa da soggetto di riferimento implicito della predicazione: ne risulta che avremo, in ambito Ideale, un 'Essere che è sempre Se stesso e Non È mai Altro da sé', ed in ambito fenomenico un 'Non essere che non è mai se stesso e che È sempre diverso da sé'. Entrambi dunque, anche in un'ottica strettamente logica, Sono e Non sono.

*Platone non sembra dunque aver voluto concepire l'Eternità come la banale negazione assoluta del Tempo, ossia come a-temporalità nel senso deleterio del termine, di astrazione dal tempo: piuttosto, se di primo acchito l'Eterno si offre, come in generale l'Idea rispetto al fenomeno, nella sua radicale Alterità, si tratta pur sempre di un manifestarsi come **eteron ti** in cui abbiamo visto nascondersi una trama Dialettica di straordinaria complessità, pensando al modo in cui entro l'argomento dell'Anamnesi veniva a determinarsi la natura dell' *ajto; to; jnon* mediante il ricorso specialmente ai generi dell'Identico, del Diverso, del Simile e del Dissimile (cfr. 73c 1 sgg.), a cominciare dall'azione della *tautothz*, che svela la caratteristica primaria di questo Diverso, ossia la capacità dinamica si stabilire relazioni senza perdere l'Invarianza.*

In questa seconda accezione, profondamente costruttiva, *il termine Atemporalità è un sinonimo legittimo ed estremamente adeguato del concetto di Eternità, in quanto rinvia a quella trascendenza che, ben lontana dal significare un'inconcepibile separazione spaziale, ed un'insanabile contrapposizione fra Intelligibile e sensibile, denota invece il primato ontologico di quella realtà Ideale che platonicamente è l'unica, e che all'Anima incarnata si dà inizialmente come apparenza, così come rivela, rispetto al Tempo che la imita, la perfezione e la compiutezza di quell'Essere che è l'Eternità stessa¹⁶⁶.*

A questa tappa della riflessione non possiamo fare a meno di ricorrere nuovamente a Hegel, che ha colto con particolare acutezza la fallacia intrinseca all'opposizione fra Tempo ed

¹⁶⁶ L'errata opposizione fra Eternità e tempo, produce innanzitutto una visione distorta del Concetto stesso dell'Eterno, strettamente connessa alla *pretesa di accedere alla sua comprensione mettendo in atto un processo di 'negazione del tempo'*, come sottolineava acutamente ancora Vieillard-Baron:

«[...] le concept d'éternité est fuyant comme un mirage philosophique: peut-on en toute rigueur substantialiser ce qui est present chez l'homme sous la forme du désir d'éternité? Echapper au temps qui fuit, arrêter le temps, sont des sentiments humains permanents: mais l'éternité n'y apparaît que comme le contraire du temps. Or l'idée de durée est précisément celle d'un temps qui ne fuit pas, mais qui est plénitude. Dès lors le concept d'éternité apparaît dans sa vérité, un concept mal défini, mal délimité, et en tout cas secondaire par rapport à celui du temps.», *Le Temps, cit.*, p. 3.

Eterno, che si ripercuote appunto sull'Eternità *producendone l'ingannevole rappresentazione di durata indefinitamente prolungabile, riducendola dunque a nient'altro che ad un "momento del Tempo"*,

«Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*. -Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit *nach* der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht. » (*Enzyklopädie*, §. 258, *op.cit.*, Band 9).

Il filosofo tedesco si preoccupa invece di distinguere con estrema acribia *l'Atemporale da una nozione di durata puramente apparente*,

«Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. [...] Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives Aufheben der Zeit ist [...]» (Zusatz al §. 258, *ibid.*)

Per concludere su questo aspetto va osservato inoltre che il rapporto fra Eternità e Tempo non avrebbe assunto i contorni di un'opposizione neppure qualora si fosse interpretata, da un lato, la Permanenza invariante dell'Idea come la caratteristica di un puro Essere che espunge da sé qualunque forma possibile di negatività, e dall'altra, l'impermanenza come attributo di un sensibile inteso invece comunque come natura mista di positivo e negativo. Il grave inconveniente cui tuttavia andrebbe incontro una simile lettura del rapporto fra Intelligibile e sensibile, è quello di pregiudicare irrevocabilmente *la comprensione del legame esistente fra il Tempo e l'Eterno non soltanto rispetto a quel vincolo mimetico che Platone nel Timeo chiama esplicitamente in causa nel definire il ~~cosmo~~ come una realtà generata a Somiglianza del suo Paradigma, l'~~anima~~ ma anche nel più ampio contesto della teoria delle Idee quali vengono concepite nel Fedone, e cioè come vere Cause della generazione e della corruzione dei fenomeni*¹⁶⁷,

¹⁶⁷ Forse il modo di argomentare che stiamo impiegando in questo caso potrebbe far pensare ad una *petitio principii*: questo atteggiamento non è dettato dal volersi appellare a Platone come ad un principio di autorità, quanto piuttosto dalla consapevole scelta ermeneutica *di assumere, al solo fine della comprensione del suo Pensiero, come valide e coerenti le premesse teoriche assunte dal filosofo anche in quelle circostanze in cui,*

Ouj fáulon prágma, efi, wj Kebbí, zhtéi: oñw gar déi peri; genesewi kai; fporai thn aítian diapragmateusasqai. egw; ouj soi diwini peri; aufwn, ejn bouh/ tavge eja; paqh...ejcomai [gar] di; epiceirwn soi epideixasqai thn aítian to; éjfoi a;Ipepragmateuma; kai; éjji palin ep éfaina ta; poluqrulhta kai; ajcomai ap éfainwn, upoqemenoi éjtaivti kalon aufo; kaq jufo; kai; agaqon kai; mega kai; tajla panta: a;Jejmoi diwn te kai; sugcwreíi éjjai táuta, ejpiw soi ef toutwn thn aítian epideixein kai; ajeurhsein wj ajawaton [A/ yuchx95e 8-100b 9)

Tale interpretazione riduce infatti drasticamente le possibilità di dare ragione dell'esistenza, certamente anche del non essere costitutivo del sensibile, ma soprattutto di quello fisiologicamente presente nel Tempo, in quanto le dimensioni del *cronoi* sono forme dell'Essere in Altro che perciò non devono venire attribuite all'*ajfoi oujia* cui conviene solo l'*estiz* (cfr. Tim. 37e 4-5 con 38a 8-b 3), costringendo a ricercare per questa alterità che gli è intrinseca una 'causa non eidetica'. È soprattutto in ambito cosmologico che si potrebbe cedere alla tentazione di una simile alternativa teorica, spinti dall'esigenza di spiegare l'alterità ed il movimento che concorrono a determinare la natura del Tempo, che un concetto di Eterno descritto come 'sempre immobilmente allo stesso modo', *aji; kata; tauja; ejon ajinhwti* (38a 3) non sembrerebbe essere in grado di giustificare, tanto più considerando che Platone ha assunto l'esistenza di un *triton genoi*, quello della *cwra* (cfr. 48e 4, 49a 1, 52a 8), anch'esso tuttavia, neppure concepibile prescindendo interamente dalla natura Ideale (cfr. 52a 8 sgg.), che parrebbe prestarsi a fungere da ricettacolo oltre che della differenza 'ontologica', anche di quella sussistente fra l'*ajwred* il *cronoi*.

Pur non potendo addentrarci qui nel discutere le ragioni più profonde in base alle quali sarebbe bene escludere che il Demiurgo abbia portato a compimento la Creazione del Tempo a partire da, o con il concorso di, una causa non eidetica, merita comunque fare delle brevi considerazioni: innanzitutto, la 'tendenza eleatizzante', manifesta nel brano del Timeo sia sul piano del confronto fra *genesiz* ed *oujia*, che su quello del raffronto fra *cronoi* ed *ajiw*, fortemente accentuata dal rifiuto della possibilità di asserire l'Essere del Non Essere, anche alla luce del contrasto fra l'*estiz* ed i tre modi possibili del divenire

come nel caso della concezione delle Idee quali *ajizi*, non possiamo indugiare in una riflessione critica su di esse.

temporale, in 38b 1-3: *toivte gegonoi eijtai gegonoi kai; to; gignomenon eijtai gignomenon, eji te to; genhsomenon eijtai genhsomenon kai; to; mh; oi mh; oi eijtai, wv oufen atribute legomen*, è più parvenza che realtà; abbiamo infatti potuto già osservare, sulla scorta dell'analisi del concetto di *metabolh* delimitato nella sesta deduzione del Parmenide (cfr. 162b 3 sgg.), che la sottrazione dell'Eternità all'incidenza del Tempo nel brano del Timeo avviene sulla base dell'identificazione delle tre forme del *chronoi* con dei movimenti, in 38a 2, *kinkseis gar eston* che fanno dunque degli *eijtai chronoi* delle forme del passaggio incessante dell'essere nel non essere e del non essere nell'essere. Perciò le dimensioni temporali, da apparenti forme di un immaginario 'non essere assoluto', si dimostrano invece come forme del solo Essere Altro, e dell'Essere in questo Altro appunto in quanto Essere.

Si tratta, evidentemente, almeno di un primo passo sulla via della dimostrazione che per la *eterotai* presente nel Tempo non c'è alcun bisogno di ricercare una *aijta* distinta dal suo proprio Paradigma.

Secondariamente, spostandoci su una valutazione più inerente la struttura letteraria del dialogo, bisogna pure tenere conto del fatto che la genesi del Tempo 'precede cronologicamente nella narrazione' l'introduzione della Necessità¹⁶⁸, detto in altri termini il *chronoi* è il puro esito delle attività dell'Intelligenza, come si deduce sia da 39e 3-9,

Kai; ta; men alla hñh neuri chronou genesewi apeingasto eij oubiothta wper apeikaseto, to; de; mhpw ta; panta zwa ejtoi autou gegenhmena perieilhfenai, tauti/eji eijten ajnomiwn...hper ouji nou ejousai ijleai tw/a;ejstin zwa, oiav

¹⁶⁸ Che la sequenza cronologica delle azioni creative operate dal Demiurgo nel Timeo andasse intesa, anche a prescindere dal dibattito che ruota intorno al significato da attribuire all'Idea stessa di una generazione del cosmo e del Tempo, nel proprio valore eminentemente ontologico, è un punto che era stato già colto con particolare chiarezza, fra gli interpreti moderni, da Mondolfo, *op.cit.*, pp. 107-108,

«Che il sensibile, oggetto dell'opinione, non possa essere se non generato, significa appunto che l'ordinamento della sostanza divisibile, in quelle forme che sono imitazioni delle idee eterne, non è spiegabile senza la dipendenza da una causa intelligibile: l'affermato principio cronologico non è che rappresentazione intuitiva dell'esigenza logica, che l'assunzione delle forme si spieghi non con l'automatismo dell'informe sostanza divisibile, ma con l'azione di un principio intelligibile.».

Detto con altre parole, la definizione del Tempo come "immagine dell'Eterno" può legittimamente assurgere a criterio ermeneutico generale del dialogo a cominciare dall'applicarsi alla struttura stessa della narrazione mitica.

te epeisi kai; oſtai, kaqora/ toiautai kai; toſautai dienohſh deiſn kai; toſe ſcein, che da 47e 3-5,

Ta; men õji parelhluqota tw eijhmenwn plhn bracewn epideweiktai ta; dia; nõ dedhmiourghmena: dei de; kai; ta; di jjiagkhi gignomena tw/logw/paraqesqai.

Perciò la presunta componente esclusivamente ‘negativa’ del Tempo ha a tutti gli effetti una matrice Ideale, e non ci sono dunque elementi che inducano a pensarla se non come immagine della Differenza che deve Essere originariamente presente nell’Eternità stessa.

Infine, la relazione di non opposizione fra Eternità e tempo, si desume anche dal Proemio alla trattazione cosmologica:

Tivto; õj aſiv genesin de; ouk eſon, kai; tivto; gignomenon nen aſiv õj de; oulepote... to; nen dh; nohsei meta; logou perilhptw, aſi; kata; tauſa; õj to; d jjujdoxi/met jjiſqhwewi alogou doxastw, gignomenon kai; apollumenon, õjtw de; oulepote õj (27d 6-28a 4)

Considerando che la messa a confronto diretta dell’*aſi; õj aſi; kata; tauſa; õj* dell’Ideale con l’*õjtw oulepote õj* del sensibile autorizza, a) a vedere in questa formulazione della dicotomia ontologica tanto la relazione fra i due ambiti oggettuali, quanto quella fra l’Essere atemporale e l’essere temporale ‘in quanto tali’, e b) ad assimilare, stando alla simmetria dei due nessi logici, l’Essere sempre ed Esserlo nello stesso modo all’Essere veramente, all’*õjtw õj* contrassegno, implicito nel ragionamento, dell’Eternità, vediamo che non solo non si oppongono l’*õj* ed il *gignomenon*, ma neppure vengono ad opporsi l’*aſi; kata; tauſa; õj* e l’*oulepote õj* in quanto la limitazione introdotta nel caso del secondo, *õjtw*, a significare ‘mai realmente’ allude necessariamente ad un essere che si presenta come non essere o ad un non essere che appare come essere, e non invece ad un ‘non essere che non è’¹⁶⁹.

¹⁶⁹ A maggior ragione dunque la negazione che fa del Tempo un essere che non è, non può essere fatta derivare in alcun modo da quell’entità che, comunque si voglia tentare di definirla, resta per Platone il frutto di un “ragionamento bastardo” (Tim. 52b 2), a pensare la quale siamo indotti semplicemente dalla necessità di concepire un “in cui” il sensibile si generi (cfr. 52b 3-d 1): l’essere del *crwmi* ‘sempre’ in altro si riconferma quindi come strettamente vincolato all’Essere ed alla Diversità eidetica, riproducendone quel

Quindi, anche per quanto concerne *il rapporto fra Eternità e Tempo pensato nella sua specificità all'interno dei nessi Essere-Eterno, diveniente-Tempo, si può concludere che il Fedone è tanto lontano dal sostenere una presunta svalutazione del ~~cosmo~~ quanto lo è il Timeo.*

Se si accetta questa interpretazione, *lo spettro del dualismo ontologico di Platone risulta scacciato anche sul piano della corrispettiva distinzione fra Eternità e Tempo*¹⁷⁰.

'Passare atemporale', al quale accenneremo ancora, che nel Tempo si svolge invece in veste di alternanza e di successione. Limitatamente a questa questione non condividiamo affatto la tesi di Mesch, *Die Bildlichkeit...*, 2002, pp. 207-209, secondo cui *sarebbe proprio la ~~cosmo~~ la responsabile, in generale, della differenza fra cosmo sensibile ed Intelligibile, e dunque, specificamente, la ragione ultima della dissomiglianza fra Eternità e tempo.* Dietro a questa convinzione si cela una critica a Platone, di matrice spesso erroneamente catalogata come idealista nel senso hegeliano del termine, che nella negazione dell'immanenza della pura Idea nel cosmo, nel quale entrerebbero solo i suoi astratti contenuti formali, avrebbe lasciato fuori una *Restdifferenz* insuperabile. Molto più convincente in relazione allo statuto ontologico dello stato caotico pre-cosmico ci sembra ancora la tesi sostenuta da Taylor, *cit.*, p. 80 e 352, che lo ritiene *una condizione puramente immaginaria, introdotta consapevolmente dal filosofo per illustrare quale potrebbe essere lo stato di cose in assenza di Dio.*

¹⁷⁰ In questo senso crediamo di poter giudicare del tutto ingiustificata la critica radicale mossa da Natorp in relazione alla dicotomia fra sensibile ed Intelligibile delineata nel *Fedone* e sul fondo della quale giacerebbe una sorta di 'oscuro residuo irrazionale', risultato dell'incapacità dell'Idea di dare effettivamente conto dell'esistenza del divenire, rappresentandone cioè il fondamento ontologico:

«[...] es ist noch nicht gezeigt, wie aus dem reinen Denken selbst das Werden als **notwendige** Folge hervorgeht. Es kann vielmehr scheinen, als ob in einem letzten Rest, soll man sagen, von Empirismus oder von eleatisch starrem Rationalismus, der positive Grund des Werdens immer noch in einer an sich nicht-logischen –wenngleich nicht mehr wider-logischen– Natur des Sinnlichen, nicht ursprünglich im Denken, oder jedenfalls nicht im reinen Denken gesucht wurde [...] Die Wandelbarkeit des Sinnlichen stört nur nicht mehr die ewige Ruhe der Begriffe, diese brauchen darum auch ihrerseits dem Werden und der Veränderung in der Sinnenwelt sich nicht länger zu widersetzen. So haben beide miteinander ihren Frieden gemacht [...] Aber ein **Dualismus** besteht immer noch, und zwar ein Dualismus sehr zu Ungunsten, der reinen Begriffe, da so noch immer alle Bewegungen und damit alles Leben auf die Seite des Sinnlichen fiele, die Ideen an sich in lebloser Starrheit verbleiben würden.», in *Platon, cit.*, pp. 118-119.

Si vede bene infatti che la conclusione tratta da Natorp è fortemente condizionata dalla convinzione che Platone, nell'argomento della Non composizione, *stia negando il concetto di Movimento intelligibile attraverso la negazione del mutamento*; perciò l'autore si trova costretto a spostare l'asse della *limitatezza* dei concetti che vi sono inscindibilmente connessi, come quello di Vita, centrandolo sul piano dei fenomeni, ma non era questo, come abbiamo tentato di sottolineare più volte, il senso dell'argomentazione platonica.

In una difficoltà analoga era caduto purtroppo anche Zeller, che, pur avendo colto con grande finezza *il carattere Intelligibile della Differenza sin dalle prime esposizioni della teoria delle Idee*, tendeva a

distinguere in maniera eccessivamente netta *questa esserotti intrinseca all'Ideale da quella che esprime l'Alterità del fenomeno dall'Idea,*

«[...] nelle idee il non essere è solo la differenza delle idee fra di loro, il non essere del sensibile è invece la differenza del fenomeno dall'idea; quello si integra attraverso la reciproca relazione delle idee in modo tale che il mondo delle idee, preso come complesso, contiene in sé tutta la realtà [...] questo è il limite essenziale e duraturo del finito [...]», traduz. it., *op.cit.*, p. 93.

Tuttavia un'interpretazione, che voglia essere minimamente conseguente, *della teoria delle Idee concepite come ~~ziffuz~~ prevede la considerazione della differenza fra sensibile ed Intelligibile come l'effetto della potenza causale esercitata dalla stessa Diversità Ideale nel suo manifestarsi esteriore.* Confessiamo di non capire lo Zeller quando egli passa precisamente dalla cognizione che “il fenomeno è ricondotto all'idea come nella sua sostanza” (*ibid.*, p. 92), a sostenere poi che “a prescindere dalla sua partecipazione all'idea”, esso deve venir “considerato come il non-ente” assolutamente inteso. Ma se la *nopezi* può anche essere vista come una delle modalità dell'apparire dell'*éjfoi*, invertendone la prospettiva, ontologicamente rovesciata, che la guarda abitualmente a partire dall'ottica del 'partecipante', da dove può ancora provenire l'impressione che il fenomeno sia un *pantelwi ni: oñ*. Di estremamente positivo e degno di nota c'è comunque il fatto che Zeller, pur non aspettandosi di trovare in Platone la dimostrazione del “sorgere del fenomeno dall'idea” (*ibid.*, p. 93), in quanto il filosofo, anche nell'ambito della riflessione sulla cosmogenesi nel *Timeo*, per “spiegare il finito...non sa che richiamarsi alla necessità” (*ibid.*, p. 106), lascia aperta la porta *ad una spiegazione alternativa e di grande profondità intellettuale,*

«Un accenno del genere [scil.: alla derivazione del fenomeno dall'Idea] lo si può innanzitutto trovare nel fatto che l'idea del bene è messa in testa al sistema, cioè nel fatto che dio, secondo quel che dice il *Timeo*, ha creato il mondo per bontà. Sviluppato completamente, questo pensiero porterebbe ad un concetto di divinità tale per cui sarebbe per essa essenziale svilupparsi in un mondo.» (*ibid.* pp. 94-106).

Senza voler prendere una posizione, che in questa sede, al riguardo, sarebbe prematura, riteniamo interessante ricordare che ancora Natorp, interpretando *il concetto di ~~genesis eij oustian~~ del Filebo (54a 3 sgg.)*, propende invece esattamente *per una considerazione del divenire, ed insieme del Tempo, come momento concreto della realizzazione dell'Idea* (cfr. *Platos Ideenlehre, op.cit.*, p. 325 sgg., contestato, su questo punto, più di recente, da Vieillard-Baron, che invece dice:

«Il me semble qu'il y a un salut du temps réel non comme moment indispensable de la réalisation de l'être, mais comme totalité rationnelle. Il paraît très peu platonicien d'accorder une valeur quelconque à un simple moment, car l'idée d'un moment nécessaire est contradictoire pour Platon et ne se comprend bien que dans le système hégélien. Au contraire, la totalité du temps, étant circularité nombrable, est le salut rationnel du devenir.» (*ibid.*, p. 8).

Concludiamo con il desiderio di ricordare in che modo Hartmann aveva affrontato le predette problematiche quando, nel suo *Platos Logik...op.cit.*, pp. 428-445, discutendo la filosofia platonica della natura, sottolineava il carattere inizialmente non Ideale dello spazio: per risolvere la questione di come sia possibile conferirgli una 'consistenza ontologica' occorre ammettere, richiamando la tesi del *Filebo* che *tutto ciò che può diventare oggetto di Pensiero richiede la Determinazione dell'Indeterminato*, e quindi che anche lo spazio dapprima sia 'unbestimmt' per poi, tramite un processo di determinazioni, assumere l'aspetto *di un momento del Pensiero*, divenendo così un concetto fondamentale della geometria. In tal modo sarebbe risolto il problema

Tuttavia proprio questa soluzione, potrebbe far sorgere immediatamente un problema ulteriore: se infatti *non soltanto i due ambiti ontici dell' $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ del $\gamma\acute{\iota}\gamma\mu\epsilon\nu\omicron\iota\zeta$ ma anche le loro corrispondenti forme di esistenza, sono suscettibili della medesima descrizione*, ci si può legittimamente domandare *in che cosa consista, e quale sia l'origine, di quella lampante differenza di grado che fa dell'Essere Ideale e della sua stessa Eternità un' $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\omega\zeta$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ ed invece del fenomeno e della sua temporalità un'apparenza o un'immagine dei primi due*. Se è vero che la struttura logica del ragionamento condotto da Platone nel *Fedone* porta indiscutibilmente *a ricondurre la differenza ontologica alla distinzione fra temporale ed atemporale, è altrettanto evidente che nel momento in cui risulta plausibile descrivere sia il Tempo che l'Eternità nei termini di una fondamentale commistione fra Essere e Non Essere*, non saranno più questi due concetti i migliori candidati a rivestire il ruolo di *Causa dell'esistenza dei diversi gradi del Reale*, e in questo modo, la domanda centrale risulta semplicemente riproposta, stavolta *all'interno del rapporto specifico fra temporalità ed Atemporalità*.

Vediamo quindi innanzitutto di analizzare, entro la relazione fra Eternità e Tempo, in che modo, e quali implicazioni abbia, il ripresentarsi della domanda relativa all'origine della differenza di grado: è chiaro che *se ambedue i concetti manifestano in sé la compresenza di $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\omega\zeta$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ la loro diversità deve necessariamente concentrarsi tutta, di nuovo, in quell' $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\omega\zeta$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ che fa sì che ciò che l'Eterno è in termini di Realtà e Verità, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omega$; $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ per usare una formulazione più pertinente che mai tratta dal libro VI della *Repubblica* (cfr. 508d 5), il Tempo lo sia in forma derivata. Ne consegue spontaneamente, l'avevamo già accennato, che *quello che il Tempo è nel suo apparire l'Eternità lo sia nel suo Essere, detto altrimenti, che il Tempo è l'Eterno nel suo apparire e l'Eternità è il Tempo nella sua Verità o nel suo Concetto*.*

Fondamentale è quindi capire *come ci si debba figurare l'Eternità*, che, anche senza fuoriuscire dal contesto della Dialettica platonica, non è errato, data la separabilità dei nessi diveniente/Tempo Essere/Eterno che il filosofo nel *Timeo* ci invita a prendere in seria considerazione, chiamare *il Vero Tempo o l'Idea di tempo, rispetto a quella modalità speciale della comunanza fra essere e non essere che è il $\kappa\rho\omicron\nu\omicron\iota\zeta$* . Avevamo infatti potuto constatare che il $\kappa\rho\omicron\nu\omicron\iota\zeta$ non esprime la coesistenza dell' $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ del $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\omega\zeta$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\alpha$ nel suo aspetto statico: *in quanto forma di quella mescolanza di essere e non essere solo apparenti del*

del modo di esistenza della materia, *che non c'è bisogno di ritenere eterna, e che anzi si rivela nata per derivazione logica dai suoi Principi*.

*fenomeno, il tempo si era svelato come quell'entità 'che è non essendo e che non è essendo', e dunque come il 'trascorrere' incessante dell'essere nel non essere e viceversa; ne avevamo perciò dedotto che il ~~CRONOS~~ si identifica con il 'passare' del sensibile, e che quindi può essere definito come la *genesis* del ~~gignomenon~~*

La domanda inerente alla differenza ontologica diventa così **'in che modo l'Eterno esprimerebbe l'inarrestabile passaggio dell'essere nel non essere costitutivo del Tempo nella sua Realtà'**, interrogativo in risposta al quale ci pare si profili un solo percorso ermeneutico possibile: **se l'Eternità sta al Tempo come il Permanere al passare, logica vuole che il Concetto di questa Permanenza, in quanto essa esprimerebbe il Vero Passare nella forma di un non passare affatto, significhi o un Essere sempre già passato, o un Non passare più**¹⁷¹.

Lo stesso Hegel distinguerà ancora, in maniera assai sottile, l'Eternità dal Tempo, anche sulla base della demarcazione, rispettivamente, *fra un 'Perdurare non processuale, riflesso esclusivamente in se stesso, Atemporale', ed una durata relativa, legata alla dimensione del finito, che se venisse in quanto tale contrapposta al Tempo ne rappresenterebbe una mera astrazione, non un suo genuino superamento*; è molto significativo il fatto che per il filosofo tedesco *questa 'Idea di di Permanenza non temporale, bensì puramente Concettuale', si integri poi perfettamente con l'esposizione della Ewigkeit come 'Eterno presente'*,

«Die endlichen Dinge sind aber alle zeitlich, weil sie der Veränderung über kurz oder lang unterworfen sind; ihre Dauer ist mithin nur relativ. Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondert sie *ist*. Die

¹⁷¹ Merita osservare che proprio su sfumature concettuali sottili come *queste si giocano gli aspetti centrali del confronto fra Hegel e Platone in merito alla concezione del Tempo nel suo rapporto all'Eternità*. Una questione che si impone prepotentemente all'attenzione, tutta interna alla speculazione hegeliana, è infatti *in che cosa consista l'Eternità della Scienza Logica, ed in particolare, come si sposi il concetto del Passare atemporale delle categorie (basti qui pensare appunto all'Essere 'già passato' dell'Essere nel Nulla e del Nulla nell'Essere in cui consiste il Divenire della prima triade), che sembra poi 'cessare' nell'Idea Assoluta, la quale non conosce più Übergang, con l'esposizione delineata nell'Enciclopedia, che teorizza*

Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d. h. nicht relative, sondern in sich reflektierte Dauer. Was nicht in der Zeit ist, ist das Prozeßlose [...]» (§. 258, Zusatz, *op.cit.*, Band 9)

Tornando a Platone, l'opzione ermeneutica che prevederebbe *l'identificarsi dell'Eterno con un Essere sempre già passato*, è tutt'altro che infondata; se pensiamo alla visione del Conoscere delineata nel *Sofista*, in base alla quale *la gignésis si compie come esito della fusione fra attività del Soggetto conoscente, il Fare, e ricettività dell'Oggetto conosciuto, il Patire (248b 2 sgg.)*, che sfocia subito dopo *nella concezione del pantelwz oír come epyucon* se ne potrebbe trarre la seguente conclusione: *se la dynamí tou poiéin kai pasceín è costitutiva della natura dell'Idea, il suo Essere Eterna si esprime anche nel suo Essere oggetto di Conoscenza intellettuale. Detto con altre parole, la sua Eternità è il suo 'Essere conosciuta',... thn ouxian dh; kata; ton logon tóuton gignwskomenhn upó; ths gignesewz... (248e 2-3)*¹⁷².

un relazionarsi della Ewigkeit a quel "Divenire intuito" che è il cronos gignésis nella forma di un "Eterno presente".

¹⁷² Volendo seguire fino in fondo questa ipotesi di lettura, cui accenneremo nella conclusione generale della ricerca, si spalancherebbero letteralmente le porte *ad una visione del rapporto fra il cronos e l'ajfanel Timeo decisamente più dinamica, e molto più raffinata, nei suoi presupposti Dialettici, di quella che si limiti a vedere le tre forme del Tempo come immagini di un Paradigma Intelligibile che si esaurisca in un 'semplice' Presente Atemporale*. Una posizione analoga alla nostra è stata presa da Walter Mesch, il quale vede compiersi proprio *nella kolonias éna génon del Sofista questo tipo di Passaggio-Non passaggio Atemporale*, in *Die Bildlichkeit...op.cit.*, 2002, p. 207: *l'Eternità è "la Vita dell'Essere, come questa si manifesta nella Dialettica delle Idee" del Sofista*, sebbene qui essa non venga distinta dall'esercizio stesso della *dialektikhvepisthwh*, data la prospettiva non cosmologica del dialogo, ma l'accompagni piuttosto come un suo 'attributo', ovvero come il modo del suo compiersi. *La determinazione di un'Idea è possibile solo nella misura in cui essa è colta nella sua connessione con le altre, che essendo costante ed atemporale (cfr. Soph. 254 e), può definirsi più che come un Übergehen, come un "immer schon übergegangen sein"* (cfr. anche, dello stesso autore, *Die ontologische Bedeutung der Zeit in Platons Timaios*, 1997, pp. 234-235). Purtroppo però, secondo Mesch, dal quale qui prendiamo nuovamente le distanze, questo Passare è visto *unilateralmente*, nel senso che il Movimento eidetico dipende dalle caratteristiche qualificanti dell'Essere stesso, e non da una mobilità del Pensiero del dialettico che vi interviene, il quale invece rimarrebbe ad esso esteriore. Lasciando da parte il fatto che *la deduzione dei megista génel Sofista non si presta a stabilire alcun tipo di confine fra Soggetto, Oggetto, e Metodo dialettico*, si consideri anche che per Mesch l'Eternità non è né un'Idea né un Genere, quanto piuttosto un aspetto che 'accompagna' (?) il Pensare dialettico e che 'nella sua Mossa Quiete e Differente Identità' funge da modello (che però presume appunto *un suo carattere*

Anche senza voler stabilire un parallelismo netto, *distinguendo ad esempio fra la cognizione dell'Idea intesa 'genericamente' come Essere, e l'acquisto della conoscenza specifica delle sue determinazioni intrinseche, cioè del suo 'contenuto', differenziazione che nella prospettiva platonica potrebbe non essere del tutto lecita*¹⁷³, ma limitandoci invece ad una semplice suggestione, ***nella formula che descrive l'Essere Eterno come un 'Essere sempre già passato'*** risuona ancora una volta l'eco hegeliana, quando il filosofo, in un brano celebre che merita richiamare alla memoria, illustra ***il passaggio compiuto dal Sapere alla ricerca del Vero, dall'Essere all'Essenza:***

«Diese Erkenntnis ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Anderen, dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Sein oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. - Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, "*gewesen*", behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein. Diese Bewegung als Weg des Wissens vorgestellt, so erscheint dieser Anfang vom Sein und der Fortgang, der es aufhebt und beim Wesen als einem Vermittelten anlangt, eine Tätigkeit des Erkennens zu sein, die dem Sein äußerlich sei und dessen eigene Natur nichts angehe. Aber dieser Gang ist die Bewegung des Seins selbst. Es zeigte sich an diesem, daß es durch seine Natur sich erinnert, und durch dies Insichgehen zum Wesen wird.» (*Wissenschaft der Logik (1831), Erster Teil. Die objektive Logik, Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen, op.cit. Band 5*)

Il passo è intrigante anche per le risonanze suggerite dalla concezione hegeliana ***dell'Erinnerung, inteso qui come Movimento di Autoconoscenza connaturato all'Essere, con quel 'Raccogliersi dell'Anima tutta sola in se stessa',...aufzuheben; kai; juthn genhtai kai; eñh/aufh./Phaed., 79d 4, di cui Platone ci parla continuamente nel***

Paradigmatico 'autonomo', aggiungiamo noi), per il movimento, temporale secondo l'autore, dell'Anima e del corpo nel cosmo.

¹⁷³ Tale affermazione presupporrebbe infatti *l'esistenza di una demarcazione netta in Platone fra Essere, ~~è~~ giudiciamo superficialmente, ed Essenza, ~~ovvia~~ limitazione che il filosofo, salvo un'unica e significativa eccezione, non sembra avere intenzione di porre.* Sulla rilevanza di questa ipotetica distinzione per la comprensione *del ruolo giocato dal Concetto di Eternità nell'acquisto della Conoscenza dell'Essere*, ci soffermeremo nella sezione conclusiva di questo capitolo.

*dialogo come della sola condizione possibile di accesso al Sapere (cfr. incessantemente da 64c 7 a 70b 4, e poi ancora da 79d 1 fino a 83b 4); riflettendo sull'assimilazione fra il Conoscere ed il Ricordare, tipica dell'argomento dell'Anamnesi, si capisce meglio come, anche in un'ottica platonica, l'Eternità dell'Idea, in quanto Essere conosciuta, possa coincidere anche, quasi hegelianamente, con 'l'Essere ricordata'¹⁷⁴. Nel contesto della presente indagine, che purtroppo non si spingerà fino ad un'analisi sistematica, nel *Timeo, della Natura Dialettica dell'Aion*, la quale costituirebbe invece la premessa imprescindibile per poter rispondere in maniera soddisfacente alla domanda qui posta, dobbiamo limitarci a dire *che l'Eternità si relaziona appunto al Tempo come il Permanere al passare*, dove naturalmente questa specie di Permanenza è da intendersi, come si era già accennato, in termini squisitamente concettuali. Solamente in un contesto dialettico sarebbe infatti possibile fare chiarezza *sulla modalità di un eventuale 'Trascorrere ideale' dell'Essere e del Non Essere compresenti all'Eternità*, ed al riguardo teniamo ad esprimere sin d'ora la convinzione che sia *la teoria platonica dell'Istante*, esposta nel Corollario del *Parmenide* (cfr. 155e 4 sgg.), quella che offre il più ricco patrimonio di spunti di riflessione sull'argomento: una comprensione adeguata *di quel concetto di ~~metaboliv~~temporale dei Distinti e dei Contrari entro la dimensione extratemporale dell' ~~etaitfuhz~~, non getterebbe soltanto una luce immensa sulla dinamica del passaggio fra Essere e Non Essere intrinseci all'Eterno, bensì anche sul meccanismo concettuale dello 'slittamento improvviso' dal piano dell'Essere Eterno a quello del Divenire temporale, compreso il quale, risultando spiegato in che modo l'Eternità 'diventi' Tempo, si potrebbe anche ritenere risolto il problema della generazione ontologica del ~~crwnza~~ partire dall' ~~ajjz~~ delineata nel *Timeo*.**

Per concludere, che i due concetti, anche trasposti in queste due formulazioni alternative, *della Permanenza, e del passaggio, non debbano ritenersi in opposizione*, si evince, da un lato, dal fatto che *il passare del Tempo non scivola semplicemente via*

¹⁷⁴ Sull'Idea dell'Eterno in quanto venir Pensata, è doveroso rimandare allo stimolante contributo di K. Kerényi, che si appella giustamente *all'etimologia del termine Idea*, in *Platonismus*, p. 619: «Nicht „Begriff“, sondern gewusste, mit den Augen des Geistes geschaute „Gestalt“ ist die richtige Übersetzung von „Idea“. [...] Die Götter der Hellenen sind „Gestalten“, wie auch die Welt -mit Platons Augen betrachtet- Gestalt ist, insofern sie *ist*.». Per la suggestiva interpretazione dell'Idea, *oltre che come Veduta* (p. 65 sgg.), *anche come come Luce, sulla base dell'identificazione, operata dall'azione del Bene, fra ~~qz~~ ~~nobtor~~ ~~ajlycia~~* nell'analogia con il Sole di *Repubblica VI* (che tuttavia presuppone già in parte l'assimilazione plotiniana tra Essere ed Intelletto), cfr. W. Beierwaltes, *Lux Intelligibilis*, 1957, p. 73 sgg.

*nell'autoannullamento, ma risorge ininterrottamente dalla sua negazione, generando un circolo, un ripetersi ciclico: come è affermato espressamente nel Timeo, intanto le dimensioni temporali, compiono una traiettoria circolare -... **κρονου ταύτα αἴψια μινουμένου και; κατ' ἰσχύον κυκλουμένου γεγονός εἴη...**, 38a 7-8-, ed in secondo luogo, il tempo risulta, 'una volta' generato assieme al cosmo, capace, appunto in quanto immagine della perfezione dell' **αἴψια** di garantire a se stesso la sua propria continuità - ... **ποῖεῖ μινουτοῖ αἴψιοι εἴ εἴη; κατ' ἰσχύον ἰβύσαν αἴψιον εἴκονα, τούτων οὐ δὴ; κρονου ἠγωνάκων. 37d 6-7, e 38b 6-c 3: **Κρονου δ' ἰβύη μετ' ἰουσανῶν γεγονός... το; μεν γὰρ δὴ; παραδείγμα πάντα αἴψινάβεστ' ἰν' οἴ; οὐδ' ἰαῦνδία; τελευτῶν ἀπ' αὐτὰ κρονου γεγονός τε και; ἠψί και; εἴσονται.***** In proposito è utile rammentare ad esempio che il **κρονου**, nel contesto del mito del Politico (cfr. 269c 4 sgg.), in cui esso viene evidentemente considerato come 'già generato', perdura nella propria esistenza indipendentemente dall'inversione dei cicli cosmici, e dei processi generativi degli Animali mortali.

Dall'altro lato, questa non contrarietà fra i due concetti si deduce anche dal fatto che *il Permanere dell'Eterno, come segnala ancora il Timeo, è un Permanere Vivo, una sintesi organica di diversi Generi Sommi tenuti insieme nell'Unità: basti qui pensare sia a quei **γενῆ** che nell'arco della descrizione dell' **αἴψια** nel Timeo vengono chiamati esplicitamente in causa, come all' **οὐσία** di 37e 5, alla **ταυτοθύ** contenuta nella sua definizione quale **αἴψι; κατα; ταυτα; εἶπον** di 38a 3, alla **στάσι** del suo **μινου** ed all'Unità medesima del suo stare **εἴ εἴη** di 37d 6, sia a quei generi impliciti l'uno, della **εἰσότητι**, che sulla scia del Fedone lascia presagire la sua presenza anche nell'Essere sempre nello stesso modo dell'Eterno in quanto tale, l'altro infine, della **κίνησι** che proverrebbe all' **αἴψια** dall'esclusione che esso sia affetto da quell'apparenza di movimento che la **γενεσις κρονου** conferisce al sensibile, in 38a 1-6¹⁷⁵.*

¹⁷⁵ Per una visione *in sé dialetticamente articolata dell'Eternità* nel dialogo si esprime anche Karen Gloy, nei suoi *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, 1986, con una particolare attenzione all'inclusione della **κίνησι** e della **μεταβολή** quest'ultima svincolata dalla sua accezione empirica, nell' **αἴψια**

«Wie nach der Bewegungsart der Zeit gefragt wurde, so ist auch nach der Verharrensweise des Äon zu fragen; denn wie **κίνησι** ist **μινου** äquivok und bezeichnet gleicherweise absolute Ruhe, also Stillstand, Unbewegtheit, wie auch diverse Bewegungsformen, sowohl minimale Bewegung wie auch gleichförmige Bewegung wie auch interne Veränderung bei externer Gleichbleibendheit. Es ist wohl die Einsicht in diese Bedeutungsvielfalt gewesen [...] die mit dem Verharren (**μινου**) kompatibel ist; denn indem die höchsten, in einer **συνπλοκή** verbundenen generischen Ideen wie Einheit, Vielheit, Identität, Differenz, Sein, Nicht Sein

Questo ulteriore approfondimento ci pare consentire, in merito alla domanda formulata in precedenza; *relativa alle ragioni della differenza di grado esistente sia tra l'Essere ed il diveniente, che fra l'Eternità ed il Tempo, di delineare almeno il terreno entro il quale rispondervi*. Pervenendo **alla definizione dei rapporti fra l'Eterno ed il tempo nei termini di una differenza fra Permanenza e passaggio**, si è giunti apparentemente, rispetto allo scopo prefissato, ad un punto di stallo: *se infatti non sembra possibile risalire all'indietro, per poter individuare il fondamento di quest'ultima modalità di distinzione fra Eternità e Tempo, ciò avviene perché Platone sceglie coscientemente, per una serie di motivi che andremo ad analizzare progressivamente, di renderci apprensibile la dicotomia ontologica radicandola nella differenza fra Atemporalità e temporalità*. Tuttavia sarebbe fuorviante ritenere che la distinzione fra Eterno e Tempo, espressa sottoforma della relazione fra Permanere e passare, non sia in quanto tale bisognosa di un'ulteriore fondazione: anche in questa nuova veste infatti, è plausibile pensare il rapporto fra i due concetti **come quello fra un Permanere Vero e Reale ed un permanere apparente, quello del Tempo che si mantiene appunto in essere nonostante il cambiamento ininterrotto che ne determina la natura**; perciò, anche così riformulata, *la distinzione tra Eternità e tempo necessita, già*

usw. wechselseitig füreinander als Subjekt wie als Prädikat fungieren, gehen sie über das Andere ihrer Selbst wieder mit sich zusammen und bewahren so trotz Wechsels ihre Selbstidentität. [...] Trotz internen Umschlags (Veränderung) bewahren diese generische Bestimmungen nach außen ihre Unwandelbarkeit (Unveränderlichkeit). Die Ideen bleiben das, was sie sind, trotz interner Bewegung. Hier wird eine Konstanz gedacht, die Bewegung und Veränderung einschließt. [...] dann muss man dem „im Einen Verharren“ des Äon einen Sinn geben, der die dialektische Bewegung einschließt», pp. 60-61.

L'esigenza sia logica che cosmologica di vedere nel platonico *ajivw* la presenza del Movimento Intelligibile, è sentita anche da G. Böhme, *op.cit.*, convinto anch'egli, sulla scorta del *Sofista*, tanto che un Movimento ci debba essere sia all'interno dell'Intelligibile, che all'interno dell'*ajivw*, che non a caso **ha il nome di Vita** (p. 87 sgg.), quanto che la *kinhsiz* cui l'*ajivw* si sottrae è solo *quel mutamento o alterazione manifesto nel fenomeno*; Platone infatti nel *Sofista* avrebbe dichiaratamente ammesso il Moto all'interno del Paradigma (pp. 110-111). In assenza di *kinhsiz* eidetica l'Ideale non potrebbe assolvere la sua funzione di Modello, e l'unica cosa da chiedersi è *in che modo il Movimento Intelligibile si manifesti nel sensibile sotto le spoglie della ~~metabolh~~* secondo l'autore essa rappresenta l'effetto dell'apparire dell'Idea, che ingenera l'impressione del cambiamento nel passaggio da un' *ajivw* all'altro, di un loro progredire in avanti (*genesin ijusan*), *idem*. Si vede bene come Böhme tenda a confinare la *metabolh* solo ambito empirico, diversamente dalla Gloy che **ne contempla l'esistenza anche entro la sfera eidetica**, posizione quest'ultima cui ci sentiamo più vicini. Così anche Conrad Martius, *Die Zeit*, 1954, che insiste **sulla convergenza in *ajivw* dei due concetti di Überzeitlichkeit e Lebenswirklichkeit, impensabili entrambi in assenza di Movimento**. La mobilità vitale a suo avviso, non implica infatti necessariamente la temporalità (p. 103).

solo per il fatto di dover ricorrere ancora alla precisazione *οἴτις οἴ* di un rinnovato ricorso all'ontologia affinché se ne possa dare conclusivamente ragione.

In questa maniera si è generato **un circolo** che, pur avendoci riportati esattamente al punto di partenza, non ha niente del 'vizioso', e per due motivi principali: *innanzitutto mediante tale circolarità si profila già con una certa evidenza il radicamento delle nozioni di Atemporalità e temporalità nell'ontologia platonica, per cui Eternità e Tempo non solo non sono pensabili, ma non risultano neppure esprimibili se non attraverso le forme dell'Essere, il che equivale, oltre ad intravedere la risoluzione del nesso diveniente-Tempo in quello Essere-Eterno, anche a vedere l'Eternità risolversi progressivamente nell'Essere; in secondo luogo, tale circolo allude alla necessità di ricercare un livello di giustificazione superiore per lo stesso nesso Essere-Eterno, all'altezza del quale sia possibile dare ragione del perché -della *αἴτια* gli *εἶδη* e l'Eternità medesima, siano *οἴτις οἴτα** A queste due sfaccettature della medesima problematica, sono rispettivamente dedicate le due sezioni successive del presente capitolo.

§.2. Il legame fra *ΧΡΟΝΟΙ* ed *ΟΥΣΙΑ* La funzione gnoseologica del Tempo ed il suo radicamento nel nesso Essere-Eterno.

Fiduciosi di essere pervenuti ad un chiarimento almeno parziale in merito alla relazione di semplice Diversità esistente sia fra *ουσία* e *γίγνομαι*, che fra Eterno e tempo, possiamo passare a riflettere sul ruolo specifico esercitato dal *ΧΡΟΝΟΙ* all'interno dell'ontologia platonica, e su quale sia la collocazione che in questo quadro gli compete.

Al di là dei legami discussi sinora, portati alla luce in maniera paradigmatica dalla terza prova di immortalità del *Fedone*, e che corrono, non comunicabili, ma paralleli, fra Essere ed Eterno, diveniente e Tempo, ne esiste un altro, *trasversale rispetto agli altri due*, anche se, come vedremo, niente affatto indipendente da questi, di interesse speculativo certamente non inferiore: *si tratta del nesso fra Essere e Tempo*.

Questo connubio, che in Platone si delinea in modo nettissimo con la genesi (espressione che intendiamo qui nella sua accezione storico-filosofica), della teoria delle idee, poiché è nei dialoghi cosiddetti socratici che viene messa in atto quella *metodologia di ragionamento per svelamento della Contraddizione che assurgerà a principio fondamentale del mondo Intelligibile*, potrebbe far sorgere legittimamente la domanda relativa a quale dei due termini di questo rapporto posseda, e se vi sia, una priorità

*ontologica dell'uno rispetto all'altro. L'esigenza di questa precisazione nasce appunto dall'aver constatato che Platone contraddistingue i piani Ideale e fenomenico a partire da una differenziazione di ordine 'temporale', e dire che è il concetto di Tempo a consentire di compiere questa separazione, può forse sembrare equivalente al dire o che è a partire da una certa concezione del Tempo che si giunge ad una determinata visione dell'Essere, oppure che il nesso fra Essere e Tempo è di tipo essenziale. Che queste due opzioni siano destinate a convergere immediatamente in una prospettiva comune, lo si evince dal fatto che ritenere il nesso Essere-Eterno il frutto di una determinata rappresentazione del **CROMOI**, equivale appunto, per conseguenza, ad affermare un concetto dell'**ousiá** della sua Eternità anche loro non prive di sfumature temporali.*

Se anche si volesse evitare ad ogni costo il rischio di incorrere nell'errore teorico di leggere, alla luce delle acquisizioni del *Timeo*, tutto ciò che è stato detto da Platone in merito al problema del Tempo nei dialoghi considerati tradizionalmente anteriori ad esso, assumendo quindi che fra *aijw* e **CROMOI** non vi sia una differenza essenziale, e parlando perciò genericamente di 'tempo' in entrambi i casi, ovvero, detto più chiaramente, affermando che la distinzione fra Essere Eterno e divenire temporale non è nient'altro che una labile demarcazione *fra due forme di temporalità, l'una Intelligibile e l'altra sensibile*, attribuendo così all'Eternità una coloritura cronologica, le ragioni di escludere la fondatezza di questa prima interpretazione del ruolo della nozione di Tempo all'interno della teoria platonica dell'Essere sarebbero comunque predominanti: in primo luogo sarebbe lecito dire del **CROMOI** che esso concorre strutturalmente alla determinazione del concetto dell'Eterno, soltanto se l'Eternità, per parlare della quale ci siamo spesso serviti dell'espressione 'atemporalità', fosse letteralmente da intendersi come *un'astrazione dal Tempo, cioè come la pura negazione di esso*. Abbiamo però già avuto modo di osservare che *tempo ed Eterno non si relazionano l'uno all'altro come fossero contrari, ma soltanto come distinti*, il che porta automaticamente ad accantonare l'ipotesi di una rappresentazione temporale dell'Eternità, perché *raffigurarsela come durata procrastinabile senza limiti è appunto l'esito del tentativo di negazione della finitezza del Tempo*. In proposito è bene però sottolineare che tale finitezza, più che costituire una caratteristica essenziale del **CROMOI**, gli viene attribuita dall'essere sensibile costretto a fare i conti con una vita empirica segnata da un inizio e da una fine, e si può dire che in un certo senso *l'intero Fedone miri a demolire proprio questa visione iniziale estremamente ristretta del 'vivere', sin dalla prima argomentazione, della genesi degli **ejantia** pragmatica dai propri contrari, in 70c 4 sgg.;*

agli occhi del singolo mortale quindi *l'Eterno diventa ciò che non è segnato né dall'uno né dall'altra, ovvero l'illimitato*; per sua natura invece *il cronon non è affatto finito, godendo anzi di un'eternità derivata - **ajmion ejfona**, Tim. 37d 7-*, che gli compete esclusivamente *in quanto immagine, senza che cioè con questo venga meno il suo statuto di realtà ontologicamente subordinata, la quale gli garantisce un'infinità ciclica -...ton ajfanta cronon gegonwv te kai; wj kai; ejfomenoi*, Tim. 38c 2-3- *condizionata solo dal fatto che il cosmo 'potrebbe', se il Demiurgo volesse, cessare di esistere, come attestano sia 41b 1-2,...tovge mhn kalw ajmnsen kai; ejon euj lwin ejetein kakou...*, che 41b 4-6,...*ehi ejhu boulhsew neixonoi epi desmou kai; kuriwterou lacwter ejeiwv oit of jgignesge sunedeisge*.¹⁷⁶ L'unico intervento che può annientare il legame che

¹⁷⁶ Per comprendere adeguatamente *la nozione di 'essere eterno in quanto immagine' del Tempo cosmico, e sulla sua 'infinità limitata'*, sarebbe indispensabile approfondire da un lato la misura dell'incidenza eleatica sulla speculazione cosmologica di Platone, dall'altro la riformulazione radicale cui il filosofo sottopone le premesse eleatiche, e sarebbe opportuno far questo attraverso un'analisi capillare del legame fra Essere e Tempo nel Parmenide. Sull'attribuzione dell'essere *ajmion* al tempo, merita comunque almeno rinviare alla suggestiva lettura datane da Archer Hind, *op. cit.*, che, *nella sua prospettiva decisamente Spiritualista, vede nel cronon la manifestazione esteriore, nella forma della molteplicità, dell'Unitarietà del Pensiero divino, Unità che si mantiene tale anche nel suo apparire, rendendo quindi il tempo 'eterno' in quanto Totalità radicata in questo fondamento superiore* (p. 119 nota 11). In questo senso *il Tempo esprime la "eternal evolution of thought"* (pp. 119-120). Interessante la proposta interpretativa del concetto di 'eternità' del tempo immagine avanzata da K. Gloy, in *Studien...*, *op.cit.*, secondo la quale Platone anticiperebbe la distinzione tra *Form* ed *Inhalt* della rappresentazione, in modo analogo a quanto farà Kant nella *Critica della Ragion Pura*, definendo il tempo "*Forma costante dell'Intuizione interna*": mentre *il contenuto temporale sarebbe evanescente, la struttura cronologica rimane 'immutata', sia in ordine alle sue parti che alle sue forme*:

«Während in der Zeit alles fließt, ist die Zeit selbst konstant und unveränderlich. Und diese Konstanz gilt, obwohl di Zeit einsinnig aufgespannt und ausgedehnt ist zwischen einem Früheren und Späteren bzw. einem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. [...] Mit der Gewinnung einer Konstanz im Unterschied zum reinen Werden ist zugleich eine Abhebung der Form vom Inhalt verbunden. Auch dieser Sachverhalt legitimiert im Nachherein die Vermittlerrolle der Zeit zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem wobei jenem die Form, diesem der Inhalt zugeschrieben wird. Die Zeit als äonisches Abbild des Äon ist die Projektion des übersinnlichen Äon in die Sinnlichkeit und die Auseinanderlegung siner kompakten, komprimierten Einheit und Ganzheit in die unterscheidbaren Zeitaspekte anhand des extensionalen Mediums des Raumes.» (pp. 73-74, e cfr. anche pp. 67-72). Secondo W. Mesch, nel suo contributo più recente, *Zeit und Ewigkeit in Platons Timaios*, 2009, l'attribuzione dell'Eternità al Tempo non allude ad altro che al carattere continuo del suo movimento:

rende del *κρόνος* un'imitazione dell'Eterna natura 'per tutta la durata della propria esistenza' è appunto la *βουλῆσι* del Creatore: a buon diritto dunque il tempo può essere definito come un'"immagine eterna". È chiaro quindi che questi ulteriori indizi testuali offrono una conferma ancora più forte del fatto che *se c'è un concetto cui si può eventualmente attribuire un'infinità di tipo durativo, questo è proprio il Tempo.*

In secondo luogo, l'Eternità eidetica è, come si evince dalla struttura logica della terza prova in favore dell'immortalità del Fedone, *un Concetto proprio, che non necessita cioè, da un punto di vista ontologico, della dimensione temporale per poter venire pensato come altro da essa: l'Eterno, espresso dall'ἀγί; κατα; ταυτα; εἶπειν* così come l'esistenza della Totalità Intelligibile, descritta come *ἀσυνετοῖ οὐσία* vengono di fatto 'presupposti' nell'argomento. Che il nesso Essere-Eterno sia l'assioma di partenza del procedimento dimostrativo, lo si vede chiaramente dalle battute iniziali, in *Phaed.* 78c 3-8:

εἰ δεῦτε τυγχάνει οἱ ἀσυνετοῖ, τούτων μὴ μὴ προσήκει μὲ; παρσεῖν ταῦτα, εἴπερ εἴω/ἀλλω... Οὐκ οὖν ἄτερ ἀγί; κατα; ταυτα; καί; ἠσάουται εἶπει, ταῦτα μάλιστα εἴτοι, εἴηαι τα; ἀσυνετα, τα; δε; ἀλλοτ ἄλλωι καί; ἠδὲ ποτε κατα; ταυτα, ταῦτα δε; συνετα...

Il carattere *rigorosamente deduttivo* dell'argomento non ne fa una *petitio principii*, come si evince dalla struttura ipotetica dominante l'intero passaggio, perfettamente in linea con lo spirito complessivo del dialogo in cui *l'esistenza di Idee Eterne viene posta quale ὑπόθεσι* fondamentale (cfr. 92d 6 sgg., 100a 3 sgg., b 3 sgg., 101d 1-e 3), ed usata in modo perfettamente analogo a quello in cui il dialettico della *Repubblica*, esercitando la facoltà della *νόησι*, si serve degli oggetti della propria Contemplazione come di *punti d'appoggio e di slancio, per muoversi all'interno del solo Intelligibile fino al Principio non ipotetico* -...*τα; ὑποθέσει ποιούμενοι οὐκ ἄρα; ἀλλὰ; εἴω/οἴτι ὑποθέσει, οἴω ἐπιβασεί τε καί οἴω, ἰδὲ νερὶ τοῦ ἀποροῦ ἐπὶ; τῆ; τοῦ παντοῦ ἀφ'ἧ; ἴμ.,* libro VI, 511b 5-7, e cfr. anche 510b 6-9¹⁷⁷-. Le presupposizioni del Fedone,

«Das sie [scil. die Zeit] ewig bewegt wird, dürfte nichts anderes bedeuten, als dass ihre Bewegung nicht aufhört. Die Bewegung der Zeit dauert unbegrenzt. Schon deshalb lässt sich die Ewigkeit nicht einfach als unbegrenzte Zeit verstehen.» (p. 77).

¹⁷⁷ Seguiamo qui Krämer, che perviene a concludere *l'assimilazione fra la metodologia ipotetica adottata nel Fedone e la descrizione della Dialettica entro l'analogia della Linea di Repubblica VI*, sulla base del confronto, in particolare, fra 101d e 511b sgg. (*Aretē, cit.*, p. 489 e nota 3).

che oltretutto ci vengono presentate come il risultato di un'accettazione consensuale da parte degli interlocutori di Socrate, palese, ad esempio, **nel caso dell'ammissione non solo dell'esistenza dell'Uguale in sé, ma anche dell'essere in possesso della Scienza di quest'Idea** (cfr. 74a 9-b 3), in sé non hanno quindi nulla dell'assunto dogmatico, e fungono appunto da trampolino di lancio (cfr. 100b 1-9, 101c 9-102a 1, 107b 4 sgg.) **per compiere un'elevazione in ambito eidetico alla ricerca della 'vera causa' - *αἴτιον εἰς ὅτι* 99b 3- che culmina con l'ultima dimostrazione di Immortalità dell'Anima, compiuta a partire dal carattere autofondativo dell'Idea della Vita.**

Nel paragrafo conclusivo della presente sezione avremo l'occasione di sottolineare anche la **funzione profondamente didattica di questo impiego apodittico del legame fra Essere ed Eternità**, manifesta, ad un primo livello, già nella constatazione che **solo a partire dall'introduzione nella dimostrazione di tale nesso concettuale diviene possibile, per contrasto, parlare di un non essere mai allo stesso modo** (cfr. 78d 10: *ἴσθι, εἴ τι ποτὲ καί τι*..), esattamente come, per i rispettivi ambiti ontici ha senso parlare di apparire solo rispetto all'esistenza di un Realtà Ideale, mentre all'inverso non è affatto necessario che data una realtà permanentemente Identica a se medesima, debba esistere necessariamente un'altra in cui sia reso possibile l'apparire altro da come si è, realmente, o di nuovo, apparentemente; detto in altri termini, **il nesso Essere-Eterno nel Fedone non presuppone quello diveniente-Tempo, ed è invece da esso presupposto**, ovvero il sensibile, stando all'ossatura logica della prova, 'potrebbe' anche non esistere.

Il terzo argomento del Fedone segue dunque quel principio dettato dal nesso di Anteriorità e Posteriorità ontologica in base al quale il livello ontico inferiore può essere 'tolto' senza incidere sul superiore; espresso altrimenti, si tratta dello stesso principio che delinea la dipendenza ontologica del causato rispetto alla Causa (cfr. Tim., 28a 4-6, Phil. 26e 1-27b 2).

Inoltre va osservato che **l'estensione della nozione di Eternità al concetto di Totalità Intelligibile non è la conseguenza, come inizialmente potrebbe sembrare, del modo in cui, ancora nella terza prova, viene dipinto il sensibile, come 'ciò che non è mai nello stesso modo né rispetto a sé né ad altro'** (cfr. 78e 3-4), e cioè del suo modo di esistere temporale: questa **possibilità riposa invece sul fatto che l'Eternità è il tratto distintivo di un Essere concepito già da sempre come Molteplice, e dove questo limpido segnale della sua articolazione intrinseca basta già ad implicare la sussistenza di rapporti interni non solamente di Identità ma anche di Differenza**, come si evince a sufficienza da un estratto dall'argomento dell'Anamnesi, **in cui l'Essere è presentato come l'Unità di una Totalità:**

*... eij men eĩtin aJgrulōumen aĩv kalōv tevti kai; aġaqon kai; p̄asa hJtoiautō
ouĩta...ouĩ gar eĩw eĩwge ouĩen ouĩw moi eĩargeĩ oĩ wĩ tōuto, to; panta ta;
toiaut ēĩĩai wĩ ōiōw te malista, kalōv te kai; aġaqon kai; taĩlla panta aĩsu;
nundh; eĩlegeĩ: kai; eĩnige dokēi illaĩwĩ apodewēiktai.* (76d 7-d 7-77a 5)

Quindi, entro il nesso Essere-Eterno, la ragione per cui l'Eternità, definita come *aĩv; kata; tauĩa; eĩein*, permette di svelare il concetto della relazione sia a sé che ad altro dell'Idea, non è imputabile ad un qualche influsso del *crōnoi*, dipendendo invece dalla natura intimamente Dialettica dell'*ouĩta*¹⁷⁸.

Naturalmente ci si potrebbe domandare per quale ragione, mentre abbiamo ritenuto che la nozione di *ouĩepote kata; tauĩa; eĩein* implichi necessariamente l'esistenza delle tre dimensioni del *crōnoi*, non debba invece avvenire lo stesso per l'*aĩv; kata; tauĩa; eĩein*, ovvero, perché quest'espressione non possa significare semplicemente 'un'identità mantenuta per tutto il corso del tempo, e dunque nel passato, nel presente e nel futuro'.

Su questo punto avremo l'occasione di insistere quando, in futuro, torneremo a riflettere sull'*aĩw*, ma anche senza voler chiamare in causa il *Timeo*, concentrandoci invece soltanto sulla struttura dimostrativa del terzo argomento del *Fedone*, possiamo osservare quanto segue: si parte, in 78c 1-c 6, *dal nesso logico fra l'essere soggetto al rischio di disgregazione e l'essere composto* (sia che questo significhi essere composto per natura, sia che voglia dire esserlo stato ad un certo punto); si stabilisce subito poi che *le uniche Realtà che possono essere legittimamente concepite come Incomposte, sono quelle che Sono sempre nello stesso modo,*

*Ouĩōun aĩter aĩv; kata; tauĩa; kai; wĩtautwĩ eĩei, taĩta malista eĩĩoi ēĩĩai ta;
aĩsumeta..* (78c 6-7)

In questo primo passo della deduzione, che è il primo luogo del dialogo in cui la connotazione delle Idee attraverso la loro Eternità ricorre, *non c'è alcuna indicazione che l'Essere sempre nello stesso modo debba venire interpretato cronologicamente, tant'è che ai soli fini di stabilire il radicamento del concetto di Non composizione in quello di Identità, l'*aĩv* potrebbe anche 'togliere', o semplicemente sostituire con dei rafforzativi*

¹⁷⁸ Qui si delinea già quella *risoluzione ultimativa del nesso Essere-Eterno in favore dell'Essere*, che approfondiremo nella sezione successiva.

diversi dal ‘sempre’, diciamo, il ‘veramente’, *ajlhq̃wz*, o il ‘realmente’, *oj̃twz*, o ancora l’‘assolutamente’, *pantełwz*, senza intaccare minimamente il rigore dell’inferenza.

Se nel lettore sorge l’impressione di un qualche riferimento temporale, ciò avviene per quanto viene affermato immediatamente dopo, in c 7-8,

...ta; de; aj̃lot j̃jłwz kai; mhde pote kata; tauřav taũta de; summeta...

In questa battuta emerge infatti quel concetto di cambiamento strettamente connesso al fenomeno *che invece non è concepibile, quando se ne voglia fornire una spiegazione, senza raffigurarsi la successione cronologica fra uno stato e l’altro di questo modificarsi*; soltanto in relazione a questa *metabolh̃*, esplicitata in seguito, della quale ci si chiederà se l’*ousia* non ne sia affetta, cosa che viene radicalmente esclusa (cfr. 78d 1-7), può eventualmente insinuarsi il dubbio che l’*aj̃i; kata; tauřa; ej̃ein* denoti una sorta di permanenza temporale, *perché a quest’altezza dell’argomento, una volta assimilato il mutamento all’alterazione che sottopone il fenomeno, visibile e dunque corporeo, alla genesi ed alla figuravè già in atto il confronto con il sensibile, che espone ovunque al rischio di raffigurarsi l’Intelligibile e la sua Atemporalità per proiezione e/o per negazione*. Se Platone si espone a questo possibile fraintendimento lo fa, crediamo *con l’intento di segnare lo scarto fra i due piani proprio attraverso la distinzione fra Tempo ed Eternità, ricorrendo per quest’ultima ad un avverbio che sottolinei la differenza del suo status ontologico, il quale tuttavia, preso per se stesso, da un punto di vista logico non ne avrebbe avuto necessariamente bisogno*.

In terzo luogo, l’eventualità di una temporalizzazione dell’*ousia* va accantonata anche nel caso in cui, volendo appurare se il Tempo non incida sull’Essere in una maniera ancora più sottile, ci si domandasse se il *chronoi* in fondo non si annidi proprio nell’intima ossatura Dialettica dell’Ideale: infatti la *koinonias̃ tw̃n geñwn* esposta nel Sofista, prevede non solamente la possibilità di asserire, via l’assimilazione di *m̃h; oj̃re* di *esteroñ q̃ateroñ* l’Essere del Non Essere, ma anche l’affermazione del Non Essere dell’Essere, da cui deriva per stringente necessità logica una visione dell’Intelligibile come Essere che Non è ed insieme come Non Essere che è. Così suona lo straordinario passo del dialogo:

...o, I de; ñun ej̃jlkamen ej̃jai to; m̃h; oj̃re h̃j peisatw̃ ti w̃j ouj̃ kałw̃ I egomen ej̃egxai, h̃j neuriper aj̃i aj̃lunat̃h/ lekteow̃ kai; ej̃einw̃/kaqaper h̃ufeĩ I egomen, oũf̃i summeigmutaĩvte aj̃llh̃oiĩ ta; geñh̃ kai; tovt̃e oj̃ kai; q̃ateroñ dia; pantw̃n

kai; di jllhlwm dielhlugote to; men eferon metascon tou oitoi esti men dia; tauton thn meixin, ouj mh ekeinogge oumetescen all jferon, eferon de; tou oitoi oi esti safestata ej ajagkhi ejjai mh; oi; to; de; oi auj gatevou meteilhfoi, eferon tw ajlwm aj eij genwm, eferon d jkeinwm aplantwm oi ouf estin ellaston aujwm oule; sumpanta ta; ajla plhn aujov wste to; oi ajamfisbhthtw auj muriv epi; murivi ouf esti, kai; tajla dh; kaq jkaston outw kai; sumpanta pollach/men esti, pollach/d ouf estin. (259a 2-b 6)

In questo modo, si potrebbe ritenere che la definizione della Totalità eidetica finisca col coincidere esattamente con quella del tempo che, in quanto *genesis* del *gignomenon*, cioè divenire, è esso stesso, appunto, ‘essere che non è e non essere che è’. Tuttavia le modalità di realizzazione di questa comunanza nei due concetti sono essenzialmente diverse: intanto perché la commistione presente nel Tempo avviene, anche se questa asserzione è destinata a suonare terribilmente tautologica, nella forma della simultaneità temporale, mentre la compresenza di *oi* e di *eferon* nell’Idea sia manifesta come uno *ana ejjai ouj kata; cronon*, simultaneità atemporale palesemente segnalata dall’utilizzo fatto da Platone della limitazione logica ‘non nel medesimo rispetto’¹⁷⁹.

Tale restrizione in realtà viene introdotta per delineare il rapporto specifico esistente fra il Moto e la Quietè, in uno dei luoghi platonici in cui si può apprezzare la formulazione del Principio di Contraddizione:

Thn kinhsin dh; tauton t ejjai kai; mh; tauton outologetewn kai; ouj duscerantewn. Ouj gar ofan ejwmen auton tauton kai; mh; tauton, outiwn ejhkanen, all jpotan men tauton, dia; thn meixin tautou troi eauthn outw legomen, ofan de; mh; tauton, dia; thn koinwmism auj gatevou, di j ajpocwrizomenh tautou gegonen ouf ekeino all jferon, wste oiwn auj legetai palin ouj tauton. (256a 10-b 4)

¹⁷⁹ In realtà il ricorso al Tempo per dare ragione del suo stesso concetto non è indispensabile, ed in questa situazione esso dipende esclusivamente dall’averlo posto in relazione diretta con l’Essere; la compresenza dell’*oi* e del *mh; oi* nel *cronon* è suscettibile anche di una soluzione integralmente Dialettica, che comporta però il riconsiderarlo come immagine del proprio ‘effettivo’ Paradigma Intelligibile, l’*aijw*. A questa alternativa ermeneutica dovrebbe dunque essere dedicata un’analisi più approfondita in sede cosmologica, tenendo anche conto dell’assimilazione operata nel Parmenide fra *cronon* ed *ousia*.

Che la medesima metodologia argomentativa tuttavia *si lasci estendere anche alla relazione fra i **megista gembel taufoare** dello **eteron*** lo da un passaggio successivo,

Ø kai; prosqen eijhtai, to; tāuta ejsanta wj † dumata; ; tōi legomenoi ōidw t j̄ijai kaq j̄kaston ejegconta epakolouq̄in, oñtan tevtii eteron oñ ph/taufoñ eijai fh/kai; oñtan taufoñ oñ eteron, ejkeinb/kai; kat j̄k̄ino oñfhsi toutwn peponqemai poteron to; de; taufoñ eteron apofainein auñ/ gev ph/ kai; to; qateron taufoñ kai; to; mega smikron kai; to; oñoion ajomion, kai; caivein ouñw tajantia aji; profewnta eji tōi logoi, ouje ti ejegkoi ouñoi ajhqinoi ajti te t̄wn oñtwn tinoi efaptomenou dhloi neogenh̄i wj̄. (259c 7-d 7)

Si osservi in proposito che quest'ultimo passaggio *non esclude affatto una possibile affezione reciproca del **taufoare** dello **eteron*** mirando invece a colpire chi introduca antinomie fittizie nei ragionamenti *senza avere alcuna seria cognizione della trama Dialettica del Reale*¹⁸⁰. Alla luce delle indicazioni contenute in questi due brani, presumiamo che un'analogo discorso si lasci applicare *anche al caso dell'Essere nella sua **koinwnia*** con il Non Essere/Diverso.

In quest'ottica quindi, *la commistione fra essere e non essere costitutiva del Tempo si presenta più come una mescolanza che come una comunanza: l'affermazione di una qualsiasi delle sue tre dimensioni è possibile esclusivamente come negazione simultanea delle altre due, di modo che l'essere del Tempo 'in quanto non è, è, ed è in quanto non è'*. Hegel ha colto con una finezza straordinaria questo aspetto essenziale delle forme del tempo, *nessuna delle quali è risparmiata dalla dinamica della **genesis*** quando, nel §.259 dell'*Enciclopedia (op.cit.)*, dice,

¹⁸⁰ Nel *Sofista* non è la relazione diretta fra *tautothi* ed *eterothi* ad essere sottoposta ad esame, per cui la loro *ejantiothi* va ricostruita attraverso dei riferimenti trasversali. *La loro interazione polare si desume, ad esempio, dalla bella definizione della suprema scienza Dialettica, in 253d 1-3:*

To; kata; gemb diaireisqai kai; mh̄te taufoñ eijfoi eteron hghwasqai mh̄te eteron oñ taufoñ ōñw oñt̄h̄ dialektikh̄i fhsomen episthm̄h̄ eijai..

ed anche dal già citato 259c 7-d 7. Più esplicito in proposito è il *Parmenide*, che nella prima designa il loro rapporto come relazione di Opposizione, e precisamente in 146d 5-7, all'interno di un'altra delle formulazioni del Principio di Contraddizione.

«Die Dimensionen der Zeit, die *Gegenwart*, *Zukunft* und *Vergangenheit*, sind das *Werden* der Äußerlichkeit als solches und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als des Übergehens in Nichts und des Nichts als des Übergehens in Sein. Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die *Einzelheit* ist die Gegenwart als *Jetzt*, welches als die Einzelheit *ausschließend* und zugleich schlechthin *kontinuierlich* in die anderen Momente, selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts und des Nichts in sein Sein ist.»

Nell'Ideale invece, l'Essere ed il Non Essere non precipitano l'uno nell'altro, e non esercitano l'uno sull'altro una mutua azione causale, ma restano invece ben distinti fra loro in forza della reciproca, e strutturale, tensione fra l'Identico ed il Diverso.

L'essere ed il non essere del Tempo, inafferrabili nel loro continuo sfuggire l'uno nell'altro, generano dunque quella che si potrebbe descrivere come **una *koinwnia* apparente**: non è da escludere che proprio a questa specie di comunanza, effimera oltre che ingannatrice, faccia riferimento Resp. V, 475e 9-476a 7, in cui si afferma che ciascun contrario eidetico, pur essendo un'Unità,... *ἔθ'δε τῶν πραγμάτων καὶ σωματῶν καὶ ἀλλήλων κoinwnia/pantacōi fantazomena polla; faimetai elaston* (476a 6-7); di questa commistione discutibile, in cui anche le relazioni eidetiche (fra le quali potrebbero essere contemplate anche le Differenze), vengono giudicate attraverso il filtro del loro apparire nel fenomeno quella Intelligibile, considerata nella sua purezza, rappresenta il versante Reale, la sua forma propria. **Si potrebbe dunque anche dire che il *chronos*, nel suo passare, svela nel fenomeno, sotto le spoglie di un apparire, la Vera *koinwnia* eidetica.**

Il *chronos* quindi non affligge, il che sarebbe equivalsa a togliere loro la garanzia della trascendenza, né l'Essere né l'Eternità.

Perciò, per quanto concerne questo primo significato della domanda *se il fosse il concetto di Tempo a determinare ontologicamente il nesso Essere-Eterno*, la risposta ci risulta negativa; dal punto di vista del legame fra *ousia* e *chronos*, bisogna dire dunque che in questo senso non c'è priorità ontologica del Tempo sull'Essere.

§.2.1. La dipendenza del *κρόνος* dalla Dialettica dell' *οὐσία* Oggettiva.

Il *κρόνος* però mostra anche di avere, insieme, un legame privilegiato con l' *οὐσία* manifesto appunto nel fatto che la sua costituzione essenziale è il rispecchiamento immediato dell'intima ossatura Dialettica del Reale; il concetto di Tempo dunque sembra possedere una sorta di capacità propria di svelare l'Essere attraverso il, o a partire dal, fenomeno, che ci conduce direttamente a trattare la seconda interpretazione possibile del nesso Essere-Tempo.

L'esclusione che il *κρόνος* incida in maniera essenziale sulla concezione dell'Essere, non implica affatto che a questo concetto non debba spettare una funzione specifica e significativa nell'ambito dell'ontologia platonica. Ripartendo da quel dato di fatto già sottolineato in precedenza, che cioè il filosofo ci sottopone intenzionalmente la distinzione fra *γίγνομαι* ed *οὐσία* riconducendola a quella fra temporalità ed Atemporalità, quasi fosse quest'ultima a costituirne il fondamento ontologico, abbiamo avuto l'opportunità di mostrare che essa non dipende dal Tempo, radicandosi invece, in generale, nel concetto di un Essere dialetticamente articolato; questa differenziazione si è rivelata perciò, detto con altre parole, **per ontologicamente anteriore al tempo**. Tuttavia, se è vero che il *κρόνος* non risulta essere la causa prima di questa dicotomia, è plausibile che gli si debba riconoscere almeno **il ruolo di concausa della separazione fra le due sfere ontiche**; questo suo concorso si fa evidente, e soprattutto si giustifica senza dover entrare in contrasto con l'ipotesi appena esclusa, nel passare da una considerazione **ontologica** a quella più propriamente **gnoseologica** della sua funzione. Anche in questa circostanza sono i testi platonici a fornire la corretta prospettiva ermeneutica che permette di chiarire la posizione del concetto di tempo nel quadro della teoria della conoscenza: il *Fedone* è certamente un dialogo emblematico quanto a capacità di testimoniare **il punto di arrivo, l'apice di un processo ascensivo dal sensibile all'Intelligibile che, teorizzato dal filosofo nella Repubblica, ma anche nel Simposio e nel Fedro**¹⁸¹, si rispecchia con una precisione sorprendente nel contenuto delle sue opere. All'interno dello stesso *Fedone* la struttura ascensionale, che le quattro dimostrazioni portate in favore dell'Immortalità nella loro

¹⁸¹ E, rispettivamente, nei libri VI e VII, mediante le celebri analogie della Linea e della Caverna, così come nel tracciare le varie tappe del percorso educativo culminante nell'acquisizione della Scienza suprema, in 208b-212b, ed in 245c-256e. Di modello ascensivo delineato nella analogia della linea di *Repubblica*, e della sua pervasività nel *Fedone* e nel *Simposio* parlava già R. Robinson, *Plato's Earlier Dialektik*, 1953, pp. 160-179.

successione cronologica rispecchiano fedelmente, è davvero esemplare, e la si può riscontrare nella graduale liberazione dall'impiego dell'ambito sensibile nel corso delle varie prove: la prima, l'argomento degli *ejantia pragmata*, si gioca ancora totalmente a livello fenomenico (cfr. 70c-72e, su cui Socrate tornerà anche più innanzi per ribadire, proprio a questo riguardo, la differenza dall'ultimo, in 103a-c); la seconda, l'argomento dell'*ajamhsia*, descrive un'innalzamento alla realtà delle Idee, partendo da un residuo impulso della contrarietà osservata nel fenomeno, grazie all'impiego dei generi di *othiothi* e *ajomiothi*; la terza argomentazione, della non composizione o della *suggeneia*, si serve di una dicotomia fortemente accentuata tra piano visibile ed Invisibile; la dimostrazione conclusiva, degli *aufa; ta; ejantia*, si sviluppa infine interamente al livello Ideale¹⁸².

In questa prospettiva ascensionale, non fa specie che proprio il terzo argomento sia il luogo in cui la contrapposizione tra Realtà eidetica e piano fenomenico, come simmetricamente tra Anima e corpo, appaia più forte, essendo l'intento platonico evidentemente -vedendo il *pān toumantion ejaimia*, di 78e 2-3- quello di accentuare tale distanza piuttosto che di colmarla, in modo da poter sottolineare il dislivello epistemologico esistente fra i due ambiti ontici che da un punto di vista ontologico non stanno invece in un rapporto di radicale opposizione reciproca. Che Platone del resto abbia in mente anche delle precise finalità gnoseologiche nel rimarcare lo scarto fra fenomeni e Idee lo dimostra il ricorso alle nozioni di visibilità e di Invisibilità quali concetti atti a sintetizzare tutte le caratteristiche attribuite in precedenza sia agli uni che alle altre: il contrasto fra *olaton* ed *ajvaton ajdex* che diverrà cruciale nella successiva discussione sull'origine del nesso Essere-Eterno, rinvia espressamente a quello delineato nell'analogia della linea in Repubblica VI fra *olaton* e *nohton* (cfr. 509d 4, e, per l'identificazione fra *to; ajre to; ajvaton* cfr. il libro VII, 529b 3-6); l'Invisibilità eidetica è quindi un chiaro indicatore della conoscibilità degli Intelligibili e del loro 'poter essere conosciuti' (e perciò anche della loro Causa cfr. Resp. VI, 509b 6-10), come segnalano sia Phaed. 81b 6-7, ... *to; de; toi; ajmasi skoivdei kai; ajdex; nohton de; kai; filosofia/aideton.*, che 83b 3-4, ... *ejkai de; to; men toiouton ajisqhton te kai; olaton; ajde; aucti; oia/nohton te kai; ajdex.*

¹⁸² Il merito di aver intuito in generale un progressivo perfezionamento delle prove spetta a P. Friedländer, *Platon. Die platonische Schriften. Zweite und dritte Periode*, 1960², p. 51; più di recente, il movimento ascensionale delle dimostrazioni, almeno fino alla terza, è stato osservato anche da Kenneth Dorter, in *Plato's Phaedo, an Interpretation*, 1982, p. 75.

Se è corretto affermare che nel *Fedone* e nei dialoghi coevi viene illustrato nelle sue linee essenziali un cammino, diciamo, ‘dal basso verso l’alto’, che invero *ha la sua origine nel **dialegethai***¹⁸³ socratico, da ciò consegue la possibilità di sostenere che *la teoria platonica dell’Essere è il punto di arrivo di tale cammino, non un dogma di partenza*¹⁸⁴.

¹⁸³ Con questa affermazione non intendiamo necessariamente fornire elementi a sostegno della tesi aristotelica secondo la quale Socrate sarebbe lo scopritore dell’Universale o del concetto, sebbene non ancora concepito, a differenza che in Platone, come separato dalla componente sensibile (cfr. *Metaph.* 987b 1 sgg. e *M* 4, 1078b 30-32). Piuttosto riteniamo opportuno sottolineare *l’importanza del ruolo svolto da Socrate nel consolidarsi della concezione platonica sotto il duplice aspetto dell’Essere e del Tempo*, e rispettivamente: innanzitutto *il socratico ‘sapere di non sapere’, contrapposto all’atteggiamento di coloro che credono di sapere senza sapere realmente, e per il quale basti qui rifarsi all’Apologia, 20c-23c, unitamente all’interpretazione, da parte platonica, del ‘domandare’ del suo maestro nei termini di una ricerca intorno alla Natura o Essenza della cosa, sono elementi che hanno certamente favorito il percorso speculativo, mettendogli a disposizione tutti gli elementi necessari per la critica ad ogni possibile modalità di identificazione fra Conoscenza ed opinione, che ha condotto il nostro filosofo all’elaborazione della teoria degli **ejeai*** Dirà G. Giannantoni, nel suo ultimo lavoro pubblicato postumo, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, 2005, che

«[...] Platone resta perfettamente aderente all’insegnamento del Maestro anche quando, partendo dalla polemica antisofistica contro il sapere apparente, mette a fuoco l’esigenza di un sapere reale e delle sue garanzie: infatti, poiché queste garanzie, se ancorate al piano della doverosità del *dialegethai*, rischiano di vanificare quel paradigma del sapere reale che pure il *dialegethai* rivendica come scopo, Platone si muove sempre più nel senso di ricercarle sul piano stesso del sapere, attraverso un nuovo concetto di “scienza” e attraverso un tentativo di distinguere “verità” e “certezza”, “verità” e “opinione”. Il suo “idealismo” può esser letto senza forzature come ipostasi metafisica di quella filosofia della coscienza inaugurata dal suo Maestro.», (p. 173). *L’uso poi del concetto di tempo, implicito già nell’esercizio socratico dell’**ejeai** al fine di vagliare la fondatezza delle tesi avversarie, fornisce a Platone gli elementi teorici indispensabili per elevare l’atemporalità a caratteristica strutturante della realtà Ideale e nella cui forma logica, in quanto l’Eternità esprime appunto l’Identità dell’Idea con se stessa, diviene possibile fondare il Principio di Contraddizione, che assurge così a principio di valore ontologico.* Anche Enrico Berti, nel suo *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, 1987, ritiene *l’**ejeai** socratico efficace proprio perché basato sul Principio di Contraddizione*; ma poiché Socrate non sarebbe ancora in possesso di una sicura dottrina della contraddizione e quindi non si troverebbe in condizione di stabilire quando una proposizione risulti dimostrata attraverso la confutazione della sua negazione, la sua dialettica resterebbe soltanto distruttiva: essa può stabilire la falsità ma non la verità di una proposizione e quindi può condurre al sapere di non sapere, ma non al vero sapere (pp. 70-77). Ci limitiamo qui a rilevare il carattere forse eccessivamente radicale della critica mossa da Berti a questa tipica strategia argomentativa socratica: da un lato infatti non si può imputare il Socrate ‘storico’ di non essere in possesso di un’ipotesi metafisica facente da supporto alla tecnica elenctica, che egli del resto, nella sua ricerca predominante dell’*ontologia*, probabilmente non perseguiva; dall’altro, *il tratto ‘aporetico’ dei dialoghi platonici tradizionalmente considerati giovanili, non è ascrivibile ad un’insufficienza della*

metodologia adottata da Socrate. Intanto perché la teoria delle Idee, e basti pensare all'Eutifrone, non è assente da queste situazioni dialogiche, e soprattutto non sono assenti le sue implicazioni logico-ontologiche (la commistione degli opposti nell'apparire e nell'agire empirico di contro alla coesistenza non soggetta a mescolanza reciproca di concetti opposti, delle quali si potrebbero fornire esempi innumerevoli), oltre che i suoi presupposti dialettici. Si pensi alla *diabesi* operata nel Gorgia, in 464b 2 sgg., ma soprattutto alla *sumaggh* implicita ovunque gli interlocutori vengano sollecitati al riconoscimento di uno *est koinon tauton* Unità frutto del ragionamento, e diversa da quella molteplicità che ne condivide soltanto l'*opinion*; a rigore dunque, l'*elegos* socratico all'opera nei dialoghi, non agisce mai indipendente da un fondamento metafisico ben preciso, anche se questo in parte viene mantenuto sottinteso. In secondo luogo, ed anche in conseguenza di questa prima considerazione, il carattere aporetico di alcuni dialoghi non è ascrivibile neppure ad una deficienza speculativa di Socrate, che anzi da parte sua contribuisce non poco, grazie alla sua arte argomentativa, che batte l'accento sullo svelamento dell'incoerenza intrinseca alle tesi di volta in volta discusse, spronando così la propria controparte al *logon didonai* a liberare il terreno dalle opinioni infondate preparando l'interlocutore ad accogliere il Vero sapere. In questo senso quella socratica più che una dialettica distruttiva è un'autentica 'tecnica di purificazione', come ci dice un bel brano del Sofista, che sembra calzare a pennello sulla figura del Maestro: così viene definita quella specie dell'insegnamento che è l'arte educativa, il cui obiettivo è di *sradicare dall'Anima la forma più grave di ignoranza, quella appunto di credere di sapere qualche cosa pur non sapendola affatto,*

Dierwtōsin wā aj oijtai tiv ti peri legein legwn mhde: eij jse planwmenwn tai doxai rādīwi ejetaxousi, kai; sumagontei dh; tōi logoi eij tauton tigeusi par jllhloi, tigeusi de; epideiknousin autai autaii ama peri; twn autwn proi ta; auta; kata; tauta; ejantiaz. OiJ oūwntei eadōtoi men calepainousi, proi de; toui ajloui hūerōuntai, kai; toutw/dh; tō/tropw/ twn peri; autōi megalwn kai; sklhrōn doxōn apallattontai paswn [tē apallagōn ajouin te hdisthn kai; tō/pascont behaiotata gignomenh. Nonizontei gay,...oiJ kaqaixontei autoux, wāper oiJ peri; ta; swmata ijtroi; nenonikasi mh; proteron aj thi prosferomenh trofhi ajolauin duwasqai swma, prin aj ta ejpodizonta ejtoy tii ejbalh, tauton kai; peri; yuchū dienohhsan ejkōnoi, mh; proteron authn ekein twn prosferomenwn meqlmatwn qhsis, prin aj elegcon tii ton elegcomenon eij ajscunh katasthsai, tai tōi meqlmasin ejpodionu doxai ejelw, kaqaron ajofhwh/kai; tāuta hgoumenon ajer oijlen ejfemai mwa, pleiw de; mhv.Dia; tāuta dh; panta hūin...kai; ton elegcon lekteon wā aja megisth kai; kuriwtath twn kaqausew ejsti, kai; ton ajelegkton aij nonistew, aj kai; tugcawh/basileu oiJ megai wj; ta; megista ajqartōn ojta, apaideutow te kai; ajscron gegonewai tāuta a;Jkaqarwtaton kai; kalliston ejprepe ton oijtwi ejomenon eujlainna eijjai. (230b 4-d 1)

Per quanto concerne non soltanto la matrice dialogica della dialettica, ma anche la presenza speculativa di Socrate nell'opera platonica, è doveroso rinviare non solo al già citato contributo di G. Giannantoni, ma anche ai suoi *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, ciclo di lezioni tenute a Roma nell'Anno Accademico 1962-1963, ed *Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica*, 1995.

¹⁸⁴ In questo modo viene a generarsi un'evidente *discrepanza fra cominciamento ontologico, nell'ottica del quale abbiamo visto che il nesso Essere-Eterno è un 'presupposto', e cominciamento gnoseologico, dalla*

Vi è poi di questo percorso, *anche una fase ‘discensiva’, che segue di pari passo il cammino della Dialettica*, e che, sempre a seguire le indicazioni generali dei libri VI e VII della *Repubblica*, si dipana attraverso tutti i dialoghi successivi. *Il modello ascensivo-discensivo ci aiuta ad inquadrare in maniera estremamente chiara la problematica della funzione gnoseologica del concetto di Tempo nel contesto di ‘due fasi’ diverse: possiamo dire infatti che, sebbene in prospettiva ontologica la distinzione fra fenomeni divenienti nel Tempo e Idee eternamente invarianti sia già data, dal punto di vista del Soggetto conoscente invece il **κρονος**, nella suddetta fase ascendente, agisce da strumento privilegiato di discriminazione dei due livelli, in quanto, permettendo di acquisire coscienza del coesistere nel sensibile, simultaneamente o in successione, dei diversi e degli opposti, consente di arrivare a concepire l’esistenza di una Realtà che non è soggetta, né nel suo insieme, né nelle sue singole componenti, né ad essere né a divenire diversa od opposta a se stessa*¹⁸⁵. Il Tempo facilita quindi al pensiero il compito di trovare, seppure in maniera puramente induttiva, appunto perché *non è il **κρονος** la Causa né dell’Essere, intendendo con ciò anche del loro Essere eterne, né dell’Essenza delle Idee*, una stabile base d’appoggio, esente da mutamento, agevolando dunque, ad un livello embrionale, *la comprensione dello scarto sussistente fra i due ambiti ontici anche in termini di Realtà e Verità*. La *bebaiotthi* è non a caso un concetto centrale in circostanze come quella in cui filosofo vuole dare conto *dell’esistenza degli **εἶδη** muovendo dalla distinzione fra Conoscenza e opinione*, il che avviene ad esempio nel *Timeo*, nell’argomento cosiddetto ‘a partire dalle scienze’ (cfr. 51b 6-52a 7): *l’Eternità delle Idee è infatti, in un contesto epistemologico, garante del fatto che, una volta acquisita la conoscenza di tali realtà, l’Anima sarà diventata completamente immune alla persuasione*.

Mantenendosi entro i limiti della teoria della Conoscenza non è dunque scorretto dire che è proprio *il concetto di Tempo, in fase ascendente, a consentire di porre la distinzione fra un ambito ontico temporale ed uno atemporale, e che perciò il **κρονος** può essere giustamente ritenuto lo strumento euristico privilegiato, messo a disposizione del Soggetto filosofante, per accedere all’ontologia: è infatti partendo dalla modalità astrusa di*

cui visuale invece lo stesso legame si presenta come un ‘risultato’, sul cui significato profondo avremo l’occasione di ritornare più avanti.

¹⁸⁵ Senza bisogno di richiamarsi di nuovo ai molti testi discussi ampiamente nel corso dell’indagine, basti segnalare che già W.G. Tennemann, nel suo *System der platonischen Philosophie*, 1794, Bd. 3, considerava la terza dimostrazione del *Fedone* *esaustiva rispetto alla definizione dell’essere temporale del sensibile, inteso appunto come ciò che accoglie in sé i contrari contemporaneamente o successivamente* (p. 20).

manifestarsi della contraddizione nel sensibile che Platone giunge alla determinazione di una realtà scevra da questa specie di contraddittorietà, e vi arriva mediante un uso logico della nozione di Tempo¹⁸⁶, quell'uso che sfocia appunto nella formulazione del Principio di contraddizione¹⁸⁷.

È fondamentale osservare al riguardo che solamente in alcune delle varie formulazioni del Principio di Contraddizione ricorrenti nei dialoghi, il filosofo ricorre alla nozione di *simultaneità temporale*, e precisamente nel libro IV della *Repubblica*, in 436b 8 sgg., nel contesto dell'esposizione della struttura tricotomica dell'Anima, dedotta appunto a partire *dall'impossibilità che il medesimo soggetto possa fare e patire contemporaneamente cose opposte in relazione al medesimo oggetto*,

Dhlon oñi tauton tajantiv poiēin hj pascei kata; tauñon ge kai; proñ tauñon ouñ ejelhscei autā, wñte aj pou eujiskwmen ej autōiñ tāuta gignomena, eiñomeqa oñi ouñ tauñon hjñ ajla; pleiw. (436b 8-c 1),

ed ancora in 436e 8-437a 2,

¹⁸⁶ Esprimendoci in questo modo intendiamo banalmente dire che mentre nel *Timeo* il concetto di Tempo è oggetto d'analisi in duplice chiave cosmologica e ontologica, *entro l'articolazione della teoria delle Idee il filosofo se ne serve soltanto in un modo che è più adeguato chiamare formale o strumentale*. Abbiamo evitato tuttavia di trattare questo impiego logico del concetto di Tempo come se fosse stato un tema a se stante, per evitare di rendere l'esposizione di questo lavoro troppo dispersiva, preferendo perciò semplicemente farlo emergere da sé. *L'analisi del concetto di Tempo nella 'fase discendente' invece, prevederebbe la dimostrazione della completa deducibilità del ~~crono~~ dall' ~~ajñ~~* aspetto che in questo lavoro non arriveremo a trattare; però le considerazioni già svolte e quelle di là da venire in merito *al radicamento del concetto di Tempo nel nesso Essere-Eterno*, dovrebbero perlomeno contribuire ad accogliere l'applicazione del paradigma ascensivo-discensivo alla nozione di Tempo come un'ipotesi interpretativa sufficientemente convincente.

¹⁸⁷ Tale Principio è veramente un che di acquisto nella mentalità filosofica greca, e di più antico di quanto si potrebbe essere indotti a credere rifacendosi alla formulazione 'compatta' che di esso dà Aristotele nel libro *G* della *Metafisica* (cfr.1005b 17 sgg.). Personalmente siamo persuasi che *il merito di aver dato origine alla speculazione logica occidentale spetti a Parmenide e ad Eraclito*, e quanto alle motivazioni che ci spingono in questa direzione ci siamo riconosciuti nella posizione sostenuta da Guido Calogero, nella sua *Storia della logica antica*, 1967, pp. 3-61. Fatto salvo l'uso del termine 'inconsapevole', sul quale, se non fosse inteso in senso puramente storico filosofico, bensì anche speculativo, ci permettiamo di nutrire qualche riserva, la descrizione del problematico confronto fra Eraclito e Parmenide ci sembra particolarmente pregnante:

«Qui l'inconsapevole fondatore dell'antica logica sta di fronte all'inconsapevole fondatore dell'antica dialettica: e in nome della sua unità scevra di contraddizione condanna nell'altro la dualità vivente nella contraddizione.», in *Studi sull'Eleatismo*, 1932, p. 49.

*Ouŋen aja hūai twn toioutwn legomenon ekplhxei, ouŋe; nāllow ti peisei wā potevti aj to; aufo; oŋi aŋa kata; to; aufo; proi to; aufo; tajantia papoi hj kai; eij hj kai; poihsen.*¹⁸⁸,

ed inoltre nel libro X, in 602e 1 sgg., nello spiegare in che modo *l'elemento Razionale* sia capace di togliere la Psiche dall'imbarazzo del giudicare (il che avviene grazie al ricorso alle scienze matematiche), in quei casi in cui essa si trovi **a sostenere simultaneamente opinioni contrarie in relazione ad uno stesso evento, in conseguenza delle apparenze opposte ingenerate dalla vista:**

¹⁸⁸ Che nell'argomento sviluppato in *Repubblica* Platone faccia esplicito ricorso al Principio di Contraddizione, è un punto sul quale concordano diversi interpreti, come Gerold Prauss, in *Platon und der logische Eleatismus*, 1966, pp. 94-95 in particolare, e poi E. Hoffmann, in *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch*, 1964, che anzi a p. 60 rimarca,

«Man braucht nun mit der platonischen Fassung des S.v.W. nur die aristotelische [...] zu vergleichen, um zu sehen, daß Aristoteles sie glatt übernommen hat [...]», tesi sulla quale invece Prauss non concorda affatto (cfr. p. 95 e sgg.), e ancora, più di recente, Enrico Berti, *op.cit.* (pp. 83-84), che tuttavia ritiene lo si debba intendere come *Principio di Non Contraddizione*, in quanto il suo utilizzo, *all'interno del ragionamento, che sarebbe teso a dimostrare l'impossibilità che l'Anima sia una realtà Monoforme, sarebbe di tipo confutatorio* (cfr. p. 83). Tuttavia, la domanda che qui sarebbe necessario porsi, **per fare chiarezza sull'uso logico ed ontologico del Principio** in tale contesto, è la seguente: siamo sicuri che in questa argomentazione lo scopo platonico si quello **di provare che la vera natura dell'Anima è tripartita, considerando la limitazione alla conclusività del ragionamento che egli stesso avanza in 437a 4-9?**

All jūwv...iŋa mh; ajagkazimena pasai tai toioutai ajfischthseis epexiowter kai; behaioumenoi wā ouf ajhŋei ouŋai mhkumein, uploqemenoi wā toutou ouŋwv ejrontoi eij to; prasqen proiwmen, otologhsantei, ejw pote ajlh/faiŋh/tāuta hj tautŋh/panta hūin ta; apo; toutou sunthaimonta telumena ejesqai.

Questa restrizione, siamo d'accordo con Berti che **non intacca la validità universale del Principio** (cfr. p. 84), intendiamo però che essa, dato il suo collegamento piuttosto evidente con il libro X, in cui si parlerà della **Natura Primordiale dell'Anima** (cfr. 611c 7-612a 6), dovrebbe indurre a riflettere seriamente sul fatto **se Platone abbia veramente inteso la Contraddizione come un divieto, piuttosto che come una condizione Oggettiva dell'Essere** (cfr. la *kallisth sunesisi* di 611b 6). Per il significato profondo della riserva platonica sull'adeguatezza del metodo argomentativo adottato, cfr. Szlezák, nella sua edizione della *Repubblica* (Der Staat), 2000, p. 962, commento a 435d, aggancia l'osservazione del filosofo **all'omissione del "percorso ben più lungo", la makrotera kai; pleim odov** (435d 3) **che si dovrebbe compiere per arrivare all'effettiva determinazione della natura della yuchē** Szlezák considera inoltre 436e 8-437a 2 "die früheste Formulierung des Satzes vom (zu vermeidenden) Widerspruch in der Geschichte der Philosophie", *idem.*, commento a 436b.

Alla; mh̄n̄ t̄outovge t̄oū logistikoū aj̄i ej̄i t̄oū ej̄i yuch̄i/ ej̄gon... Toutw̄/ de; pollakī metrisanti kai; sh̄m̄aiw̄nti mēiaw̄ aj̄tā ej̄jaī h̄jēl̄astw̄ ēterā ēlērwn̄ h̄jījā taj̄ant̄īs̄ faīmetaī ān̄tā peri; tauf̄av. Ouj̄f̄oun̄ ej̄f̄amen̄ t̄w̄/ auj̄w̄/ ān̄tā peri; taufa; ej̄ant̄īs̄ doxazein̄ aj̄f̄umaton̄ ej̄jaī... To; para; ta; metrā aj̄tā doxazon̄ t̄h̄ī yuch̄i t̄w̄/ kata; ta; metrā ouj̄ aj̄i ej̄i t̄auf̄on̄.. Alla; mh̄n̄ to; metrw̄/ ge kai; logisn̄w̄/ pist̄ēon̄ beltiston̄ aj̄i ej̄i t̄h̄ī yuch̄i. (602e 1-603a 5)

In un'unica circostanza poi, Platone si serve direttamente del concetto di tempo, nella terza deduzione del *Parmenide*, in 155e 8 sgg., per giungere *ad escludere che l'Uno che è partecipi simultaneamente di predicati opposti, a cominciare dall'Essere e dal Non Essere*

Ar̄ j̄uj̄, ōtē metew̄i, ōid̄w̄ tē ej̄taī totē mh̄; metew̄ein, h̄j̄ ōtē mh̄; metew̄i, metew̄ein... Jin̄ aj̄l̄w̄/ aj̄tā cron̄w̄/ metew̄i kai; ej̄i aj̄l̄w̄/ ouj̄ metew̄i: oūt̄w̄ gar̄ aj̄i mon̄w̄i t̄oū auj̄f̄oū metew̄i tē kai; ouj̄ metew̄i... Ouj̄f̄oun̄ ej̄stī kai; ōūd̄oī cron̄w̄i, ōtē metalamb̄aneī t̄oū ej̄jaī kai; ōtē ap̄all̄att̄etaī auj̄f̄oū... h̄j̄p̄w̄i ōid̄w̄ tē ej̄taī totē; nen̄ ej̄ein̄ to; auj̄f̄on̄ totē; de; mh̄; ej̄ein̄, ej̄n̄ mh̄ypotē kai; lamb̄an̄h̄/ auj̄f̄o; kai; aj̄fik̄.. (155e 8-156a 4)

Queste indicazioni consentono di trarre due conclusioni di un certo rilievo in ordine alla portata ed ai limiti della funzione gnoseologica del *cronos*: innanzitutto, per quanto attiene all'impiego logico del concetto di Tempo, se ne può dedurre che esso *ha un'estensione sufficientemente ampia da includere la nozione di contemporaneità come un suo caso particolare. L'incoerenza intrinseca al fenomeno non si manifesta infatti esclusivamente nella compresenza dei diversi e degli opposti 'nel medesimo tempo'; la contraddittorietà del sensibile, ciò che fa di esso appunto un'apparenza, è sufficientemente provata per Platone dall'alternarsi in esso di differenza e contrarietà, alternanza che, presupponendo la successione, mette in gioco l'intera dimensionalità del cronos piuttosto che un singolo momento di esso.* Una conferma del coinvolgimento delle diverse forme del Tempo nella determinazione dell'ambito fenomenico come contraddittorio, proviene dall'argomento della Reminiscenza: la dinamica del ricordo, illustrata inizialmente da Socrate al livello sensibile, avviene notoriamente per via, insieme, di Somiglianza e Dissomiglianza, in quanto, una volta ridestato il ricordo di qualche cosa attraverso la visione di un oggetto simile ad esso, non può non accompagnarvisi anche la coscienza della manchevolezza di ciò che ha suscitato il ricordo rispetto al ricordato (cfr. 73c 1-74a 7); che sia il *cronos* nella sua

estensione a permettere di stabilire questa relazione sia di similitudine che di difformità, è provato dal fatto che l'Anima si basa sull'esistenza di un lasso di Tempo intercorrente fra i due eventi, per poterli confrontare, come si evince da 73e 1-3

Oukōun...to; toiōton ajamhsiv tiv ești... malista mentoi othan tii tōuto paqh/peri; eķēina a;Iuplo; cronou kai; tōu mh; episkopēin hēh epelelthsto...

Perfettamente analogo è il meccanismo concettuale sotteso all'Anamnesi attinente invece agli oggetti sensibili in rapporto agli *eijh*. i fenomeni uguali, alla vista dei quali riemerge il ricordo dell'Uguale in sé, possono difatti apparire, in circostanze, ovvero in **Tempi diversi**, sia uguali che disuguali,

...skopei de; kai; thde. aj' puj liqoi men ijoi kai; xula ejiote tauja; qita tw/men ija fainetai, tw/d puj(74b 7-9),

mentre per i Veri Uguali, non si dà mai l'eventualità che essi possano apparire disuguali, così come neppure l'Uguaglianza in quanto tale potrà mai apparire Disuguaglianza,

Tivdex auja; ta; ija eștin ote ajisavsoi efamh, hj hJijothu ajisothu....Ouj taujon aja eștin, hjd jō, tāutavte ta; ija kai; aufo; to; ijou. (74c 1-5)

Come si può facilmente constatare, gli enti sensibili, rispetto alla regola della mutua esclusione dei Contrari a livello eidetico formulata in quest'ultimo passaggio, *non smentiscono la propria inconsistenza neanche nel caso in cui non solo manifestino in sé la compresenza degli opposti in tempi diversi, ma neppure quando la manifestino, si può altrettanto legittimamente supporre, in relazione ad osservatori distinti.*

Volendo andare a ricercare il fondamento della funzione conoscitiva del **CRONO**, all'interno della sua stessa costituzione, si potrebbe dire anzi che essa si espliciti prevalentemente proprio *nello svanire continuo e reciproco delle sue dimensioni*, rispetto al quale la possibilità di isolare un 'momento presente' in cui la compresenza dei diversi e dei contrari si mostri in maniera privilegiata, è più che altro il frutto di un'astrazione, comprensibile, e che gioca su uno degli aspetti della natura del Tempo, l'esistenza del presente, attribuendogli un primato nel tentativo di arrestare il trascorrere: ci sembra quindi più corretto dire che **il Tempo, quando esercita la capacità di svelare al Soggetto conoscente**

il carattere illusorio degli oggetti fenomenici, lo fa proprio attraverso il dileguare dell'ora.

È anzi esattamente quest'uso, chiamiamolo così, *esteso del **χρόνος***, ad agevolare, per esclusione, *la cognizione di Realtà tali per cui in nessun Tempo l'una di esse potrà presentarsi come Contraria a se stessa. In questo senso si può affermare che l'uso logico del concetto di Tempo, oltre a rendere esplicita quella sensibile, rende anche accessibile la nozione di Contraddittorietà, o di Non contraddittorietà, Intelligibile.*

Passando alla seconda considerazione, dire che l'uso logico del **χρόνος** aiuta l'Anima a familiarizzarsi con l'esistenza dell'Essere Eterno, *non implica affatto che il Principio di Contraddizione sia, anche qui, il risultato di una determinata concezione del Tempo e che perciò debba venirne necessariamente condizionato nel suo valore ontologico: la sfumatura temporale residua, presente nella versione che di esso ci dà *Phaed.* 74b 7-9 (*επιτε*, b 8), non basta infatti a sostenere un'incidenza strutturale del **χρόνος** nel suo utilizzo, essendo piuttosto l'esito, in questo caso particolare, del predetto ragionamento condotto per esclusione, che parte quindi da una considerazione della sovrapposizione degli *επιαντι* nei fenomeni; inoltre, da un punto di vista logico-deduttivo, non è certamente scorretto dire che *per ciò che è Eterno, ovvero che è sempre Identico a se stesso, non possa mai darsi un Tempo in cui esso si trovi ad opporsi a se medesimo. L'Eterno, come Platone sosteneva già nel *Lachete*, in relazione all'Unità della *ἐπιστήμη* è anche 'per tutto il corso Tempo', ed è proprio per il fatto di Essere quello che È, che all'*οὐσία*, invariante rispetto alla dimensione temporale, non potrà mai accadere in nessun momento del **χρόνος** di divenire nemmeno soltanto Diversa da sé. Il brano del *Lachete* è molto pregnante e merita rievocarlo:**

Ἐγώ, δὴ; φράσω. Δοκεῖ γὰρ ἐπιτε καὶ; τῶδε, περὶ; οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, οὐκ ἄλλῃ μὲν εἴηαι περὶ; gegonotoi εἴηαι ὀπῆ/gegomen, ἄλλῃ δε; περὶ; gignomenwn ὀπῆ/gignetai, ἄλλῃ δε; ὀπῆ/aj kallista gegoto kai; genhsetai to; mhpw gegonox; ajl jJauthvōidn peri; to; ugieinon eij aphantai tou cronou ouk ajllh tii hj iatrikhy mīr ōusa, eforā/kai; gignomena kai; gegonota kai; genhsomena ὀπῆ/genhsetai...Tivdex. su; hūin, wj Nikix; sunfhi peri; twn aufwn thn aufhn episthmn kai; efomenwn kai; gignomenwn kai; gegonotwn, epaiōn.(198d 1-e 1)

Questa necessità logica consente così di accantonare l'ulteriore supposizione che anche nelle diverse occorrenze del Principio di Contraddizione, che incontriamo in *Phaed.* 102a

10 sgg., il concetto di impossibilità non soltanto di Essere, ma anche di 'Divenire' dell' *ējflor* considerato, Opposto a se stesso, celi in sè un qualche significato temporale, come farebbero pensare le seguenti descrizioni:

- *ejni; gar faiwetai ouj monon auto; to; megeqoi oudepot ejjelein alla mega kai; smikron ejjai; alla; kai; to; ej hūin megeqoi...*(102d 6-7);

- *...upomenon de; kai; dexamenon thn smikrothta ouk ejjelein ejjai esteron hj qter hē* (102e 2-3);

- *...wā d jūwē kai; to; smikron to; ej hūin ouk ejjelei pote; mega gignesqai ouje; ejjai; ouj jūlo oujen twn ejantiwn, eji qj qter hē, alla toujantiwn gignesqai te kai; ejjai...*(102e 6-103a 1);

- *...nun devoti auto; to; ejantion eautw/ejantion ouk aj pote genito, ouje to; ej hūin ouje to; ej th/fusei.* (103b 4-5);

- *...auja; d ejkaina ouk aj potevfanen ejelhsai genesin ajlhwn dexasqai.* (103c 1-2);

- *Sunwloghkanen aja...aplw tōto, mhdepote ejantion eautw/to; ejantion ejesqai.* (103c 7-8).

Le sfumature cronologiche contenute in queste formulazioni sono infatti tutte riconducibili alla cornice tipicamente ascensiva nella quale si inserisce l'esempio considerato, che concerne appunto la problematica *convivenza degli opposti nel medesimo fenomeno*, nella fattispecie Simmia, che, trovandosi in mezzo fra Socrate e Fedone, appare contemporaneamente grande e piccolo:

...ōtan Simmian Swkratou fh' meizw ejjai, Fairwmoi de; ejattw, legei tot ejjai ej tw/Simmia/ajufotera, kai; megeqoi kai; smikrothta.(102b 4-6)¹⁸⁹

¹⁸⁹ L'intento platonico, secondo R.D. Archer-Hind, *The Phaedo of Plato*, 1894, p. 105, p. 120, sarebbe precisamente quello di mostrare *che Idee contraddittorie possono coesistere nei particolari, e questa coesistenza può essere sia successiva che simultanea*. Sul fatto che, in generale, la coesistenza degli opposti in Simmia, simultanea o successiva, sia comunque *di tipo temporale*, concordano F.C. White, *The compresence of opposites in Phaedo 102*, 1977, pp. 303-311, E. Heitsch, *Beweishäufung in Platons Phaidon*, 2000, p. 523, Dorothea Frede, *Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, 1999, pp. 129-131, e K.H. Volkmann-Schluck, *Seele und Idee. Der dritte Unsterblichkeitsbeweis in Platons "Phaidon"*, 1963, pp. 258-259.

Ciò che potrebbe destare una certa perplessità è il fatto che Socrate si preoccupi immediatamente di *correggere l'erroneità intrinseca alla precedente affermazione*, precisando,

*Ἄλλα; γάρ... οὐβλογῆναι τὸ; τὸν Σιμμίαν ὑπερεσεῖν Σωκράτῳ οὐκ ἴσθαι τῶν ῥημάτων
λεγεταὶ οὐδὲν καί; τὸ; ἀλλήλῃ; εἶπεν... οὐκ γὰρ πεφύκεται Σιμμίαν ὑπερεσεῖν τούτῳ/
τῷ/Σιμμίαν εἶπαι, ἄλλα; τῷ/νεγκεῖν ἁπλοῦς... (102b 8-c 2)*

Detto altrimenti il Grande ed il Piccolo, esattamente come tutti gli altri Contrari, non sono una caratteristica connaturata del fenomeno e dunque *non sono soggetti, neppure quando vengano predicati o partecipati da esso nel modo che dir si voglia, a quel divenire temporale da cui esso è strutturalmente affetto*: quindi, mentre di Simmia si può benissimo continuare a sostenere che esso appare piccolo e grande al Tempo stesso, o che, divenuto più grande, lo sia divenuto rispetto al o dal più piccolo che era (cfr. *Phaed.* 70e 4 sgg., a cui Socrate stesso rinvia in 103a 4-c 8 precisando le differenze fra i due argomenti), non possiamo invece affermare che siano il *μεγα* e lo *σμικρον* in quanto tali, ad essere l'uno compresente all'altro o, alternativamente, a passare l'uno nell'altro. Come nel caso degli *strobiloi* nella *Repubblica* (cfr. libro IV, 436b 8 sgg.), l'intento platonico qui non sembra affatto quello di sostenere, attraverso *la negazione della comunicazione reciproca dei 'contrari in noi', una sorta di 'non contraddittorietà propria delle apparenze', quanto piuttosto di sottolineare, in conseguenza dell'assunzione di esistenza degli ~~εἶδη~~ che tutto ciò che vi è di ontologicamente consistente 'nel sensibile' non è altro che Idea, e dunque, di ribadire in maniera ancora più radicale, proprio grazie alla distinzione linguistica fra ~~εἰδῶν~~ *εἶδῶν ἐπὶ ἡμῶν ἐπὶ τῷ/φύσει*, l'Identità fra Ideale e Reale¹⁹⁰.*

¹⁹⁰ Sul senso da attribuire alla differenza introdotta qui fra Contrario in sé e nel fenomeno si è molto dibattuto. Ci limitiamo perciò ad accennare solo ad alcune delle numerosissime interpretazioni che ne sono state fornite. Kenneth Dorter, *op.cit.*, pp.141-142, ritiene che qui Platone distingua proprietà essenziali e proprietà accidentali (il grande ed il piccolo in noi, che perciò si ritirano o periscono, non si comportano come le Idee che invece 'non reagiscono' al presentarsi loro dell'opposto corrispondente). Le qualità accidentali presenti in Simmia però non è corretto dire che periscono, perché Simmia resta relativamente a Socrate e Fedone più grande e più piccolo anche qualora si cessi di prendere in considerazione tale fenomeno. Quindi è più corretto, anche se nell'argomento sarebbe soltanto implicito, affermare che il contrario in noi si ritira. Per Christopher Rowe, *op.cit.*, p. 249 sgg., invece, la questione se qui il filosofo voglia davvero porre una distinzione netta fra Idee in quanto tali ed in quanto proprietà presenti nel sensibile, è da considerarsi aperta, dato che si dovrebbe discutere il problema della modalità di partecipazione dei sensibili agli ~~εἶδη~~, cosa che Socrate aveva già

Il ragionamento platonico si presta tra l'altro in maniera eccellente a fungere da strumento anti eristico, impedendo di sostenere, giocando sulla mescolanza apparente degli opposti nel fenomeno, una teoria dell'identità temporale degli opposti, che, consentendo di affermare 'tutto ed il contrario di tutto' (pensiamo soltanto allo stile argomentativo di personaggi come Eutidemo e Dionisiodoro), costruisca giudizi che assimilano un soggetto ed un predicato in opposizione tra loro.

Interpretiamo così sia l'identificazione fra Contrario in sé ed in noi cui Platone ricorre nel *Fedone*, che *la natura temporale del fenomeno, la quale fa apparire in esso un certo tipo di mescolanza da cui l'Idea è esente in ogni evenienza, e dunque anche quando se ne parli, a*

dichiarato espressamente di non voler approfondire (cfr. *Phaed.* 100d 5-6). Certo è l'emergere del carattere relativo ed inessenziale delle proprietà eidetiche quando vengono predicate di un ente sensibile (pp. 249-250). Acutamente Rowe osserva che *l'avvicinarsi di un Contrario all'altro, che produce l'alternanza degli opposti in Simmia inducendo la sparizione od il perire dell'uno a vantaggio dell'altro, non allude ad altro che al momento in cui Simmia viene messo a confronto con Socrate e con Fedone* (pp. 251-252); l'autore sembra dunque pronunciarsi in favore **del carattere apparente nel fenomeno sia di questa presenza che di questa successione fra Opposti**. Una posizione ancora più netta è quella assunta da R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, *op.cit.*, pp. 147-166, che ritiene inopportuna l'insistenza sulla presunta formulazione in questa prova di una distinzione fra predicazioni essenziali ed accidentali, che ai fini della dimostrazione di Immortalità dell'Anima non ha nessuna rilevanza (p. 155); lo scopo platonico è piuttosto quello di porre una demarcazione radicale fra ente sensibile, concepito come una sorta di 'contenitore' teatro dell'alternanza di Idee opposte ed Idee medesime nella loro Invarianza (pp. 154-155). Sottile il rilievo di D. Bostock, *op.cit.* pp. 178-193, secondo cui l'affermazione che Simmia **non per sua natura è più grande, va intesa nel senso della partecipazione all'Idea che sola rende il sensibile apparentemente dotato di quegli attributi che ne vengono predicati** (p. 179); la nozione di 'Grandezza in Simmia' è dunque per Platone un altro modo di dire *che Simmia partecipa della Grandezza in sé* (p. 181). In definitiva sarebbe completamente errato attribuire a Platone la concezione di una sorta di presenza fisica dell'Idea nel sensibile, in quanto il fenomeno è per il filosofo **nient'altro che immagine** (cfr. pp. 198-199). Più attento alla *funzione svolta dal Principio di Contraddizione nella dimostrazione* è Denis O'Brien, che in *'The Last Argument of Plato's Phaedo'*, 1967, sottolinea come l'argomento platonico sia giustamente volto a porre *una distinzione fra possibile compresenza temporale e simultanea degli opposti nel sensibile ed impossibilità di tale specie di commistione a livello eidetico*, e che questa formulazione del Principio serve **da sfondo teorico introduttivo** per quei casi che verranno esaminati successivamente nel corso dell'argomentazione, **in cui la mutua esclusione degli Opposti Ideali produce la generazione e la corruzione del sensibile** (p. 200 nota 1). Anche T. Gomperz, *Griechische Denker*, 1912, Bd. 2, vedeva nell'ultima prova sull'Immortalità dell'Anima una applicazione chiara del Principio di Contraddizione, utilizzato con le medesime finalità: **Opposti contraddittori si escludono, ed è proprio questo meccanismo a chiarire la dinamica del divenire sensibile** (p. 354). Che infine Platone, nel corso di questa deduzione, abbia elaborato una genuina *'teoria delle relazioni'*, lo ha sostenuto M. Mignucci, in *Platone e i relativi*, 1988, p. 267 sgg., e sulla stessa questione cfr. anche Bostock, *cit.*, p. 180.

ragione o a torto, come di una caratteristica di quello che in realtà semplicemente ne partecipa, ovvero che non ha ragione di essere ritenuto quale è se non a causa dell'esistenza di quell'Idea; il fenomeno Simmia non risulta elevato ad uno statuto ontologico superiore per il fatto di presentarsi come una sorta di 'sostrato' invariante dell'alternanza fra contrari che non lo intaccherebbero essenzialmente: il fatto che egli continui ad essere Simmia nonostante il passare degli opposti in lui, non gli toglie quella possibilità di fondo di divenire diverso sia in relazione a se stesso che agli altri, che è appunto ciò che gli consente di accogliere in sé i contrari, cioè di manifestarne la compresenza e l'alternanza, e della quale la sua temporalità è l'espressione più consona¹⁹¹.

Inoltre, proprio partendo dalla constatazione che *il concetto di simultaneità temporale non ricorre in tutti i frangenti in cui il filosofo ricorre all'utilizzo della regola della non commistione degli Opposti, dimostra esattamente l'indipendenza del Principio di Contraddizione dal concetto di Tempo, e ne conferma il carattere di norma in vigore a livello squisitamente Ideale.* Nei casi menzionati prima, di *Resp.* IV, 436b 8 sgg., e X, 602e 1 sgg., ed infine di *Parm.* 155e 8 sgg., la nozione di *αὐτὸ ἐΐμαι καταχρονῶν* il cui utilizzo farebbe supporre che il Principio di Contraddizione debba includere come un suo elemento costitutivo **la limitazione logica 'non nel medesimo Tempo'**, viene messa in gioco semplicemente perché i casi esaminati hanno a che vedere con il generarsi di apparenze contrarie, cioè con la comunanza apparente degli opposti nel sensibile. Quando invece

¹⁹¹ Anche secondo Volkman-Schluck, *op.cit.*, ancora a p. 258-259, la limitazione implicita nel ragionamento, che **'non nello stesso rispetto'** Simmia è più Grande e più Piccolo, **non incide sulla coesistenza dei contrari nel suo essere sensibile**, ma è volta solo a ribadire che la Grandezza in sé, pure in quanto partecipata da lui, è tale quale è in relazione alla Piccolezza in sé, e non in relazione a Simmia, **che è ora tale, ora talaltro, ora appare partecipare simultaneamente di entrambe.** Molto pertinenti ci sembrano le osservazioni, che presuppongono appunto quella **concezione 'estesa' del Tempo**, cui accennavamo poco fa, di Ronna Burger riguardo alla possibilità del riconoscimento simultaneo dei contrari in Simmia nel suo *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, 1984, p. 162: i due atti di paragone, di Simmia rispettivamente con Socrate e con Fedone, **non potrebbero, a rigore, essere compiuti nello stesso tempo, e solo un'osservazione passiva può dare l'illusione di una coesistenza contemporanea.** Opportunamente l'autrice rileva che *la posizione di una distinzione fra i due termini di confronto implica già il riconoscimento di Grande e Piccolo come due Entità distinte e non passibili di analogia commistione reciproca, presuppone cioè già l'elevazione alla prospettiva Ideale.* Si tratta dunque di un passaggio analogo a quello delineato in *Repubblica VII*, da una visione confusa di due opposti in un medesimo oggetto, apparente certo, ma pur sempre possibile, alla concezione dei contrari eidetici quali Entità singolarmente Unitarie e non immediatamente comunicanti. Perciò risulta evidente che **il Principio di Contraddizione ha valore solamente a livello eidetico.**

vengono considerate *situazioni di possibili interazioni fra **ejantia** eidetici, è facile constatare come, al posto del concetto ‘non nello stesso Tempo’, subentri quello di ‘non nel medesimo rispetto’, come avviene appunto con lo **ouk oubiwn** del Sofista, 256a 12, il quale legittima la comunicazione reciproca fra **ejllo genti** contrari senza che questi debbano venire meno alla propria natura individuale ed a quella della loro relazione di **Opposizione**. Il Principio di Contraddizione dunque, riproponendosi quale conseguenza della definizione di Eternità eidetica, in quanto esso equivale all’asserire l’Essere Eterno degli **ejantia**, risulta ontologicamente anteriore al Tempo: il passaggio dallo **aita** all’**ouk oubiwn** equivale infatti all’elevazione da una nozione di simultaneità temporale, intesa qui nel suo significato generale precisato sopra di coesistenza non ristretta al presente, bensì estesa a tutte le dimensioni del **chronoi**, al Concetto di Simultaneità atemporale, contemplata nella nozione dell’‘Essere non nello stesso rispetto e però insieme, ma ‘non nel Tempo’, che si rivela per il modus existendi della Contraddizione a livello dell’Intelligibile¹⁹².*

Si osservi che in *Resp. IV*, 436b 8 sgg., sebbene il Principio di contraddizione venga applicato inizialmente al caso di un oggetto sensibile, che nella fattispecie è una trottola, con il quale la nozione di contemporaneità si sposa benissimo, la coesistenza in essa di **Movimento e Quietè** viene successivamente risolta ricorrendo anche qui alla limitazione logica ‘non nel medesimo riguardo rispetto alla stessa cosa’, **oujkata; to; auto; prw; to; auto** (cfr. 436d 4-437a 2). È interessante riflettere sul fatto che qui, più che mosso dall’intenzione di salvare la coerenza del fenomeno trottola, che può tranquillamente continuare ad ingenerare l’impressione di muoversi e stare nello stesso Tempo, Platone sembrerebbe invece voler anticipare l’analisi del rapporto di **Opposizione ed insieme di Comunicazione** esistente fra **kinhsia** e della **stasia** nel Sofista, di **cruciale importanza anche in sede di teoria Psichica, dato che la coesistenza dei due Generi Sommi è**

¹⁹² Per inciso, un esplicito impiego dell’espressione **aita** con evidente significato atemporale, Platone lo fa proprio nel *Timeo*, in due occasioni, entrambe legate al nascere del **chronoi** insieme col cosmo sensibile, in 37e 1-3:

...hulwari kai; nukta; kai; mhnai kai; ejiautouv ouk ojtai prin oufanow genesqai, tote aita ejkeinw/sunistanew/thn genesin aufwn mhcanatai..., ed in 38b 6-7:

Cronoi d jwji met jufanw gegonen, ita aita genhgentei aita kai; Juqnsia...

A prescindere dal fatto che si convenga o meno con l’ipotesi di una generazione atemporale dell’**oufanow**, il ricorso alla nozione di **Simultaneità nel quadro della descrizione di una creazione evidentemente ontologica del Tempo a partire dal proprio Paradigma, esclude già di per sé il fatto che essa possa intendersi in un’accezione cronologica.**

costitutiva della Natura del *νόησι* e condizione di possibilità della *φρονήσι* e dell'*ἐπιστήμη* (cfr. *Soph.* 248e 6-249c 8 e, complessivamente, *Tim.* 35a 1-37c 5)¹⁹³.

La facoltà che perciò il *κρονος* possiede, di svelare la compresenza temporale dei distinti e degli opposti nel *γένεσιν* deriva dunque dalla forma del coesistere, appunto 'Insieme e non nel tempo' dei Contrari nell'*οὐσία* in altri termini, l'uso logico del concetto di Tempo, avendo nel Principio di Contraddizione la sua origine, dipende ontologicamente dal nesso Essere-Eterno.

Non possiamo fare a meno di sottolineare che quanto finora osservato anche in relazione al Concetto di Contraddizione, non fa che portare ulteriori elementi a sostegno di una lettura radicalmente Monista dell'ontologia platonica, ancora più evidenti se ci soffermiamo ad analizzare il rapporto fra la *ἐναντιότης* ed il *κρονος*, considerandolo 'per se stesso', svincolandolo cioè, per quanto possibile, dall'ambito fenomenico.

Nel vagliare questa possibilità ermeneutica avevamo visto come l'Essere del Non Essere ed il Non Essere dell'Essere Intelligibili, frutto della *κοινωνία τῶν μεγίστων γενῶν* del Sofista, siano diversi dall'Essere non essendo (o viceversa), del Tempo: l'essere del Tempo infatti è in quanto non è e non è in quanto è, così che nel suo passare produce una comunanza apparente, immagine di quella realmente esistente nell'Ideale. Stando al Sofista dunque, appunto per il modo del *κρονος* di essere non essere, *οἷε μή; οἷε ἕτερον* gli vengono attribuiti nel medesimo rispetto, *οὐδέν* (cfr. 256a 12). Il Tempo dunque, essendo ciò che è in ogni momento diverso da se stesso, essere che appare sempre essere altro da sé, è, secondo la definizione datane nel Fedone, l'*οὐλεπότε κατα; ταυτα; εἶεν* per *antonomasia*: la straordinaria conseguenza che ne deriva è che il concetto di Tempo non rappresenta dunque solamente il fondamento della contraddittorietà del sensibile; il

¹⁹³ Prauss, *op.cit.*, che diversamente da Hoffmann (*op.cit.*), non concorda sul fatto che Platone ed Aristotele facciano esattamente il medesimo uso del Principio di Contraddizione, in quanto Platone, nel preservare il valore del Principio, terrebbe fermo il concetto di Opposizione a 'svantaggio' di quello di Identità, mentre Aristotele farebbe precisamente l'inverso (cfr. p. 96), precisa poi, finendo decisamente con l'ammorbidire entrambe le affermazioni, che in realtà l'obiettivo platonico, pensando appunto al caso di *Repubblica* IV, è quello di *superare una nozione di essere identico soltanto apparente*, concetto che ci sembra venire incontro all'ipotesi, qui solo accennata, che *la vera Identità Psicica consista in un'Uni-Totalità relativamente alla quale il Muoversi e lo Stare, simultaneamente ed atemporalmente, non costituiscano alcun problema:*

«Doch eigentlich trifft nicht einmal dies zu, daß Platon das *ταυτα* preisgibt. Genau besehen bereinigt er nur den *Schein* des *ταυτα*, den der Sprachgebrauch verursacht, indem er etwas, was eigentlich bloße Vielheit ist, durch einen Namen bezeichnet. Genauso wie auch Aristoteles durch logische Reflexion auf Hinsichten sprachlich bedingte *ἐναντία* als nur scheinbare *ἐναντία* entlarvt.» (pp. 96-97).

crōnōi è la contraddizione in quanto tale. Alla luce di queste considerazioni si potrebbe perciò sostenere che il Tempo riproduca in questa forma estremamente ‘irrequieta’, quella Contraddizione quieta e risolta che l’Intelligibile invece può sostenere, riproponendocela nella sua sfuggente manifestazione esteriore.

Condividiamo anche in questa circostanza la posizione assunta da Hegel, che si è spinto precisamente ad affermare *l’identificazione del Tempo con la contraddizione, prendendo le mosse proprio dalla constatazione sia del modo peculiare di convivenza nel **crōnōi** di essere e di non essere, che dalla distinzione fra la negazione temporale e la Negatività ‘compiuta’ del Concetto:*

«Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden, aber ebenso wesentlich identisch mit ihr. Es ist beschränkt, und das Andere zu dieser Negation ist *außer* ihm; die Bestimmtheit ist also an ihm sich *äußerlich* und daher der Widerspruch seines Seins; die Abstraktion dieser Äußerlichkeit ihres Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst. Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäß, *einseitig* ist, daher sich zu derselben als zu seiner *Macht* verhält.» (*Enzyklopädie*, §. 258, *op. cit.*)

Naturalmente per sostenere la tesi suggerita qui che prevede, in sostanza, l’esistenza *di due ‘specie’ di Contraddizione, delle quali l’una, fenomenica, è l’apparire dell’altra, eidetica*, bisognerebbe preliminarmente fare chiarezza *sul significato da attribuire all’espressione ‘Contraddizione Risolta’, riferita al modo di coesistere dei Contrari Intelligibili: detto altrimenti si tratterebbe di stabilire se Platone abbia inteso servirsi della regola che esclude un certo tipo di mescolanza fra ~~es~~ opposti come di un Principio di Contraddizione, cioè come una norma prevalentemente descrittiva dello statuto delle Opposizioni in ambito Ideale, che dunque tende a legittimarle ontologicamente (cfr. la necessità di pensare, insieme, agli Opposti, ed alla Relazione di Opposizione nel suo Essere in *Theaet.* 186b 6-9), oppure come di un Principio di Non Contraddizione, cioè semplicemente come un divieto di generarle e come un invito a superarle annientandole¹⁹⁴.*

¹⁹⁴ Il problema sembra riecheggiare anche nel corso delle varie formulazioni che Aristotele dà del Principio nel libro *G* della *Metafisica* (cfr. 1005b 17-1012b 31): si tratti anche di una sottigliezza esclusivamente linguistica, sta di fatto che lo Stagirita parla, in questo contesto, appunto di un Principio di Contraddizione, *ajch; tñ*

I vantaggi *della tesi che vede in essere due forme di contraddizione, l'una apparente, l'altra Reale*, sia rispetto alla tesi che pone in contrapposizione un sensibile contraddittorio ed un Intelligibile governato dalla coerenza, che rispetto a quella che vede, volendo seguire una certa interpretazione della distinzione proposta nel *Fedone* fra Contrario in sé e contrario in noi (cfr. 102e 6-103a 1, e 103b 4-5), *entrambi gli ambiti ontici come non contraddittori, sono comunque superiori ai suoi eventuali svantaggi*: ambedue le opzioni, tenuto fermo il fatto che gli *ejantia* eidetici non ammettono mescolanza reciproca, indipendentemente dal 'luogo' del loro manifestarsi, *non sarebbero in grado di dar conto del perché, nonostante la validità del Principio di Contraddizione, essi possano continuare ad apparire nel fenomeno nella forma di una mescolanza confusa*, mentre **la distinzione fra una Contraddizione Ideale ed una apparente, proprio perché fa leva sulla differenziazione fra la *koinonia* Eterna degli *eijh*, e la *koinonia* temporale del sensibile, ci sembra avere un potere esplicativo maggiore rispetto all'interazione apparente degli opposti nell'ambito fenomenico, oltre al fatto, di importanza ben più grande, che in questa chiave di lettura l'origine Dialettica del rapporto fra Essere e Tempo viene tenuta in pregio decisamente maggiore. Una quarta via, consisterebbe nell'ipotizzare l'applicabilità, negli altri due casi, del modello ascensivo-discensivo al Concetto stesso di Contraddizione**: l'Anima si eleverebbe perciò dalla constatazione della contraddittorietà del sensibile, alla cognizione della Non contraddittorietà dell'Intelligibile che darebbe infine ragione dell'intrinseca non contraddittorietà dello stesso sensibile; anche ignorando la

ajtifasewi (sintetizziamo noi) e non di un Principio di Non Contraddizione, che dovrebbe suonare invece *ajch; tñi ouk ajtifasewi*.

Berti è convinto, seguendo in questo Hoffmann, *op.cit.*, p. 64, che la formulazione platonica del Principio, facendo riferimento alla dimostrazione del *Fedone*, venga ripresa fedelmente da Aristotele in *Metafisica G* «[...] essa [scil. la dottrina delle idee] permette a Platone semplicemente di distinguere i diversi aspetti sotto i quali una stessa cosa può essere considerata. Ciò che egli afferma, infatti, è che una stessa cosa può anche avere proprietà opposte, purché sia considerata sotto aspetti diversi, per esempio, nel caso di Simmia, ora in rapporto a Socrate ed ora in rapporto a Fedone. Si completa così la tesi secondo cui i contrari possono, sì, inerire allo stesso soggetto, ma o successivamente o sotto aspetti diversi, non contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto: ci sono tutti gli elementi di quella che sarà la formulazione aristotelica del principio di non contraddizione.», *op.cit.*, pp. 80-81. Berti ritiene comunque che esso vada inteso *come Principio di Non Contraddizione*, e questo perché Platone, come Socrate, considera la confutazione, l'*ejegkor* appunto, una metodologia argomentativa decisiva, che dunque non può non incardinarsi sull'impossibilità o inaccettabilità della Contraddizione (p. 79). L'autore sembrerebbe dunque propendere per la Non contraddittorietà sia sensibile che Intelligibile, o per il solo valore Ideale del Principio così concepito, a prescindere dal fatto che l'opposizione possa poi manifestarsi sul piano empirico.

difficoltà già rilevata di chiarire su questa strada il concetto di apparenza, viene comunque da chiedersi come si faccia *a far combaciare il concetto di Non contraddizione con l'effettiva coesistenza Simultanea ed atemporale degli Opposti Ideali*. Anche in questa circostanza, ci pare che *la distinzione fra la nozione Dialettica di Contraddizione e la sua manifestazione esteriore, segnata dal Tempo, meglio si sposi col paradigma ascendente-discendente, come vedremo fra poco*¹⁹⁵.

Per quanto concerne le finalità specifiche della presente ricerca, ci limitiamo solo a ribadire che *il Concetto in cui riteniamo che le due esigenze, quella di dare ragione del modo di comunicazione dei Diversi e degli Opposti eidetici, e quella che rivendica la coerenza del relazionarsi fra Intelligibili, possano trovare una piena conciliazione, è appunto quello di Eternità: l'Essere Eterno, definito nel Fedone come *αἰ; κατα; ταυτα; εἶναι**

¹⁹⁵ L. Robin, nel suo *Platon. Phédon*, 1949, LIV, sostiene esplicitamente *la validità del Principio di Contraddizione (e non di Non Contraddizione), tanto per l'Intelligibile quanto per il sensibile*, in quanto Simmia, che viene detto essere più grande e più piccolo solo relativamente a Socrate ed a Fedone con i quali viene confrontato, finisce coll'essere esonerato dall'impressione erronea *che in lui si abbia effettivamente una sovrapposizione degli Opposti*. Pur concordando con Robin sulla questione di fondo, vogliamo insistere sul fatto che *la 'coerenza' del fenomeno non è altro che l'esito della validità del Principio di Contraddizione a livello eidetico*: la restrizione 'non nel medesimo rispetto' viene introdotta proprio per dimostrare che la sovrapposizione degli *εἰδῆτις* non può avvenire né nel Contrario preso per sé, né considerandolo come attributo di altro, il che, detto altrimenti, significa che *non ci sono due specie di Opposizione, ma una sola, quella eidetica*. Il ragionamento platonico perciò non è teso ad affermare l'impossibilità che in un sensibile appaia contemporaneamente o in successione la mescolanza delle Opposizioni, costringendoci piuttosto a prendere atto dell'illusorietà di questo apparire. Questo concetto di *contraddittorietà apparente* è stato colto molto bene da D. Frede, op.cit. pp. 129-131: l'autrice osserva infatti che *il 'possesso' delle opposizioni nel fenomeno è transeunte e relativo, e che il loro 'possessore', proprio in quanto viene intaccato da questo mutare, presenta ora l'uno, ora l'altro di questi contrari relativi, ora invece mostra di possederli entrambi contemporaneamente*, in ragione della partecipazione ad una pluralità di Idee, che invece sono esenti da questa specie di mutamento. Anche Prauss, op.cit., ribadiva *la validità del Principio di Contraddizione ad 'entrambi i livelli', pensandola giustamente come conseguenza del fondamento Ideale dell'apparire, per cui l'ambito fenomenico non consiste in null'altro che in un aggregato di εἰδῆτις*

«Wenn es auch der Sprache nach so scheint, als sei ein Einheitlich-Identisches (Simmias) durch *εἰδῆτις* (Groß und Klein) bestimmt, so handelt es sich doch in Wahrheit nur um eine Vielheit von Dynameis, unter denen sich zwei oder auch mehrere *εἰδῆτις* befinden. Selbst wenn sie nicht als Relationen gefaßt werden und mithin *εἰδῆτις* bleiben, verstoßen damit Größe und Kleinheit des Simmias nicht gegen den Satz vom Widerspruch. Denn so wenig die Ideen der Größe und Kleinheit im Reich der vielen Ideen als *εἰδῆτις* zueinander im Widerspruch stehen, so wenig widersprechen die Dynameis Groß und Klein einander als *εἰδῆτις* innerhalb der aggregativen Vielheit. Die den Namen „Simmias“ trägt.» (p. 97).

assicurando l'Invarianza dell'Idea, consente di escludere a priori ogni eventualità che l'εἶδος possa divenire o essere opposto a se stesso, in quanto vieta che esso possa semplicemente divenire o essere diverso da sé; in questo senso perciò, la nozione di Eternità, incarna il 'Principio di coerenza' connaturato a ciascun Intelligibile. D'altra parte è chiaro anche che l'Essere Eterno, riversandosi sulla Totalità Ideale, dando voce quindi alla 'coerenza' di tutta quanta l'οὐσία, la garantisce per ciascuna sua singola componente e per le relazioni che essa intesse con le altre, siano esse di semplice Differenza o di Opposizione; è evidente dunque che nel caso degli εἴδη, l'Eternità, asserendo la loro pari dignità ontologica, quanto al fatto di essere entrambi Eterni, legittima anche la loro esistenza Simultanea, ed ovviamente Atemporale. Il Principio di Contraddizione dunque, se si accetta di vederlo come l'affermazione dell'Eternità dei Contrari, risulta essere insieme anche il Principio di coerenza del rapporto di Opposizione Intelligibile.

La riflessione sul Principio di Contraddizione ha il grande pregio di far emergere un aspetto cruciale del nesso Essere-Eterno cui accenneremo anche in seguito: è palpabile infatti che *l'Eternità, pur incarnando il modo di esistenza sia della singola Idea che degli εἶδη contrari, non è la Causa del loro Essere; ciò è particolarmente evidente nel caso degli εἴδη in quanto essi, esistendo a prescindere dalla loro condizione atemporale, rinviano alla questione originaria, che se l'Essere è uno αὐτὸν non lo è per il fatto di essere Eterno.* In questo stesso contesto, avremo anche l'opportunità di precisare il senso dell'espressione, che qui abbiamo utilizzato in modo volutamente vago, *'Principio di coerenza'*.

Nella sezione finale di questa ricerca vedremo come non soltanto la distinzione fra temporalità ed Atemporalità, ma anche la nozione stessa di Eterno rivesta, ai fini della comprensione dell'ontologia platonica, una funzione *didattica* fondamentale ed estremamente raffinata.

Nella medesima direzione ermeneutica ci sembra condurre il bel passo del *Teeteto* in cui, concordato che gli εἴδη rientrano in quel genere di realtà che l'Anima ricerca in Se stessa ed esclusivamente per mezzo di Se stessa (cfr. 186a 8-b 4), *Socrate procede sottolineando che la stessa metodologia euristica viene adottata dalla Psiche anche in relazione ad aspetti più specifici del rapporto di Opposizione:*

Thn devge ousiam kai; offi eston kai; thn ejantiothta proi ajllhln kai; thn ousiam auj tñ ejantiothtoi auti; hJyuch; epaniōusa kai; sumballousa proi ajllhla krinein peiratai hñin. (186b 6-b 9)

Se in questo passaggio sostituiamo, a titolo di puro esperimento mentale, al concetto generale di Opposizione, il caso specifico *del comportamento reciproco del Movimento e della Quietè, in modo da poter esaminare il brano con un occhio rivolto alle tappe della deduzione dei Generi Sommi nel Sofista* (cfr. 250a 8 sgg.), le conclusioni che se ne deducono sono particolarmente interessanti: *una volta stabiliti sia l'Essere di entrambi, che il loro rapporto di Opposizione, che esclude la possibilità di una comunicazione diretta fra i due generi, si può passare ad una considerazione più approfondita della natura di questa Contrarietà. Essa è tale da assimilare ambedue dal punto di vista della comune partecipazione all'Identico ed al Diverso che fa sì che sia il Moto che la Quietè Siano e insieme Non siano: l'ousia della loro ejantiothi si traduce allora in un Essere Non Essere che diventa il loro punto di incontro e di mediazione, resa possibile dal carattere onnipervasivo del tauton dello eteron,*

Tivpot juj nun outw ejhkanen tove tauton kai; qateron.. potera duw genh tine; autwv twn nen triwn ajlw, summeignumenw mh ejeinoti ej ajagkhi ajiv. (254e 2-4)

Il Principio di Contraddizione quindi, che assicura l'esistenza paritaria dei Contrari in quanto Contrari, oltre che riconfermarsi come un Principio di coerenza, nella misura in cui ciascun ejantion è garantito nella propria Identità e Differenza dall'altro, si rivela anche per un Principio di Sintesi degli Opposti, in quanto si radica in un' Idea dell'Essere vivificata dalla dialettica dell'Identico e del Diverso¹⁹⁶.

¹⁹⁶ In un suo breve ma assai pregnante contributo Jens Halfwassen, pur muovendo dall'interpretazione della legge logica formulata in *Repubblica IV 436b sgg.* come *Principio di Non Contraddizione*, tiene conto delle riserve Platoniche espresse nel brano stesso in ordine alla probabile insufficienza del metodo dimostrativo adottato leggendole nella seguente direzione: il Principio di Non Contraddizione varrebbe soltanto ad un livello discorsivo (*dianoetico*), *ma verrebbe progressivamente superato, nella misura in cui ci si avvicini maggiormente all'ajchvinteso neoplatonicamente come Superessenziale, ed al livello del quale varrebbe l'asserzione, che linguisticamente suona paradossa, ma costituisce l'unica maniera per esprimere la trascendenza dell'Assoluto, "Affermazione e Negazione valgono ed insieme non valgono"* (p. 47). La

Rientrando nei confini del nesso Essere-Eterno, il concetto di Unità dell'Opposizione che si evince dal Teeteto, fornisce la prova più convincente che il Principio di Contraddizione corrisponde realmente al riconoscimento del carattere Eterno della Contrarietà, e dove la nozione di Eternità viene a caricarsi di un contenuto allusivo ancora più forte all'intima Natura Dialettica dell'Idea.

Dal punto di vista del rapporto fra il *κίνησις* e la *ἠπιότης*, da cui eravamo partiti, si può svolgere la seguente considerazione: l'uso logico del concetto di Tempo si riconferma nella sua dipendenza dal nesso Essere-Eterno, espresso dal Principio di Contraddizione, che implica anche l'Invarianza atemporale del singolo *εἶδος* rispetto a sé e ad altro, non

progressiva eliminazione del Principio di Non Contraddizione avverrebbe, secondo Halfwassen, precisamente a livello dei *μεγιστα γενη*.

«Platon a toutefois aussi prêté attention à l'interdiction de la contradiction dans sa dialectique des Idées, ainsi que le manifeste par exemple la dernière preuve de l'immortalité dans le Phédon, 102a et suiv.: des Idées opposées s'excluent mutuellement et ne participent pas les unes des autres. La même chose est vraie pour les Idées supérieures, qui déterminent tout étant, les *μεγιστα γενη* bien que repos et mouvement, identité et altérité ne se mêlent pas les uns les autres, Platon les relie entre eux dans une *koinônia* multilatérale comportant même ceux qui sont "le plus opposés", le repos et le mouvement (*Soph.*, 254b et suiv., notamment 256b). En effet, les *μεγιστα γενη* traversent toutes les Idées (*Soph.*, 254b 9), et donc aussi leurs propres contraires, quoique Platon évite ici une contradiction en différenciant les perspectives. Le principe de contradiction se fonde ontologiquement sur la disjonction de l'être et du non-être. Mais le cosmos des Idées, en tant que totalité, englobe aussi le non-être sous la forme de l'altérité; il est une unité de coïncidence qui englobe en soi les opposés qui s'excluent dans toute Idée singulière. Platon délimite par là la validité du principe de contradiction: celui-ci détermine bien toute Idée singulière, mais non pas le Tout de toutes les Idées [...]» (p. 47). Personalmente propendiamo per una lettura ancora più Monista, se possibile, di quella seguita da Halfwassen, che non renda necessario distinguere ambiti dell'Essere, o che distingua l'Essere stesso da ciò che gli è eventualmente 'anteriore', in cui il Principio valga di più o di meno, preferendo invece il modello esplicativo basato sull'esistenza di un'unica Contraddizione 'positivamente' intesa, che pervada tutti i gradi ontologici solo non nella stessa misura in termini di Realtà e Verità. Detto questo, concordiamo in pieno con l'autore relativamente al vedere nel concetto dell'*αὐτὰρ* platonica come Totalità comprensiva del Non Essere, una forma di Unificazione delle Opposizioni. Riteniamo però che il discorso che vale per il Tutto Ideale valga altrettanto per le singole Parti: se la comunanza dei generi sommi rappresenta l'intima struttura dell'Intelligibile, la sua dinamica investe anche Idee 'più' specifiche; infatti, qualunque *εἶδος* avessimo voluto prendere in considerazione al posto della Quietè e del Moto, che stesse con l'altro in un rapporto di Opposizione, esso sarebbe stato mediato dall'Essere col suo Contrario in maniera perfettamente analoga (cfr. in proposito i riferimenti fatti nel Sofista alle Idee di Bellezza e Grandezza, in 257d 4 sgg.). In questa prospettiva dunque crediamo anche che per incorrere nella coincidentia oppositorum non occorra spingersi all'altezza di un' *αὐτὰρ* intesa come superiore all'Essere, ma 'basti' invece restare entro i confini dell'ontologia platonica.

solamente per quanto attiene al suo rapporto con il sensibile, ma anche considerato **in se stesso**, cioè nel suo essere: in quanto esso risulta da una tale mescolanza di *οψε* di *μη*; *οψεφερον* da potersi identificare con la contraddizione stessa, esso esprime, in forma passeggera, la Contraddizione Ideale, e dunque la sua capacità di palesare al Soggetto conoscente, l'Identità, la Differenza e l'Opposizione, si radica nell'ossatura Dialettica dell'*ουσια*, veicolata, in circostanze 'speciali', e per una scelta a nostro avviso pienamente consapevole da parte di Platone, sulla quale torneremo con approfondimenti sempre maggiori in seguito, **dal Concetto di Eternità**.

Il filosofo non sembra dunque aver mai pensato al *χρονοι* come a qualche cosa di diverso da un'immagine dell'Eterno: il Tempo considerato nel suo concetto, grazie al modo in cui l'*ουσια* vi si manifesta, rispecchia l'Eternità in quanto rispecchia la *κοινωνια των μεγιστων γενων* di cui essa è il simbolo, sollecitando il Soggetto, rendendogliela comprensibile perlomeno ad un primo livello, a pensare come necessaria, insieme, la Dialettica connaturata all'Eternità stessa nel Concetto del suo Essere.

In entrambi i sensi perciò, si deve asserire ancora una volta la priorità dell'Essere sul Tempo.

§.2.2. La dipendenza del *χρονοι* dalla Dialettica dell'*ουσια* Soggettiva.

L'antiorità ontologica dell'*ουσια* rispetto al *χρονοι* emerge con una certa evidenza anche soffermandosi a riflettere un po' più nel dettaglio sulla funzione gnoseologica operata dal Tempo rispetto all'Anima, o meglio, sull'uso fatto dalla *ψυχη* di questo concetto. Quando si diceva, ragionando su *Repubblica* VII, 523a sgg., che l'Anima separa i distinti ed i contrari che inizialmente crede le provengano dalle sensazioni, perché 'non li tollera', ovvero non ne tollera la commistione, non ci si esprimeva con l'acribia che l'approfondimento svolto sul concetto di Contraddittorietà adesso consente: **la Psiche platonica, potremmo dire, sopporta la Contraddizione tanto bene quanto lo Spirito hegeliano**, come lo stesso filosofo tedesco affermava interpretando il concetto platonico del *νοησι* nel *Filebo*, della Causa della mescolanza:

«[...] das Vierte ist die Ursache, und diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjektivität, Macht, Gewalt über die Gegensätze, das die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen. Das Mächtige, Kräftige, Geistige ist das, was den Gegensatz in sich

ertragen kann; der Geist kann den höchsten Widerspruch ertragen, -das Schwache, Körperliche nicht; es vergeht, sobald ein Anderes an dasselbe kommt. Diese Ursache ist nun der *νοῦς*, der der Welt vorsteht; die Schönheit der Welt ist durch ihn hervorgekommen.» (Vorlesungen über Platon, *op.cit.*, p. 96)

Il sensibile temporale invece, di contro alla *capacità dell'elemento Spirituale di unificare gli Opposti, rappresenta la contraddizione nella sua forma irrisolta:*

«Es ist in ihm selbst nicht wahr, es ist nur relativ, es ist sowohl es selbst als das Andere, das auch als Seiendes gilt, es ist so der Widerspruch und der unaufgelöste Widerspruch; es ist, und das Andere hat Macht in ihm. Gegen diese Form des Endlichen ist die Dialektik des Plato besonders gerichtet. Es ist schon früher erinnert, daß die platonische Dialektik den Zweck hat, die endlichen Vorstellungen der Menschen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfnis der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was ist, in ihrem Bewußtsein hervorzubringen.» (*ibid.*, p. 87)

La separazione degli Opposti difatti, espressa dalla presa di coscienza della loro Distinzione e del loro Essere ciascuno un'Unità, non equivale affatto ad annientarli, bensì a riconoscerne la coesistenza e la pari dignità ontologica ad un livello superiore, respingendone invece solamente quella mescolanza confusa che ne offre il fenomeno. Tale rifiuto non implica affatto che al fenomeno venga tolta la possibilità di apparire contraddittorio, perché la separazione operata dal Soggetto conoscente dei contrari nel *κρονος*, col risultato che la compresenza nel fenomeno degli *εναντία* 'nello stesso Tempo' non viene accettata, non ha nessuna attinenza ad un presunto tentativo di riscattare il *γινόμενον* in quanto tale, cioè nella sua visibilità, corporeità, nel suo essere oggetto di percezione sensoriale etc., che anzi Platone continua a considerare fundamentalmente come fonti costanti di confusione e di inganno, quando l'Anima tenta di farvi affidamento (cfr. *Phaed.*, 65e 6 sgg., 79c 2-8, *Resp.* VI, 508d 4-9): ***il rifiuto della simultaneità temporale quale dimensione di esistenza delle opposizioni e la loro distribuzione 'in Tempi diversi', non è che un modo figurato per dire che i Contrari vengono già colti, ovvero sin dal primo approccio della Psiche all'ambito fenomenico, in quanto Due, ciascuno in sé Uno (cfr. anche Resp. V, 475e 9-476a 7), perciò come realtà distinte, ciascuna Identica a sé e Diversa dall'altra, (cfr. Resp. VII, 524b 3-c 13, Theaet., 185a 8 sgg.).***

La *yuchw* afferra quindi gli *ejantia* 'da subito' in quella loro Idealità, *che costituisce l'unica dimensione effettiva della loro esistenza*. La dinamica dell'assimilazione fra il rigetto della coesistenza temporale dei contrari nel medesimo ente sensibile ed il loro carattere eidetico emerge benissimo proprio nell'argomento degli *aufa; ta; ejantia* in *Phaed.* 102a 10 sgg., dove infatti *la puntualizzazione socratica sulla scorrettezza implicita nell'asserire la presenza 'nello stesso Tempo' del Grande e del Piccolo in Simmia si traduce immediatamente nella formulazione del Principio di Contraddizione*.

Da un punto di vista ontologico dunque, il rapporto privilegiato che il ~~crani~~ mostra di avere con la Differenza e l'Opposizione, rispetto alla capacità che esso ha di svelarle nel loro apparire, non dipende 'soltanto' dalla natura dell'Intelligibile in cui ~~eterotizi~~ ed ~~ejantiotizi~~ compaiono nella loro forma pura, ma dalla Natura stessa dell'Anima.

L'ipotesi di una subordinazione della funzione euristica del concetto di Tempo alla *yuchwi* dimostra attendibile per due ragioni strettamente connesse tra loro: in un primo senso, indiretto, essa *riposa sulla struttura Dialettica del Reale di cui l'Anima si serve, all'inizio in maniera inconsapevole, ovvero se ne serve per via dell'impulso datole inizialmente dal contatto con il sensibile in cui essa è confinata dall'incarnazione (cfr. Phaed., 73c 4-74a 9), e quindi senza accorgersi, appunto per averla dimenticata, di essere 'già da Sempre' in possesso della conoscenza piena del ~~trivesti~~ di quelle Realtà che ella si accinge a considerare di volta in volta (cfr. Phaed., 74b 2 sgg.), per risalire al sapere le Idee attraverso l'Anamnesi*. Il processo anamnastico si sviluppa infatti sulla base *di un ampio ricorso ai generi dell'Essere*, come dimostra la descrizione datane nel *Fedone*: *i ~~genti~~ del Simile, del Dissimile e del Diverso, dominano incontrastati sin dall'inizio della dimostrazione*, nella prima tappa della quale se ne mostra l'utilizzo da parte dell'Anima quando si tratti di confrontare tra loro enti sensibili distinti, di cui l'uno, per Somiglianza o Dissomiglianza, abbia evocato nella Psiche il ricordo dell'altro (cfr. 73c-74a); *successivamente viene chiarita la funzione che questi stessi generi esercitano nel consentire al Soggetto conoscente di elevarsi dalla molteplicità fenomenica di quegli enti che, pur condividendo una determinata caratteristica eidetica, la restituiscono nella forma di un'apparente contraddittorietà (nella fattispecie gli uguali che appaiono in diversi momenti del tempo rispetto a diversi osservatori sia uguali che disuguali, in 74b 7-9), alla cognizione dell'Idea originaria responsabile per il manifestarsi nei ~~gignimenti~~ di quel tratto comune (cfr. 74a-75c e 76a)*. Inoltre, anche *per quanto concerne l'Identico, il suo coinvolgimento, ad un primo sguardo non diretto, in questa dinamica dei generi, si fa sentire, appunto nella formulazione del Principio di Contraddizione, in 74c 1-5:*

*Tivdev auŋa; ta; iŋa eŋtin oŋte aŋisavsoi efaŋh, hŋ hJiŋsothi aŋisothu.... Ouj
taufon aja eŋtin hŋd jŋ, taufavte ta; iŋa kai; aufo; to; iŋon.*

Sulla base di questa costante interazione fra *genh*, è possibile ricostruirne il concorso alla realizzazione della Reminiscenza dell' *ēijloī* considerato, sintetizzandolo così: la *adbiotthi* agevola il passaggio concettuale da una pluralità fenomenica ad un'Unità Intelligibile, che inizialmente si presenta al Soggetto con le sembianze di una *eterotthi* radicale; non appena in questo *eteron ti* l'Anima riconosca i connotati di una Realtà che sta in una relazione di invariabile *taufotthi* rispetto a se stessa, si schiude automaticamente la possibilità di cogliere insieme anche la *ajiomiothi* esistente fra quell'Idea ed i sensibili che ne dipendono, i quali, in conseguenza di questa contrapposizione, vengono poi giudicati imperfetti e difettosi rispetto a quell'entità cui essi tendono ad assomigliarsi il più possibile come ad un Modello, pur senza riuscirci mai interamente.

Avevamo già avuto modo di osservare, sulla scorta del *Parmenide* (cfr. 147b 6 sgg.), la trama Dialettica di fondo che regola i rapporti fra questi *genh*, entro la quale il *Simile ed il Dissimile* hanno un comportamento trasversale rispetto all'Identico ed al Diverso, e che di fatto sia proprio questa struttura retrostante a legittimare l'applicazione di uno schema ascensivo-discensivo alla loro azione.

L'ossatura logica su cui l'argomento della Reminiscenza si incardina, permette di trarre una conseguenza assai rilevante non soltanto ai fini di stabilire quale sia la relazione, in termini di anteriorità e di posteriorità ontologica, fra la *yuchied* il *cronoi*, ma anche per l'ermeneutica complessiva del legame fra Soggetto ed Oggetto all'interno della teoria platonica del Conoscere: dallo svolgersi dell'Anamnesi si deduce infatti che sebbene l'Anima incarnata possa aver 'perduto' la singola cognizione degli *ejŋh*, essa è sempre in grado di richiamare alla memoria la visione dell'Essere di cui aveva goduto 'quando era nell'Ade'; e la ragione di ciò sta nel suo 'disporre sempre' di *megista genh* che le garantiscono, ogniqualvolta sia necessario (nell'arco dell'attuale o delle successive *metematosi*), la possibilità della risalita all'Intelligibile. Precisiamo che con questo non abbiamo l'intenzione di negare un certo ruolo esercitato dagli oggetti di percezione sensoriale entro il processo di apprendimento, ruolo che viene esplicitamente sostenuto nel corso del ragionamento (cfr. 75a 5-8); sono senza dubbio i sensibili a fornire alla Psiche un primo impulso alla ricerca di un modello esplicativo alternativo a quello di un presunto carattere autofondativo dell'ambito fenomenico, che sia in grado di 'risolvere' la contraddittorietà apparente ad esso connaturata (cfr. *Theaet.* 184e-185c, *Resp.* VII 523a

sgg., e ancora *Phaed.* 75a 11 sgg.). Teniamo tuttavia a sottolineare, che *la mera esistenza del sensibile non apporterebbe il benché minimo contributo gnoseologico se l'Anima appunto non 'possedesse da sempre' quei **κοίνας** (cfr. *Theaet.* 185c-186c), che significano qualcosa di più che uno strumento intellettuale puramente astratto cui ricorrere quando ce ne sia bisogno.*

Infatti stando al *Teeteto*, la *γυχή*, questa *μὴ ἴδεν* (184d 3), che sola ha il valore di vero *ὄργανον* del sapere (i sensi lo sono infatti in maniera soltanto estrinseca), 'scopre' i *γενῆ* di Essere, Non Essere, Identità, Differenza, Somiglianza, Dissomiglianza, di Unità e della serie dei Numeri, di Pari e Dispari, ricorrendo non alle percezioni sensoriali, bensì, prendendoci la libertà di sintetizzare le espressioni omologhe che ricorrono nell'argomentazione, *αὐτῆ; κατὰ γέννην διὰ γέννησιν ἐπὶ εἰδήσει*, ovvero in quella specie di 'raccolgimento interiore' che nel *Fedone* viene ribadito incessantemente come l'unica via per accedere alla Conoscenza delle Idee (cfr. *Phaed.*, da 64c 4 in poi), e che prevede lo scioglimento della *κοινωνία* provvisoria dell'Anima con il corpo.

È di estremo interesse osservare come nel dialogo Platone ricorra continuamente (64c, 66d-67a, 67d, 67e-68b, 80d-81a, e cfr. anche *Gorg.* 524a 8-b 4), a questa terminologia squisitamente Dialettica per indicare quel legame che la Psiche deve assolutamente spezzare praticando la *μελέτη γνάμω* (cfr. 61c-69e, 80e-81a). Lo interpretiamo come il preciso segnale che il filosofo intende stabilire, sin dall'esordio del *Fedone*, una simmetria ben precisa fra le dimensioni della Soggettività e dell'Oggettività, corrispondenza che culmina proprio con la terza dimostrazione di Immortalità in cui la *γυχή* ed il *σῆμα* vengono ricondotti, rispettivamente, ai due *εἶδη* l'uno 'Invisibile e che è sempre nello stesso modo', l'altro 'visibile e che non è mai nello stesso modo' (cfr. 78b 4-79c 1).

In prima istanza quindi l' 'avere sempre a disposizione i *μεγίστα γενῆ*, significa per la Psiche appigliarsi sin dall'inizio del proprio percorso di innalzamento alla conoscenza dell'Intelligibile, cioè sin dal suo essere ancora del tutto immersa nella dimensione temporale, all'esistenza 'oggettiva', connaturata all'Oggetto del sapere, dei Generi Sommi.

Ecco delinearsi la prima ragione della posteriorità ontologica del Tempo, anche inteso nella sua funzione euristica, rispetto all'Anima: la facoltà che il *κρονος* ha di chiarire alla *γυχή* soprattutto la Differenza e l'Opposizione, non gli è propria, ma dipende dal

ricorso che l'Anima fa ai *magista genē* è la stessa natura Dialettica dell'Essere perciò, non il Tempo, che spinge l'Anima a pensare l'Idea¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Che sia la costituzione Dialettica dell'Ideale a comportare il carattere di trascendenza rispetto al Tempo del processo anamnastico, è stato messo bene in evidenza, sebbene a partire da un interesse più rivolto al contesto in parte 'temporale' del dialogare, da W. Mesch, nel suo *Reflektierte Gegenwart*, 2003, pp. 195-227: intanto l'autore riconosce che **la condizione di possibilità di comprensione della dinamica della Reminiscenza si radica nella stessa nozione di Eternità eidetica, in quanto contenente in sé il Concetto di Contraddizione,**

«Die platonische Bestimmung der Idee erinnert nicht zufällig an das Widerspruchsprinzip. Nur weil Ideen ein widerspruchsfreies Sein besitzen, lassen sie sich einer widerspruchsfreien Erkenntnis zuordnen und einem widerspruchsfreien Handeln zugrundelegen. Wenn die Identität der Idee sowohl durch ihre Selbstbezug (*kath' hauto*) wie durch ihren Bezug zu anderem Identischen (*kata tauta*) erläutert wird, so dürfte dies damit zu tun haben, daß sie durch ihre Teilhabe an anderen Ideen bestimmt werden kann.» (pp. 206-207). Per questa ragione **la Dialettica filosofica, anche nella sua articolazione dialogica, che si sviluppa attraverso la forma della 'permanenza nel Tempo', deve presupporre una dimensione Sovratemporale:**

«[...] die philosophische Dialektik [setzt] nicht nur einpermanent dauerndes Sein der Ideen voraus, wie es für die konsistente Entfaltung des Gesprächszusammenhangs als eines zeitlichen Vorgangs erforderlich ist, sondern auch ein *zeitloses bzw. überzeitliches Sein*. Dieses kommt in der Dialektik insofern zur Darstellung, als ihre Erkenntnis zeittranszendierend verfährt, um sich in der Zeit konsistent entfalten zu können. Und zeittranszendierend ist die philosophische Erkenntnis, wie der erinnernde Rückgriff auf bereits Gesagtes nicht ausreicht, um das dialektische Gespräch voranzubringen.» (p. 207). Quindi, conclude l'autore,

«Wie mir scheint, läßt sich jedoch unschwer zeigen, daß sie [scil. die Anamnesis] ihre Funktion nicht erfüllen könnte, wenn sie *nur* zeitimmanent verfahren würde. Bei Platons gesprächsermöglichender Anamnesis muß es sich *auch* um eine *zeittranszendierende Anamnesis* handeln.» (*idem*). Le medesime conclusioni si lasciano trarre, e ricevono anzi conferma, **partendo da una considerazione della Reminiscenza nell'ottica dell'attività Intellettuale della Psiche**, infatti,

«Es gibt keine Anamnesismethode neben oder über der dialektischen Gesprächsführung. Erst recht gibt es keine anamnestiche *noēsis*, die von ihrem dialektischen Vollzug zu isolieren wäre. *Was Noesis als Anamnesis ist, zeigt sich in der Dialektik.*» (p. 208). Che il Ricordare anamnastico coincida infatti con **una Conoscenza in cui atemporale è la stessa condizione del suo svolgersi**, si evince proprio dal *Fedro* (cfr. p. 210): espressioni come *οὐσίᾳ γίνεται οὐσα μὴν/γεαθὴν/τῆν εἰ τῷ ἀφεστῆναι ἢ γίνεται ἐπίσταντα οὐσαν* di 247c 7-247e 2, chiariscono sufficientemente secondo Mesch, **“daß es sich auf keinen Fall um die Erkenntnis von etwas Innerzeitlichen handeln kann.”** (p. 211); dunque, **sia in prospettiva Oggettiva, che Soggettiva**, **“Zeittranszendente Ideen sind nur durch eine zeittranszendierende Anamnesis zu erkennen”** (p. 212). Ragion per cui, **la nuance temporale presente nella riconquista del Sapere per via di Reminiscenza, come se esso risalisse appunto ad un 'Tempo passato', svela il suo autentico significato ontologico, legato all'Anteriorità strutturale, oltre che degli *εἶδη* stessi, anche dell'Anima-*Nóus*.**

«Ein wichtiger Ansatzpunkt hat sich bereits abgezeichnet: Indem das wahrhaft Seiende erkannt wird, muß auf ein impizites Vorwissen zurückgegriffen werden, das sich nicht einer *zeitlichen* Priorität früheren Erkennens,

In questo senso, sul carattere atemporale dell'Anamnesi si può anche innestare, senza scivolare nell'incoerenza, l'assunzione di quell'angolatura descrittiva tipicamente umana, che a nostro modo di vedere è anch'essa *volontariamente messa in azione a fini didattici*, come vedremo meglio in seguito, entro la quale *il contenuto Rammemorato viene vissuto come acquisizione di un Sapere riconducibile ad un Tempo precedente in cui 'non si era ancora uomini', Conoscenza che si rivela dunque persistere, al di là dell'apparenza generata dalla dimenticanza, "per tutto il Tempo", e dunque anche nell'arco di quello in cui la cognizione del Vero si presenta, via un opportuno saper domandare che risvegli il ricordo, 'nuovamente disponibile'. Di questa proiezione umana del cronon sulla natura del Ricordato, la ἀληθεία τῶν ὀντων che è ἀπί· ἐπὶ τῆς ψυχῆς (Men. 86b 1-2), a partire dall'esperire l'atto del Ricordare stesso come verificantesi in un lasso di Tempo presente, fornisce un esempio strabiliante il Menone:*

Eij õuj̃i õũ t̃ j̃j̃i h̃j̃ cronon kai; õũ aj̃i mh; h̃j̃ aj̃j̃rwpoi, ej̃esontai auf̃w/aj̃hq̃eĩi doxai, ai;J̃ej̃wthsei epegerq̃eisai epist̃h̃mai gignontai, aj̃ j̃õuj̃i ton aj̃i; cronon menag̃h̃kũia ej̃tai h̃j̃yuch; auf̃õũ.. dhlon gav õũi ton parta cronon ej̃tin h̃j̃õuj̃i ej̃tin aj̃j̃rwpoi. (86a 6-10)¹⁹⁸

sondern der sowohl *erkenntnistheoretischen* wie *ontologischen* Priorität der Vernunftseele bzw. ihrer Denkgegenstände [...] verdankt.» (pp. 213-214). Una volta imboccata questa via, il passo che conduce al cuore della concezione *dell'Essere come Vivente* nel *Sofista* è necessariamente già compiuto: *l'Anamnesi diventa dunque il Movimento rappresentativo della coincidenza Dialettica fra Movimento del Soggetto conoscente e Movimento dell'Oggetto conosciuto*, “Daß die vernünftige Bewegung der Erkenntnis die vernünftige Bewegung der Ideen ist, zeigt die Dialektik, indem sie Ideen und ihre Erkenntnis zur Darstellung bringt.” (p. 225). Concludendo, dice Mesch, “In der dialektischen Darstellung der Idee vollzieht sich die zeittranszendierende Erinnerung als Rückgriff auf bereits Gesagtes, der zugleich weiterführt.” (p. 227); *l'Eterno assurge quindi alla dimensione del Movimento che riposa e della Quietude che si muove, che contrassegnano lo svolgimento Ideale nella Dialettica*, “Ewigkeit ist die zeittranszendierende Vollzugsform der Dialektik, in der die bleibende Bewegtheit von Ideen als bewegtes Bleiben verständlich wird.” (*idem.*).

¹⁹⁸ Per la raffinatissima distinzione fra *memoria, intesa come facoltà atta a salvaguardare la ritenzione delle sensazioni, e Reminiscenza, cui l'Anima ricorre invece senza l'ausilio del corpo, ritirandosi 'tutta sola in Se stessa'* *auj̃h; ej̃i eadũh* (34b 7, 34c 1), e concepita come *capacità superiore di risvegliare la stessa facoltà di memoria, cfr. il Filebo, 34a 10-c 2.*

Sul legame fra il tratto cronologico della risalita al Conoscere attraverso il ricordo e la forma puramente **rappresentativa** della descrizione medesima del processo gnoseologico, può essere stimolante rifarsi ancora a quanto dice Hegel in relazione al mito del Fedro,

«So bringen die Mythen im Phaedros eben diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtsein vom Wahrhaften, Anundfürsichseienden entwickelt. Es ist ein Hauptbemühen des Plato, zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich ist und daß dann so diese Bestimmung die Form erhält, in der Behauptung liegt, daß die Wissenschaft nicht gelernt werde, nur sei ein Erinnern dessen, was in dem Geiste, in der Seele als solcher vorhanden sei.» (Vorlesungen über Platon, op.cit., p. 79)

La seconda ragione della dipendenza del cronos dalla yuchwiene messa in luce altrettanto bene passando da una considerazione della struttura 'Oggettiva' del sapere a quella 'Soggettiva': mantenendo lo sguardo fisso sulla rilevanza epistemologica dei Generi Sommi nell'Anamnesi, basta chiedersi come mai il Soggetto filosofante *ne sia appunto 'da Sempre in possesso', perché si apra immediatamente uno squarcio sull'intima costituzione della Psiche medesima.* È utile in proposito fare un breve riferimento alla descrizione *delle attività gnoseologiche dell'Anima cosmica nel Timeo (cfr. 37a-c)*, la cui struttura corrisponde, perlomeno fino ad un certo punto, a quella della Psiche del singolo Animale mortale, sebbene quest'ultima sia destinata ad incorrere in una serie di difficoltà nell'esercizio delle proprie attività Intellettuali dalle quali invece l'Anima del mondo rimane intoccata (cfr. 42e sgg.). *Quando la yuchwentra in contatto con qualcosa di natura divisibile o indivisibile,... legei kinoumenh dia; pasih eduthz osw/t jh ti tauton h/kai; osw aj eferon..(37a 6-b 1)*, e questa facoltà, che essa è capace di esercitare in ambedue gli ambiti, sensibile ed Intelligibile, di distinguere Identità e Differenza, poggia sulla sua composizione Dialettica - *ate ouj ej thz tautou-kai; thz qaterou fusewz ej te oujiaz triwn toutwn sugkrageisa mirwn...*, 37a 2-4 (cfr. anche 35a 1-b 3)- la quale rende possibile, rispettivamente, la generazione di una *pistii ajlhqhe di nouz ed episthmh(37c)*.

Tornando al Fedone con l'aiuto di queste indicazioni testuali, si può affermare con una buona dose di certezza che *le attività gnoseologiche esercitate dall'Anima nell'argomento della Reminiscenza, per pervenire alla conoscenza dell'Idea dell'auto; to; istou, combaciano con la descrizione delle attività intellettuali della Psiche cosmica che nel*

Timeo si radicano nella sua costituzione Dialettica. Perciò è altamente probabile che il motivo per cui *la yuchy* nel corso del suo incessante rinascere, non cessa mai di sapere' (stando a *Phaed.* 75d 8, ... *eijfotai ají; gímesqai kai; ají; dia; biou eijfenai..*), detto in altri termini, che essa non perde mai realmente la sua *duramí* e la sua *fromhsí* (*Resp.* VII, 518e 1-4... *hJ de; tōu fromhsai pantoi mallon geiōterou tinoi tugcanei, wJ epiken, ōysa, aJthi men duramin oulepote apollusin..*), risieda in ciò, che le sue facoltà conoscitive presuppongono l'esistenza dell'Idea di un'Unitaria *koinwnia twa genwn*, che risponde alla struttura stessa dell'Essere psichico. Personalmente tendiamo a ritenere che *la dottrina dell'Anamnesi del Fedone* presupponga già, sebbene implicitamente, la concezione dell'Anima quale realtà composta dialetticamente, esito della sapiente 'mescolanza' operata dal Demiurgo fra generi sommi, riconducibile al *Timeo* (cfr. ancora 35a 1 sgg.). Di conseguenza, sarebbe **la teoria della comunanza dei megista genh** del Sofista la vera condizione di possibilità dell'ascesi filosofica, presente nell'argomento della Reminiscenza nella forma di un'autentica ed assai articolata dottrina della Soggettività.

Del resto Platone ci sprona espressamente almeno in un'occasione (ma si confronti anche quanto detto in *Soph.* 248b 2 sgg.), a pensare **alla Psicologia come al fondamento della Dialettica**, e precisamente nel *Fedro*, quando dice,

dei-gar ajqrwpon sunienai kat ejfōi legomenon, ek pollwn ipn aijphsewn eij ed logiswn/-sumairoumenon: touto d ejstin ajamhsii ekeiwn aJpot ejfen hōwn hJyuch; sumporeuqēisa qew/-kai; uperidousa aJnun eijjaivfamen, kai; ajakuyasa eij to; qē qētwn. (249b 6-c 4)

Queste parole che contribuiscono sicuramente a chiarire, se si vuole anche *in un'ottica Trascendentale*, il significato di quella "pari necessità", *ipn ajagkh* (secondo *Phaed.* 76e 5-7), che tiene unite in un vincolo inscindibile l'esistenza delle Idee e l'esistenza dell'Anima¹⁹⁹.

La yuchy compiendo l'Anamnesi, si comporta esattamente come Platone vuole in due delle sue definizioni della *dialektikh; episthmē* non credendo che una specie Identica ed una Diversa siano lo stesso, come vuole il Sofista, 253d 1-3,

¹⁹⁹ Su quelle che a nostro avviso sono le ragioni principali dell'articolazione **apparentemente a-dialettica** del *Fedone* nel suo complesso, avremo modo di tornare nella sezione a venire di questo capitolo.

To; kata; genē diairēisqai kai; mh te tauton eĩfoi eferon hghsasqai mh te eferon q̃ tauton ñn ouj t̃h̃i dialektikh̃i fhsomen episthm̃h̃i eĩjai.,

e non confondendo ciò che è Identico con quello che invece è soltanto Simile, come si evince dalla contro descrizione dei filodossi nel libro V della Repubblica, 476c 3-7,

...to; q̃eirwteĩn āja ouj t̃ode eĩtin; eĩte eĩ up̃ñw/ti eĩt̃ j̃eĩrhgorw̃ to; oũñion tw/wh; oũñion aĩl̃ j̃ufo; hgh̃tai eĩjai ñj̃eĩp̃iken..

L'assenza di riferimenti puntuali alla Somiglianza ed alla Dissomiglianza sia entro la descrizione della 'genesi' della *yuchn* nel *Timeo*, che nella deduzione dei Generi condotta nel *Sofista*, non implica necessariamente l'erroneità di questa chiave di lettura: *oũñioñh̃i* ed *aj̃oñioñh̃i* possono infatti considerarsi a buon diritto **forme dell'Essere Altro**, e questo perché Platone, come abbiamo avuto già occasione di sottolineare, riserva l'attribuzione dell'Identità alla sola specie Ideale. Ciò non esclude neppure che la Somiglianza e la Dissomiglianza possano venire asserite, oltre che in relazione ad uno *eferon* anche in rapporto ad un *tauton* appunto in ragione della differenza di quest'ultimo dal Diverso. Comprensibilmente non possiamo addentrarci qui nella discussione del tema complesso e stimolante inerente ai nessi fra generi dell'Essere in ordine ai loro eventuali rapporti interni di **priorità e di posteriorità ontologica**, per poter ricostruire quali di essi, dal punto di vista del Soggetto filosofante, stiano in prima linea nel favorirgli **l'ingresso nel circolo del sapere**. Ci limitiamo qui semplicemente a suggerire un confronto sistematico con le parti attinenti delle prime due deduzioni della prima Ipotesi del *Parmenide* (rispettivamente da 139b 4 c sgg., e da 146a 9 sgg.), da cui si evincerebbe per l'appunto **una dipendenza di oũñioñed aj̃oñioñ** dall'Identico e dal Diverso.

Si può dunque supporre che **il fondamento ontologico del ricorso da parte dell'Anima ai Generi Sommi, che le permette la risalita alla conoscenza delle Idee, stia nel fatto che la sua costituzione Dialettica rispecchia la costituzione Dialettica del reale Intelligibile**. Un discorso analogo vale per il riconoscimento da parte della Psiche dell'Unità dialettica delle Opposizioni eidetiche: **quel Principio di Sintesi degli Opposti, che abbiamo ritenuto di poter individuare celato dalla nozione di Eternità intesa come Principio di Contraddizione, l'Anima lo svela, come vuole il Teeteto (cfr. 186b 6-9), 'a se stessa da se stessa'**. **La condizione di possibilità della conoscenza dell'Unità dialettica dell'ousia**

riposa quindi nell'Identità fra Pensiero, il Pensante, l'Anima, intesa nella sua *ifēxpura* e originaria, nella sua *ajcaix fusii* (cfr. Resp. X, 611c 7-612a 6) ed Essere.

Per dare maggiore rilevanza, sia in un'ottica storico filosofica che squisitamente teoretica, a questa ***Identità strutturale intanto dell'Essere Psicico con il Nōuz***, possiamo rifarci ancora una volta ad un estratto particolarmente pregnante dell'interpretazione hegeliana di Platone, che non ha mancato di cogliere uno dei ***significati reconditi del concetto di *ajanasix****

«Daß die Seele das Denkende und das Denken frei für sich sei, hat bei den Alten, besonders abei bei der Platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen. [...] Wenn wir von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung, daß die Seele wie ein physisches Ding vor uns ist, das Eigenschaften hat, ein Ding mit allerhand Eigenschaften. Unter diesen ist auch das Denken, und das Denken ist so bestimmt als Ding, als ob es vergehen, aufhören könnte. Dies ist das Interesse der Vorstellung bei dieser Frage. Bei Plato hängt die Unsterblichkeit der Seele unmittelbar zusammen damit, daß die Seele das Denkende ist; so daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Seele ist. Wir meinen, die Seele könne Sein, könne bestehen, Phantasie usw. haben, ohne Denken; und das Unvergängliche der Seele wird insofern betrachtet als das Unvergängliche eines Dinges, als eines, das so vorgestellt wird, als eines Seienden. Bei Plato hingegen ist die Bestimmung der Unsterblichkeit der Seele von großer Wichtigkeit, insofern das Denken nicht Eigenschaft der Seele ist, sondern Substanz, so daß die Seele das Denken ist.» (*ibid.*, pp. 79-80)²⁰⁰

²⁰⁰ L'assimilazione integrale dell'Anima all'Ideale da parte di Hegel è criticata da Szlezák, che ritiene in questo modo si vada a perdere il dinamismo intrinseco alla speculazione platonica, *sia per quanto riguarda la distinzione fra Anima cosmica ed Anime individuali, sia per quanto attiene al ruolo di intermediazione che la Psiche eserciterebbe fra Intelligibile e sensibile in quanto ontologicamente frutto di una 'mescolanza'* (cfr. Tim. 35a 3), in *Hegel über Platon*, 1998, pp. 58-60. C'è però da osservare, anche se in questo modo si sfiora un tema che necessiterebbe approfondimenti di tutt'altro genere, che *l'identificazione della Psiche al Pensiero suggerita da Hegel, quando non la si legga come una riduzione dell'Anima alla razionalità intesa come se fosse solamente una 'parte' della Psiche, pensando alla celebre tricotomia di Resp. IV (cfr. 436a 5 sgg.), ma piuttosto sulla scia dei suggerimenti del Fedro (cfr. 245c 5, 251b 6-7), ovvero come un invito analogo a quello fatto da Platone nel libro X della Repubblica, a considerare l'Anima semplicemente nella sua forma pura (cfr. 611b 9 sgg., testo che mette seriamente in discussione il carattere definitivo della teoria tricotomica elaborata nel libro IV), è proprio la premessa teorica che garantisce una differenziazione dei destini oltremondani della Psiche, mentre il circoscriverla ad una sua sola 'porzione' non sarebbe in grado*

In un secondo passaggio, che presuppone, in parziale accordo con l'ermeneutica Neoplatonica, la lettura del *Parmenide* come *un'esposizione di natura teologica*, Hegel completa *l'Identificazione di Denken e Sein spostando l'asse sulla considerazione del Noein* come attività intrinseca all'Ideale,

«Insofern die Idee das absolute Sich-selbst-Denkende ist, ist es die Tätigkeit des Denkens in sich; und die Dialektik ist ebenso nichts Anderes als die Tätigkeit des Sich-selbst-Denkens in sich selbst.» (*ibid.*, p. 99)

Naturalmente rispetto al concetto *di assimilazione di Soggetto ed Oggetto del sapere*, ancora una volta è decisivo il senso da attribuire alle conclusioni della terza dimostrazione di Immortalità del *Fedone*, e a tale riguardo si potrebbe obiettare subito che essa non conclude nulla di più che l'esistenza di una forte *congenericità e somiglianza* dell'Anima alle Idee - *ambioteroi e suggenesteroi* in 79d 10-e 2- e non la sua Identità *tout court* con l'Idea.

Considerando la questione da un punto di vista innanzitutto logico, non è affatto scontato *che la Somiglianza debba escludere necessariamente una più sottile Identità costitutiva*: intanto, *se è vero che il Simile non implica automaticamente l'Identico, è altrettanto vero che l'Identità invece comporta necessariamente la Somiglianza*; questo concetto è espresso con straordinaria chiarezza in un estratto dalla prima deduzione del *Parmenide*, in cui l'anziano Eleata sottolinea anzi la presenza *di un'affezione strutturale da parte dell'Identità nella Somiglianza*,

Ουτε μὴν ὁμοίων τίνι ἐστὶ οὐδ' ἴσῳμιον οὐτε αὐτῶ/οὐτε ἑτέρω... Ὅτι τοῖ ταύτων ποῦ πεπονῶι ὁμοίων... Τὸν δεῦτε ἐδοῖ κυρίῳ ἐφ'αὐτῆ τῆν φύσιν τοῖ ταύτων. (139e 7-140a 1)

di giustificare tale diversificazione (sulla differenza fra psicologia empirica e psicologia speculativa nel pensiero platonico cfr. lo stesso Szlezák nel suo *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, 1976, pp. 31-58, ed in *Platone e la scrittura*, *op.cit.*, pp. 406-413). Detto questo, il grande limite della riflessione hegeliana su Platone sta, a parer nostro, nel noto disconoscimento dell'uso che il filosofo fa del mito *come strumento comunicativo più che di rappresentazioni, di profondi contenuti dialettici* (cfr. in generale la sezione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicate a Platone, soprattutto la versione di Michelet e, per contrasto, *il complesso passaggio dalla dimostrazione di Immortalità psichica al Mito della biga alata ancora nel Fedro*, 246a 3-6).

Un altro indicatore importante in proposito è l'asserzione della reversibilità di questo legame, per cui è la stessa *oũsiarad* essere ritenuta simile e congenere alla *yuchv*, come attestato in 80d 5-d 6, ... *to; eij toiouton topon eteron oĩfomenon gemnaton...*, in 81a 4-5, *Oũkũm oũtw nen eĩrousa eij to; oũbion auĩh/to; ajdei ajpercetai...*, ed in 84b 2-3, ... *eij to; suggenei kai; eij to; toiouton afikomenh...*

Inoltre, muovendosi esclusivamente nell'ambito Ideale, sarà proprio la Differenza esistente fra gli *eijth*, per cui nell'Intelligibile non c'è un'Idea che sia Identica all'altra, stando al Sofista, 255c 12-13, *All ĩĩĩai se sugcwrẽin tũm oĩtũm ta; nen auĩa; kaq ĩũũav ta; de; proi ajla aji; legesqai.*, a far sì che la *oũbiothv* e la *ajomiothv* regolino i loro stessi rapporti (e per quanto riguarda la Congenericità eidetica, cfr, Soph. 227b 1-3, in cui la *suggeneia* è letteralmente interpretata come l'appartenenza di due *eijth* allo stesso genere)²⁰¹.

Inoltre la Familiarità, la Comunanza e la Congenericità intrinseche all'Intelligibile sono proprio ciò che in sommo grado il Dialettico deve essere in grado di cogliere attraverso il percorso di educazione scientifica, culminante in quell'atto di Sinossi che, svelando il

²⁰¹ Questi aspetti delle relazioni eidetiche vengono alla luce anche entro l'indagine svolta da Salvatore Lavecchia sulla *oũiwsĩ qẽw*/nel suo *Una via che conduce al divino*, 2006. Per quanto concerne la Congenericità, per rifarci a titolo puramente esemplificativo ad uno dei tanti spunti di riflessione possibili, si sottolinea che la *partũm suggeneia* (Men. 81c 9 sgg.), il legame in cui si esprime l'intima connessione di tutto l'Essere con se stesso, è un punto cardine della speculazione platonica (p. 225 sgg.). In questa costellazione teorica, l'Intelligenza, il *noũz*, del quale tradizionalmente si tende a mettere in discussione di meno il tratto Ideale rispetto a quello della *yuchv* è anch'esso considerato essenzialmente Congenere agli oggetti della propria contemplazione:

«In quanto ente divino il *noũz* attinge il proprio essere direttamente dal mondo intelligibile, ovvero è *suggenhv* delle realtà spirituali che fondano l'essenza delle cose (Resp. 490b 3-4). Per questo mediante la propria componente noetica l'uomo può conoscere e contemplare i fondamenti della realtà, e con essi la radice della propria identità ed essenza, che a quei fondamenti è *congenere-affine* (*suggenhv*).» (p. 232). Illuminanti al riguardo sono anche le osservazioni di Lavecchia relativamente al concetto di Somiglianza:

«Essere simile (*oũbioi*) ad una determinata realtà significa trovarsi in un qualche rapporto di affinità-parentela (*suggeneia*) con la sua natura: Prot. 337d 1-2 *to; gar oũbioi tũ/oũbiw/fusei suggenev eĩtin*. In più luoghi Platone rende evidente questa reciproca implicazione fra essere *oũbioi* ed essere *suggenhv*; accostando i due aggettivi, o i corrispondenti sostantivi, per indicare una stretta relazione di affinità. Implicando una *suggeneia*, la relazione di similarità-analogia (*oũbiothv*) presuppone una compartecipazione allo stesso essere da parte dei suoi termini. Ovviamente questa compartecipazione può aver luogo a diversi gradi e livelli, ma implica sempre una oggettiva comunanza-comunione di essere e reciproca comunicabilità, una *koinwnia* fra le realtà coinvolte» (pp. 236-237 e note 41, 42, p. 396).

legame che tiene insieme l'Essere, conduce all'oggetto del *megiston mathos*, la Conoscenza del Bene,

Öijnai devge, hji d jggwv kai; hJtoutwn pantwn wvd dielhlugamen mepodoi ejn men epi; thn ajllhwn koinwnian afikhtai kai; suggeneian, kai; sullogisqh/ tauta hJ estin ajllhlois oijeia, fexein ti aufwm eij a;J boulomeqa thn pragmateian kai; ouk ajowhta poneisqai, eij de; mhv ajowhta. (Resp. VI, 531c 9-d 4),
e ancora,

Meta; dh; touton ton crown, hji d jggwv ek twm eikosietwm oiJprokriqewter timav te meixou twm ajlwn oisontai, tavte cudhn mathmata paisin eji th/ paideia/genomena toutois sumakteen eij sumyin oijeiosthov te ajllhwn twm mathmatwn kai; thi tou optoi fusewv. Momb goun, ejpen, hJtoiauth mathsi bekaioi, eji oiv aj eggenhtai. Kai; megisth ge, hji d jggwv peira dialektikh fusewv kai; mhv oJmen gar sumoptiko; dialektikov; oJde; mh; ouj; Sunoiomai, hjd j/ (537b 8-c 8)

Per concludere con due osservazioni di carattere ontologico, in primo luogo l'intenzione platonica di attribuire all'Anima qualcosa in più di una lontana parentela con l'Essere, si evince dalla consequenzialità argomentativa della terza prova, che mira a concludere in favore della **Non composizione** della Psiche (quale tipo di 'composizione' Intelligibile si celi in questo suo carattere 'semplice' è tema che il Fedone non affronta), escludendo dunque che essa possa subire processi di decomposizione analoghi a quelli di un composto corporeo: l'Anima, in quanto Invisibile apparterrà a quegli *aji; kata; tauja; opta* che sono i soli a potersi ritenere *ajsumeta*. Il conferimento alla *yuch* della medesima condizione atemporale abitualmente riservata agli *eijth* viene ribadito in maniera ancora più diretta al termine della prova, quando si chiarisce come l'Anima, in quel suo stato più proprio che è la *fransis*, 'diventi' Eterna - *aji; kata; tauja; wslautwn ejet* come le Idee, oggetti della sua contemplazione (cfr.79d 1-7).

Sul fatto che la *outiothi* e la *suggeneia* coinvolte nella descrizione del rapporto fra Anima ed Idee non implicino affatto una disidentità strutturale, è utile rifarsi a Resp. VI 506d 8-e 5, in cui Socrate, volendosi astenere dal parlare direttamente del Bene, nonostante la possibilità oggettiva di darne ragione (e per il fatto che la Dialettica con le sue vie sia in grado di accedere all'Essenza del Bene pervenendo anche ad una sua definizione, cfr. Resp.

VII, 532a 5-b 2, e 534b 1-d 1), dichiara che il suo discorso intorno ad esso verterà esclusivamente sulla sua Prole, la quale, appunto in quanto frutto diretto dell'attività generativa del Bene, "gli è somigliantissima" (*εἰςγονοῦ τε τοῦ ἀγαθοῦ...καί; οὐβιωτάτοι εἴπειν./λεγεῖν εἴπειν*, 506e 3-4). Una volta fuoriusciti dalla metafora dell'analogia con il Sole, il figli del Bene sono nientemeno che Scienza e Verità, *ἐπιστήμηδ ἀληθεία* (cfr. 508e 1-509a 5). Non c'è dunque ragione per ritenere la Psiche un'entità non eidetica in quanto 'soltanto' similissima all'Ideale: sulle medesime basi bisognerebbe affermare allora che neanche l'Intelletto, o la Scienza, ed il Vero stesso siano *εἴδη*, scontrandosi inevitabilmente innanzitutto col Fedro (cfr. 250d 3-6), in cui l'Anima disincarnata si trova ad avere l'occasione, durante il suo periplo sovraceleste, sia di 'contemplare' la stessa *φρόνησις*, che gli occhi corporei non le consentono di vedere, che di bearsi dell' *ἀληθεία* in 247d 3-4: *ἰδούσα...το; οἱ ἀγαθῶν/ τε καί; γεννώσα τὰληθῆ..*, sia infine di godere della visione della 'Scienza che l'Essere ha di se stesso'²⁰², 247e 1-2,...*τῆν εἰ τῶν ἀρεστῶν οἱ οἴων ἐπιστήμην οὐσαν...*(e per la descrizione complessiva del luogo in cui risiedono *εἴδη* come *Piana della Verità*, cfr. ancora 248b 5-7); un'ipotetica non Idealità della Psiche entrerebbe poi in profondo disaccordo con il Sofista, che, fungendo anche da integrazione a quanto asserito nel Fedro, oltre a delineare i Concetti di *νόου*, *φρόνησις* ed *ἐπιστήμη* come sinonimi, 249c 6-8, *Καί; μήν προῦ γε τούτων παντί; λογῶν/ ματεῶν, οἱ ἀπὸ ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νόον ἀφανίσων ἰσχυρισμῶν περι; τῶν οφθαλμῶν*, chiarisce come non si dia Intelligenza senz'Anima, 249a 6-7, *Ἄλλα; ταῦτα μὲν ἀμφότερα* [scil. *νόου* e *ζῶντων εἰσὶν ἡμῶν/ λογῶν, οὐκ ἔστιν οἱ ὑπὸ/γε φησόμεν αὐτο; εἶπειν αὐτῶν*], come del resto viene ribadito anche sia nel Timeo, in 30b 3,...*νόον δ' ἡμῶν ὑπὸ/γε ἀφανίσων παραγενεσθῆναι τῶν/* ed in 46d 5-6,...*τῶν γὰρ οἴων ἡμῶν νόον/ κτῆσαι προσηκεῖ, λεκτῶν ὑπὸ/γε*, che nel Filebo, in 30c 9-10, *Σοφίᾳ μήν καί; νόου ἀπὸ ὑπὸ/γε οὐκ ἔστιν οἱ* *γενεσθῆναι*²⁰³.

²⁰² Seguiamo qui la lettura del celebre passo del Fedro data da Wilhelm Schwabe, *Der Geistcharakter des »Überhimmlischen Raumes«*, 2001, che ci sembra più in linea con il carattere Vivente dell'Intelligibile di quanto lo sia l'ipotesi che la Scienza di cui si parla sia quella acquisita dalla *ψυχή* contemplante in conseguenza della visione degli *εἴδη*. L' *ἐπιστήμη* in questione infatti, non potendo risiedere in altro, si prefigura come Scienza di Se stessa, e rispetto ad essa l'Ideale non può porsi come Oggetto se non di Autoconoscenza.

²⁰³ Al limite quello che si potrebbe invocare è l'esistenza di una corrispondenza fra gradi di Somiglianza e Parentela, e successione, da intendersi gerarchicamente, fra *ἀγαθῶν εἴδη* e *ψυχή* entro la quale così come la Psiche è similissima all'Ideale, così lo sono anche le Idee rispetto al Bene: in questo modo si anticiperebbe la

Anche nella Lettera VII, la caratterizzazione dell'Intelligenza, appartenente al Quarto, 342c 4,... *tetartou de; episthnh kai; nou...*, e perciò, in ordine, la più vicina al Quinto, 342b 1,... *o;Jdi; gnwston te kai; alhqw estin o;*, ricalca ancora, come era avvenuto in Resp. VI 506e 3-4, la modalità descrittiva adottata, in termini di Congenericità e Somiglianza, per l'Anima nel suo relazionarsi all'Intelligibile nel Fedone:... *toutwn de; egegrotata nep suggeneia/kai; o;noiothi tou pemptou nou peplhsinken*, 342d 1-2.

Si potrebbe dunque supporre anche, ad un livello più banale, che la Somiglianza sia legata alla considerazione della Psiche rispetto al suo trovarsi ancora vincolata alla componente corporea; ad un livello più profondo invece, si può sostenere che la *o;noiothi* è la conseguenza della Dualità intrinseca alla considerazione del Sapere come distinzione fra Conoscente e Conosciuto.

Questa sottile differenziazione permane, comprensibilmente, quando Platone affronta il relazionarsi del Contemplante al Contemplato, come appunto avviene nel Fedone, in 79d 5-7: la Psiche svela infatti la propria Eternità rispetto ai propri Oggetti nell'atto del Conoscere,... *kai; peri; ekeina aji; kata; tauja; wsautwn epei, afe toiwoutwn efaptomenh: kai; touto to; paphna fromhsin keblhtai...* In quest'ottica non riteniamo che il *peri; ekeina* sia indicativo di una limitazione, di una circostanza speciale non verificandosi la quale l'Anima smetterebbe di Essere, diciamo, Tutta Eterna: nel Fedro Platone dirà che l'Anima, trovandosi al cospetto della Divina visione del Bello, ne viene alimentata ed investita in Tutto il suo Essere,... *uplo; pan to; thi yuchi eijoi;*, 251b 6-7, poiché 'anticamente' era Tutta Alata, *paasa gar h; to; palai pterwth;*(b 7). Ci troviamo qui di fronte ad un'asserzione assai gravida di conseguenze per la comprensione della teoria psichica platonica, che purtroppo non possiamo approfondire in questa sede, sulla quale ci limitiamo a dire che, se presa alla lettera, dovrebbe far

struttura speculativa plotiniana che comunque si tiene ferma al carattere di Realtà Intelligibili delle sue tre ipostasi.

Personalmente, in maniera in questo caso decisamente non plotiniana, non ci sentiamo di escludere che il rapporto fra Anima ed Intelligenza possa essere addirittura di 'Causalità inversa' rispetto a quanto potrebbe sembrare: dall'adagio 'non si dà Intelligenza senz'Anima', si tenderebbe infatti a dedurre che il *nous* sia un prodotto della *yuch;* non viceversa.

propendere *per un'interpretazione non distributiva* del pregnante esordio della dimostrazione di Immortalità, *Yuch; p̄asa ajawatoī* (245c 5)²⁰⁴.

L'espressione utilizzata nel *Fedone* è piuttosto tesa a segnalare, in ambito gnoseologico, *il confine, che per quanto labile possa essere è necessario saper cogliere, fra la dimensione Soggettiva e quella Oggettiva del Sapere. L'Intelligenza infatti, alla quale Platone nel Sofista attribuisce la medesima condizione atemporale spettante all'Anima nel Fedone, non si trova affatto in una posizione distinta dalla yuch̄i quanto alla necessità di relazionarsi agli Oggetti che va a cogliere:*

To; kata; taūta; kai; w̄sautw̄i kai; peri; to; aūto; dokēi soi cw̄ri; stasew̄i genesqai pot̄ j̄k̄... Tiv̄d j̄. aj̄eu toutw̄n nō̄n kaq̄ōraī q̄ita h̄j genomenon aj̄ op̄louō̄n... (249b 12-c 4)

Si tratta ad ogni modo *di una Differenza che Platone ci sprona a considerare come non realmente esistente sia nel Fedone, nel descriverci l'Intelligibile stesso come Immortale ed Intelligente-81a 4-5,...* *ep̄ousa eij̄ to; ōmbion aūth̄/ to; aj̄de; ap̄erxetai; to; q̄ēion te kai; aj̄awaton kai; fromimon...*, che nel Fedro, nel dipingerci l'Iperuranio come una Realtà che Pensa e Conosce se stessa-247e 1-2,... *th̄n eij̄ t̄w/ ōr̄est̄in q̄i q̄itw̄i ep̄isth̄m̄n ōusan...*, e nel Timeo, che allude all'Identità del fondamento dell'atto Noetico:

t̄w/ katanooumenw̄/ to; katanoō̄n ej̄omoīwsai kata; th̄n aj̄caim̄ fusin, ōm̄oīwsanta de; teloī ej̄ein̄ tō̄i proteq̄entoī aj̄q̄rw̄poīi up̄ō; q̄ēm̄ aj̄istoū bioū prov te ton̄ paronta kai; ton̄ ej̄eita cronon. (90d 4-7)²⁰⁵

²⁰⁴ Per il significato da conferire a questa formula se *collettivo* piuttosto che *distributivo*, cfr. la nota 91 a p. 145 di Bruno Centrone all'edizione del *Fedro*, 1998, ed il commento a 245c 5 a p. 209 dell'edizione del dialogo a c. di Giovanni Reale, 1998.

²⁰⁵ Naturalmente sarebbe opportuno fare chiarezza *sul significato ultimo da attribuire al termine ōm̄oīws̄i nel quadro del rapporto fra Soggetto ed Oggetto del Conoscere*, per verificare se con esso si intenda un semplice 'rendersi somigliante', a partire quindi da uno stato di iniziale dissomiglianza, o piuttosto *un 'assimilarsi' vero e proprio, in cui la prospettiva Soggettiva ed Oggettiva vengano a cadere in una sorta di ēm̄s̄i*, per usare un'espressione plotiniana. Si consideri tuttavia che anche in quello che per Plotino, sulla scia di Platone, rappresenta *il culmine della Conoscenza possibile, la Contemplazione del Bene da parte dell'Anima, la yuch̄i mantiene capace di riflessione ed autoriflessione*, come ha messo assai bene in evidenza W. Beierwaltes nel suo *All-Einheit und Einung*, *op.cit.*, pp. 69-70. Per quanto riguarda la rilevanza entro, e le

Se da questi brani si volesse trarre una conclusione generale in merito alla concezione platonica del Conoscere, si potrebbe dire, in due battute, che sia il Vero Soggetto, che il Vero Oggetto del Sapere riposano nell'Unità del Conoscente e del Conosciuto.

Proseguendo con la *γυχρῆσσα* è infatti in se stessa questa *καλλίστη συνῆσις* degli *επιαντίων* (cfr. Resp X 611b 6, e Tim. 35a 1 sgg., donde risulta chiarito il senso della domanda se il *λογιστικόν* debba essere pensato come *μονοειδές* piuttosto che come *πολυειδές* in 612a 3-6), che autorizza a considerarla, esattamente come l'Essere eidetico, quale Uni-Totalità, come una *μία ἵξις* che è insieme anche uno *εἶδος* (cfr., rispettivamente, Tim. 35a 7, 35b 1, b 2). Basti riflettere sul fatto, mettendo a confronto Soph. 248e 6-249d 4, e Tim. 35a 1-b 4, 37a 2-c 5, che la costituzione del *νόησις*, ovvero dell'Anima libera dai legami col sensibile, è essa stessa Sintesi di due Opposizioni, fra Movimento e Quietè, e fra Identico e Diverso²⁰⁶.

L'assenza del Diverso nella descrizione dell'Intelligenza nel *Sofista*, non costituisce in quest'ottica un impedimento, in quanto si può spiegare in vista della risoluzione del *μή οὐδ'* nello *εἶδος* che per la sua centralità richiede l'introduzione solo successiva di questo genere. Ciò non toglie infatti, che esso possa ritenersi concettualmente già implicato nel Movimento, che presuppone l'Essere in altro (cfr. Parm. 138a 2 sgg., 145e 4 sgg.). Il movimento circolare dell'Intelletto può essere visto in questo senso come un Essere sia in se stesso che in altro da sé:

ripercussioni sulla dimensione gnoseologica del platonico *ἕν/ῶν/ἀφομοιωσῆσαι* (cfr. specialmente Resp. VI, 500b 8-d 2. Theaet. 176a 5 sgg.), rinviando ancora al lavoro di S. Lavecchia, *op.cit.*, specialmente pp. 225-252 e 269-273.

²⁰⁶ Che fra *γυχρῆσσα* *επιαντίων* sussista una piena affinità costituzionale, una *Strukturverwandtschaft*, su base sia ontologica che protologica, in quanto entrambe le forme di esistenza sono Uni-Totalità, è stato sostenuto anche da H. Krämer, in *Aretē*, *op.cit.*, pp. 133 nota 209:

«Der bedeutungsvolle Hinweis auf die *καλλίστη συνῆσις* („Politeia“ 611b) und die exemplarische Gerechtigkeit der Denkseele (611c), womit die Proportion von Teilen vorausgesetzt ist, macht jedoch –ebenso wie die bildliche Dreigliederung der freien Seele im „Phaidros“– deutlich, daß auch sie nicht schlechthin einfach, sondern, wie die Ideen überhaupt, Einheit in der Vielheit, vollkommene Proportion ist und damit den Gefügecharakter alles Seienden auch in der Transzendenz bewahrt. Wie dies vorzustellen sei, lehrt die am weitesten reichende Enthüllung des „Timaios“, welche die Denkseele nach den Gesetzten mathematischer Proportion gegliedert zeigt (35 A-36 D, dazu 41 D; ihre Umläufe stehen mit dem Gefüge der Gesamtseele in Wechselwirkung: 43 C ff., 89 E ff.)».

Anagkh aja to; est autovte est edutw/aji; oi kai; est eferw/aji; kinēisqaiivte kai; estamai. (146a 6-7)

Alla luce del *Parmenide* anzi, volendo leggere nelle prime due deduzioni, dietro alla successione in cui vengono presentati i *megista genē* l'emergere di un criterio di anteriorità e posteriorità ontologica, se ne potrebbe dedurre una dipendenza del Moto e della Quietè dall'Identico e dal Diverso, il che spiegherebbe come anche entro la costituzione della Psiche nel *Timeo*, *kinhsiz* e *stasziz* non vengano menzionati nella mescolanza originaria, pur essendo evidentemente il suo prodotto, come si evince dallo splendido passo del *Timeo* in cui Platone riconduce alla loro matrice Dialettica le attività gnoseologiche della *yuchv*

ate ouj est tēi tautōu kai; tēi qaterou fusew est te oujian triwm toutwm sugkraqēisa mirwm, kai; aja; logon merisqēisa kai; sundeqēisa. autēv te ajakukloumenh proi autēv; othan oujian skedastēv ejontov tinoi efaphtai kai; othan ajeriston, legei kinoumenh dia; pashē adutēi othw/t jē ti tautōv hē kai; othou ajē eferon, proi othē te malista kai; oph/ kai; ophw kai; ophote sunhaiwei kata; ta; gignomenavte proi ektaston ektasta ējhai kai; pascein kai; proi ta; kata; tauja; ejonta ajē. (37a 2-b 3)

Così avviene anche in quel bel brano di poco precedente nel dialogo, che ricorda molto da vicino l'assimilazione compiuta nel *Fedro* dell'Anima con il Principio di Movimento (245c 5 sgg., ed in particolare c 9: *phgh; kai; ajch; kinhsewz*), ed alla luce del quale viene legittimata l'ipotesi che la *yuchv* di fatto il Principio del Tempo:

...hId jē mesou proi ton ejcaton oujanon panth/diaplakeisa kuklw/te autōn ejwgen perikaluyasa, autē; est autē/strefomenh, qeism ajchh hixato apauston kai; ejifronoi biou proi ton sumpanta cronou. (Tim., 36e 2-5)²⁰⁷

²⁰⁷ A vedere in questo brano il limpido segnale, intanto in sede cosmogonica, della discendenza del *chronos* dalla *yuchv*. Luc Brisson, nel suo, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 1974, p. 338: la dipendenza del Tempo dall'Anima è evidente, da un lato perché la Psiche è appunto Principio Automotore, dall'altro, perché il Tempo non è concepito come durata infinita ma lineare, in quanto, come immagine dell'Eterno, procede circolarmente; per le stesse ragioni poi né il Tempo né l'Anima possono considerarsi 'generati' in senso temporale, detto altrimenti, il fatto che quella del Tempo debba intendersi necessariamente come una generazione ontologica è prova del fatto che anche la composizione dell'Anima

debba intendersi come tale. Anche se secondo Brisson andrebbe precisato meglio, *se da questo ragionamento sul carattere atemporale della generazione dell'Anima consegue necessariamente che la sua dimensione di esistenza sia nettamente distinta da quella del Tempo immagine dell'Eterno*, egli tende ad escludere che questo passaggio, in cui la *ψυχή* quanto è *ἀφ' ἑἑ κινήσεως*, è anche *ἀφ' αὐτῆς κινήσεως* implichi che essa sia strutturalmente affetta dal Tempo se non indirettamente, in quanto una sua 'parte' si volge al sensibile diveniente, in relazione al quale comunque le sue opinioni sono sempre, diversamente da quelle mutevoli delle Anime degli animali mortali, rette, stabili e veraci (cfr. 37b 8). Un esplicito legame di derivazione strutturale del *κίνησις* dalla *ψυχή* visto anche da J. Halfwassen, *op.cit.*, 1997, p. 156:

«Nach Platon ist es die auf den Ideenkosmos schauende Weltseele, die der erscheinenden Natur die zahlenhafte Ordnung aufprägt und damit auch die Zeit begründet.». Alla medesima conclusione erano del resto già pervenuti sia Adolfo Levi, ne *Il concetto del tempo*, *op.cit.*, p. 95:

«L'espressione qui usata (*proi ton sunpanta kinesis*) mostra per sé che la formazione del Tempo che è narrata in seguito, è implicata nel movimento che l'Anima, mentre muove se stessa, comunica al corpo in cui è diffusa.», che Rodolfo Mondolfo, in un bell'estratto dal suo *L'Infinito*, *op.cit.*, che merita ricordare, in particolare per il suo riconoscimento *della dipendenza della perfezione del Tempo generato da quella della Psiche*:

«[...] perfezione mondana, imitazione della precedente, [scil. la perfezione divina dell'Eternità] è la perennità del tempo, in cui la successione dei movimenti si svolge in regolare serie e vicenda sotto il governo di un'anima o principio intelligibile. Dove la misura e il numero sono perfezioni non in quanto limiti, che segnino un arresto alla continuità della successione; ma in quanto proporzione, ordine e razionalità, che ne regolino lo svolgimento. Interminatamente: perché l'anima, dalla cui azione questa perfezione del tempo è condizionata, è (come dice Fedro 245c-d) immortale (*ajaratōn*) nella perennità del suo moto (*ajikivhōn*), che mai non cessa; principio eternamente ingenerato (*aji; ajevhōn*) e indistruttibile (*ajiafporōn*), fondamento della perennità del mondo, documento della infinità del tempo.» (p. 117). A ribadire l'*anteriorità ontologica della Psiche rispetto al Tempo*, sulla base della sua 'composizione' *Dialettica in sede cosmologica*, è C. Martius, *op.cit.*, p. 112, che all'interrogativo sollevato da J. Stenzel, in *Metaphysik des Altertums*, 1931, IV, 2, p. 137, se cioè *la capacità di cogliere Identità e Contraddizione da parte dell'Anima non dipendano proprio dal κίνησις*, risponde insistendo sul carattere *Diairetico-Dialettico* delle operazioni conoscitive svolte dalla *ψυχή* sia a livello della *doxa* che dell'*epistēmē*. In particolare *in ambito Intelligibile il suo κίνησις è in grado letteralmente di 'passare' -fortschreiten- da un'Essenza Ideale all'altra, e di distinguere ciascuna in se stessa dall'altra compiendo un'autentica diairesis. Le sue attitudini logiche sono dunque piuttosto l'esito, come in precedenza avevamo ipotizzato anche noi, della 'spazialità' intrinseca alla costituzione dimensionale della ψυχή*. Platone, secondo Martius, conferirebbe a questa facoltà dell'Anima di distensione spaziale un privilegio esclusivo, contro l'accentuazione, tipica della prospettiva esistenzialista moderna, del primato del Tempo. Sebbene Martius avesse già precisato, nell'affermare la piena coscienza, da parte di Platone, del concetto di *spazio Spirituale*, da intendersi dunque in un'accezione mentale, non fisica (*ibid.*, pp. 107-111), consapevolezza confermata dal ricorso che il filosofo fa nel dialogo *all'immagine del Movimento circolare per illustrare il procedere dell'Intelligenza*, il nostro invito è quello di prestare attenzione ad identificare precipitosamente *la Dimensionalità della Psiche* con lo spazio, che, a rigore, nel *Timeo* compare sotto le spoglie della *κίνησις*, che non sembra essere una manifestazione immediata di quella natura *Divisibile*

Per concludere sul tema della subordinazione ontologica del *χρόνος* all' *οὐσία* merita svolgere ancora un'osservazione, ripartendo dalla considerazione del Tempo nel suo concetto, alla luce della quale il suo dipendere dall'Essere Psicico emerge ancora più chiaramente. Basta domandarsi: se il Tempo inteso come *γενεσίς*, coincide con quella incessante *μεταβολή* dell'essere nel non essere e viceversa, come si fuoriesce da questa circolarità, che a rigor di logica potrebbe procedere indefinitamente, per 'verticalizzarsi' in un'ascensione dal sensibile conducendo l'Anima alla comprensione della Realtà eidetica, che è esattamente quanto una sua effettiva funzione gnoseologica prevederebbe?

È verosimile che, perlomeno nella prospettiva platonica, il *χρόνος*, alternanza ininterrotta di *οἴε μή; οὐδέτερον* la cui mescolanza è intrinseca a ciascuna delle sue forme, **non sia autosufficiente rispetto alla capacità di autosuperarsi nella dimensione dell'Eterno**, e che quindi risulti ancora una volta essere la *γυμνάσιον* soltanto rispetto alla temporalità intesa come caratteristica del sensibile, ma anche in relazione al Tempo pensato 'in quanto tale', **la Causa a se stessa della propria ascesi filosofica alla conoscenza dell'Ideale**²⁰⁸.

(cfr. 35a 2-3), che concorre alla 'creazione' dell'Anima. Anche nella sua descrizione quasi fisica come Moto circolare, il *κίνησις* esprime in realtà la combinazione Dialettica dei *μεγιστα γενή*, che perciò può assumere tratti di processualità svolgentesi in un contesto spaziale solo a livello dell'immagine che il filosofo ha scelto di darne. Questo limite ineliminabile anche dalla migliore rappresentazione possibile del Movimento dell'Intelligenza, Platone ce lo segnalava nelle Leggi, libro X, proprio invitandoci a fare ricorso a tale bella immagine (cfr. 898a 8 b-3), e dunque rendendoci, insieme, consci del fatto che essa non è la cosa stessa:

Τίνα οὐκ δι; νόη κινήσιν φύσιν εἶσι... τούτο ἡμῖν καλεῖται ἄνθρωποι, ἐκ τῆς ἀποκρινόμενον εἰπεῖν ἐπιφρονί: διο; δι; και; εἶσι; τῆς ἀποκρίσει ὡς δικάιον τα; ἡμῖν προσλαμβάνειν... Μή; τοῖσιν ἐξ ἐπιάνται οὐδὲν εἶσι ἡμῖν ἀποβλεπόντες, μή; τα ἐπὶ μεσημβρίᾳ/ἐπάγονται, ποίησιν ἡμῖν τῆς ἀποκρίσει, ἡμῖν ἡμῖν ποτε γυμνάσιον ὡς ὡς ὡς καί; γινώσκονται ἡμῖν: προ; δε; εἶσι τῶν ἐκ τῆς ἀποκρίσει βλέπονται ἀσφαλεστερον ὡς ὡς (897d 3-e2)

²⁰⁸ Diciamo 'perlomeno nella prospettiva platonica', pensando ad esempio al fatto che Proclo, nel suo commento al Timeo, attribuisce al Tempo un Intelletto suo proprio, come si evince dalla sua suggestiva ricostruzione etimologica di Chronos da Choroonos, che lo porta a definirlo "un'Intelligenza che danza in circolo" (cfr. Festugière, *op. cit.*, p. 46). Questa concezione è il frutto del conferimento di un' anteriorità ontologica al *χρόνος* rispetto all'Anima cosmica, parallela a quella riconosciuta all' *αἴθερ* rispetto al Vivente Intelligibile: dal punto di vista della sua Henologia Proclo ritiene infatti che Eternità e Tempo rappresentino un grado di Unità superiore a paragone dei loro corrispettivi ontici, essendo perciò più vicini di entrambi al Principio (*ibid.*, pp. 26-31 e pp. 39-49). Non così invece Plotino, per il quale "il Tempo è Vita dell'Anima" (cfr. *Enn.* III, 7 (45), 11), alla quale viene riconosciuta una chiara funzione produttiva, di generazione, rispetto al *χρόνος* (cfr. *Enn.* III, 7 (45), 12), mantenendosi in questo molto più vicino a Platone (cfr. appunto *Tim.* 36e 2-5). Meriterebbe ad ogni modo verificare attentamente se le tendenze ermeneutiche dei due Neoplatonici siano effettivamente tanto divergenti, soprattutto quando si guardi agli esiti cui entrambi

Anche se Platone insiste maggiormente sul ruolo delle Opposizioni e sul comportamento del Soggetto conoscente in rapporto ad esse in quanto gli si presentano nel fenomeno, nel favorire l'elevazione all'Essere Eterno, è lecito supporre che **la medesima dinamica stia alla base anche della differenziazione dei semplici distinti**, come è attestato appunto nel caso descritto nel Teeteto, in cui la Psiche non si limita a concepire gli *εἰδῆτα* come separati, ma anche l'Essere ed il Non Essere,

Peri; dh; fwñh kai; peri; crosi prwton men auto; touto peri; ajfoterwn hj dianoh/ oñi ajfoterw eñton... Oujouñ kai; oñi ellateron ellaterou men eñeron, eadutw/ de; tauton..(185a 8-12), così come anche poco dopo, in 185c 4-e 2,

Kalw legein. hJde; dh; dia; timoi duwanai tovt epi; pñsi koinon kai; to; epi; toutois dhloi soi, wñto; " eñtiñ eponomazei kai; to; " ouj eñtiñ kai; aJnundh; huwñmen peri; autwn... autñ; di juñh hJyuch; ta; koinavmoi fainetai peri; partwn episkopein

Una circostanza del tutto simile si verifica anche nel Corollario del Parmenide, in cui si rende necessario concepire la presenza non soltanto dei contrari nell'Uno, ma anche dei diversi, l'Essere ed il Non Essere, intesi come le due direzioni di sviluppo che la *genesìs* può prendere, *To; dh; ouñtiaz metalambanein ajavge ouj gignesqai kalèit.... To; de; apallattesqai ouñtiaz aja ouj apollusqai...* (156a 4-6), presenza da pensare necessariamente come 'non contemporanea', dislocandoli appunto in Tempi distinti:

Ar juj oñe metewi [scil. eñi ouñtiaz], oñon te eñtai tote mh; metewin, hj oñe mh; metewi, metewin... fin ajlw/ aja cronw/ metewi kai; eñ ajlw/ ouj metewi..(155e 8-10)

Perciò, quando l'Anima produce la distinzione non solo degli Opposti, ma anche dei Diversi, che le appaiono nel sensibile nella veste di una commistione confusa, *non perviene a concludere esclusivamente in favore di una demarcazione fra gignomena ed eijñh*, ma anche, necessariamente, **di quella simmetrica fra temporalità ed Atemporalità: in questa**

pervengono nella lettura del *menontoi ajwmoi eñ eñtiñ* Tim. 37d 6 (cfr. Enn. III, 7 (45), 6, e Festugière, *op.cit.*, pp. 31-33). Ci limitiamo, per un confronto fra le due prospettive, a rinviare nuovamente alla bella sintesi propostane da W. Beierwaltes nel suo *Denken des Einen*, *op.cit.*, pp. 160-174).

*maniera infatti la Psiche pensa le due componenti determinanti la natura del Tempo come scisse l'una dall'altra, per quello che ognuna di esse è in se stessa, ritrovandone quella condizione originaria, archetipo del **κρόνος**, esente dal reciproco trascorrere apparente che esso ne esprime. Se ne deduce che la presa di coscienza da parte del Soggetto del tipo di comunanza di Essere e di Non Essere manifesta nel Tempo costituisce già una tappa del suo superamento, in quanto la loro demarcazione implica, esattamente come avviene nel caso delle Idee opposte, il riconoscimento della loro Idealità.*

Si vede bene come *quella commistione di Essere e di Non Essere nell'Idea dell'Eterno che avevamo ritenuto un 'presupposto' Dialettico necessario, riemerge anche nel contesto, più 'induttivo' per così dire, del cammino ascendente percorso dal Soggetto nel suo riflettere, **ἀπαλογίεσθαι** (cfr. Theaet. 186a 10), che ci possiamo prefigurare sulla struttura del Tempo stesso: applicando il ragionamento svolto nel Corollario al **κρόνος** medesimo, da 155e 8 a 156e 7, ne consegue infatti che *non vi sia alcun momento del Tempo in cui l'**οἶ** ed il **μή**; **οἶ** ad esso intrinseci possano trascorrere l'uno nell'altro; la **μεταβολή** temporale dovrà avvenire nella dimensione extratemporale, ... **εἴ** **κρόνος** / **οὐλένι**; **οὐσα**..(156e 1), dell' **εἰαίφνη**, ... **μεταβαλὼν δ' εἰαίφνη** **μεταβαλεῖ**; **καί**; **οὐτε μεταβαλεῖ**; **εἴ** **οὐλένι**; **κρόνος** / **αἴ** **εἴ**..(156e 5-6), entro la quale, 'mentre passa', il tempo "né è, né non è",**

Ἄρ' ἴσθι οὐδὲν καί; πρὸς ταῖς ἀλλὰς μεταβολὰς εἶναι, ὅταν εἴ τοῦ εἰαίφαι εἴ το; ἀπολύσθαι μεταβαλὼν / ἢ εἴ τοῦ μή; εἰαίφαι εἴ το; γίγνεσθαι, μεταρῦτινῶν τότε γίγνεται κινήσεων τε καί; στάσεων, καί; οὐτε εἴ τι τότε οὐτε οὐκ εἴ τι, οὐτε γίγνεται οὐτε ἀπολύται..(156e 7-157a 3)

A questo punto ci si trova innanzi ad una difficoltà teorica notevole se si vuole sostenere, come tendiamo a fare qui, *che l'Istante sveli il fondamento atemporale del Tempo: partendo dalla premessa che Platone non sembra spingerci in nessuna circostanza a concepire le nozioni di **εἰαίφνη** e di **αἴφνη** come identiche, si pone immediatamente il problema che *mentre l'Eternità è un concetto 'inclusivo', nel senso precisato spesso che in essa trovano spazio l'Identità, la Differenza e l'Opposizione 'simultaneamente', l'Istante viene presentato nel Corollario come un concetto 'esclusivo', che, per via del suo negare simultaneamente sia i Distinti che i Contrari, non sembra lasciare ampi margini a quella loro coesistenza atemporale che l'Essere Eterno porta necessariamente con sé.**

Ora più che mai ci sentiamo di dire che Platone, come sempre, mette a disposizione del proprio lettore tutte le risorse indispensabili a risolvere quelle aporie, a nostro avviso prodotte ovunque con piena consapevolezza, e che, pur dovendo essere superate, rappresentano una tappa ineliminabile in vista di una comprensione veramente profonda. Nel caso attuale, crediamo che sia proprio *la definizione dell'Eternità nel Timeo* ad offrire una via d'uscita dalla difficoltà: nel passo già rievocato diverse volte, si afferma come erronea ed inopportuna *l'attribuzione all' aijw dell' 'era' e del 'sarà'*, e se ne fornisce la giustificazione concettuale,

...tovt h̃ij tovt ẽstai cronou gegonota eijth̃, aJdh̃; ferontei lanqanomen epi; thn aijlon oũsiam ouk oijwv. legomen gar dh̃; w̃ h̃ij ẽstin te kai; ẽstai, th̃/de; to; ẽstin monon kata; ton aijlōn logon prashkei, to; de; h̃ij tovt ẽstai peri; thn eji cronw/genesin ĩpusan prepei legesqai - kinhsen gar ẽston..(37e 4-38a 2)

Se prestiamo attenzione alla struttura logica dell'enunciato, non possiamo fare a meno di notare che *la descrizione dell'Eterno come entità della quale è lecito dire soltanto che 'è', corrisponde ad una definizione per negazione*, donde si possono trarre le seguenti relevantissime conseguenze: innanzitutto l'Eternità si ripresenta di nuovo, e stavolta nel cuore dell'unica definizione esplicita che Platone ce ne fornisce, come *una commistione di oie di mh̃; õi eteron* Il suo affermarsi come *oũsia*, come *ẽstin* appunto, coincide con la negazione simultanea delle dimensioni del passato e del futuro, dimostrando che questo suo Non Essere, essendo necessario alla sua stessa asserzione, è parte integrante della sua Natura. A questo punto ci si potrebbe però giustamente domandare se questo *ẽstin* non finisca, esattamente per questo suo modo di porsi rispetto alle altre due forme del *CRONOI*, per essere destinato ad assumere anch'esso un significato temporale, ovvero quello di semplice presente del Tempo, proprio per l'affinità della dinamica sottesa al suo affermarsi, a quella che avevamo riconosciuto nel *CRONOI* stesso, sulla base della quale ogni sua dimensione risultava essere insieme l'asserzione di se stessa e la negazione delle altre due, che era quanto ci aveva condotto ad interpretarlo appunto come *genesin* del *gignomenon* È chiaro che se il meccanismo concettuale fosse il medesimo, verrebbero a cadere le fondamenta di qualunque possibilità di porre una demarcazione netta fra Eternità e Tempo.

A titolo di osservazione puramente preliminare, diciamo intanto che anche un tentativo estremo, come potrebbe essere quello di ricorrere all'assimilazione compiuta fra *oũsian*

crowoi nelle prime due deduzioni del *Parmenide*, con l'intento di dimostrare la presenza di una coloritura cronologica nell'*εἶναι* del *Timeo*, si rivelerebbe del tutto inadeguato: innanzitutto perché nel testo l'“È” dell'*αἴδιον οὐσίαν* è messo esplicitamente in contrapposizione al *ἄνω γενόμεναι* di 38a 5, che invece nel *Parmenide*, attraverso i ragionamenti volti a stabilire, nella seconda deduzione in particolare, che l'Uno è e diviene più vecchio, più giovane e coevo, sia di se stesso che di altro (cfr. 151e 3 sgg.), vengono resi reciprocamente indistinguibili,

Ἐπειδὴ δὲ κρῶνυ μετερεὶ τὸ εἶναι καὶ τὸν πρῆβυτερον τε καὶ νεωτερον γίγνεται, ἄν' ἦν αἰαγλῆ καὶ τὸν ποτε μετερεῖν καὶ τὸν ἐπειτα καὶ τὸν ἄνω, εἴπερ κρῶνυ μετερεῖ... ἢν αἴα τὸ εἶναι καὶ εἶναι καὶ εἶναι καὶ εἶναι καὶ εἶναι καὶ γίγνεται καὶ γενήσεται. (155c 8-d 4)

In secondo luogo l'identità fra Essere e Tempo del *Parmenide* non si può invocare, perlomeno non semplicisticamente, soprattutto perché l'*αἴδιον* è presentato nel *Timeo* come un 'misto' delle prime due deduzioni: il suo Essere è infatti evidentemente 'mutuato' dalla seconda deduzione (cfr. 142b 5-c 7), mentre il suo non essere né più giovane né più vecchio evoca l'Unità intesa assolutamente della prima (cfr. 140e 7 sgg.). Un discorso perfettamente analogo vale dunque anche per l'Essere Eterno pensato come Essere sempre nello stesso modo, che Platone ci porta ad identificare con l'*εἶναι* atemporale, ed al quale viene attribuito direttamente proprio l'Essere *οὔτε πρῆβυτερον οὔτε νεωτερον* (37e 5-38a 4). In proposito può essere utile osservare che l'*αἴδιον* attribuito in diverse circostanze all'Uno che è della seconda deduzione del *Parmenide*, diventa, negli argomenti che coinvolgono la temporalità dello *εἶναι* non il sigillo della sua Eternità, bensì del suo incessante divenire:

Τὸ γὰρ μὴν ἄνω αἴδιον παρῆναι τῷ εἶναι; διαπαντος τὸν εἶναι; εἶναι γὰρ αἴδιον ὅτανπερ ἦν. Αἴδιον αἴα εἶναι τε καὶ γίγνεται πρῆβυτερον εἰδὲν καὶ νεωτερον τὸ εἶναι. (152d 8-e 3)

Neppure in questa costellazione perciò, sarebbe esatto dire che l' *ají; kata; tauja; epein* implichi le dimensioni temporali, come invece, analizzando la dicotomia ontologica del Fedone, avevamo visto avvenire per il non essere mai allo stesso modo del fenomeno²⁰⁹.

Lasciando poi da parte sia l'evidenza del fatto che non c'è brano platonico in cui sia più manifesta che in questo del *Timeo* l'intenzione di ribadire la differenza di grado esistente fra *gígnomena* ed *eijllh* proprio anche attraverso l'accentuazione dello scarto esistente fra il *cronoi* e l' *ajíw* sia le considerazioni già svolte in merito alla necessità di concepire l' 'è' dell'Eterno nella sua accezione ontologica, in quanto diverso dal *ñun cronoi*, per il quale basti qui ricordare l'emblematico *gegoumenai ñun* di 38a 5, proponiamo un'ulteriore riflessione: esaminando, nelle due definizioni, l'una del Tempo, estrapolata dai vari indizi testuali, l'altra dell'Eternità, esplicita nel *Timeo*, sia la funzione che vi svolge la negazione, che i suoi obiettivi, ci rendiamo conto che l'affinità del procedimento definitorio non va oltre i confini della somiglianza. Il Tempo infatti, quando ciascuna delle sue dimensioni nega l'altra, **non presuppone se stesso come mescolanza di essere e di non essere**, ovvero, limitandoci a considerare come punto di partenza, per esigenze di simmetria del ragionamento, il Tempo presente, esso 'vede' le altre due dimensioni esclusivamente come non essere, e vi si contrappone, finendo con l'affermare entrambe e col negare se stesso (l'avevamo visto nel Parmenide, in 151e 3 sgg.); il risultato è che l' *ejtíwsi* rivela per una dimensione temporale di rango perfettamente pari alle altre due in quanto la sua esistenza si regge sull'inesistenza dell' *híj* e dell' *ejtai* i quali condividono entrambi, per ovvie ragioni di reversibilità dell'argomento, la sua stessa costituzione.

²⁰⁹ Sta in proprio nella sapiente 'mescolanza' di contenuti derivati dalle due deduzioni del Parmenide, che convergono nella caratterizzazione del Concetto di Eternità nel *Timeo*, la ragione principale che ci spinge a ritenere un'indagine sistematica di questo dialogo imprescindibile. In questo contesto, ci piacerebbe anche discutere affinità e differenze, rispetto alla definizione platonica dell' *ajíw* nel *Timeo*, delle due analoghe 'definizioni' che sono state fornite dell'Essere Eterno da Parmenide, nel Frammento 8 (D.-K.), vv. 5-6, *...oulevpot híj ouj ejtai, epei; ñun ejtin outou pán, est' sunecex...*, e da Melisso, nel Frammento 1 (D.-K.), v. 3, *...ají; híj avti híj kai; ají; ejtai*, e nel Frammento 2 (D.-K.), vv. 1-3, *...ote toimou ouf egereto, ejti te kai; ají; híj kai; ají; ejtai kai; aj'chp ouf epei oule; teleuthw, ajl' hjeiron ejtin*.

Perciò vorremmo affrontare il tema del nesso *oujia cronoi* nel Parmenide platonico, anche considerandolo come uno degli esiti del confronto innegabile che avviene nel dialogo con l'Eleatismo. Entrambe le proposte eleatiche infatti, ferma restando la loro elevatezza speculativa, non rispondono pienamente, a nostro avviso, all'esigenza platonica di fondazione Dialettica sia dell'Essere, che del Concetto stesso di Eternità.

L'Eternità da parte sua, nel dichiararsi diversa dal Tempo, lo presuppone invece già per quello che esso è di natura, mescolanza di $\alpha\tau\epsilon$ di $\mu\eta$; $\alpha\tau\epsilon$ eterno.

Dire che l'Eternità 'presupponga' il Tempo non significa sostenere, in una maniera semplicemente più sofisticata, che l'Eterno sia in qualche modo afflitto dal *κρονος*: *l'αἴψα* può infatti benissimo presupporre la natura di quella che 'sarà' la sua immagine in quanto ha in se stesso la capacità di produrla; un concetto analogo è contenuto ad esempio nel bel brano, da leggersi ovviamente al di fuori della metafora cronologica, in cui il Demiurgo riflette sul modo migliore di essere dell'universo 'ancora non nato':

Ὀυτοῖ δὲ παρ' αἴψα ἄψι; λογισμῶν γεῶν περι; τῶν ποτε; εἰσόμενον γεῶν λογισμῶν...(34a 8-b 1)

In un'ottica cosmologica, si vuol dire che *il ricorrere alla negazione del Tempo entro la definizione dell'Eternità non costituisce in alcun modo un'ipoteca teorica all'ipotesi di una generazione ontologica, atemporale, del *κόσμος* e del *κρονος* stesso, in quanto non implica necessariamente una preesistenza del Tempo accanto all'Eterno, *πρὶν οὐρανῶν γενεσθῆναι* (37e 2)²¹⁰.*

²¹⁰ In vista degli sviluppi successivi della presente ricerca, che comprenderanno l'analisi organica nel rapporto fra Tempo ed Eterno nel *Timeo* anche nel quadro della *Cosmogenesi*, gli argomenti che abbiamo fornito sinora a supporto della tesi di una genesi atemporale od ontologica del cosmo e del Tempo, li dobbiamo considerare semplicemente preliminari. Ci limitiamo dunque solo a rinviare sinteticamente alle riflessioni di alcuni studiosi che hanno preso posizioni analoghe, per varie ragioni, a quella che 'sarà' anche la nostra. Intanto, per la discussione sul carattere cronologico od ontologico della cosmogenesi nelle interpretazioni antiche fino a Proclo, cfr. il fondamentale lavoro di M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 1976/1978. Fra le interpretazioni moderne, ricordiamo intanto quella di W. Mesch, *Die Bildlichkeit*, op.cit., 2002, pp. 210-211, che suggerisce di interpretare metaforicamente e flessibilmente la nozione di generazione (concetto pur necessario alla teoria mimetica), servendosi della descrizione temporale quando questa funzioni, e quando no, di parlare semplicemente di venire all'Essere (Ins-Sein-Treten); poi quella di L. Tarán, *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, 1971, in particolare sulla base dell'invito platonico a rovesciare la successione 'cronologica' della composizione di Anima e corpo del mondo, e sull'insistenza del filosofo nel sottolineare, insieme, la 'contemporaneità' della nascita di Tempo e cosmo, e l'assenza dunque di una dimensione temporale preesistente a questa genesi congiunta (p. 365 e p. 378); con qualche incertezza prende posizione per la genesi atemporale anche A.H. Chroust, op.cit., pp. 23-28, sulla base delle seguenti considerazioni: a) alla luce della concezione del *Sofista*, per cui l'Essere è potenza, è pressoché inconcepibile che il Demiurgo sia rimasto, nell'Eternità anteriore alla generazione del tempo, in uno stato di non esercizio delle proprie attività; b) Platone sembra più interessato a segnalare una dipendenza ontologica attraverso il mito, che a delineare una teoria dell'inizio cronologico del

cosmo; c) *il Tempo è un prodotto ordinato*, che non può essere ascrivito allo stato di movimento irrazionale precosmico; d) interpretare *la Creazione come Ordinamento*, quindi come ricerca da parte del filosofo di una Causalità efficiente Intelligibile, *permette di leggere la genesi di ~~CRONOI~~ in una certa misura letteralmente, senza cadere in contraddizione*. La difficoltà che rimarrebbe aperta, logica conseguenza della concezione per cui il Demiurgo, le Idee, e la ~~CRONOI~~ sarebbero al di fuori del Tempo, è quella connessa alla necessità di parlare di un 'prima' della generazione, considerando che 'prima e poi' implicano, o meglio non si danno, al di fuori della dimensione temporale (cfr. 37e sgg. e Parm. 156a sgg.). ***I due passi individuati dimostrano però esattamente il contrario, ovvero che Prima e Poi assumono nella concezione platonica, un significato precipuamente atemporale.*** Infine possiamo rinviare a W. Scheffel, *op.cit.*, p. 52 sgg., che giustamente si chiede quale senso si debba dare al concetto di creazione del Tempo, data la difficoltà di intendere qualsivoglia atto Creativo come altro da un fenomeno processuale, il cui stesso compimento richiederebbe perciò uno svolgimento cronologico. A questa domanda fondamentale l'autore non fornisce una risposta, il che però non gli impedisce di esprimersi per una interpretazione letterale del brano sulla genesi di ~~CRONOI~~, a partire dall'assunzione di uno stato caotico pre-cosmico, anch'esso necessariamente atemporale (p. 53).

Personalmente le posizioni filosoficamente più pregnanti, insieme a quelle di Tarán e di Chroust, ci sembrano quelle assunte intanto da H. Krämer, in *Die Idee der Einheit in Platons Timaios*, 1996, p. 290, secondo cui la co-originarietà del cosmo e del Tempo è una ragione sufficiente ad escludere la creazione temporale, ***in quanto vanifica l'ipotesi di esistenza di un tempo pre-cosmico.*** Questa premessa consente all'autore di addentrarsi in un approfondimento ***delle possibili sfumature contenute nel concetto di genesi ontologica:***

«Es handelt sich also um nicht mehr als um ein zeitloses Dependenzverhältnis zwischen ontologischer priorität und posteriorität, wie es für den Platonismus auch terminologisch konstitutiv ist. Weder eine *creatio ex nihilo*, die in der heidnischen Antike unbekannt ist, noch ein Semikreationismus liegt also vor; allenfalls könnte man den Gedanken einer *creatio continua* im Sinne eines permanenten Ordnungsvorgangs ins Spiel bringen, der aber zuletzt doch auf eine strukturelle Dependenz hinausliefe.».

Poi da L. Brisson, *op.cit.*, pp. 392-393, che imposta molto bene la questione *nel partire dal Proemio del Timeo*: la domanda posta da Platone in 28b 2-c 2 circa ***il Principio del cosmo***, non ha nulla a che fare con una domanda riguardante *un inizio cronologico dell'universo sensibile, cioè un cominciamento del cosmo in un determinato momento del Tempo*. Tale quesito non avrebbe infatti alcun senso in quanto: 1) ***il cosmo nasce col Tempo***; 2) ***il Tempo stesso è generato, e ciò che è generato non può fungere da norma per un altro generato. Carattere normativo può averlo solo ciò che non è generato, cioè l'Eterno.*** Dunque la questione posta da Platone non è, e non lo è sin dall'inizio della trattazione cosmologica, ***di ordine temporale, ma Causale. Non si riferisce al divenire, ma all'Essere. Ciò che spiega il cominciamento del mondo non è un punto del Tempo, ma l'Eternità stessa. Il Tempo è ingenerato temporalmente, perché non possiamo trovarne la fonte al di fuori di esso, ma questo non significa che abbia in se stesso il suo proprio Principio, perché questo è l'Eternità*** (p. 338).

Concludendo questa breve e selettiva rassegna, abbiamo trovato degli stimolanti spunti di riflessione in un contributo di Michael Erler, *Praesens divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, 2002, pp. 94-98: in merito alla domanda, se la creazione nel *Timeo* vada intesa temporalmente, o come processo istantaneo, o non piuttosto come una *creatio continua* o *perpetua*, l'autore invita a lasciarsi guidare dall'utilizzo delle diverse forme verbali in contesti letterari anteriori a Platone (in particolare nel Proemio alla

Ciò che l' *εστίν* dell' *αἴψα* nega sono infatti due movimenti di quella specie che si manifesta nel sensibile, due forme della generazione, due *γενεσεί* appunto, e non due modalità del solo non essere o della differenza, due *μή*; *οἴτα* o due *ετέρα*

...το; δε; αἴ; κατα; ταυτα; εἶπον...οὐτε; γενεσσαι pote; οὐτε; gegonemai nun ouf' ejf' aũji ejesqai, to; parapan te oufen oĩa genesii tõi ej' aĩsqhsei feromemoi prashyen..(38a 3-6).

Senza tornare sulla nostra precedente ricostruzione della teoria platonica dei rapporti fra le nozioni di *κίνησι* e di *μεταβολή*, un buon argomento atto ad escludere ulteriormente l'eventuale identificazione del Movimento, dal quale le *κρονου gegonota ejth* vengono fatte dipendere nel passo del *Timeo*, con il solo non essere, proviene dalla seconda deduzione del *Parmenide*, da cui si deduce che la *κίνησι* presuppone sia l'Essere che il Diverso; l'Uno che è sta ed insieme si muove, essendo appunto “sia in se stesso che in altro da sé”:

...kai; oufw to; eĩ ajagkh auto; te ej' eadufw/eĩjai kai; eĩ eterw! Oufw dh; pefukoj to; eĩ aj' juf' ajagkh kai; kinēisqai kai; estawai...(145e 4-8)

In questo contesto meriterebbe certamente appurare inoltre, se la comunanza atemporale dell'Essere e della Differenza nell'Idea dell'Eterno, che teoricamente sta alla base del

Teogonia di Esiodo e nell'omerico *Inno ad Apollo*). Erler rileva nella cosmologia del *Timeo* analoghi fenomeni di “*Tempusmischung*”, chiaro segnale del trovarsi in un contesto di Tempo mitologico, in cui l'extratemporalità dell'agire Divino si sviluppa temporalmente per esigenze puramente narrative, in quanto il mito è essenzialmente racconto, e perciò da ricondurre a quell'unica dimensione del Presente divino, che se esclude la possibilità della genesi temporale, lascia aperta la domanda circa la natura dell'atto creativo compiuto dagli dèi, se esso si svolga in un colpo solo oppure in maniera continuativa, se cioè sia un Evento o un Eterno accadere. La questione è, intendendola nella forma di un *aut aut*, secondo Erler mal posta, “weil Folge einer historische, d.h. unmythischen Betrachtungsweise”; l'oppure va pensato piuttosto come un “verbindendes *vel*”, che esprima la coesistenza di Presente e Passato mitici, una nuova categoria grammaticale, quella del *praesens divinum* appunto, l'unica adatta a parlare degli dèi. Anche alla luce di queste valutazioni, i tentativi compiuti da vari interpreti, di trascogliere fra i tempi verbali impiegati da Platone (ricorrenti soprattutto aoristo presente e perfetto), per rappresentare la cosmogenesi, quello ‘più esatto’, in realtà il più utile a supportare ora un'interpretazione ora un'altra, non appaiono più così determinanti per la soluzione del problema.

*concetto di Movimento intelligibile, renda pensabile una **κίνησις ἀκίνητος**, che confermerebbe anche l'esattezza della proposta già avanzata di restringere il significato dell' 'immobilmente' di 38a 3, a quello del movimento apparente della generazione temporale.*

L'Eterno si afferma quindi come Essere nel negare, e perciò nel Non Essere, né l'una né l'altra delle due componenti del tempo: l'*ἐστίν* del Timeo è la negazione simultanea, necessariamente atemporale, sia dell'*οἶ* che del *μή*; *οἶ* connaturati al **χρόνοι, ed è questa, se la riflessione è stata condotta con il rigore necessario, la ragione ultima del suo non essere una specie del Tempo.**

Si potrebbe dunque ipotizzare, che il fatto che Platone non abbia ritenuto opportuna una precisazione, magari immediatamente successiva all'introduzione dell' *ἐστίν* nel brano del Timeo, mirata a distinguerlo dal presente temporale, che comunque si evince dal procedere del ragionamento, risponda *ad una precisa strategia didattica e comunicativa*: è esattamente il non menzionare, entro la definizione dell' *ἀκίνητος οὐσία*, il *ἄν χρόνοι*, che è appunto ciò che potrebbe indurre a sospettare nell' *ἐστίν* la presenza di un residuo significato cronologico, *a costringerci a riflettere sulla struttura dell'enunciato permettendoci di comprendere sia la Negazione come caratteristica intrinseca all' **ἀκίνητος** svelando la natura eminentemente Dialettica di questo Concetto, sia la linea di demarcazione, stabilita mediante l'osservazione del modo di agire di questo Negare e delle entità a cui esso si rivolge, esistente fra il presente del Tempo ed il 'Presente' atemporale dell'Eternità.*

Merita anche in questa circostanza richiamare alla memoria le riflessioni di Hegel, che nel §.258 dell'*Enciclopedia* (*op.cit.*, Band 9) aveva già espresso le ragioni per cui ***l'Eterno non va pensato come astrazione dal Tempo***:

«Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ so gefaßt werden als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit *nach* der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.»

L'Eternità infatti è fondamentalemente altra dalla 'durata': nello Zusatz al §.258 il filosofo tedesco la definisce una "Zeitlosigkeit" da intendersi come Eterno Presente, "das Ewige...und Absolute Gegenwart"; questo complesso passaggio concettuale risulta illuminato dalla successiva interpretazione hegeliana delle tre dimensioni temporali,

nessuna delle quali è aliena dal divenire, convergenza di essere e di non essere nell'unità puramente astratta di ciascuna di esse, astratta perché evanescente, ovvero soggetta a scomparire nell'Entstehen e nel Vergehen.

Nel brano che segue, l'esposizione, di una finezza straordinaria, e nella quale la risonanza di Platone non può non impressionare, *del concorrere dell' ~~o~~ e del ~~m~~; ~~o~~ alla determinazione delle forme del Tempo/divenire, chiarisce, pur in assenza di una simmetrica analisi della struttura della Ewigkeit in quanto tale, quanto netta sia la distanza fra la Gegenwart temporale e quella della Zeitlosigkeit:*

«Einmal, in der Vergangenheit (dem Hades), ist das Sein die Grundlage, von der angefangen wird; die Vergangenheit ist wirklich gewesen als Weltgeschichte, Naturbegebenheiten, aber gesetzt unter der Bestimmung des Nichtseins, das hinzutritt. Das andere Mal ist es umgekehrt; in der Zukunft ist das Nichtsein die erste Bestimmung, das Sein die spätere, wenngleich nicht der Zeit nach. Die Mitte ist die indifferente Einheit beider, so daß weder das eine noch das andere das Bestimmende ausmacht. Die Gegenwart ist nur dadurch, daß die Vergangenheit nicht ist; umgekehrt hat das Sein des Jetzt die Bestimmung, nicht zu sein, und das Nichtsein seines Seins ist die Zukunft; die Gegenwart ist diese negative Einheit. Das Nichtsein des Seins, an dessen Stelle das Jetzt getreten ist, ist die Vergangenheit; das Sein des Nichtseins, was in der Gegenwart enthalten ist, ist die Zukunft. Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.» (*ibid.*, §.259 Zusatz)²¹¹

²¹¹ Sulla scia di Hegel si collocano anche i suggerimenti ermeneutici di K. Gloy, *op.cit.*, p. 70:

«Wenn Platon im Zeitkontext des *Timaios* den Gebrauch des Seins (Ist-Sagens) in bezug auf das Nichtseiende kritisiert, so scheint er hier auf die Grenzhafteigkeit der Gegenwart zu beziehen. Da die Verwendung vom Sein in bezug auf Vergangenes und Zukünftiges als Nicht-mehr-und Noch-nicht-Seiendes inadäquat ist, entfällt ein legitimer Gebrauch für die Zeit insgesamt. Das Sein im Sinne des Immer-Seins, der ewigen Gegenwart, muß für die übersinnliche Sphäre reserviert werden, während das Spezifikum der Zeit das Immer-Werden ist, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleicherweise beherrscht.». Analoga è la posizione assunta anche da W. Mesch, in *Zeit und Ewigkeit*, *op.cit.*, che opportunamente parte *dall'osservazione dell'assenza iniziale nella definizione dell'Eterno del presente inteso come forma del Tempo*; si tratta tuttavia di una difficoltà solamente apparente,

«Wir hatten vermutet, dass die vergehende Gegenwärtigkeit des werdenden gemeint sein muss. Aber im Text wird die Gegenwart gar nicht als Zeitmodus bzw. als eine gewordene Form der Zeit bezeichnet. Dies liegt vor allem daran, dass es hier primär um die Differenz von Zeit und Ewigkeit geht. [...] Man muss sich lediglich

Ritornando alla prospettiva ‘ascensiva’ assunta nel servirci del Corollario del *Parmenide*, la complessa dinamica concettuale implicita nella definizione dell’Eterno nel *Timeo*, contribuisce non poco alla comprensione del rapporto fra le nozioni dell’*εἰς αἰῶνα* e dell’*αἴων*. Se infatti il *metaballein* del Tempo coincide con la duplice negazione del suo essere e del suo non essere, logica vuole che la responsabile per questo passare del *κρονος* nella dimensione extratemporale dell’Istante sia proprio, alla luce del suo ‘affermarsi negando’ gli *εἰς κρονου* che abbiamo appena tentato di illustrare, l’Eternità stessa. La ragione per cui a nostro modo di vedere l’*αἴων* nell’esercitare questa sua funzione che giustamente dovrebbe descriversi come ‘Causativa’, non viene a confondersi con l’*εἰς αἰῶνα*, è che quest’ultimo ne esprime solamente il ‘momento negativo ma inscindibile da quello positivo’, formulazione che intendiamo in due sensi: intanto, da un punto di vista squisitamente logico, la condizione dello stare nell’Istante, resa dalla proposizione ‘né è né non è’, equivalente all’asserzione ‘non è essere e non è non essere’, può venire trasformata, dato che qui si parla esclusivamente di *οἷος ἄλλο*, *οἷος ἄλλο* nella sua equivalente ‘non è ed è’, che afferma insieme il Non Essere/l’Essere Altro e l’Essere. In un’ottica ontologica quindi, l’esclusione simultanea dei due distinti si regge, e dipende, dalla retrostante inclusione simultanea di entrambi. Inoltre, dietro l’attività negante operata dall’Eterno in relazione al Tempo, sta il momento affermativo del suo Essere, che se non fosse anteriore all’altro renderebbe la negazione stessa impraticabile, e culminante nell’*εἰς αἰῶνα* del *Timeo*, il quale Non è, né quell’essere né quel non essere che appaiono nel Tempo. L’Essere dell’Eternità è un ‘Terzo’, diverso da essi

klar machen, dass die Kosmologie eine strikte ontologische Unterscheidung voraussetzt, um sie durch eine Abbildtheorie zu vermitteln. Da der Ewigkeit ein reines, weil unvergängliches „ist“ zugeschrieben wird, darf man der Zeit im Sinne des Abbildungsgedankens durchaus ein vergängliches „ist“ zuschreiben. Wenn die Gegenwart nicht *ausdrücklich* als Form der Zeit bezeichnet wird, so dürfte dies vor allem damit zu tun haben, dass die *wahre* Gegenwart als zeitlose Ewigkeit verstanden werden muss. Die bleibende Gegenwart darf auf keinen Fall mit der vergehenden Gegenwart verwechselt werden.» (pp. 82-83). Possiamo concludere con le più sintetiche, ma comunque pregnanti valutazioni, ruotanti intorno alla limitatezza del linguaggio, che ci mette a disposizione la stessa espressione per parlare di due dimensioni tanto distinte come il presente del Tempo e l’Eternità, di H. Günter Zekl, nella sua introduzione all’edizione critica del *Timeo*, 1992, XXXV:

«[...] paradoxerweise (ist) die Zeit immer schon vergangen, je und je gegenwärtig und immer noch zukünftig. Die drei Zeitdimensionen werden anhand der sie bezeichnenden Aussagen eingeführt in antithetischer und irrtumskorrigierender Absetzung gegen das bloße »ist« der wahren, und das bedeutet hier: der parmenideischen Rede. Der Sache nach ist die Paradoxie, daß die Stecknadelspitze des je gegenwärtigen »ist«, das auch noch dauernd wandert, wortgleich ist mit dem ewigwährenden Bestand, unauflösbar und muß ausgehalten werden.»

e comprensivo di entrambi, perché quella temporalità negata nella sua forma esteriore si riafferma nel suo aspetto originario.

Quella di rivendicare la precedenza del ‘positivo’ sul ‘negativo’ non è un’esigenza puramente logica, ma anche il frutto della constatazione che nel *Timeo*, come già avevamo visto nel *Fedone*, *l’Essere, nel suo nesso con l’Eterno, viene presentato costantemente come ‘presupposto’* (basti pensare al prologo cosmologico, in 27d 5-28a 4).

*Dunque il ‘momento affermativo’ è sempre ‘il primo’, sia dal punto di vista logico che da quello dell’esposizione, anche quando ha in se stesso la negazione*²¹².

Anche su questo punto dobbiamo concordare con Hegel, che, in un altro breve estratto dalle *Vorlesungen über Platon*, parla, in maniera che non potrebbe essere più pertinente alle attuali riflessioni, della profonda *positività della Dialettica platonica*:

«Die weitere Dialektik hat dann die Bestimmung, das Allgemeine, das durch die Verwirrung des Be/sonderen hervorgeht, in ihm selbst zu bestimmen und in ihm die Gegensätze aufzulösen, so daß diese Auflösung des Widerspruches das Affirmative ist. So ist das Allgemeine bestimmt als das, welches die Widersprüche, die Gegensätze in sich auflöst, in sich aufgelöst hat, mithin als das in sich Konkrete. Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung ist die eigentlich Platonische. So ist die Dialektik als spekulativ, nicht mit einem negativen Resultat endigend; sondern sie zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben.» (*op.cit.*, p. 88)²¹³

²¹² È precisamente in questa **Anteriorità del Positivo sul Negativo** che Vittorio Hösle, in *Wahrheit und Geschichte*, 1984, vede, con un’occhio rivolto a Hegel, *il tratto peculiare sia dell’Ontologia che della Protologia Dialettiche di Platone*:

«In gewissem Sinne läßt sich Platons Philosophie auf die Formel bringen, *sie habe...die Einheit von Einheit und Vielheit gedacht*; wichtig an dieser Bestimmung ist die Struktur, die eine positive und eine negative Kategorie in der positiven zusammenfaßt.» (pp. 481).

²¹³ Prendiamo invece nettamente le distanze da Hegel quando, poco dopo, egli taccia la Dialettica platonica di ‘unilateralità’, la quale condizionerebbe non poco la sua applicazione metodologica, rendendola ‘impura’ in quanto “raziocinante” (*idem*); qui il filosofo tedesco presuppone una certa lettura del *Parmenide*, in cui la Dialettica non sarebbe, a suo avviso, espressa sempre ai suoi massimi livelli, non sarebbe cioè interamente speculativa. Ciò dipenderebbe dal modo di intendere, nella seconda sezione del dialogo, il rapporto dell’Uno al proprio Opposto attraverso l’Essere, che non risulterebbe completamente esente da componenti arbitrarie, come quella di partire dall’ipotesi proposta dall’anziano Eleata nella prima parte del dialogo (*ibid.*, pp. 99-100). Basti qui dire che non riteniamo affatto casuale *la volontà di partire dall’asserzione dell’Essere dell’Uno, la cui necessità è anzi tanto evidente se si pensa che la scelta dell’ipotesi da assumere come punto di partenza avrebbe anche potuto essere un’altra* (cfr. 135e 8 sgg.); si consideri inoltre che *l’interazione fra*

Un esempio assai calzante, pertinente ai rapporti fra *megista genh*, di questa **capacità sintetica ed inclusiva dell'ousia** lo troviamo nel *Sofista: l'Essere, che è necessario pensare, termine significativo pensando al Corollario, come un triton oltre al Moto ed alla Quietè, perchè non è né l'uno né l'altra, è Diverso da entrambi e li ricomprende in sé in quanto ambedue sono:*

Triton aja ti para; taúta to; oñ ep̄ th̄/yuch̄/tiqeiv; w̄ up̄ éf̄einou th̄w̄ te stasin kai; th̄n kinhsin periecomenhn, sullabwn kai; ap̄idwn aufwn proi th̄n th̄i ousian koinwnian, oufwn éjjai proseipai aj̄fotera... - Kinduneumen w̄ aj̄h̄q̄wn triton aj̄pomanteuesq̄aiv̄ti to; oñ; oñtan kinhsin kai; stasin éjjai legomen- Ouf̄ aja kinhsin kai; stasin ésti; sunamfoteron to; oñ aj̄l̄ j̄f̄eron d̄iv̄ti toutwn....Kata; th̄n aut̄ou fusin aja to; oñ ouje esthken ouje kinēitai. (250b 7-c 7)²¹⁴

Comprensibilmente si potrebbe obiettare al nostro tentativo di vedere nell'Essere Eterno, stigmatizzato dall'*éstin* del *Timeo*, **quella realtà che ricomprende in sé ad un livello ontologico superiore il Tempo negato**, che esso non sia lecito proprio perché nell'*ejaifnh̄i* non è possibile dire l'*éjjai* in nessuna forma. Va osservato però, oltre al fatto che *l'Essere a cui pensiamo è tale da avere in se stesso la doppia affermazione, di Se stesso e del suo Altro, e dunque si colloca per necessità ad un livello ontologico distinto dal quello dell'Istante*, anche che le forme dell'essere che nel Corollario vengono, considerate nel loro reciproco trascorrere, negate, sono quelle della generazione (cfr. 156a 4-b 4), e quindi **l'Essere Intelligibile, la cui esistenza è presupposta dalla dimensione istantanea della**

lo **est** l'*ousia*, a parte le ulteriori implicazioni extra-ontologiche che tale relazione può avere, si presenta come il modello esplicativo della Totalità Intelligibile, nella sua intrinseca articolazione Dialettica, per eccellenza (cfr. in particolare la quarta deduzione, in 157d 7-e 2 ed in 157e 4-5). Ci sarebbe comunque, intorno alla complessa interpretazione hegeliana del *Parmenide*, molto più da discutere, di quanto in questa sede ci possiamo concedere.

²¹⁴ Questo carattere '*comprensivo*' dell'Essere rispetto alle *Opposizioni* è stato messo in luce con particolare chiarezza da Nicolai Hartmann, in *Platos Logik...*, op.cit., p. 357:

«Die Idee muß notwendig beide Momente in sich vereinigen; sie muss *stasi* sein, weil sie Identität, logische Beharrung sein muß. Aber sie muß auch *kinhsin* sein, weil sie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Beziehungen eingehen muß –mit allem. Was seiner Problemnatur nach nur irgend Idee werden kann, wie das die *koinwniā twn genwn* leigt, auch mit den widersprechenden unter ihnen.»

doppia negazione, è diverso dalla *genesis*, che dovrebbe giacere, per così dire, ‘al di qua’ dell’ *ejaiḥh*.

Se fosse possibile figurarsi l’Eterno in un *topos*, bisognerebbe dunque collocarlo non nell’Istante, che infatti viene descritto come un “non luogo” - *ajtopos* 156d 1-, bensì ‘al di là’ dell’Istante²¹⁵.

Il concetto di *ejaiḥh* in questo senso è perfettamente adatto a fare le veci di quello *stato intermedio*, *metaxu* di transizione, in cui l’Anima si trova sia nell’elevarsi, nel corso della sua esistenza terrena, dall’opinare al sapere, sia nel passare da questa vita a quella oltremondana, *ejgēne ejēise* (cfr. Resp. VII, 529a 2, X, 619e 3, e per l’ *ejaiḥh* come momento sia del morire che del rinascere, cfr., rispettivamente, Gorg., 529e 4 e Resp. X, 615d 6).

Se questa ricostruzione è esatta, se ne deve concludere che **l’Eterno produce il passare del Tempo, il che equivale a dire la generazione del Tempo stesso, che è il passare per antonomasia;** in quest’ottica sembrerebbero esserci tutti gli elementi a disposizione per sostenere *che sia proprio l’ejaiḥh la dimensione in cui si compie il ‘passaggio’, cioè la Creazione, del cronos a partire dall’ajjn*²¹⁶.

²¹⁵ Sulla funzione conoscitiva privilegiata assegnata all’Istante, condividiamo le affermazioni di H. Steintal, *mōti und ejaiḥh. Platon über die Grenzen des Erkennens*, 1993, pp. 104-105, che pone l’accento *sul carattere non processuale del passaggio dal non sapere al sapere* (l’autore rinvia alle occorrenze del termine *ejaiḥh* in Resp. VII sulle quali ritorneremo). Tenderemmo però a prendere le distanze dalla sua convinzione che la conoscenza umana si limiti all’istantaneità, mentre quella vera, atemporale e divina avrebbe carattere durativo, pur condividendo la sua tesi *che assimila l’Istante ad uno stato solamente transitorio che conduce dall’opinione al sapere, mentre la Conoscenza acquisita è piuttosto da pensare nella dimensione che sta al di là di esso*.

²¹⁶ Fra i contributi che conferiscono all’Istante un ruolo di spicco entro la concezione platonica del rapporto fra Eternità e Tempo, ci sembra utile segnalare intanto quello di L. Robin, nel suo *Les rapports de l’Être et de la connaissance d’après Platon*, 1957, p. 94, che interpreta l’Istante, facendo scuola fra gli studiosi che lo seguiranno, come *la discontinuità che sta alla base della continuità in assenza della quale il mutamento fra Contrari non sarebbe possibile*, mentre per quanto concerne il suo relazionarsi al Tempo, *esso è l’Extratemporalità su cui la condizione di possibilità dell’esistenza di una dimensione temporale si regge*. Seguendo questo concetto di Extratemporalità nei suoi ulteriori sviluppi, Robin perviene tuttavia, come già M.J. Wahl, nel suo *Étude sur le Parménide de Platon*, 1926, p. 80, ad identificare l’ *ejaiḥh* della terza deduzione del *Parmenide* con l’Idea platonica dell’Eterno: *il non essere del Tempo realizzantesi nell’Istante, che lungi dal costituirne una negazione assoluta, gli sottrarrebbe solo il suo divenire*, può venire giustamente chiamato Eternità in quanto essa sarebbe appunto “un tempo in cui non si distinguono più né passato né futuro” (*idem*); l’istantaneità rappresenta dunque il non luogo di collegamento fra “l’esistenza sensibile

radicata nel Tempo che diviene e l'esistenza Intelligibile che, essendo Eterna, implica questa sorta di Tempo che non diviene." (pp. 94-95). Così Robin offre una sintesi di quello che a suo avviso è il nucleo concettuale della terza deduzione:

«[...] elle est destinée à *montrer comment se fait l'unité des opposés*; ce n'est pas dans le temps, mais c'est à condition de trouver dans le temps le moyen de sortir du temps, à condition d'arrêter le devenir et d'immobiliser le mouvement. Or, si on voit dans le devenir successif et mouvant une image de l'être éternel et immuable, on rend possible cette sorte de participation en vertu de laquelle les choses sensibles imitent à leur façon les réalités intelligibles; si on fixe en un système défini de relations cette sorte de devenir qui est la circulation de l'être à travers toutes les relations, on rend possible cette autre participation en vertu de laquelle une Idée se constitue par rapport à d'autres Idées dont elle dépend. De la sorte, la troisième hypothèse est, comme on l'a dit très justement, une voie d'aller de la première hypothèse vers la deuxième et une voie de retour de la deuxième vers la première [...]» (p. 95).

A distinguere l'*ajw* dall'*ejaiw*, pur tenendo ferma la funzione sia ontologica che gnoseologica dell'Istante, è L. Brisson, *op.cit.*, p. 392: *il Tempo è una proiezione spezzettata dell'Eterno che però si dà tutta insieme* (in quanto è un'immagine ciclica, non lineare, che disperderebbe indefinitamente la propria origine). Perciò c'è fra Eternità e Tempo un costante **punto di contatto**, e questo è l'Istante, che è puntualmente Eterno, ma non può essere identificato con l'Eternità a causa del suo carattere ripetitivo.

Sulla medesima linea ermeneutica, della considerazione dell'Istante come '*principio*' del Tempo, da non assimilare immediatamente al carattere trascendente dell'Aion, e con una maggiore attenzione alla sua capacità di mediazione degli Opposti, interpretati però prevalentemente in prospettiva 'verticale', si colloca J. Halfwassen, nel suo *Der Aufstieg zum Einen*, 2006 (1992¹), pp. 390-391:

«Das Jetzt aber ist selbst keine Form der Zeit, sondern das Prinzip von Zeit. Denn das *ejw* bezeichnet als solches die reine, zeitfreie Gegenwart der Ewigkeit (Tim. 37 E 6), welche da Intelligible Urbild der Zeit ist (ebd. 37 D 5-7); und das *gimeta* benennt den Akt des Übergehens (*metablw*) von der einen Bestimmung zur anderen; der Übergang von Früher zu Später ist aber als inneren Konstitutionsakt von Zeit selbst in keiner Zeit, sondern vollzieht sich in der zeiterhobenen Plötzlichkeit (*ejaiw*) des Augenblicks, als spontanes „Ereignis“: der Umschlag der Gegensätze ineinander-von der Ruhe des Seins zur Bewegung des Werden [...] er steht [...] zwischen der Bewegung der Zeit und der Ruhe der Ewigkeit (vgl. 156c 1-3)». Così già W. Beierwaltes, in *Ejaiw* oder: *Die Paradoxie des Augenblicks*, 1974, che però poneva un accento maggiore sull'**'orizzontalità' della relazione di Opposizione che nell'Istante verrebbe mediata: l'ejaiw**, paradossalmente, in quanto

«dieses „Nichts“ die Möglichkeit zu allem gegeneinander Gegensätzlichen ist: gleichsam 'coincidentia oppositorum' und keines der opposita in einem; oder der negative, die Zeit überwindende Indifferenzpunkt, der als konstitutives Element des Zeit-Prozesses das ihm selbst gegenüber Gegensätzliche aus ihm entspringen läßt, welches jedoch zugleich zu dem vor ihm Seienden in Gegensatz steht. Die Indifferenz wird so zur Vermittlung der Differenz, die, sich selbst aufhebend, wieder in die Indifferenz des Augenblicks zurückkehren muß, wenn nicht das Ganze des Seienden zu einer in sich undialektischen Einheit „erstarren“ soll.» (p. 274).

Ci limitiamo infine a rinviare a C. Link, *Der Augenblick*, 1984, che, sia per quanto concerne il rapporto dell'Istante con il Tempo e l'Eternità, che in ambito ontologico-dialettico, segue fedelmente Beierwaltes.

È un tema questo, che ovviamente richiederebbe un'analisi più comprensiva di quella delineata qui, anche per via delle imponenti conseguenze che avrebbe, in chiave cosmologica, *l'ipotesi di una generazione istantanea del Tempo, perché questa comporterebbe necessariamente un'analoga dinamica generativa per il cosmo, visto che **κρονος** ed **ουρανος** sono creati simultaneamente dal Demiurgo (cfr. Tim., 37e 1-2, 38b 6)*. Da un punto di vista dialettico, sarebbe essenziale chiarire lo sviluppo concreto di questo processo generativo, ed in particolare, proprio il ruolo fondamentale che la *εθεροθη* mostra di svolgervi: quando si dice infatti che *l'Eternità si 'afferma negando' le forme del Tempo, va intanto specificato, anche se nel quadro della teoria della causazione eidetica lo si dovrebbe già presumere, se ci sia Identità fra le due Differenze, quella 'orizzontale', costitutiva dell'Essere Eterno e quella 'verticale', che esprime l'Alterità dell' **αϊων** dal modo della commistione fra essere e non essere caratteristico del **κρονος***, inoltre, va verificato come si espliciti, e che cosa comporti dal punto di vista dell'Idea dell'Eterno, questo generare mediante la Diversità²¹⁷.

Tornando alla prospettiva del Soggetto conoscente, volendosi avventurare in un tentativo di esplicitazione del *retrotterra di questa attività di separazione degli **εθεραε** degli **εφαντια** svolta dall'Anima*, ancora nella cornice del Corollario del *Parmenide*, si potrebbe ipotizzare che *quando essa pone la limitazione 'non nello stesso Tempo', sia l'Eternità medesima, nella veste di Principio eidetico di Invarianza e di Contraddizione, a far breccia nella Psiche imponendo al Soggetto conoscente la distribuzione dei Diversi e degli Opposti, consegnandoli alle altre due dimensioni temporali che possono venire pensate, indifferentemente, entrambe nel passato, a cavallo del presente, o nel futuro, conformemente a quella assoluta libertà che la **γυχη** prende nei confronti del **κρονος**, cui si allude nel Teeteto, in 186a 10-b 1: la **γυχη** infatti, ... **απαλογιζομενη εφ' εδωτη/τα, γεγονοτα και τα παρωτα προη τα μελλοντα***.

Se si parte da tali premesse se ne deduce che è l'Eterno, o in un senso più lato e fondamentale che è l'Essere Intelligibile, a mettere a disposizione dell'Anima il Tempo per permetterle la risalita alla sua Conoscenza, conclusione che sarebbe fra l'altro perfettamente in linea con quella tendenza finalistica che pervade l'intero *Timeo*, includendo anche il processo di generazione del **κρονος** a partire dal proprio Paradigma:

²¹⁷ Anche in relazione a questa problematica, il naturale proseguimento di questo lavoro, che prevederebbe appunto la discussione dettagliata *della teoria dei rapporti fra Tempo ed Eternità nel Timeo, non può prescindere da un esame sistematico del Parmenide platonico*, come accenneremo nella conclusione generale dell'indagine.

tale atto creativo è infatti il frutto di una scelta compiuta da un Demiurgo Buono, *ἀγαθοῦ ἡγῆ*, 29e 1, e lieto della propria Creazione, in vista di un ulteriore perfezionamento di essa:... *ἡγάσθη τε καὶ εὐφρανέειν ἐφί δι; ἡάλλον οὐσίον προῖτο; παραδείγμα ἐπένοῖσεν ἀπεργασάσαι*, Tim., 37c 7-d 1. Tale atto generativo non si riflette solamente in un rispecchiamento ‘passivo’ dell’*αἴψα* attraverso la sua immagine, ma soprattutto nell’Intenzione demiurgica di fornire un mezzo per incrementare ulteriormente l’Intelligenza di tutti gli animali mortali (cfr. 39b 5-c 1), rendendoli, quanto più possibile, divini essi stessi (cfr. 47a 1-c 4).

È chiaro che se si accoglie l’ipotesi che sia l’Idea stessa dell’Eterno ad agire nell’Anima indirizzandola al superamento del Tempo, non c’è dimensione che si presti meglio dell’*εἰσὶψυχή* a fungere da ‘luogo di irruzione’ dell’Essere Eterno nella Psiche e, per suo tramite, nel sensibile temporale: in quest’ottica, non c’è momento dell’elevazione della *ψυχή* alla conoscenza dell’Idea che non si attui nell’Extratemporalità; l’Istante infatti ‘non è in nessun Tempo’,... *ἐφ’ ἑαυτῶν/οὐθένι; οὐσία*, Parm., 156e 1.

Che alla *μεταβολή* realizzantesi nell’*εἰσὶψυχή* sia legittimo attribuire anche un significato ‘verticale’, di ‘non luogo e non Tempo’ della *περίαγωγι* integrale (Resp. VII, 521c 6), compiuta dall’Anima nell’abbandono del mondo delle apparenze in favore dell’acquisto della Scienza, si evince dal ricorso che Platone fa al termine Istante nel mito della Caverna esposto nel libro VII della Repubblica: esso compare qui *per ben tre volte* (in 515c 6, 516a 4 e 516e 5), ed in costante connessione alla confusione generata nel senso della vista, fuor di metafora, nella Psiche, quando l’uomo o provenendo dall’oscurità della caverna ascende alla luce del sole, oppure quando fa ritorno nel regno oscuro delle ombre venendo dalla realtà autentica illuminata dalla Luce solare.

È inoltre estremamente interessante osservare *in che cosa consista la Visione acquisita una volta compiuto il passaggio ascensivo, passaggio che Platone in 516c 4-6 definisce appunto come un mutamento, una μεταβολή* che produce felicità, *εὐφραίνουσα* questa non si esaurisce nella Contemplazione di un solo Essere Vivente, come invece accade nel Simposio (cfr. 210e 4-5), *ma li comprende tutti insieme unitamente alla loro Sorgente generatrice, cioè all’Idea di Bene* (cfr. 516a 5-c 2). L’*εἰσὶψυχή* quindi non incarna semplicemente la dimensione dell’elevazione dall’apprensione di una molteplicità sensibile alla *γενεά* di una singola Idea, quanto piuttosto la condizione in cui vengono colti tutti quanti gli *εἴδη* anche nelle loro relazioni reciproche, diventando così uno strumento al servizio della *συνοχὴ* Dialettica (cfr. Resp. VII 537c 7). La nozione di Istante perciò si lascia inserire assai agevolmente nella teoria platonica del Conoscere, tanto più

interpretandola, a titolo esemplificativo, alla luce della descrizione della *gnōwsí* data nel *Sofista*: in 248c 11-e 4 leggiamo che il Conoscere è un “fare”, un *poiein*, e che l’Essere può essere conosciuto solamente nella misura in cui si muova o venga messo in Movimento; d’altro canto, è indispensabile che oltre a mantenere la stabilità oggettiva delle Realtà conoscibili, anche al livello del Soggetto conoscente vi sia qualche cosa che rimanga “sempre nello stesso modo”, *apí; kata; tauífa; kai; wslautwí* rispetto agli oggetti del proprio conoscere, ovvero l’Intelligenza (cfr. 249b 8-c 4).

Da questo punto di vista, *i concetti di ~~kinoumenone~~ di ~~estor~~utilizzati in Parm. 156 c 1, potrebbero benissimo riferirsi sia alle Idee considerate come Oggetti del sapere (ed un analogo discorso varrebbe per la Psiche, che è capace di Autoconoscenza), sia all’Intelligenza, che in una certa misura rimane rispetto ad esse in uno stato di Quietè²¹⁸.*

²¹⁸ A parte le considerazioni, stimolanti, ma che scivolano in uno scetticismo rispetto alla possibilità di accesso al Sapere, assicurata anche grazie all’Istante, che non condividiamo, di R. Trienes, *op.cit.*, pp. 112-113, secondo cui *il ricorso nella terza deduzione al Principio di Contraddizione implicherebbe lo sfuggire dell’Idea al tentativo epistemologico di determinarla nei suoi caratteri Opposti, condannandoci coglierli solo come Realtà separate nel Tempo*, abbiamo apprezzato molto il lavoro di M. Wundt, *Platons Parmenides*, 1935, che fonda la sua riflessione sulla rilevanza gnoseologica dell’*ejaiíñhí*, che agevola *la comprensione della relazione Dialettica fra gli ~~ejíñ~~ nel Concetto di Unità della Totalità Ideale*; ciò porta l’autore a vedere nell’Istantaneità, insieme, *il Passare Dialettico, e la dimensione della generazione ontologica dell’Ideale a parire dal Principio, l’Uno della prima deduzione*:

«Daß innerhalb der Welt des denkbaren ein Übergang von einer Idee zur anderen stattfinden kann, ist allein begreiflich, weil die Gesamtheit der Ideen von der absoluten Einheit umfaßt wird und in dieser beschlossen liegt. Jede Idee ist, was sie ist, in sich abgeschlossen; hier fließt nicht, wie in der Welt des Sichtbaren, das eine in das andere. Der Übergang von einer Bestimmung zu einer andern kann daher nur durch einen Zustand der Bestimmungslosigkeit hindurch erfolgen, also weil der Welt der bestimmten Einheiten, der Ideen, das bestimmungslose Eine zugrunde liegt. [...] Jede neu auftauchende Idee entspringt also nicht aus der vorangehenden, hat doch jede ihr zigene, gegen die andern abgesondertes Wesen, sondern sie entspringt aus der „Ursache“, dem absoluten Einen.» (p. 43). Una posizione altrettanto profonda ed affine a quella di Wundt è stata presa da Huber, *op.cit.*, p. 79, nella prospettiva del quale perciò anche i concetti *di discontinuità e continuità salgono di livello, andando ad assumere un significato Protologico*:

«Der Transzendenzbezug wird hier wieder manifest, wo die Möglichkeit des Werdens besonderer eidetischer Bestimmtheit im dialektischen Zusammenhang, d.h. deren Hervorgehen innerhalb der Bewegung der Idee, begriffen werden soll. Dadurch, daß das Hervorgehen der Bestimmungsmannigfaltigkeit aus der eidetischen Einheit, wie es sich in der dialektischen Bewegung vollzieht, nur im Rückgang auf das zeitlose ‘Plötzlich’ verständlich wird, bestimmt sich näher die Weise, in der die konkrete Einheit des eidetischen Beziehungsganzen in ihrem transzendierenden Grunde gründet. Der als Sinnfolge geschehende Übergang der Idee aus der einen Bestimmtheit in die andere bedeutet zugleich ein momentanes Hindurchgehen durch die

Sulla base di questa proposta di lettura, anche la coloritura cronologica, palpabile entro l'argomento dell'Anamnesi nel *Fedone*, per cui l'Anima parrebbe riappropriarsi *nel corso del cronon* della conoscenza delle Idee, posseduta in un 'Tempo anteriore' (cfr. la richiesta che Cebète fa a Socrate di riascoltare tale dottrina, in 72e 3-73a 3, ed ancora in 74e 9-75a 3), ha valore esclusivamente quando si guardi *all'acquisizione del Sapere in un'ottica umana: da 75a 3 in poi Socrate non menzionerà più il cronon, preferendo ricorrere a espressioni come priu, proteron, usteron*, che non hanno necessariamente una valenza temporale,

~ Hsan aja...ai Jyucai; kai; proteron, priu ējhai eji ajqrwpou eijtei, cwrii swmatwn, kai; fromhsin ējfon. (76c 11-13)

Nel concludere la prova Socrate puntualizza infatti, rispondendo a Simmia che propone, in alternativa alla teoria socratica *del Sapere precedente all'incarnazione, di pensare al momento della nascita come a quel lasso di Tempo in cui potremmo aver acquisito la scienza dell'Intelligibile, che non può essere lo stesso il Tempo in cui il Conoscere si acquisisce e si perde:*

Eij mh; aja awta gignomenoi lambanomen, wj Swkratei, tautai tai episthmai: outoi gar leipetai eji oJcronoi.- Eijēn, wj eilaire: apollumen de; autai eji poiw/

Bestimmungslosigkeit des letztbegründenden Einheitsprinzips, wodurch die einander kontinuierlich folgenden Bestimmtheiten gegeneinander begrenzt werden und in dieser Bestimmtheit ihrer selbst sich zum einheitlichen Ganzen des eidetischen Kosmos fügen. In dem das 'Plötzliche' als außerzeitliches die Diskretion innerhalb der Kontinuität der dialektischen Bewegung begründet und dadurch den qualitativen Übergang als Umschlag ins andere ermöglicht, wird die Idee transzendierend in sich begrenzt und so zur Einheit andersheitlich bestimmter Vielheit.». Infine dobbiamo ricordare anche la splendida interpretazione della teoria dell'Istante che aveva dato Nicolai Hartmann, in *Platos Logik...*, *op.cit.*, in cui *Psicologia e Dialettica concorrono alla soluzione del problema della Sintesi degli Opposti, radicata nell'autentica dimensione del Pensiero svelata dall' epistēmē, la Continuità:*

«Das Denken erweist sich hier als die alles vereinigende Einheit –selbst für kontradizierenden Begriffe. Diese Einheit vollzieht es aber vermitteltst des stetigen Überganges zwischen ihnen. **Das Denken ist selbst ein Kontinuum.** Die Zeit kann nur das Auseinanderhalten verschiedener Denkstadien zustande bringen. Das rechtfertigt allenfalls die Setzung kontradiktorischen Prädikate, aber nicht ihre Vereinigung in der Einheit des Denkens. Es muß hinter der Zeit noch etwas anderes verborgen liegen, etwas, was auch die Zeitpunkte in ihrer Getrenntheit erst möglich macht, indem es einen Zusammenhang setzt, in welchem es zugleich mit dem Übergange auch alles Auseinander zustande bringt. [...] So setzt sich das Denken im Problem der Gegensätze als Kontinuum durch und stellt die Einheit, die es selbst ist, in ihnen her.» (pp. 356-357).

*ajlw/croww...-ouj gar dh; ejontev ge autai gignomeqa, wa' ajti wbologhscanen-
hj ej' toutw/apollumen ej' wper kai; lambanomen... hj epei' ajlon tina; ejpein
croww...(cfr. 76c 14-d 4)*

È proprio questo impiego squisitamente gnoseologico del Principio di Contraddizione a costituire la miglior prova del fondamento atemporale del conoscere: l'Anima infatti è **Sempre Sapiente**, in quanto anche la sua dimenticanza è in realtà un ricordo latente che può essere risvegliato ad ogni occasione propizia,

*Kai; ejn new ge labwtei ellastote mh; epilelhsmeqa, ejfotai api; gignesqai kai;
api; dia; biou ejfenai: to; gar ejfenai tout' ejtin, labwta tou episthmn ejein
kai; mh; apolwlekenai...(75d 7-10)*

Volendo verificare, a titolo di puro esperimento ermeneutico, l'applicabilità del Corollario del *Parmenide* anche nel contesto anamnastico, il risultato non è privo di interesse teoretico, e conferma il ruolo gnoseologico dell'Istante appena delineato: *se bisogna figurarsi il conoscere ed il non conoscere/dimenticare, come due eventi che non possono avvenire simultaneamente nel Tempo, e che dunque vanno pensati nel loro svolgersi in Tempi diversi, ne consegue che il mutamento dell'Anima dal non sapere al sapere (e viceversa), non potrà aver luogo in nessun momento del **croww**, ma dovrà avvenire necessariamente nell' **ejai'fwh**.*

È estremamente interessante osservare, che l'Istante si qualifica così come un concetto squisitamente 'socratico': se infatti *nel passaggio fra le due condizioni psichiche non si darà né il sapere, né il non sapere, questo stato di transizione sulla via del Conoscere corrisponderebbe esattamente al "sapere di non sapere"*(cfr. *Apol*, 21a 4-21e 2) del Maestro,

*proi ejnauton d' ejui apiwn ejlogizomhn offi toutou men tou ajqrwpou egw;
sofwterov ejui: kinduneuwi men gar hūwn oufeteroi oufen kalon kagaqon
ejfenai, ajl ejtoi men oi'ptaivti ejfenai ouk ejlwx, egw; dev wper ouj' ouk
ōjla, oufe; oijmai: epika gōun toutou ge swikrō/tini aujw/toutw/sofwteroi
ējjai, offi a;Iwh; ōjla oufe; oijmai ejfenai.(21d 2-7)*

Socrate, proprio come l' *εἰσαίφνης*, è una *ἀτοποὶ φύσις μετὰ* (cfr. *Parm.* 156d 6-7): l'espressione *ἀτοποὶ* è impiegata da Platone per descrivere proprio la personalità del Maestro nel *Gorgia*, in 494d 1; il suo interlocutore gli si rivolge qui dicendogli “*ἀτοποὶ εἶμι*”, e non desta certamente stupore il fatto che una figura letteraria come quella di Callicle possa percepire Socrate come un personaggio ‘atipico’ in senso, nello specifico della situazione dialogica considerata, prevalentemente negativo. Nel *Simposio* tuttavia, in 215a 2 sgg., Socrate è appunto *atipico alla maniera dei Sileni, che, se la loro parvenza esteriore lascia decisamente a desiderare, al loro interno però sono assolutamente splendidi* (221 d 1 sgg.). L' *ἀτοπία* socratica è in verità una Divina Meraviglia, una *γεῖρα γαυμάσις* Socrate inoltre, in qualità di vero filosofo, ha, proprio come Eros, una natura ‘intermedia’ e un ruolo di ‘intermediario’; è anch'egli una natura demonica che si trova *μετὰ σοφίας καὶ ἀμαθίας... μετὰ γούτου καὶ ἀγανάτου* (in 202 a 2-203a 8.).

Concludendo, il *κρονὸς* si riconferma dunque, anche in forza di questi ulteriori elementi, dipendente dall'Essere nel duplice senso in cui la sua azione euristica si innesta sia nella natura Dialettica dell' *οὐσία* ‘Oggettiva’ che in quella dell' *οὐσία* ‘Soggettiva’ che è la Psiche stessa, e questo vale per essa sia rispetto alla sua intima costituzione, sia rispetto all'esercizio delle sue attività conoscitive. Detto altrimenti, la funzione gnoseologica del *κρονὸς* si rivela ancora una volta subordinata sotto tutti gli aspetti alla Dialettica dell'Essere, inteso realmente nel senso del *παντελῶς οἶ* del Sofista, come *εἰρηυαόν* (249a 10).

§.2.3. *Ampiezza e limiti della capacità euristica del Tempo: il κρονὸς frutto della Ύψις della Bontà Demiurgica.*

Quanto detto sin qui non depaupera il tempo della sua funzione conoscitiva, pur rendendo necessario delimitarne il raggio d'azione. Ricapitolando, il *κρονὸς* consente di ingenerare nell'Anima l'impressione della coesistenza simultanea dei Contrari e dei Distinti, che le si manifestano appunto come se fossero contemporanei, e le consente, grazie alle sue dimensioni, di cui essa può disporre come preferisce (cfr. sempre *Theaet.* 186a 2 sgg.), di riflettere separatamente su di essi, che cosa ognuno di essi sia in Se stesso ed in Relazione agli altri, accedendo, da un lato, al fondamento Ideale del fenomeno, e dall'altro, a quello della temporalità in quanto tale.

Nel corso dell'analisi della terza prova in favore dell'Immortalità del *Fedone*, avevamo visto infatti che il legame fra il presentarsi nel sensibile di caratteristiche, nel complesso, apparentemente opposte a quelle dell' *ousía*; ed il suo stesso essere un misto di *ojé* di *mh*; *ojé*; poteva essere spiegato soltanto per mezzo del *chronoi*: in un'ottica puramente statica, priva di successione temporale, l'ambito fenomenico si troverebbe a possedere, tutte insieme simultaneamente, le possibili determinazioni differenti e contrarie, rendendone impossibile alcuna demarcazione reciproca; *in assenza della ciclicità e della dimensionalità temporale, varrebbe, come Socrate dice in chiusura della prima dimostrazione del Fedone, l'argomento degli eíantía pragmata, il detto di Anassagora, "tutte le cose insieme" (cfr. 72c 4-5).*

Certo ***anche questa alternanza fra contrari accompagnati dai loro processi generativi intermedi, è da ricondurre in ultima istanza ad una Causa Intelligibile, l'Idea della Vita, Sintesi dialettica di bíz e qanatoí che ne rappresentano, entrambe, l'immagine fuggevole (cfr. 105b 5-e 9); il Tempo tuttavia, distribuendone l'apparire in momenti diversi, consente all'Anima non solo di stabilire una Distinzione fra le varie nozioni, ma anche di comprendere che proprio nella loro mutevole alternanza consiste il carattere illusorio dell'ambito fenomenico. Il chronoi permette cioè al Soggetto cosciente di stabilire una differenza primordiale, che è insieme sia quella fra i Distinti che le si offrono allo sguardo attraverso i sensibili, sia quella del sensibile dall'ambito in cui quei medesimi Concetti vengono sentiti come originariamente appartenenti, in quanto ognuno dotato di una sua specifica Identità; in questo consiste il primo passo dell'elevazione all'Idea, e, insieme, del superamento del Tempo che viene progressivamente compreso nelle sue radici ontologiche. La Dialettica dei koinaw dei megísta genh, di per sé Atemporale, viene perciò resa agibile alla Psiche, che si trovi nella condizione di dover appena cominciare ad intraprendere il cammino ascensivo alla riconquista della Conoscenza e dell'Autoconoscenza, dall'esistenza del Tempo.***

In proposito è bene fare chiarezza su una sfumatura concettuale, che altrimenti potrebbe ingenerare dei seri dubbi sulla coerenza dell'interpretazione tentata qui: dire che l'Anima ricorre al Tempo nel compiere la sua attività di differenziazione Intellettuale *non significa dire che tale attività ne venga influenzata in modo essenziale*. Se l'impressione di questo genere di condizionamento potrebbe sorgere quando si pensi all'impiego che la Psiche fa del *chronoi* nel confrontarsi con il sensibile, essa viene spazzata via *nel figurarsi la sua attività sceverativa quando questa si applichi al concetto di Tempo medesimo: se l'Anima è in*

*grado di distinguere le componenti del **χρόνος**, ciò non dipende dalla preesistenza delle dimensioni temporali, ma da quella della **εφεροτή**. L'Anima dispone del Tempo, ma per comprenderne il senso ricorre innanzitutto al Diverso, ed ai Generi che agiscono sinergicamente ad esso, l'Identità, il Numero, l'Essere; dunque non sono solo l'Essere ed il Non Essere nella loro distinzione reciproca, ma è soprattutto la cognizione della Diversità intrinseca al distinguere stesso, che è quella sulla base della quale l'Anima può separare le due componenti del Tempo, ad essere anteriore alle dimensioni temporali.*

In questa prospettiva, il caso della riflessione della Psiche sul concetto di Tempo è quello più emblematico quanto a dimostrare che *la 'disponibilità del **χρόνος**', strumento euristico di indiscussa utilità, è semplicemente una **συναιτία** del Conoscere: il suo utilizzo è sotto tutti gli aspetti ontologicamente posteriore alla differenziazione concettuale compiuta dall'Anima attraverso i generi.*

*Fermo restando il primato dell'Essere, nel suo duplice versante, Soggettivo ed Oggettivo, quale **αἴτιον** del Sapere, rispetto al Tempo, sta di fatto che il risultato della Disgiunzione attuata dalla Psiche sia in relazione ai Distinti che ai Contrari 'ricade', per così dire, sulla dimensione temporale, sotto forma di una loro ripartizione in Tempi diversi, inducendo a ritenere che sia proprio il **χρόνος** a renderla in primo luogo possibile.*

Per questo *'riversarsi sul Tempo' delle attività gnoseologiche dell'Anima*, c'è una spiegazione ben precisa e, perlomeno intuitivamente, molto semplice: *la Psiche è una realtà provvisoriamente incarnata, e dunque inserita in un flusso temporale che o è già esistente, quello del Tempo cosmico, o comincia dal 'primo Istante' del suo apparire in questo mondo;* il senso dell'alternativa è strettamente connesso alla prospettiva che si vuole assumere, se questa coincida, rispettivamente, *con quella delle Anime dei singoli viventi, ognuna delle quali nasce con 'un Tempo' assegnatole dal Dio (e che sia il Demiurgo a stabilire, impartendo i suoi ordinamenti alle Intelligenze degli Animali Immortali, quale debba essere la durata della vita terrena degli Animali mortali, è provato da Tim. 75b 7 sgg., 89b 6 sgg., 89c 1 sgg., e ribadito in prossimità della conclusione del dialogo, in 90d 5-7, ...**αὐθιῶντα δὲ τῶν ἐφείν τῶν προτέγων ἀπρῶτον ὕψο; γέννη ἀρίστου βίου προῦτε τῶν παρῶντα καὶ τῶν ἐφεῖτα χρόνον**), o con quella dell'Anima cosmica che, come Principio di Movimento e di Vita, ha una palese corresponsabilità nella generazione del **χρόνος** stesso, come si evinceva da Tim. 36e 2-5.* Evidentemente le due ottiche potrebbero anche convergere in una sola, se si pensa, da una parte, che *Tempo e cosmo non sono concepibili l'uno indipendentemente dall'altro, stando ancora al Timeo,*

38b 6-7, e che, a rigore, ogni vivente è un microcosmo che può dunque tranquillamente considerarsi quale entità che viene ad essere insieme al proprio Tempo, ipotesi che riesce ancora più credibile ricordando che la Psiche dei mortali non ha memoria delle precedenti incarnazioni (basti qui rifarsi al mito di Er, in Repubblica X, ed in particolare a 620e 6 sgg.), per cui per lei ogni nuova *βίη* è anche un nuovo *χρόνος*.

D'altra parte, riflettendo sul fatto che la successione cronologica degli interventi demiurgici potrebbe benissimo rispecchiare una sequenza ontologica (nulla vieta infatti di applicare la definizione del Tempo "immagine mobile dell'Eterno", di 37d 5-7, alla stessa organizzazione della narrazione mitica), tutti gli Animali potrebbero essere stati generati simultaneamente, ovvero tutte le Anime potrebbero essere, ontologicamente, 'coeve' alla Psiche cosmica.

In entrambe le eventualità, che farebbero propendere per la concezione di una genesi atemporale dell'universo sensibile, generazione, insieme, di tipo 'processuale', se si vuole battere l'accento sui rapporti di Anteriorità e di Posteriorità interni alle operazioni compiute dal Demiurgo, ed 'istantanea', se si dà maggior peso alla loro Simultaneità, il contributo gnoseologico fornito dal Tempo all'Anima va circoscritto al livello dell'interazione della Psiche con l'ambito fenomenico: lo svelamento dell'Identità, della Differenza, dell'Opposizione, e degli altri generi dell'Essere cui esso concorre, non si svolge al di fuori dei limiti di quella sfera in cui questi concetti si presentano come apparenze.

Rimarrebbe naturalmente da chiedersi se anche questa capacità del Tempo di accogliere e di distribuire in sé diversità ed opposizioni, non sia in ultima analisi la conseguenza del carattere dimensionale della *ψυχή* stessa (cfr. Tim. 35a 1 sgg.), riconducibile anche alla sua ossatura matematica (cfr. Tim. 35b 4-36d 7); questo spiegherebbe infatti perché il *χρόνος*, pur avendo delle forme strutturalmente identiche, in quanto le sue dimensioni sono tutte e tre frutto della medesima specie di commistione fra essere e non essere, possa presentare in sé un elemento di successione, procedendo appunto "secondo il numero",... *κατὰ τὴν ἀρίθμησιν ἰσούσαν ἀριθμῶν εἰκότων*, in 37d 6-7, articolandosi anche in 'parti', *μερῶν* (cfr. Tim. 37d 5-e 3), oltre che in *εἰρή*. In questo modo il concetto di Tempo si riconfermerebbe dipendente sia in chiave categoriale che in chiave dimensionale, oltre che dall'*ἀριθμῶν οὐσίᾳ*, anche dalla *ψυχή*.²¹⁹

²¹⁹ Qui si renderebbe indispensabile un approfondimento sistematico del rapporto esistente fra *χρόνος* e *κίνησις* in sede cosmologica, al quale in questo lavoro dobbiamo purtroppo rinunciare. A più riprese nel

Il ruolo gnoseologico del *CROWOI*, sebbene diversi indizi testuali suggeriscano di delimitarne la portata all'interazione con il sensibile, il che dal punto di vista del Soggetto conoscente significa *riconoscerne sì la funzione euristica, ma soltanto entro i confini dell'esistenza terrena dell'Anima*, non va ritenuto per questo una mansione di poco conto; se ci rivolgiamo ancora al *Timeo*, vediamo come sia proprio il Tempo *a permettere alle Anime dei mortali appena incarnate, di vincere la confusione generata delle sensazioni che inizialmente le sopraffanno, impedendo loro un utilizzo equilibrato delle loro attitudini conoscitive, che sono analoghe a quelle della Psiche cosmica, permettendo che infine prevalga un Movimento regolare dei circoli dell'Identico e del Diverso di cui ogni vivente è strutturalmente dotato, come si spiega in 44b 1-7,*

oſtan de; to; th̄i auſh̄i kai; trof̄h̄i ejatton epik/rōuma, palin de; aiJperioroi lanhanomenai galh̄h̄i th̄i ead̄t̄wn odon ijsi kai; kaqis̄w̄ntai n̄allon ejp̄iōntoi tōu cronou, tote h̄h̄h̄i proi to; kata; fusin iōntwn sch̄ma elast̄wn t̄wn kukl̄wn aiJperiorai; kateuqunomenai, tovte qateron kai; to; taūton prosagoreuūσαι kat̄ iōq̄on ej̄f̄rona ton ej̄onta auſta; gignomenon apotelōusin.

Il *crowoi* concorre perciò a creare addirittura le basi *per l'assimilazione dei Movimenti Psicici alle circolazioni ed ai Pensieri divini che sono loro congeneri:*

...t̄w/d ej̄ h̄h̄n qeīw/suggeneīi ej̄sin kinh̄sei aiJtōu pantoi dianoh̄sei kai; periorai; tautai; d̄i; sunepomenon elast̄on d̄ei, tai; peri; th̄n genesin ej̄ t̄h/kefal̄h/diefqarmenai h̄h̄n perioroi ej̄forq̄onta dia; to; katamanqamein tai; tōu pantoi aūmn̄i; te kai; periorai;. (90c 7-d 4)

Esattamente in questo consiste il fine primario dell'esistenza mortale, dono elargito dagli dèi a tutti i viventi e che si esplica nel Tempo (90d 4-7), mirato al ritorno della creazione alla propria origine, attraverso la produzione in questa vita di pensieri immortali,

...t̄w/de; peri; filomaiam kai; peri; tai; alh̄q̄ei; fronh̄sei ej̄spoudakoti kai; tāuta malista t̄wn aud̄tōu gegun̄nasm̄w/ fron̄ein nen aj̄awata kai; q̄eīa, aj̄per

Timeo, si ha infatti l'impressione che il Tempo venga considerato una 'funzione' del movimento, infatti solo 'dopo' che Dio vede il cosmo muoversi e vivere, intraprende la creazione del Tempo, 37c 6, *Ōi de; kinh̄q̄en auſta; kai; z̄wn ej̄h̄ksen..*, tesi che riprenderà ad esempio anche Aristotele in *Phys. D11, 218a 30-219a 10.*

*ajlqeian efaphtai, p̄asa ajagkh pou, kaq j̄ston d̄ j̄uj metascēin aj̄prwpih/
f̄usei ajanasian eklevetai...*(90b 6-c 3)

In direzione di un'ulteriore accentuazione da un lato della funzione conoscitiva svolta dal concetto di Tempo, pur nel ribadire la dipendenza dall'attività della *yuchve* dall'altro del suo vincolo inscindibile con la componente sensibile del cosmo, vanno lette anche alcune altre indicazioni che ci fornisce ancora il *Timeo*. Partiamo innanzitutto da 38c 3-6 e 39b 2-6, che possiamo riassumere come segue: 'perché anche il Tempo potesse essere generato, *it̄a gemhgh̄- cronoi*, il Pensiero demiurgico creò il Sole, la Luna, e quegli astri che chiamiamo pianeti, ed al fine di mettere a disposizione un criterio di misura chiaro, *it̄a d̄ j̄ij̄ netron ejargex* della velocità e della lentezza relative dei loro Movimenti, il Dio accese appunto quella 'Luce', *f̄w̄ ōlgeoi aj̄hyen* a cui diamo il nome di Sole, affinché essa illuminasse il più possibile tutto quanto il cielo'. Da queste battute emerge con una certa evidenza che il *cronoi* sarebbe difficilmente concepibile in assenza di quei fattori primari che nella prospettiva platonica, sin dal *Fedone*, sono strettamente attinenti all'ambito fenomenico, nella fattispecie, la componente corporea, che viene messa in gioco dal coinvolgimento dei corpi astrali, parti del corpo dell'universo generato nel suo insieme, aventi l'esplicita funzione di 'strumenti del Tempo', *oj̄gana cronou* (in 42d 5, 41e 5), e la visibilità. La *kinhsiz* infatti, considerata in se stessa, è *Invisibile*, ed il Tempo non potrebbe fungere né da dispositivo di misura delle circolazioni planetarie (Aristotele dirà in proposito che il *cronoi* è *aj̄iqnov kinhsewi*, in *Phys. D* 10, 219b 2-3, ricalcando Platone almeno in parte), né potrebbe venire misurato esso stesso, se non si avesse un appiglio visibile cui ricorrere come punto di riferimento per effettuare la misurazione. In aggiunta a queste osservazioni, la dipendenza reciproca sussistente fra il Tempo ed il cosmo inteso nel suo aspetto corporeo e visibile, viene sottolineata anche in 37e 1-3, non esistevano "parti di tempo", *mesh cronou ...prin oujanon genesqai, tote āit̄a ekleinw̄/sumistaneww̄/ t̄hn genesin autw̄n mhcanatai*, in questa maniera, viene a delinarsi anche una connessione piuttosto netta fra l'esistenza del Tempo ed il corrispettivo cosmologico di quell'attività della Psiche che si concretizza nell'acquisire, intorno a ciò che ha natura sensibile, una retta opinione, *p̄istii aj̄lqh̄w̄* (cfr. 37b 6-8), ovvero il circolo del Diverso,

essendo in questo che i corpi astrali vengono collocati, stando a 38e 6-39a 1, ...kata; dli; thn qatou foran plagian oufan...²²⁰

In quest'ottica, la Psiche si riafferma come Principio del *chronoi* (cfr. 36e 2-5), in quanto il Rimanere sempre in sé del suo *noein*, il suo 'rivolgersi in se stessa', *auth; eji auth/strefomenh...*, 36e 3-4, si svela per il parametro fondamentale di misura del Tempo, come suggerisce 39b 5-c 1: *ita...metascoi te ajiquou-ta; zwa' ostoi hj' proshkon, magorta para; thx taufou-kai; odviou periforax.*

È interessante osservare, a conferma del fatto che l'Anima sia Principio del Tempo, in quanto *Pensa*, l'affinità terminologica fra il 'rivolgimento in sé' del *Timeo* e le espressioni utilizzate in modo ricorrente nel libro VII della *Repubblica*, per indicare la Conversione della Psiche nella sua *ajodoi* verso il *megiston nephua metastrofhi* (525c 5), *metastrefesqai* (526e 3), *periagwgh* (521c 5-9), *peristrofhi* (532b 7).

Ciò indurrebbe a pensare che, come già nel *Fedone*, anche nel contesto dell'ascesi Dialettica della *Repubblica*, quello che esteriormente appare come un 'passaggio' dell'Anima dall'opinione alla Scienza, sia l'esito di un ritiro Autoriflessivo in sé in cui Conoscenza Oggettiva ed Auroconoscenza vengono a coincidere.

Del resto, due nozioni affini alla *periagwgh* vengono esplicitamente utilizzate nello stesso *Timeo*, in 36c 3, *peritagomenh* ed in c 6, *perihyagen*, stabilendo successivamente anche una chiara assimilazione fra Pensiero e Movimento, ... *epi tw/ kinoumenw/ us' judioi feromenoi ajieu foggou kai; hj'hi...* (37b 5-6), che viene ribadita, anche questa volta esplicitamente, proprio in *Resp. VII*, 524e 5, ... *yuch; aporein kai; zhtein, kinousa epi eadich/thn epnoian...*

Grazie a questo breve passaggio, vengono alla luce almeno tre degli scopi, ad ogni modo strettamente interconnessi, che, in prospettiva squisitamente finalistica, il Dio si prefigge con la creazione del Tempo e con il renderne l'utilizzo possibile, cui contribuisce la generazione nei viventi del senso della vista: innanzitutto viene perseguita una ben precisa *funzione gnoseologica*, ovvero quella di trasmettere agli Animali mortali la Conoscenza del Numero e di risvegliare in loro l'interesse alla ricerca intorno alla natura dell'universo (cfr. 47a -b); in secondo luogo, si porta a compimento un *disegno ontologico*, in quanto il Tempo garantisce, essendo esso stesso "un'immagine eterna", *ajivzion eifona*, 37d 7, la

²²⁰ La definizione platonica del *chronoi* si potrebbe perciò anche riformulare, ma lo stiamo asserendo in via del tutto provvisoria, in questo modo: il Tempo potrebbe essere il Movimento divenuto visibile, ed ordinato (misurabile e misurato), del circolo del Diverso.

consistenza del legame fra sensibile ed Intelligibile grazie al quale ogni entità generata rimane, per tutta la durata della propria esistenza terrena, immagine del proprio εἶδος,

La questione, se il vincolo fra i fenomeni ed il Paradigma Intelligibile possa essere sciolto, Platone, si è già detto più volte, la lascia aperta: in 38b 7,... *αἴρ' ἔστιν ἰσχυρὰ τῆς αὐτῆς* [scil.: *οὐρανῶν* e *κρόνου*] *γίγνεται...*, questa possibilità viene evidentemente contemplata, e già il solo fatto di prenderla in considerazione *le conferisce un particolare significato teorico, molto probabilmente quello di sottolineare il fatto che sia il cosmo che il Tempo sono realtà ontologicamente dipendenti dal modello Ideale ed Eterno*; detto questo, uno scioglimento spontaneo di questo legame non è verosimile, già solo per il fatto che *il circolo dell'Altro, su cui l'esistenza del κρόνου in parte si innesta, ha un corso estremamente stabile e regolare, in quanto il δόξα ψυχικὸς è completamente esente da errore (secondo 37b 8,... πιστεῖν... βέλαιοι καὶ ἀληθεῖς...)*. Una *ἰσχυρὰ* dunque non è inconcepibile, *ma la scelta di portarla a termine è rimessa alla volontà del Demiurgo, che dovrebbe decidere di spezzare la 'buona unione',.. τὸν καὶ τὴν ἀφ' ἑαυτῶν καὶ ἑστὸν εἶναι, 41b 1, fra l'Anima ed il corpo del cosmo, opzione che nel testo viene designata come inconciliabile con la Bontà connaturata al Creatore (cfr. 41a 7-b 6)*; in terzo luogo, con la genesi del κρόνου viene raggiunto anche un determinato *obiettivo psicologico*, cui si era già accennato precedentemente (cfr. 44b 1-7), vale a dire *procurare ai viventi, partendo dall'osservazione dell'ordinata regolarità delle circolazioni del Pensiero divino, una solida base per correggere l'irregolarità delle proprie, come si evince anche da 47b 6-c 4:*

...ἵνα ταῖς ἐπὶ οὐρανῶν/τοῦ νοῦ κτισθεῖσιν περιόδου χρῆσαιμεθα ἐπὶ ταῖς περιφοραῖς ταῖς ἐπιτὰς ἡμῶν διανοησεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὐραῖς, ἀφ' ἑαυτῶν τῆς τεταραγμενῆς, ἐκμαθόντες δεῖ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν οἰκονομῶν μετασφαιρῶν, μινυμένων ταῖς τοῦ θεοῦ παντὶ ἀπλανεῖς οὐραῖς, ταῖς ἐπὶ ἡμῶν πεπλανημέναις κατασφαιρῶν²²¹.

²²¹ Sul carattere *non temporale del Pensiero*, ha preso una posizione netta J. Halfwassen, *Zeit, Mensch...op.cit.*, p. 157: nel Pensiero abbiamo, anche come Anime individuali, la possibilità di elevarci al di sopra della dimensione temporale a cogliere le Idee in *un atto intellettuale non discorsivo*, la *νοῦσις*; la nostra attività riflessiva non è soggetta al mutamento, in quanto l'Anima intellettuale è Immortale e nella sua essenza autentica è lei stessa non soggetta ad alcun mutamento (rinvia a *Resp.* 611a-612a).

Belle le osservazioni che faceva C. Martius, *op.cit.*, che rinviano anch'esse *alla dipendenza del κρόνου dalla ψυχή*

«Was also „sieht“ der Mensch nach Plato-Timäus, wenn er zum Himmel aufblickt und im Tages-Monats-und Jahreslauf der Gestirne die Umschwünge der übereinander geschaffenen himmlischen Diakosmen abzulesen

In questa maniera Platone ci mette ancora una volta a disposizione tutti gli elementi per rispondere alla domanda con la quale avevamo esordito in questa sezione della ricerca, se cioè *valga anche nella sua speculazione il contenuto espresso dal detto attribuito a Talete (cfr. A 1 (35) D.-K.), che conferisce al **κρόνος** una capacità autonoma, seguendo uno dei percorsi interpretativi possibili di questa massima, di svelamento del Vero.*

Se pensiamo *all'intenzione primaria che muove il **δημιουργόν** alla Cosmogenesi, che il filosofo ci propone nel Timeo come la 'Vera causa' della Creazione (cfr. 29d 7-e 3), possiamo cogliere almeno parzialmente il significato più profondo intrinseco alla generazione del Tempo: il Dio voleva che i viventi sensibili che dovevano nascere fossero il più possibile simili al loro Creatore, Intelligenti e Buoni (30a 2-c 1); il **κρόνος** si delinea perciò come lo strumento mediante il quale il Demiurgo ha infuso la propria Intelligenza in tutte le creature, mettendo a disposizione delle loro Anime un mezzo che, dando spazio alla riflessione, garantisce la risalita alla contemplazione dell'Essere Eterno, ascesi che coincide col riconoscimento della cooriginarietà di loro stessi al Divino.*

*Nonostante questa sua **triplice dipendenza, dall'Essere, dall'Anima e non ultima dalla **βούλησις** del Dio, il Tempo non perde affatto la sua funzione euristica, anche se l'autosufficienza di questo concetto ne emerge necessariamente, e fortemente, ridimensionata: il Sapere che di primo acchito si potrebbe volergli conferire, pensando semplicemente al fatto che sia il Tempo ad assicurare l'accesso progressivo al Conoscere, non è una caratteristica connaturata al **κρόνος** in quanto tale; volendo rispondere alla domanda con il Timeo, bisogna dire che la **σοφία** appartiene solamente al suo Creatore.***

und auszumessen vermag? Er „sieht“ das meditieren der Weltseele in seiner zweifachen Kreisläufigen Form» (p. 124). Attribuire dunque a Platone una mera concezione del 'Tempo astronomico', equivarrebbe a fargli un torto inaccettabile, a meno che con questa affermazione non si volesse intendere **che l'Astronomia è la Psicologia nel suo apparire. Il **κρόνος** ha infatti la sua Unità di misura nei Movimenti del Pensiero dell'Anima dl Mondo.** Sarebbe dunque un grave errore *credere che i Greci avessero una "unreflektierte Anschauung" dell'Universo (ibid., p. 127).* Anche Levi, ne *Il concetto del tempo, op.cit., p. 99,* sottolineava questo *legame derivativo del **κρόνος** dalla **ψυχή** rilevando appunto che la creazione del Tempo nel Timeo era già presupposta in 36e:*

«L'affermazione platonica che il Demiurgo formò il tempo deve intendersi nel senso che per l'opera sua l'anima impressa al corpo dell'universo quella somma di movimenti ordinati numericamente in cui il tempo consiste [...] In tal modo la teoria del Fedro che l'anima è principio automotore da cui dipende il movimento ordinato dell'universo si concilia col mito del Politico, in cui il Demiurgo compie gli stessi uffici: egli costituisce la causa remota del movimento ordinato del cosmo, di cui l'anima universale è la causa prossima.»

In uno splendido passo del dialogo *il Tempo e la Filosofia*, *ἐπινοία χρόνου φιλοσοφίας* compaiono l'uno accanto all'altra: la cognizione del *χρόνος* ci mette sulla strada del **'dono più grande elargito dagli dèi ai mortali'**, consentendogli di svolgere *'la ricerca intorno alla Natura del Tutto'* (cfr. 47a 1-b 2), ed un'analoga rilevanza sia cosmologica che gnoseologica viene riconosciuta al concetto di Tempo anche in *Resp. VII* (cfr. 516b 9-c 5), in cui *la riflessione sul corso regolare del Tempo astronomico conduce 'direttamente' alla cognizione della Causa di tutte le cose, παντων αιτιον, 516c 2.*

Concedendoci di riformulare questo pensiero con le parole utilizzate nell'*excursus* di elogio alla vita filosofica nel *Teeteto* (cfr. 172c sgg.), possiamo dire che **il dono senza pari concesso dagli dèi è la *σολη*** in una prima accezione la *σολη* è il *'Tempo libero'*, e denota quella disponibilità di Tempo, privilegio del *φιλοσοφοι* messo a servizio della Conoscenza, che nel dialogo raggiunge il suo culmine teoretico con l'*attività riflessiva, con l'ajalogizesqai*, compiuto dalla *γυχη* sulla conformazione Dialettica dell'Intelligibile (cfr. 185a 8 sgg.); di questo *'suo Tempo'* l'Anima dispone appunto *'liberamente'*, ed anche *'come meglio crede'*, ed è per questa ragione che nel termine *σολη* piace leggere anche un secondo significato, quello sinonimo di *ελευθερία* di Libertà (come del resto stimola a fare lo stesso *Teeteto*, in 175d 7-176a 2). Appunto perché la *σολη* concorre al volgersi della Psiche al filosofare, agisce anch'essa da *'concausa'* del Bene, mettendo i viventi in condizione di operare sempre quella scelta rivendicata da Socrate come la *conditio sine qua non* di un'esistenza governata dal *νοῦς*, la *αἰεσις του-βελτιστου* (*Fedone*, in particolare 99a-b).

Quindi, **la ragione ultima della genesi di *χρόνος*, valida per ogni atto creativo compiuto dal Dio e sempre la stessa, è davvero quella cui si allude in *Tim. 29d 1:ἀγαγοι ἡ***

Concludendo, è in questo quadro speculativo articolato e complesso, giocato su equilibri sapientissimi, che si comprende il senso platonico della **coesistenza fra una concezione del Tempo come irrinunciabile strumento gnoseologico, *σολη* indispensabile al libero esercizio del filosofare, e la convinzione che esso, considerato in quanto tale, non sia misura di Verità, *Τῶν ὄντων... πλὴν χρόνου καὶ ὀλιγοτάτη τοῦ ἀληθοῦς ὀφισφῆσεται.*, *Theaet.*, 158d 11-12.** Dal punto di vista del Soggetto conoscente infatti, *se è vero che il *χρόνος* è un mezzo di accesso al Sapere, quanto al renderlo sempre possibile, decisivo è l'uso che se ne fa*²²²; perciò se da un lato si può convenire sul fatto che *il detto ascritto a*

²²² Su questa questione è utile rifarsi ad almeno un passaggio estratto da un recente contributo di T.A. Szlezák, intitolato *O tempo do filósofo. Reflexões platônicas sobre o uso responsável do tempo*, 2006:

*Talete valga senz'altro anche per Platone, dall'altro si deve accettare che quello che 'dal Tempo' o 'attraverso il Tempo, nel corso del Tempo' viene svelato, non soltanto **trascende per sua natura la dimensione temporale medesima, ma si configura come la sua stessa origine ed il suo fondamento.***

È perciò che Platone *può pensare insieme il **κρονος** ed il suo superamento senza entrare in disaccordo con se stesso; in questo senso, in maniera tutt'altro che paradossa, è possibile e legittimo attribuire al filosofo un'ontologia della temporalità radicata, come abbiamo visto a più riprese, nella concezione Dialettica dell'Essere, ed infine 'anche' nella Bontà del **παθρ kai; ποιητη** che lo regge (cfr. Tim. 28c 3).*

Vedere nell'*ἀγαθία* causa ultima della generazione del **κρονος** non è affatto un'ipotesi improponibile: la *presenza del Bene* nel *Timeo* è segnalata in maniera piuttosto chiara da quanto detto appunto in 28c 2 sgg., inducendo a ritenere che *una pur possibile dissertazione Cosmogonica condotta interamente a partire dal Principio, viene volutamente messa da parte in favore di una esposizione alternativa per certi versi più 'semplice' da seguire, che propone di partire dalla premessa 'vediamo a somiglianza di quale Animale il Demiurgo ha generato questo cosmo' (cfr. 28c 5-29a 2).* Non per questo la trattazione cosmologica risulta esposta a minori difficoltà ermeneutiche, trovandosi ad esempio a dover ricorrere sin dall'inizio alla complessa nozione di *κρονος* (30a 4-5, *αφακτορ κινησις*), ma soprattutto ad una narrazione esposta in veste cronologica e mitologica, che si riversa sulla stessa genesi del cosmo e del Tempo, *in sostituzione della sequenza ontologica che rimane invece sottintesa sullo sfondo.* Seguiamo qui la posizione assunta dagli Accademici Speusippo e Senocrate che hanno considerato entrambi *la rappresentazione platonica di uno sfondo temporale alla creazione del mondo come mossa da intenti puramente didattici, didascaliaz camin* (cfr. per Speusippo soprattutto i Frammenti 94 und 95, Isnardi Parente, e per Senocrate i Frammenti 155, 157 e 158, ancora Isnardi Parente)²²³.

«[...] o tempo do filósofo será usado para aproximar-se a uma modalidade de ser que transcende a sua própria existência temporal e transitório a partir dos seus modelos (paradigmas) supratemporais, e de pensar o próprio tempo a partir da eternidade. O filósofo se concede un tempo ilimitado para os próprios esforços cognoscitivos, porque tem como fim alcançar o que è extratemporal e, portanto, abandonar o próprio tempo.» (p. 26); questo *abbandono del proprio Tempo, avviene poi, secondo Szlezák, precisamente nella dimensione Extratemporale dell'Istante (idem).*

²²³ Per l'omissione del discorso sul vero Padre e Creatore del cosmo in Tim. 28c 3-5, cfr. Thomas Szlezák, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, 2004, dove questo brano viene incluso nella lunga lista

In sede Cosmologica sarebbe quindi necessario chiarire, *rispetto alla genesi del Tempo, come si coordini la 'spartizione' dei ruoli fra Paradigma Intelligibile ed Eterno, Demiurgo, Psiche cosmica, ed in che modo si esplichino il concorso specifico di ognuna delle predette Realtà a questo atto generativo.*

§.3. *Ontologia della Atemporalità.*

Traendo qui un bilancio riassuntivo *sul ruolo giocato dalla distinzione fra Tempo ed Eternità*, espressi rispettivamente, nella terza prova in favore dell'Immortalità dell'Anima nel *Fedone*, dalle due formule dell' *oulyepote kata; tauja; ejein* e dell' *aji; kata; tauja; ejein*, nell'ontologia platonica, non si può non ribadire l'indiscutibile centralità: innanzitutto la differenza fra i due concetti ci ha consentito di comprendere *le modalità del 'passaggio' dal piano sensibile a quello Intelligibile attraverso la demarcazione fra oggetti che sono e insieme non sono, e che in conseguenza di tale mescolanza possono manifestare in se stessi la compresenza, simultanea o successiva che sia, dei contrari, e quelle Realtà che diversamente sono sempre costantemente Identiche sia in relazione a Sé che ad altro, e che perciò, qualora le si consideri nei loro eventuali rapporti di Opposizione, non ammettono una commistione reciproca analoga a quella caratteristica delle apparenze;* secondariamente, e non in ordine di importanza, è esattamente *l'impossibilità che l'Idea sia nel medesimo Tempo o divenga in momenti successivi il suo Diverso ed il suo contrario,*

delle *Aussparungstellen platonische*, pp. 220-221. Decisiva per poter stabilire *in che misura la figura del Demiurgo cui il Timeo ricorre esplicitamente sia coinvolta nel processo di creazione del ~~cosmo~~*, è la *questione di quale sia il suo rapporto con l'Idea del Bene*: l'ampiezza delle funzioni demiurgiche è stata sintetizzata in maniera particolarmente efficace, riprendendo le fila di un dibattito assai antico, da Konrad Gaiser, in *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968²:

«Sicher ist zunächst, daß der Demiurgos als göttliche Vernunft (Nus) bezeichnet werden kann. Ein gewisser Widerspruch scheint jedoch darin zu liegen, daß seine Wirkungsweise einerseits an die der 'Idee des Guten' erinnert, daß er aber andererseits bei der Erzeugung des sichtbaren Kosmos auf die Ideenwelt „hinblickt“ (28a, 29a), was eher für die Seele, besonders den Nus in der Weltseele gelten könnte. Beide Erklärungen sind daher versucht worden: die Gleichsetzung des Demiurgos mit dem höchsten Seinsprinzip und mit dem Nus in der Weltseele. Unsere Erklärung zeigt, daß es hier nur scheinbar eine Widersprüchlichkeit und Unklarheit vorliegt. Wenn der Demiurgos als die wirkende Kraft der Formgebung und Erkenntnis, die der Ideenwelt als ‚noetischem Lebewesen‘ eigen ist, verstanden wird, so ist deutlich, daß er einerseits wie die ‚Idee des Guten‘ wirkt, ihr aber doch untergeordnet ist, und daß er andererseits der Weltseele, die er überhaupt erst zusammenfügt, übergeordnet bleibt.», pp. 193-194.

poiché ‘quando’, per ragioni dialettiche, si verifica una tale comunanza dell’ *εἶπον* con lo *εἴθερον* con l’ *εἰπαντί* che vengono pensati in relazione ad esso, ciò accade ‘nel rispetto’ del Principio di Contraddizione, e dunque né nel medesimo Tempo né in Tempi diversi, bensì non nel medesimo rispetto, ovvero simultaneamente, ma non nel Tempo, *αὐτὰ οὐκ ἔστιν ἀποδοῦναι* a gettare luce su quella dinamica intrinseca all’Intelligibile che contribuisce a dar ragione della concezione platonica delle Idee nel Fedone come ‘cause della generazione e corruzione di tutte le cose’, *αἰτίαι ἔστιν γενεῶν καὶ φθορῶν* (in 95e 8 sgg.).

La demarcazione fra temporale ed atemporale, attraverso la comprensione del radicamento della prima dimensione nella seconda, permette quindi *non soltanto di cogliere nella singola Idea la causa dell’attributo manifesto nella singola cosa, e non solo nelle coppie di Contrari in sé la causa dell’apparire contemporaneo o successivo di entrambi i contrari nei fenomeni, bensì, più in generale, di vedere nell’Essere la causa del divenire del diveniente nel suo complesso.*

§.3.1. Il carattere didattico della distinzione fra Eternità e Tempo.

Che la distinzione, basata sulla descrizione puntuale delle loro caratteristiche specifiche, fra i due livelli ontici, *dell’Essere e dell’apparire, riposi perciò su quella fra atemporalità dell’οὐσία e temporalità dei γίγνόμενα* è lo straordinario nucleo teorico che la rigorosissima struttura logica della celebre dicotomia del Fedone ci ha permesso di portare alla luce; da questa premessa si è potuto anche concludere che quel palese rapporto di non opposizione fra i due ambiti, traducibile nell’esistenza *di una differenza fra Idee e fenomeni in termini di grado di Realtà e Verità, viene volontariamente ricondotta da Platone proprio all’analogo rapporto di non contrarietà esistente fra Eternità e Tempo.*

Ne dovrebbe conseguire che la ragione ultima, rispettivamente, da un lato del possesso da parte dell’Intelligibile della *σφαιρεία* e dell’ *ἀλλοεἶα* in misura assoluta, ed in sintesi il suo essere *οὐκ ἔστιν οὐκ* e dall’altro della mancanza di consistenza ontologica da parte del sensibile, coincidano con il loro Essere Eterno ed essere temporale; abbiamo tuttavia già avuto modo di constatare che sin dal Fedone l’Eternità ed il Tempo, senza dover attendere l’analisi specifica che ne verrà data in sede cosmologica nel Timeo, possono essere considerati come *concetti*, in quanto sia l’Essere sempre nello stesso modo che il non esserlo mai si prestano a divenire oggetto di un’analisi autonoma da quella dei loro

corrispettivi ontici dai quali, per altri versi, e cioè sia perché **non si danno in Platone un' *ousía* che non sia Eterna ed un *gignomenon* che non sia temporale, e sia perché non è concepibile né dal punto di vista banalmente linguistico né da quello ontologico, pensare all'Eternità ed al Tempo se non come Esseri ed attraverso le forme dell'Essere, essi devono necessariamente dipendere.** Ed è proprio in ragione di questa legittimità teoretica a riflettere sull' *apí; kata; tauía; eíein* e sull' *ouíepote kata; tauía; eíein* del Fedone come se fossero 'scollegati' dall'Ideale e dal diveniente, che equivale a riconsiderare entrambi **nel proprio Essere**, che la domanda inerente alla **Causa ultimativa della differenza di grado** si ripropone entro la relazione fra Eterno e Tempo in maniera perfettamente analoga a quella in cui si era posta inizialmente all'interno della distinzione di partenza fra *eíthé fáinomena*

La costruzione logica dei legami fra Essere ed Eternità, diveniente e Tempo nel Fedone, dimostra dunque con largo 'anticipo' rispetto al Timeo, che l'Essere sempre nello stesso modo ed il non esserlo mai si relazionano fra loro come un' *ousía* alla *genesis* che ne restituisce la Verità nella forma di una manifestazione esteriore: lo si evinceva osservando che nella terza argomentazione del Fedone le caratteristiche peculiari delle due sfere 'oggettuali', da una parte, **Unità, Non Nomposizione, Indivisibilità, Monoformità (dell'Idea considerata sia singolarmente che come Totalità Intelligibile), Immutabilità, Identità (dell'Idea nella sua relazione sia a Sé che ad altro), assenza di generazione per l'Essere, e dall'altra, pluralità, composizione, divisibilità, mutamento, polimorfia, apparenti identità e differenza, generazione e corruzione per il diveniente, vengono fatte discendere tutte quante, rispettivamente, dalle loro 'modalità di esistenza'**; ed è proprio questo impiego assiomatico dell' *apí; kata; tauía; eíein* dell' *ouíepote kata; tauía; eíein* all'interno del procedimento dimostrativo a conferire loro una specifica **indipendenza concettuale.**

Da questa premessa si lasciano trarre perlomeno due conseguenze necessarie, strettamente interconnesse, e fondamentali per l'indagine che abbiamo condotto: **la prima, è che Platone, valendosi della distinzione fra Essere sempre nello stesso modo e non esserlo mai come del fondamento di quella ontologica, ci costringe a ritornare circolarmente a chiederci quale sia il senso del fare ricorso ai concetti di temporalità e di Atemporalità per differenziare i livelli dell'Essere se poi dobbiamo appellarci nuovamente all'Essere per chiarire la distinzione fra Eternità e Tempo; la seconda è che l'inconcepibilità sia dell'Eterno che del Tempo a prescindere dal loro legame con l' *ousía* non conferma solamente quel radicamento in essa del *crónos* che ci ha permesso di rispondere alla domanda sulla**

priorità ontologica fra Essere e Tempo prendendo posizione in favore dell'Essere, ma rende adesso indispensabile sollevare il medesimo genere di interrogativo, stavolta in relazione al legame fra Essere ed Eterno, a quale dei due concetti spetti eventualmente il primato ontologico sull'altro.

Per entrare progressivamente nel vivo di queste due tematiche, con le quali si concluderà la presente indagine, ripartiamo da uno degli esiti, ovvio, ma che sinora non c'era stato bisogno di esplicitare, dell'impostazione data da Platone alla teoria del Conoscere: dalla sua ossatura logica avevamo potuto desumere, nella sezione precedente, *la piena dipendenza del cronoi dal nesso Essere-Eterno, dove l'ousia si poteva intendere sia come Oggetto, l'Essere Ideale, che come Soggetto del Sapere, l'Essere Psicico; questa subordinazione del concetto di Tempo si traduce indubbiamente, dal punto di vista della nozione di 'inizio del Conoscere', nella perfetta coincidenza fra cominciamento ontologico e gnoseologico.*

Perché allora, data questa convergenza, Platone ci pone di fronte ad una altrettanto manifesta discrepanza fra i 'due inizi'? Questa assenza di sincronia si esprime nel fatto che l'Anima compie un effettivo processo di ascensione dall'ambito fenomenico a quello Ideale, partendo da un palese ricorso al sensibile, come attestava l'argomento della Reminiscenza (74b 4 sgg.).

La domanda non è banale come potrebbe sembrare se si pensa che ovviamente è l'oblio a costringere il Soggetto conoscente a 'ricominciare' con ogni nuova esistenza terrena a percorrere il cammino che sfocia per il filosofo nella Cognizione dell'Intelligibile. La dimenticanza risulta indotta o, nell'ipotesi più banale, *dal venire ad essere della Psiche in un corpo*, o, in maniera più sottile e a nostro avviso anche molto più verosimile, *da un bisogno superiore, al quale Platone allude soltanto in veste mitica*, come, a titolo esemplificativo, avviene nel caso del ricorso *alla legge di Adrastea nel Fedro (cfr. 248c 2 sgg.)*, oppure *alla Necessità, nel racconto della peregrinazione oltremondana di Er nel libro X della Repubblica (cfr. 616b 3 sgg.)*; *l'esigenza della metemempsosi Psicica, che in questi contesti viene ricondotta ad un elemento 'destinico', viene eccezionalmente svelata nel suo nucleo concettuale secondo noi più autentico in sede cosmologica, proprio nell'addurre la Bontà demiurgica quale vera causa della generazione dell'Universo nel Timeo (cfr. 29d 7-e 3)*. Così anche il condizionamento imposto alle Anime delle specie mortali dal loro vincolo con la componente corporea, rimanda *ad una Causa divina, alla promia del Creatore (cfr. 30 b 7-c 1, ed il modo in cui agiscono su sua indicazione le Intelligenze degli Animali Immortali in 44c 4 sgg.)*.

Che *solamente per la Psiche incarnata ci sia quindi una mancanza di coincidenza fra cominciamento gnoseologico ed ontologico*, lo si è chiarito in precedenza, sebbene indirettamente, nell'analizzare portata e limiti della funzione conoscitiva del **CRONOI**: è infatti esclusivamente nella prospettiva della Psiche avviluppata nella corporeità che *ha senso parlare di un inizio del Conoscere, anche se il suo valore reale è cronologicamente del tutto relativo, visto che sin dai primi albori delle sue attività gnoseologiche, l'Anima ricorre alla Dialettica atemporale per riuscire nel proprio rivolgimento dal mondo della generazione a quello dell'Essere.*

È interessante osservare che, in aggiunta a quanto si è già detto circa l'utilizzo incessante che la Psiche fa dei generi sommi dell'Essere in tutte le fasi del suo percorso conoscitivo, anche *il semplice passaggio da una molteplicità sensibile 'percepita' attraverso la sensazione, alla cognizione della sua Unità eidetica di riferimento*, per il quale basti qui ricordare Resp. V, 476a 6-8 ... *αὐτοῦ*; [scil.: *τῶν ἐπιαντιῶν*] *μὴν εἰς ἑκάστον εἰπάι, τῆ δὲ τῶν πρᾶξεων καὶ σωματικῶν καὶ ἀλλήλων κοινῶν/πανταχοῦ-φανταζομένα πολλαῖς φαίνεσθαι ἑκάστον*, coincide appieno con la prima fra le operazioni squisitamente dialettiche descritte nel Sofista, in 253d 5-7:

Οὐκ ὄντι οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ δυνάτωι δρᾶν μίαν ἵψην διαί, πολλῶν, εἴτοι ἑκάστοις κείνωνου κυρίῳ, πανθ/διατεταμένῳ ἰλλῶνι διαίσαρεται.

Si tratta appunto di quella **sunagwghv** (cui si accompagna la **diairesis**, a costituire *le vie di quel metodo di cui Socrate si dichiara innamorato, e che rende chi sia capace di utilizzarlo, il Dialettico, Divino*, cfr. Phaedr. 266 b 3-c 1), di cui parla anche un bel passaggio già menzionato del Fedro, 249b 6-c 4, dove viene delineata una connessione assai significativa e certamente non casuale, fra **dialektikhv ed ajamhsis**:

δει-γὰρ ἀμύρῳπον συνίεται κατ' ἵψλοι λεγόμενον, ἐκ πολλῶν γον αἰσθησεων εἰς εἰς λογισμῶν/συναίρουμένων: τὸ αὐτὸ δ' ἵψτιν ἀjamhsis ἐκεἰνων ἀνποτ' ἵψτεν ἡδὲν ἡ. Ἰyuch; συμπoreugeisa γεω-καὶ; ὑπερίδουσα ἀ. Ἰnuh εἰπαίvfamen, καὶ; ἀjakuyasa εἰς το; οἱ οἱτῶν.

Che l'interrogativo inerente alle motivazioni in base alle quali Platone ci sottopone la **divergenza fra i 'due cominciamenti'**, sia tutt'altro che irrilevante, e soprattutto al fine di cogliere il significato ultimo della stessa distinzione fra temporalità ed Atemporalità, lo si può facilmente appurare rifacendosi a quanto emerge da uno di quei rari contesti in cui

l'Anima viene osservata allo stato puro, priva cioè dell'abituale legame col corpo: si tratta dell'impressionante descrizione del comportamento della Psiche nel corso del suo periplo nell'Iperuranio fornita nel *Fedro*. Avevamo già avuto l'opportunità, nel discutere la relazione concettuale fra l'Essere sempre nello stesso modo del *Fedone*, e l'Eterno del *Timeo*, di fare riferimento a questo passaggio determinante che ci aveva fatto pervenire ad una conclusione che nella fase finale di questa indagine assume un'importanza ancora maggiore: *per tutto il corso dell'esposizione della condizione contemplativa della Psiche di fronte all'Intelligibile, sino alla spiegazione della dinamica dell'insorgenza del delirio amoroso, da 247b 6 fino a 251a 7, Platone non soltanto non fa alcun riferimento, salvo pochissime e pertinenti eccezioni, alla dimensione temporale, il che è intuitivamente evidente se si pensa che l'Anima, essendo disincarnata, non ha più alcun contatto né con l'ambito sensibile, né col passare del Tempo, ma soprattutto non fornisce più alcun indizio della condizione atemporale delle Idee*. L'occorrenza del *κρονος* in tre luoghi, e precisamente in 247d 3, *ἰψόυσα δία κρονου το; οἱ ἀγάπα*, in 249a 1, *οὐ γὰρ πτεροῦται προ; τασούτου κρονου* ed in 250c 2, *εἰ ὑστέρω κρονου*, si spiega col fatto che la prospettiva della *ridiscesa dell'Anima nella sfera delle apparenze non viene completamente accantonata nel corso della narrazione*: la Psiche infatti, a seconda dell'intensità e della completezza della Visione dell'Ideale che riesce a raggiungere fra *esistenza ed esistenza*, è costretta alla reincarnazione, e perciò anche *quella sua permanenza atemporale, a contatto con l'Idea della quale essa si nutre, può essere descritta, ma solo partendo da una prospettiva umana che non può che concepire la sussistenza psichica nella dimensione dell'Eterno come una durata limitata soggetta ad alternarsi alla durata altrettanto circoscritta delle successive incarnazioni, come un arco di Tempo*. La sfumatura cronologica presente in particolare in 247d 3, non dovrebbe quindi avere alcuna incidenza di tipo essenziale *né sullo statuto ontologico della ψυχή* sulla sua *capacità di conquistare una conoscenza perfetta dell'Intelligibile*, come dimostra il fatto che già il solo *Saper ricorrere correttamente ai ricordi attraverso l'Anamnesi*, il che significa, *essendo ancora nella dimensione terrena, renda l'uomo che ne sia capace 'comiputo': costui ha trovato infatti la retta via per iniziare se stesso da se stesso ai perfetti Misteri*,

τοῖς δε; δι; τοιούτοις ἀπὸρ ὑπομνήμασιν οἱ γινώσκοντες, τελευτῶν ἀπὸ; τελετῶν τελοῦμενοι, τελευτῶν οἱ τῶν μόνων γίγνεται..(249c 6-8)

Al concetto di Eternità eidetica viene preferita nello splendido estratto dal *Fedro* una modalità descrittiva dell'Ideale completamente incentrata *sul suo Essere piuttosto che sul suo Essere Eterno, il quale risulta qui sintetizzato nei concetti di Realtà, Verità e Purezza: ou̓sía q̓ítwz ó̓u̓sa*(247c 7), *ta: q̓íta q̓ítwz*(247e 3), *ta: q̓íta*(248a 5), *ē̓h̓i t̓ou̓ q̓ítwz q̓eaz*(248b 4), *t̓w̓z a̓lh̓e̓ia*(248c 3-4), *to: q̓í q̓ítwz*(249c 4), *kall̓oi, t̓ou̓ a̓lh̓e̓i̓ou̓z*(249d 5), *ta: q̓íta*(249e 5), *t̓w̓z e̓f̓e̓i̓*(250a 6), *kag̓aroi; q̓ítez*(250c 4-5), *au̓to; to: kall̓oi*(250e 2)²²⁴.

L'assenza dell'utilizzo sia del concetto di Tempo in questo contesto, in quella connessione mirata con l'ambito fenomenico che dava specificamente voce alla sua funzione euristica, ed innanzitutto l'assenza del concetto dell'Eterno, rivelano che *l'intenzione platonica di incardinare la distinzione fra fenomeni ed Idee in quella fra i loro corrispondenti 'modi di Essere', è mossa da intenti prevalentemente didattici: il Fedro dimostra in maniera incontrovertibile che il filosofo potrebbe tranquillamente lasciare implicite sia la caratterizzazione delle apparenze attraverso il loro essere temporale, sia la presentazione della Realtà Ideale mediante il suo Essere Eterna, se lo volesse.*

Va precisato che asserire l'uso didattico dei due concetti da parte di Platone non significa disconoscerne il valore ontologico ribadito sinora, *archetipico nel caso dell'Eternità, derivato nel caso del Tempo, ovvero sconfessarne il rango di caratteristiche essenziali, costitutive, degli ambiti ontici che gli corrispondono: la finalità didascalica va letta semplicemente nella scelta di far dipendere i due livelli 'oggettuali' e le loro peculiarità dal loro essere temporale ed atemporale, detto altrimenti, Platone ha evidentemente ritenuto che la strada migliore per metterci a parte dell'esistenza di un'Unica vera Realtà, quella Ideale, fosse quella di utilizzare la distinzione fra essere nel Tempo ed Essere Eterno.* Il brano del *Fedro*, che illustra la situazione in cui *il Soggetto conoscente si trova già in quel luogo che, per usare la terminologia del Fedone, gli è 'congenere e familiare'-* *¶ de; yuch; a̓ja, to: a̓jdex; to: e̓i̓f̓ to̓i̓out̓on to̓pon e̓f̓eron o̓i̓f̓omenon genn̓ai̓on kai; kag̓aron kai; a̓i̓j̓h̓i...*Phaed. 80d 5-80d6-, ed in cui perciò un'ulteriore demarcazione chiarificatrice fra *ou̓sía* e *gignomena* non si rende più necessaria, mostra chiaramente che *la differenziazione didattica fra i due concetti assume una particolare rilevanza in tutti quei contesti, che possono essere legittimamente definiti 'ascensivi':* in queste circostanze,

²²⁴ Per l'interscambiabilità dei concetti di Essere e Verità, che presuppone l'*a̓lh̓e̓ia* quale proprietà essenziale degli Intelligibili, cfr. Charles Kahn, *Some Philosophical Uses... op.cit.*, p. 109 sgg., e *Being... op.cit.*, p. 253 sgg.

affinché la Psiche incarnata possa giungere alla comprensione del dislivello ontologico fra Intelligibile e sensibile, si rende indispensabile cogliere in via preliminare il loro radicamento in quelle due modalità ben determinate della loro esistenza, soltanto attraverso le quali un'Anima ancora condizionata dal legame con l'elemento corporeo può essere agevolata nell'apprendimento delle caratteristiche specifiche dei due ambiti, nelle quali consiste la motivazione effettiva della loro disparità.

Anche la demarcazione compiuta nel libro V di Repubblica fra *doxastō* e *nohtō*, che parrebbe non ricorrere, nel distinguere il *panteĩwz oĩ* oggetto del Conoscere dall' *oĩ kai; mh; oĩ* oggetto dell'opinione (cfr. 477a 1 sgg.), alla consueta distinzione parallela fra Atemporalità e temporalità, in realtà non rappresenta un'eccezione a questa regola: innanzitutto l'ambito delle apparenze viene, nel corso della discussione, caratterizzato come ciò che è *aita oĩ te kai; mh; oĩ* (478d 5-6), e quindi attraverso la simultaneità temporale; inoltre la separazione generale fra i due livelli ontici viene fondata nell'impossibilità della coincidenza della *gnōsī* e della *doxa*, che invece è necessario pensare come due *dunamēi* psichiche distinte, e dove questa diversità viene dimostrata facendo vedere che esse non possono riferirsi contemporaneamente al medesimo oggetto in quanto non esiste un ente che sia al contempo opinabile e Conoscibile (cfr. 477e 8 sgg.). Questo brano è anzi una conferma della funzione gnoseologica non solo del *crōnōz*, ma anche di quella della stessa nozione di Eternità, che viene ribadita nel corso del ragionamento in 479a 1-3, in relazione alla critica mossa nei confronti di coloro che non ammettono l'esistenza dell'Ideale, incapaci di guardare oltre alla molteplicità fenomenica:

...oJ crhstōi oĩ aufo; men kalon kai; jleam tina; aufoū kallou mhdeniam hēgētai aĩ; men kata; taufo; wslautwz eĩrousan, polla; de; ta; kala; nomizei...

I due concetti operano quindi sinergicamente, quando in discussione sia la necessità di elevazione dalla *genesī* all' *ousīa*, in modo tipicamente 'verticale', permettendo al Soggetto conoscente di prendere le misure della differenza radicale fra Idee e fenomeni, e di volgere quindi il suo interesse a quel solo ambito oggetto di Conoscenza possibile.

In altri termini, la circolarità della questione inerente alla differenza di grado esistente fra le due sfere, che ci fa ritornare ad interrogarci sul loro Essere, ci segnala che *la ragione ultima dell'essere sensibile del sensibile non è il suo essere temporale, bensì il suo essere un'apparenza derivata dall' oĩwz oĩ* così come il fondamento dell'Essere Intelligibile, appunto, Intelligibile, non è il suo Essere Eterno: come si evince dalla penetrante

descrizione fornita nel Fedro, che esplicita in particolare la possibilità di **'riassorbire'** il concetto di Eternità nell'Essere, l'*ousia* risulta non Essere ciò che È per il fatto di Essere Eterna, bensì di Essere Eterna per il fatto di Essere ciò che È²²⁵.

Abbiamo avuto modo di riflettere in precedenza sul fatto che l'avverbio *ajiv* di cui il filosofo si serve quasi sempre, salvo l'impiego di espressioni sinonime che abbiamo già preso in considerazione, per esprimere l'invarianza dell'Idea, **si possa 'togliere'**, segnalando in maniera evidente che il concetto platonico di Eterno non sia affetto da connotazioni durative di sorta; se ciononostante si volesse perseverare nel ritenere che la nozione dell'Essere 'sempre' contenga un qualsivoglia residuo temporale, l'eventuale presenza di una tale sfumatura cronologica sarebbe suscettibile, entro la prospettiva ermeneutica delineata qui, di una spiegazione alternativa molto attinente all'intento didattico rivolto nei confronti di un'Anima ancora inserita nel flusso temporale: in questa cornice si potrebbe ipotizzare infatti che Platone, valga però per quei soli contesti in cui l'*ajiv* costruzioni che vi alludano, è associato al *chronos* ad indicare il 'perdurare della vita oltre la morte' (cfr. *Phaed.* 81a 9, 107c 2-4, 111b 3), e non per le descrizioni dell'Intelligibile come *ajiv; kata; taufta; ekein* o *ajiv; of* lasci volontariamente persistere questa rimanenza semantica temporale per familiarizzare una Psiche ormai abituata alla dimensione cronologica della vita sensibile con l'Idea dell'Eterno. Si tenga comunque presente, e l'avevamo già rilevato, che la formula *eij ton ajiv; chronos* ad esempio, ricorre anche in situazioni dalle quali si evince il suo esplicito riferimento all'esistenza sensibile (cfr. ad esempio *Leg.* III, 687a 7), nelle quali essa assume perciò il semplice significato di "per tutto il Tempo", ovvero 'per tutta la durata della vita'; quindi il 'sempre', quando gli si accompagna, intanto non eleva il *chronos* ad un livello ontologico superiore a quello consueto, ed inoltre l'abbinamento dei due va visto piuttosto come una 'concessione' fatta da Platone in contesti del tutto speciali, non a caso strettamente relati ai miti escatologici, ed alla teoria della reincarnazione. In tali situazioni, il modo temporale, cioè tipico del mortale di guardare all'Eterno, è umanamente comprensibile e non ha bisogno di venire radicalmente accantonato.

Questo passaggio concettuale, di importanza centrale per il secondo tema che ci apprestiamo a trattare, può venire illustrato in maniera ancora più comprensibile alla luce della seguente domanda: *che cosa possiamo supporre che sarebbe avvenuto se Platone avesse rinunciato a*

²²⁵ Dell'avviso *che le Idee siano Eterne, in quanto Sono ciò che Sono*, è anche Mohr, *op.cit.*, p. 53.

definire *εἶδη* e *φαινόμενα* mediante la distinzione fra Atemporalità e temporalità? Quali concetti avrebbero potuto eventualmente entrare in gioco al loro posto?

Prendendoci la libertà di rispondere a questo interrogativo rispettando comunque scrupolosamente i contenuti emergenti dalla dicotomia ontologica contenuta nella terza argomentazione del *Fedone*, ci pare verosimile che il filosofo avrebbe potuto servirsi delle coppie *Uno-Molti* e *Identico-Diverso*, le quali, in fase di riappropriazione del sapere da parte del soggetto calato nelle apparenze, si prestano bene a contrapporre verticalmente i due ambiti (cfr. ad esempio l'utilizzo, specialmente dell'Identità e dell'Unità, in *Eutyphr.* 6 d 11, ed in *Men.* 72c 2, c 7, d 8, 74a 9, 75a 5, 75e 2). Tuttavia, procedendo con questa metodologia, ci si sarebbe resi conto assai presto, continuiamo a supporre, innanzitutto che *Molteplicità e Differenza non costituiscono una prerogativa esclusiva del sensibile* (ricordiamo infatti che la deduzione del *Fedone* riguarda già una pluralità di *οἷα ἀσυνετα* che sono complessivamente *ἀπὸ: ἀτά: ταυτᾶν* e che dunque, potendo predicare entrambe di entrambi, sensibile ed Intelligibile, sarebbe sorta l'esigenza di ricorrere ad un altro sistema capace di giustificare la pretesa di distinguere il loro status ontologico. Un discorso perfettamente analogo sarebbe valso anche per tutti gli altri tratti comuni ai due ambiti che i concetti dell'Essere sempre nello stesso modo e del non essere mai allo stesso modo veicolavano sempre nella terza dimostrazione del *Fedone*: *Non composizione, Indivisibilità e Monoformità dell'Ideale, concetti tutti profondamente imparentati con quello di Unità, risultano essere degli autoevidenti attributi dell'εἶδος* sintanto che lo si consideri nell'esclusività della relazione a se stesso; un qualunque contestatore delle convinzioni platoniche avrebbe potuto obiettare che se la *Realtà Ideale* intesa come *Totalità*, come *εἶδος* dà spazio al proprio interno ad una qualsiasi modalità di interazione fra i suoi componenti, esprimibile nella forma di relazioni reciproche, e dunque traducibili sul piano linguistico in un discorso definitorio o semplicemente in un giudizio non identico, tutto ciò presupponga una *Composizione, una Divisibilità ed una Poliformità intrinseca al Tutto Intelligibile, a prescindere dal fatto che si vogliano poi intendere queste nozioni conferendovi un'accezione diversa, come è giusto che sia, da quella che esse assumono se riferite ai composti corporei*. Le cose poi non avrebbero potuto prendere, presumiamo, una piega diversa, neppure nel caso del contrasto fra *Immutabilità eidetica e mutevolezza delle apparenze*: anche contro questa specie di differenziazione infatti, a parte la sua estrema vicinanza al contrasto fra *carattere Ingenerato e generazione, che la rende perciò quasi sinonima di quella fra Eterno e temporale*, un avversario dell'Idealismo avrebbe potuto tirare in ballo, comportandosi da

genuino ‘filodosso’ che disconosce in pieno non solamente la distinzione oggettuale, ma anche quella fra le facoltà atte a cogliere l’apparire e l’Essere Vero (e per l’eventuale tipologia argomentativa del quale basti rinviare a *Resp.* V, 476a 9 sgg.), appunto *il mutamento delle opinioni, e magari avrebbe anche potuto, non accondiscendendo neppure col retroterra ontologico e psicologico della concezione anamnestic, addurre l’acquisto e la perdita delle cognizioni, che per Platone sono riconducibili all’oblio legato all’esistenza terrena* (cfr., per il nesso fra *corruttibilità dell’individuo empirico ed incapacità di ritenzione continuativa di quanto appreso*, anche *Symp.* 207e 1-208a 7, e, per la sottile distinzione fra ‘l’aver conoscenza ed il possederla’, *Theaet.* 197a 8 sgg.), come *spia di un presunto mutamento e di una instabilità intrinseci alla sfera eidetica*.

Anche in virtù di queste ulteriori indicazioni, si può affermare che ***senza questa distinzione fra temporale ed atemporale non ci sarebbe, per il Soggetto filosofante che, a causa della dimenticanza, è costretto a ripercorrere quel cammino anamnestic necessario a riappropriarsi delle Conoscenze possedute ‘una volta’, ovvero in quella dimensione di anteriorità ontologica precedente all’incarnazione, alcuna possibilità di accesso al Sapere.***

In sintesi, riteniamo di poter concludere che ***la demarcazione fra temporalità ed Atemporalità, e soprattutto, la scelta platonica di mediare la comunicazione dei *koinav* eidetici e dei concetti loro affini, attraverso la nozione di Eternità, si rendono, didatticamente, assolutamente necessarie ‘in assenza’ del ricorso ad un ‘altro criterio’ di fondazione della dicotomia ontologica, il che equivale a dire, ‘in assenza’ di una fondazione della stessa esistenza delle Idee Eterne.***

A questa proposta interpretativa si potrebbe comprensibilmente obiettare che se la fondazione della distinzione fra Intelligibile e sensibile nelle loro caratteristiche atemporalità e temporali, ha una funzione solo didascalica, per cui in teoria Platone ricorrerebbe alle diverse formulazioni sinonime che esprimono l’Eternità Ideale, ed a quelle che caratterizzano il trascorrere fenomenico, pensando prevalentemente a coloro che, muovendo i primi passi nell’ascendere al Vero, ancora devono venire persuasi completamente dell’esistenza degli *eijth*, perché mai questo atteggiamento didattico dovrebbe perdurare proprio nel *Fedone*, con interlocutori come *Simmia* e *Cebète*, che non solo accolgono di buon grado, e senza alcuna controbiezione, la *prwtè upolagesis* della realtà delle Idee (cfr. 76d 7-77a 5, 100b 3-c 2), ma sembrano addirittura ***conoscerne la definizione*** (cfr. 74a 11-b 3 e 78d 1-2), il *logoi tñ oujiaz*, ovvero sembrano sapere che cosa ciascun Intelligibile sia in se stesso, il suo *tivejti*

In proposito riteniamo che la questione sia suscettibile di almeno due spiegazioni possibili le quali, ancora una volta, sono intimamente collegate: la prima, più intuitiva, è che seppure sia indubbiamente corretto affermare che nel *Fedone* vi sia accettazione da parte di Simmia e Cebète dell'esistenza effettiva degli *eijth*, è altrettanto vero che essi *non sono ugualmente disposti, pur consentendo che vi sia un'entità cui diamo il nome di Anima, a riconoscerne né la condizione atemporale né l'autentico status ontologico, tant'è che entrambi vengono nella quasi interezza del dialogo sottoposti a dimostrazione*. Lo si vede bene dalla tipologia delle obiezioni che entrambi sollevano anche dopo l'esposizione del terzo argomento: Cebète, convinto che la Psiche possa esaurire la propria 'carica vitale' nel corso delle varie incarnazioni sino ad estinguersi del tutto nell'ultima (cfr. 86e 6 sgg.), e Simmia che le attribuisce le caratteristiche di una pseudo armonia musicale di tipo empirico (cfr. 85b 10 sgg.), mostrano in modo alquanto palese di credere, ambedue, *che l'Anima, quanto alla sua consistenza ontologica, sia una sorta di entità semicorporea, e che, relativamente al modus della sua esistenza, che non le spetti più che un perdurare (un essere polucroniwteroi, 87a 5, a 9, c 1, 91d 3) condannato prima o poi a scivolare nel nulla.*

Il discorso di Socrate, è quello di un uomo perfettamente conscio da parte sua che l'esigenza della "cura dell'Anima" non venga meno col concludersi dell'attuale vita terrena, come egli stesso dichiara in 107c 2-4,

...eijper hJyuch; ajanatoi, epimeleian dh; deitai ouj uper tou cronou toutou monon ej̄ wJkaloumen to; zhn, ajl jper tou pantov..

Le sue parole si rivolgono perciò in primo luogo a due Anime (e a nostro avviso qui non fa differenza che siano quelle dei due dialoganti o dei potenziali lettori), *per le quali egli auspica in più occasioni il comportarsi da veri filosofi (cfr. 61b 7 sgg., 101c 9-102a 1), invitandoli sin dall'inizio del dialogo a praticare quell'"esercizio di morte", quella meletē ganatou* (concettualmente implicita sin dalla provocatoria risposta socratica al poeta Evèno, in 60d 5, terminologicamente esplicita da 67d 8 a 82d 7), *che sola può garantire il conseguimento del Sapere fintanto che si sia ancorati alla dimensione sensibile. Il fine da perseguire con ogni sforzo è la teleia sofia* la condizione degli Iniziati:

...kai; kinduneuusi kai; oiJtai teletai hūn ouwoi katasthvantai ouj fauloiv tiner ej̄jai, alla; twōiti palai ajjittesqai olli oj aj ajuktai kai; ajelestai eij Aidou afikhtai ej̄ borborw/ keisetai, oJ de; kekagarmenoi te kai;

tetelesmenoi ekeise afikomenoi meta; qewm oikthei. Eisin gar div\ na\ fasin oi Iperi; tai teletax; "narrhkofovoi men polloi; bakcoi devte pauroi" ... (Phaed. 69c 3-d 1)

A questo scopo non è sufficiente ammettere l'Eternità del Conoscere, fondantesi nell'Eternità degli *oiktwn oikta*, se poi non si ammette, insieme, l'Eternità del Conoscente, come Platone, criticando l'eraclitismo estremo sia sul piano delle *praxeis*, che su quello delle *ousiai* (cfr. 386d 8-e 8), 'anticipava' già nel Cratilo:

eij de; ejti men aji; to; gignwskon, ejti de; to; gignwskomenon, ejti de; to; kalon, ejti de; to; agaron, ejti de; ej ellaston twm oiktwn, oumoi fainetai tauta omnia oikta, a;num hufei legomen, roth/oufen ouje; fora. (440b 4-c 1)

Detto in altri termini, *gli interlocutori di Socrate rigettano quella perfetta corrispondenza fra i piani 'Soggettivo' ed 'Oggettivo'*, in ragione della quale, dato il legame necessario sussistente fra i due Esseri, Ideale e Psicico, asserito con forza nell'argomento dell'Anamnesi (cfr. 76d 7-e 7), il mettere in discussione la realtà di uno dei due versanti, non può non avere conseguenze assai gravose che si riflettano automaticamente pure sull'altro. Limitandoci a ripensare alla terza argomentazione in favore dell'Immortalità, *i nessi Essere-Eterno, diveniente-Tempo, con la dicotomia ontica che gli si fa corrispondere, vengono infatti sapientemente coinvolti nella procedura dimostrativa per poterne dedurre la piena appartenenza della Psiche alla Realtà dell'ousia*

Personalmente ci rimane in cuore anche un dubbio circa la consapevolezza di partenza dei due dialoganti, *che l'ammissione dell'Essere eidetico implichi il riconoscimento della sua condizione atemporale, con tutto quanto da essa consegue*, dato che, a rigore, il concetto di Eternità, pur contenuto nell'argomento della reminiscenza sottoforma di Principio di Contraddizione (cfr. 74b 7-c 5), viene esplicitato solamente nella terza prova. Se fosse così, *la rilevanza della nozione dell'aji; kata; tauta; ejtein nell'argomento della Non Composizione assumerebbe una connotazione didascalica ancora più accentuata.*

In quest'ottica, *il carattere 'presupposto' del legame fra Essere ed Eternità nel Fedone, si rivela per funzionale a mostrare la propria piena validità anche nel regno dell'ousia Psicica: in 100b 3-9, Socrate dichiara appunto di essere in grado di derivare il carattere atemporale della ~~psych~~ dall'assunzione dell'Essere delle Idee,*

*εἵκομαι [gar] δι: ἐπιχειρῶν σοὶ ἐπιδείξασθαι τῆν αἴτιαν το: εἴθ' οἱ
 πεπραγµατεύµαι, καὶ: εἴητι παλιν ἐπ' ἐκείνα τα: πολυγρούλητα καὶ: ἀἵκομαι ἀπ'
 ἐκείνων, ὑπογεµενοὶ εἴηταιντι καλὸν αὐτο: καὶ γούτο: καὶ: ἀγαθὸν καὶ: μέγα καὶ:
 ταῖα πάντα: ἀλλ' εἴηταιντι διδῶν τε καὶ: συγχερῆτι εἴηται ταῦτα, εἴπινω σοὶ ἐκ
 τούτων τῆν αἴτιαν ἐπιδείξειν καὶ: ἀπειρησεῖν ᾧ ἀγανᾶτον [h] yuchv*

La seconda spiegazione, più sottile, si riallaccia al fatto che, ammissione o meno, *Simmia e Cebète prendono l'ipotesi eidetica appunto per come Socrate gliela presenta e vuole servirsene, cioè come di un 'assioma'*: questa sua assunzione assiomatica si chiarisce *alla luce dell'introduzione, entro la descrizione del metodo ipotetico (cfr. 101c 9-102a 1), del concetto di **ἰλλανὼν**(101e 1), al quale chi sia filosofo deve ricorrere, quando risulti necessario mettere in discussione l'ipotesi di partenza, una volta che ne siano state esaminate tutte le conseguenze, se concordino o discordino fra di loro (101d 5). Ma l'utilizzo di questo vertice della serie delle ipotesi, non più bisognoso di giustificazione ulteriore, e da pensarsi quindi necessariamente come 'non ipotetico', evidentemente non rientra fra le finalità esplicite che Socrate si prefigge nel dialogo²²⁶.*

Se ne può quindi concludere che, nel *Fedone*, il nesso fra Essere ed Eterno viene proposto ed accettato come valido anche se, volendo, potrebbe venire dimostrato appellandosi allo **ἰλλανὼν**

Ricapitolando: *la circolarità del problema del grado di Realtà e Verità nella posizione della differenza ontologica* dal quale siamo partiti, ci ha permesso di accedere a due informazioni della massima importanza: la prima, è che *la distinzione fra Atemporalità e temporalità, rivelandosi per altrettanto bisognosa di giustificazione quanto quella fra **εἴητι** **ἰλλανὼν*** svela il suo utilizzo da parte di Platone a scopo squisitamente didattico, mirato in particolare a *facilitare l'ascesi conoscitiva dell'Anima incarnata, e nella prospettiva del quale perciò la discrepanza apparente fra cominciamento ontologico e*

²²⁶ Come è stato mostrato nel dettaglio da Thomas Szlezák, *il compito di dare una fondazione alla teoria delle Idee nel Fedone non viene portato a termine:*

«Dieses Verfahren [scil. das Verfahren, das über das Begründungsniveau des vorliegenden Gesprächs hinausführen wird] wird betont als das Verfahren des *φιλοσόφου* angesprochen, ganz wie im *Phaidros* der *φιλοσόφου* durch seine Fähigkeit zum Ausgreifen auf *τιμωτέρα* definiert ist. [...] Es steht also bereits fest, daß von Sokrates hier keine Rechenschaft über die für ihn entscheidende Annahme gefordert wird, daß er also den Weg zur nächsthöheren Hypothese und zum **ἰλλανὼν** jetzt nicht wird antreten müssen.», *Platon und die Schriftlichkeit, cit.*, pp. 246-247.).

gnoseologico può essere letta come una logica conseguenza, che dunque non mette in discussione l'effettiva coincidenza di principio dei due inizi.

La seconda, che riveste un significato teorico di portata ancora più vasta, è che *lo stesso nesso Essere-Eterno, pur essendo 'Causa del Tempo', appunto in senso sia ontologico che gnoseologico, non è ultimativo, essendo esso stesso suscettibile di un'ulteriore fondazione a partire, come si evince dal Fedone, da un' ~~affir~~ontologicamente anteriore a quella eidetica e di carattere stavolta non più ipotetico.*

Se combiniamo tale indicazione *con la 'scomparsa' dell'Eterno quale 'attributo' preferenziale dell'Intelligibile da quei contesti, come avveniva nel caso esaminato del Fedro, in cui si descrive lo stato dell'Anima disincarnata, che dunque può contemplare l' ~~ouster~~ per ciò che essa È in se stessa*, se ne deduce una conclusione essenziale che ci porta nel cuore del tema finale della nostra indagine: *si tratta del carattere profondamente didattico della stessa nozione di Eternità non soltanto nella sua relazione al Tempo, col significato che tale rapporto viene ad assumere per un vivente sensibile, bensì nell'intimità della propria interazione con l'Essere medesimo.*

Se la simmetria con il caso della funzione euristica svolta dal *CRONOI* nell'ambito fenomenico viene portata avanti da Platone con la medesima coerenza, di cui sinora non abbiamo ricevuto altro che conferme, *il ruolo didascalico dell'Eterno, svolgendosi all'interno dell'Ideale, deve necessariamente investire un ambito ontologico, o anche soltanto alludervi, di pari rango o superiore ad esso, in grado di 'dare ragione' del suo impiego*, ed è quanto adesso ci proponiamo di appurare.

§.3.2. *Il nesso fra Essere ed Eterno e la sua origine.*

Sulla scia delle indicazioni provenienti dal *Fedro*, avevamo visto intanto *venir meno l'impiego della distinzione fra Atemporalità e temporalità*, tipicamente finalizzato a fungere da fondamento della differenza ontologica, ma soprattutto avevamo potuto constatare *l'estinguersi del tutto della caratterizzazione dell'ambito Ideale attraverso la sua Eternità*. Se ne era perciò dedotto che la costante insistenza platonica nel basare la demarcazione fra diveniente ed Essere su quella simmetrica fra le loro rispettive modalità di esistenza fosse mossa da una strategia sottilmente *didattica*, che si era rivelata particolarmente vincente in quei contesti che, generalizzando, abbiamo definito 'ascensivi', entro i quali ovvero l'Anima deve essere guidata a rivolgere se stessa dall'ambito dei *gignomena* in cui si trova

immersa, alla contemplazione degli *eijth*. Ne è una conferma l'uso, che abbiamo ritenuto calzante descrivere quale 'assiomatico', *del nesso fra Essere ed Eterno*, che, per come Platone ce lo delinea nel *Fedone*, si carica di valenze fortemente allusive alla propria tipologia non definitiva, e dunque alla possibilità di una sua eventuale *giustificazione a partire da una premessa per sé sufficiente*, ovvero in grado di dare ragione di se medesima senza bisogno di appellarsi ad ipotesi di rango superiore.

Tuttavia vi sono numerosi indizi, estrapolabili in particolare dai libri VI e VII della *Repubblica*, che sembrerebbero entrare in pieno contrasto con il presente tentativo ermeneutico: infatti nel corso di tutta la descrizione dello sviluppo gnoseologico che coinvolge la Psiche, sia dentro che fuori dalle metafore della celebre analogia con il Sole e del mito della Caverna, e quindi anche all'interno del percorso educativo delineato per i futuri guardiani della costituzione (a cominciare da 505d 11 sino a 535a 1), il filosofo mostra, nella stragrande maggioranza dei casi, *di voler rinunciare espressamente alla determinazione dei due ambiti ontici per mezzo dell'Eternità e del Tempo*. Lo si evince dalla terminologia adottata per parlare, in poche circostanze del diveniente, ed in tutte le altre occorrenze dell'Intelligibile, pensato, in maniera profondamente affine a quanto avveniva nel *Fedro*, esclusivamente *nei suoi Essere, Verità, Purezza e Splendore in virtù dei quali esso è oggetto di una Divina Contemplazione*: “*αἰετῆτιν*” (507b 7), *ἀληθειᾶν τε καὶ τοῦ οἴου* (508d 5), *τοῦ γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου* (508d 7), *τοῦ οἴου* (511c 5), *ταῦτα τοῦ ἀληθῆ* (i prigionieri della caverna scambiano le immagini riflesse sulla sua parete, ombre prodotte dal fuoco che essi ancora non vedono, per le cose realmente esistenti e per ciò che è il Vero; si tratta, stando alla corrispondenza puntuale con l'analogia della Linea, degli oggetti dell'*eikasia*, rispettivamente in 515b 5 ed in c 2), *τοῦ οἴου, ἢ ἄλλου οἴου* (siamo qui nell'ambito degli oggetti della *pistia*, 515d 3), *ἑνὶ ἑνὶ λέγοντων ἀληθῶν* (qualificazione complessiva degli enti che si incontrano una volta usciti dalla caverna, 516a 3), *ταῦτα* (gli oggetti della *noksis*, di cui subito prima sono state osservate le immagini, oggetti della *dianoia*, 516a 8), *αἴτιον καὶ βούλον* (la contemplazione del Sole-Bene, 516b 5), *γεῖν* (517d 4), *αὐτῆν δίκαιον* (517e 1-2), *τοῦ φανῶ* (518c 7), *ἐκ τοῦ γιγνομένου...εἰς τοῦ οἴου καὶ τοῦ οἴου τοῦ φανῶ* (518c 8-9), *ταῦτα σκοτεινὰ* (520c 3), *διὰ τοῦ τῆς εὐρακῆς καὶ τῆς δίκαιον καὶ ἀγαθῶν περὶ* (520c 5-6), *τοῦ οἴου ὄσαν ἐπανόδον* (521c 7), *ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τοῦ οἴου* (521d 3-4), *τῆς οὐσίας* (524e 1), *ἐπὶ τῆς τοῦ οἴου γεῖν* (525a 1), *πρὸς ἀληθειᾶν* (525b 1), *διὰ τοῦ τῆς οὐσίας ἀπτεῶν εἰς γενεῶν ἐξανόδου* (525b 5-6), *ἀπὸ γενεῶν ἐπὶ ἀληθειᾶν τε καὶ οὐσίας* (525c 5-6), *ἐπὶ βούλον τῆς ἀληθειᾶν...* (526b 2-3), *τοῦ*

euplainnestaton tōu q̄ptoi, (526e 3-4), *eijmen oūsiam...eij de; genesin*, (526e 6-7), *ajhqeia* (527e 3), *peri; to; q̄ te...kai; to; ajvaton*(529b 5), *t̄wn de; ajhqiñwme poi aj to; q̄ tawoi kai; hJōyfa braduthi ep̄ t̄w/ajhqiñw/ajiqiñw/kai; pasi tōi ajhgesi schmasi forav..*(529d 1-4), *thn ajhqeian...summetriaz*(529e 5-530a 1), *thn ajhqeian aufw̄m labēin..* (530b 4), *proi thn tōu kalou te kai; aq̄aqou zht̄hsin* (531c 6-7), *q̄ kai; q̄ita nohtow*(532a 2), *aufa; ta; z̄wa/..aufa; ta; ajtra...kai; aufon ton h̄llon* (siamo rientrati all'interno delle analogie con il Sole e con la Caverna per descrivere le attività della Dialettica, in 532a 3-5), *fantasmata q̄eia kai; skiaz t̄wn q̄itwz* (sono le Vere immagini delle cose che sono, gli oggetti del pensiero dianoetico, in 532c 1-2), *proi thn tōu ajistou ep̄ tōi oūsi q̄ezw* (532c 5-6), *aufo; to; ajhqeiz*, (533a 3), *aufōu ge ellastou peri ojeptin ellaston*(533b 2), *proi genesein* (533b 5), *tōu q̄ptoi*(533b 7), *peri; to; q̄* (533c 1), *genesin...oūsiam...oūsiaz proi genesin*, (534a 3-4), *t̄hi oūsiaz...*(534b 4), *thn tōu aq̄aqou ijlezw*, (534b 9-c 1), *aufo; to; aq̄aqoz*(534c 4); infine, nell'ambito della discussione relativa all'ottimizzazione dei tempi ed alla ripartizione dei *naqhmata* entro il percorso educativo dei futuri guardiani della costituzione, incontriamo ancora *ep̄ aufo; to; q̄ met ajhqeiaz ijmai*. (537d 6-7), *ta;..ajhqh*(538e 6), *ton te dialegesqai ejelonta kai; skopein tajhqeiz*(539c 6-7), ed infine *to; aq̄aqon aufo*(540a 8-9).

Le uniche due eccezioni alla regola della 'mancanza' del concetto di Eternità eidetica sono rappresentate qui dai passi 527b 5-8,

Wi tōu aq̄i; q̄ptoi gn̄wsewz, ajla; oujtōu potevti gignomewou kai; apollumewou. Eupnologhton, efh: tōu gar aq̄i; q̄ptoi hJ geometriki; gn̄wsiv ēstin., e parzialmente da 530b 1-4,

...ouk ajropon, oīp̄i, hḡhsetai ton nomizonta gignesqaiwte tauta aq̄i; wslautwz kai; oujlan̄h/oujlen parallaktein, sw̄ma te ejonta kai; oūwmena, kai; zht̄ein panti; tropw/thn ajhqeian aufw̄m labēin..

Tuttavia l'occasionale ritorno alla descrizione dell'Essere nei termini, rispettivamente, della propria Atemporalità ed Invarianza, si può spiegare, perlomeno in queste due circostanze, come frutto dell'esigenza di sottolineare, nel primo brano, la distinzione fra geometria teoretica e geometria empirica, cui fanno riferimento le linee che precedevano nel testo, e nel secondo, l'insensatezza di quegli studiosi di astronomia che tentino di trovare 'la vera

Lentezza, la vera Velocità, i veri Numeri ed i rapporti numerici esistenti fra le orbite astrali'; in sostanza, *i Veri Movimenti*, che si esortavano a ricercare poco prima, in 529c 7-d 5, basando le proprie analisi su oggetti che, essendo corporei, non possono essere esenti da mutamento (un ragionamento perfettamente analogo quanto allo stabilire un legame preciso fra *σῶμα* e *metabolhē* veniva condotto, lo ricordiamo, nel mito del *Politico*, in 269d 5-e 3, in cui si parla inoltre, come in questo passo di *Repubblica*, proprio del fenomeno della parallassi, in e 4). Anche in quest'ultimo caso quindi, *l'Eterna invariabilità eidetica si rivela per un concetto cardine ai fini di rimarcare lo scarto fra l'approccio comune e quello filosofico, cioè finalizzato alla Dialettica, alle discipline astronomiche.*

Come testimonia il numero impressionante di indicazioni testuali qui elencate, ci troveremmo dunque di fronte ad un caso lampante di *contesto ascensivo in cui, contrariamente alle aspettative, la discriminazione fra Atemporalità e temporalità non si rende affatto indispensabile a giustificare la differenza ontologica: il grado di Chiarezza e Verità, che segna il passaggio dall'ambito dell' *εἰκασίρα* quello della *πίστις*, e poi da quello della *διάνοια* alla *νόσις* o *ἐπιστήμη*, viene difatti stabilito esclusivamente sulla base dell' *οὐσία**

In maniera tutt'altro che paradossa invece, sono precisamente tutti questi segnali a condurci *direttamente sulla via del fondamento del legame fra l'Essere e l'Eterno*, alla luce del quale ogni incoerenza interpretativa sembrerebbe venire risolta: non c'è ombra di dubbio infatti che nell'arco di tutta la sezione del dialogo presa in considerazione *venga descritta un'autentica "ascesi"* (*ἀγιασμός*, cfr. libro VII, 515e 7, 517a 3, b 4, 519d 1, *ἀγῶν ἰσχυρῶς* a 4, *ἀγιαγεῖν* a 5, *ἀγῶδοι*, 517b 5, *ἀγῶν ἀγί*; *ἐπειγόνται* 517c 9, *ἀγῶναι* 521c 2, *ἐπαναγωγῆν* 532c 5), *che coincide con una "conversione"* (*στρέφειν*, libro VII, 518c 7, *περιγωγῆν*, d 4, *περιστροφῆν* 521c 5, *περιγωγῆν* c 6, *μεταστροφῆν*, 525c 5, *μεταστροφῆν* 532b 7), *un rivolgimento dell'Anima che viene condotta guardare verso l'alto* (*εἰς/ἀνωτάτω* libro VI 511d 8, *ἀγῶν... ἄνωθεν* libro VII, 529b 4, c 1-2, *ἀγιαγεῖ ἀγῶν* 533d 2-3, *ἐπάνω κείσθαι... ἀνωτέρω* 534e 2-3; ed infine più avanti, in 540a 7-8: *... ἀπὸ κλίμαται τῆν τῆν γυμνῶν αὐτῶν ἀποβλεψαί...).*

È vero anche però, che, tolta la componente metaforica dominante nelle tre analogie, con il Sole e della Linea, e nel mito della Caverna, che è quella in virtù della quale il parallelismo con l'ambito sensibile ha la sua ragion d'essere, *l'elevazione in questione risulta tutta interna alla Dialettica che, attraverso le sue lunghe vie, raggiunge il suo culmine nella*

*conoscenza del Bene (cfr. in particolare 531c 9-535a 2²²⁷). Basti qui osservare che la **peritagwēiv** psichica dal mondo della generazione a quello dell'Essere avviene **parallelamente** alla **paideia** scientifica descritta nel libro VII la quale, non a caso, non ha inizio con una qualsivoglia prassi o tecnica che si cimenti con oggetti opinabili (siano essi appartenenti all' **eikasia** o alla **pistis**), bensì con l'aritmetica, scienza del Numero e del calcolo (cfr. 522c 5 sgg.). Avevamo inoltre già avuto modo di vedere, confrontando alcuni aspetti di questa prima tappa del cammino educativo della Repubblica, con il passo che conduce alla determinazione dei **koina; peri; partwn** del Teeteto (cfr. 185a 8 sgg.), che le stesse cognizioni aritmetiche di base (distinzione fra Unità e Dualità, e dunque esistenza dell' **ajivwv**); si innestano in una dinamica gnoseologica che coinvolge la sola Psiche, inizialmente stimolata da sensazioni contrastanti, a fare ricorso a quei **megista genēdi** cui è in possesso da Sempre (come voleva l'argomento della Reminiscenza nel Fedone, cfr. 72e 3 sgg.), agendo da se stessa "nel muovere in se stessa il proprio Pensiero", **kinōusa ej' edutē/ tēn ejnoian** (524e 5). L'Anamnesi, tutt'altro che assente nella Repubblica riguardata nel suo complesso (cfr. il mito di Er nel libro X, 614b 2 sgg.), pur senza venire esplicitamente chiamata in causa nei libri centrali del dialogo, **risulta addirittura presupposta sullo sfondo dell'ascesi epistemologica della **ynchē**** Platone chiarisce infatti, contro la *vulgata* evidentemente in auge ai suoi tempi intorno al significato della **paideia**:*

²²⁷ Che nelle analogie del Sole e della Linea sia delineata **un'elevazione della Psiche che si svolge integralmente entro l'ambito Intelligibile, più che verso di esso**, è tesi che ha sostenuto Sir David Ross, nel suo *Plato's Theory of Ideas*, 1953, pp. 69-75, in particolare p. 70:

«[...] in the Sun passage nothing has been said of an ascent from the sensible to the intelligibile, so that it is difficult to find here [scil. in 517a 8-c 5] a reference to that passage. Commentators have usually taken the reference to be the Line, because there an upward movement has been described. But it will not meet the case. The only upward journey there described was an ascent not to but in the intelligible world, from hypotheses to unhypothetical first principle (511 d 1); nothing was said of an ascent from objects of sight to objects of intelligence». Ciò non significa tuttavia, e *proprio in considerazione di quanto asserito da Platone in 517a 8-c 5, che si debba mettere in discussione la convergenza delle tre analogie, appunto perché tutte e tre mirano, intensificandone i passaggi mediante diverse modalità descrittive, a sottolineare che la vera **ajakasi** Psichica è quella che si svolge a livello eidetico.*

Su questo punto prendeva una posizione molto esplicita anche Adam, *op.cit.*, vol.II, nella Appendice III al libro VII, p. 174:

«Neither in his ascent nor in his descent does the dialectician have anything to do with sense-perception, or 'particulars' in the ordinary acceptation of the term (511b f.). It is clear therefore [...] that the dialectic of Books VI and VII is a higher dialectic, to be compared in some respects with the intellectual discipline recommended in the *Parmenides* (135c-136e) [...]».

che l'educazione non consiste affatto *nell'instillare nell'Anima una Scienza che essa già non possieda in Se stessa, quasi fosse realmente possibile conferire la Vista ad occhi ciechi* (cfr. 518b 6-c 2); la cecità dell'Anima, è dettata solamente dal fatto che lei rivolge il suo sguardo nella direzione di ciò che, alieno al Sapere, la farà apparire come priva di quella facoltà Visiva-Noetica che invece le è connaturata (cfr. 518d 3-7). La *frōnsis*, Virtù propria di ciò che è più Divino, non potrà infatti andare mai incontro al rischio di decadimento del proprio potere: *ἡδε; τῶν φρονήσαι πάντων ἡμῶν γενιότερον τίνος τυγχάνει... ὄψα, οἷ τῆν μὲν δυνάμιν οὐδέποτε ἀπολλύσιν.* (518e 2-4). Queste battute, nel ribadire il carattere **Sempre Sapiente della Psiche**, suonano come una risposta a tono alla richiesta che Cebète aveva fatto a Socrate nel *Fedone*, e che inaugurava la serie delle dimostrazioni di Immortalità, nel domandargli *di dar conto del fatto che l'Anima, nel morire, conservi "Potere ed Intelligenza"*:

Σωκράτει, ἡ ἀλήθεια ἐστὶν ἀΐσυ; λεγεί; ἀλλα; τὸντο δὴ; ἰσῶν οὐκ οἴημι παραμυθίαν δεῖται και; πιστεῶν, ἡ ἐστὶ τε γυχ; ἀπογανῶντο τῶν ἀμύρῶν και; τίνα δυνάμιν εἶει και; φρονήσιν. (70b 1-4²²⁸)

Se ne potrebbe dedurre quindi che la stessa analogia della Linea (cfr. 509d 1 sgg.), l'unica fra le tre che annovera esplicitamente fra i gradi del Reale, articolantesi in una sequenza continua, l'ambito dello *odaton* o *doxaston*, sia effettivamente finalizzata a stabilire innanzitutto la ben più rilevante demarcazione fra *dianoia* e *dianooumena* e fra *noēsis* e *nooumena*²²⁹.

²²⁸ Adam aveva già colto in maniera straordinariamente profonda non solo la presenza della teoria della Reminiscenza sullo sfondo della concezione della *paideia* in questi passaggi della Repubblica, bensì anche il suo fondamento onto-teologico, che a suo avviso costituisce il fine ultimo delle varie dimostrazioni di Immortalità dell'Anima contenute nei dialoghi platonici: mostrare che il *nōus* è il *gēion ti ej hōn* ed il compito del vero Maestro consiste nel risvegliare l'Intelligenza purificando la Psiche dalle "incrostazioni che nascondono la sua vera Natura, fino a che l'Anima umana, Divina, si mostri nella sua grazia e nella sua purezza originarie" (cfr. *op.cit.*, pp. 97-98, vol. II, ed in particolare il commento critico a 518c 17). Il riferimento, nelle parole di Adam, alla *ajcaix fusti* della *γυχί Resp. X 611d 2* è evidente.

²²⁹ Su questa specifica questione condividiamo la convinzione che era già di A.S. Ferguson, *Plato's Simile of Light. Part I*, 1921, pp. 143-146, in special modo a p. 146:

«The two states are purely illustrative, like the objects with which they are correlated. They are not stages of apprehension, prior to *dianoia* and *nōus*, but degrees of clearness or assurance, symbolizing *dianoia* and *nōus*. Except as symbols, they have no metaphysical significance. The one is 'speculation', propaedeutical; the other confirmation or fulfillment. We may contrast them with the cave, where the captives never suspect that their

Questo consapevole ‘slittamento di piani’, in base al quale *l’elevazione che apparentemente parte dal sensibile potrebbe non essere altro che una raffigurazione di quella Vera ascensione tutta interna alla Dialettica, che non può cominciare realmente se non dalle Idee* (cfr. 511b 3-c 2), *risulta con particolare evidenza dall’esposizione conclusiva della **διαλεκτικῆ ἐπιστήμῃ**, il solo Metodo (**μεθόδῳ**, 533c 7) in grado di arrivare al Principio stesso (**ἐπὶ αὐτῆν τὴν ἀρχὴν** c 8), in quanto ‘toglie’ le ipotesi (**ταῖς ὑποθέσει ἀπαιρούσα** ibid.), entro la quale la similitudine con gli oggetti naturali, esseri viventi e loro riflessi, con gli astri ed infine con il Sole, loro sorgente generatrice (che in effetti rappresentano l’ambito fenomenico, corrispondendo dunque agli oggetti dell’immaginazione e della credenza), e già impiegata sia nell’analogia con il Sole che nel mito della Caverna (cfr. 532a 1-d 1), viene ripresa a titolo prevalentemente didascalico come *un’immagine in assenza della quale gli interlocutori vedrebbero “il Vero stesso”**

shadows have originals, nor recognize the originals when they see them.» (su questo punto cfr. anche Ross, *op.cit.*, pp. 67-69).

Per la profonda connessione, cui Platone fa peraltro esplicito riferimento in 517b 1, *πρὸς αὐτὴν* e le corrispondenze interne fra teoria della Linea e mito della Caverna, cfr. Thomas Szlezák, *Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b)*, 1997, pp. 211-214. *Sul carattere di Unitarietà complessiva delle tre analogie di Repubblica, Sole Linea e Caverna, che formano un complesso organico ed altamente interconnesso, per cui in 509c la Linea è presentata come una prosecuzione senza soluzione di continuità dell’analogia con il Sole, mentre per quanto riguarda l’interpretazione della Caverna Socrate invita esplicitamente Glaucone a ricollegarsi al discorso precedente (appunto in 517b), cfr. in generale, ancora Szlezák, in *La Repubblica di Platone*, 2003, e Halfwassen, *Platons Höhlengleichnis*, 2008, e le osservazioni di B. Centrone, *op.cit.*, nota 65 p. 769. Per quanto riguarda una panoramica della sterminata letteratura disponibile soprattutto sulla similitudine della Linea ci limitiamo a rinviare qui a Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon, I: La Ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, 1987. Personalmente tendiamo a seguire l’interpretazione ontologico-gnoseologica, che vede nella Linea un susseguirsi di stati conoscitivi, ovvero di condizioni dell’Anima come dice il testo stesso in 511d 6-e 5, ed in VII, 533d 4-533e 6, corrispondente a livelli ontologici ordinati in base al grado dell’Essere e dell’Essere Vero, donde risulta spiegata anche la perfetta sinonimia fra l’opposizione visibile-Intelligibile adottata nella similitudine con il Sole, con quella opinabile-Conoscibile impiegata nella Linea. Ci esprimiamo inoltre per la corrispondenza puntuale fra i gradi della Linea e le tappe del paragone della Caverna, per il riconoscimento della quale è sufficiente qui rinviare ancora ad Adam, *op.cit.*, vol. II, p. 62 sgg., e nell’Appendice I al libro VII, pp. 156-163. Decisiva, a sostegno della ‘lettura ontologica’ della Linea è la simmetria *ἀναγενεσί, νόησι-οψίσι* delineata nel libro VII, in 533e 7-534a 8. Per quanto riguarda invece alcune problematiche specificamente attinenti alla corrispondenza fra il sottosegmento dell’*εἰκασίᾳ* della Linea e la visione delle immagini da parte dei prigionieri nella Caverna, cfr. ancora le osservazioni e le indicazioni bibliografiche di B. Centrone, *op.cit.*, nota 6, pp. 778-779.*

(cfr. 533a 1-6; e si osservi che questo *ajhgev* include tanto il *teloj* della *poreia* Dialettica, la Conoscenza e la Definizione dell' *agagov* cfr. 534b 3-d 1, quanto le Specie e le Vie, gli *eijte* le *odoi* della *dialektikh* medesima, cfr. 532d 8-e 3).

L' *ajakasi* di cui si parla in 517b 4, può infatti essere considerata benissimo come un'immagine di quella elevazione puramente Dialettica che si completa con la Visione del Bene, Idea che non a caso, 'entro la sfera Intelligibile, è l'Ultima e difficile da vedersi',... *epi tw/gnostw/teleutaiw hJtōu agagou ijev kai; mgli ouasjai* (517b 8-c 1, e cfr. anche 516b 4-7 ed infine 532a 4-5), ma una volta contemplata la quale si deve riconoscere in lei la Causa di tutto ciò che è Giusto e Bello, (c 1-2), e la Sovrana che nell'Intelligibile elargisce Verità e Intelligenza, *ajhgeia nouz* (c 3-4).

Detto altrimenti, in questa amplissima sezione della Repubblica, il *gignomenon*, ma soprattutto l' *ousia*, sono visti alla luce ed in funzione dell' *ajchv*, con l'evidente conseguenza che lo scarto relativo al grado di Realtà e Verità del diveniente rispetto all'Ideale, e poi le relazioni medesime sussistenti all'interno dello stesso Cosmo Intelligibile (cfr. in particolare 516a 5-b 7), vengono fissati in ragione della minore o maggiore vicinanza al Principio, come risulta anche da un breve passaggio estratto dal parallelismo con la Linea:

kai; moi epi; toin tettarsi tnhvasi tettara tauta paghwata epi th/ yuch/ gignomena labev noksin nep epi; tw/ajwtatw, diawoian de; epi; tw/deuterw/ tw/tritw/de; pistin apodoi kai; tw/teleutaiw/eikasim, kai; taxon auja; aja; loyon, nspw ef jia estin ajhgeian meterei, oufw tauta safhneian hghsamenu meterein (Resp. VI, 511d 6-e 4, e cfr. anche poco prima, 511c 3 sgg.)²³⁰

²³⁰ Il carattere profondamente ordinato della sfera Ideale, cui il vero filosofo deve essere in grado di assimilarsi facendo di se medesimo un Cosmo, era stato già fortemente accentuato nel libro VI, in 500b 8-d 2. Ancora Adam, aveva posto esplicitamente questa pregnante descrizione dell'Ideale in relazione diretta alla raffigurazione dell' *uperousiai topon* del Fedro (in *op.cit.*, p. 40, vol. II), insistendo poi non solamente sulla relazione d'Ordine, ma anche sull'intima Gerarchia esistente entro l'Intelligibile, Realtà culminante, come nel vertice di una struttura piramidale, nell' *agagov* identico all' *ajch; tōn pantov* ed all' *ajch; ajupoyetoi* menzionati nella Linea (per l'Intelligibile in generale come *Ideenkosmos*, facente capo ad un Principio Unificante, cfr. il già ricordato brano tratto da Krämer, *Aretē...*, *op.cit.*, pp. 127-128):

«Plato's ideal [...] is a comprehensive and purely intellectual view of the totality of *nohtav* in which every department is seen in its connection with every other, and all in their dependence on the Good, which is in itself *ajupoyetoi* and *uperousiai-ajupoyetoi* because higher than all *upogesei* and itself proved by an

Già nel libro V infatti, nel far ricorso *alla metaforica della Luce per stabilire la distinzione fra ambiti oggettuali e corrispondenti facoltà atte a coglierli*, veniva presupposta l'esistenza di un **criterio di Misura in base al quale stabilire il grado di Essere e Verità**: lo si evince intanto dall'affermazione dell'esistenza **di livelli di Splendore**, come avviene ad esempio in 478c 10-11, in cui Socrate domanda se per caso la *doxa superi il Conoscere in chiarezza e*

exhaustive scrutiny of all *nohtavupferousioi* because higher than, and cause of, all existence.» (ibid., p. 67); ed ancora a pp. 70-71:

«Plato makes no attempt in the *Republic* to classify Ideas in such an ascending scale as he here [scil. in the Line simile] suggest, though it is probable from 509a that Knowledge and Truth would rank near to the Good. Nor is there any dialogue in which an exhaustive classification is even attempted [...] We must suppose that each higher Idea will excel all the lower both in range and in excellence. These two characteristics are, from Plato's point of view, the same. The wider an Idea is in range an extension, the greater will be the sum of existences of which it is the cause. But the idea of Good is the cause of all existence, so that each higher Idea will be better than all below it, because it contains more of Good. Beyond this it is perhaps safer not to go. A systematic attempt to correlate all intelligible among themselves and in their connexion with the Good would have been premature in Plato's day, and is premature still. The permanent value of Plato's conception lies in the ideal which it sets before every succeeding generation of investigators.». Per quanto riguarda quest'ultima considerazione dell'autore, si tenga comunque conto delle sue stesse valutazioni relative al plausibile significato da attribuire *alla ginnasiavolta nella seconda parte del Parmenide*, a p. 176. Infine, nella sua bella Appendice III al libro VII, intitolata *On Plato's Dialectic*, ibid., p. 170, Adam conclude su questo punto dicendo:

«The totality of Ideas forms an hierarchy reaching in just and well-ordered sequence to the Idea of Good, of which each individual Idea must be held to be one particular form, aspect, or determination.».

Sulla gerarchia intrinseca alla Realtà Ideale, si veda anche Szlezák, che suggerisce ad esempio di vedere *nel Cielo stellato*, menzionato per due volte entro il mito della Caverna, un implicito riferimento ad Intelligibili di rango estremamente elevato, i *megista genē* (tesi ripresa da Halfwassen in *Platons Höhlengleichnis*, op.cit., p. 39), *del Sofista o i Numeri Ideali*, in *La Repubblica...*, op.cit., p. 96. Sulla necessità di conferire un significato più preciso *alle Stelle*, cfr. anche Krämer, in *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, 1989 p. 42, ed in *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis*, 1997, p. 195.

Un riscontro testuale decisivo rispetto alla questione della presenza *di una gerarchia ontologica fra Idee*, oltre a quello già segnalato di 500b 8-d 2, in cui il concetto di *tanōi del Cosmo Intelligibile*, che viene posto qui in primo piano, *costituisce il presupposto indispensabile a poter parlare di rapporti di Anteriorità e Posteriorità intrinseci all'Ideale, in quanto l'Ordine implica appunto l'Unitarietà dell'insieme ordinato*, proviene ancora dal libro VI della *Republica*, in 485a 10- b 8 nel delineare i tratti caratteriali di una natura genuinamente filosofica: chi la possiede ama quella disciplina che gli consenta di afferrare *anche solo una parte dell'Essere Eterno*,... *εφεῖντι ἔτι οὐσίαν ἔτι ἀπὶ οὐσίῃ καὶ μὴ πλανώμεντι ὑπογενεσῶν καὶ ἴσθηται*. (485 b 1-3); costui *ama l'Essere nella sua Totalità sia quantitativamente che qualitativamente*:... *καὶ οὐκ παύσει αὐτῆς, καὶ οὐκ σμικρῶν οὐκ μέσων οὐκ τιμωτέων οὐκ ἀνιωτέων μερῶν ἐλλοτῶν ἀφ'ἑαυτῶν, ὥσπερ ἐπὶ τοῖς πρὸς περὶ τε τῶν φιλοτιμῶν καὶ ἐπιτιμῶν διδύκωνται*. (b 5-8).

l'ignoranza in oscurità,... *upērbainousa h̄j gn̄wsin safin̄cia/ h̄j aīnoian aīafeia/*, caso che viene escluso in favore dell'alternativa che essa si collochi invece *al di sotto della Conoscenza perché più oscura, ed al di sopra dell'ignoranza perché più luminosa*,... *gn̄wsew̄i n̄w soi faim̄etai doxa skotwdesteron aīnoiāi de; fan̄oteron*, c 13-14; inoltre lo si desume dall'attribuzione all'opinare ed alle apparenze cui esso si rivolge, fuori dalla bella metafora, *una consistenza ontologica maggiore dell'ignoranza e del non essere ad essa relativo, ma di gran lunga minore della Conoscenza che coglie la Realtà Intelligibile*, ragion per cui il *doxastōw* trova la sua collocazione migliore *metaxu; th̄i oūsiai te kai; tōū nh; ēij̄jai* (479c 7):

oūje gar pou skotwdesterā nh; oītoi proi to; m̄allon nh; ēij̄jai fan̄hsetai, oūje fan̄otera oītoi proi to; m̄allon ēij̄jai. (479c 7-d 1)

Infine, *l'ascesi* descritta nel mito della Caverna, in cui *la liberazione* del prigioniero *ha inizio con il rivolgere lo sguardo verso la Luce*, *proi to; fw̄i aīablepein* (515c 8), consiste in un procedere per gradi di Essere sempre più elevati:

...nun de; m̄allon ti ēḡguterw̄ tōū oītoi kai; proi m̄allon oīta tetram̄em̄oi oīp̄oteron h̄lepoi.. (515d 2-4)

Del resto *la stessa Scienza Dialettica si erge a megiston math̄ma*, Metodo e Oggetto insieme, proprio in forza della sua aderenza al Principio, collocandosi là dove nessuna disciplina le può essere superiore:

~ Ar h̄uj̄ dokēi soi, ... w̄sper gr̄igkoi tōi math̄masin h̄J dialektikh; h̄ūn ep̄aw̄ kēisqai, kai; oūket̄ h̄j̄to toutou math̄ma aīw̄terw̄ oīq̄w̄i aī ep̄it̄iq̄esqai, aīl h̄jein h̄j̄h̄ teloi ta; t̄wn math̄matwn. (534e 2-535a 1)

Considerando queste premesse, *l'ajakasī* Dialettica dei libri centrali della Repubblica, ed il periplo contemplativo dell'Anima disincarnata nel Fedro, entrambi contesti in cui *l'Eternità come determinazione primaria delle Idee tende a cedere il passo, non risultano, concettualmente, tanto distanti l'una dall'altro.*

Ad una spiegazione possibile della sottile connessione, palpabile ma anche velata, fra le due situazioni dialogiche, ci sembra si possa giungere a partire dalla seguente osservazione: *se*

*esiste una corrispondenza oggettiva fra contesti ‘esplicitamente ascensivi’, e ricorso alla distinzione fra Atemporalità Intelligibile e temporalità sensibile, se ne dovrebbe dedurre immediatamente che in quelle circostanze nelle quali Platone evita di ricorrere a questa consueta demarcazione come base su cui far poggiare la differenza ontologica, come avviene appunto sia nel Fedro che nelle sezioni centrali della Repubblica, ciò avvenga a causa della profonda attinenza della tematica affrontata ad uno scenario in cui, in modo più o meno dichiarato, il livello della discussione tende a salire vertiginosamente da quello dell’ *ousia* a quello dell’ *ajchv**

L’ipotesi che *nel Fedro e nella Repubblica* sia possibile individuare *una comune matrice spiccatamente protologica*, è plausibile e congruente. Ci limitiamo qui ad una considerazione generale, che tuttavia fornisce un retroterra estremamente adeguato per le riflessioni a venire specificamente inerenti al nesso Essere Eterno: non si può negare che nel *Fedro* sia assente, rispetto alla *Repubblica*, un’esplicito riferimento all’ *ajch; tōu pantov* (cfr. libro VI, 511b7), per quanto bisognerebbe domandarsi se nel dialogo non sia *il Bello* a svolgere questa funzione, *in quanto unica Idea capace di una tale pervasività da arrivare a toccare il migliore dei sensi, la Vista, suscitando il delirio erotico che dà il via alla risalita anamnestic dell’Anima alla Conoscenza della Realtà di cui essa si nutre* (cfr. 250c 7 sgg.); a sostegno di questa ipotesi va il legame fortissimo, onnipresente nei dialoghi platonici, *esistente fra il kalon e l’agathon*, per il quale possiamo rinviare qui intanto ad un breve brano del libro VI della *Repubblica*, estremamente significativo quanto all’istituire *una dipendenza esplicita fra Conoscenza di ciò che è Giusto e Bello e Conoscenza del loro Essere Beni*,

Θίμαι γοῦν, εἶπον, δικαιότε καί, καλά, ἀγνοούμενα οὔτῃ/πότε, ἀγαθὰ ἐστίν, οὐκ πολλοῦ τίνος ἅξιον φύλακα κекτῆσαι ἅψι εἰδῶν τῶν τούτων ἀγνοούμενα: μαντευομαί δε, μήδεα αὐτὰ, πρότερον γινώσκαι ἰλλανῶν. (506a 4-7, e cfr. anche 504e 6-b 4),

e poi ad un brano del *Filebo*, assai indicativo di quale sia l’entità del sodalizio eidetico fra *Bellezza e Bene*, che possono arrivare a ‘confondersi’ l’una nell’altro:

*Nun dh; katapefeugen hōin hJtōu āgagōu duramī ej thn tōu kalōu fusin:
metriotēi gar kai; summetria kalloi dhrou kai; ajeth; pantacōu sumbainei
gignesqai.* (64e 5-7)

Questo vincolo culmina nel *Simposio*, in cui il discorso di Diotima, dopo essere pervenuto a definire Eros come Amore del Bene e dell'Immortalità/Eternità, ovvero come **Desiderio di possedere il Bene per Sempre** (cfr. 205e 5-206a 12), anziché 'procedere sulla stessa linea', sfocia nella descrizione dell'ascesi erotica **al Bello** (209e 5 sgg.)²³¹. Altrettanto innegabile è che nel *Fedro* il ruolo, esplicito, di *ajchxia* svolto dalla Psiche stessa, della quale si viene a dimostrare l'Immortalità mediante la sua identificazione appunto con il Principio di Movimento, *ajch; kinhsen* (245c 9), che, in quanto pienamente Autosufficiente rispetto all'esercitare su di sé la sua stessa proprietà, *to; ajto; auto; kinōōn* (245d 7), è *ajgeneton* (245d 1) ed *ajanaton* (245e 6-246a 2). Tuttavia Platone ci intima, parafrasando le sue parole, a non ritenere una dimostrazione di Immortalità esaustiva della Natura più profonda dell'Anima, per svelare la quale occorrerebbe cimentarsi in una "in tutti i sensi divina e lunga digressione", mentre per gli scopi dettati dalla situazione dialogica attuale è preferibile seguire un percorso più breve articolato in immagini, con le quali l'uomo ha comprensibilmente una maggiore dimestichezza,

²³¹ Per le strette connessioni fra Bello e Bene, anche in prospettiva protologica, cfr. in generale il capitolo *Eros e protologia nel «Liside», nel «Simposio» e nel «Fedro»*, in G. Reale, *Per una nuova....op.cit.*, pp. 454-494. Sull'Identità del Bello cui Eros conduce nel *Simposio* con il Bene, e sulla Bellezza come splendore del Bene, cfr., rispettivamente, L. Robin, *La teoria platonica dell'amore*, traduz. it., 1973, p. 253, J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, 1974, p. 149, ed infine le splendide riflessioni conclusive di H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1965², p. 457:

«'Hervorscheinen' ist also nicht nur eine der Eigenschaften dessen, was schön ist, sondern macht sein eigentliches Wesen aus. Die Auszeichnung des Schönen, daß es das Verlangen der menschlichen Seele unmittelbar auf sich zieht, ist in seiner Seinsweise begründet. Es ist die Maßhaftigkeit des Seienden, die es nicht allein sein läßt, was es ist, sondern es auch als ein in sich bemessenens, harmonisches Ganzes hervortreten läßt. Das ist die Offenbarkeit (*ajlhpēia*) von der Plato im *Philebos* spricht, die zum Wesen des Schönen gehört. Schönheit ist nicht einfach Symmetrie, sondern der Vorschein selbst, der auf ihr beruht. Sie ist von der Art des Scheinens. Scheinen aber heißt: auf etwas scheinen und so an dem, worauf der Schein fällt, selber zum Erscheinen kommen. Schönheit hat die Seinsweise des Lichtes.» (e per la profonda penetrazione fra *kalōred ajagagōn* cfr. pp. 453-456).

Peri; men ouj ajanasia aufh ilkanw: peri; de; thj jfex aufh wde lekton. oia me estj, pant/pantw qeiz ejjai kai; makrai dihgsew, wJde; ejiken, ajgrwpimh te kai; ejakttonoi: (246a 3-6)

In altri termini, ci troviamo qui in presenza dell'impegnativa asserzione che una dimostrazione di *ajanasia* non equivale alla determinazione del *tivejti* della *yuchv* ad afferrare quale realmente sia la sua Idea.

In quest'ottica il presentimento circa la sussistenza di un legame dalle profondità insondabili tra *Fedro* e *Repubblica* si intensifica e comincia insieme ad assumere contorni più nitidi: entro la cornice teoretica delineata dalla *metafora della Luce*, impiegata nei libri centrali della *Repubblica* come modello esplicativo della dinamica conoscitiva, concepita appunto come *Visione*, e che raggiunge la sua apoteosi nell'analogia con il Sole del libro VI, l'occhio è considerato lo *hlioeidestaton twm ojganwn* (cfr. 508a 11-b 4). Fuor di metafora, l'Anima è tanto intimamente congenere all' *ajagon* da meritarsi il prezioso appellativo, quando venga considerata nell'assoluta purezza del suo stato, come *episthmh nouz*, di *ajagoeidex* (cfr. 508e 1-509a 5, ed il libro X 611c 7 sgg.).

La Psiche infatti *tende per sua propria natura al conseguimento del Bene*, senza mai accontentarsi di un'apparenza di esso, agognandone sempre il possesso nella sua Realtà,

...ajaga; de; oufemi; eji ajkei ta; dokounta ktasqai, ajla; ta; ojta zhtousin, thj de; doxan ejtauqa hth pai ajimarej....Ø dh; diwkei men ajasa yuch; kai; toutou eteka panta prattei, ajomanteuomenh ti ejjai, ajorousa de; kai; ouj ejousa labein ilkanw tiv pot jstjn ouje; pistei crhsasqai monimw/ oia/ kai; peri; tajla,..(505d 9-e 4),

La *yuchv* poi, che saremmo fortemente tentati di descrivere, sebbene in via del tutto provvisoria, come il lato Soggettivo dell' *ajagon* è accomunata al Bene proprio da quella *makroteva kai; pleim odov* Dialettica solo percorrendo la quale è possibile giungere sia alla Conoscenza della sua Natura originaria, la sua *ajcair fusiz* (X, 611d 2, e cfr. *Tim.* 90d 1-7), che a quella dello stesso *ajagon* (cfr. *Resp.* IV 435c 5-d 8, VI 503e 1-505b 4, da porre in relazione a *Resp.* VII 531c 10 sgg.)²³².

²³² Che i cosiddetti "passi di omissione" contenuti nella *Repubblica*, ma un discorso perfettamente analogo si estende ai dialoghi platonici nel loro complesso, siano tutti attinenti o all'Essenza ultimativa della *yuchv* a quella dell' *ajagon* corrisponde all'interpretazione di Szlezák, che, ampiamente argomentata nei due volumi *Platon und die Schriftlichkeit...*, *op.cit.*, e *Das Bild des Dialektikers...*, *op.cit.*, è stata ripresa anche in una

Alla luce di queste osservazioni si potrebbe dedurre che proprio attraverso questo complesso dipanarsi di relazioni concettuali si espliciti *il sottile vincolo esistente fra Fedro e Repubblica: il **tiv epti** dell'Anima, taciuto nel Fedro, non può essere svelato indipendentemente dalla Conoscenza del **tiv epti** del Bene.*

Questo contesto speculativo è ottimale intanto per per precisare quelle che a nostro avviso sono le motivazioni principali dell'articolazione apparentemente a-dialettica del *Fedone*, alle quali si era già parzialmente accennato nel corso del lavoro: in primo luogo nel dialogo non ci si ripropone *di fornire una trattazione sistematica dell'ousia come Totalità, né di*

sezione della sua Introduzione all'edizione di *Repubblica (Der Staat, op.cit.)*, intitolata *Die Aussparungsstellen der Politeia*, pp. 926-929 (e cfr. anche pp. 916-920).

A sviluppare delle considerazioni profondamente affini a quelle suggerite qui relativamente *all'intima connessione fra Conoscenza della Natura dell'Anima e del Bene* è anche H. Krämer, che, *partendo appunto dalle dimostrazioni di Immortalità contenute nella Repubblica (libro X, 608c sgg.) e nel Fedro (245c sgg.)*, conclude,

«In beiden Dialogen, in der *Politeia* wie im *Phaidros*, gibt Platon -obschon in verhüllter Form- je einmal den Ausblick auf das reine Wesen der Seele frei. Die Andeutungen bestätigen, daß ihrer unvermischten Gestalt, ihrem *eijfoi*, ein höherer Grad von Einfachheit, aber auch von Proportioniertheit zukommt. In dieser Verfassung ist die vollkommene Arete, die Ordnung ist, im Sinne des *est ef pollwn genomenon* (*Politeia* 443e 1) erreicht.» (*Aretē, op.cit.*, p. 132).

Krämer altrove suggerisce anche, *avendo in mente il **Pantelex zwnel** del Timeo (30c 7 sgg.)*, che la Psiche, *entro l'articolazione gerarchicamente ordinata dell'Intelligibile, si trovi direttamente al di sotto del Bene:*

«[...] Übrigens ist es, selbst wenn die Seele dem Kreis der *eijhi* nahesteht, nicht wahrscheinlich, daß sie im Aufbau des reinen Sein geradezu unter das *ajagaw* selber fällt. Im diairetischen Stemma der *eijhi*, das alle *nolita; zwa* einschließt, dürfte sie sich vielmehr einem umfassenderen *genoi* unterordnen.».

La 'riserva' che l'autore nutre su questo punto, dipende a nostro avviso dal fatto che egli non sta pensando qui, ad esempio, *al nesso istituito fra **yuchv zwnella** dimostrazione conclusiva del Fedone*, considerando preminenti nel dialogo gli aspetti concernenti l'Immortalità individuale (*ibid.*, p. 130). Tuttavia, se ci volgiamo a quanto detto *nel Fedro (245c 5)*, che ***Yuchypasa ajawatoz***, *dovremmo concluderne piuttosto che non sussista alcuna differenza essenziale, quando cioè letteralmente si guardi alla natura originaria dell'Anima, all' **ajcaiz fuzi** di Repubblica X appunto, fra Psiche umana e Psiche Cosmica.* In proposito è utile confrontare la dottrina esposta nel *Fedro*, con uno di quelli passi che Szlezák include fra le *Aussparungsstellen*, in *Platon und die Schriftlichkeit...*, *op.cit.*, pp. 317-325, contenuto in particolare in *Resp. X 611e 3 sgg.*:...*kai; oia aj genwto tw/toioutw* [scil. *tw/aji; oita pasa epispomenh kai; upo; tautw thz outw ekhomisgeisa ef tou-pontou ef wlnw eptin...* Che ad ogni modo la limitazione ipotizzata da Krämer non incida *sul nocciolo speculativo dell'affinità **yuchv agaw*** è dimostrato da quanto egli dice più avanti, traendo l'acuta conclusione che,

«Die Denkseele steht als einheitlich geordnete Gebilde direkt unter dem Eins und erweist sich so in Wahrheit als "agathoid".» (*ibid.*, pp. 475-476).

svolgere un'indagine inerente all'autentica Natura dell'Anima, se essa debba intendersi come una *μία ἰδέα* piuttosto che come uno *ὄν* (formule che avevamo già visto ricorrere entrambe in relazione alla *ψυχή* nel Timeo, rispettivamente in 35a 7, 35b 1 ed in 35b 2), questione che invece viene sollevata nel libro X della Repubblica, in riferimento alla caratterizzazione del *λογιστικόν* se esso sia effettivamente *μνοεῖς* piuttosto che *πονεῖς* (cfr. 612a 3-5). Socrate si tiene fermo, per tutto il corso del dialogo alle sue *πρῆται ὑποθέσει* (107b 5), le Idee, assunzione che non c'è bisogno di mettere in discussione. Ricordando la *ἴδη ἀγαθή* che lega a doppio filo *esistenza dell'Anima ed esistenza degli εἶδη* (76e 5-7), se ne desume che **una giustificazione ontologica implicherebbe un ricorso allo *ἴκτανον* per entrambe queste forme dell'Essere, compito che però il Socrate del Fedone non si assume né necessita di assumersi. Perciò nel dialogo un pur possibile appiglio alla dimensione protologica, a partire dalla quale dare ragione, insieme, sia dell'Essere le Idee ciò che Sono, sia dell'Essere dell'Anima quale essa È, non viene invocato, pur venendo alla luce²³³.**

²³³ Che lo *ἴκτανον* del Fedone, per ragioni sia gnoseologiche che ontologiche, possa identificarsi sia con l'*ἀγνορητόν ἀρχή* dell'analogia della Linea, che con quella Somma Realtà *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* del libro VI di Repubblica (rispettivamente in 511b ed in 509b), e che perciò risulti in ultima analisi anche coincidente con l'*ἴδέα τῶν ἀγαθῶν* - è stato dimostrato, a nostro avviso in maniera conclusiva, da Krämer nel suo *Aretē*, op.cit., in particolare p. 489 e nota 3: l'autore perviene a questa interpretazione attraverso l'analisi sistematica dei passi paralleli del Fedone e della Repubblica, e rispettivamente 101d e 511b sgg.; di fondamentale importanza per giungere a cogliere l'assimilazione fra *ἴκτανον* ed *ἀγαθόν* è la corrispondenza tra Phaed. 101d 4: *ταῖς ἀπὸ ἑκείνης ἀποδύγεται* ed e 2: *ταῖς ἀπὸ ἑκείνης ἀποδύμενα* con Resp. 511b 8: *ταῖς ἐκείνης ἐφομενα*

Ad una convinzione perfettamente analoga erano comunque già giunti sia N. Hartmann, in *Zum Lehre vom Eidos...*, op.cit., p. 157, e J. Stenzel, *Zahl...*, op.cit., pp. 115-116 (entrambi i brani sono citati in nota 45 del primo capitolo di questo lavoro), partendo entrambi da considerazioni **inerenti la costituzione Dialettica dell'Intelligibile**. Gli argomenti a parer nostro più convincenti, mantenendosi entro i confini del solo Fedone, portati a sostegno sia della convergenza dell'Idea del Bene nello *ἴκτανον* sia dell'esclusione che possa sussistere una pluralità di 'sufficienti', sono stati avanzati ancora da Szlezák, in *Platon und die Schriftlichkeit...*, op.cit., rispettivamente a p. 248, in cui l'autore sottolinea come nel Fedone venga compiuto **un sostanziale passo avanti in direzione della determinazione dell' *ἀγαθόν***

«An welchen Punkt aber Sokrates selbst bereit wäre, die Suche für abgeschlossen zu betrachten, ließ er bei seiner Kritik des Anaxagoras erkennen: bei der Erkenntnis des ‚Besseren‘ als der bestimmenden Ursache (97e 4-98a 2). Da aber *sein* Ursachenbegriff auf die Idee rekurriert, wäre für ihn das Ziel des Forschens notwendig
«An welchen Punkt aber Sokrates selbst bereit wäre, die Suche für abgeschlossen zu betrachten, ließ er bei seiner Kritik des Anaxagoras erkennen: bei der Erkenntnis des ‚Besseren‘ als der bestimmenden Ursache (97e

A sostegno di una forte convergenza concettuale dell' Idea del Bene della *Repubblica* con lo *illanow* del *Fedone* ci si può appellare poi a due passaggi del *Filebo*, piuttosto espliciti quanto all'individuare *nella Sufficienza ed Autarchia il tratto dominante dell' ajagow* in cui trovano espressione la sua Completezza e Perfezione:

Thn tagaqou nōiran poteron ajagkh teleon hj mh; teleon ejjai....Tivdex illanow tagaqow....Tote ge mh; wj ojjai, peri; autou ajagkaiotaton ejjai legein, wj

4-98a 2). Da aber *sein* Ursachenbegriff auf die Idee rekurriert, wäre für ihn das Ziel des Forschens notwendig mit der *Idee* des Guten erreicht.», ed in nota 91 dello stesso luogo,

«Die weitere Frage, ob schon der Ausdruck *ti illanow* (101e 1) als Anspielung auf ein letztes unhypotetisches Prinzip zu verstehen sei oder nur die nächste den Gesprächspartner befriedigende Hypothese meine [...] ist doch wohl ein Scheinproblem: in der Darstellung seines Denkens braucht der Dialektiker nie weiter zu gehen als bis zur Befriedigung des Wissensdranges des jeweiligen Partners; seine Fähigkeit zur ‚Hilfe‘ in *jedem* Elenchos beruht indes darauf, daß er nicht Halt gemacht hat bevor er an etwas kam, was ihn selbst befriedigte, und das kann nur ein letztes unhypothetisches Prinzip sein.».

Questa posizione è stata ripresa anche, *in connessione all'esame della metodologia ipotetica delineata nei libri VI e VII della Repubblica*, anche ne *La Repubblica...*, *op.cit.*, pp. 114-116, in particolare a p. 115: sebbene nel *Fedone* non si affermi esplicitamente, *che l' ajchrei la risalita graduale attraverso le ipotesi eidetiche sia effettivamente ajupoyetoi*, questo concetto sarebbe appunto contenuto in 101e 1, ma

«[...] perché mai dovremmo considerare “sufficiente” un punto di partenza che a sua volta si trova a dipendere da un altro presupposto? La messa in guardia da parte di Socrate nei confronti di un accontentarsi di qualcosa di meno di quello che è perfetto (*Repubblica*, 504c 1-4) dovrebbe preservarci dal rischio di considerare quale punto finale dell'attività del “render conto” un *illanow* soltanto relativo, per esempio quello che ora, in questo particolare momento, sembra “sufficiente” a quanti sono presenti al dialogo.».

Per quanto riguarda *la necessità di identificare il Principio non ipotetico menzionato nella Linea anche come Principio del tutto*, con l' *ajagow* anche se ciò non venga affermato espressamente, cfr. B. Centrone, *op.cit.*, nota 82, p. 776-777, che approfondisce anche le varie altre opzioni di possibile collegamento di questo concetto allo *illanow* adottato nel procedimento ipotetico delineato nel *Fedone*.

Adam, *op.cit.*, vol. II, App. III al libro VI, p. 175, rinvia sulla questione a *Phaed. 101d-e*, in cui abbiamo l'esplicito richiamo *all'ipotesi superiore in grado di dar conto dell'inferiore come deducibile da essa*, per escludere che il metodo ipotetico adottato nel dialogo, quanto all'uso delle Prime Ipotesi delle Idee, possa essere assimilato, anziché alla *noksis*, alla *diawia* della *Repubblica*, che evidentemente non è affatto in grado di difendere le proprie assunzioni attraverso un *logon didowai* (rinvia a 510c e 533c). Del resto anche *Phaed. 107b* costituisce un chiaro invito ad esaminare le ipotesi in se stesse, e mentre secondo Adam lo *illanow* non sarebbe necessariamente, in 101d-e, automaticamente identico al Bene, in 107b però il riferimento ad esso sarebbe chiarissimo. *Sottoporre le ipotesi ad esame e toglierle (ajairēitai 533c), connette la dialettica del Fedone, della Repubblica, 511b e 533c, e del Parmenide, 135c-136e, da cfr. in particolare con 534c, in un vincolo inscindibile* (pp. 175-176).

pān to; gignōskon auto; qhreuī kai; efiōtai boulomenon eļlein kai; peri; auto; kthrasqai; kai; tōn aļlwōn ouļen frontizei plhō tōn apoteloumenōn anta aļaqōi. (20d 1-10, da cfr. con Resp. VI 505d 9-e 4);

così anche nel secondo brano, prossimo invece alla conclusione del dialogo, in cui l'*aufarceia* del Bene si presenta come quella nozione che è stata atta a fungere da criterio per stabilire, nell'ordine, chi fra i due contendenti, l'Intelligenza ed il piacere, fosse, più vicino all'*aļaqōw*

Kai; meta; tāutav ge pantwn illanwtata toutōin ouļeteron illanōn efamh...
Ouļōm pantapasin eļi toutw tōw logw kai; nōu aļhklakto kai; ludōh; mhvtoi
tāaļaqōw ge auto; mhđ pteron aļfōin ējiaī, steromenōin aufarkeiaī kai; thī tōu
illanōu kai; teleōu dunamewi...(67a 2-8)

Al medesimo risultato si perviene infine considerando quanto dirà Socrate nel *Fedone* in risposta alle perplessità espresse da Simmia a conclusione dell'ultima dimostrazione di Immortalità, in 107 a 2-b 3. I dubbi sollevati dall'interlocutore ci sembrano avere una funzione letteraria ben diversa da quella di inficiare il rigore argomentativo dell'ultima prova: essi, da un lato, si inquadrano perfettamente in quel pregnante intermezzo socratico sulla misologia, attitudine che induce a mettere erroneamente in discussione la possibilità di giungere da uomini ad una perfetta Conoscenza del Reale (89d 1-91c 5); dall'altro, le riserve di Simmia forniscono l'occasione a Socrate per ribadire, e proprio al culmine con cui si chiude la sezione dimostrativa del dialogo, che alla Conoscenza della Massima Causa, l'Idea del Bene, ancora non si è completamente pervenuti, e per precisare, insieme, le condizioni alle quali la ricerca di questa *aļtia allo ējloz* (98a 2), potrebbe ritenersi conclusa. L'esortazione a procedere autonomamente, alla ricerca dell'*aļaqōw*, e con quali mezzi, è evidente:

«...non solo è ragionevole codesto che dici, ma fai bene a dirlo; e anzi, quelle nostre prime ipotesi, (*tav ge upōtēseī tai prvtaī*), se anche non sono esse a te e agli altri cagione di dubbio, gioverà in ogni modo, per maggior sicurezza, riesaminarle da capo (*kai; eļi pistai; uļin eļsin, ođw episkeptēwī safesteron*). E quando sarete riusciti a chiarirle quanto basti alla vostra persuasione (*kai; eļn autai illanw- dieļhte*), allora,

credo, potrete seguire il ragionamento (*allolouphsete tw-logw*), in ciò almeno che sia possibile a uomo mortale seguirlo. E quando ne sarete sinceramente convinti, allora non avrete più niente da ricercare più in là (*kaj touto auto; safer genetai, oufen zhthsete peraiterw*).» (107b 4-9, traduz. di M. Valgimigli)

In *Repubblica VI*, praticamente all'esordio della discussione che culminerà nell'analogia con il Sole (503e 1 sgg.), Socrate riprende i propri interlocutori, che si mostrano alquanto indolenti a percorrere *quel "giro più lungo" astenendosi dal quale il megiston meghna resterebbe inaccessibile*; Adimanto e Glaucone si comportano in questa circostanza come chi, accontentandosi di ragioni parziali in merito all'oggetto della Massima Disciplina, le ritengono 'sufficienti', convinti appunto 'che non vi sia più nulla da ricercare'. *Il passo che segue è indiscutibilmente parallelo a Phaed. 107b 6-9:*

«Ma, mio caro,..., non è giusta una misura di tali cose se lascia fuori una parte qualsiasi di ciò che è. (*metron twn toloutwn apoleipon kai; oliston tou qitai ouj panu metriw gignetai*) Perché cosa imperfetta non è misura di nulla; (*atelei gar oufen oufeno; metron*.) ma talvolta taluni di primo acchito la credono sufficiente e pensano che non occorra cercare nulla di più. (*dokēi d' epistēvtisin illanw- hēh eyein kai; oufen dein peraiterw zhtein*).» (504c 1-4, traduz. di F. Sartori).

Una seconda ragione, che spiega l'esteriore assenza della Dialettica dalla descrizione della Realtà Ideale nel *Fedone*, specificamente più connessa *al versante Soggettivo dell' oufsia*, ci sembra risiedere nelle finalità complessive, che anche in questo caso potremmo descrivere come didattiche, perseguite da Platone nel dialogo: *i risultati*, e lo avevamo già accennato, delle varie dimostrazioni di Immortalità dell'Anima, *conducono al riconoscimento nella yuchw nōw e zwōw* (pensando soprattutto all'argomento della Reminiscenza ed alla prova finale), *col che viene chiaramente anticipata la concezione delineata nel Sofista, dell'Essere Assoluto e Perfetto come ejnyuon* (248e 6-249b 3). *In assenza di prove definitive dell' ajfanasia* verrebbero intanto a mancare completamente le fondamenta di una visione del Puro Essere come Automoventesi ed Autopensantesi (Phaedr. 247e 1-2, *...thw ej tw/arestin qj qitw epistēmhn oufan...*, 250d 3-4, *...qjti gar hēn qitath twn dia; tōu swmatōi ejcetai ajpsewz, hēfrosis ou; olatat...*), ed inoltre verrebbe preclusa la possibilità di avvicinarsi alla Conoscenza del Bene, che nel *Fedone* raggiunge il massimo livello con l'assimilazione della *yuchw allo Zwōi ejfōi*

*dell'argomento finale, in cui si intravedono già in maniera alquanto nitida le fattezze del **Pantelex zῶon** del Timeo, il più vicino all'**ἀγαθόν** come ci suggeriscono anche le descrizioni dell'Intelligibile nel mito della Caverna di Resp. VII, in 516a 5-c 2, ed in 532a 1-d 1.*

Oltre a queste delucidazioni fondamentali che si possono trarre, ispirandosi alla costellazione teorica del *Fedro* e della *Repubblica*, in ordine all'impiego del nesso *Essere-Eterno* nel *Fedone* come di un 'presupposto', assunto come valido sia in ambito *Oggettivo* che *Soggettivo*, l'interconnessione fra i due dialoghi presenta due importanti conseguenze, sulle quali ci concentreremo interamente nelle sottosezioni a seguire:

1) se in questi contesti, in cui l'utilizzo assiomatico del legame fra l'*οὐσία* e la sua Eternità può venire, come di fatto accade, 'accantonato', ciò implica che Platone, in tali circostanze, ci mette effettivamente a disposizione **un altro criterio di fondazione di questo nesso**, che, di riflesso, agirà anche al livello del rapporto fra il *κρῶνι* ed il *γίγνωμενον*.

2) se il concetto di Eternità è in grado di assumere il ruolo di veicolo diretto della **Conoscenza dell'Intelligibile** in contesti integralmente ascensivi, com'è appunto il caso della terza dimostrazione di Immortalità nel *Fedone*, significa che questa nozione può caricarsi, all'occorrenza, di specifiche valenze protologiche.

§.3.2.1.: *Il Bene a fondamento del legame dell' οὐσία Oggettiva e Soggettiva con la loro Atemporalità.*

La presenza dominante dell'Idea del Bene nella parte considerata dei libri centrali della *Repubblica*, ci permette innanzitutto di prendere una posizione chiara relativamente ad una questione di una certa importanza che si era posta nell'ambito di quest'ultima sezione della ricerca: essa ci conferma infatti l'indiscussa utilità della posizione della domanda relativa alla differenza di grado esistente fra *φαινόμενα* ed *εἶδη*. La distinzione fra *Tempo* ed *Eterno*, che ci si era rivelata essa stessa per una distinzione di ordine ontologico, in quanto sia il *κρῶνι* che l'Eternità possono venire concepiti, rispettivamente, come l'essere apparente nel suo rapportarsi all'Essere Vero, svela in questo modo **la propria Origine**, poiché la ragione per cui l'Essere ha una consistenza ontologica infinitamente maggiore del sensibile, che è quanto ne fa appunto un *οἶτις οἶς* è che esso è 'più vicino', o sta presso il Bene. È l'**ἀγαθόν** quindi, e non la distinzione fra Eternità e Tempo, la Vera causa della demarcazione fra Intelligibile e diveniente.

L'ipotesi che sia possibile ricondurre al Bene la distinzione temporale-atemporale come alla sua autentica *ajchlvc* risulta suffragata da un passaggio estratto dal libro VII della *Repubblica*, uno dei pochi²³⁴, partendo dalla discriminazione fra filodossia e filosofia del libro V, fino alla descrizione del dialettico come sinottico nel libro VII, in cui Platone fa esplicitamente menzione, sebbene senza utilizzare il termine *chronoi*, del concetto di Tempo, e tra l'altro proprio nella valenza cosmologica che ne dominerà la trattazione nel *Timeo*: ci troviamo alla conclusione del mito della Caverna in cui l'Anima, *dopo aver contemplato il Sole/Bene, ragionando si rende conto, compiendo un'attività deduttiva a partire dalla sua visione, sull'oginonai* (cfr. anche 517b 7-c 5, 531c 9-d 4, e libro X, 618d 6), di come sia proprio l' *agagonta* Causa di tutte le cose,

Kai; meta; tauf; jji; hñh; sull'oginonai; peri; autou; oñi; ouñoi; aJtav; te; wñai; parewñ; kai; epiautou; kai; panta; epitropeuñ; ta; eji; tw; odhmenw; topw; kai; ekeiñw; ñw; sfèi; eñwñ; tropou; tina; pantwñ; aijoi. (516b 9-c 2)

²³⁴ Fatta eccezione per 486a 9, in cui si pone l'accento sulla *lungimiranza* che deve connotare il filosofo guardiano dello stato, il quale deve avere *lo sguardo rivolto sia all'Essere nella sua interezza, che alla totalità del Tempo*, passo sul quale torneremo in chiusura, e per 499c 9, in cui viene considerata la possibilità concreta, nonostante il riconoscimento della difficoltà del compito da portare a termine, *di realizzare nel Tempo la costituzione perfetta, che potrebbe peraltro essere già esistita nel passato od esistere nel presente presso popoli non Greci* (e cfr. anche 502b 1), il termine *chronoi* ricorre altrimenti in connessione più o meno accentuata al computo della durata che le varie tappe della *paideia* scientifica devono avere, o perlomeno vi allude (488b 6, 520d 8, 537b 3, 8). In 517a 1 invece, si parla del Tempo di adattamento o di assuefazione (517a 2) all'oscurità, necessario al filosofo a riadattare la vista all'interno della grotta in cui egli si trova a dover ridiscendere, provenendo dall'Ideale illuminato dal Sole/Bene. Si noti la sottigliezza con la quale Platone, mentre caratterizza questo doversi riabituarci all'oscurità appunto in termini temporali, nel caso della *ajakasi* descritta in precedenza, che si svolge all'esterno della Caverna, l'abitudine che gli occhi/Anima devono fare alla Luce solare, pur altrettanto necessaria, è invece completamente priva di qualsiasi connotazione temporale. Nella *sulhpeia* (516a 5) cui viene fatto riferimento in questa circostanza va probabilmente vista un'allusione ai gradi del Reale Dialettico di cui si parla subito poi: *le Ombre, poi le Immagini dei Viventi riflesse nelle acque, poi ancora i Viventi stessi, successivamente il Cielo Notturmo, le Stelle e la Luna, infine il Cielo Diurno, e da ultimo il Sole stesso*. Per la questione di quante siano effettivamente queste tappe della *dialektiki; episthñ* che si svolgono nella dimensione dell'Atemporalità, e soprattutto a quali componenti dell'Intelligibile esse, fuor di metafora, corrispondano effettivamente, ci limitiamo a rinviare qui ancora ai suggerimenti dati da Szlezák, *La Repubblica...*, op.cit., pp. 95-96, e da Halfwassen, *Platons Höhlengleichnis...*, op.cit., p. 37.

Questo passo, oltre a suffragare la connessione che si lasciava evincere dal *Timeo*, cui avevamo accennato in conclusione del paragrafo precedente, *fra generazione del **κρόνος** e Bontà demiurgica*, dimostra, sulla scia delle corrispondenze già istituite fra sensibile ed Intelligibile nell'analogia con il Sole, *che l'intera articolazione del reale dipende dall' **ἀγαθόν** e dunque che in esso, in quanto appunto "Causa di tutte le cose", risiede anche la ragione ultima della stessa distinzione fra temporalità ed Atemporalità*²³⁵.

Naturalmente, mentre nel passaggio considerato *la dipendenza del **κρόνος** dal Bene è piuttosto chiara, in quanto è all' **ἀγαθόν** che dobbiamo l'esistenza stessa di quelle che il Timeo chiamerà **μετὰ κρόνου*** (37e 1-3), l'eventuale subordinazione dell'Eternità al Bene medesimo deve essere piuttosto *dedotta* dal senso generale del brano.

Un discorso perfettamente analogo vale per il bel brano del *Timeo* in cui si narra che *il Dio, affinché i Movimenti celesti, in sé Invisibili, prodotti dall'attività pensante della **ψυχή** potessero essere colti nella precisione dei loro rapporti matematici, 'accese un Lume nel mezzo del cielo', cui diamo il nome di Sole:*

ἰδέα δ' εἶναι μέτρον ἐκείνου τῆς πρώτης ἀφ' ἧς ἀβρόντηται καὶ ταπεινὰ καὶ τὰ περιτὰ καὶ ὀκτώ; φοραὶ πορευώτο, ἔπειτα ὁ Ἰανθεὶς ἀγῆθεν εἰς τὴν πρώτην γῆν δευτέρα/ τῶν περιτῶν, ὁ δὲ ἴσχυον κεκλιμένον ἕλκον, ἰδέα ὅτι νολίστα εἰς ἀπῆλτα φαῖνοι τῶν οὐρανῶν μετασχοί τε ἀρίστου τὰ ζῶα ὅσων ἔστι προσηκόν, μακρὰ παρα; τῆς ταυτῶν καὶ οὐβίου περιφορῶν. (39b 2-c 1)

L'agire demiurgico, mirato in questa circostanza a procurare agli Animali le condizioni di possibilità dell'accesso alla Scienza ed al Vero, consente loro il riconoscimento della propria congenericità al Divino, a cui essi devono assimilarsi, consapevolezza che passa sia per la cognizione del Numero che per quella del Tempo (cfr. 46c 7-47 c 4, 90d 1-7).

²³⁵ Ancora Adam, nella sua Appendice III al libro VII di *Repubblica*, definisce adeguatamente il Bene, *sulla scia della sua caratterizzazione come **πάτρις ποιητής** nel Timeo (28c 3) come Padre di tutte le cose, visibili ed Intelligibili*, in *op.cit.*, pp. 170-171:

«The Idea of the Good transcends Knowledge and is its source and mountain, as well as the ultimate cause of whatsoever shadow of Truth still clings to the lower grades of intellectual apprehension enumerated in the simile of Line. Itself above and beyond Being, the Good is the author of the other Ideas, and through them of the realities which the mathematician studies: it is also the cause of the image or semblance of reality which remains in the objects comprehended under the name of *γενησι*. We may therefore call the Idea of Good the

Proprio in quanto *‘l’accensione del Sole’ genera, nel rendere il sensibile un visibile, i presupposti per l’Intelligenza e la Verità*, oltre a suggerire un’assimilabilità concettuale, in questo come in alcuni altri casi nel *Timeo*, fra *Dhniourgoved agaqox* rievoca in maniera piuttosto esplicita l’analogia con il Sole di *Repubblica VI*, rappresentando un passo quasi parallelo a quello che abbiamo tratto dal mito della Caverna, in VII, 515b 9-c 2.

*Sulla significativa assenza di riferimenti espliciti, in ambedue i contesti dialogici, ad una simmetrica derivazione dell’Eterno dall’*agaxox* in virtù della quale si potrebbe supporre l’esistenza di un vincolo più profondo fra Bene ed Atemporalità*, ritorneremo nel discutere le eventuali sfumature protologiche intrinseche alla nozione di Eternità. Per ora basti dire che se questa lettura è corretta, **il ricorso alla demarcazione fra Tempo ed Eterno, nella sua funzione di supporto alla fondazione della differenza ontologica, evidentissimo nel Fedone, supplisce perciò all’azione che in definitiva è propria del Bene, rivelando in tutta la sua imponenza il proprio ruolo didattico, manifesto nel fungere da ‘concausa’, per così dire, dell’*agaxox***

È opportuno precisare che tale affermazione non intende minimamente misconoscere la capacità causativa propria delle Idee, dichiarata nella loro concezione, ancora nel *Fedone*, come *Cause della generazione e della corruzione dei fenomeni* (cfr. 95e 7 sgg., 100b 1 sgg.), che viene introdotta, dopo una pausa di raccoglimento interiore di Socrate, con una certa enfasi,

Ouj fāulon prāgma, efi, ũj Kebhi, zhtēi: ołwi gar peri; genesewi kai; fgořai tñ ajtiam diapragmateusasqai. (95e 8-96a 1)

Non c’è infatti alcun dubbio che a dimostrare l’esistenza evanescente del sensibile ‘basti’ la teoria delle Idee come *ajtiaz*, e che il carattere non ultimativo del nesso Essere-Eterno del *Fedone* attenga al solo livello del rapporto che viene ad instaurarsi, eventualmente, all’interno dell’Intelligibile stesso, fra le *prwtai upogeseiz* (107b 5) degli *eijhed* ipotesi di rango superiore (*...upogesein upogemenoi hōti twn ajwgen beltisth fainito*, 107d 7), ma soprattutto dell’Ideale nel suo complesso con lo *illanork...ewi epivti illanon ejpiti*, 101e 1), così come, nella *Repubblica*, mira a sottolineare il parallelismo *hōtoz agaxox* nel libro VI, in 509b 2-10.

‘Maker and Father of all’ (cf. *Tim.* 28c), and identify it, in this aspect, as in others, with the supreme God (505a n.).».

Ciò non impedisce tuttavia di ipotizzare un' 'intensificarsi' del *Potere causativo* in ambito eidetico culminante nell' *agagor* la cui *dunamī* generatrice si espanda, anche grazie alle stesse *Idee*, sino a coinvolgere ogni grado dell' esistente, agendo come un' autentica **Potenza reggitrice del tutto**, che del resto era proprio quanto Socrate auspicava di veder colto da una riflessione filosofica degna di questo nome nel bel monologo autobiografico del *Fedone* medesimo, in 95e 7 sgg., e specialmente in 99c 1-6, in cui il filosofo rimprovera i predecessori 'ricercatori della natura' per il loro disinteresse nei confronti **del potere proprio del Bene** di 'tenere insieme e collegare il tutto',

thn de; tou wō oīōn te beltista ayta; teqhnai dunamin outw nun kēisqai, tautou ouye zhtōusin ouye tina; oīntai daimoniam iscup epein, alla; hōuntai toutou Atlanta aj pote iscuroteron kai; ajanatwteron kai; mallon ajanta sunewonta epeurēin, kai; wō alhqwī to; agagor kai; deon sundēin kai; sunewein oulen oīntai.

Che la superiorità del Bene non diminuisca l'Essere quanto alla sua funzione paradigmatica, si evince del resto, rientrando nei confini del rapporto fra temporalità ed Atemporalità, nel *Timeo*, in cui l' *ajjarsi* presenta come un concetto pienamente 'autosufficiente' rispetto alla facoltà di dare luogo alla generazione del *crōni* (37d 5-7, 37e 3-38a 8, 38b 6-c 3), nonostante l'innegabile intervento diretto del Demiurgo nello svolgimento di questa genesi (37c 6-d 7, 38c 3 sgg.), rivelando dunque di possedere un' **autonomia causativa tanto più spiccata quanto più sia possibile, in questo contesto, assimilare la figura del *dmiourgov* all'Intelligenza del Vivente eidetico**. Restando ancora per un momento nell'ambito del *Timeo*, se di dipendenza dell' *ajjardall' agagorsi* volesse parlare, e se ne potrebbe parlare, volendo approfondire una delle letture possibili della definizione dell' Eternità come **ciò che 'rimane nell'Uno'**, *nemontoi ajjmoi ej edē* (37d 6), è chiaro che tale dipendenza dovrà giocarsi, anche in questo caso, **al solo livello della relazione dell' Eternità con l'Essere Ideale considerato sia nel suo insieme che nei suoi singoli elementi, e non da ultimo con quell' *ousiache* è lei stessa**.

Per quanto riguarda quindi la distinzione fra Atemporalità eidetica e temporalità fenomenica, la sua dipendenza assiologica dall' *agagor* risulta abbastanza evidente, e con questa evidenza la struttura circolare del quesito relativo alla differenza fra i due livelli ontologici in termini di Realtà e Verità svela quale sia il proprio centro.

Detto questo, merita almeno tentare di rispondere ad un interrogativo decisamente più impegnativo, e precisamente *in quale modo la presenza del Bene incida specificamente sull'articolarsi del nesso Essere-Eterno, e se vi sia una corresponsabilità diretta dell' **ἀφανία** 'scomparsa' dell'Eternità*, che in tutte e tre le analogie dei libri centrali della *Repubblica* non viene appunto più messa in primo piano come quella 'caratteristica' prioritaria dell'Ideale la quale, nel *Fedone* soprattutto (cfr. 78c 1 sgg.), *ci aveva reso apprensibili alcuni di quei generi che costituiscono l'ossatura Dialettica del Reale eidetico*.

Ancora una volta, la direzione migliore verso cui orientarsi alla ricerca di una soluzione, sembra indicarcela proprio la terza dimostrazione di *ἀφανία* nel *Fedone*, che nei suoi passaggi conclusivi, individua ancora due caratteristiche spettanti simmetricamente, secondo il medesimo criterio adottato per l'assegnazione delle precedenti, ai due livelli ontologici degli *εἶδη* del *φαινόμενα*.

Οὐκ οὖν τούτων μεν καθ' ἑαυτοῦ καθ' ἑἑῶν καθ' ἑαυτῶν ἀλλὰ καὶ ἀποφασίζουσιν ἀποφανοῦ, τῶν δὲ κατα ταύτα; εἰδῶν οὐκ εἴστιν οὐδ' ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐπιλαμβάνει ἢ τῶν ἐν δianoias λογισμῶν/ ἀλλ' εἴστιν ἀδῆ τα; τοιαῦτα καὶ; οὐκ οὐδ' ἔστιν. Ὅμως οὐκ οὐδ' ἔστιν οὐδ' ἔστιν τῶν οὐδ' ἔστιν, το; μεν οὐδ' ἔστιν, το; δὲ; ἀδῆ... Καὶ; το; μεν ἀδῆ; ἀπὸ; κατα; ταῦτα; εἰδῶν, το; δὲ; οὐδ' ἔστιν ἀδῆ; κατα; ταύτα. (79a 1-10)

Mentre dunque i *πολλὰ*, in quanto *οὐκ ἔστιν κατα; ταύτα; εἰδῶν*, sono oggetto di percezione sensoriale, gli *ἀπὸ; κατα; ταύτα; εἰδῶν* possono essere colti solamente per mezzo del ragionamento: ne consegue il delinearsi di una contrapposizione concettuale, l'ultima utilizzata nella dimostrazione, *fra visibile ed Invisibile*, che assurge a *sintesi* di tutte quelle caratteristiche precedentemente elencate nel corso della prova, ed assegnate rispettivamente ai due ambiti oggettuali. In questa maniera *il circolo degli attributi conferiti da un lato all'ambito fenomenico, dall'altro a quello eidetico, a partire rispettivamente dalla loro temporalità ed Atemporalità, cioè per deduzione logica da questi due concetti, si chiude con l'istituzione di due nessi, l'uno fra visibile e temporale, l'altro fra Invisibile ed Eterno*.

Per quanto concerne il legame esistente in particolare *fra la dimensione temporale sia con la componente corporea del sensibile che con la visibilità*, di cui si era parlato anche in precedenza, basti qui rinviare in generale a *Tim.* 46e 6 sgg. e più specificamente a 39b 2-c 1: alla luce di questi due passaggi non viene a determinarsi solamente una dipendenza del

fenomeno dalla propria modalità di esistenza, per cui temporale può esser solo ciò che è sia *οἰατόν* che *σωματοειδές*; bensì anche *un inscindibile legame fra visibile e corporeo tutto interno al *χρόνῳ* medesimo*, ed in assenza del quale verrebbe meno la stessa ragion d'essere di questa dimensione; *in assenza dei movimenti dei corpi planetari, dei quali la rivoluzione del *νόου* dell'Anima cosmica costituisce l'Unità di Misura concettuale (ancora in 39b 2-c 1), in sé Invisibile, non sarebbe infatti possibile acquisire la *εἰμολία χρόνου* (47a 6), inteso come realtà misurabile, né si disporrebbe di un criterio di successione alla luce del quale poter concepire il passaggio delle dimensioni temporali l'una nell'altra; in altri termini, in assenza della corporeità e della visibilità prodotte dal Dio a partire dalla propria contemplazione del Modello Ideale (nel porre la visibilità sensibile in rapporto all'Invisibilità eidetica come un'immagine al suo Paradigma non c'è incongruenza, come vedremo ben presto), non esisterebbero né *νεστέν* *εἰθὺς χρόνου**

Fatte queste brevi osservazioni che confermano, da una parte, l'inseparabilità del Tempo dalla sfera dell'apparire, dall'altra, *la sua dipendenza, quando lo si consideri come concetto, sia dalla struttura dell' *οὐσία* Oggettiva, quell' *αἴψα* che in quanto Essere sempre nello stesso modo che rimane nell'Uno può svolgere il ruolo di Paradigma Intelligibile del *χρόνῳ* tanto per quanto attiene alle sue parti, quanto per ciò che concerne le sue forme, sia da quella dell' *οὐσία* Soggettiva, il Movimento Invisibile delle *δυναμίδες* dell'Anima cosmica, i circoli dell'Identico e del Diverso che mai perdono di vista il proprio centro, vogliamo concentrare l'attenzione sul nesso fra **Eternità ed Invisibilità**.*

Per quanto riguarda intanto *la funzione dell'introduzione del concetto dell'Invisibile nell'economia complessiva della terza dimostrazione di Immortalità nel Fedone*, questa sembra essere abbastanza evidente: in prima linea, dovendo provare l' *αἴανασια* psichica sulla base del riconoscimento della congenericità dell'Anima all'Intelligibile, serviva *un concetto che **mediasse**, per così dire, Eternità eidetica e Non Composizione*, e che consentisse di arrivare a comprendere più agevolmente *le ragioni dell'attribuzione alla Psiche di quella condizione atemporale propria degli *εἰθὺς* che le viene definitivamente riconosciuta in 79d 1-7, quando essa si trovi nel suo stato più puro, quello di Intelligenza degli oggetti della propria contemplazione:*

...ὄψανπερ αὐτῆ; καὶ ἰούθην γενῆται καί; εἴθ' / αὐτῆ; / καί; περ αὐταί τε τῶν πλαῶν καί; περι; ἐκείνα ἀπὶ; κατα; ταύτα; ἠσάουτιν ἐπει; ἀπὸ τοιούτων ἐφάπτομενθ; καί; τούτω αὐτῆ; το; παρῆμα φρονῆσι κελῆται. (79d 4-7)

Qualunque asserzione intorno al *modus existendi* dell'Anima, che alternativamente avesse voluto far leva su uno qualsiasi degli ulteriori attributi eidetici derivabili dall'Eternità, fosse l'Unità, la Non composizione, l'Indivisibilità, la Monoformità, l'Immutabilità, il carattere Ingenerato, l'Identità, sarebbe suonata infatti come una *petitio principis*, mettendo seriamente in discussione il rigore del procedimento dimostrativo. Nessun interlocutore, che accolga invece la distinzione concettuale fra Anima e corpo, senza pregiudiziali inerenti alla superiorità ontologica dell'uno dei distinti sull'altro, com'è appunto il caso di Simmia e Cebète i quali, pur convinti che l'Anima sia altro dal corpo (cfr. ad esempio 64c 1-9, 67d 4-6, 79e 8-80a 9, ed infine 106e 5-107a 1), non concedono affatto *l'Immortalità psichica al medesimo livello auspicato da Socrate, quello del riconoscimento del suo statuto eidetico*, esiterebbe ad accettarne la definizione come *'ciò che è Invisibile'*, *to ajdex* (80d 5), la quale, conseguendo direttamente dalla nozione di Eternità, consente di concludere la dimostrazione di *ajanasire* di *suggeneria* dell'Anima all'Ideale con successo.

In secondo luogo, *l'assimilazione dell'Anima alla sfera delle Realtà Invisibili consente di rievocare, attraverso la raffinata insistenza socratica sull'identità semantica fra ajraton ed ajdex* (cfr. 79b 1-c 1), gli esiti della teoria dell'Anamnesi: *l'Anima, una volta definita come l'Invisibile in quanto tale, viene elevata al rango di fidhz, il Dio Sapiente* (cfr. 80d 5-7), *a ribadire intanto il fatto che essa, quando la si osservi nel suo stato incontaminato dalla comunanza con l'elemento corporeo, è Sempre Intelligente rispetto agli Oggetti della propria contemplazione.*

Entrando nel merito della relazione fra Invisibilità ed Eternità, chiedendoci innanzitutto come ci si debba figurare *il legame fra queste nozioni in ordine alla loro priorità e posteriorità logica ed ontologica*, vediamo innanzitutto che l'equiparazione degli *ejjh* alla specie *ajdex*, che sembrerebbe investire la nozione di Invisibilità del ruolo di sintesi di tutti gli attributi propri dell'Ideale emersi nel corso della prova, non esclude necessariamente una sua *dipendenza dal concetto dell'Eterno*: ripercorrendo brevemente le inferenze svolte nella dimostrazione, possiamo osservare che *le cose che Sono sempre nello stesso modo sono le uniche ad essere Non composte, Monoformi, e dunque non soggette a quella specie di mutamento noto come generazione e corruzione; ciò implica, ancora prima che nello svolgersi dell'argomento se ne faccia esplicita menzione, che le cose che Sono sempre nello stesso modo sono Incorporate* (cfr. 78c 1-d 9), *ed è per questo che sono Invisibili* (analogamente *le molte cose omonime delle Idee, che sono composte e dunque corporee, risultano visibili in conseguenza del loro non essere mai nello stesso modo*, cfr. 78d 10-e 5).

Da questo punto di vista abbiamo un'esplicita conferma, che *l'Essere Invisibile, l'ultima caratteristica identificativa conferita in successione alla Realtà eidetica nella terza prova del Fedone, deriva logicamente, esattamente come tutte le precedenti, dal concetto di Eternità, dipendenza logica suggerita dalla domanda posta da Socrate in 79d 9-10: "E l'Invisibile è sempre nello stesso modo, mentre il visibile non lo è mai?"*.

Un segnale ancora più lampante della deducibilità dell'Essere *ajdex* dall'Essere *ají; kata; taufa* proviene dall'analisi del primo significato che Platone ci sembra voler sottintendere nella nozione di Invisibile: con tutta evidenza esistono fenomeni che, pur non essendo percepibili alla vista, possono essere comunque colti mediante le sensazioni, ad esempio l'aria od il suono, ed è precisamente su questo tipo di fraintendimento della nozione di Invisibilità che fa leva, in parte, l'obiezione sollevata successivamente da Simmia, in cui viene presupposta per l'Anima la medesima consistenza ontologica posseduta dall'armonia empirica, anch'essa invisibile ed apparentemente incorporea, posseduta da uno strumento musicale (cfr. 85e 3-86d 4). È chiaro perciò che il filosofo intende l' *ajdex* come ciò che, non essendo in alcun modo oggetto di percezione sensoriale, può venire colto esclusivamente per mezzo del pensiero e col ragionamento, *ἔν/ἔνι διανοίᾳ λογισμῶν* / 79a 3; *nella sua prima accezione l'Invisibile è dunque sinonimo di Intelligibile*.

Questa confluenza dei due concetti è ampiamente confermata già nel *Fedone*, intanto in 80b 1-5, in cui, entro l'elenco degli attributi eidetici ripresi dalla terza dimostrazione di Immortalità, in luogo dell'Essere *ajraton* compare invece l'Essere **Conoscibile**, così come per il sensibile non si ricorre all'espressione *avaton* bensì a quella di inconoscibile (*nohtw./ajnohtw*); poi ancora in 81b 6-7, dove viene contrapposto ciò che agli occhi risulta oscuro ed Invisibile, e che invece è Intelligibile ed apprensibile dalla filosofia, *...to; de; toí; oimasi skotwde; kai; ajdex; nohton de; kai; filosofíw/aideton...* Infine, in 83a 8-b 4, abbiamo ancora un'assimilazione diretta fra Invisibile e Conoscibile: l'Anima deve fare affidamento su se stessa *nel ricercare in Se stessa e da Se stessa ciascuna delle cose esistenti in sé e per sé*, e tutto quanto ella voglia indagare con altri mezzi, non deve ritenerlo vero; quest'ultimo infatti è sensibile e visibile, mentre *quello che ella vede da Se stessa è Intelligibile ed Invisibile, ...éjiai de; to; men toiouton ajíqhtow te kai; avaton; ajde; autí; oúā/nohton te kai; ajdex.* (83b 3-4).

La voluta convergenza fra le due nozioni è stata certamente agevolata dall'affinità terminologica fra la caratteristica dell'Invisibilità, l' *ajdex* e l'Invisibile in quanto tale, l'appellativo di *ἄιδις*, il Dio dell'Aldilà, nel nome del quale, secondo la ricostruzione

etimologica fornita nel *Cratilo*, si nasconde un significato più profondo, quello dell' *ειδησις*, del Sapere (cfr. 404b 1-4).

In un numero estremamente elevato di occorrenze poi, nella *Repubblica*, nei libri VI e VII, il rapporto tra fenomeni ed *εἶδη*, espresso sotto forma del contrasto fra **visibile ed Invisibile** delineato inizialmente nella dicotomia ontologica del Fedone, viene definitivamente sostituito da quello tra **il visibile e l'Intelligibile**: all'esordio dell' Analogia con il Sole, nel libro VII, Platone, nel ribadire i fondamenti della Teoria delle Idee, ponendo l'accento sui concetti **dell'Unità e dell'Essere eidetici** (507b 2-7), sottolinea la differenza fra i due livelli ontologici appunto in questi termini, ovvero che *i molti sensibili si possono vedere, ma non cogliere con l'Intelligenza, mentre gli εἶδη sono Conoscibili, ma non si vedono, ... ταῦτα μὲν δὴ οὐκ ἴστανται φάνηται, νοεῖσθαι δὲ δύναται, τὰ δὲ δύναται ἴστανται νοεῖσθαι μὲν, οὐκ ἴστανται δὲ δύναται* (507b 9-10); nel procedere del parallelismo Sole/Bene, *ἡλιός* viene descritto come generato dall' *ἀγαθόν* sua propria immagine, come un suo **analogo** (508b 12-13), che esercita in ambito visibile rispetto alla vista ed agli oggetti veduti la medesima funzione esplicita dal Bene in relazione all'Intelligenza ed alle Realtà da essa Conoscibili, *... ὅτι περὶ αὐτοῦ ἐστὶ τῷ νοήτῳ/τοῦ πρὸς τὸν νοῦν καὶ ταῦτα νοούμενα, τὸ αὐτὸ τὸ αὐτὸν ἐστὶ τῷ οὐκ ἰδνῶν/πρὸς τὸ οἴον καὶ ταῦτα οὐκ ἰδνόμενα*. (508b 13-c 2); infine la stessa corrispondenza viene ripresa al culmine dell'analogia, specificando che *come il Sole procura agli oggetti visibili la facoltà di essere visti, così il Bene fa sì che i Conoscibili vengano Conosciuti*, *Τὸν ἡλιόν τῶν οὐκ ἰδνῶν οὐκ ἰδνόμενῶν οἴονται τῆν τῶν οὐκ ἴστανται δυνάμιν παρεῖν εἶναι... Καὶ τῶν γινώσκοντων τοῖσιν οἴονται μὲν, μὲν τοῦ γινώσκοντος φάνηται ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι..* (509b 1-10). Continuando a seguire il testo, nella similitudine della Linea, si ribadisce che *Bene e Sole regnano l'uno sul genere Intelligibile, l'altro sul visibile, e dunque vengono poste appunto due specie, l'una visibile, l'altra Intelligibile, ... δύο αὐτῶν, εἴδη καὶ βασίλειον τοῦ μὲν νοήτῳ γενῶν τε καὶ τοῦ οὐκ ἰδνῶν τοῦ οὐκ ἰδνόμενου... ἀλλὰ δύναται εἶναι ταῦτα διττὰ, εἶδη, οὐκ ἰδνόμενα, νοήτῳ..* (509d 1-4); ancora, nella prima suddivisione della Linea *l'uno dei due segmenti viene assegnato al genere visibile, l'altro all'Intelligibile, ... τοῦ οὐκ ἰδνόμενου γενῶν καὶ τοῦ νοούμενου..* (509d 8). Inoltre questa sinonimia viene ripresa nella ricapitolazione dell'analogia con il Sole al termine del mito della Caverna, nel libro VII in 517c 3-4: *l'Idea del Bene dispensa nel sensibile la Luce ed il suo Sovrano, e nell'Intelligibile, Sovrana essa stessa, Intelligenza e Verità, ... ἐστὶ τὸ οὐκ ἰδνόμενον/φάνηται καὶ τὸν οὐκ ἰδνόμενον κῆρυκα τεκῶσα, ἐστὶ τὸ νοήτῳ/αὐτῆς, κῆρυκα ἀληθείαν καὶ νοῦν παρασκευάζουσα..*; poi, entro la descrizione della prima tappa dell'educazione scientifica riservata ai guardiani dello stato, in 524c 13, *Καὶ οὐκ ἴστανται δὴ τοῦ*

men nohtōw to; d' ὄλათων ἐκἀλεσσανεν; infine nell'ultimo richiamo all'analogia con il Sole, rievocata nel ripercorrere l'ultima tappa del mito della Caverna, in 532b 1-2: *l'attività della Dialettica non cessa prima che l'Anima abbia colto appieno con la Noesi l'Idea del Bene che rappresenta il Compimento dell'Intelligibile, come il Sole lo era per l'ambito visibile, ... ἐπ' ἄνθρωπον γιγνεται τῷ/τοῦ νοητοῦ τελεῖ, ὡς περ ἐκείνου τότε ἐπὶ; τῷ/τοῦ ὄλათου*

Figurandosi di sostituire, entro il terzo argomento del *Fedone*, al concetto di *Invisibilità*, quello di *Intelligibilità*, la dipendenza di quest'ultimo dall'Eternità eidetica risulta perfettamente convalidata: gli 'attributi' ideali, dell'Unità, dell'Unitarietà e quelli ad essa connessi, dell'Indivisibilità, Non composizione, Monoformità, e poi l'Invariabilità ed il carattere *Ingenerato*, ed infine l'Identità sia nell'autorelazione che nella relazione ad altro dell'Idea, costituiscono di fatto la condizione di possibilità della Conoscenza sia del singolo *εἶδος* che della Totalità Ideale nel suo insieme. Lo testimoniano, per quanto concerne la connessione della Conoscibilità alla sussistenza di Esseri Unitari, che siano *Sempre Identici*, la domanda con cui l'anziano Parmenide esordisce nell'argomento teso ad escludere che un idealismo soggettivo di tipo unilaterale possa fungere da criterio esplicativo della Realtà degli *εἶδη*.

Εἴτα οὐκ εἶδος ἐστὶ τὸ τοῦ νοουμένου εἰς εἶδη, ἀπὸ; οὗ τοῦ αὐτοῦ ἐπὶ; πάντων.
(Parm. 132c 6-7)

In seguito, terminata la discussione delle 'aporie' relative all'esistenza eidetica in connessione al problema della partecipazione di una molteplicità sensibile all'*εἶδος* o al *γενος*, diviene ancora più chiaro come la negazione dell'ambito Ideale, ogni componente del quale va concepita come un *Essere Sempre Identico*, comportando l'assoluta impossibilità del *Pensare*, implicherebbe l'annullamento della "potenza della Dialettica":

Σωκράτης, αὐτὸς μὲν; εἰσεὶ εἶδη τῶν οὐκ ὄντων εἶδη, εἰς πάντα ταῦ; μὲν; καὶ; ἀλλὰ τοιαῦτα ἀποβῆναι, μὴ δὲ οὐκ εἶδη εἶδη ἐκαστοῦ οὐκ; οὐκ; οὐκ; τρεῖς τῶν διαμνῶν ἐξεί, μὲν; εἶναι ἴσμεν τῶν οὐκ ὄντων ἐκαστοῦ τῶν αὐτῶν ἀπὸ; εἶδη, καὶ; οὐκ τῶν τοῦ διαλέγεσθαι διωμῶν πανταπᾶσι διαφῆρει. (135b 6-c 2)

Il nesso *Intelligibile-Eterno* viene inoltre ribadito nel *Timeo*, nell'introdurre, accanto al Vivente Perfetto, oltre alla specie generata, anche la specie del ricettacolo delle immagini eidetiche:

εἰ μὴ καὶ παραδειγματῶν εἰδῶν ὑποτέγῃ, νοῦτον καὶ ἀψι, κατὰ ταύτα, οἶ. (48e 5-6)

Infine, il passo forse più esplicito *nel dimostrare la derivabilità logica dell'Intelligibilità dall'Eternità*, è tratto dalla dicotomia ontologica che apre la trattazione cosmologica del *Timeo*, in cui abbiamo avuto modo di riconoscere una versione compatta di quella delineata nel *Fedone*: nelle battute seguenti, è evidente che *la Realtà dell'Essere è Conoscibile, Oggetto possibile di apprensione Noetica, perché è Sempre nello stesso modo*:

το, μὴ δι, νοῦσει μετα, λογῶν περιληπτόν, ἀψι, κατὰ ταύτα, οἶ. (28a 1-2)

Quindi, percorrendo anche attraverso altri dialoghi le rigorosissime linee guida indicate dal Fedone, si giunge a concludere che le Idee Sono ciò che Sono, ed in questo Essere sta la ragione della loro Intelligibilità, perché Sono Eterne.

Al di là delle ragioni dell'introduzione nell'argomento del *Fedone* del concetto di Invisibilità, delineate in precedenza e finalizzate a garantire il rigore della prova, è utile chiedersi se vi siano anche altre motivazioni che abbiano spinto Platone a dare questo innegabile risalto al passaggio concettuale fra **il non poter Essere visto ed il poter Essere Conosciuto**: viene infatti spontaneo domandarsi come mai il filosofo, entro la descrizione dell'Ideale, non abbia usufruito direttamente della nozione sinonima di Intelligibile, proprio in virtù della sua dipendenza immediata dall'Essere Eterno.

Una prima spiegazione di questa scelta è certamente ancora riconducibile *ad esigenze dimostrative*: mentre l'Invisibilità dell'Anima è intuitivamente comprensibile per chiunque accetti che essa sia semplicemente distinta dal corpo, *la sua Intelligibilità, che consegue appunto dall'aver stabilito il suo Essere congenere alle Idee, ovvero il suo Essere anch'essa un ~~νοῦτον~~ Oggetto di conoscenza possibile -col che viene a delinearci una significativa corrispondenza fra la Conoscenza delle Idee e l'Autoconoscenza- presuppone, esattamente come le altre caratteristiche comuni alle Idee, l'Essere sempre nello stesso modo.*

Una seconda motivazione risiede poi, a parer nostro, *nella volontà di stabilire un legame di forte continuità fra la terza dimostrazione di Immortalità del Fedone e la teoria del Conoscere delineata nei libri centrali della Repubblica, e soprattutto nel libro VI, il più ricco di particolari quanto al descrivere, nonostante la forma analogica dell'esposizione, la dinamica intrinseca al processo conoscitivo sia rispetto all'Oggetto che al Soggetto del Sapere: l'Ideale, Intelligibile ma Invisibile sia secondo il Fedone che la Repubblica, in quanto viene Conosciuto dalla Conoscenza diventa l'Oggetto di una Visione; gli *eijh* dunque, proprio perché Conoscibili, assumono i contorni di quelle sole Realtà che si possono considerare propriamente Visibili e che di fatto vengono Viste dagli Occhi Psicici, primo fra tutte il Bene stesso:*

...ajagkastewn ajaklinantai thn tñ yuchñ auqhñ eij auto; apobleyai to; pñsi fw parewon, kai; ijfontai to; agagou autou paradeigmata crwmewou ekeimw/ kai; polin kai; ijliwtai kai; edutou kosmèin ton epiloipou hion..(libro VII, 540a 7-b 1)

La fisiologica Invisibilità degli *eijh* si trasforma progressivamente nella Repubblica, per opera di quello straordinario strumento comunicativo individuato da Platone per chiarirci sia l'aspetto epistemico che quello ontologico del processo conoscitivo, la metaforica della Luce, in autentica Visibilità intellettuale: la simmetria istituita fra il vedere empirico ed il Conoscere nell'analogia con il Sole del libro VI, e costruita precisamente a partire dall'identificazione fra Intelligibile ed Invisibile, culmina nel libro VII in cui l'unico Vero Vedere è quello Spirituale dispensato dal Sole/Bene di cui l'Anima, 'convertita' dal mondo della generazione a quello dell'Essere, è la sola ad essere capace.

Questo passaggio dall'Invisibilità strutturalmente appartenente all'Intelligibile, alla sua Visibilità, è assai evidente in diversi momenti dell'*ajabasi* Psicica descritta attraverso il mito della Caverna: il prigioniero nell'antro, già inizialmente forzato, nell'atto di liberarlo, a volgersi in direzione della Luce (515c 4-8), viene poi costretto a guardare la Luce stessa (*...proi auto; to; fw ajagkaxoi auton blepein...*, 515e 1); successivamente, trascinatolo a forza a salire su, l'*ajabasi* appunto, (e 7), per l'erta che conduce al di fuori della Caverna, non lo si lascia andare prima che egli abbia Visto direttamente la Luce del Sole (*...kai; mh; ajeitw prin ejelkuseien eij to; tou hliou fw...*, e 7-8). Una volta all'esterno dell'antro, avrà bisogno di abituarsi a tollerare la Visione del Reale (*Sunhgeiaz dh; oijnai dewit jh; eij melloi ta; ajw oyesqai*), passando dall'osservazione delle

ombre (...*prwton men taj skiaj aj rãsta kaqorw.*), a quella dei riflessi nell'acqua, e poi a quella delle Realtà che le generano, poi ancora alla Contemplazione del Cielo notturno (...*aufon ton oufanon nuktwr aj rãon qeasaito.*), degli Astri, della Luce Lunare (...*proshlepwn to; tw̃n ajstrwn te kai; selhwhi fw.*...), ed infine, volgendosi alla Visione del Cielo diurno potrà Vedere la Luce del Sole ed il Sole stesso (... *ton hllion te kai; to; tou hllion*, 516a 5-b 2). I concetti dominanti nel mito, sono evidentemente tutti legati *al Vedere, e soprattutto alla Luce, ed alla sua Fonte* (cfr. anche in proposito, sia la ripresa del paragone con la Caverna entro la descrizione della Canzone della Dialettica, in 532a 1-d 1, che la definizione del Dialettico come colui che è capace di *sunoyia*, di una Visione d'insieme, in 537b 8-c 7).

Platone non manca inoltre di sottolineare che *il Sole/Bene, telos dell'Intelligibile* (cfr. 532b 1-2), *viene, esso stesso, Visto -osservato e contemplato, katidein kai; qeasasqai* (516b 6)- *anche se per ultimo (teleutaion b 4), non presentandosi più come un'apparizione in qualcosa di allotrio, bensì In sé e per sé, quale è, aufon kaq jauton... oion estin* (b 5-7).

La transizione che, rispetto al *Fedone*, si compie nella *Repubblica* nel passare dal non poter essere visto al poterlo essere ha una sua spiegazione estremamente logica: *il Bene, punto d'arrivo dell'elevazione conoscitiva della Psiche (to; meghna ojeji tw̃/prosqen efamen ejjai megiston, jfein te to; ajagaw.*... 519c 9-10), la Realtà che più di ogni altra deve essere Vista (...*kai; oñi dei tauthn jfein.*...517c 4-5), e che può essere Conosciuta a sufficienza (...*kai; epeidan ajabawter illanw jfwsi.*... 519d 1-2), nonostante la comprensibile difficoltà che tale impresa comporta (...*ej tw̃/gmwstw̃/teleutaw hJtõu ajagawõ jfex kai; mgri oñtasqai.*... 517b 8-c 1), è anche il Visibile in assoluto, il più Splendido degli Intelligibili,...*outw sun oñi/ th̃/ yuch/ ef tou gignomenou periaktem ejjai, ewr aj eij to; oñ kai; tou oñtoi to; fanotaton dunath; genhtai ajascesqai qewmenh: touto d ejjaiwfamen tagagaw.*(518c 8-d 1).

Se continuiamo a seguire parallelamente anche il *Fedro*, ci rendiamo conto che la situazione presentata dal dialogo relativamente *al rapporto fra Invisibile e Visibile* è profondamente analoga a quella tracciata nella *Repubblica*: entro la descrizione dell'Iperuranio è detto a chiare lettere che tutte quante le Idee sono in Se stesse Incolori, Intangibili (Incorporee) ed Informi, *coglibili solamente con l'Intelligenza (...hJ gar ajrwmatov te kai; ajchmatistoi kai; ajafh ouñia oñtw ouñsa, yuch kubernhth/ mww/ qeath; nw.*, 247c 6-8), ovvero sono Invisibili, con un'unica eccezione, quella **del Bello**:

dikaiousunhī men ōujī kai; swfrosunhī kai; oſta ajla timia yucaīi ouk ejesti feggoi ouſen eji tōi thde oubiwnasin, ajla; di j̄jndr̄wn ojganwn mgri auf̄wn kai; oligoi epi; tai eikowai j̄jwtei q̄wntai to; tōu eijſaḡentoī genui; kallōi de; to; j̄j̄ iſein lanprōw..(250b 1-6);

L' *auto; to; kalōw* è infatti il solo fra gli Intelligibili ad aver ricevuto il privilegio di risplendere fin nei meandri del mondo della generazione, motivo per cui esso può essere afferrato anche dalla vista, il più acuto dei nostri sensi,

peri; de; kallōw, wſper eij̄omen, met j̄j̄einwn te ej̄anpen oſ; deūrovt j̄j̄owtei kateilh̄famen auto; dia; ēhī ej̄argestathī aj̄ſq̄hsewī ēwn h̄l̄eterwn stibhōi ej̄argestata. oſi gar h̄l̄in oj̄utathī ēwn dia; tōu swmatoī ej̄cetaī aj̄ſq̄hsewn...nūn de; kallōi monon taut̄hū ej̄ſce nōiran, wſt j̄j̄fanestatōn ēij̄ai kai; ej̄asmiwtatōn. (250c 8-e 1)

In maniera del tutto simile, all' *aj̄agōw* viene garantita nella Repubblica la signoria incontrastata nel dispensare la Luce, con una continuità che attraversa tutti i livelli dell'Essere, attraverso la produzione del proprio *aj̄alogōw* il Sole del libro VI (cfr. 508b 13), fatto corrispondere esplicitamente al Fuoco della Caverna (cfr. VII, 517a 8-c 5); tale continuità ontologica non viene interrotta nemmeno da quella necessaria discontinuità epistemica già osservata, connessa alla *periagwē* Psichica (cfr. VII, 521c 6), e segnalata dal concetto di *ej̄air̄n̄h̄* (cfr. VII, 515c 6, 516a 4, 516e 5), come dimostra appunto il fatto che ad illuminare l'interno della Caverna è la stessa Luce del Sole affidata al potere del Fuoco, elemento congenere a *h̄l̄ioi*. Difatti, una volta conosciuta l'Idea di Bene, ci si rende conto (*sullogizesqai*, 516b 9 e 517c 1, da porre verosimilmente in relazione al *logōn didōnai* di 531e 4, 533c 2, 534b 3-6), che essa, Causa di tutte le cose (516c 2), è anche la Causa di tutto quanto è Giusto e Bello (517c 2).

Le affinità fra il Bello nel Fedro ed il Bene nella Repubblica non si fermano al fatto di essere gli unici *ej̄iſh̄* a brillare di Luce propria; il *kallōi* difatti non svolge una funzione esclusivamente epistemologica, connessa alla propria capacità di suscitare nell'Anima il sentimento Amoroso che la riporta, attraverso un corretto uso dell'Anamnesi, di cui è capace soprattutto chi sia 'fresco di iniziazione', alla cognizione delle Idee (cfr. 249d 4-250b 1, 250e 1-251b 7), *concorrendo alla trasformazione del vedere sensibile, di per sé*

incapace di cogliere il Pensiero e gli altri Esseri degni di Amore (cfr. 250d 3-6), Realtà che per loro propria natura sono appunto Invisibili, in un Vedere Spirituale.

La Bellezza esercita anche una funzione *ontologica* particolarmente rilevante, *presentandosi come la Sorgente luminosa che fa risplendere l'Intelligibile dal suo interno: è nella Luce del Bello che la Psiche disincarnata si trova immersa quando, nel suo viaggio iperuranio al seguito del proprio Dio -Zeus per l'Anima filosofica- contempla non soltanto la fonte stessa di questa Luce, ma anche gli altri *εἶδη* che, irradiati dal medesimo splendore si svelano nella loro 'Integrità e Compiutezza, Semplicità, Imperturbabilità e Beatitudine',*

*καὶ τοὶ θεοὶ ἵψ' ἰδέειν λαμπρῶν ὅτε συν εὐφραϊσμονὶ κοῖω/μακάρων ὄψιν τε καὶ
γεῶν, ἐφωμένοι μετα; μεν Διοὶ ἡμεῖσι, ἄλλοι δὲ μετ ἡΐλου γεῶν, εἶψ' ὄν τε καὶ;
εἰτελοῦντο ἔμν τελετῶν ἡὺ γεῶν ἰεγεῖν μακάρων τῶν, ἡὺ ἠγχιῶμεν ὀλοκλήροι
μεν αὐτοῖ; ὄψι τε καὶ; ἀπαγεῖσι καὶ ὅτε ἡμεῖσι ἡμεῖσι ἐπὶ ὑστερῶ/κροῶν/ὑπενανθεν,
ὀλοκλήροι δὲ; καὶ; ἀπ' ἡμῶν καὶ; ἀπ' ἡμῶν καὶ; εὐφραϊσμονα φασμάτα μνημονοῖν τε καὶ;
ἐποπτεύοντες ἐπὶ αὐγῆ/καρῶν/καρῶν; ὄψι τε καὶ; ἀπ' ἡμῶν τοῦτο ὀψιν δὴ;
ἡμῶν περιφερόντες ὀψιν ὀψιν, ὄψιν τροπῶν δεδουμένων. (250b 5-c 6)*

Il Fedro conferma perciò in pieno le indicazioni fornite nella Repubblica, in base alle quali sono la Luce stessa e la sua Sorgente, a rendere Visibile l'In sé Invisibile: mentre nel Fedro questa transizione dall'Invisibilità connaturata all'Essere eidetico al suo divenire oggetto di una Visione noetica avviene per effetto della potenza esercitata dalla Bellezza, nella Repubblica è la *δυναμίς* del Bene a trasformare il Conoscibile, *τὸ γινωσκόμενον* (508e 1-2), l'Intelligibile, *τὸ νοούμενον* (508c 1), di per sé *ἀφρατον* (507b 9-10), facendone un Conosciuto. Quale sia la dinamica specifica sottesa a questo passaggio, lo chiarisce il celebre e complesso passaggio del libro VI in cui culmina l'analogia del Bene con il Sole:

*Τὸν ἡΐλον τοῖσι ὀψιν ὀψιν ὀψιν τῆν τοῦ ὀψιν δυναμὶν παρεῖν
φῶσι, ἀπ' ἡμῶν καὶ; τῆν γεῶν καὶ; αὐγῆν καὶ; τροφήν, ὀψιν γεῶν αὐτῶν
ὄψι...Καὶ; τοῖσι γινωσκόμενοι τοῖν μὴ; ὀψιν τὸ; γινωσκῆσαι φῶσι ὀψιν;
τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀπ' ἡμῶν καὶ; τὸ; εἶψ' ὄψιν καὶ; τῆν ὀψιν ὀψιν ὀψιν αὐτῶν
προσεῖναι, ὀψιν ὀψιν ὀψιν τοῦ ἀγαθοῦ, ἀπ' ἡμῶν ἐπεκεῖνα ἔψιν ὀψιν προσεῖναι/
καὶ; δυναμὶν ὑπερέχοντο. (509b 2-10)*

‘Le molte cose che consideriamo belle o buone si vedono (*ta; me; dh; oũasqai v f amēh*), ma non possono essere colte con l’Intelligenza (*noĩsqai d jũj*) mentre le Unità Ideali (*jlewn mĩm o; jēstĩn*), alle quali le molteplicità sensibili vengono poste in relazione, sono apprensibili dall’Intelligenza, ma non si vedono (*ta; d jũj jlewn noĩsqai me; oũasqai d jũj* 507b 2-10)’.

Con queste parole, che merita ricordare anche perché *segnano lo stacco rispetto alla concezione di una connessione immediata fra vedere e sapere*, tipica della riflessione preplatonica sia letteraria e religiosa, che filosofica, si apre, nel libro VI, l’esposizione della *teoria del Conoscere come Visione*²³⁶.

Nel procedere dell’analogia, *la Conoscenza viene a delinarsi progressivamente come una Visione dell’Invisibile a causa del Bene: hũĩoi*, prole dell’*agagom*, esercita in ambito visibile la medesima funzione rivestita dal Bene entro la sfera Intelligibile,

²³⁶ Come ha mostrato Werner Beierwaltes nella sua dissertazione, durante le prime fasi della speculazione greca la Luce viene interpretata prevalentemente come un’immagine sensibile che rinvia all’esistenza di una superiore realtà spirituale la quale assume, di volta in volta, i contorni della Giustizia, della Fortuna, della Salvezza o della Vittoria. Più in generale, *la Luce funge da veicolo empirico della dimensione del Divino*: nelle Epifanie, tipiche dei Misteri, *la Luce è ritenuta capace di rendere visibile l’Essenza stessa della Divinità* che spesso, stando alle fonti, si manifesta al livello corporeo sottoforma di apparizione luminosa; ad Eleusi infatti l’iniziazione al Mistero viene vissuta come un’*illuminazione*. I filosofi Presocratici, specialmente i Pitagorici e gli Eleati, scoprono poi nella Luce *un principio costitutivo delle cose*, ciò che le ‘chiarisce’, le rende ‘apprensibili e definibili’ (cfr. *Lux...., op.cit.*, pp. 1-37); con Parmenide in particolare, scrive Beierwaltes,

«[...] wird das Seiende als Licht erklärt und das Licht als Symbol der Wahrheit erfaßt, wodurch er schon den Gedanken von der Erleuchtung im philosophischen Sinne vorwegnimmt.» (*ibid.*, p. 37).

Tutte le precedenti suggestioni religiose e filosofiche confluiscono nel pensiero platonico in cui trovano sia la loro unitarietà ed il coronamento, che la loro fondazione ontologica in una vera e propria *Lichtmetaphysik*:

«Die **Idee wird geschaut**. Platon verdeutlicht den Akt der Erkenntnis mit Wörtern aus der Sphäre des intensivsten Sinnes, des Auges. So wird das Sinnliche in höchstem Maße vergeistigt, weil die Ideenerkenntnis der höchste geistige Akt ist. Das Erkennen ist ein höheres **Sehen**. Wer gesehen hat, hat erkannt. Der Zusammenhang von *jleĩn* und *eĩfēwai* bekommt hier tiefe Bedeutung: das Wissen, die Erkenntnis, ist Frucht des Sehens. [...] Das, worauf das Sehen bezogen ist, ist ein klar artikuliertes Sein, ist schaubare Gestalt, *jlewn*. Wenn es von ihr heißt, *ta; d jũj jlewn noĩsqai me; oũasqai d jũj* (507b), so ist damit gemeint, daß für das **sinnliche** Sehen das *noĩton* nicht zugänglich ist; das *noĩsqai* aber ist das geistige Sehen des Seelenauges, weil das denkende Erfassen der Idee eine Weise des Sehens, eine „Anschauung“ ist.» (pp. 65-66).

*oûper aufo; eî tw/nobtw/topw/prov te nôun kai; ta; nooumena, tōuto tōuton
eî tw/ouatw/prov te oîin kai; ta; ouwmena. (508b 13-c 2);*

all'Anima 'basta' infatti volgersi a quelle *Realtà irradiate dal Bene* per 'trasmutarsi' in
pura *Intelligenza, acquisendo il Sapere,*

*Ouŵw toimun kai; to; th̄i yuch̄i ŵde novi: oŵan men oūkatalampeî ajh̄eîavte
kai; to; oî; eîj tōuto apereishtaî, ejoksew te kai; ej̄nw aufo; kai; nôun ej̄ein
faietaî:(508d 4-6)*

L' *agagōw* rappresenta dunque entro la dinamica conoscitiva *la Forza che, sul piano
Oggettivo, conferisce la Verità agli oggetti Conoscibili, e sul versante Soggettivo, dispensa
al Conoscente la propria capacità di Conoscere, generando la loro Unione nell'atto
Intellettuale:*

*Tōuto toimun to; th̄n ajh̄eîan parewon tōi gignwskomewoi kai; tw/
gignwskonti th̄n duwamin apodidon th̄n tōu agagōu iŵexn faq̄i ēijai: aj̄t̄im d
ep̄isth̄m̄h̄i oūsan kai; ajh̄eîwz...(508e 1-4)*

Da questi passaggi risulta piuttosto evidente che *gli Intelligibili, in sé Invisibili, diventano
Intelletti, cioè vengono Visti, per l'azione del Bene.*

Che *la radice dell'Intelligibilità dell'Idea sia l' agagōw* è una constatazione di fondamentale
importanza per la presente ricerca, che ci permette di rispondere innanzitutto alla domanda
posta inizialmente, se il nesso fra Essere ed Eterno, pensando in particolare all'uso
assiomatico che ne avevamo riscontrato nel *Fedone*, fosse suscettibile di trovare il proprio
fondamento in una *Realtà ontologicamente anteriore ad esso.*

Alla luce del parallelismo con il Sole bisogna trarre una conclusione, necessaria, che risulta
sensibilmente diversa da quella che avevamo derivato dal *Fedone*: *mentre dalla terza prova
in favore dell'Immortalità dell'Anima si era potuto dedurre che le Idee Sono ciò che
Sono, ed in questo Essere stava la ragione della loro Intelligibilità, perché sono Eterne, la
raffigurazione della dinamica gnoseologica data nella Repubblica conduce in un'altra
direzione; non è l'Eternità la Causa dell'Essere delle Idee, ma il Bene stesso.*

Quest'affermazione, pur essendo il puro frutto della logica intrinseca all'argomentazione
platonica che rimane ferrea anche quando, come in questo caso, essa sia rivolta a mostrare,

anche se solamente per via analogica, quale sia l'Oggetto della "massima disciplina", potrebbe suscitare qualche legittima perplessità: nell'asserire che l'Essere degli *εἶδη* è derivato dal Bene, si presuppone un'immediata assimilabilità della distinzione fra Essere Conosciuto ed Essere Conoscibile, appunto nel concetto di Essere in generale, sulla quale è opportuno soffermarsi con maggiore attenzione.

Si potrebbe infatti ritenere che il Bene, pur essendo Causa dell'Essere Conosciuto, *αἴτια τῶν γινωσκῆσθαι*, come viene detto espressamente in 509b 6-7, non per questo supplisca interamente alla funzione della nozione di Eternità dalla quale potrebbe invece continuare a dipendere l'Essere Conoscibile della sfera Ideale, ovvero il suo Essere Oggetto di Conoscenza possibile, la sua Intelligibilità appunto, esattamente come avveniva nel Fedone (79a 9: *καί τοι μὲν αἰδέσθαι, κατὰ ταῦτα, εἶναι...*). La Conoscibilità in effetti, nello svolgimento dell'analogia con il Sole, viene affermata in tre circostanze (e precisamente nei citati 508c 1: *ταῖς νοουμένης*, in e 1-2: *τοῖς γινωσκόμενοις*, ed in 509b 6: *τοῖς γινωσκόμενοις*), ma non viene sostenuta la sua derivazione diretta dall'*ἀγαθόν* cioè non viene mai detto esplicitamente che il Bene sia Causa dell'Idea anche rispetto al suo Essere Conoscibile, ovvero a ciò che essa sarebbe in se stessa 'indipendentemente' dal fatto di poter 'diventare' l'Oggetto di Conoscenza da parte dell'Anima filosofica. Partendo da queste premesse l'Essere, inteso come l'insieme delle determinazioni fondamentali comuni a tutte le Idee, sembrerebbe restare apprensibile esclusivamente a partire dal concetto dell'Eterno (sebbene questo nel corso di tutto il parallelismo con *ἡλιοί* non venga mai menzionato), confermando l'inscindibilità di quel legame circolare fra l'*οὐσία* e l'*αἴτιον, κατὰ ταῦτα, εἶναι* cui ci aveva abituato il Fedone, in base al quale sembrerebbe che l'Essere sia inconcepibile a prescindere dalla propria Atemporalità.

Se così fosse ci troveremmo di fronte ad una sorta di 'divisione di competenze' fra il Bene e l'Eternità rispetto alla loro incidenza su aspetti dell'Essere Eidetico, la Conoscibilità ed il divenire di fatto Oggetto di Conoscenza noetica, che di primo acchito danno l'impressione di essere profondamente differenti; una tale spartizione di ruoli implicherebbe inoltre un drastico ridimensionamento della Causalità esercitata dal Bene in ambito Intelligibile, che risulterebbe automaticamente confinata a produrre i suoi effetti soltanto sul piano gnoseologico: l'*ἀγαθόν* perciò consentirebbe all'Ideale di divenire Oggetto di Conoscenza, ma non avrebbe alcun influsso determinante sull'intima costituzione dell'*εἶδη*, e dunque nessuna specifica valenza ontologica.

Che la posizione dell' *agagor* sia nel proprio relazionarsi all'Intelligibile in generale, che alla nozione di Eternità, sia in realtà sensibilmente diversa, lo si può dimostrare a partire da alcune considerazioni di Platone relative all'effettiva *exiti* del Bene: intanto *dall' agagor procedono direttamente, sottoforma di emanazione luminosa, se restiamo all'interno della metaforica della Luce, la Verità, alhpeia, l'Essere, to: qre la Scienza, episthmo l'Intelligenza, nouz; inoltre le celebri battute che chiudono l'analogia con il Sole sono piuttosto chiare nell'affermare che il Bene non conferisce alle Realtà Conoscibili 'semplicemente' l'Essere Conosciute (to: gignusdesqai 509b 6), ma infonde loro, come hthoi che dispensa ai viventi la generazione crescita e nutrimento (... thn genesin kai; aughn kai; trofhn, 509b 3-4), l'Esistenza stessa e l'Essere, ...kai; to: ejjaiivte kai; thn ousian autōi proseina...(b 7-8)²³⁷.*

Si tratta di un'asserzione che oltre ad attribuire al Bene, in modo alquanto esplicito, una *Causalità ontologica rispetto all'Ideale nel suo complesso, una dunamī tēi genesewz che opera ad un livello puramente spirituale²³⁸*, racchiude in sé le ragioni della dipendenza dall' *agagor* del nesso fra Essere ed Eterno: innanzitutto è "la prole del Bene" ad illuminare le Idee di Verità ed Essere (...ōũkatalampeī alhpeiaivte kai; to: qre., 508d 4-5), agendo simultaneamente sul piano della Soggettività in quanto l'Anima, volgendosi a contemplare l'Intelligibile, 'acquisisce' *Intelligenza (noum ejtein d 6), divenendo in grado di vedere l'In sé Invisibile; e la Scienza è un'altra irradiazione dell' agagor... ajtīm d' episthmi ōusan kai; alhpeiaz, 508e 3-4).*

²³⁷ Seguiamo qui la traduzione che rende *ejjai* con Esistenza ed *ousia* con Essere, per non alimentare la convinzione, molto probabilmente scorretta, che qui Platone stia formulando una distinzione fra Essere ed Essenza, che non trova riscontri di alcun genere negli altri testi platonici, e della quale l'unica testimonianza eventuale sarebbe data proprio da queste battute. A questo tema accenneremo ancora in seguito, ma diciamo intanto che è molto più verosimile, *attenendosi al paragone con il Sole, che la scelta del filosofo di differenziare sottilmente l' ejjai dall' ousia dipenda precisamente dalla volontà di sottolineare il Potere generativo del Bene in ambito Intelligibile, e di riconoscergli dunque una specifica funzione Causale nell'accezione ontologica del termine.*

²³⁸ Come aveva già sottolineato Beierwaltes, *nell'attività generativa del Bene non c'è alcuna sfumatura cronologica che possa mettere in discussione l'Eternità delle Idee:*

«Das *agagor* ist der Grund alles Seienden. Es schafft aber nicht das Seiende, so als ob das Seiende vor diesem Akt des Schaffens noch nicht existiert hätte, sondern es bewirkt, daß die Dinge so sind, wie sie sind, weil jede Idee nur durch die Anwesenheit und Wirkkraft des *agagor* ist und erkannt werden kann.» (*Lux...*, *op.cit.*, p. 45).

Questi sono chiari segnali che *il Bene non si 'limita' a rendere il Conoscibile un Conosciuto* 'infondendo' la *nohsiz* nella Psiche capace di elevarsi al mondo superiore (meglio sarebbe dire operando la trasmutazione della Psiche in pura attività noetica), essendo anche *l'ajtz* della Conoscibilità in quanto tale, ovvero di tutte quelle quelle caratteristiche che rendono gli *ejzh* Oggetti di Conoscenza Possibile; ne è prova il fatto che *l'Intelligibilità, che nella terza dimostrazione del Fedone rappresentava la sintesi di tutte quelle determinazioni essenziali delle Idee deducibili logicamente dalla loro condizione atemporale, e derivabile essa stessa dall'Eternità, nell'analogia con il Sole di Repubblica VI rivela distintamente la sua dipendenza diretta dall'agagor* quale sorgente dell' *ousiz*. In questo contesto difatti è il concetto dell'Essere, a comportare *l'Intelligibilità come una sua conseguenza*, implicandola -visto che è l'*ojr* ad illuminare quell'ambito Invisibile ed apprensibile soltanto noeticamente (cfr. 508d 4-5)-, ed *assumendo perciò il ruolo che nel Fedone veniva svolto proprio dalla nozione di Eternità*.

Il mancato ricorso in tutta quanta l'analogia al concetto dell'Eterno, sin dalla riproposizione iniziale della teoria delle Idee nelle sue linee essenziali (cfr. 507a 7-b 10), e di riflesso anche nei due parallelismi successivi, della Linea e della Caverna, si può spiegare come segue: *l'ousiz* ricomprende in sé l'Eternità eidetica, come è provato dall'uso di espressioni, lo avevamo già riscontrato, connesse esclusivamente all'Essere ed al Vero, che Platone evidentemente considera sufficienti a dar conto dell'assoluta superiorità ontologica degli *ejzh* rispetto all'ambito sensibile. *Il nohtor* risulta dunque Essere ciò che È non per via della propria Eternità, ma per il fatto stesso di Essere. L'analogia con il Sole dimostra quindi, in maniera inequivocabile, che nella prospettiva platonica l'asse del rapporto fra Essere ed Eterno in realtà è centrato sull'Essere: gli *ejzh*, e l'Eternità stessa, sono *ojtwi ojta* perché sono *ousizi*, ed il loro Essere è causato dall'*agagor*, il Bene perciò, si conferma quale Vera Causa dell'Eternità eidetica²³⁹ e come il fondamento ultimo del nesso Essere-Eterno.

Il carattere presupposto o assiomatico di questo legame, al quale ci aveva condotto il Fedone, ha rivelato la propria origine nell'agagor così come esso viene concepito nell'analogia con il Sole: la sottile connessione fra i due dialoghi è stata tracciata, lo

²³⁹ Che *il Bene sia Causa anche dell'Eternità eidetica*, è sostenuto da Szlezák, in *Höhlengleichnis...*, op.cit., p. 217:

«Der zu erfassende gemeinsame Zug des Vielfältigen betrifft die allen Dingen gemeinsame Herkunft vom Guten, das den Ideen Dauer und Bestimmtheit, Sein und Erkennbarkeit verleiht, wodurch sie guthaft werden (vgl. *agathoeides*: 509a 3).».

accennavamo, dalla *sinonimia fra il concetto di Invisibile (ajdeı̄)*, impiegato nel terzo argomento sull'Immortalità e quello della Conoscibilità (*noı̄toı̄*; cfr. *Phaed.* 81b 7, 83b 4), corrispondenza che rinviava immediatamente alla concezione esposta nella *Repubblica* della *teoria della Conoscenza come Visione*, e che ben si sposa con le numerose indicazioni affini provenienti dal *Fedro*.

Ad uno sguardo più attento, l'argomento della *suggestiva* conteneva anche più che un semplice rimando al tema dei libri centrali della *Repubblica*: quando Socrate introduce la nozione di Invisibile per designare l'*ouı̄sı̄a*, portando il proprio interlocutore ad ammettere l'appartenenza della Psiche all'*ajdeı̄ eı̄jlı̄oı̄* egli, in un primo momento, risponde, *Ouı̄c' up' jı̄jı̄qrwpwn ge, ı̄ı̄j Swkrateı̄...*(79b 8). Si tratta di un'osservazione acuta *che allude all'esistenza di uno sguardo, quello Divino, al quale l'Invisibile, nella fattispecie l'Anima stessa, potrebbe presentarsi invece perfettamente Visibile*; e ad alimentare questa suggestione interviene di nuovo Socrate, proprio nel suo voler ricondurre la discussione al piano umano, a partire dal quale l'argomentazione era stata costruita, dicendo

Alla; mhı̄n hı̄leı̄ı̄ ge ta; oūlata; kai; ta; mh; ı̄h/ı̄wn ajı̄qrwpwn fuseı̄ eı̄jegenen: hı̄j ajlı̄h/ı̄ı̄ı̄; oı̄jı̄ı̄.(79b 9-10);

ed il suo interlocutore si mostra subito pronto a convenire su questo punto (b 11).

Questo scambio di battute svela *il legame, in parte ancora esistente, fra l'Invisibilità intrinseca all'Intelligibile e la prospettiva ascensiva entro la quale ci si approssima ad esso*: il rinvio del *Fedone* ad una *sfera non umana*, entro la quale ciò che all'Anima ancora 'sulla via' del Sapere risulta Invisibile, probabilmente si presenta come il Visibile per antonomasia, culmina nel coinvolgimento, ottenuto mediante il gioco di parole *fra ajdeı̄re ı̄ı̄dı̄lı̄ı̄* (cfr. 80d 5-7), sul quale ritorneremo ancora, *del "Dio Buono ed Intelligente"* (*...para; ton ajı̄agı̄on kai; fromı̄ı̄on geon...*, d 7), che non a caso nel *Cratilo* viene detto *Sapiente (eı̄jfenazı̄ 404b 3) proprio in virtù del suo volersi intrattenere con le yucaı̄ı̄kolo* quando queste siano svincolate dal corpo, ragion per cui gli viene attribuito un comportamento genuinamente filosofico (cfr. 403e 7-404a 6). L'allusione del *Fedone*, che *l'Invisibile ad occhi umani sia invece Visibile al Divino -ed il Divino qui è tanto l'Intelligibile nel suo complesso, implicando dunque che esso sia Visibile in Se stesso ed a Se stesso (alla capacità di Autoconoscenza che l'Ideale ha di Sé rinvia 81a 4 sgg.), quanto l'Anima libera dalla comunanza con l'elemento corporeo, proprio in forza della sua Congenericità alla sfera eidetica (cfr. 79d 9-e 5)-* ci riporta direttamente al cuore di quelle

due situazioni dialogiche in cui la prospettiva ascensiva viene messa drasticamente in secondo piano. *E mentre nel Fedro, in cui ci si figura la $\gamma\upsilon\chi\eta$ priva del $\acute{\sigma}\omega\mu\alpha$ in possesso della Noesi, l'Intelligibile, in sé Invisibile, 'acquista' Visibilità, consentendo il passaggio all'Essere Visto, attraverso l'irradiazione prodotta entro l'Ideale medesimo dal Bello (cfr. 250b 1-c 6), nella Repubblica, il medesimo svolgimento di un concetto nell'altro è possibile grazie alla Luce generata e diffusa dal Bene.*

Considerando che entro l'analogia con il Sole il Soggetto Intelligente che contempla le Idee non può che essere quella Psiche che è stata capace di riappropriarsi della sua Natura primigenia (cfr. Resp. X, 611d 2), Essere divino di fronte ad una Realtà altrettanto divina (... $\nu\acute{\alpha}$ $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\eta\eta$ $\acute{\omicron}\upsilon\delta\alpha$ $\acute{\epsilon}\omega$ / te $g\epsilon\iota\omega$ / kai ; $\alpha\gamma\alpha\tau\omega$ / kai ; $\acute{\epsilon}\omega$ / $\alpha\pi\iota$; $\acute{\omicron}\pi\tau\iota$..., 611e 2-3), la convivenza nell' $\acute{\epsilon}\iota\delta\iota$ di Invisibilità e Visibilità diventa perfettamente comprensibile: gli Intelligibili, Invisibili per natura, sono di fatto le sole entità veramente Visibili, ovvero che possono Essere Conosciute, Viste, in quanto risplendenti di Realtà e Verità; l'Intelligibilità Invisibile del Fedone, che proveniva dall'Eternità, si trasforma nella Repubblica in Visibilità al massimo grado, e soltanto perché qui l'Intelligibile è concepito in relazione alla sua $\alpha\gamma\chi\eta$ Sorgente che è la prima ad essere sommamente Visibile,... $\tau\acute{\omicron}\upsilon$ $\acute{\omicron}\pi\tau\iota$ to ; $\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\tau\omega$...(VII, 518c 9).

Il Bene quindi, infondendo l'Essere, sottoforma di Luce, è la vera Causa del nesso fra Essere ed Eterno, in quanto è la fonte dell'Intelligibilità delle Idee sia nel suo aspetto Invisibile, segno della differenza ontologica dal visibile fenomenico (cfr. ancora 507b 9-10), reso accessibile nel Fedone dalla nozione di Eternità, e costitutivo dell' $\acute{\epsilon}\iota\delta\iota$ a prescindere dal suo 'entrare in contatto' con un Soggetto conoscente, che nella sua Visibilità, frutto esclusivo del rapporto di dipendenza degli $\acute{\epsilon}\iota\delta\iota$ dall' $\alpha\gamma\alpha\tau\omega$ ²⁴⁰.

²⁴⁰ Dato che le tre similitudini della Repubblica sono evidentemente rivolte alle Anime che ambiscono al Sapere, è certamente utile tenere sempre presente, sullo sfondo del parallelismo $\eta\lambda\iota\omega$ - $\alpha\gamma\alpha\tau\omega$ la concezione esposta nel Fedone del $\phi\iota\lambda\omega\sigma\phi\epsilon\iota\omega$ come $\mu\epsilon\lambda\epsilon\theta$ $g\alpha\upsilon\alpha\tau\omega$ (cfr. 67d 7 sgg.); pensiamo specialmente al fatto che proprio nel libro VII di Repubblica, nel luogo in cui Platone ci mette a disposizione le indicazioni in assoluto più esplicite in relazione alla via che il dialettico deve percorrere per giungere alla Conoscenza del Bene, quella dell' $\alpha\phi\alpha\iota\mu\sigma\iota$ (534b 9), il filosofo dice anche che colui che non sia in grado di afferrare l'Essenza dell' $\alpha\gamma\alpha\tau\omega$ con la $\nu\omicron\kappa\sigma\iota$ e di darne ragione a se e ad altri (cfr. 534b 3-6), è condannato, dopo aver condotto l'esistenza in sonno, a fare il suo ingresso nell'Ade nelle stesse condizioni per finire lì di dormirci il suo sonno completo (cfr. 534c 6-d 1). Lo stato onirico è precisamente quello dei non Iniziati, di cui il Fedone è prodigo di riferimenti, come ad esempio in 69c 5-6: ... $\alpha\pi\iota\kappa\tau\omega$ kai ; $\alpha\phi\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\omega$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\mu\iota\delta\omega$ $\alpha\phi\iota\kappa\tau\alpha$...

Si osservi, a margine, che se le riflessioni appena svolte sono corrette, esse forniscono anche un ulteriore argomento a sostegno di una **concezione Monista** dell'ontologia platonica: *la contrapposizione visibile-Invisibile* delineata nel *Fedone* e riproposta all'inizio dell'analogia con il Sole nella *Repubblica*, che si è mostrata legata ancora in parte alla fase ascensiva del processo gnoseologico, ed in cui, lo avevamo visto, *erano i concetti di Tempo ed Eternità a consentire questa netta demarcazione ontologica*, viene sostituita da quella **fra visibilità apparente e Visibilità reale, non appena l'Intelligibile venga pensato nell'esclusività della relazione al proprio fondamento. Il Bene dunque, presentandosi anche come la ragione ultima della distinzione fra Invisibile e visibile si riconferma nel suo ruolo, che già si era avuto modo di riscontrare, di Causa della stessa distinzione fra temporale ed atemporale; inoltre, come responsabile del 'mutamento' dall'Invisibilità alla Visibilità dell'Ideale l'*ἀγαθόν* oltre a riconfermarsi come *αἴτιον* del nesso Essere-Eterno e dell'Eternità stessa, si propone, indirettamente, insieme, come il fondamento dell'Unicità del Reale e dell'Unitarietà intrinseca alla Totalità Ideale. Il Bene è ciò che fa della sfera eidetica Un Cosmo Intelligibile (cfr. *Resp. VI, 500b 8-d 2*).**

Tornando a delle valutazioni di ordine prevalentemente logico, una seconda motivazione che giustifica il tentativo di ricondurre la relazione fra Essere ed Eternità all'*ἀγαθόν* e che consente di accantonare definitivamente l'ipotesi di una *suddivisione di compiti fra il Bene e l'Eternità eidetica*, ventilata in precedenza, sta nel fatto che **la differenziazione fra l'Essere Conoscibile e l'Essere Conosciuto non è di tipo primario**: questa, per essere effettiva, dovrebbe presupporre *una distinzione fra Essere ed Essenza che i testi platonici non ci consentono di sostenere*; le formule *οὐκ εἶπαί οὐσία* vengono costantemente impiegate nei dialoghi come perfettamente *sinoinime*, e davvero emblematico in proposito è il caso del *Parmenide*, in tutta la seconda parte del quale i tre termini ricorrono in un'incessante alternanza e col medesimo significato (in particolare dalla menzione dell'*οὐσία* di 141e 7 in

La componente Misteriosofica, accentuatissima nel *Fedone* e nelle parti centrali del *Fedro*, giace quindi silenziosa alla base dei libri centrali della *Repubblica* per emergere prepotentemente proprio quando si tratti *di cogliere e di definire il *μαγίστον μαθήμα** Del resto, anche nel trattare *della *γνώμη* nella sua forma incontaminata*, nel libro X, *è alla sua filosofica si deve guardare*, per coglierla nella propria Divinità e Purezza (cfr. 611e 1 sgg.).

Sulla complessa questione del rapporto fra il Divino ed il Bene stesso, ci limitiamo qui a rinviare ancora al contributo di Beierwaltes, *Lux...*, *op.cit.*, p. 47 sgg.

avanti)²⁴¹. L'inesistenza di tale demarcazione spinge perciò a credere che *le condizioni dell'Intelligibilità dell' $\epsilon\tilde{\iota}\nu\tau\omicron\varsigma$, ovvero le caratteristiche che determinano l'Essere dell'Idea rendendone un Oggetto di Conoscenza possibile, e note, insieme a quelle che implicitamente potrebbero risultarvi connesse o ulteriormente derivabili, dal terzo argomento del Fedone, l'Unità e le annesse Monoformità e Indivisibilità, e poi l'Immutabilità, l'Identità della relazione a Sé e ad altro, il carattere Ingenerato, e così via, siano anche quelle medesime componenti che costituiscono il contenuto della Conoscenza che di detta Idea viene acquisita*. Precisamente in questa direzione vanno le indicazioni di un brano assai significativo del *Parmenide* (cfr. 135c 8 sgg.), di cui ripareremo successivamente, nel quale l'anziano Eleata spiega ad un Socrate ancora giovane che *la $\delta\iota\epsilon\kappa\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ da compiersi per non farsi sfuggire la Verità (cfr. 135d 6, 136 c 5), e per acquisire l'Intelligenza (136e 2-3), degli $\epsilon\tilde{\iota}\nu\tau\omicron\varsigma$ dei $\gamma\epsilon\mu\eta$ è un percorso lungo ed intricato, un $\rho\epsilon\lambda\alpha\gamma\omicron\upsilon$ $\lambda\omicron\gamma\omega\varsigma$ (137a 6), che deve attraversare tutti i Generi dell'Essere (135d 7-136c 5)*.

*Gli $\epsilon\tilde{\iota}\nu\tau\omicron\varsigma$ derivano quindi sia il loro Essere Intelligibili che il loro Essere Intelletti, da potersi distinguere al limite nella prospettiva, cronologica, del Soggetto incarnato non ancora pervenuto al Conoscere (cfr. lo $\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon$... $\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$ $\delta\epsilon$ $\tau\omicron\upsilon$ *Resp.* VI, 508d 4-9), ma non dal punto di vista ontologico, direttamente dall' $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$ e non dall'Eternità. Abbiamo così una conferma aggiuntiva della fondazione del nesso Essere-Eterno nel Bene, e, insieme, del fatto che sia l' $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$ e non l'Atemporalità eidetica, l' $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ $\theta\eta$ $\omicron\upsilon\psi\iota\alpha$ tout court, intesa nel duplice senso dell'Intelligibilità e dell'Essere Conosciuto²⁴².*

²⁴¹ Fra gli altri numerosi esempi rintracciabili in altri dialoghi, possiamo rifarci alla corrispondenza semantica, delineata proprio entro il terzo argomento in favore dell'Immortalità nel *Fedone*, fra $\omicron\upsilon\psi\iota\alpha$ (78d 1), $\epsilon\tilde{\iota}\nu\tau\omicron\varsigma$ (*ibid.*), ed $\alpha\theta\eta$ (78d 4), ed anche nel *Sofista*, sia nel discutere le opinioni dei predecessori intorno all'Essere, se esso sia Molti piuttosto che Uno - $\tau\iota\upsilon$ $\tau\omicron$; $\epsilon\tilde{\iota}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\tau\omicron$ $\upsilon\phi\omicron\lambda\alpha\beta\omega\mu\epsilon\tau$ $\omega\theta\iota\omega\mu\epsilon$. (243e 2), sia nella sezione dedicata alla celebre deduzione dei Generi Sommi entro la quale, per il *Genere dell'Essere*, Platone ricorre sin dall'inizio alle formule $\tau\omicron$; $\alpha\theta\eta$ λ $\tau\omicron\upsilon\psi\iota\alpha$, rispettivamente da 250b 7 e 250b 9, in un'alternanza continua fino alla sua conclusione (259e 6). L'unica 'eccezione', lo abbiamo notato, è rappresentata proprio da *Resp.* VI 509b 6-10, inducendo a ritenere che la sfumatura segnalata qui da Platone fra $\epsilon\tilde{\iota}\nu\tau\omicron\varsigma$ ed $\omicron\upsilon\psi\iota\alpha$ sia mossa piuttosto dall'intenzione di far risaltare il ruolo del Bene come fondamento ontologico dell'Ideale.

L'assimilazione concettuale fra Essere ed Essenza, di importanza cruciale specialmente per la comprensione della funzione didattica della nozione di Eternità che approfondiremo in seguito, è stata evidenziata soprattutto da Jens Halfwassen a più riprese, nella sezione dedicata a Platone del suo *Der Aufstieg...*, *op.cit.*

²⁴² A riconoscere esplicitamente *nel Bene la Causa della stessa Intelligibilità eidetica*, ed in generale di quelle sue tracce estenuate di essa che si manifestano nel sensibile, è ancora Beierwaltes:

Rispetto al *Fedone* dunque, la conclusione che si evince dall'analisi della teoria del Conoscere e della sua fondazione esposta nella *Repubblica*, è che **le Idee non Sono ciò che Sono perché sono Eterne, ma Sono Eterne, perché Sono ciò che Sono**²⁴³, e questo loro Essere è generato dal Bene²⁴⁴.

Una volta riconosciuta nel *Bene l'origine del legame fra Essere ed Eterno*, si chiarisce anche il senso del mancato utilizzo della nozione di Eternità quale caratteristica individuante l'Intelligibile nei suoi tratti essenziali, sia nelle sezioni considerate della *Repubblica*, che nel contesto affine del *Fedro*: in quest'ultimo dialogo, il Concetto dell'Eterno viene a mancare, ovvero *viene assimilato nell'Essere*, perché l'Anima disincarnata viene messa in condizioni *di Vedere ciò che in Se stesso è Invisibile*, contemplandolo nell'autenticità della sua Natura, *grazie alla Luce irradiata dal Bello* che, solo *èifoi in sé Visibile*, è in grado di illuminare anche gli altri (cfr. nuovamente 250b 1 sgg.); così nella *Repubblica* la Psiche, che se anche non si trova, come nel *Fedro*, in uno stato anteriore o posteriore all'incarnazione, deve perlomeno essere giunta *ad un grado di purificazione tale da permetterle lo scioglimento consentito in vita del legame con il*

«Das *agagor* ist aber auch Erkenntnisgrund der Ideen, das heißt die Ideen können erkannt werden, weil es einen allumfassenden Kausalitätsaspekt gibt: durch die Erkenntnis des *agagor* erst können alle Einzel-*teli* erkannt werden, weil sie in ihm kulminieren. Durch das allgenugsame, souveräne Ansichsein des *agagor* wird alles sonstige Ansichsein stufenweise durchsichtig. Wer dieses Ansichsein in seiner höchsten Gestalt eingesehen hat, vermag durch diese fundamentale Erkenntnis das Ansichsein in allen endlichen Abwandlungen wiederzuerkennen.» (*Lux...*, *op.cit.*, p. 47). E la ragione di ciò sta nel fatto che il Bene è essenzialmente **Luce**: «Das *agagor* ist Licht (*to; pãsi fwi parevon* 540a). So ist es Grund dafür, daß die übrigen Ideen hell, licht, durchsichtig, d.h. erkennbar sind; es ist in ihnen als der Grund ihrer Helligkeit und konstituiert sie in ihrem Sosein. Ohne das Licht des *agagor* wären sie nicht so wie sie sind, könnten also auch vom *noû* nicht geschaut werden. Dieselbe Funktion hat die Sonne im sinnlichen Bereich: sie gibt den Dingen ihr Licht, so daß sie gesehen werden können und bestimmt sie in ihrem Sosein, d.h. sie läßt sie wachsen und gedeihen.» (*ibid.*, p. 52).

²⁴³ Secondo Mohr, *op.cit.*, le caratteristiche che le Idee possiedono, come ad esempio *la loro Unità e la loro Intelligibilità*, appartengono loro in virtù del loro carattere paradigmatico, ed è in conseguenza del loro essere *Modelli, che esse sono anche Eterne* (p. 55).

²⁴⁴ Ci sono almeno altre due buone ragioni per approfondire il tema dell'influenza esercitata dall'*agagor* nello strutturarsi del legame fra Essere ed Eterno: una riflessione in particolare sulla relazione fra il Bene e l'Eternità delle Idee, prendendo sempre le mosse dai riferimenti incrociati del *Fedone* e della *Repubblica*, conduce infatti a porre immediatamente due questioni di importanza centrale entro la speculazione platonica: *quella della Conoscibilità dello stesso agagor e quella del suo tivenessi*. A questi argomenti estremamente impegnativi dedicheremo alcune considerazioni nella parte finale di questa sezione della ricerca.

corporeo, privilegio riservato agli Amanti del Sapere, ed il ritrarsi **‘Tutta sola in Se stessa’**, auspicati nel Fedone (cfr. ad esempio 66d 7 sgg.), **Vede le Idee con l’Intelligenza e nel loro Essere, il quale supplisce alle funzioni dell’Eternità sia rispetto all’Intelligibilità che all’Essere Conosciuto, e dove entrambi sono causati dal Bene, Principio della Visibilità in quanto tale ed esso stesso il più Visibile in assoluto** (cfr. di nuovo Resp. VII, 518c 9).

L’individuazione nell’ *agágon* della Causa del nesso Essere-Eterno rappresenta un risultato teorico che non si limita, già lo si può intuire, ad avere delle ripercussioni entro la sfera dell’Oggettività, ma è gravido di conseguenze anche relativamente alla concezione platonica del Soggetto Conoscente, e, non da ultimo, contribuisce a chiarire lo stesso rapporto fra la dimensione Oggettiva e quella Soggettiva dell’ *ousía*.

Riconsiderando ancora una volta la terza dimostrazione di Immortalità nel Fedone, è essenziale ricordare che **l’Invisibilità non è un concetto qualificante esclusivamente la Totalità eidetica riguardata indipendentemente dalla *yuchv*** bensì l’Anima stessa: è precisamente l’assimilazione della Psiche all’Invisibile (cfr. 79a 6 sgg.), che consente di assegnarle la medesima condizione atemporale tipica degli *eijth* la quale, implicando logicamente l’Invisibilità (cfr. 79a 9), permetterà di concludere che, sebbene su questa deduzione Platone non sembri voler insistere come ci si sarebbe aspettati, la *yuchv* non sarà soggetta, nel ‘morire’, al rischio di disgregazione cui è destinata invece la componente corporea (cfr. 80a 10-81a 10), **Non essendo composta**²⁴⁵.

²⁴⁵ Avevamo già ipotizzato che Platone, con questo non voler attribuire un peso eccessivo alla Non composizione dell’Anima, che pure è una logica conseguenza dell’argomento, abbia inteso lasciare spazio agli ulteriori approfondimenti segnalati soprattutto sia dal libro X della Repubblica, che dal Timeo; queste indicazioni suggeriscono **di vedere nella Psiche, come nella Totalità eidetica, una struttura Unitaria ed insieme dotata di un’interna complessità Dialettica, uno *eráthos* (Tim. 35b 1-2), una *mir jlex* (Tim. 35a 7, Theaet. 184d 3), che perciò può essere concepita, insieme, come *monoeidhve polueidhve* (Resp. X, 612a 4). Un composto Intelligibile, la Bellissima Sintesi di Resp. X, 611b 6.** Che l’attribuzione alla *yuchv* dell’Essere sempre nello stesso modo sia l’indizio più che di una semplice somiglianza fra Anima ed Idee, di una profonda affinità strutturale, lo dimostrava 79d 1-7, in cui si asserisce che la Psiche, ‘quando’ si raccolga in se stessa, in quella condizione che in vita è la più affine alla disincarnazione, raggiungendo la *fróntisi*, il suo stato ‘diventa’, quello di un’Idea, *ají; kata; taúta; kai; wsautwí* appunto. Si tenga presente però, che in effetti solo il corpo può ‘divenire’ qualche cosa per se stesso, *gegonewai*, 64c 6, **mentre l’Anima È essenzialmente Per se Stessa, *éjhai*, 64c 8; infatti, stando alla teoria dell’Anamnesi, essa È Sempre nell’Aldilà, anche quando questa consapevolezza rimane latente a causa della dimenticanza connessa all’incarnazione.** Del resto, che dal punto di vista dell’Anima la sua *ajánasía* non rappresenti un *modus existendi* semplicemente affine a quello eidetico, è provato da una fra le più toccanti descrizioni della Realtà

Partendo da queste premesse, *la sinonimia*, sulla quale abbiamo già discusso ampiamente, fra *Invisibile ed Intelligibile presenta, per la concezione platonica della Soggettività, due conseguenze di grande importanza*: la prima, è che *l'Anima è essa stessa un Intelligibile, un Oggetto di Conoscenza possibile, un **nohton*** la seconda è che *la Psiche, stando alla costruzione del nesso Essere-Eterno nel Fedone, deriva questa sua Conoscibilità, esattamente come avveniva per gli altri **ejēh** dal suo Essere **aji; kata; tauza; kai; nslautwz**, in cui consiste la sua **ajanasia*** Ciò significa anche, rievocando la connessione stabilita in 79d 1-7, stando alla quale *la **yuch**'quando' è lei stessa per Se stessa, **auth;** **kag jautwz**(d 1), allora 'diventa' come gli Oggetti della propria contemplazione, e precisamente questa sua condizione corrisponde all'Intelligenza, **fronhsiz**(d 6-7), che, stando al Fedone, l'Anima è sia Intelligibile che Intelligente a causa del suo Essere Eterna.*

Sulla via di un'interpretazione *assiomatica*, cioè suscettibile di una fondazione ulteriore, del legame fra Essere ed Eternità anche per quanto riguarda la sfera dell'*ousia* Soggettiva, ci aveva condotto già il Fedro: nel dialogo Platone ci costringeva a confrontarci con l'affermazione radicale secondo cui una dimostrazione di *ajanasia* ovvero della condizione atemporale dell'Anima, non è sufficiente ad esaurire la Conoscenza della Natura (*fuzia*) ultimativa della Psiche, ovvero di quale sia la sua Idea (cfr. 246a 3-6), concetto che sembrerebbe venire ribadito anche poco più innanzi, quando il filosofo sembra addirittura escludere la possibilità di definire l'Immortalità in quanto tale mediante un'argomentazione di ordine logico, *ajanaton de; ouj ēj ehoi logou telogismenou..*(246c 6-7).

Si tratta di due prese di posizione che comprensibilmente generano una certa perplessità, soprattutto tenendo conto che la dimostrazione di *ajanasia* offerta da Platone contiene un'autentica *definizione dell'Anima, quella di Automovimento, to; auto; kinōm*(245c 7), dalla quale la più nota di *Principio di Movimento, ajch; kinhsenz*(c 9), che verrà ripresa anche nel libro X delle *Leggi* (cfr. 895a 2-896b 1), viene necessariamente dedotta; che si tratti di un *logou ēhi ousiaz*, è il testo stesso a dircelo,

ajanaton de; pefasmenou tōn us jautōn kinoumenou yuchē ousiaz te kai; logon tōnton autōn tiz legw ouj ajscumēitai.(245e 2-4)

eidetica, che segue e completa la terza dimostrazione, in cui è *l'Ideale medesimo a venire dipinto non solo come **aji; kata; tauza; kai; nslautwz**, ma anche come **ajanaton***(cfr. 80a 10-80b 5, come anche 79d 1-2,

Senza che con questo venga messo in discussione il rigore dell'argomentazione, che il filosofo considera dimostrativa (*apodeiktewn*, 245b 7, *apodeixis*, c 1, *apodeixewi*, c 4), necessaria nelle sue inferenze (*ajagkh*, d 1, d 4, *ex ajagkhi*, 246a 1), ed anche *esaustiva come prova di Immortalità* (*Peri; men õpõ ajanasiaz ayfhi illanwz*; 246a 3), prestando attenzione alla concatenazione dei concetti che concorrono a determinare l'Essere psichico nel ragionamento, le limitazioni segnalate da Platone rispetto alla sua portata non sono affatto incomprensibili. *Yuch; p̄asa ajanatoi: to; gar ajikinhton ajanaton:* (245c 5), le prime battute della prova, stabiliscono *l'Identità fra l'Immortale e Ciò che sempre si muove*; il secondo passo consiste nell'assimilare quest'ultimo a *Ciò che muove se stesso*, *to; ayto; kinõun* (245c 7), *da se stesso*, *ayto* (d 6). Difatti, *soltanto quella Realtà il cui Movimento non è indotto da altro, bensì è autoprodotta, non si espone al rischio di cessare di vivere*, perciò, terzo passaggio, *l'Automoventesi è anche identico al Principio di Movimento*, *ajch; kinhsewz* (245c 9 e cfr. 245d 6-7), il quale è necessariamente *Ingenerato e dunque incorruttibile*, *agenhton* (d 1, 3), ed *ajiatporon* (d 4). In questo modo si considera dimostrata l'assunzione di partenza, che *Ciò che si muove da sé è Immortale* (245e 2-3), e che prepara l'ultima inferenza, *l'equivalenza fra yuchv ayto; kinõun* (e 3-4): *tutto quello il cui Movimento proviene dal proprio interno e da Se stesso è animato*, *ejnyucow* (e 5-6), e poiché questa è la *fusi* dell'Anima, essa è necessariamente *Ingenerata ed Immortale, ...mh; ajlo ti ejjai to; ayto; ayto; kinõun hj yuchv ex ajagkhi agenhton te kai; ajanaton yuch; aj ejk* (245e 7-246a 2)²⁴⁶.

e, per la sola *ajanasia* dell'Ideale 81a 4-9).

²⁴⁶ Alcuni leggono, in luogo dell'*ajikinhton* di 245c 5, *aytokinhton* (per la relativa discussione, cfr. G.J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, 1969, p. 121 sgg.); riteniamo, seguendo Reale nel suo commento a 245c 5, che questa revisione non sia necessaria, in quanto il concetto di Automovimento viene comunque esplicitato e giustificato subito dopo (*op.cit.*, p. 210). Inoltre, entro i confini del tema che stiamo trattando, il nesso fra *Essere ed Eternità*, nell'assunzione iniziale di *esistenza di una Realtà che si Muova Sempre*, è fondamentale, come vedremo, per il riconoscimento sia delle affinità strutturali fra i vari argomenti platonici in favore dell'*ajanasia* sia dei loro 'limiti' condivisi rispetto alla capacità di svelare l'Essenza della *Yuchv*

Per una ricostruzione 'sillogistica' dei passaggi logici compiuti nella dimostrazione, con qualche perplessità espressa sul carattere scontato dell'identificazione dell'Anima con *Ciò che Muove Se Stesso*, cfr. la nota 90 dell'edizione del *Fedro* curata da Centrone, *op.cit.*, pp. 144-145; a considerare questa prova la più perfetta fra le dimostrazioni di Immortalità era Hildebrandt, in *Platone*, 1947 (traduz.it.), p. 340. Personalmente, al di là delle simpatie più che legittime, preferiamo non stabilire gerarchie fra i diversi *logoi* sull'*ajanasia* che Platone ci ha offerto, tendendo anzi a credere che essi *rinvino strutturalmente l'uno all'altro e si completino*

Fermo restando il carattere rigorosamente deduttivo della dimostrazione, intanto c'è da osservare il modo in cui *il concetto chiave del ragionamento, quello di **ajikinton** su cui si innestano tutte le inferenze successive, viene concepito: si tratta di una **kinhsia** che, per poter venire distinta dai movimenti secondari, indotti, tipici dei fenomeni inanimati, viene caratterizzata mediante la sua Eternità, un Movimento di Natura Ideale dal quale viene dedotto quello di **ajch; kinhsenz**, o di **ajto; aulo; kinouz** in se stesso invece privo di sfumature concettuali che rinviino immediatamente alla propria condizione atemporale, con il quale infine è possibile identificare l'Anima, provandone l'**ajanasix**.*

Si vede bene dunque come l'esito positivo della dimostrazione di Immortalità *si regga sull'esistenza, 'presupposta' sin dall'inizio, di un Essere Eterno a cui la Psiche possa essere assimilata ricorrendo ad un concetto suo sinonimo che sia in grado di fungere da elemento di mediazione.* In altri termini, la procedura argomentativa impiegata nel *Fedro* si rivela profondamente simile a quella adottata nella terza prova del *Fedone* in cui *il ruolo di intermediario era stato affidato al concetto di Invisibile/Intelligibile, anch'esso non condizionato intrinsecamente da connotazioni atemporalì, pur essendo, in quel contesto, un diretto derivato logico dell'Eternità delle Idee: nel Fedro, analogamente, l'Immortalità dell'Anima è la conseguenza del suo essere Principio di Movimento o Automoventesi, nozione dedotta dall'esistenza di Ciò che Sempre si Muove, un concetto in cui il nesso Essere-Eterno si esprime in tutta la sua forza.* L'utilizzo di questo legame non ha dunque, in questa sezione del *Fedro*, una valenza meno *assiomatica* di quanto l'avesse nel *Fedone*, il che spiega *la riserva espressa dal filosofo relativamente alla sufficienza della prova: ci sentiamo di affermare che la finalità primaria di una dimostrazione di **ajanasix** consiste nell'arrivare a mostrare il radicamento del concetto di Immortale in quello di Eterno, in quanto l'Eternità è la caratteristica dominante e, salvo le eccezioni qui discusse, generalmente individuante, quell'Unica sfera Ideale assunta da sempre nei dialoghi platonici come realmente esistente; perciò, quegli **ejth** quei **genh** o combinazioni di questi ultimi, che emergono nel corso dei vari *logoi* platonici sull'Immortalità, come*

*vicendevolmente; così anche Reale nel suo Fedro, di cui condividiamo, a prescindere dal bisogno che certamente ci sarebbe di approfondire l'eventuale gerarchia fra questi concetti, il pensiero che la concezione della Psiche come Principio di Movimento ed Automovimento sia "una derivazione, o un corollario dello stesso concetto di Anima come Principio di Vita" (il riferimento è evidentemente all'ultima prova di Immortalità del Fedone, op.cit., p. 209). Per quanto riguarda alcune connessioni specifiche fra la dimostrazione del Fedro e quella conclusiva del Fedone, ci permettiamo di rimandare ancora al nostro contributo *Il carattere didattico dell'opposizione...*, cit., pp. 132-138.*

l'Essere Sempre Sapiente dell'argomento della reminiscenza (... *εἰδότης ἀπὶ γίγνησθαι καὶ ἀπὶ διαβίου εἰλεῖται...*, Phaed. 75d 8), l'Intelligibilità e le varie determinazioni dell'Idealità dell'argomento della *suggestiva* l'Idea della Vita della dimostrazione finale (... *γενοῖ...αὐτοῦ τοῦ ἐκείνου εἰδότης καὶ εἰς τὴν ἀλλοῦ ἀφανῶν ἐστίν...*, Phaed. 106d 5-6), l'Unitaria coesione determinata dal Bene, *che nemmeno il male attinente alla Psiche è in grado di scalfire* (nel complesso argomento di Resp. X, 608d 13-611a 2), ed infine il Principio di Movimento, e che rappresentano davvero aspetti originari e costitutivi dell'*ousia* Psicica, non possono essere considerati, essi stessi, dimostrati in via definitiva, fintanto che per portarli alla luce ci si appelli 'soltanto' all'Atemporalità degli *εἶδη*, e non invece al fondamento ultimo del loro Essere (negli argomenti in favore dell'*ajanasia* infatti non sono le specifiche differenze fra le varie Idee a giocare un ruolo centrale, quanto piuttosto l'ammissione globale della loro Esistenza come Totalità eidetica).

Platone, nel Fedro, non ci fornisce una dimostrazione dell'Idea dell'Anima, non ci dice cioè quale essa dovrebbe essere - *οἶδν μὲν ἐστὶ*, 246a 4- per poter operare come *ἀρχὴ κινήσεως*. Ed il pensiero corre subito alla Sintesi Dialettica dell'Anima cosmica nel *Timeo*, quell'Idea di Uno-Tutto (cfr. 35a 7, 35b 1-2), in cui sembrerebbe culminare la combinazione dei risultati ottenuti nelle differenti argomentazioni in favore dell'*ajanasia*²⁴⁷.

Il fatto che il filosofo, proprio in questo contesto, voglia spingerci a riflettere sui limiti strutturali di una dimostrazione di Immortalità, caso unico nei dialoghi, è un dato che deve indurci a prestare la massima attenzione a quanto segue, il celebre mito del Carro alato dal quale, così come dalla raffigurazione della Conoscenza dell'Iperuranio contenuta nel *ἄνωγοι*, non a caso *scompare* la nozione di Eternità (cfr. 246a 6 sgg.). *Da questa splendida*

²⁴⁷ La teoria esposta nel *Timeo*, in base alla quale la Psiche risulta 'composta' da una mescolanza originaria di *megista genē* armonizzata matematicamente (cfr. 35a 1-36d 7), risponderebbe infatti sia del carattere eidetico dell'Anima (*τρίτων... οὐσίας εἶδη*, 35a 3-4, *εἴη μὴν πάντα ἴεαν*, 35a 7), e dunque della sua Intelligibilità, sia della sua Intelligenza (37a 2-c 5), sia della sua capacità di generare Movimento e Vita (cfr. 36b 5-d 7, 36e 3-5). Del resto nella medesima direzione andava il *Sofista*, che, riconoscendo nel *παντελῶν οἴα* la presenza di *κινήσις* (Fedro), *ζῆλον νόον φρονήσις* (Fedone), chiariva anche che l'Essere non potrebbe né Muoversi, e dunque né Vivere né Pensare, in assenza di *ψυχῆ* per questo l'*ousia* per essere Compiuta e Perfetta, deve essere animata, *ἐψυχούσιν* (cfr. 248e 6-249b 6).

raffigurazione c'è da aspettarsi, stando alle premesse, che essa mostri, sottoforma di immagine (ἴδε; ἐπίτετα 246a 5), proprio l'idea τῆς ψυχῆ²⁴⁸.

Nella medesima direzione interpretativa ci sembra portare quella apparente tensione, che potrebbe essere sentita come un vero e proprio contrasto, *fra la Conoscenza dell'Idea della Psiche (τῆς ἰδέας αὐτῆς, 246a 3-4), ed il discorso in cui essa dovrebbe svolgersi (ψυχῆ οὐσίαν τε καὶ λόγον τούτων αὐτῶν, 245e 3-4):* questa divergenza però, più che mirata a mostrare l'insufficienza del *Logoi*, sembrerebbe alludere alla necessità *che il momento squisitamente intuitivo della Noesi dell'Idea e quello definitorio si combinino insieme affinché una piena Conoscenza Dialettica sia realizzata, e, come vuole la Repubblica, dove la fase del Logon didonai sia posteriore a quella del nōm epein del tivepti dell'Idea*

²⁴⁸ Nella medesima direzione vanno anche le riflessioni di Reale, nel commento a 245c 2-4:

«[...] il tema che qui Platone annuncia concerne la “natura” (*φύσις*) dell'anima. Dapprima egli procederà alla dimostrazione di uno dei caratteri essenziali della sua natura, ossia della sua immortalità: subito dopo, procederà a una illustrazione “mitica” dell'Idea dell'Anima stessa [...] l'Idea dell'Anima Platone non la “dimostrerà” come ha fatto per l'immortalità, ma la “mostrerà” poeticamente, in quanto una dimostrazione puntuale dell'Idea dell'anima implicherebbe una discussione assai ampia, come viene fatta per esempio nel *Timeo*.» (*Fedro, cit.*, p. 209). Reale poi, nel precisare il senso della relazione fra l'Idea della Psiche ed il mito del Carro alato, rinvia opportunamente a *Repubblica X*:

«I due cavalli della metafora della biga alata potrebbero significare una struttura ideale paradigmatica (in stretta relazione con l'anima razionale) cui si conformano (come immagine o copia del modello) le parti mortali dell'anima. D'altro canto, da una serie di allusioni risulta che già nella *Repubblica* (cfr. 589c 6-d 3; 590c 8-d 6; X 611b 1-6) Platone concepiva l'anima razionale nella sua vera natura come un “composto di molti” (*συνετώ τε ἐκ πολλῶν*, 611b 5 sg.), e precisamente come un composto fatto “con una bellissima sintesi” (*ἐκ/καλλίστη/συνεσεί*, 611b 6).» (p. 211). Reale propone infatti una lettura dello *Yuch; pása ajanatoi* di 245c 5, *in cui il significato collettivo e quello distributivo potrebbero conciliarsi, risolvendo alcune apparenti incongruenze fra la concezione dell'Anima nella sua forma Pura, ed in quella incarnata negli Animali mortali:*

«Il punto chiave è il seguente: l'espressione *yuch; pása* va intesa in senso “sinottico”, ossia nel senso richiesto dalla dialettica platonica. La *yuch* nel suo complesso (*pása*) include, e proprio per ragioni strutturali, una molteplicità di anime secondo una struttura gerarchica, ossia le anime degli dèi, quella del cosmo (e degli astri) e quelle degli uomini. L'anima di cui si dimostra l'immortalità indica, per così dire, il genere dell'anima in tutte le sue forme specifiche, senza distinzione.» (p. 209); **la Psiche infatti, dice Platone in 246b 6-c 6, assume “varie Forme”, ajlot tē ajlois eifesi gignomenh, b 7.** Per il significato dei rimandi di *Resp. IV*, 435c 4-d 5 alla necessità di compiere ‘una via assai più lunga ed impegnativa’, *makrotera kai; pleiwn odov*, per stabilire se l'Anima sia o meno tripartita, cfr. anche il suo commento a 246a 3-6, p. 212). Per quanto riguarda invece la tendenza ‘tradizionale’ a vedere nel mito del *Fedro* una corrispondenza con la teoria tricotonica della *Repubblica*, circoscritta alla costituzione delle Anime dei mortali, cfr. le indicazioni bibliografiche fornite in nota 96 a p. 146 del *Fedro* curato da B. Centrone.

considerata; lo dimostrerebbero quei passaggi, *in cui la fase contemplativa della Natura del Sole/Bene precede l'organizzazione sistematica del contenuto del Sapere acquisito su di esso in un'argomentazione deduttiva* (*Teleutáion...hllíon...dunait jji katidéin kai; geasasqai óiōv éstin Kai; meta; táut jji hllh sullogivito peri; autōu...*, VII, 516b 4-7; *...epi tōw/gmwstōw/teleutaíw hJtōw ágaqōu ijlex kai; moxi óvasqai, ofqēisa de; sullogistew éjjai wā aja pási pantwn autth ojōwm te kai; kalwm ajtix*, 517b 8-c 2), ed in un discorso definitorio (cfr. 531e 4-5, 532a 6-b 1, 534b 3-6, 534b 9-c 1, e per la connessione fra il *logon didomai* ed il *logoi éhi oustia*, cfr. *Phaed.* 78d 1-2).

Come nel caso della *Cognizione noetica del Bene* nella *Repubblica*, indispensabile a dare conto del perché l' *ágaqusia* l' *ajch; tōw pantow* (VI, 511b 7), così forse anche nel caso della *Conoscenza della Psiche nel Fedro*, la sua definizione come Principio di Movimento, per quanto esatta, non potrà essere pienamente giustificata fintanto che non se ne mostri il fondamento in ciò che la *yuchè* nella sua Idealità, nel suo *tivepti*. Se questa lettura è esatta, la prova del *Fedro* non starebbe contrapponendo l' *ijlex* ed il suo *logoi*, incitando invece a cercare la giustificazione del *logoi* nell'Intuizione noetica dell'Idea²⁴⁹.

²⁴⁹ Per quanto riguarda la questione dell'eventuale convivenza nella *Dialettica* di una componente intuitiva e di una discorsiva, che ovviamente prende corpo quando si passi dal piano della Conoscenza a quello del discorso definitorio, non possiamo non rinviare al testo divenuto classico di Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, 1985. Sicuramente Oehler centra il punto quando dice, ad esempio, che il *nōz* ha delle spiccate caratteristiche di Intuizione ricettiva (p. 112), che lo renderebbero tuttavia alquanto diverso da una "freischwebende mystische Schau", in quanto tale Visione è piuttosto preparata razionalmente attraverso la *diawia*, intesa come riflessione discorsiva tipica del *logon didomai* (idem). Una volta visto il Bene e le altre Idee alla sua luce ricomincerebbe infatti il *Nachdenken* giudicante, "um die Stellung im ganzen des Ideenkosmos prädikativ bestimmt zu werden" (p.113). *Diawia* e *nōksi* sono dunque complementari, "ineinandergreifend"; nella stessa *diairesis* *Dialettica* la componente sinottica sarebbe noetica, mentre quella concettuale-definitoria sarebbe invece dianoetica (idem). La stessa Visione d'Insieme auspicata in *Repubblica*, la *sumoyi* di VII, 537c 2-7, nulla avrebbe della "Illuminazione mistica", in quanto può aver luogo solamente in connessione alla riflessione discorsiva (l'autore su questo punto rinvia la *Fedro*, 265d 3-e 3, ed alla *Lettera* VII, 344b 1-c 1). Le considerazioni di Oehler possono essere ulteriormente perfezionate con quanto aveva sostenuto già Adam: sulla *diairesis* come via o specie della Scienza *Dialettica* la *Repubblica* non scende in dettagli, ma l'autore ne individua una traccia in V 454a, e nella *katabasis* a partire dal Bene delineata sia in VI 511b, c, che in VII 534b sgg.. Adam ha ad ogni modo ragione nell'insistere sul fatto che la *Definizione*, che appartiene intimamente all'attività della *Dialettica*, dipende

In questa prospettiva forse si comprende anche quella difficoltà, cui Platone accennava successivamente nel *Fedro*, connessa al dare *una definizione dell'Immortalità in quanto tale*, sorprendente nel suo essere sollevata poco dopo aver fornito una dimostrazione di *ajanasia* (cfr. 246c 6-7): questa definizione infatti, dovrebbe conseguire *dalla determinazione dell'Essere dell'Anima per ciò che esso è in Se stesso, e non dalla derivazione della sua condizione atemporale dall'Eternità dell'Essere eidetico nel suo insieme, o di una sua parte*; perciò, la limitazione ascritta esplicitamente al *Logoi* in queste battute, non implica che il concetto di *ajanaton* giaccia al di là dei tentativi di comprensione razionale di esso, ribadendo invece, come abbiamo appena ritenuto di poter leggere all'interno della dimostrazione medesima, la necessità *di giustificare il discorso definitorio alla Luce della Conoscenza dell'Idea psichica*. Naturalmente non va esclusa anche un'altra opzione interpretativa, secondo la quale non si starebbe affermando che 'non esista nessun discorso' capace di afferrare la nozione di Immortale, bensì semplicemente l'insufficienza 'di un solo discorso' a portare a termine un compito tanto impegnativo. E difatti, i vari *Logoi* sull'*ajanasia* che Platone ci offre nei dialoghi, *concorrono tutti alla comprensione delle diverse manifestazioni dell'Essere della $\mu\upsilon\sigma\theta\eta$ svelate ancorandole all'Esistenza o dell'Essere Eterno nel suo insieme, o di uno di essi in particolare, come avviene nel caso dell'*ajikinton* del Fedro, con una delle conseguenze del quale l'Anima viene poi identificata*.

Avevamo detto in precedenza, considerando l'articolarsi del nesso fra Essere ed Eternità nel terzo argomento del *Fedone*, e riflettendo sulle sue ripercussioni entro la sfera della Soggettività, che *sia l'Intelligibilità che l'Intelligenza psichiche, risultavano derivare dalla sua condizione atemporale, assimilabile all'*ají; kata; tauía; epíne* eidetico* (cfr. ancora 79a 9-10)²⁵⁰; dal *Fedone* dunque si deve dedurre che, come gli *eíth*, anche **l'Anima È ciò che È per il fatto di Essere Immortale ed Eterna.**

Il *Fedro* però, ci mette a disposizione due informazioni fondamentali che ci portano, stavolta nel caso della Psiche, in un'altra direzione, la stessa in cui la *Repubblica* ci aveva condotto per quanto riguardava la sfera eidetica nel suo complesso: *intanto ci mette*

*dalla capacità intuitiva di cogliere l'Essenza dell'oggetto da definire (rinvia a 531e, 533b, 534b, 534d), che implica simultaneamente la *diairesis* e la *sunagoghé** (op.cit., vol.II, App.III al libro VII, p. 174).

²⁵⁰ *Alle altre caratteristiche della Psiche derivabili dalla sua Atemporalità, e delle quali la nozione di Invisibile/Intelligibile, per simmetria con la considerazione del lato Oggettivo dell'Ideale, rappresenta la sintesi*, accenneremo nell'affrontare il tema conclusivo della ricerca, quello della funzione didattica del concetto di Eternità.

*sull'avviso che il significato assiomatico del legame fra Essere ed Eterno non si limita ad investire l'ambito dell'Oggettività, ma anche quello del Soggetto Conoscente, indicando che anche il nesso fra l'Anima e la sua Atemporalità è suscettibile di una fondazione ulteriore; inoltre ci comunica, esplicitamente, che, in quanto la condizione atemporale della Psiche non basta a condurci alla radice della sua Idea, l'Eternità, o l'Immortalità, non è la Vera Causa dell'Essere della *yuchv**

A questo punto siamo in possesso di tutti gli elementi necessari a ripensare l'analogia con il Sole di Repubblica, con lo sguardo rivolto alle caratteristiche del Soggetto conoscente che vi sono coinvolte. Data, sulla base del Fedone, l'applicabilità della sinonimia fra Invisibile ed Intelligibile (ampiamente attestata anche nella Repubblica), anche alla sfera psichica, e che consente di considerare l'Anima stessa come un *nohton* se ne può concludere quanto segue: *ciò che conferisce alla Psiche la sua Intelligibilità, il suo Essere un Oggetto di Conoscenza possibile, irradiandola di Essere sotto forma di Luce, consentendo che la sua Invisibilità strutturale diventi l'Oggetto di una Visione effettiva, rendendola Conosciuta, è il Bene.* Emerge così immediatamente il significato gnoseologico intrinseco nell'affermare l'*agathon* come Causa dell'Esistenza e dell'Essere della Psiche, nella misura in cui si consideri anch'essa come una **Realtà Conoscibile: il Bene è anche la sorgente dell'Essere dell'Anima, nella sua duplice accezione, dell'Essere Conoscibile e dell'Essere Conosciuto (cfr. 509b 6-10).**

Le ripercussioni ontologiche dell'azione esercitata dall'*agathon* sulla *yuchv* sembrano poi farsi ancora più imponenti proprio nel osservare l'Anima nel suo ruolo di Soggetto entro la dinamica conoscitiva: *il Bene infatti è sia ciò che dispensa alla Psiche la sua Capacità di Conoscere (... *ἔν/γιγνωσκοντι τῆν δυνάμιν ἀποδίδον τῆν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδεναι*, 508e 2-3), sia ciò che infonde in essa l'Intelligenza rispetto agli Oggetti della propria Contemplazione (... *εἶναι αὐτοῦ· καὶ νόον εἶναι*, 508d 6; ... *αἴτιαν δ'ἐπίστανθι οὐσίαν καὶ ἀληθείαν*, 508e 3-4);* in questa prospettiva, si comincia a comprendere più a fondo il senso dell'attribuzione all'*agathon* del potere di determinare l'*ousia* psichica nel suo complesso, in quanto la prole del Bene comprende quei due aspetti fondamentali (o due di quegli aspetti, perché bisognerebbe verificare attentamente in che modo i risultati delle varie dimostrazioni di *ajanasia* si combinino insieme), che costituiscono la Natura dell'Anima nel suo aspetto purificato da qualsiasi contatto con l'elemento corporeo, ovvero il suo Essere *νόον ἐπίστανθον νοήσι.*

È chiaro perciò, che *tutte le caratteristiche della *yuchv* che il Fedone ci presentava come conseguenze della sua Immortalità, nella misura in cui questa sua *ajanasia* poteva*

venire assimilata all'Eternità eidetica, all'*ají; kata; tauja; ejéin* ovvero la sua Intelligibilità (dalla terza prova), la sua Intelligenza (cfr. *Phaed.* 79d 1-7), e non ultima la sua Capacità di Conoscere, la sua *dunamí* (... *tína dunamin ejéi kai; fromhsin*, *Phaed.* 70b 3-4;... *hJ de; tōū fromhsai pantōi m̃allon geiōterou tinoi tugcanei... oũsa, oJthn men dunamin oũlepote apollusín.*, Resp. VII, 518e 2-4), conseguenza evidentissima sia della Congenericità della Psiche alla condizione atemporale degli *ejéin* sia della mutua dipendenza esistenziale fra Anima ed Idee stabilita dalla teoria dell'Anamnesi (... *ísth ajaykh tautavte ejjai kai; tai hūtevai yucav prii kai; hūai gegonēnai, kai; ejimh; tāuta, oũle; tade.*, 76e 5-7)²⁵¹, e fondata anch'essa sulla 'preesistenza' atemporale degli Intelligibili, nell'analogia con il Sole si rivelano interamente dipendenti dall'*ajaqon*

Le medesime conclusioni che avevamo potuto trarre relativamente al rapporto fra il Bene e l'Intelligibile 'Oggettivo', si confermano quindi nella loro piena validità anche nell'ambito della dimensione Intelligibile del Soggetto Conoscente: non è l'Immortalità/Eternità la Vera *ajia* dell'Essere dell'Anima; la Psiche non È ciò che È per il fatto di Essere Immortale ed Eterna, come sembrano (cfr. appunto *Phaedr.* 246a 3-6), volerci indurre a ritenere le varie dimostrazioni di *ajanasia* bensì è *ajawatoí* ed *ají; kata; tauja* in ragione del suo stesso Essere, e dove questa *oũsia* che si esprime insieme come *ojre* come *episthēh* e *nōu* (cfr., per la Scienza, 508e 6, ed anche VII, 517c 3-4:... *ej te nohtw/ autē; kuria ajhpeian kai; nōm parascomēh.*), è il frutto luminoso dell'*ajaqon*. La stessa dunque è la Causa, dell'Eternità del Conosciuto e del Conoscente.

Il nesso Essere-Eterno si radica quindi e si risolve nel Bene anche sul versante psichico, e l'*ajaqon* si rivela perciò per la Causa ultima sia dell'Essenza dell'*oũsia* Oggettiva, che dell'Essenza dell'*oũsia* Soggettiva.

L'incidenza causale diretta del Bene sull'Essere, e, dunque, sull'Atemporalità della *yuchv* presenta infine delle ulteriori rilevanti conseguenze di tipo sia epistemologico che ontologico, alle quali merita perlomeno accennare, e relative stavolta alla sottile interconnessione esistente fra le sfere del Soggetto Conoscente e dell'Oggetto Conosciuto.

²⁵¹ Nel discutere la possibilità di individuare una dipendenza del *crowoi* dalla *yuchv* avevamo accennato alla ricchezza dell'argomento della Reminiscenza, assai prodigo di informazioni, soprattutto se messo a confronto con quanto detto nel *Teeteto* su quegli 'elementi Comuni' cui la Psiche accede esclusivamente per mezzo di Se stessa (cfr. 185e 1-2), nel comunicare informazioni essenziali circa l'intima struttura Dialettica non soltanto dell'Ideale, ma anche dell'Anima stessa.

Per cogliere anche solo superficialmente questo legame, è sufficiente riflettere ancora sulle conseguenze derivanti, nel terzo argomento del *Fedone* (cfr. specialmente 79a 6 sgg.), dall'attribuzione all'Anima dell'Invisibilità: in una prima accezione, **la Psiche viene detta Invisibile in quanto appartenente all' *ajdeĩ ejfoĩ***, col che vengono stabiliti, da un lato, **il suo carattere Ideale, di Realtà anch'essa Intelligibile**, e dall'altro, proprio in virtù di questa sua **suggeneĩa** agli *ejfoĩ*, **la sua capacità di porsi rispetto ad essi come un Soggetto Conoscente**; in un secondo significato, data la sinonimia fra *ajdeĩve nohtaw* l'Anima, in quanto Intelligibile, **si presenta anche a Se stessa come Oggetto di Conoscenza possibile, più precisamente come Oggetto possibile di Autoconoscenza**; in un terzo senso, portato alla luce attraverso il raffinato *slittamento semantico* fra *ajdeĩve stidhĩ*, il Dio del mondo Infero che Platone fa Vivere ed esercitare le sue Bontà ed Intelligenza (cfr. 80d 7), nell'Iperurano, **la Psiche 'diventa' *fronimoz*, Intelligente, e questa sua *fronhsĩ*, che dal punto di vista dell'Oggetto di Conoscenza corrisponde all'Essere Conosciuto, è, insieme e simultaneamente, Intelligenza sia della Realtà Intelligibile che di Se stessa.**

Stando al *Fedone* infatti (cfr. ancora 79d 1-7), **solamente quando l'Anima, raccolta in Se medesima, Conosce le Idee, allora Conosce anche Se stessa, in quanto soltanto attraverso la Conoscenza di ciò che ad essa è Congenere (...*ejĩ to; sugghnhĩ kai; ejĩ to; toiouton...*, 84b 2-3;...*ejĩ to; ombion aũfhĩ*./, 81a 4), essa si rivela a Se stessa nell'esercizio di quell'attività in cui consiste la sua Natura originaria, la *nohtsi*. Allora Sa Se stessa, ha *episthnhĩ*, ed è Autoconoscente. L'Anima, nell'atto della Conoscenza eidetica, da Invisibile diviene a Se stessa Visibile, contemplando nel Divino Cosmo Ideale (*geĩon*, 80a 3, a 8, b 1, 81a 5, 84a 8) quella Divinità che lei stessa È²⁵²:**

²⁵² Che *nella ricerca della Natura primigenia dell'Anima il metodo di indagine coincida con l'Oggetto ricercato*, è dimostrato nel libro X della *Repubblica*, in cui chi vuole *contemplare la *yuchn* nella sua Verità non può che servirsi di quello strumento nel quale l'Anima, purificata dal contatto con il corporeo, viene ad identificarsi completamente: *oĩth d' ejĩtin eĩh/ajlhqeia/ ouj lelwbhmenon dei aũfo; geasasqai upo; te eĩh tũu sumatoĩ koinnĩazĩ kai; ajlwn kakw, wĩpwr nũn hũteĩ geĩnneqa, ajl jũthw ejĩtin kaqaron gĩgnomenon, toiouton ilkaũw logisũw/diageteĩw*..(611b 10-c 4). È al suo Amore di Sapere che si deve guardare per scoprire la sua Congenericità al Divino, Immortale ed Eterno. Nella *Filosofia* (intesa qui come quella *meletĩ ganatw* del *Fedone*), la Psiche 'diventa' Tutta quanta come ciò che contempla: *Eĩj thũ filosofĩam aũfhĩ, kai; ejnoein wĩd ajtetai kai; oĩth ejĩotai outĩlĩw, wĩd sugghnhĩ oũpa tũw/ te geĩw/ kai; ajanatw/ kai; tũw/ ajĩ; ojti, kai; oĩd ajĩ geĩmito tũw/ toioutw/ pãsa epĩspomewh kai; upo; tawthĩ eĩh outũh eĩkomiĩsqeĩsa ej tũu portou ejĩ wĩnũm ejĩtin*..(611e 1-5).*

La teoria platonica della *Conoscenza di Se stessi* è estremamente raffinata e complessa, e meriterebbe davvero seguirne sistematicamente gli sviluppi a partire *dalla concezione del Sé delineata nell'Alcibiade Primo* (cfr.

III de; yuch; aya, to; ajdex, to; eij toiouton topon eferon oijfomenon gennaiou kai; kaqaron kai; ajdh, eij Midou wj ajhqwn, para; ton agaqon kai; fromimon qeon, oi; Jaji qeon qelh/ autika kai; th/ ejh/ yuch/ jfem... (80d 5-8)

Per riprendere la terminologia adottata entro l'analogia con il Sole di *Repubblica*, l'Essere Conoscibile, *gignwskomenon* l'Essere Conosciuto, *to; gignwskesqai* la facoltà di Conoscere connaturata al Conoscente la *duamiz* del *gignwskoz*, ed infine il Conoscere effettivo, realizzato nell'*episthmo* nel *nouz*, le nozioni che concorrono non solamente alla realizzazione della Conoscenza eidetica, ma che producono anche la convergenza fra Conoscenza delle Idee e Conoscenza della Psiche nell'Autoconoscenza, e che Platone nel *Fedone* ci presenta nella loro comune dipendenza dal concetto di Eternità, dall'*aji; kata; tauza; epeia* risultano, dal parallelismo con *hhoz*, essere tutte quante derivati dell'*agqon* Il Bene dunque non è 'esclusivamente' la Causa del Sapere le Idee alla Luce del loro fondamento, bensì anche della Conoscenza che l'Anima ha di Se stessa. Se si considera poi che l'*agqon* è il Visibile/Conoscibile in assoluto, in quanto Sorgente di Luce eidetica e Splendido fra gli Esseri (... *to; pasi; fw; parewz*..VII, 540a 8, *tou qitot; to; fanotaton*, VII, 518c 9e), e che perciò, seppure per ultimo (VII, 516b 4, 517b 8, 532a 5), ovvero al termine della lunga *poreia* Dialettica, di cui incarna il *teloz* (cfr. VII, 532b 4, e 3), è quello *che può e deve* (VII, 517c 4) Essere massimamente Conosciuto, il *megiston meqma* appunto, se ne dovrebbe concludere che l'Autoconoscenza non possa che culminare proprio nella Conoscenza dell'*agqon*, in questa prospettiva sembrerebbe prossima la comprensione delle allusioni contenute nella *Repubblica* al fatto che *la medesima sia la via, la makroteta kai; pleim odov* della *diallktikh; episthmh* che porta allo svelamento della Natura ultima sia della *yuchehe* dell'*agqon* (cfr. IV, 435d 3; VI 504b 2, 504c 9).

Lo sguardo d'insieme che abbiamo tentato di dare al *Fedro* ed alla *Repubblica* con l'aiuto del *Fedone*, sembra quindi confermare l'intuizione di partenza, arricchendola in concretezza, che vede nella *noksi* del *tivepti* del Bene il compimento della *noksi* del *tivepti* dell'Anima.

127d 9 sgg.), che muove dall'adagio Delfico *gwnqi sauton* (124a 7); sembra infatti che non ci sia tappa del percorso di elevazione dell'Anima dal sensibile all'Intelligibile che non abbia degli effetti simultanei sulla concezione che il Soggetto Conoscente ha di Se stesso, come la simmetria costante fra dimensione psichica e dimensione eidetica presente nel *Fedone* dimostra già benissimo.

Merita infine riflettere ancora un momento *sulla funzione dell'Intelligenza quale anello di congiunzione del processo gnoseologico, e sulle implicazioni ontologiche di questo suo ruolo*: essa viene posta in analogia *alla Luce che connette la capacità di Vedere connaturata agli occhi con la capacità di Essere Visti intrinseca agli oggetti Visibili* (*Ἐταν δεῦρ ἵκηται ἡνὰ οὐρανῶν καταλαμπεῖ, σαφῶς ὁμῶς, καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἐπιόψασθαι φαίνεται*. 508d 1-2; *Τὸν ἡλῖον τοῖς ὀφθαλμοῖς οὐκ ἴσμεν ὀφθαλμοῖς τῆν τοῦ ὁράσθαι δυνατότητα φησεί...*, 509b 2-3); in questo modo, da un lato, l'occhio Vede, e dall'altro, gli oggetti vengono Visti (*Τίνα ὄψις ἐπειρ ἀφίστασθαι τῶν ἐπὶ οὐρανῶν/γεῶν τούτου κούριον, οὐρανῶν τοῖς φῶς ὀφθαλμοῖς τε ποιεῖ ὅταν ὀφθαλμοῖς καλλίστα καὶ ταῖς ὀφθαλμοῖς ὁράσθαι*. 508a 4-6). Analogamente l'Intelligenza collega la *facoltà di Conoscere intrinseca all'Anima con la caratteristica degli Intelligibili di Poter Essere Conosciuti, col risultato che la Psiche Conosce, e l'Intelligibile È Conosciuto* (cfr. 508d 4-6). Questo dovrebbe significare, l'abbiamo visto seguendo il *Fedone*, che *ad Essere Conosciute sono sia le Idee che l'Anima, 'divenuta' a Se stessa Oggetto di Autoconoscenza*.

La Luce, che fuor di metafora è *νοῦρος ἐπιστήμη ἀληθείας* (cfr. 508 d 5, d 9, e 1, e 3-4, e 6, 509a 1), svolge dunque un'evidente funzione Unificante rispetto alle dimensioni *Soggettiva ed Oggettiva*, sulla base della quale sembrerebbe di poter escludere che essa si riversi sia sull'Anima che sulle Idee in maniera puramente passiva: volendo seguire sia le suggestioni provenienti dal *Fedro*, che segnala la presenza **di un Pensiero e di una Scienza immanenti all'Intelligibile** (*τῆν ἐπὶ τῶν ὀφθαλμοῖς ἐπιστήμην ὄψασθαι*, 247e 1-2; *...ὄψις...ἡ ἀφροσύνη οὐκ ὁράται*... 250d 3-4), che la Psiche disincarnata è in grado di contemplare (*καταρῶν* 247d 5-6, e, complessivamente, 247d 1-e 4), e di cui si alimenta (*...γεῶν δαίμονια ἡνὰ τε καὶ ἐπιστήμης ἀληθείας/τρεφόμενης*, 247d 1-2), che quelle contenute nel *Fedone*, dove, sotto le spoglie di *ἄιδη*, il *φρονίμοι γεῶν* (cfr. 80d 5-7), potrebbe celarsi un ulteriore riferimento all'Intelligenza intrinseca alla Totalità Ideale (l'Intelligibile/Invisibile è detto esso stesso Divino, Immortale ed Intelligente, *τοῦ ἀίδεου... τοῦ γεῶν τε καὶ ἀθανάτου καὶ φρονίμου*, 81a 4-5), si potrebbe sostenere che nell'Unità dell'atto Intellettuale trovino espressione simultanea la *νοῦρος* e l'*ἐπιστήμη* sia della *ψυχή* degli *εἴδη*. Nel *νόον ἐπεῖν* (cfr. Resp. VI, 508d 6), si fonderebbero

dunque Soggetto ed Oggetto nella condivisione della loro comune attività Autopensante²⁵³.

Che l'Anima infatti sia per sua propria natura *luminosa ed attivamente portatrice di Luce*, lo si evince, per limitarci a due soli esempi, intanto dalla descrizione fornita nel *Timeo* del processo della Visione (cfr. 45a 6 sgg.), entro la quale *il Vedere è il frutto della generazione di un Corpo di Luce, punto di incontro fra il fuoco emanato dal senso della vista, e qui ricorre la bella espressione *φωσφορα γινετα* (Tim. 45b 3), e quello irradiato dall'oggetto osservato; poi, lo si deduce dal conferimento alla *yuch*, ancora nell'analogia con il Sole, del pregevole attributo di Agatoide, *αγαθειδης* (509a 3), quando, ovviamente, la si osservi nella *Verità e Purezza della sua forma*,... *ἐπιστημη δε; κατ' αληθειαν*..., 508e 6-509a 1. In questa cornice, così come *l'occhio era il più simile al Sole*,... *ὁφθαλμοειδστατω γε... οὐρανῳ*..., 508b 3, così proprio l'Anima è la più simile al Bene.*

Per inciso, forse non è inutile osservare che nel parallelismo con *ἡθρο* mentre i riferimenti, sia autonomi che provenienti dal *Fedone*, alla *Natura Intelligibile ed Intelligente dell'Anima* sono espliciti, non sembrerebbero esserci invece chiari indizi di una volontaria connessione

²⁵³ Non pretendiamo qui neppure di sfiorare la questione, *se l'Intelligenza Psicica e quella immanente all'Ideale siano sotto ogni riguardo e sempre identiche*. Anche se i testi indicano la via di questa assimilazione come preferenziale, è evidente la necessità di maggiori approfondimenti, a partire innanzitutto dal rapporto esistente nel *Timeo fra Vivente Perfetto ed Anima Cosmica*: come si evince da questo dialogo infatti, *il Vivente Intelligibile è, nella misura in cui espleta anche funzioni demiurgiche* (cfr. Gaiser, *La dottrina non scritta*..., *op.cit.*, p. 202, e, in generale, Halfwassen, *Der Demiurg*..., *op.cit.* e Perl, *The Demiurge and the Forms*..., *op.cit.*), *sia Intelligente che Vivo*, il che comporta tanto l'inclusione in se stesso della *κίνησις*, quanto, come esigerebbe la corrispondenza con il *Sofista*, il suo essere intrinsecamente *animato*. Negare un'assimilabilità di fondo fra *Yuchē Panteleō Zōōn*, equivarrebbe a negare *che sia proprio il Vivente Perfetto quel Paradigma guardando al quale il Demiurgo compone l'Anima cosmica legandola al proprio corpo. Il Vivente eidetico deve dunque comprendere in sé almeno il Principio psichico originario che ne permetta una successiva 'generazione' visibile; ora questo principio, potrebbe essere separatamente κίνησις, χωρίς κίνησις, senza essere Anima?* Stando alle numerose e frequentemente segnalate indicazioni del *Fedone*, del *Fedro*, del *Sofista*, del *Filebo* e delle *Leggi*, la risposta dovrebbe suonare radicalmente negativa. Ci si potrebbe inoltre domandare come questa Identità non venga compromessa dal fatto innegabile che le *yuchai* degli Animali mortali sono soggette alla dimenticanza, connessa all'incarnazione. Tuttavia la teoria dell'Anamnesi conduce, nel suo complesso, a ritenere *che il Sapere in noi sia Sempre presente, anche in forma latente, e che dunque l'Intelligibile, per così dire, Pensi Sempre in noi, ne siamo consapevoli o meno*. Ad ogni modo riteniamo già molto importante poter concludere che, **sia nell'ottica assiomatica del Fedone, che in quella fondativa della Repubblica, il Pensiero psichico e quello eidetico si presentino, tanto rispetto alla loro Atemporalità quanto al loro Essere, sostanzialmente identici.**

con gli esiti della dimostrazione del *Fedro*, in base alla quale *l'Anima è Principio di Movimento in quanto Automovimento*, pur avendo *il Movimento che muove se stesso un'attinenza evidentissima all'Autoconoscenza*, come si evince dalle diverse situazioni dialogiche in cui Platone associa espressamente **il Pensiero alla *kinhsiz*** (cfr. ad esempio *Resp.* VII, 524e 5:... *kinōusa ej ēdūtē/thē ejnoian.*.; *Tim.*...*ej ēw/kinoumenw/wš jūdōu feromenoi ajēu fōgōu kai; hōhē.*, 37b 5-6, ed il più complessivo coinvolgimento della *kinhsiz* entro la costituzione e l'azione gnoseologica della *yuchv* Cosmica da 36b 6 fino a 37c 5).

Tuttavia, non riteniamo sia un caso che il *Fedro* costituisca, perlomeno entro il percorso di riflessione che abbiamo intrapreso qui, *una tappa indispensabile in questo passaggio dal Fedone alla Repubblica*, per il fatto di avere affermato in modo tanto diretto che **il *modus existendi* della Psiche non è la ragione ultima del suo Essere Ideale**. Si potrebbe supporre che in questo implicito rinvio del *Fedro* alla *Repubblica*, dove **il rapporto fra Essere ed Eternità/Immortalità della Psiche viene ricondotto, per via analogica, alla propria Sorgente**, Platone voglia suggerirci di tenere presente il *logoi ēhē oustiaz* dell'Anima, quello di *ajch; kinhsenz*, e di cercarne proprio nell'analogia con il Sole l'origine ed il senso ultimo.

Certo è che nel parallelismo con *hōhōi* l'Intelligenza viene concepita come una mediazione fra Conoscente e Conosciuto, elemento di raccordo in cui le loro rispettive capacità trovano attuazione, un Terzo, *tritōn* (cfr. 507e 1-4), di cui Platone non manca di sottolineare la superiorità ontologica (che si espliciterà in seguito, fuoriuscendo dalla metaforica della Luce), rispetto alle due componenti coinvolte nel rapporto, fintanto che le si consideri ancora 'scolligate' l'una dall'altra,

Ouj smikrā/ajā ijleā/hJtōū obān ajqhsiz kai; hJtōū obāsqai dunamiz ēwn ajāwn suzeuzewn timiwterw/zugw/ējughsan, ejper mh; ajimōn to; fwz. (507e 6-508a 2)

Anche nel *Timeo*, durante la raffigurazione della composizione della *yuchv*, si asserisce che **due cose non si compongono in modo Bello senza una Terza, e che il più bel legame è quello che fa Una cosa sola di quanto viene legato**,

duē de; nouw kalw sumistasqai tritōu cwri; oujdunatox. desmōn gar ej nesw/dei tina ajfōin sumagwgon gignesqai. desmōn de; kallistoi oū aj autōn kai;

ta; sundoumena offi malista ej poiñ/ tóuto de; pefuken ajalogiō kallista ajoteleîn. (31b 8-c 4)

Ricordiamo che i due termini che fungevano da *'mediatori'* fra premesse e conseguenze delle due dimostrazioni di *ajanasia*, la terza del Fedone e l'unica del Fedro, consentendo di radicare l'Immortalità dell'Anima nell'esistenza dell'Essere, o di uno specifico Essere, Eterno, erano, rispettivamente, *l'Invisibilità/Intelligibilità ed Intelligenza, e l'Essere Principio di Movimento*. Volendosi domandare se non vi sia una possibilità di combinare insieme questi concetti *nelle nozioni di nóu ed episthē* in gioco nell'analogia con il Sole, crediamo che la direzione in cui guardare alla ricerca della soluzione sia una sola. Stando al Sofista, *quell'Essere che è il nóu, alias frōnsis, alias episthē* (cfr. 248e 7, 249a 1, a 2, a 4, a 9, b 6, c 3, e la sintesi di c 7), risulta *da una commistione dei Sommi Generi di Identità, Differenza (implicitamente), Quietè e Movimento, e dove questi ultimi due sono il prodotto necessario della kolimnia* originaria di *ousia taufore gateron* che sta a fondamento della *sustasi* della *yuchnel* Timeo (la *kichsi* viene infatti introdotta a partire da 36b 6, senza essere stata menzionata in precedenza entro la mescolanza originaria), *mettendola in condizione di esercitare le sue facoltà conoscitive* (cfr. 37a 2-c 5); ferma restando la necessità di sottoporre questa ipotesi a tutte le verifiche necessarie, questa sorta di *gerarchia esistente fra i genē* suddetti, sembrerebbe confermata anche dalla seconda deduzione del Parmenide, in cui *il Moto e la Quietè presuppongono appunto l'interazione Dialettica fra l'Essere -concepito come eifōn* l'Identità e la Differenza (in gioco sin dall'inizio, in 142b 5 sgg.); guardando infine al celebre Corollario del Parmenide, con un occhio rivolto alle implicazioni epistemologiche (cui avevamo accennato in questo terzo capitolo), della complessa *teoria del Terzo, to; triton* (155e 4 sgg.), non si può accantonare l'ipotesi *che sia l'Essere in quanto Intelligenza Autopensante quella Realtà che, proprio in quanto inclusiva per sua stessa costituzione Dialettica dell'Opposizione fra Quietè e Moto -e qui yuched ajn sono legati a filo doppio- consenta il mutuo passaggio dell'uno nell'altro nella dimensione Extratemporale dell' estaiñh* (cfr. in particolare 156c 1-e 7, da porre anche in relazione alla teoria del Conoscere come Fare e Patire delineata in Soph. 248b 2-e 4). Del resto, nello stesso Timeo la *yuch* viene definita come un Terzo Essere, *triton... ousiaz ejfōi* (35a 3-4), ed è significativo che nella quasi totalità delle circostanze in cui Platone ricorre al termine *triton* nei dialoghi, in contesti di una certa rilevanza teoretica, *siano sempre in qualche modo coinvolte la Psiche e l'Intelligenza* (cfr., ad esempio, Soph. 250 b: *to; triton to;*

q̄r ep̄ th-yuch-tigeis, Resp. IX, 572 a: *to; triton de; kinhsai ep̄ w̄to; fronein ēḡḡignetai*, Phil. 55 a: *ton triton...bion...fronein d̄ h̄j̄ w̄ oiār te kaqarwtata*, 48 e: *to; triton eijfoi to; tw̄ ep̄ taiz yucaiz dihmartekasin*, 66 b: *to;..triton...noūr kai; fronsin tigeis*).

Saremmo tentati di dire, ed in questo modo gli esiti delle prove di Immortalità del *Fedone* e del *Fedro* troverebbero un pieno accordo *ed anche il loro coronamento nella Repubblica*, che proprio *in quanto la sua intima Natura è l'Intelligenza, l'Anima è Automovimento e dunque Principio di Movimento*.

La Luce, noūr, ep̄isthm̄e gn̄wsis̄, non è però, ammonisce Platone, *il Bene in sé* (cfr. 508b 9-10, e, fuor di metafora, 508e 4-509a 5), ma si può supporre che essa, degna prole della propria Fonte, proprio da questa erediti *la sua facoltà mediatrice di 'legare'*: in due passi, nei quali forse Platone più si avvicina a fornirci *non 'soltanto' attributi, per quanto eccelsi, dell' agaqon* (si vedano, oltre agli appellativi che gli vengono conferiti nei libri centrali della Repubblica, in particolare la Bellezza, la Verità e la Simmetria di Phil. 65a 1-5), ma quasi una sua definizione, il Bene viene descritto come un legame, *desm̄ov*, come “ciò che tutto tiene insieme e tutto collega”,... *w̄ ajhq̄w̄z to; agaqon kai; deon sund̄ein kai; sunewein...* (Phaed. 99c 5-6), e che tutto pervade (Crat. 418e 5-419b 4); va anche apprezzata in proposito *la suggestiva attribuzione ad Ade del dono di tenere strette a sé le Anime libere dal contatto col corpo, per mezzo del legame più forte, megistor, j̄scurotator desm̄ov* quello dei suoi bei discorsi, frutto del suo “Sapere tutte le cose Belle”. In ciò consistono i Beni, *agaḡon* dell'Aldilà (Crat. 403c 1-404b 4).

La *dunamis* dell' *agaḡon* è dunque Unificante ed Omnipervasiva insieme²⁵⁴.

Queste ulteriori riflessioni ci permettono, infine, di esplicitare *il significato dell'impiego assiomatico del nesso Essere-Eterno posto nel Fedone, anche in relazione alla Congiunzione della sfera della Soggettività e dell'Oggettività*, e questo sia in chiave gnoseologica che ontologica: *la fronsis̄, che nel Fedone è condizionata dal*

²⁵⁴ A questa 'duplice' sfaccettatura dell' *agaḡon* simultaneamente *Unificante ed Omnicomprensiva*, rinvia esplicitamente Beierwaltes, in *Lux...*, *op.cit.*, pp. 46-47:

«Das *agaḡon* ist den Ideen gegenüber nicht spezifiziert, nicht qualitätsmäßig eingeschränkt, sondern das Einfache schlechthin, deshalb über allen Ideen stehend, sie umfassend [rinvia a *Symp.* 211d sgg. e *Phaedr.* 250d]. Das *agaḡon* ist also keine Idee neben anderen Ideen, sondern **das** Gute, **die** Gutheit, der tragende Grund aller Ideen, weil nichts gerecht oder schön sein kann, das nicht auch gut wäre. Gut ist hier im ontologischen Sinne zu verstehen. So ist jede Einzelidee erst durch die Anwesenheit des *agaḡon* Gestalt vollkommenen Seins.».

raggiungimento, da parte dell'Anima, dell'Atemporalità eidetica, per cui la Psiche può Conoscere ed ha Intelligenza rispetto alla Idee perché ne condivide il modo di Essere (cfr. ancora una volta 79d 1-7), da cui anche l'Intelligenza immanente all'Ideale dovrà necessariamente derivare (ibid.), nell'analogia con il Sole di Repubblica è frutto del Bene. Non è dunque l'Eternità/Immortalità la Vera Causa dell'Intelligenza, ovvero dell'Unità del Conoscente e del Conosciuto, bensì l'ἀγαθόν²⁵⁵.

Il Bene dunque, è l'αἴτιον sia dell'Eternità dell'οὐσία Oggettiva e Soggettiva considerate 'separatamente', che dell'Eternità della loro Unificazione, nella misura in cui è la Causa simultanea di Intelligenza, Essere e Verità.

Volendo esprimere in una frase il nucleo della teoria platonica del Conoscere, si potrebbe dire che **il Sapere consiste nell'Unità di Soggetto ed Oggetto generata dal Bene.**

Le maggiori implicazioni gnoseologiche ed ontologiche per la concezione della Soggettività sono perlomeno due: la prima conclusione, la trae Platone stesso in uno splendido e denso passo del *Timeo*, cui già avevamo fatto ricorso in precedenza: *l'ἀφαιρία φύσις consiste nell'assimilazione del Contemplante, τοῦ κατανοῦντος al Contemplato, τῷ κατανοομένῳ (90d)*; detto altrimenti, **il Vero Soggetto, è l'Unità di Soggetto ed Oggetto.**

In quest'ottica, si comprende come l'atto supremo dell'Autoconoscenza conseguita dall'Anima, che è insieme Conoscenza dell'Intelligibile e di quel particolare Intelligibile

²⁵⁵ Pur non riconoscendone nel Bene la Causa prima, perlomeno nella sua accezione ontologica, quanto piuttosto nell'Autoattività logica dell'Idea, Hartmann aveva compreso il senso profondo, sulla scia di una raffinata interpretazione Universalistica delle prove di ἀθανασία del Fedone (cfr. *Platos Logik...*, op.cit., pp. 284-294), **del legame fra ψυχήν εἶναι**

«Die Idee ist es, die im Gedanken des *αὐτῶν* wurzelt. Ihr gegenüber sind das Subjekt und das Objekt nur Beziehungspunkte. Daher braucht überall da, wo von der Idee die Rede ist, der Übergang zum Objekt garnicht erst vollzogen zu werden. Er ist schon in ihr gedacht. Für Plato ist das so selbstverständlich, daß er es nicht einmal für geboten hält, diesen Übergang irgendwo zu demonstrieren. Das *αὐτῶν* der Idee ist von vornherein eins mit dem *αὐτῶν* der Seele. Noch deutlicher wird das, wenn man auf das *ἰδέειν* als das Erzeugende der Einheit hinblickt. Dieses ist ebensowohl das Selbsttätige der Seele, als es die objektive Einheit der in eins begriffenen Dinge ist. Die selbsttätige Einheit stellt sich **subjektiverseits als Einheit des Bewußtseins dar** (das Selbstbewußtsein des „Charmides“), und zugleich **objektiverseits als die Identität des Denkinhalts**. Identität ist das innerste Wesen der Idee.» (*ibid.*, pp. 199-200). E questa concezione **dell'Unità, basata sull'Identità del contenuto, fra Anima e Idee**, poggia anche per Hartmann **sulla comprensione platonica del Conoscere come Vedere:**

«Das Schauen der Idee ist daher vor allem selbst die „Einheit einder Schau“, *μία τίς ἴδεα*. Das ist, wenn man es ins Logische umsetzt, die Einheit einer ursprünglichen Leistung. [...] Das **Erschauen der Einheit bedeutet das Schaffen der Einheit** [...]» (*ibid.*, p. 188).

*che è lei stessa, pura Intelligenza, debba coincidere con la consapevolezza dell'attività Unificante del Bene; non poteva esprimerlo meglio Plotino, che nelle *Enneadi*, VI, 9, a più riprese, chiama la massima forma di Sapere *εἰσὶν*²⁵⁶.*

La seconda implicazione, è che, interrogandosi *sul nesso essenziale che collega l'Essere Psicico al Bene, il ~~τὸν~~ dell'uno e dell'altro, si dovrà indagare la dipendenza fra la struttura Dialettica dell'Intelligenza e la Potenza Unificatrice dell'ἀγαθόν*

Tanto lontano ci ha portato un ragionamento mosso dalla volontà di chiarire, almeno in parte, *il grande risalto dato da Platone nel Fedone al passaggio dal Non poter Essere Visto, dall'Essere Invisibile, al poter Essere Conosciuto.*

§.3.2.2.: *Sotto le spoglie dell'Eternità. Le implicazioni ontologico-dialettiche e protologiche della sua funzione didattica.*

Il tema che desideriamo affrontare in chiusura di questa ricerca lo possiamo introdurre ripartendo da quella conclusione che, sintetizzando i diversi livelli ai quali la relazione fra Essere ed Eterno si articola, avevamo potuto trarre dal *Fedone*: **le Idee Sono ciò che Sono perché sono Eterne.** Questo risultato si è rivelato divergente da quanto l'analisi dei libri centrali della *Repubblica*, e soprattutto dell'analogia con il Sole, ci ha portato ad osservare, ovvero che *il rapporto fra l'οὐσία e la sua Atemporalità va concepito in maniera esattamente inversa rispetto al modo in cui era stato delineato nel Fedone*, per cui, in realtà, **le Idee Sono ciò che Sono non in virtù della loro Eternità, ma del loro stesso Essere, di cui il Bene è il fondamento ultimo.**

Alla domanda che ci ha accompagnato nella stesura di tutta questa terza sezione della ricerca, relativa *alla priorità ontologica entro la relazione fra Essere e Tempo, e qui circoscritta al rapporto fra Essere ed Eterno*, si può quindi rispondere, e già in via praticamente definitiva, come segue: anche **entro il nesso fra l'οὐσία e l'ἀγί; kata; ταύτα; εἶναι**, come l'Essere -sia del Soggetto che dell'Oggetto- si era svelato nella sua

²⁵⁶ Non è da escludere che nella medesima direzione vogliano portarci anche quelle aporie sollevate nel *Parmenide* a partire dall'assunto *che le Idee siano 'pensieri nell'Anima'* (cfr. 132b 3-c 11); *una tale forma di idealismo puramente soggettivo infatti, in quanto implicherebbe l'annullamento della Dialettica di Soggetto ed Oggetto, renderebbe di fatto impossibile sia la Conoscenza degli εἶδη che l'Autoconoscenza.* Che *l'Unione dell'Anima con il Bene non implichi, anche nella visione plotiniana, un azzeramento dell'attività Pensante in favore di un 'annullamento mistico' nel Pensato*, lo sostiene Beierwaltes in *All-Einheit und Einung...*, op.cit., pp. 69-70.

anteriorità rispetto al *κρονι*, così lo stesso Essere -di nuovo, sia Soggettivo che Oggettivo- si è dimostrato ontologicamente anteriore all'Eternità stessa²⁵⁷.

Ciò non significa che si debba vedere un contrasto insanabile fra i due dialoghi rispetto alla concezione di questo legame: abbiamo avuto modo di sottolineare in diverse occasioni come *l'impiego del nesso fra Essere ed Eternità nel Fedone sia di tipo assiomatico, e dunque si presti, apriori, a ricevere una più profonda giustificazione*; non fa specie dunque che tale rapporto possa *invertirsi* quando, come avviene in special modo entro la straordinaria analogia con il Sole, *lo si pensi a partire dall'~~αἴτιον~~ inteso come Principio sia gnoseologico che ontologico della Totalità Intelligibile*. Che il nesso Essere-Eterno sia originato dal Bene, rappresenta anzi, dal nostro punto di vista, la prova più lampante di quanto fosse adeguato presentare, nel *Fedone*, *la relazione fra l'~~αἴτιον~~ e la sua Atemporalità come un 'presupposto'*; appunto perché in quella cornice Platone non ha ritenuto opportuno, e per ragioni legate prevalentemente alle finalità più evidenti perseguite nel dialogo, *dimostrare cioè l'Immortalità e l'Idealità dell'Anima in un contesto 'ascensivo', il che rendeva indispensabile farne dipendere lo statuto ontologico ed atemporale dall'esistenza della Realtà Intelligibile ed Eterna, sottoporci il legame fra i due Concetti in connessione diretta al proprio fondamento ultimativo*. Ciononostante ci si potrebbe chiedere come mai si sia reso necessario proporre, nel *Fedone*, *l'Essere come un derivato, nei suoi tratti essenziali, della propria Eternità, per poi ridefinire il nesso di anteriorità e posteriorità ontologica fra le due nozioni, rovesciandolo*, nella *Repubblica*. L'unica risposta che ci sentiamo di dare, oltre a quella, già argomentata in precedenza e che la integra, *legata al carattere squisitamente 'ascensivo' della terza prova di ~~αἴτιον~~ del Fedone, in cui il concetto dell'Eterno gioca un ruolo imprescindibile nel consentire al Soggetto Conoscente che si riappropria del Sapere di distinguere ~~gignόμενα ed εἶδη~~, è che soltanto dando la preminenza all'Eternità rispetto all'Essere Platone poteva metterci a disposizione tutti gli elementi teorici che bisognava possedere, per poter compiere quel passo in seguito al quale si è compreso che la ricerca del fondamento del nesso fra Essere ed Eterno ha un termine, e che questo termine è il Bene*.

In questa cornice, ci proponiamo quindi di approfondire il già menzionato *ruolo didattico del concetto dell'Eterno, prestando particolare attenzione all'eventualità che esso,*

²⁵⁷ Rimarrà da verificare in futuro se le medesime conseguenze si possano trarre, nel contesto della Cosmologia Dialettica di Platone, *dall'esame del rapporto fra ~~αἴτιον~~ κρονι* considerati 'in se stessi', ovvero 'scollegandoli concettualmente' dagli ambiti corrispondenti dell'*αἴτιον* del *gignόμενον*

proprio nell'esercitare questa funzione didattica, si carichi anche di specifiche valenze protologiche.

Per non perdere la visione d'insieme, è bene ricordare quali fossero tutte quelle 'caratteristiche eidetiche' esplicitamente menzionate da Platone entro il terzo argomento in favore dell'*ajanasia* del Fedone che, *comuni a tutto l'Essere, e che lo definiscono nella sua Realtà e Verità, venivano alla luce grazie alla loro deducibilità dalla nozione di Eterno: l'Essere Uno e le sue ulteriori manifestazioni, ovvero l'Essere Non composto, Indivisibile, Monoforme, e poi l'Essere Immutabile ed Ingenerato, derivavano tutti dal Permanere invariabilmente Identica dell'Idea.*

Accanto a questi concetti, non vanno dimenticate quelle altre *fondamentali determinazioni delle Idee*, che, pur non essendo state fatte oggetto di una riflessione sistematica nel Fedone, come abbiamo ripetuto più volte, *sia negli interessi dello sviluppo organico della teoria psichica, sia per ragioni di ordine protologico*, emergeranno invece nei dialoghi posteriori, e che risultavano, dall'analisi che abbiamo svolto nel primo capitolo, *essere conseguenze altrettanto necessarie dell'aver concepito l'Idea come un Essere sempre nello stesso modo.* Queste nozioni, che rimangono *latenti* sullo sfondo della dimostrazione, *sono le simmetriche delle precedenti: se era corretto affermare il ripercuotersi dell'ají; kata; tauza; epeín* sull'Ideale concepito nel suo insieme (come suggeriva Resp. VI, 500b 8-d 2), *se ne può asserire l'Essere Molteplice (ricordiamo gli ajuneta di Phaed. 78c 6-8), Composto (richiamandosi a quella che platonicamente rappresenta l'Unità minima' del Pensiero e del Pensato, un Uno che È, cfr. Theaet. 205c 1-e 7, Parm. 142b 5 sgg.), Divisibile (come puro esito del procedimento analitico della diairesis), Poliforme (Polimorfia legata alla Pluralità di ejíriscontrabile in un genu; cfr. Soph. 221e 7), i quali risultano sintetizzabili nel concetto di Totalità Unitaria; poi se ne può ipotizzare (ipotesi tanto meno peregrina quanto più si è disposti ad accettare la validità della conclusione della prova, l'Idealità dell'Anima e la sua piena appartenenza all'Intelligibile, ed a sostegno della quale va tenuto presente il riferimento piuttosto chiaro di Phaed. 81a 5, ad un'Intelligenza immanente all'Intelligibile), il Movimento (che nulla aveva a che vedere con quella specifica forma di mutamento coincidente con l'ajloinsí; la sola da cui la Realtà eidetica veniva esplicitamente esentata, in Phaed. 78d 3-7, e cfr. Parm. 162c 2 sgg.), e la Quietè (cfr. in particolare Phaed. 79d 1-7 con Soph. 249b 12-c 4), ed infine l'Essere sia Identico (la taufothí è tanto intimamente legata al concetto di Eternità da arrivare in alcune circostanze ad assimilarla progressivamente, come in Parm. thn authn ají; eíjai; 135c 1, ají; qí to; autax 32c*

6-7, e nel *tauton ejfaidi* di Polit. 269d 5-6), che Diverso (nella prima parte della ricerca abbiamo insistito a lungo sul riversarsi dell' *aji; kata; tauja; ejlein* anche sulla *eteroteti* dell' *ejfoz*, implicandone la Permanente Invarianza e, di conseguenza, il carattere Ideale)²⁵⁸.

Sommando e riassumendo le due serie di 'caratteristiche' attribuibili all'Essere, se ne può dedurre quanto segue: l' *ousia* è Uno e Molti, è Moto e Quiete, Identità e Differenza; conclusione certo non sorprendente, ma non per questo meno toccante, questi cosiddetti 'attributi' degli *ejfai* implicazioni immediate, più o meno esplicite, del loro Essere *aji; kata; tauja*, sono tutti *megista genh*.

Integrando questa informazione nell'ultima inferenza logica compiuta nella terza prova del Fedone, l' *ousia sumesi* di Generi Sommi, ha in questa sua costituzione, resa accessibile per deduzione diretta dal concetto dell'Eterno, e stando ai due significati primari della nozione di Invisibile, la ragion d'essere della sua Intelligibilità e della sua Intelligenza, che erano appunto l'esito finale dell' *aji; kata; tauja; ejlein*

Parmenide, nell'omonimo dialogo, spiegherà al giovane Socrate, in un passaggio di importanza da non sottovalutare, che non è bene cimentarsi anzi tempo nel tentativo di definire che cosa ogni Idea sia in se stessa,

Prw/gar ejlein prin gummasqhnai, wj Swkratei, outwesqai epiceirei kalow tevti kai; dikaion kai; agaqon kai; ej elaston twm ejfw. (135c 8-d 1)

Per arrivare a questo risultato è necessario invece *esercitarsi a lungo* seguendo un metodo che la maggioranza ritiene sia soltanto un cumulo di chiacchiere inutili,

²⁵⁸ Che l'inerenza anche di queste 'qualità' simmetriche all'Intelligibile non infici minimamente la sua Natura atemporale, è provato, per fare un esempio che valga per tutti i dialoghi tardi, dall'Eternità (*prw to ajhton eklepen* 29a 3), del Vivente Perfetto nel Timeo (*tw/pantelei zwa* 31b 1), che è evidentemente un Uno-Tutto (*ta; gar dh; nohta; zwa panta ejkaino ej eaditw/perilabon ejrei...*, 30c 7-8; *...eja*, 31a 3, *...to; gar perievon panta opusa nohta; zwa meq jfexou deuterou ouk aj pot jfti*, 31a 4-5; *...kata; thn monsin...*, 31b 1), dotato di un'interna articolazione Dialettica in Generi e Specie (*...oujd jftin tajlla zwa kaq jf kai; kata; genh monia, toutw/pantwn ombiotaton auton ejjai tiqmen*, 30c 5-7, e cfr. 39e 7 sgg.), dove dunque le mutue relazioni fra i suoi elementi costitutivi dovrebbero essere espresse dall'Identità e dalla Differenza (*hper ouj nou ejousai jfex tw/wjftin zwa, oiadivte ejreis kai; astai, kaqra...*, 39e 7-e 9), e che, infine, in quanto *zwa* dovrebbe essere Animato ed Intelligente, ovvero, basandosi anche su Soph. 248e 6 sgg., sia in Moto che in Quiete.

*εἴθευον δε; σαυτον και; γυμνασαι μάλλον δια; ἐπι δokuσθῆαι ἀκριστοῦ εἴηται και;
καλοῦμενθῆι ὑπο; ἐν πολλῶν ἀπολεσθῆαι, ἐπι εἴη νεω εἴη εἴη δε; μήν σε;
διαφευεταί ἡ.ἀληθεια. (135d 3-6)*

In realtà, è questa l'unica via, preclusa agli ignoranti, che porta alla conquista dell'Intelligenza,

*ἀγνοῦσιν γάρ οἱ.ἅπολλοι; οἳ ἀγευ ταυθῆ θῆ δια; παρτων διεξοδου τε και;
πλαθῆ ἀφωρατον εἴτουοντα τῶ/ἀληθῆι νόῦν σκεῖν. (136e 1-3)*

Si tratta, seguendo il dialogo, di applicare quel metodo 'ipotesico' già utilizzato da Zenone, e purificato dalle obiezioni dello stesso Socrate, che vuole vederlo applicato alle sole relazioni esistenti fra i Contrari Intelligibili, e che consiste nel porre un Genere sia come esistente, che come non esistente, verificandone le conseguenze sia per se stesso, sia per ciò che, nell'ambito del Reale, è Diverso ed Opposto ad esso (cfr. 135d 7-136c 5).

Questa *διεξοδοῦ* che deve passare attraverso tutta quanta l'*οὐσία* che intendiamo qui nel suo significato 'comprensivo' rispetto alla Totalità dei *γενῆ* delineato nel Sofista nell'*ἀρχῆων* (...*περι; δε; τοῦ μεγιστου τε και; ἀρχῆων*..., 243d 1) e nel *periechon* (*Triton aja ti para; tāuta to; q̄i ep̄ ēh/yuch̄/tigeiv, w̄ up̄ j̄keinou th̄u te stasin και; th̄u kinhsin periecomenhu*..., 250b 7-8), questo *pelagor logon* (137a 6), che l'anziano Eleata viene persuaso ad affrontare nella seconda parte del dialogo, scegliendo di partire dalla 'sua ipotesi', ovvero dall'ammissione che l'Uno sia (cfr. 137b1-b 4), è presentato esplicitamente come il percorso Dialettico che conduce alla Conoscenza noetica del *τιβεῖτι* dell'Idea.

Con il brano del *Parmenide* si entra nel vivo della questione di come si debbano intendere in Platone i rapporti fra logica ed ontologia: se ad un primo sguardo i Generi, in quanto appunto comuni a tutte le Idee, non sembrerebbero bastare a farci pervenire al Sapere che cosa ciascuna Realtà Ideale sia in se stessa, quanto alla propria 'Essenza', ciò non significa affatto che questa prima superficiale impressione sia esatta, in quanto essa presuppone una concezione puramente astratta dei *γενῆ* a seguire un'istanza di formalizzazione della logica platonica che portata all'estremo ne distorce, a nostro avviso, la radice ontologica.

Questo nucleo centrale della speculazione platonica, era stato compreso con grande finezza, fra i filosofi moderni, ancora da Hegel, in due bei brani delle sue *Vorlesungen über Platon*,

«Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich selbst ist Gattung. Wenn freilich unser Verstand meint, Gattung sei nur dies, daß das Äußerliche für uns zum Merkmal, zur Bequemlichkeit zusammengefaßt sei -sie sei ein Zusammenfassen von gleichen Bestimmungen, von mehreren Einzelnen, gemacht durch unsere Reflexion-, so haben wir allerdings das Allgemeine in ganz äußerer Form. Das Tier ist Gattung, es ist lebendig; dies ist seine Gattung, die Lebendigkeit ist sein Substanzielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Tier das Leben, so ist es nichts.» (*op.cit.*, pp. 86-87);

poi, più avanti, Hegel approfondisce la posizione presa nel discutere precisamente *sul significato da conferire alla metodologia Dialettica descritta nel Parmenide, in 135e-136c,*

«Darin dich vollkommen übend, wirst du die wesentliche Wahrheit erkennen. So großen Wert legt Plato auf die dialektische Betrachtung. Es ist nicht Betrachtung des Äußerlichen, sondern nur Betrachtung dessen, was als Bestimmung gelten soll. Es sind dies also die reinen Gedanken, sie sind der Inhalt; ihre Betrachtung ist lebendig, sie sind nicht tot, bewegen sich. Und der Bewegung der reinen Gedanken ist, daß sie sich zum Anderen ihrer selbst machen und so zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte ist.» (*op.cit.*, p. 98).

L'Unità degli Opposti cui Hegel allude è quella realizzantesi nell'Idea medesima che, manifestandosi come Essere sia in Se Stessa che in Altro da Sé, *est* ed insieme *est* *tautos* ed insieme *eterot* - *geni* che platonicamente l'Essere in Sé ed in Altro presuppongono (cfr. Parm. 142b 5 sgg.)- può effettivamente essere concepita come Vita Pensante ed Autopensante dell'Intelligibile (cfr. Phaedr. 247e 1-2, Phaed. 80d 5-81a 10). L'intuizione di Hegel, che vede **nella *diexodoi* del Parmenide attraverso i Generi dell'Essere, l'esplicarsi dell'Essenza dell'Idea, propendendo perciò per una identificazione fra *éjhai* ed *ousia*** (cui nei dialoghi farebbe appunto eccezione soltanto Resp. VI, 509b 7-8, dato il probabile significato di **Creazione** lì attribuito all' *éjhai*, ci sembra assai fedele all'intenzione platonica: se ci si interroga infatti sul senso specifico dell'affermazione che **la Natura dell'Idea è costituita dai suoi Generi, non è affatto evidente che la risposta non ci conduca direttamente alla Conoscenza piena dell' *eijfoi* che di volta in volta si vuole indagare; se si fosse in grado di stabilire per ciascun Intelligibile, in che modo esso stia in relazione a Se medesimo, cioè la sua Identità, come esso sia Uno**

e Molti (cfr. Soph. 244b 6-245d 10, Phil. 14c 7 sgg., e la seconda sezione del Parmenide nell'assieme), in quale rapporto esso stia a tutti gli altri Intelligibili, ovvero la sua Diversità, e dunque, seguendo la corrispondenza delineata deduttivamente da Platone nelle deduzioni del Parmenide, di Stare e di Muoversi (cfr. 145b 6-146a 7), ed infine, quale sia la sua potenza di Fare e di Patire alcunché (cfr. Soph. 247d 8-249d 4, anche per la concezione della *dunamí* intrinseca a ciascun *megiston genui, ... proelomenoi twn megiston legomenwn ajta, prwton meq poia elastavestin, epeita koinwmiwn ajllhwn pwn ejei dunamewz...*259), non è verosimile ritenere che si enterebbe di fatto in possesso del Sapere che cosa esso realmente Sia?

Se si accoglie la suddetta interpretazione, la funzione didattica della nozione di Eternità emerge in tutta la sua imponenza: Platone utilizza il concetto di *ají; kata; taufa; ejein* nel Fedone come un raffinatissimo strumento comunicativo, aiutandoci a familiarizzare con quei Generi dell'Essere che nella loro interconnessione costituiscono, per così dire, l'Anima dell'Ideale, la sua ossatura Dialettica, indicandoci quello che è, simultaneamente, il Metodo e l'Oggetto da ricercare; nella Repubblica infatti il *megiston naqma* è, insieme, il *tiveptidell' jlea tou ajagou* (cfr. VI, 504 e 4-6, 505a 1-505b 3; VII, 519c 8-519d 2), e la Via da percorrere per conquistarlo, quella *dialektikh; episthmbal* di sopra della quale nessun'altra disciplina si può collocare,

Ar j oup dokai soi, ejfu egwv wqper qrigkoi toi naqmasin hJ dialektikh; hñn epaw keisqai, kai; ouket j jlo toutou naqma ajwterw ajqwi aj epitigesqai, ajl jjein hñh teloi ta; twn naqmatwn.(534e 2-535a 1)²⁶⁰

²⁵⁹ Numerosi nei dialoghi sono i riferimenti al fatto che la conoscenza di una Realtà sia impossibile a prescindere dalla comprensione del nesso che essa instaura con il Tutto e del suo modo di Agire e Patire (cfr. Phaed. 97b 8 sgg., Phaedr. 270b 4-c 2, 270 c 9-271c 4, Tim. 37a 2-c 5.); che nella Conoscenza del *poiein* del *pascein* peculiare di ciascun Essere si delinei anche la connessione originaria che ciascuna Realtà ha con l'*ajagou*; è detto a chiare lettere nel Fedone, in cui cogliere la maniera individuale dell'Agire e del Patire equivale a Sapere la Causa dell'Essere e del Generarsi di ciascuna cosa, ossia ciò che per essa è il Meglio (*to; ajiston, to; beltiston*, cfr. in particolare Phaed. 97c 6-d 3).

²⁶⁰ Palpabile è il platonismo di fondo di Hegel, che emerge sin dalla *Einleitung* alla *Scienza della Logica*, radicato nell'Identità della Forma e del Contenuto del Sapere, che si esplica anche come Unità di Soggetto, Oggetto, e Metodo speculativo:

«Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden. Nicht nur aber die Angabe der wissenschaftlichen Methode, sondern auch der Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus; was sie ist, kann

Non farà perciò specie che nel *Timeo* il filosofo scelga, come *nome proprio dell'Eternità, quello dell' αἴψα* che, come già si accennava, rappresenta un chiaro invito a pensare che la radice dell'Idea sia una Ζωή. Se poi si volesse anticipare la questione, con la quale vorremmo confrontarci in futuro, dell'eventuale legame esistente fra l'uso assiomatico del nesso Essere-Eterno nel Fedone, e l'enigmatica definizione dell'Eternità contenuta nel *Timeo*, in 37d 6-7, ... *ποῖεῖ νομότοι αἴψα ἐπ' αὐτῆ; κατ' ἄριστον ἰψύσαν αἴψα ἐἴκομα...*, le indicazioni platoniche lascerebbero supporre che l' *αἴψα; κατα; ταυτα; εἶπειν* del Fedone alluda anche a quell'Unità superiore in cui la *κοινωνία* profonda dei *μεγιστα γενη*, Natura dell'Idea, Vive e Riposa²⁶¹.

sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt dies Wissen von ihr selbst erst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor.» (5/35, *op.cit.*, Bd. 5); ed il Metodo, Soggetto ed Oggetto insieme, è appunto la Dialettica,

«Wie würde ich meinen können, daß nicht die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolge - oder vielmehr die dies System an ihm selbst befolgt -, noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im einzelnen fähig sei; aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Dies erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; - denn es ist der Inhalt in sich, die **Dialektik, die er an ihm selbst hat**, welche ihn fortbewegt.» (*ibid.*, 5/49).

²⁶¹ In questa direzione ermeneutica si orienta anche W. Mesch, in *Zeit und Ewigkeit...*, *op.cit.*, p. 90 sgg., prendendo le mosse proprio dalla questione del significato da attribuire alla descrizione di *αἴψα* come *νομότοι ἐπ' αὐτῆ;* (Tim., 37d 6). Che l'Eternità sia concepita nel *Timeo* come il tratto distintivo di un Intelligibile perfettamente Vivente è evidente, e dunque l'autore ritiene necessario volgersi al Sofista per chiarire di quale specie di Vita Ideale l'*αἴψα* possa assurgere ad espressione privilegiata (pp. 90-92). Si tratta di quel Movimento compiuto dal Dialettico stesso nel suo approccio gnoseologico all'Intelligibile, e che non solo corrisponde al, ma viene anzi reso in primo luogo possibile, dal Movimento dialettico intrinseco alla Realtà eidetica in cui la *κοινωνία τῶν μεγιστων γενων* consente un *μεταβαλεῖν* di un *εἶδος* in un altro, senza che questo però sia né un venir meno alla propria Natura originaria (255b), né un trapassare in un vero altro. L'Altro in cui passa l'Idea nel venir pensata è infatti quel *μή; ὄριστο* nello *εἶπερ* che viene riconosciuto nella sua appartenenza a tutti gli effetti all' *αὐσία* (pp. 93-95). La Dialettica dei generi sommi del Sofista fornisce dunque un modello interpretativo estremamente calzante per la definizione platonica di Eternità, il cui 'permanere nell'Uno' può essere chiarito come segue:

«Sie ruht [scil. die Ewigkeit] nicht nur insofern, als sie körperliche Bewegung ausschließt. Dies war angesichts der Anlage der platonischen Kosmologie von vornherein klar. Sie ruht auch insofern, als die Bewegung von Ideen, wie man aus Sicht des Abbilds sagen müsste, Zeit transzendiert. Und dies wiederum liegt daran, wie im Blick auf die vordbildlichen Ideen selbst zu sagen wäre, dass der Übergang von einer Idee zur anderen als Rückkehr zur ersten Idee zu betrachten ist. Nimmt man dies zusammen, erweist sich Ewigkeit als zeittranszendierende Vollzugsform der Ideendialektik.» (pp. 94-95). E poiché il passaggio delle Idee in Idee va appunto inteso come una "Differenziazione interna alla medesima Unità", coinvolgendo dunque,

Una conclusione teorica fondamentale, che si può trarre proprio muovendo da queste premesse, in cui comincia ad emergere, accanto *al ruolo didattico del Concetto dell'Eterno, anche una prima sfumatura della sua valenza protologica, quella relativa all'esistenza di una certa Somiglianza fra l'Eternità ed il Bene*, è la seguente: sintetizzando ciò che nel corso di quest'indagine si era discusso, ma che acquista ora tutt'altro spessore speculativo, *nei contesti ascensivi, dei quali l'argomento della **suggeneia** del Fedone è un esempio emblematico, l'Eternità svolge esattamente il ruolo del Bene nella Repubblica, quanto al veicolare, implicandole logicamente come suoi derivati, le caratteristiche che fanno dell'Ideale ciò che esso È*. Questa sua *attitudine Agatoide è evidentissima nel suo determinare 'causalmente', da un punto di vista logico, tutte quelle caratteristiche individuanti sia l'**ousia** Oggettiva che l'**ousia** Soggettiva* prese in considerazione entro la precedente analisi dell'analogia con il Sole della *Repubblica*, che in quella sede risultavano direttamente coinvolte *nel processo gnoseologico: la Conoscibilità sia della Psiche che delle Idee, la Capacità di Conoscere in quanto tale, e l'Essere Conosciuto di entrambi che sfocia nella comune Intelligenza, espressione dell'Unità profonda esistente fra le due sfere dell'Essere; funzioni rese tutte accessibili, per deduzione, dall'Essere sempre nello stesso modo*.

Il fatto sorprendente, è che *dall' **api**; **kata**; **tauta**; **epain** del Fedone, non 'soltanto' si possono desumere esattamente quei ruoli che la **yuche** gli **eijn** rivestono in chiave gnoseologica entro il parallelismo con **hhoz**, ma soprattutto, conformemente alla duplice manifestazione della **durami** causale dell'**agaqon** stesso rispetto all'Intelligibile, dall'Eternità si deducono anche quei Generi fondamentali che determinano la stessa struttura ontologica sia della dimensione Oggettiva che di quella Soggettiva dell'Ideale* (per le quali basti qui rinviare, sinteticamente, *al Timeo, e*

*insieme, sintesi nostra, l'Unità del singolo **ejfor** e l'Unità della Totalità Intelligibile, lo **erfin** cui l'**ajyr** riposa, è l'Unitarietà del Vivente Intelligibile nel suo complesso:*

«Und deshalb wird man wohl sagen müssen, dass das Eine, in dem die Ewigkeit ruht, eben jene Gesamtheit von Ideen ist. Die Ewigkeit ruht in diesem Ideenganzen bzw. im vollkommenen Lebewesen, das Vorbild für die Gestaltung des ganzen Kosmos ist.» (p. 95).

Non si tratta, come abbiamo già accennato in alcune altre occasioni nel corso del lavoro, dell'unica lettura plausibile di *Tim. 37d 6*, come vedremo nel procedere della discussione. Lo stesso Mesch accenna a delle opzioni alternative (idem), finendo però, purtroppo, con l'escludere che *un ricorso a livelli di Unità superiori a quello del **Pantelex Zmna*** possa avere un qualche potere esplicativo della visione platonica del rapporto fra Tempo ed Eternità.

rispettivamente alla costituzione Dialettica del *Panteley Zōnē* in 31a 3-31b 3, e della *Yuchin* 35a 1-37c 5), che, infine, quella della loro Unità.

Nell'ambito della *Soggettività*, questo influsso dell'Eterno era risultato cruciale, nel consentire l'*attuazione dell'Intelligenza, commistione anch'essa di megista genē* (cfr. *Soph.* 248e 6-249c 4, *Tim.* 37a 2-37c 5), in conseguenza dell'assunzione da parte dell'Anima dell'Atemporalità eidetica (cfr. *Phaed.* 79d 1-7), e si ripropone anche nel considerare la Capacità di Conoscere propria della Psiche: essa si fonda e dipende dall'inscindibilità del legame della *yuchron* gli *eijñh* quanto alla loro condizione di esistenza 'Anteriore' alla vita sensibile, esito dell'argomento della Reminiscenza (cfr. *Phaed.* 76d 7-e 7), e dove alla base della stessa risalita anamnestic alla Conoscenza compiuta dall'Anima sta, come avevamo ritenuto di poter concludere richiamandoci soprattutto a *Theaet.* 184d 1-186b 9, la sua costituzione Dialettica.

In sintesi, nei contesti ascensivi l'Eternità ci dice, in luogo del Bene, tanto quali siano l'Essere eidetico e la Psiche, e cioè Intelligibili ed Intelligenti, quanto che composizione Dialettica essi debbano avere per Essere, ambedue, ciò che Sono, e per potersi trovare al cospetto dell'*agagor*, ed il dato a nostro avviso straordinario, da sottolineare adeguatamente, è che l'*ajī; kata; tauja; ejēin* ci rende accessibile l'ossatura ontologica sia degli *eijñh* che della *yuch*, comunicandocela in maniera assai meno analogica ed allusiva di quanto faccia la stessa analogia con il Sole nella *Repubblica*.

Nell'avviarci a concludere questa ricerca, ci sono ancora *due sfaccettature della funzione didattica del Concetto di Eternità* riflettendo sulle quali il suo significato *protologico* ci sembra farsi ancora più evidente: *pensare il Bene muovendo dalla relazione che la nozione di Eterno instaura con l'Essere nel Fedone*, non solo lascia supporre che in alcune circostanze particolari l'Eternità assuma le vesti dell'*agagor* ma ci porta anche direttamente al cuore di due questioni, dai risvolti gnoseologici ed ontologici strettamente interconnessi, inerenti alla stessa Natura del Bene: la prima, relativa al come esso sia, *ōidv ejēin* (cfr. *Resp.* VII, 516b 6-7), e la seconda, a che cosa esso sia, *tivejti* (cfr. *Resp.* VI, 504e 6; VII, 532b 1-2, 534b 3-d 1).

Per quanto riguarda il primo di questi aspetti, avevamo visto che nel *Fedone* sia la Conoscibilità che l'Essere Conosciuto dell'Idea, venivano fatti dipendere dall'*ajī; kata; tauja; ejēin*. Nei libri centrali della *Repubblica*, si ribadiscono, anche per l'*agagor*, entrambe queste proprietà: il Bene è presentato infatti sia come Conoscibile (... *thv tōv agagōv ijēan... wj gignwskomenh men dianoō...*, VI, 508e 2-4), anzi, come ciò che in assoluto È Conoscibile (entro la metaforica della Luce esso è il Visibile per eccellenza, in

quanto è il piu Splendido fra gli Esseri,... *τῶν ὀντων το; πανοτατον*..VII,518c 9), che come una Realtà la quale, compiuto il cammino necessario, È sufficientemente (*το; μαθημα ο; εἰς τῶν/προςθεν ε;φανεν εἰς ται μεγιστον, ἰϋεἰν τε το; ἀγαγον και; ἀγαθῶναι ε;κεινῶν τῆν ἀγαθῶν, και; ε;πειδαν ἀγαθῶναι ἰλλανῶν ἰϋῶσι*..VII, 519c 9-d 2, ed è questo l'appagamento del desiderio principale dell'Anima,... *ἀπορούσα δε; και; οὐκ ε;ρῶσα λαβῆν ἰλλανῶν τιποτ ἰϋστῶν*.., VI, 505e 1-2), e deve, Essere Conosciuta (...*ἀγαθῶν ἰϋεῶν και; μεγῶν οὐδῶσαι, ο;φῶεῖσα δε; συλλογιστῶν εἰς ται*...*και; οὐδῶ δῆι ταυτῶν ἰϋεἰν*..VII, 517b 8-c 5;...*και; ἰϋῶνται το; ἀγαγον αυτων παραδειγματι κρωμενου ε;κεινῶν*..540a 8-9). Analogamente, nel linguaggio della metafora della Luce, il Sole, Causa della Vista, veniva da questa Veduto (*Ἄρ ἰϋῶν οὐ και; ο;ϋῶναι ο;ϋῶναι μεν οὐκ ε;στῶν, ἀϋῶναι δῶν αυτῶν οὐδῶναι ὑῶ ἰϋῶν ταυτῶν*.., VI, 508b 9-10)²⁶².

Ci si potrebbe quindi legittimamente domandare se non debba valere, anche nel caso del Bene, la derivazione di queste due caratteristiche del suo Essere dalla sua Atemporalità, così come indicava il Fedone. Tuttavia, vi sono almeno due ordini di ragioni che impongono di escludere l'ipotesi di una anteriorità ontologica dell'Eterno rispetto al Bene, confermando l'interrompersi, alla luce del proprio fondamento, della circolarità del rapporto fra Essere ed Eternità: intanto, il fatto che l'*ἀγαγον* venga presentato come apice ontologico dell'Intelligibile, nella misura in cui esso stesso, in quanto accessibile alla *νοῦσι* attraverso la *διαλεκτικῆ; ἐπιστημῆ;* (basti qui rinviare a Resp. VII, 531d 7 sgg.), ed Oggetto del Massimo Sapere, *μεγιστον μαθημα* (cfr. ancora VI, 504e 4, 505a 2; VII, 519c 10), È un Essere (cfr. di nuovo VII, 518c 9, e 532c 5-6,...*πρωι τῆν τῶν ἀριστων εἰς τῶν οὐσι γενῶν*..), e dunque un' *ἰϋεῶν* (cfr., ad esempio, VI, 505a 2, 508e 3, VII, 517c 1, 526e 1, 534c 1, e la formula presumibilmente -cfr. V, 479a 1-2- sinonima *αυτων*..VI, 506d 8-9, 507a 3, 507b 5; VII, 516b 5-6, 532b 1, 534c 4, 540a 8-9), seppure da pensare come dotata di un rango infinitamente superiore a quello degli altri Intelligibili, in quanto essa è *ε;πεκείνα εἰς οὐσιαν προσθεῖσα και; δυναμῶν ὑπερεσῶντων* (509b 9-10); questo implica, a monte, nello svelare l'origine eidetica del nesso fra l'*οὐσι* e l'*ἀϋῶναι; και; ταυτα; ε;ϋεἰν*, la priorità ontologica dell'Essere rispetto all'Eternità.

²⁶² Per la questione dell'assoluta raggiungibilità di una compiuta conoscenza del Bene, ci limitiamo qui a rifarci a Szlezák, che in *Höhlengleichnis*..., *op.cit.*, pp. 215-220, rinvia a 516b 4-7, 517b 7-c 5, 519c 9, 532a 5-b 2, e 1-3, 540a 4-9 (cfr. anche, complessivamente, le parti III e IV de *La Repubblica*,...*op.cit.*, e *Platone e la scrittura*..., *op.cit.*, pp. 394-405).

In una prima accenzione quindi, **il Bene è Anteriore all'Eternità perché è Essere.**

Secondariamente, ma non in ordine di importanza, *l'ἀγαθόν non può risultare ontologicamente posteriore all'Essere sempre nello stesso modo*, proprio sulla base di ciò che Platone afferma ancora nell'analogia con il Sole, in cui esso viene descritto, *oltre che come ἴδεναι e dunque come Essere, anche come 'non-Essere', οὐκ οὐσίαν οἴτοι τοῦ ἀγαθοῦ* (509b 8-9), *nella misura in cui è Causa sia dell'Esistenza che dell'Essere,...* *τοῦ εἶναι τε καὶ τῆν οὐσίαν ὑπὸ ἴσκειναι αὐτοῖν προσεῖναι...*, 509b 7-8, degli altri *εἶδη*. Inoltre, volendo prenedere in considerazione anche l'eventualità alternativa *che l'ἀγαθόν e l'ἀγί, ἁτά, ταῦτα, εἶναι* possano presentarsi come ontologicamente simultanei, e che godano quindi di una pari dignità concettuale, va osservato che *tutte quelle caratteristiche deducibili nel Fedone dall'Essere sempre nello stesso modo, quei megista genè individuanti sia la struttura ontologica dell'Intelligibile eidetico che di quello psichico, e che ci permettono di considerare, appunto, Conoscibili, entrambe le forme di esistenza, devono essergli necessariamente subordinati*: infatti, seguendo sempre il parallelismo con *ἡντιον*, *il Bene è la fonte sia dell'εἶναι che dell'οὐσία* tanto per l'*οὐσία* Oggettiva, quanto per l'*οὐσία* Soggettiva (cfr. 508b 12-c 2, d 4-6, e 1-4).

In un secondo significato quindi **il Bene è Anteriore all'Eterno in quanto è innanzitutto Anteriore all'Essere.**

Riassumendo queste conclusioni *in termini gnoseologici*, si dovrebbe dire che *l'ἀγαθόν, sommo Visibile ed Oggetto effettivo di Visione entro la metaforica della Luce*, è, sia rispetto alla propria Conoscibilità, e dunque relativamente alle condizioni che lo rendono Oggetto di Conoscenza possibile, sia rispetto al proprio Essere Conosciuto, causa sui: *il Bene infatti in ragione, insieme, del proprio Essere, come ἴδεναι, e del proprio 'non-Essere', οὐκ οὐσία, è a se stesso αἴτιον della propria Idealità e perciò anche della propria Atemporalità.*

È sin troppo evidente dove abbia portato già solo una stringata riflessione *sul Bene a partire dal concetto di Eternità: a porre direttamente la questione della sua immanenza e della sua trascendenza in rapporto alla Totalità Ideale*²⁶³.

²⁶³ Limitandoci a poche indicazioni, sulla questione *della trascendenza o immanenza del Bene all'Essere*, molto articolata, *fra le posizioni 'immanentiste' che tentano però di rispettare la Superiorità assoluta che Platone riconosce al Bene nella Repubblica*, ci sembra ancora una volta l'interpretazione di Adam, *The Republic...*, *op.cit.*, che suggerisce di non vedere necessariamente *nell'ὑπερουσιότητι dell'ἀγαθόν l'esclusione che esso sia 'Essere', quanto piuttosto il modo platonico per esaltarne il Potere superiore ed il carattere di Principio assoluto, e dunque non derivato, di ἀπαρῆτον ἀρχή* (10b):

Queste due modalità di esistenza dell' *ἀγαθόν* che nell'analogia con il Sole di Repubblica VI danno luogo ad una **enigmatica -e Dialettica**, visto che sia l'Eternità che il Bene possono essere descritti come *οὐσίᾳ* ed *οὐκ οὐσίᾳ* convivenza, si ripresenteranno anche nell'indagine del Timeo che intendiamo affrontare successivamente: **nel Permanere dell' *ἀϊμόνη* *αἴ* (cfr. 37d 6), potrebbero non essere esclusi dei contenuti fortemente**

«The Sun is not *genesis* in the sense in which the objects which he produces are *gignomena*. Yet in a certain sense he too is *genesis*, for he is *οὐάτωρ* [...] As the cause of *genesis*, we may, in fact, regard the Sun as the only true *genesis*, for all *gignomena* are derived from him. Similarly the Good is not *οὐσίᾳ* in the sense in which the Ideas are *οὐσίᾳ*, but in a higher sense it is the only true *οὐσίᾳ*, for all *οὐσίᾳ* are only specific determinations of the Good. The *ὑπερουσίωσις* of the Good is merely Plato's way of saying that the first Principle of all existence must itself be underived [...] It is highly characteristic of Plato's whole attitude that he finds the true keystone of the Universe -the ultimate fountain from which both Knowledge and Existence flow- is no cold and colourless ontological abstraction, like Being [...] The conception is poetical and religious no less than philosophical, and may be compared with Dante's 'L' Amor che muove il Sole e l'altre Stelle' and Tennyson's 'For so the whole round world is every way Bound by gold chains about the feet of God,' as well as with Aristotle's *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* Met. L7 et al.» (vol. II, p. 62).

Una posizione affine è stata sostenuta anche, più recentemente da M. Baltes, in *Is the Idea of Good in Plato's Republic Beyond Being?*, 1999, pp. 359-360, che non ha mancato di sottolineare le numerose occorrenze in cui Platone, nei libri centrali della *Repubblica*, **si riferisce all' *ἀγαθόν* come ad un'Essere**; interessanti in proposito anche le considerazioni di K. Kerényi, *Platonismus*, *op.cit.*:

«...das Sein an sich, ohne jegliche Beziehung, in seiner absoluten Vornehmheit als Vorbild zeigen -das ist noch über dem Sein, das ist das „Gute“, dem das Sein jedes Seienden, das sein der Ideen entstammt. Nie wird den Platonismus verstehen, wer vom Rang des Seins keine Ahnung hat.» (p. 621).

Il carattere **Superessenziale del Bene** sarebbe principalmente l'esito, secondo H. Krämer, in *ἘΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ* 1969, del confronto serrato con l'Eleatismo, ed in particolare con l'equiparazione zenoniana delle opposizioni fra Uno-molti ed Essere-non esseri; l'elevazione (platonica), **della nozione di molteplicità al rango di *οἷα* implicherebbe come necessaria conseguenza una nuova opposizione fra Uno e *πολλά*; *οἷα* che darebbe ragione del perché si debba concepire il Bene come *ἐπεκεινα του-οἷα* (pp.6-10). Naturalmente la concezione del Bene come Unità non implica di per sé la dimensione della trascendenza accessibile solo per via *afairetica*, intendendo l' *αφαίρεσις*, concetto sul quale ritorneremo fra breve, nel suo significato più radicale; quest'operazione concettuale è da ricondursi a Plotino (*Enn.* V 3, 17, 38), per quell' *αφελή/πᾶσα* che suona come una sorta di motto (su cui è da vedere il contributo di W. Beierwaltes, *All-Einheit...*, *op.cit.*, pp. 61-62), ed è legata a filo doppio con l'interpretazione della prima deduzione del Parmenide (e plotiniana è, ovviamente, la lettura di Halfwassen, in *Der Aufstieg...*, *op.cit.*). Per una sintesi recente delle ragioni che hanno condotto specialmente Plotino e Proclo a sostenere la tesi dell'Uno-Bene Superessenziale, cfr. il contributo di Michele Abbate, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, 2003, pp. 625-678. Per una lettura del rapporto fra Bene ed Intelligibili che riconosce la trascendenza dell' *ἀγαθόν* senza però concedere che questo implichi il suo giacere al di là dei confini dell'Essere e della Conoscibilità per via Dialettica, si pronuncia anche Szlezák in *Höhlengleichnis...*, *op.cit.*, pp. 215-220.**

allusivi proprio alla condizione del Bene, nella misura in cui alla descrizione dell'Eternità, presentata, simultaneamente, come un'ousía (cfr. 37e 5, e 6), e come un'entità che non può essere individuata semplicisticamente da rapporti di anteriorità e posteriorità ontologica (cfr. 38a 3-4), dando piuttosto l'impressione di costituire la Misura di questa stessa relazione, concorrono elementi resi noti sia dalla prima che dalla seconda deduzione del Parmenide (cfr. rispettivamente 140e 1-141e 7, e 151e 3-155d 2), un dialogo certo non privo di suggestioni protologiche²⁶⁴.

Per concludere su questo primo tema con un altro genere di valutazione, *un altro segnale della priorità del Bene rispetto all'Eterno* proviene dalle indicazioni, sia della Repubblica (*ὁ δὲ διὲ δὴ κείνῃ μὴ ἀπάσα γυχὴ καὶ τούτῳ ἐτέκα πάντα πράττει, ἀπομanteuομένη τὴ εἴηαι, ἀπορούσα δὲ καὶ οὐκ ἐξούσα λαβῆν ἰλλανῶν τῖνποτ ἐστίν...* VI, 505d 11-e 2), che del Simposio (*...ὁ εἶναι τῶν τοῦ ἀγαθῶν αὐτῶν εἴηαι ἀείν* 206a 12), che *l'ἀγαθόν* è ciò cui ogni Anima tende per Natura, e che rappresenta l'oggetto primordiale del sentimento amoroso: a prescindere dalla propensione filosofica che spinga la Psiche ad accettare l'esistenza di Realtà Ideali di rango infinitamente superiore alle apparenze anche in virtù del loro Essere Eterne, come pure dalla tendenza ad opinare che il Bene sia qualche cosa che possa poi non corrispondergli realmente, *l'ἀγαθόν* viene considerato sempre come **Realmente Esistente**, assai prima che vengano poste ipoteche speculative di qualsiasi tipo sul suo status ontologico e sulla condizione atemporale ad esso connessa.

Per passare alla discussione della seconda sfaccettatura *protologica* implicita nell'impiego didattico della nozione di Eternità, può essere d'aiuto partire dalla domanda seguente:

²⁶⁴ Il problema della trascendenza e dell'immanenza dell'ἀγαθόν non va necessariamente confinato al rapporto 'contrastante' fra le prime due deduzioni, come sembra indicare il ricorso, rispettivamente entro la quarta e la quinta deduzione della 'serie positiva' delle Ipotesi, alle espressioni *παντελῶν ἐστίν* (157c 4), ed *ἀληθῶν ἐστίν* (159c 5); questa Unità, dato il contesto della riflessione, quello del rapporto fra l'Uno e gli Altri (verosimilmente il *τελειόν ἄνω* del Cosmo Intelligibile, cfr. 157d 7-e 2, e 4-5), pensati ora come partecipi, ora come non partecipi di esso, potrebbe, a rigore, riferirsi sia allo *ἐστίν* irrelato della prima deduzione, che a quello che produce, ed insieme è coinvolto in una rete di rapporti dialettici, della seconda. Personalmente tendiamo a guardare con particolare simpatia a quelle interpretazioni che propendono per un riconoscimento ed una conciliazione di entrambi gli aspetti del Bene, come ad esempio il contributo di M.G. Sillitti, in cui, interrogandosi sul rapporto di co-estensione o meno fra Essere e Bene, l'autrice dà a tratti ragione alla distinzione compiuta da Proclo fra *ἀγαθὸν ἵδεν τῶν ἀγαθῶν* (in *Al di là della sostanza. Ancora su Resp. VI 509b*, 1980, pp. 225-244), e, più di recente, il lavoro di tendenza analoga di S. Lavecchia, *ἵδεν τῶν ἀγαθῶν ἀγαθόν ἐπεκεῖνα ἐστὶ ousía*. Überlegungen zu einer Platonischen Antinomie, 2005, pp. 1-20.

stando, ancora una volta, *alle caratteristiche strutturali dell'ousia sia eidetica che psichica delineate nella terza dimostrazione di ajanasia del Fedone, ovvero quei geni che ne individuano l'ossatura Dialettica e sintetizzabili nella serie Uno-Molti, Identità-Differenza, Moto-Quiete, dalla quale dipenderebbero anche la loro stessa Intelligibilità, il loro Essere Conosciuti e la loro Intelligenza, concetti tutti deducibili dalla condizione atemporale che le due dimensioni, della Soggettività e dell'Oggettività, devono condividere, come deve essere 'fatto' il Bene affinché se ne possa dire che esso, e non invece l'Essere sempre nello stesso modo, determina ciò che l'Essere È?*

Riformulando il quesito, *ci chiediamo se, presupponendo la correttezza dell'aver attribuito all'Eternità in contesti ascensivi un modo di operare analogo a quello del Bene, il concetto di api, kata, tauja, ejein del Fedone ci dia perlomeno dei suggerimenti inerenti a quale sia il tivist del Bene, affinché esso possa fungere da Causa, come stabilisce l'analogia con il Sole, dell'Esistenza, dell'Essere, dell'Intelligibilità, dell'Essere Conosciuto ed infine dell'Intelligenza degli eijh della yuchv*

Mantenendoci rigorosamente entro i limiti del percorso di ricerca intrapreso, ricordiamo intanto che *il parallelismo con hhoi, specialmente nel descrivere il Bene, in luogo dell'Eterno nel Fedone, come aiji di episthote nou (cfr., per il nou, anche Resp. VII, 517c 3-4), che avevamo visto rappresentare l'anello di congiunzione sia sul piano gnoseologico che ontologico delle sfere Oggettiva e Soggettiva, gli conferisce automaticamente una capacità di tenere insieme la Totalità del Reale eidetico (e non solo, cfr. Resp. VII, 516b 4-c 2), generando legami (confermata in Crat. 418e 7-419b 1, e soprattutto in Phaed. 99c 5-6), e dunque una durami Unificante: il tipo di attività causativa che gli si attribuisce in questo contesto, fa propendere fortemente per l'identificazione dell'agagore dello ei attestata nella tradizione indiretta²⁶⁵.*

²⁶⁵ Basti qui rinviare, per le fonti principali, a Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, 1998 (traduz.it). Come osserva giustamente B. Centrone, nelle sue note di commento a *Repubblica*, è esattamente il contesto *non solo di prominenza deontologico-normativa del Bene rispetto agli altri eijh* ma il suo evidente primato in quanto *Condizione di possibilità del Conoscere in assoluto, che apre la strada a interpretazioni trascendentaliste o protologiche*, come quella dei Tubinghesi (*op.cit.*, nota 67 pp. 769-771). Pur non facendo espliciti riferimenti alla nozione di Eternità, ne individua indirettamente *nell'azione dell'agagore come ajchv intendendolo nella sua Identità con lo ei* delle testimonianze indirette, *i presupposti logico-ontologici indispensabili*, H. Krämer nel suo *EPEKEINA...*, *op.cit.*, p. 19:

«Seiner Grundfunktion nach ist das Eine bei Platon das begrenzende, formende und bestimmende Prinzip der ihm gegenüberstehenden Vielheit. Als Begrenzendes und Bestimmendes entfaltet es jedoch verschiedene

Potendo mettere in rilievo la funzione didattica dell'Eternità esclusivamente sulla base dei testi, ci sembra utile rinviare a due situazioni dialogiche, che confermerebbero la strettissima connessione fra il Bene e l'Uno: la prima è quella che ci viene presentata nel libro VII della *Repubblica*, in cui Platone indica nella *afairesis*, procedimento che, a partire principalmente da quei *megista genē* che ci vengono resi accessibili nel Fedone dall'*ajī; kata; taūta; epein*, permette di compiere l'estremo passo concettuale, consistente appunto nel pensare l'*agagōn apo; tōn ajlwn partwn afeīwn* (cfr. 534b 8-c 1), pervenendo così alla Conoscenza di Ciò che Esso è in Se stesso (...*prin ajī aufo; o;Jeptin agagōn auh/nohsei labh./*, 532a 6-b 1, *agagōn jfex*, 534b 9-c 1, *auto; to; agagōn* 534c 4), ed essendo di conseguenza in grado di darne ragione, a se stessi e ad altri, enucleando il contenuto di questa *nohsis* (idem e cfr. 532c 5-6, ed ancora il *nōn epein* 534b 4-6, e l'*episthēn*, 534c 4-6), in un discorso definitorio (...*logon didōnai tēi oustian ellastou.*, 534b 3-6, *diorisasqai tō/logōn*, 534b 9)²⁶⁶.

La seconda situazione dialogica, è proprio quella delineata nella prima parte del *Parmenide*: la *gummasis* suggerita dall'anziano Eleata attraverso l'applicazione del metodo zenoniano purificato dalle precedenti obiezioni di Socrate, la *diexodos*, da confrontare con il *dia; partwn eJegcwn diexienai* di Resp. VII, 534c 1-2, che deve passare attraverso tutti i *genē* dell'Essere, e quelli che l'Eternità consentiva di dedurre sono i primi ad essere

Aspekte, weil das von ihm Begrenzte sowohl ontologisch als bestimmtes Seiendes wie gnoseologisch als ausgezeichnet Erkennbares und axiologisch -in Gestalt von „Maß“ (*metron, metrion*), „Grenze“ (*pevai*), Mitte (*meson*), „Ordnung“ (*kosmos, taxis*)- als Werthafes aufgefaßt werden kann. Das Eine kann darum als Prinzip des Begrenzten zugleich Seins-, Wert- und Erkenntnisprinzip sein.».

Un'interpretazione originale (non necessariamente protologica), che suggerisce di accostarsi al problema dell'Essenza del Bene proprio a partire dall'analisi della natura dei suoi effetti, cioè *ajlhēia* ed *oustia*, ovvero concentrandosi più sulla sua spesso trascurata *dunanti* che sul suo status ontologico, è quella proposta da Franco Ferrari, ne *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, 2003, p.303 sgg.

²⁶⁶ Seguiamo qui la proposta ermeneutica di Krämer, che nel saggio interamente dedicato a questo brano di *Repubblica* (*Dialettica e definizione....., op.cit.*), suggerisce di vedere precisamente nei *megista genē* del Sofista (254c sgg.), e nei *koīna; peri; partwn* del Teeteto (185e), ricorrenti anche nel *Parmenide*, nel *Politico*, e nel *Filebo* (da mettere in relazione a quelle Entità che dipendono direttamente dall'*ajchēn* Resp. VI 511b 8 ed in *Phaed.* 101e), quegli *ajla parta* dai quali parte il metodo generalizzante menzionato negli *ajrafā* e che perviene, attraverso una *ajagmōthval* Principio Unificante (cfr. in particolare la nota 5 a p. 86).

chiamati in causa in tutte le deduzioni contenute nella seconda parte del dialogo, sfocia precisamente nell'ipotesi dell'Uno²⁶⁷.

²⁶⁷ L'interpretazione avanzata da Krämer (*supra*), trova, a nostro avviso, una conferma puntuale proprio in *Parm. 135c 8-136e 3*, portando a ritenere non proprio scontato il fatto che non si trovino riscontri nei dialoghi della connessione fra *ἀγαθὸν καὶ* conferma restando l'evidenza che, così come nella Repubblica Platone non ci dice che il Bene sia l'Uno, così anche nel Parmenide non ci dice che l'Uno sia il Bene): è vero che l'Eleata invita appunto a **passare attraverso tutto l'Essere**, assumendo come ipotesi di partenza anche *εἴθε οὐκ* diversi dall'Unità (cfr. *135e 8-136c 5*), ma è altrettanto vero che **nel dialogo è dallo *εἴθε* si parte effettivamente**, un'ipotesi di cui Parmenide rivendica la paternità (*137b 1-4*), mentre storicamente non gli appartiene affatto; già solo il fatto che Platone, compiendo una ben precisa operazione ermeneutica, pur teoreticamente giustificata, faccia di Parmenide **un teorico dell'Uno**, è un indizio estremamente significativo. Un altro segnale dell'attinenza della seconda parte del dialogo a tematiche protologiche oltre che ontologiche, lo si coglie pensando ad un elemento in cui la metodologia ipotetica applicata nel Fedone (*100b 3 sgg.*, e specificamente *101d 3-102a 1*), si differenzia sostanzialmente da quella adottata qui: **nel Parmenide infatti non si richiede più di verificare la coerenza delle conclusioni derivanti da un'ipotesi, se si accordino o meno tra loro** (*συμφωνῆταί οὐ διαφωνῆταί* *101d 5*), per stabilire se conservare l'ipotesi di partenza o rifiutarla. Si potrebbe dunque supporre che la *γυμνάσιον* del Parmenide esprima precisamente quel "togliere le ipotesi", 'mettendole realmente in Movimento' (cfr. *Resp. VII, 533c 1-3*), necessario alla Dialettica per compiere il passo conclusivo volto al raggiungimento dell'*ἀφ' ἑαυτῶν* servendosi delle *πρῶται ὑποθέσεις* (*Phaed. 107b 5*), delle Idee, come di *επιθέσεις τε καὶ ὑποθέσεις* (indicazione fornita nell'analogia della Linea di *Resp. VI, 511b 6*), e, nel caso del Parmenide, proprio dei *μεγίστα γενῶν* (riconoscibili anche nell'espressione *ἕνα ἀπὸ τῶν βέλτιστων* di *Phaed. 101d 7*), e che ci viene descritto proprio in *Resp. VII, 533c 7-8:... ἡ δὲ διαλεκτικὴ μετὰ τὸν ταυτῆ/πρῶτων, ταῖς ὑποθέσεσιν ἀπαιρούσα, ἐπὶ μὲν τῶν ἀφ' ἑαυτῶν*. Inoltre, non si può ignorare nel dialogo il ricorso al termine *ἀφ' αἰεσί* (*158c 2-7*), che, lungi dal comparire in quel manifesto della separazione dell'Uno da qualsiasi Essere e sua manifestazione che è la prima deduzione, viene utilizzato invece nella quarta, in cui l'Uno è pensato come separato dagli Altri, e dove a questi *ἄλλα* si riserva l'attributo di *τελείων ὄντων* (*157d 7-e 2, e 4-5*), una chiara allusione al *κόσμος νοητός*, quel Cosmo Intelligibile (cfr. *Resp. VI, 500b 8 sgg.*), che domina nel mito della Caverna (cfr. *VII, 516a 5-b 7, 517a 8-c 5, 532a 1-532d 1*), da tutte le componenti del quale, verosimilmente, il Bene deve essere pensato come separato, *ἀπο: ἕνα ἄλλων πάντων ἀφ' ἑαυτῶν* (*534b 9*), per poter essere colto nella sua Essenza.

A vedere un collegamento esplicito fra la metodologia Dialettica adombrata in questo estratto della Repubblica e la *γυμνάσιον* del Parmenide, era già Adam:

«In the completed Dialectic which Plato adumbrates in Books VI and VII, we are invited to suppose that the whole Kingdom of knowables, in the spere alike of Nature and of Man, has been surveyed and mapped out by this method, of which the intellectual *γυμνάσιον* of the *Parmenides* is a kind of example on a lower plane. The result is a number of true and irrefragable *ἀφ' αἰεσί* apprehended not only in their mutual coherence and interdependence, but also in their relationship to the supreme Idea, which is itself, when we have climbed to the summit, no longer an *ὑπόθεσις*, but an *ἀφ' ἑαυτῶν*, because the exhaustive scrutiny of all *νοητά* has

Leggendo questi spunti nella prospettiva di un'indagine sistematica, di là da venire, *del brano del Timeo sulla generazione del Tempo, si può già intuire che quanto più fosse possibile riconoscere, procedendo nel percorso di indagine partito dal Fedone, nello stesso **αἴψα** nella sua Idea, una Sintesi Dialettica di Generi Sommi, tanto più l'assimilazione del Bene all'Uno risulterebbe feconda: l'Eternità potrebbe svelarsi, quanto al suo Essere, per una **κοινωνία** di **μεγιστα γενη** che Riposa nello **εἶ** (cfr. nuovamente Tim. 37d 6).*

Logica vorrebbe inoltre, che *le ipotizzate nuances protologiche intrinseche all'utilizzo didattico della nozione dell' **αἴψα**, **κατά**, **ταύτα**, **επειν** non fossero prive di conseguenze significative anche entro la sfera dell' **οὐσία** Soggettiva: abbiamo visto che le caratteristiche derivanti nel Fedone dall'Essere sempre nello stesso modo sono anche quelle che, oltre a permettere di considerare l'Anima stessa sia come Intelligibile che come Intelligenza, consentono di delineare, in anticipo rispetto alla concezione che emergerà dai dialoghi posteriori, come la Psiche debba essere costituita, e cioè dialetticamente, per poter essere appunto Conoscibile ed Intelligente; abbiamo poi ipotizzato, nel tentativo di combinare insieme le informazioni tratte dal Fedone con la teoria esposta nella dimostrazione del Fedro, che perviene a definire l'Anima come Principio di Movimento (cfr. 245c 9), che la **ψυχή** possa fungere da **αἴψα**; **κίνησις** proprio in quanto, nel suo aspetto originario, essa è **νόησις** ed **ἐπιστήμη**, infine, l'analogia con il Sole di Repubblica VI ci segnalava che l'Anima, nella sua **αἴψα** **φύσις** (cfr. Resp. X, 611c 7 sgg.), è un Principiato del Bene.*

*Vedere nell'Uno il dispiegarsi del Bene, renderebbe decisamente più comprensibile la facoltà dell' **αἴψα** di causare, determinandone l'intima costituzione Dialettica, l'Essere della **ψυχή** nella sua forma pura, il **νόησις**, nel quale, ricordandone l'analogia con la Luce, il **τρίτων** che congiunge il Conoscente ed il Conosciuto, si compie anche l'Unificazione delle dimensioni Soggettiva ed Oggettiva dell' **οὐσία**. L'importanza didattica del Concetto di Eternità potrebbe quindi, supposizione anche questa tutta da verificare nel proseguimento futuro di questo lavoro, culminare anche in questa prospettiva nella descrizione del **μενείν** **εἰς εἶ** dell' **αἴψα** del Timeo: l'Eterno potrebbe esprimere in tale circostanza anche l'aspetto Psicico e Noetico della **κοινωνία τῶν μεγιστων γενων** rappresentando, oltre al versante Oggettivo del **νοητικόν** anche la sua **Ζῆλον** il suo **Νόησις**; in questo*

demonstrated that the Universe of thought and things is in reality nothing but the expression or embodiment of the Good.» (op.cit., vol. II, App. III al libro VII, p. 176).

senso, l'*ajjw* del Timeo sarebbe un'immagine perfetta del legame di parentela ontologica esistente fra *ousia* eidetica e psichica e, simultaneamente, della sua subordinazione all'agire Unificante dell'*agagorw*

La correttezza di queste ipotesi confermerebbe dunque, ed in maniera definitiva, la fondazione del nesso fra Essere, sia Ideale che Psicico, ed Eterno nel Bene.

In chiusura non è inutile interrogarsi, sempre in ordine alle *implicazioni protologiche dell'uso didattico della nozione di Eternità*, concentrandosi sull'Essere sempre nello stesso modo in quanto tale, piuttosto che su quei *geni* che entro la terza dimostrazione di Immortalità dell'Anima nel Fedone, in maniera più o meno evidente, risultavano dipenderne. Facendo questo, non possono passare inosservati perlomeno due aspetti del concetto di Eternità che, nel quadro di queste ultime riflessioni, si propongono come una vera e propria sfida ermeneutica: la prima difficoltà salta agli occhi osservando che l'*aji; kata; tauja; ejwein* non sembrerebbe, considerato in se stesso, presupporre intrinsecamente l'Unità che anzi, stando alla struttura logica dell'argomento, ne risulta, sotto forma della Non Composizione, dell'Indivisibilità e della Monoformità, un mero derivato.

Il secondo problema sorge dalla constatazione del legame preferenziale che l'Essere sempre nello stesso modo intesse con il *megiston geni* della *tautothi*: abbiamo accennato al fatto che in alcuni contesti dialogici Platone tende ad eliminare progressivamente il residuo atemporale dell'*ajjw* per esprimere il *modus existendi* degli *eijh* semplicemente attraverso il Genere dell'Identico (*Aufhebung* che culmina nel *tauton ejja'* del Politico, in 269d 5-6). Da un lato perciò, l'Eternità, considerata in se stessa, nell'«appiattirsi» sulla sola *tautothi*, non sembrerebbe poter dare spazio in se stessa ad una coesistenza Dialettica più articolata di *geni*; dall'altro lato, in virtù di questa stessa assimilazione all'Identità, l'Essere sempre nello stesso modo implica una dipendenza dell'Unità sia del singolo *ejjw* che della Totalità Intelligibile dall'Essere Identico, mentre si capisce bene che una connessione stretta fra lo *erw* e l'*ajchkw* dovrebbe presupporre un rapporto di priorità ontologica inversa, fra *erw* *tauton* rispetto a quello che viene stabilito nella terza prova del Fedone.

È importante sottolineare il fatto che entrambe queste problematiche non incidono sul riconoscimento alla nozione di Eterno di un ruolo didattico dai risvolti protologici, per il quale dovrebbe essere sufficiente avere appurato che l'*aji; kata; tauja; ejwein* del Fedone veicola quei *megista geni* che, oltre alla loro rilevanza gnoseologica ed ontologica sia per la *yuchw* che per gli *eijh*, consentono anche la risalita al loro stesso

fondamento; le difficoltà sollevate qui sono piuttosto inerenti ad una considerazione dell'Eternità 'svincolata' dal suo legame con l' *ousia*, ovvero considerata nel Concetto del suo proprio Essere. E questa è la sfida teorica che secondo noi Platone ci pone precisamente nel passo sulla creazione del *chronos* a partire dall' *ajjw* nel Timeo.

Un superamento di queste difficoltà potrà provenire soltanto da una considerazione retrospettiva della nozione di Eterno nel Fedone che sia arricchita da un'analisi sistematica dei rapporti fra Unità ed Identità nei dialoghi più tardi; tuttavia, per dare completezza a questa ricerca, abbiamo ritenuto opportuno almeno accennare al problema, e ci limiteremo a delineare, in generale, le vie ad una sua possibile soluzione.

Che nei dialoghi successivi la relazione fra i concetti di Unità ed Identità si presenti rovesciata rispetto al Fedone, bastano a dimostrarlo il Parmenide ed il Sofista: nel primo, un esempio illuminante di questa *inversione* è rappresentato dalla dinamica generativa dell'Uni-Totalità iniziale della seconda deduzione (cfr. 142b 3 sgg.), che sembrerebbe svelare lo *er* per quel Principium Individuationis dell' *ousia*, se possiamo esprimerci così, ontologicamente anteriore al gioco della *koινωνia* reciproca di tutti gli altri *genh* successivamente chiamati in causa (cfr. 142b 7 sgg.), ed il primo dei quali è esattamente la *tautothi* (*Oykōn kai hJousia tōn eōn eij aj ouj tauton ousa ēw/ēth.* 142b 7-8). Questa funzione limitante ed individuante dell'Uno sembrerebbe confermata, sempre nel Parmenide, nella quarta deduzione (157b 6 sgg.), in cui, a titolo di puro 'esperimento mentale' (*eij ejetoimen ēh/dianoia/ēwm toiouton afeleia...*, 158c 2), lo *er* viene pensato come separato, ricorrendo al significativo terminus technicus di *afairesis*, dagli Altri che ne partecipano; togliere l'Uno equivale a fare del Cosmo Intelligibile (cfr. la significativa formula usata in 157d 7-e 2, 157e 4-5, *īnai tinoi ijfen kai eōn tinoi oJkalōmen oōn, ej apantwn ej teleion gegonok* con alcune delle numerosissime circostanze in cui Platone ricorre nel Timeo al termine *teleios*, in riferimento costante al *Panteleō Zōōn* 30d 2, 32d 1, 33a 7, 33b 6, 34b 2, 39e 1, etc.), una *etera fusii tōu ējōu* (158c 6), che diviene, in assenza dell'Uno di cui pure partecipava, *apeiroi plhrei* (c 6-7).

Nel Sofista, sebbene all'inizio della deduzione dei Generi Sommi non si faccia esplicito riferimento al modo dell' *ousia* di relazionarsi allo *er* la possibilità di considerare l'Essere come Genere inclusivo (*perieōn* cfr. 250b 8), che si estende a comprendere sia il Moto che la Quietè, presuppone a monte il suo Essere uno *er oōn*, un'Uni-Totalità, concetto che era già l'esito del confronto critico che nel dialogo Platone aveva condotto con il monismo a-dialettico degli Eleati (244b 6 sgg.).

Non si può affatto escludere dunque, che *il fatto che nel Fedone l'Unità venga derivata dall'Identità, anziché segnalare un'incoerenza speculativa, dipenda ancora una volta dall'uso assiomatico che nel dialogo viene fatto del nesso Essere-Eterno: data la reversibilità di questo rapporto, evidentissima entro l'analogia con il Sole della Repubblica, è plausibile che fra quei generi dell'Essere desumibili nel Fedone dall'Essere sempre nello stesso modo, sia possibile, successivamente, stabilire una gerarchia ontologica interna in cui allo ~~εἶ~~ venga riconosciuto un rango superiore a quello del ~~ταυτοῦ~~*. Inoltre, potrebbe non essere casuale il fatto che il terzo argomento del Fedone sia finalizzato a dimostrare proprio la Non Composizione dell'Anima, sulla base della sua Congenericità all'Intelligibile, e che perciò, a voler leggere *nella sequenza in cui i vari ~~γενῶν~~ vengono desunti dall' ~~ἀπὸ; κατα; ταυτα; εἰς~~ una precisa priorità ontologica, l'Unità occupi il primo posto*, ma si prenda quest'ultima affermazione come del tutto provvisoria.

In questa prospettiva complessiva, **l'Eternità potrebbe dunque fungere da tramite per comunicare quella che in realtà è l'Anteriorità dell'Uno rispetto all'Identico.**

I suggerimenti derivanti dall'articolarsi del rapporto fra ~~ἀπὸ; κατα; ταυτα; εἰς~~ Unità nella terza prova di ~~ἀθανασία~~ nel Fedone, supponendo che in essa ci venga presentato intenzionalmente, appunto a fini didattici, un rapporto di priorità ontologica inversa fra i due Concetti, sembrerebbe trovare un'ulteriore conferma, che ad ogni modo andrà vagliata con grande attenzione in futuro, ancora una volta nel Timeo. **La Permanenza dell' ~~αἴψα~~ nello ~~εἶ~~ è suscettibile di essere interpretata, considerando gli almeno tre livelli ai quali il rapporto fra l'Uno e l'Essere è pensabile, ovvero come Unità di una Parte dell' ~~οὐσία~~ come Unità della sua Totalità (stando alle interconnessioni fra i due concetti che si evincono nel corso di tutta la seconda deduzione del Parmenide), ed infine come Unità superiore nella quale le forme subordinate di Unità trovano la loro ragion d'essere (forse proprio il ~~παντελῶς~~ e l' ~~αἴψῃ εἶ~~ della quarta, 157c 3-4, e quinta, 159c 5, deduzione del Parmenide?), come segue: l'Eternità potrebbe essere inclusa concettualmente sia nell'Unità della sua stessa Idea, sia nell'Unità complessiva dell'ambito Intelligibile cui l' ~~αἴψα~~ inerirebbe come Totalità, sia infine in quell'Unità ontologicamente anteriore alle altre che costituirebbe il fondamento del suo stesso Essere Eterna²⁶⁸. Si vede bene come *in tutti e tre i casi, e stavolta considerando l'Eterno***

²⁶⁸ *Il Bene dunque si conferma come ciò in virtù di cui si danno, non solo, per esprimerci in termini trascendentali, le Condizioni di possibilità della conoscenza eidetica in generale, ma anche come ciò che*

nel suo proprio Essere, la *taufotai* intrinseca alla nozione dell' *aijn* che nel Timeo viene definito, lo ricordiamo, come nel Fedone, *aji; kata; tauja; ejon* (38a 3), dipenderebbe dallo *efE* se il suo Essere Eterno/Eternità risulterà derivare dal suo Essere Uno, ciò costituirà il segno più evidente che innanzitutto dallo *ef* dipende la possibilità di pensare un Essere che stia in relazione di Identità con se stesso.

Per quanto concerne la seconda questione cui avevamo accennato, *l'assimilabilità pressoché totale fra *aji; kata; tauja; ejon* e *taufotai**, anche questa non sembra implicare necessariamente il carattere irrelato ed a-dialettico della nozione di Eternità. La complessità della sua intima costituzione, tema che nel corso dell'indagine abbiamo approfondito in diverse occasioni, già intuibile dalla sua capacità, *riversandosi sulla Totalità delle Idee in quanto 'attributo' comune a tutte, sia di rendere apprensibile il dislivello ontologico fra la Differenza Intelligibile e la manifestazione apparente che di essa offre il fenomeno, sia di 'dare spazio' all'Opposizione Ideale garantendo la Permanente Invarianza tanto di ciascuno degli *ejantireidetic* presi a sé, quanto della loro Unificazione ad un eventuale livello dialettico superiore, si ripropone anche nell'esaminare l' *aji; kata; tauja; ejon* per se stesso: l'Essere e l'Identità, che ne costituiscono le componenti essenziali, non sono concepibili se non come il frutto di un'interrelazione Dialettica che coinvolga innanzitutto anche la *eterotai*, come*

fa sì che l'Idea si renda Visibile e venga Vista per quello che essa intimamente è, nella sua Identità e Differenza di contenuto rispetto ad ogni altra (cfr. le considerazioni analoghe di H.J. Krämer in *Die Idee des Guten*...., op.cit., p. 187). A maggior ragione perciò, si giustifica l'intento di vedere nell' *aijn* un'immagine del Bene: sulla base delle considerazioni già svolte l'Eternità può essere vista come l'Idea di Unità per eccellenza, anche di quella Totalità che è il Cosmo Intelligibile, e proprio per questo, come il fattore Individuante ed apportatore di Unità -in luogo del Bene, in quei contesti che lo richiedono- in una sfera dell'Essere strutturalmente Molteplice (cfr. ancora Krämer, *ibid.*, p. 192: "Die Aufwertung der Vielheit (zunächst der Ideen) zum Rang von Seiendem hatte zur Konsequenz, daß die (ideale) Einheit über das Seiende hinausrückte [...]"). Naturalmente è opportuno *parlare dell' *aijn* sempre in termini di 'immagine' dell' *ajagon* in quanto, pur nel continuo slittamento semantico caratteristico, come ci proponiamo di appurare in futuro, del brano su *crun* nel Timeo, fra la concezione dell'Eternità ora nella sua propria Idealità, ora come contrassegno della Realtà eidetica nel complesso, e sia che la si consideri in Se stessa, Idea fra altre Idee, che in Altro da sé, Idea che fa di un Tutto un Uno, essa dipende comunque da un'Unità Superiore (36d 6-7). Uno dei pochissimi riferimenti espliciti, fra gli studi moderni, al fatto che anche l'Eternità sia un Principiato del Bene, lo rintracciamo ancora in Krämer, *Dialettica e definizione*...., in cui l'autore, muovendo dall'Identità Uno-Bene, individua appunto come funzioni specifiche dello *ef* in ambito sia ontologico che gnoseologico, la produzione, in sequenza, di Delimitatezza, Identità e Durevolezza (op.cit., nota 7, p. 76).*

dimostrano sia l'analisi dei rapporti fra *taufored oupsia* nel Sofista, in base alla quale i due *megista geni* non possono essere riguardati se non come Diversi tra loro (*Adunaton aja taufon kai; to; oji est ejjai*, 255c 3, ed anche quanto precede, da 255b 8), che nel Parmenide, in cui l'Essere Identico presuppone quella Diversità strutturalmente esistente all'interno dell'*oupsia* nella misura in quest'ultima è appunto un Uno-Tutto (cfr. ancora 142b 7-c 7), implicando dunque che l'Eternità sia anche in se stessa uno *estofon*.

Pertinente ad entrambe le difficoltà sollevate intorno all'articolarsi del rapporto fra Unità ed Identità entro il Concetto dell'Eterno, è anche la questione della **relazione fra l'Essere sempre nello stesso modo e la Contrarietà eidetica in generale**: nel corso di questa terza parte della ricerca avevamo ritenuto di poter descrivere il **Principio di Contraddizione** (facendo riferimento in special modo a *Phaed.* 102a 10 sgg.), come espressione dell'Eternità degli *ejantia*, inoltre, facendo leva soprattutto sul brano del *Teeteto* in cui, oltre che l'*ejantiothi*, Platone ci invita anche a concepire l'*oupsia thi ejantiothtoi* (186b 6-9), avevamo ipotizzato che la nozione di Eterno, proprio in quanto garante della Permanente Invarianza di ciascun Contrario Intelligibile, potesse anche rappresentare degnamente quella Sintesi degli Opposti che si realizza ai livelli più elevati dell'Essere, e della quale avevamo riconosciuto un esempio calzante nell'inclusione di *kinksie stavin* nell'*oupsia* del Sofista (cfr. 250b 7-c 4). La stessa *Coincidentia oppositorum* poi, che, sempre stando al Sofista, si reggerebbe sulla *koivunia* primaria fra l'*oupsia* e lo *eteron* in base alla quale l'Essere è esso stesso Non Essere (cfr. 257a 1-6, 259a 2-b 6), pur rimanendo in primo luogo in relazione di Identità con se stesso (cfr., in generale, 255c 12-13, 255d 3-7), dando piena voce alla concezione di un'Idealità vivificata ai suoi massimi livelli dalla Dialettica del *taufore* dello *eteron* è suscettibile, in quanto atemporale, di venire descritta come una Sintesi che sarà *aji; kata; taufa*. È evidente perciò, che l'Essere sempre nello stesso modo non può non essere visto come un Concetto dialetticamente disarticolato se si deve poter affermare sia l'Eternità degli Opposti Intelligibili, sia quella del loro Essere Opposti.

D'altro canto è altrettanto ovvio che, per le medesime ragioni in base alle quali, dal confronto fra il Fedone e la Repubblica, non è l'*aji; kata; taufa; ejain* la vera *ajia* dell'Essere quanto alla sua *dialktikh* intrinseca, l'Eterno non sarà né la Vera Causa della *eterothi* eidetica, né degli *ejantia*, né -e qui si fa sentire anche il carattere assiomatico del nesso Essere-Eterno nel Fedone in relazione al Principio di Contraddizione-, del loro entrare in relazione sotto forma di *ejantiothi*, né, infine,

dell'Unità di questa *εἰς ἅπαντα*. E questo perché non sta nell'Essere sempre nello stesso modo la ragione per cui l'Essere è in se stesso sia Uno che Molti.

Ciò non priva però la nozione di Eternità della sua profonda capacità esplicativa anche rispetto alle relazioni che si instaurano fra gli *εἰς ἅπαντα* l'*ἀφ' ἑαυτῶν*; *κατά*; *ταύτα*; *εἶναι* rende apprensibili, proponendosi come un Principio di Coerenza, il Principio di Identità, il Principio di Contraddizione e non ultima la possibilità della Sintesi Dialettica degli Opposti che si esplica nella *κοινωνία τῶν μεγίστων γενῶν*, se poi, in quanto Essere Identico, è essa stessa in sé costituita dialetticamente, presupponendo dunque sia il suo Essere *εἴ* che il suo Essere *πολλά*, il suo potere allusivo potrebbe investire anche non soltanto il fondamento dell'Unità dell'Essere, ma anche quello che sta alla base del suo manifestarsi come Molteplicità²⁶⁹.

Quindi, anche anticipando le riflessioni di là da venire sull'Eternità pensata nella sua autonomia concettuale, il suo ruolo didattico, con tutte le relative sfumature che vi sono implicate, non sembra poter essere messo in discussione tanto facilmente.

Concludendo, l'Eternità ci dice, attraverso le caratteristiche che nel Fedone vengono fatte discendere dalla sua espressione privilegiata, l'*ἀφ' ἑαυτῶν*; *κατά*; *ταύτα*; *εἶναι*, e che costituiscono l'intima Natura dell'Intelligibile, come il Bene dovrebbe Essere per essere Causa, nella duplice accezione di fondamento gnoseologico e ontologico, sia dell'Esistenza e dell'Essere delle Idee, che dell'Esistenza e dell'Essere dell'Anima, sia, infine, della loro Unione.

Proprio per queste ragioni il concetto dell'Eterno ci sembra caricarsi anche di forti connotazioni allusive alla connessione fra l'*ἀγαθόν* lo *εἴ* che, suggerita in alcuni testi, come l'analogia con il Sole ed il brano relativo ai rapporti fra Dialettica e definizione del Bene, rispettivamente, nei libri VI e VII della Repubblica, e come pure la 'serie positiva' delle deduzioni del Parmenide, è notoriamente sostenuta nelle testimonianze sugli *ἀγραφα δόγματα* Le ultime parole le lasciamo, come si conviene, a Platone,

Οὐκ οὖν εἰς ἓν; μή/δυναμέγα ἰδέσθαι/το; ἀγαθόν φηρέσαι, συν τριῶν; λαβόντες, καλεῖται και; συμμετρίαν/και; ἀληθείαν/λεγόμεν ὡς τούτο οἶδόν ἐν οἴκῳ τῶν

²⁶⁹ In questa ricerca, che rimane solo nei pressi della protologia platonica, riteniamo di poterci astenere da qualunque accenno alla questione del 'Secondo Principio' nei suoi rapporti con il Bene. Ci limitiamo qui a rinviare, come esemplificativi del dibattito relativo all'interrelazione fra i due *ἀφ' ἑαυτῶν*, al lavoro di Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*,..., *op.cit.*, ed al contributo di Halfwassen, *Monismus und Dualismus*,..., *op.cit.*

*aitiasaineq jñi twn ejì th/sunmeixei, kai; dia; tóuto wá ágagon oj toiauthn
authn gegonewai.* (Phil. 65a 1-5)

Ci auguriamo sinceramente che, anche in quelli che saranno gli sviluppi successivi di questa ricerca, abbia modo di emergere, ed in maniera se possibile ancora più esplicita, quel **sottile e privilegiato legame fra l'Eternità ed il Bene** che qui crediamo di aver colto, anche se solo in minima parte.

*

All'esordio di quest'ultima sezione della ricerca, dedicata interamente *all'ontologia della Atemporalità*, ci eravamo domandati se fosse possibile, analogamente a quanto in precedenza avevamo potuto concludere per il concetto di Tempo, ricondurre anche la nozione di Eternità ad un fondamento ulteriore. A questo interrogativo possiamo rispondere in maniera pienamente positiva. Nel brano tratto dalla Repubblica che abbiamo scelto come motto di questo terzo capitolo, *lo spostamento sull'Essere dell'asse del rapporto fra Essere ed Eternità è esemplare: all'Amante del Sapere si chiede di volgersi sempre a guardare il Vero e l'Essere per Intero* (cfr. VI, 485a 10-b 8, d 3-4), *sia in ambito Divino che umano* (cfr. 486a 4-6); questa lungimiranza di Pensiero, *dianoia/megaloprepeia* (486a 8), si esprime nella capacità di contemplare, *genwria* (ibid.), la Totalità del Tempo, *pantoj men cronou* (a 8-9), e dell'Essere, *pashi de; oustiaj* (a 9). In precedenza si era affermato, ed anche successivamente si ribadirà, che *il Filosofo, quasi un 'Pittore di costituzioni', dotato di un duplice sguardo, deve saperlo volgere da ambo le parti, sia quella Intelligibile, che quella sensibile,...* *aj ellatems jipoblevoien...*, 501b 1-2 (cfr. 484c 3-d 3, 500c 9-501c 3).

Nell'innegabile *asimmetria* che il filosofo ci pone innanzi in questo brano è racchiusa l'asserzione forse più esplicita contenuta nei dialoghi platonici, *dell'Anteriorità ontologica dell'Essere non solamente al Tempo: l'oustiaj è l'Essere che sintetizza in sé l'Eternità stessa*. Questa possibilità *dell'Eterno di venire assimilato nell'Essere*, è stata ampiamente confermata attraverso il confronto fra il Fedone, in cui *il legame fra l'oustiaj e la sua Atemporalità è presentato in veste assiomatica, con i libri centrali della Repubblica, in cui il nesso Essere-Eterno si semplifica, a vantaggio dell'Essere, perché qui l'Ideale è visto alla Luce della sua ajchv analogia con il Sole in particolare ha svelato nel Bene, in quanto Sorgente dell'Essere, anche il fondamento del Concetto di Eternità*.

Per questi motivi è *corretto attribuire a Platone un'ontologia della Atemporalità: diversamente da quanto accadeva nell'ambito dell'ontologia della temporalità, in cui il *κρονος*, risultando dipendente sia dalla struttura dell'*ousia* Oggettiva che Soggettiva, veniva ricondotto ad un livello ontologico ad esso superiore, il riconoscimento della piena appartenenza dell'Eterno all'Essere, non rappresenta una diminutio del suo status. Per l'Anima disincarnata o purificata in vita dall'esercizio filosofico, l'Eternità è l'*aihetia* dell'Ideale, ciò che lo rende *οἰτῶν οἶ*, ed è da esso indistinguibile: a sostenere la correttezza di questa linea ermeneutica sono le indicazioni desumibili dal *Timeo* circa il carattere Intelligibile dell'*aihetia* Paradigma del *κρονος*: oggetto della contemplazione del Demiurgo esso è un *νοῦτος* è esso stesso Un'Idea²⁷⁰.*

Individuare nell'*agapote* l'Origine dell'*ousia* obbliga comprensibilmente a perfezionare la risposta che abbiamo appena dato: *a prescindere da come si voglia intendere il manifestarsi del Bene a livello Intelligibile, se in forma trascendente e/o immanente, si può affermare che l'ontologia platonica affondi le sue radici nella protologia; analogamente possiamo sostenere che, indipendentemente dal fatto che il nesso Essere-Eterno abbia un fondamento, rispettivamente, Essenziale e/o Superessenziale, in quanto l'ontologia dell'Atemporalità ha un fondamento protologico, la teoresi di Platone contempla anche una Protologia dell'Atemporalità*, che ci auguriamo di aver saputo portare sufficientemente alla luce evidenziando specialmente *la funzione didattica della nozione di Eterno*.

La nostra speranza è che questa ricerca, oltre ad aver contribuito a chiarire gli aspetti centrali *della concezione platonica del Tempo, dell'Eternità, e dei loro rapporti*, abbia soprattutto già *dimostrato quanto lontano una riflessione su questi Concetti sia in grado di portare*: non possiamo non constatare con un senso di profonda meraviglia l'impressionante livello di ramificazione delle nozioni di Tempo e di Eternità in tutti gli ambiti della speculazione platonica, un ramificarsi a tratti labirintico che, accompagnandoci *al cuore del rapporto fra Ontologia e Dialettica ci ha spinto fino ai confini della Protologia, se non già direttamente al suo centro*.

²⁷⁰ È Mohr, che, prendendo le mosse dalla convinzione, sulla base della descrizione che Platone ne fornisce nel *Timeo*, che l'*aihetia iher* (op. cit., p. 54), *in quanto esso deve essere comune a tutto l'Intelligibile, lo assimila all'Idea di Unità o ai *megista genē**

«This Idea will have whatever peculiarities are attendant on its being the Idea of a formal property of the Ideas. In this respect it will be like the Idea of Unity and those of the Great Kinds (of the Sophist) in which each and every Idea participates. 'Eternity', Unity and Sameness will be said distributively of all Forms.» (p. 56 nota 8).

Conclusione

*hJmen õyj tōu zwtō fusi ejugcanen õyša ajjñoi, kai;
tōuto nen dh; t̃w/gennh̃t̃w/pantel̃w prasaptein ouk̃ h̃ji
dunator: ejkw; d̃ ejpenoi kinhtow tina ajjñoi poihsai;
kai; diakosm̃ñ ãñta oujanon poiēi nemontoi ajjñoi ej̃ ead̃i;
kat̃ j̃riquñ j̃usan ajjñion ejkoma, tōuton ad̃ dh; cronon
wj̃onakamen.*

(Timeo, 37d 3-7)

„Siehe nur, wie dir die Zeit entsteht, so siehst du, wie alles entsteht“.

(Fichte, Wissenschaftslehre 1798 nova methodo)²⁷¹

Fin dal principio di questa ricerca abbiamo dovuto rinunciare alla pretesa di completezza, poiché affrontare il tema del rapporto fra Tempo ed Eternità in Platone nella convinzione di poterne fornire una trattazione esauriente, significa semplicemente credere di poter dar conto in un unico lavoro della speculazione platonica nella sua interezza; come questa indagine dovrebbe aver dimostrato, non c'è infatti un solo ambito del Pensiero di Platone in cui la relazione fra i due concetti non svolga una funzione primaria.

*Il più grande pregio, che saremmo tentati di definire 'connaturato' ai concetti di Tempo ed Eternità ed alla riflessione su di essi sia considerati individualmente che nel loro legame, è la singolare capacità di far arrivare al cuore di una filosofia, e nel caso di Platone diremmo che questo cuore è la **Dialettica**.*

Sin dalla prima tappa di questa indagine, partendo dall'analisi della terza dimostrazione di Immortalità dell'Anima nel *Fedone*, argomento straordinario che ci ha accompagnato fino alla fine di questo percorso, hanno avuto modo di emergere già in maniera piuttosto chiara i *fondamenti dialettici dell'ontologia platonica*: avendo preso atto della volontà del filosofo di radicare la dicotomia fra *gignomena* ed *ejjñh* nella distinzione fra temporalità ed Atemporalità, è stato innanzitutto possibile riconoscere, rispettivamente, nell'*oujlepote*

²⁷¹ *Nachgelassene Schriften*, v. II, hrsg. H. Jacob, 1937, §. 16, p. 536.

kata; taufta; epein e nell' *aji; kata; taufta; epein* quei concetti che determinano gli ambiti dell'apparire e del Reale nelle loro caratteristiche fondamentali; questa prima constatazione ci ha permesso, attraverso una riflessione inizialmente più imperniata sull'Essere sempre nello stesso modo, sia di portare alla luce il retroterra dialettico delle varie determinazioni dell'Intelligibile a partire dall'osservazione del riversarsi dell' *aji; kata; taufta; epein* sulla dimensione eidetica concepita già da sempre come Molteplice, sia di delineare, ad un primo livello, lo scarto esistente fra queste caratteristiche nel manifestarsi come apparenza rispetto al loro esser pensate esclusivamente nella dimensione dell'Idealità.

Nella seconda tappa dell'indagine ci siamo concentrati prevalentemente sulla questione della corrispondenza, che abbiamo ritenuto di poter confermare, esistente fra le espressioni impiegate da Platone nel Fedone per indicare la temporalità e l'Atemporalità, appunto il non essere mai nello stesso modo e l'Esserlo sempre, ed i concetti di Tempo ed Eterno, ai quali il filosofo si rivolge in altre situazioni dialogiche, delle quali il Timeo rappresenta l'esempio più celebre, con i nomi propri di *chronoi* ed *aijw*. Nel corso di questa analisi hanno avuto modo di emergere già in maniera sufficientemente chiara i presupposti per una considerazione dei due concetti nel loro Essere: per quanto riguarda l'*oulypote kata; taufta; epein* del quale è stata qui approfondita l'incidenza sulle caratteristiche del fenomeno, esprimendo l'apparire nel suo passare, rinvia ad una concezione del *chronoi* come coesistenza dinamica di *oje mt; oje eteron*, per quanto concerne l' *aji; kata; taufta; epein* da un primo confronto con la nozione dell' *aijw* del Timeo, oltre a delinearsi una concezione dell'Eterno sia come Realtà non durativa e trascendente la dimensione temporale -trascendenza in cui si tuttavia possono coniugare Permanenza concettuale ed Atemporalità-, che come punto d'incontro della dimensione Ideale e Psicica, comincia a schiudersi anche la sua intrinseca complessità Dialettica, quell'interazione fra Essere, Identità ed Unità che culminerà nella raffigurazione dell' *aijw* come *menontoi eji ediv* (Tim. 37d 6).

Già a questo livello dell'indagine si è potuta constatare la continuità esistente fra la concezione del rapporto fra Eterno e Tempo nell'ambito della teoria delle Idee e nella Cosmologia Dialettica platoniche, gettando le basi per un confronto sistematico, di là da venire, con il complesso brano sulla generazione del *chronoi* a partire dal proprio Paradigma Intelligibile nel Timeo: in questa sede, come abbiamo ripetuto in più occasioni, Platone ci spinge infatti a riflettere sull' *aijw* e sul *chronoi* nell'autonomia della loro

relazione mimetica, considerandoli come fossero 'scollati' dai loro rispettivi ambiti 'oggettuali', ovvero nel Concetto del loro stesso Essere.

Nella terza, e conclusiva, tappa di questa ricerca, dedicata in parte all'esame *del nesso*, 'trasversale' rispetto ai due, fra *Essere ed Eternità, diveniente e Tempo*, affrontati sino a questo momento, e cioè quello tra *οὐσία* e *χρόνος*, ci siamo chiesti innanzitutto se fosse legittimo attribuire a Platone un'ontologia della temporalità. A questa domanda è stato possibile dare una risposta positiva: esattamente *nella sua funzione più propria, quella euristica, che si esplica nel suo fungere da ineliminabile strumento di ascesi filosofica dalle apparenze alla Conoscenza eidetica, il Tempo svela la propria dipendenza dalla sua costituzione 'ontologica' di genesi*, rispecchiando, a livello di manifestazione esteriore, il fondamento della Dialettica dei Generi Sommi, la *κοινωνία* fra *οἶ* e *ἄτερον*, una comunanza apprensibile anche nell'intimo della nozione dell'Eterno, che nel dar voce alla Permanente invarianza dell'*εἶδος* sia rispetto a Se stesso che agli altri Intelligibili, siano semplicemente Altri da esso od Opposti, dà spazio, anche nel suo Concetto, nella sua *οὐσία*, all'interazione Dialettica fra Identità e Differenza. Il Tempo, presentandosi come rappresentazione subordinata di quell'Essere che è l'Eternità stessa, risulta dunque in parte già compreso in quel legame di Somiglianza ed insieme di Dissomiglianza da essa, che culminerà nel suo concepirlo nel Timeo come *εἶδος* dell'*αἶψα*. In questa cornice, si è potuto precisare il concetto di trascendenza dell'Eterno dal Tempo nel suo significato in effetti lontanissimo da quello di un'opposizione inconciliabile, bensì di Superiorità ontologica e di semplice Alterità; nell'evidente ripercuotersi su -in realtà nel dipendere da- quell'Essere che i concetti di Tempo ed Eternità di fatto rappresentano, la costituzione Dialettica che essi esprimono sia in se stessi che nella loro relazione, permette di guardare all'ontologia platonica come ad un Monismo in sé dialetticamente articolato.

Il radicamento del *χρόνος* nella costituzione Dialettica dell'Essere è stato poi specificamente affrontato, in relazione al suo utilizzo gnoseologico, sul duplice versante del rapporto con l'Oggettività e con la Soggettività: per quanto riguarda la dimensione Oggettiva, nella sua strutturale contraddittorietà, in quanto passaggio inarrestabile dell'*οἶ* nel *μή*; *οἶ* *ἄτερον* viceversa, il *χρόνος* è manifestazione del Principio di Contraddizione eidetico, e di quei *μεγιστα γενε* che in esso sono presupposti; perciò esso, nello svelare al Soggetto conoscente quella *κοινωνία* Dialettica in cui consiste la Natura più profonda dell'Ideale, e che Platone nel Fedone rende accessibile servendosi del Concetto di Eternità, svela insieme anche il proprio fondamento; per quanto attiene poi alla dimensione della

Soggettività, abbiamo ritenuto di poter dimostrare che *entro quelle operazioni logiche compiute dall'Anima sin dall'inizio della sua ascesi al Sapere, si compie un superamento pressoché immediato del **κρονος**, al quale la **ψυχή** pure si appoggia, reso possibile dalla sua stessa composizione Dialettica, presupposta sullo sfondo della sua risalita anamnesticamente all'Intelligibile nel Fedone, chiarita nel Teeteto, ed esposta infine in maniera quasi-sistematica nel Timeo. La funzione euristica del Tempo risulta dunque interamente subordinata alla Dialettica dell'Essere sia Psicico che Ideale, inteso quindi realmente nel senso del **παντελής γῆ** del Sofista, ovvero come **εἰσὺν αἰῶνα**.*

Il senso dello svelamento del Vero prodotto dal **κρονος** non risulta per questo smarrito, potendo essere anzi completamente recuperato nel vederlo sia come **εἰς αἰῶνα** dell'ordinamento Intelligibile ed Eterno, come vuole il Timeo, sia come **σκόλη** come vuole il Teeteto: questa immagine che abbiamo a nostra disposizione, segno della libertà di orientarsi sempre in vista del Meglio, è un dono elargito da un Demiurgo Buono, e con questo si può affermare che l'ontologia platonica della temporalità, oltre a radicarsi nella concezione Dialettica dell'Essere, si fonda 'anche' nella Bontà del **πατὴρ καὶ ποιεῖν** che lo regge (Tim., 28c). Infine ci siamo chiesti se l'ontologia platonica sia suscettibile di essere interpretata anche come un'ontologia della Atemporalità. La circolarità del rapporto fra Essere ed Eterno, diveniente-Tempo, particolarmente accentuata in quei contesti dialogici che abbiamo definito 'ascensivi', si interrompe invece in quelle circostanze in cui o l'Anima si trova, disincarnata, al cospetto dell'Intelligibile (Fedro), o, in generale, in cui l'Ideale è concepito alla Luce del proprio fondamento ultimo (Repubblica). Un'analisi di queste situazioni dialogiche ha permesso di trarre tre conclusioni della massima importanza: la prima, consiste nel riconoscimento dell'impiego didattico della distinzione fra Eternità e Tempo, funzionale a mostrare nel Bene l'autentica Causa della dicotomia ontologica fra **εἶδη** e **γένεσις**. La seconda, attinente alla relazione fra Essere ed Eterno nella sua specificità, riguarda la possibilità di giustificare l'utilizzo assiomatico del nesso fra **οὐσία** ed **ἀπὸ καταστάσεως** nel Fedone a partire dal livello 'ontologico' superiore della sua **ἀρχή** in questa cornice, il Bene si è rivelato per la Vera **αἴτις** sia dell'Essere Ideale e Psicico considerati singolarmente, che della loro Unione nell'atto Conoscitivo, e, dunque, per l'Origine reale della loro Eternità ed Immortalità. La terza, contenutisticamente connessa alla precedente, riguarda il raffinato utilizzo didattico dello stesso Concetto dell'Eterno: l'**ἀπὸ καταστάσεως** del Fedone, non rinvia solamente, nel proprio legame con l'**οὐσία** al proprio fondamento ultimo, bensì, facendosi portavoce sia della composizione

*Dialettica dell'Oggetto Conosciuto che del Soggetto Conoscente, allude anche al modo in cui l'**agágon** dovrebbe essere concepito per esercitare il suo ruolo di **archia** dell'**ousia** Oggettiva che Soggettiva, che della loro Unificazione.*

Alla luce di queste riflessioni abbiamo ritenuto di poter affermare che in Platone non solo è presente un'ontologia della Atemporalità, dalle evidenti radici protologiche, ma anche, e precisamente in virtù di quella *connessione sottile che abbiamo visto delinearci progressivamente fra l'**agágon** l'Eternità eidetica, una protologia della Atemporalità.*

In qualità di 'visione d'insieme' sui concetti di Tempo ed Eternità e sui loro rapporti, riteniamo che questa indagine abbia raggiunto il proprio obiettivo e sia quindi compiuta. Sintetizzandone in poche parole il nucleo, diciamo che **Platone è primo, sia in senso teoretico che, verosimilmente, storico-filosofico, nell'aver concepito il Tempo, l'Eterno e la loro relazione nella loro Idealità, il che equivale a dire, sia nella loro costituzione Dialettica, che nella loro Origine Protologica.**

*

Nel corso della presente ricerca abbiamo già portato argomenti a sostegno della piena coerenza sussistente fra la concezione platonica dell'Eterno e del Tempo nel *Fedone* e nel *Timeo*, convinti di aver riconosciuto, rispettivamente, una perfetta coincidenza fra la dicotomia ontologica contenuta nella terza dimostrazione in favore dell'Immortalità ed il celebre prologo cosmologico, che si è rivelato esserne una versione più sintetica. Ciò equivale ad aver individuato un'identità strutturale fra *Fedone* e *Timeo*, quanto alla concezione dei rapporti da un lato fra Essere ed Eternità, e dall'altro fra Divenire e Tempo. Si tratta di una conclusione assai significativa in quanto essa ci ha consentito di ritrovare sin dal principio, nell'ontologia Dialettica che fa da sfondo al discorso cosmogonico di Platone, la medesima visione in ordine al rapporto di priorità e posteriorità sia fra Essere e Tempo che fra Essere ed Eternità, che è emersa dall'indagine mossa dal *Fedone*.

È chiaro che un'ulteriore conferma di questa tesi, ed in questo caso si tratterebbe di quella definitiva, sebbene risulti necessario sin d'ora che dalle stesse premesse debba discendere la medesima conclusione, proverrebbe dalla dimostrazione, nel contesto di quell'autonomia della relazione fra Tempo ed Eterno dai corrispettivi ambiti ontologici cui abbiamo appena accennato, e che costituisce la straordinaria peculiarità del *Timeo*, che le formule mediante le quali Platone determina la temporalità del sensibile, e l'Atemporalità dell'intelligibile, l'*oudepote kata; taufta; ekein* l'*api; kata; taufta; ekein* confluiscono perfettamente, la

prima nella definizione di *κρονος* quale “immagine mobile dell’Eternità”, e la seconda nel concetto dell’*αἴων*

Questo, forse il senso della ‘limitazione’ attribuita da Plotino in *Enneadi*, III,7 (45)1, citato nell’introduzione al lavoro, *al tentativo di cogliere l’Eternità affidandosi alla sola risalita anamnesticamente attraverso il Tempo*: questo non significa che attraverso la reminiscenza non si colga già la *κοινωνία τῶν μεγίστων γενῶν* dell’*οὐσία* di quell’Essere che l’Eternità stessa È (come dimostra in primo luogo il procedere dell’argomentazione dello stesso Plotino), costituendo piuttosto **un invito a partire, in sede cosmologica, da una considerazione dell’Eterno in quanto tale e del suo Fondamento**, invito a cui in più occasioni nel corso di questa indagine non ci siamo sottratti, *soltanto a partire dal quale il suo rapporto con il Tempo-immagine potrà essere definitivamente chiarito*.

Risulterebbe infatti ancora prematuro affermare che l’aver riconosciuto il radicamento del *κρονος* nel nesso Essere-Eterno, anche quando si sia già chiarito in buona parte che l’Eternità dovrà condividere la medesima struttura dell’*οὐσία* equivalga ad aver dimostrato **in che modo l’Eterno eserciti quello specifico Potere causale che si esplica nella generazione del Tempo**: un conto infatti è dire che *Ciò che È, e che È Eterno, è Causa di ciò che diviene, di ciò che era che è o che sarà*, e un altro è **saper dimostrare che l’Eterno in quanto tale, l’Essere sempre in generale, è Causa dell’Essere stato, dell’Essere e dello Stare per essere in generale, ovvero del Passato, del Presente e del Futuro del Tempo**, riguardando cioè queste due forme di esistenza, l’*αἴων* ed il *κρονος*, analizzandole ‘indipendentemente’, *εἰς τὸ δυνάτον αἰῶνικόν*, dalla natura essenziale delle due sfere oggettuali cui essi vengono solitamente attribuiti.

La possibilità di individuare questa relazione causale diretta, che intuitivamente appare assolutamente necessaria, richiede il possesso di ulteriori elementi circa la liceità di *scindere anche in sede cosmologica quel legame ‘trasversale’ fra Essere e Tempo, scissione che si esprimerebbe non solo nella separazione concettuale fra le modalità temporale ed atemporale dai rispettivi oggetti, ma anche nel poter fornire, alla domanda se il Tempo sia il solo strumento atto ad accedere all’ontologia, ovvero alla Conoscenza dell’οὐσία una risposta negativa*.

Da questa ricerca è già emersa **la necessità di pensare all’Eternità sia in Se stessa che rispetto alla propria Capacità generativa della dimensione temporale nel Timeo** (e qualche ulteriore approfondimento in proposito l’abbiamo fatto nella discussione di alcuni risvolti gnoseologici ed ontologici della teoria platonica dell’*εἰσιφοῖτις*), **come ad un**

*Concetto dialetticamente strutturato. Le premesse teoriche della concezione Dialettica dell'Eterno in Se stesso e nel suo rapporto con il Tempo, deducibili sia dalla terza dimostrazione di Immortalità che dalla considerazione del Principio di Contraddizione come espressione della Permanenza identitaria degli *εἰδῶτα* eidetici del Fedone, vengono sistematizzate nell'esame del nesso fra *οὐσία* *κρόνος* nel Parmenide ed in quello della genesi del *κρόνος* dall'*αἴων* nel Timeo, che per questo rappresenterebbero le due tappe imprescindibili al coronamento della presente indagine.*

Per concludere, non è inutile delineare, selettivamente e sinteticamente, il percorso che avremmo intenzione di seguire attraverso questi due dialoghi, utilizzandoli costantemente in connessione reciproca.

Cominciando dal *Parmenide*, che affronteremo inizialmente in una prospettiva critica (non la sola che utilizzeremo nel confrontarci con questo dialogo), ci proponiamo di trattare il tema del *superamento*, che nel testo Platone mostra di portare a termine, *della teoria Eleatica dell'Eternità*.

Nel *Timeo*, nel creare il cosmo sensibile sul Modello dell'Eterna Natura del Vivente Intelligibile, il Demiurgo non si limita a generare Parti di Tempo (*μέρη χρόνου*, 37e 1, e 3) ma anche Forme (*κρόνου gegonota εἶδη*), l'Era ed il Sarà (*τοῦτ ἤν τοῦτ εἴσται*), che, a rigore (*οἴστω*) non dovrebbero essere predicate dell'*αἴων οὐσία* (37e 3-38a 2). Di questo divieto, Platone ci offre una spiegazione alquanto dettagliata in 38 a 2-5: *κίνησει γὰρ εἶστον τοῦ δεῖ αἴεῖ κατα ταῦτα εἶον ἀκίνητων οὐτε presbuteron οὐτε newteron proshkei gignesqai dia: κρόνου οὐτε; genesqai pote; οὐτε; gegonewai nun οὐδ εἴε αὐτίε εἴσεται...*

L'esclusione delle dimensioni temporali del Passato e del Futuro dall'ambito del puro Essere, viene accentuata ulteriormente in un secondo passaggio, 38a 8-b 3, in cui lo *ἤν* e l'*εἴσται* vengono identificati *tout court* con la *genesis*: *καί; προῖ toutoῖ εἴε τα; τοιαύτε; τοῦτε gegono; εἴεαι gegono; καί; το; gignomenon εἴεαι gignomenon, εἴε te το; genhsomenon εἴεαι genhsomenon καί; το; μή; οἴ μή; οἴ εἴεαι, μή οὐτεν ἀκριβε; legomen.*

Il problema che ci pongono questi due brani non concernerebbe solamente la ben nota dicotomia ontologica, che diverrebbe in quest'ottica un'opposizione insanabile, fra *gignomena* ed *εἶδη*, magistralmente descritta nel terzo argomento del *Fedone*, e che il Proemio del *Timeo* ripropone fedelmente, nel contrapporre un *αἴε; κατα ταῦτα; οἴ...genesin de; οὐκ εἶον*, ad un *gignomenon καί; ἀπολλυμενον αἴε;..οἴτω de; oudepote οἴε* (27c 5-28 a 4). La sfida contenuta nel testo platonico sta anche nella

riduzione, mettendo espressamente in gioco il concetto di Movimento, delle Forme del Tempo da Forme dell'Essere, seppure generate, a Forme del Non Essere; ma del *mh; oij*; anzi, proprio del suo Essere-Non Essere, non si deve parlare se si vuol *akribe; legein* (38b 2-3). È evidente che se in questi brani si vuol leggere la concezione di un *mh; oij* come opposto assoluto all'*ousia*, impronunciabile ed inconcepibile, venendo meno la possibilità di leggere nelle Forme del Tempo una dinamica coesistenza sia di essere che di non essere, diventa automaticamente improponibile anche una sua considerazione -e di riflesso la considerazione di qualunque immagine degli *eijth* come imitazione fedele dell'Eternità eidetica. In questo modo, oltre a tradire il senso autentico del passo (cfr. 37c 8-d 1, 38b 8-9), Platone si troverebbe in un drammatico disaccordo con se stesso rispetto *ad una delle colonne portanti della sua Dialettica, la comunanza di Essere e di Non Essere/Diverso che ci insegna nel Sofista (cfr. 255e-259b)*.

Ci troveremmo dunque di fronte ad una riproposizione, da parte platonica, della convinzione Eleatica, ed in primo luogo parmenidea, che sia necessario, a garanzia della realtà dell'*eijth*, espungere da esso sia le dimensioni temporali, che il Movimento, identificato, come sembra nel *Poema*, con la sua specie inferiore, della *genesis* (cfr., rispettivamente Fr. 8, D.-K., vv. 5-6, e vv. 19-21).

È per questa via negativa che Parmenide, a cui ci dobbiamo limitare in questa breve anticipazione, perviene *ad una teoria dell'Eternità come 'presente extratemporale'*.

Che il nostro filosofo qui non compia affatto un 'passo indietro' *in direzione del monismo a-dialettico ed immobilista degli Eleati, riteniamo di poterlo mostrare a partire da un'analisi del nesso fra ousia e cronos*, pensando qui al solo caposcuola, *nella prima deduzione del Parmenide* (mentre nella nostra analisi coinvolgeremo anche Melisso e Zenone prendendo in esame, rispettivamente, la seconda deduzione ed il suo Corollario), che esemplifica, parzialmente, le conseguenze *di una visione non internamente strutturata dell'Essere*: nel corso del ragionamento si nega che all'Uno possano inerire, in qualunque modo, nell'ordine, Identità, Somiglianza, Uguaglianza, insieme ai *genh* simmetrici di Differenza, Dissomiglianza e Disuguaglianza (139b-140d); in questa maniera, vengono a mancare completamente i presupposti per conferire all'Uno qualsivoglia determinazione temporale, a partire dal poter essere 'più vecchio e più giovane rispetto a sé e ad altro' (140e-141a). Quindi, non c'è alcun modo in cui l'Uno possa, in generale, partecipare del Tempo (141d 4-5: *Oujle; aja cronou aufw-netestin, ouj jstin ejr tini cronw*).

Dalle palpabili somiglianze fra serie di negazioni della prima deduzione del *Parmenide* ed il ragionamento svolto nel *Timeo*, si potrebbe essere indotti a leggere nell'immobile assolutezza dell'Uno l'autentica concezione platonica dell'Eternità, appellandosi magari proprio al Permanere dell'Eterno nell'Uno, al *menontoi aijnoi ej ediv*(37d 6), ed all' *ajinhwz* di 38a 3 (cfr. anche *Parm.* 138b-139b). Che questa convergenza nelle due descrizioni sia puramente apparente, lo si può verificare proprio dai passaggi finali della prima deduzione: qui Platone esamina *tutti i modi possibili di relazionarsi dello ~~est~~ al cronoi* (*Parm.* 141d-e), pervenendo non solo ad escludere la *negexi* dell'Uno alle dimensioni temporali del *parhlogwre* del *metton*, ma anche la sua partecipazione al Presente (141e 3: *tou-nun parontoi*), all' *estin*. Il filosofo in questi passaggi medita le condizioni linguistiche del Pensare l'Uno e le porta alle estreme conseguenze, culminanti nella posizione della domanda, per certi versi non platonica, se lo ~~est~~ possa in un qualsiasi altro modo, distinto da questi, partecipare dell'Essere' (141d 7-8). Perciò *l'Uno, proprio nel delinearci come atemporale, scivola nel Non Essere* (141e 9: *Oujlanwz aja esti to: est*, rivelandosi anche nella sua Non-Eternità. Inoltre, poiché per Essere-Uno dovrebbe appunto *ehi ouxiaz meterein* esso non è nemmeno più se stesso, Uno (141e 12: *to: est ouje est estin ouje estin...*).

Nella prima deduzione si compie una palese temporalizzazione di tutti i modi di Essere, con il risultato, solo in apparenza paradossale, che la *genesis* e l' *estin* contrapposti nel *Timeo* qui vengono trattati come perfettamente equivalenti: *to: est...ouje nun gegonen ouje gignetai ouje estin...*(141e 5-6).

Riflettendo *sulla differenza fra le premesse teoretiche della concezione parmenidea dell'Extratemporalità e quella platonica dell'Eternità, l' ~~ajomlogia~~ fra il Parmenide ed il Timeo si rivela per un problema soltanto apparente: mentre l'Eleata, pur intendendo il suo pensiero come teoria dell'Essere (basti ricordare l'Identità di *ejjaié noein* nel Frammento 3 D.-K.), fa appello ad una Hen-onto-logia (questo uno dei sensi dell'operazione ermeneutica compiuta da Platone nell'attribuire a Parmenide, nel dialogo, la paternità dell'ipotesi dell'Uno), nel quadro della quale una distinzione fra uso linguistico ed ontologico dell' *ejjai* non era, e forse intenzionalmente, contemplato, la dottrina platonica dell'Eternità poggia invece su una sottile differenziazione fra Henologia ed Ontologia, e dove quest'ultima si incardina su una visione dell' *ouxiaz* come *est pollav**

Riassumendo: **il luogo consono alla costruzione di una concezione dell'Essere non è, in un'ottica platonica, la prima deduzione, bensì la seconda.**

In questa costellazione è importante osservare come l'*εἶναι* della prima deduzione venga ridotto alla mera partecipazione al Tempo presente, ovvero solamente ad una delle dimensioni temporali, mentre l'*εἶναι* del *Timeo*, l'unico degno di convenire all'Essenza Eterna, non ha un significato temporale, bensì strettamente **ontologico**.

E ciò che consente a Platone di fare, simultaneamente, un uso assoluto del predicato dell'Essere, e di porre in contrapposizione *genesis* ed *εἶναι* (38a 8-b 3), senza incorrere nel rischio della negazione radicale né dell'ambito sensibile, né delle sue dimensioni temporali, può essere chiarito come segue: intanto osservando che la struttura del ragionamento svolto nel *Timeo* rinvia alla domanda sul 'quando' qualche cosa cessi di divenire per essere ciò che è in corso di divenire; si può però dimostrare, leggendo nella teoria delle Idee il fondamento della predicazione dell'*εἶναι*, sia che il Passaggio dal divenire all'Essere non avviene nel Tempo, ma nella dimensione extratemporale dell'*εἶναι* (cfr. *Phaid.* 70 c-72 a con *Parm.* 151e-152e, 155e 8-11, 156c 6-7), sia che l'Istante si può interpretare come il luogo dell'irruzione della Potenza causativa degli *εἶναι* nell'ambito fenomenico (cfr. *Phaid.* 102d-106d e *Parm.* 156 c 1 sgg.). In questo senso il ragionamento platonico nel *Timeo* rappresenta più un invito a non farsi ingannare da un presunto carattere autofondativo del divenire.

Secondariamente, le enigmatiche 'asserzioni eleatiche' del *Timeo*, potrebbero essere intese, alla luce della Dialettica del *Sofista*, anziché come divieti di affermare l'Essere del Non Essere, come esempi di false predicazioni (cfr. 262e-263d); il vero compito del dialettico consiste infatti nel Saper distinguere *ταυτων εἶναι εἴτερον εἶναι* (cfr. 253c-d).

In terzo luogo, i passaggi in questione del *Timeo* risultano chiariti da una comprensione Dialettica del Concetto platonico dell'*αἴναι*. Coerentemente al *Fedone*, l'Eternità viene descritta come *αἴναι, kata, ταυτα, εἶναι* (38a 3, cfr. *Phaed.* 78c-d), formula che, ricondotta alla sua origine Dialettica, esprime una specie di *ταυτοθῆ*, se non l'Identità in assoluto (avevamo visto come nel *Politico*, 269d, l'*αἴναι* sia 'aufgehoben', per risolversi semplicemente nel *ταυτων εἶναι*). Inoltre nel brano del *Timeo* vengono poste in primo piano ulteriori 'caratteristiche' dell'Eterno (alcune fra quelle che in *Phaed.* 78d venivano fatte derivare dall'Essere sempre nello stesso modo), come l'*εἶναι οὐσία* (37e 6-38a 1, 37e 5), la *εἶναι* e la *stasis* (37d 6). Detto in termini dialettici, alla determinazione concettuale dell'*αἴναι* nel *Timeo* concorrono esplicitamente, sin dall'inizio, **ben quattro Generi Sommi: l'Identità, l'Essere, l'Unità e la Quietè**. E nessuno di questi, stando all'ossatura logica della prima deduzione del Parmenide, poteva competere all'Uno-*εἶναι*

parmenideo; perciò, per arrivare a comprendere il Concetto platonico di Eternità e, conseguentemente, la generazione del Tempo nella sua processualità, bisogna volgersi ad un'Unità Essente, che sia in Se stessa dialetticamente articolata.

Si può già intuire che, nel passare all'analisi sistematica del passo del *Timeo* sulla generazione del Tempo a partire dal proprio Paradigma, intenderemo servirci, e stavolta affrontando il dialogo dal suo versante profondamente *costruttivo, della seconda deduzione del Parmenide.*

Siamo consapevoli del fatto che una sua trasposizione nel brano del *Timeo* deve essere fatta assai selettivamente: *Numeri e Movimenti ad esempio, non devono venir pensati 'immediatamente' come componenti del Tempo, pur concorrendo testualmente alla sua costituzione; sarebbe più corretto dire infatti, che il **κρόνος** si trova inserito in una struttura ontologica preordinata, alla quale esso risulta subordinato, e che crediamo di poter riconoscere nell'organizzazione matematico-dialettica dell'Anima cosmica.* Tuttavia, proprio perché convinti che la seconda deduzione del *Parmenide* illustri, complessivamente, *la genesi ontologica dello sfondo* sul quale il Tempo successivamente (non in senso cronologico), si innesta, ci sembra conseguente ricercare proprio al suo interno le condizioni dell'Intelligibilità della dimensione temporale.

Ci limitiamo qui a delineare in breve, con lo sguardo volto alla descrizione del rapporto fra *αἴψα κρόνος*, alcune ragioni che dovrebbero giustificare la nostra scelta ermeneutica:

In 37 d 1-5, Platone illustra il motivo che ha indotto il Demiurgo alla creazione del Tempo: il Vivente Ideale era Eterno (*αἰθῶν ὄν* d 1, d 3: *ἡ ἕνση οὐκ τὸν-ζῶντι φύσι ἐφεγχανεν οὐσα αἰώνιοι...*), e dunque il Dio si impegna a dispensare questa caratteristica anche al cosmo sensibile; essendo questo generato, tale operazione non è interamente possibile, quindi egli d 5, *εἴψω δ' ἐπένομι κίνητον τὴν αἰώνιοι ποιῆσαι.* Senza dubbio il Tempo non viene concepito qui come immagine dell'Intelligibile in generale, ma specificamente, di una sua 'proprietà' (si veda anche 39b 7-e 2 *ἰδὲ τὸν νοῦν ἀβιοτάτον ἡψῶν-τελεῶν/καί, νοῦν-ζῶντι... προτ' τῆν τῆς διαίτην μινῆσιν φύσει).*

La conseguenza più significativa di questi rinvii testuali all'autonomia della relazione esistente fra il *κρόνος* e l'*αἴψα* è che l'Eternità viene qui riguardata in Se stessa come un'Idea, come dimostra il fatto che nel raffigurarla vengano fatte valere per essa caratterizzazioni normalmente riservate alla descrizione degli *εἴδη* come nel caso dell'*αἰθῶν οὐσίαν* di 37e 5 e dell'*ἀψί, κατα, ταύτα, εἶπον* di 38a 3. Nella medesima

direzione va anche il riferimento all' *hje* ed all' *ejstaïn* 37e 4 come *cronou gegonota ejllh* che allude all'esistenza di una **Forma Ingenerata di Tempo**.

Viene spontaneo domandarsi *che tipo di Idea sia dunque l'Idea dell'Eterno*, e la risposta va cercata presumibilmente all'interno di quella che nel brano suona come *una sua definizione*, in 37d 6-7, ... *poi ei~ memonoi ajjwoi ej eji; kat jjiqonni jpusan ajjwou ejkoma, touton oi dli; cronou wjomakamen*. Con queste parole, Platone sembrerebbe volerci segnalare che sia *l'Unità dell'Idea dell'Eternità a svolgere un ruolo di primo piano sia nella sua stessa determinazione che, di conseguenza, nel processo di creazione del Tempo*. Risulta dunque già abbastanza evidente che *la comprensione sia del Concetto dell' ajjwou in se stesso, che nella sua relazione al cronou, si gioca tutta al livello del rapporto di interconnessione fra l'Uno e l'Essere*. Da questa premessa si potrebbe concludere quanto segue: innanzitutto *la flessibilità del Concetto platonico di Eternità*, che si presenta, simultaneamente, *come Permanenza invariante e come Atemporalità a seconda che l'accento cada, rispettivamente, sul suo Essere o sulla sua Unità*.

In secondo luogo, *a seconda che ci si concentri sull'Unità di questo Essere o sull'Essere di questa Unità*, hanno modo di emergere in maniera straordinariamente chiara quegli aspetti, rispettivamente, *quantitativi e qualitativi o psicologici*, più esattamente, *dimensionali e categoriali*, che risultano esplicitamente coinvolti nella generazione del Tempo.

Nell'ottica della Cosmogenesi Dialettica di Platone infatti, la *genesis ejj oujiaïn* avviene sempre *per mezzo di Idee e Numeri* (53b 5: *ejfesiv te kai; ajjiqonni*), ed il poter rintracciare la medesima articolazione, dimensionale e categoriale insieme, *all'interno dello stesso ajjwou* permetterebbe di spiegare in che modo sia possibile, da un lato, parlare di *nessi cronou* e dall'altro, di *cronou gegonota ejllh*

In terzo luogo, risulterebbe possibile ricondurre l'interrogativo sulla generazione del Tempo alla domanda, *'come faccia l'Unità dell'Idea di Eternità a produrre, o a farsi, Molteplicità temporale'*.

Infine, l'originaria *interazione Dialettica dello ei e dell' oujia* nell' *ajjwou* potrebbe contribuire in maniera significativa a riformulare quella stessa definizione dell'Eterno che il filosofo ci fornisce, dicendo, ad esempio, che *l'Eternità è il Permanere in Se Stesso dell'Identico*, o, detto altrimenti, che *l'Eterno è 'semplicemente' l'Unità dell'Idea*; in quest'ottica, il quesito relativo al modo di generarsi del *cronou* a partire dall' *ajjwou* si può riproporre anche nella domanda *'come l'Eternità fuoriesca da Sé, ovvero si faccia Altro*,

generando il Tempo' (l'Alterità infatti, l'abbiamo discusso, è il Genere che individua il tipo di relazione esistente fra i due concetti sin dal *Fedone*).

Il nostro obiettivo sarebbe quindi quello di seguire *passo per passo la seconda deduzione del Parmenide*, per verificare l'ipotesi *che la genesi del **κρόνος** sia l'esito di un processo puramente dialettico, e dunque una Creazione da intendersi in senso squisitamente ontologico*, il che equivarrebbe anche a confermare, *in relazione alla domanda sollevata nella presente ricerca sulla priorità ontologica entro il rapporto trasversale fra **οὐσίαν κρόνος**, la piena dipendenza della struttura del Tempo dalla costituzione Dialettica primordiale dell'Idea stessa di Eternità*.

Nel corso dell'analisi sistematica della seconda deduzione del *Parmenide*, emergeranno alcuni aspetti fondamentali per la comprensione dell'Eterno in Sé e nei suoi rapporti con il Tempo, che merita almeno accennare:

1) intanto la funzione centrale **del Pensiero**: all'inizio della deduzione è la *διάνοια* che consente, partendo dalla Totalità (*ἐξ ὅλων*), precedentemente già costituita, ciascuna delle Parti della quale è un Uno che È, *di distinguere*, in ciascuna di esse, *l'Uno dall'Essere*, introducendo la *ἐσθησις*. Detto più chiaramente, *ciò che permette di trattare lo **εἶναι** l'**οὐσίαν** come **εἴδη ἀλλήλων** e di derivare da questa Differenza originaria la serie dei Numeri*, è appunto il Pensiero (cfr. *Parm.* 142b-144a). Nel *Timeo* troviamo un corrispettivo di questa attività Pensante nell'atteggiamento del Demiurgo rispetto all'Eternità del *Παντελεξ Ζῶντος* la sua Creazione infatti, non sembra essere altro che *l'effetto ed il compimento delle sue operazioni Intellettuali* come confermano, nel brano in questione, l'*εἰρησεν* di 37c 6, l'*εἰρησεν* di c 8, ed ancora l'*εἰρησεν* di 37d 5; più avanti, in 38c 3-5, viene sottolineato, dopo aver accentuato quello Contemplativo, il lato Produttivo dell'Intelligenza Divina:... *ἐξ οὐκ ἔστι λόγος καὶ διάνοια γενοῦ-τοιαύτη προὐ κρόνου γένεσιν, ἵνα γενήσῃ κρόνος, ἡμῶν καὶ σελήνης...* Nell'intento di precisare che il Pensiero non è neppure in questo caso un che di estrinseco né rispetto all'Intelligibile né allo stesso concetto dell'Eterno (crediamo infatti che esso esprima il Movimento dell'Autoconoscenza che l'Ideale ha di Sé), tenteremo di dimostrare *che ciò che realizza il passaggio dall'Unità dell'Essere dell'**αἴδη** alla Molteplicità del **κρόνος** e che fa uscire l'Eterno da Sé/lo fa Essere in Altro è il **νοῦς** demiurgico*.

2) Secondariamente, nella seconda deduzione del *Parmenide* si individuano anche i presupposti della concezione quantitativa del Tempo: è al livello dell'introduzione del Grande, del Piccolo e dell'Uguale (cfr. 149d-151e), la cui dipendenza dall'esistenza dei Numeri è evidente (cfr. 151b-e), che si possono concepire le determinazioni temporali,

asserendo che l'Uno sia 'più giovane, più vecchio e della stessa età sia in rapporto a se stesso che agli altri' (cfr. 152e-155c). Qui si evince il palese legame *fra le dimensioni temporali e gli ajqumoi*: essere *presbuteron, newterone ton ijon cronon* significa infatti contenere un Numero maggiore, minore o uguale di Unità di Tempo (cfr. 154c-d); poiché queste Unità di Misura sono Parti (le singole Parti essenti dell'Uno che è inteso come *ojon*, e concepite come Unità numeriche), le Unità di Tempo sono, di conseguenza, anche Parti di Tempo, *meti cronou* appunto. Questo percorso consente di chiarire alcuni aspetti rilevanti della concezione astronomica del Tempo: il *cronoi* si svela nel suo duplice aspetto *di Misura e insieme di entità che può essere misurata* (e qui rinverremo ad Aristotele, *Cat.* VI, 5a sgg., e soprattutto *Phys.* D 11, 219b 5: *ajiqnov aja ti oJcronoi*; al *metron* in 12, 220b 14 sgg., ed infine ancora ad 11, 219b 6: *to; ajiqnouvenon*). Questa doppia caratterizzazione del Tempo è evidentissima nel *Timeo*: in 37c 3-6 i Pianeti vengono generati affinché *i Numeri del Tempo* siano distinguibili, ... *ejj diorison kai; fulakhn ajiqnwa cronou gegonen;* ed in 39c 5-d2 il Tempo risulta *misurato* attraverso tutti quei periodi (ovvero per mezzo della Misura dei Movimenti planetari), dei quali solamente la minoranza degli uomini è a conoscenza. In quest'ottica risulta anche comprensibile perché Platone consideri gli *ajtra* come *strumenti di Misura del Tempo*, *ojzana cronou*. Un buon esempio di questa coesistenza fra Misura ed Essere misurato sono i Giorni, i Mesi e gli Anni menzionati nel brano: originariamente sezioni di Tempo misurato, possono anche fungere da Unità di Misura (intendendoli come Unità di Tempo), per calcolarsi reciprocamente (per esempio possiamo esprimere gli Anni anche in Mesi e Giorni).

I fondamenti matematici del Tempo ci illuminano anche sulle finalità che la creazione del Tempo persegue, ovvero apportare in tutto quello che viene generato quell'*Ordine* che sta alla base di ogni atto demiurgico, ... *ejj taxin auto[olaton... kinoumenon plhmelwz kai; ajaktw...] hysagen ej ths ajaxiaz, hysamenoi ekeino toutou partw ajxinon* (30a); si pensi ad esempio che anche l'inevitabile variabilità connessa ai fenomeni di *ajloiwsi* può essere misurata (quando ad esempio esprimiamo il nostro divenire più vecchi in termini di Unità di Tempo), di modo che le Unità del *cronoi* fungono anche da criterio di Misura per la *genesii* e la *fqora*, dispensando loro una certa regolarità.

Il modello concettuale che si evince *dalla derivazione dei Numeri come esito dell'interazione Dialettica fra Uno e d Essere* nel *Parmenide*, mette in luce anche alcuni aspetti *della Somiglianza esistente fra il cronoi e l'ajtra* intanto il fatto che il Tempo, *nel procedere secondo la serie progressiva degli ajqumoi* imita l'Eternità eidetica nella sua

εἰότες che sta a fondamento della generazione dei Numeri, ciascuno dei quali non è altro che un rispecchiamento dell'Unità; inoltre, le relazioni temporali che a livello sensibile si instaurano fra vecchio, giovane e coevo, rispecchiano quella relazione atemporale, puramente ontologica fra *proteron* *usteron* (cfr. in particolare 153a-154a), di cui l'Uno che È, l'Idea di Eternità nella sua Unità nella nostra proposta di lettura, rappresenta il criterio di Misura.

3) Nella seconda deduzione del *Parmenide* riteniamo anche di poter rintracciare, spostando l'asse del ragionamento *sull'Essere dell'Unità dell'Idea di Eterno*, anche le basi per la comprensione del versante qualitativo del Tempo. La possibilità di passare dalla considerazione aritmetica a quella usiologica del *χρόνος* nel dialogo è chiarissima: lo *εἶναι* va pensato in relazione all'*οἶναι* (151e 6-7: *Εἴηαι μὲν ποῦ αὐτῶ-ἀπαρτεῖ, εἴηαι εἰ ἐστίν*), donde la domanda, analoga a quella formulata in precedenza nella prima deduzione, se 'Essere significhi altro che partecipare all'Essere nel Tempo presente, come l'Era parteciparvi nel Tempo passato e come il Sarà nel Tempo futuro.' [...] 'Allora se l'Uno partecipa dell'Essere, partecipa anche del Tempo' (151e 7-152a 3). Platone aggiunge poi che l'Uno partecipa del Tempo 'che cammina' (*πορευομένου του-χρόνου*, 152a 3-4). E sono precisamente questo *μετερεῖν οὐσίαι* accanto a questa facoltà dell'Uno di procedere innanzi col Tempo che permettono di concludere che lo *εἶναι* è e diviene più vecchio, più giovane e della medesima età di se stesso e di altro.

La corrispondenza con la descrizione della dinamica temporale nel *Timeo* è puntuale: a questo livello della deduzione, dove l'*εἴστιμον* è il contrassegno di uno status ontologico superiore, bensì della partecipazione al *παρόντος*, le dimensioni temporali vengono appunto concepite come Forme, *εἴηαι χρόνου* in virtù della *κοινωνία* fra *χρόνος* ed *οἶναι* inoltre, le Specie del Tempo vengono percepite come Movimenti, *κίνησεις*, appunto perché il *χρόνος* 'procede innanzi'; infine, tutte quelle varianti delle connotazioni temporali che nelle battute conclusive della deduzione vengono riconosciute all'Uno (*ἢν αἴα τοῦ εἶναι καί, ἐστί καί, ἐσταί καί, ἐγίγμετο καί, γίγμεται καί, γενήσεται*. 155d 3-4), sono le stesse che in *Tim.* 38a 3-4 ed in b 1-3 sono ritenute improprie, se riferite all'Essenza Eterna. In questa prospettiva, il partecipare del Tempo cui fa riferimento il *Parmenide* risulta, dal confronto col *Timeo*, compatibile con la rappresentazione temporale dei processi che coinvolgono un'unità diveniente o la totalità sensibile in generale, che si basa sulla concezione del Tempo come un continuo (cfr. *Parm.* 152b-3, *Phaed.* 70c-72a). Se ne potrà dedurre che in quanto il Tempo è una funzione del Movimento, i suoi *εἴηαι* daranno voce a

quei movimenti che si manifestano nel sensibile diveniente (38a 7-8 *κρονου...κυκλουμενου γεγονεν ειδη...*). Partendo da queste premesse, risulta anche più intuibile come Platone possa concepire le dimensioni temporali quali *gegonota* rimanendo nel contesto della relazione fra sensibile ed Intelligibile, Passato, Presente e Futuro contraddistinguono l'apparire nelle sue *genesii* e *fgorav*, come si desume da 38a 5-6: *to; parapan te oujten ota genesii toiz ej aisphsei feromenoi prashyen...*

Si tratta di un risultato estremamente importante, al quale eravamo già pervenuti nel corso del lavoro, che scioglie la problematicità dell' *akinhtwi* di 38a 3: la *kinhsii* è infatti quel Genere del quale la generazione e la corruzione, *intese qui*, sono solamente *le Specie inferiori* (cfr. *Parm.* 162c e 156b, *Leg.* X 893c sgg., *Phaed.* 78c-e), il che non consente dunque di escludere, ***che l'Idea dell'Eterno contempra in se stessa una Forma più elevata di Movimento.***

4) In questo quadro sarà necessario domandarsi anche *di quale Movimento il Tempo sia una funzione*, o se piuttosto i due concetti, questione non irrilevante nella speculazione platonica, confluiscono automaticamente l'uno nell'altro. Il Tempo è strettamente legato alla componente corporea e visibile dei Movimenti planetari (cfr. *Tim.* 38c 3-6 e 39b 2-6): il Movimento infatti in se stesso è *Invisibile*, e se tale restasse, il Tempo non potrebbe svolgere il ruolo di Misura delle rivoluzioni astrali; inoltre, il *κρονου* si innesta in particolare sul cammino del circolo del Diverso (38e 6-39a 1: *...kata; di; thn gatexou foran plagian oufan...*).

Poiché la rivoluzione del Diverso non esprime altro che una delle attività Conoscitive dell'Anima cosmica, sorge anche la questione, fondamentale, se Tempo e Pensiero debbano essere identificati. ***Né il nouz-demiurgico però, né l'Intelligenza della yuchx neppure gli Intelletti astrali (volendoli distinguere), vengono in alcun modo caratterizzati temporalmente, al contrario:*** per il demiurgo vale il *proi to; kata; tauza; ejon blepwn ajiv* di 28a 6-7, per l'Anima cosmica basta ricordare che *il suo Pensare si manifesta nel Movimento circolare dell'Identico* (cfr. 37c 1-3), e per gli *ajtra* basta rifarsi a 40a 7-b 1, in cui il Demiurgo conferisce agli Animali Immortali due Movimenti, di cui il primo... *thn men ej tauzw-kata; tauzavperi; twz aufwz ají; ta; aufa; edutw-dianooumenw...*

Se si volesse obiettare che il passaggio, entro l'Anima, dalla *pistii* o *doxa* all' *episthmh* (ci riferiamo allo *otan men...otan de;* di 37b 6-c 3), implichi una dimensione temporale preesistente (questione legata anche al problema della genesi temporale od ontologica del cosmo nel suo complesso), ci sono un numero sufficiente di luoghi dei dialoghi che

attestano invece che un simile *metaballein* psichico avviene *non nel cronoi*, ma nell' *ejaitfuh* (cfr. *Resp.* VI, 508c-d, VII, 515c, 516a, 516e; *Parm.* 156c 1 sgg.).

Ne consegue che, dal punto di vista della relazione gnoseologica fra il Tempo e l'Anima, la *yuch* *si surraggi* anzi a Principio del Tempo, appunto in quanto Principio di Movimento (cfr. 36e), e che il Rimanere sempre nell'Identico del suo Pensiero costituisca appunto il Principio di Misura del Tempo:... *ita... metascoi te ajiquou~ ta; zwa' ostoi hji proshkou, magonta para; thx tautou-kai; oubiwn periforaz.* (39b 5-c 1).

5) Una volta stabilita la dipendenza del *cronoi* dal *nou*, sarebbe interessante affrontare la questione di come i singoli movimenti espressi dai *cronoi gegonota ejth* possano rappresentare delle imitazioni dell'Idea di Eterno, soprattutto quando questa venga concepita come immobile (*ajinhwtw*, 38a 3). La 'cognizione' di Passato, Presente e Futuro è strettamente collegata al processo psichico del ricordo: nel *Teeteto* ad esempio, Platone non parla semplicemente di una riflessione mnemonica relativa al Passato ed al Presente (che comunque deve essere già divenuto Passato per poter essere ricordato), ma anche al Futuro (186a 10-11: *ajalogizomenh ej eauth~ yuchy ta; gegonota kai; ta; paronta proi ta; mellonta*). In questo modo avremmo una corrispondenza, in ambito psicologico, con l'ambito empirico in cui, nel Tempo, non risultava possibile solo invecchiare, ma anche divenire più giovane (affermata sia nella seconda deduzione del *Parmenide* che, per via negativa, in *Tim.* 38a 3-4). Ciò non sorprende, se si pensa alla modalità di sviluppo del ricordo: tentando di ricostruire il pensiero platonico al riguardo, il suo fondamento è il senso della vista, e, contrariamente all'Anamnesi (cfr. *Phil.* 33c-34c), da identificare piuttosto con la *noksi* dell'Invisibile (cfr. *Phaed.* 73c sgg.), nel ricordare l'Anima conserva in se stessa un'immagine dell'oggetto sensibile e visibile che può essere rievocata per Somiglianza e Dissomiglianza, fungendo alla costruzione del Passato; ciò che invece non è distinguibile, nell'immediatezza dell'atto visivo, dalla stessa *duwami* del ricordare, è il Presente; il Futuro, corrisponderebbe invece alla possibilità di ripetere questa operazione, grazie all' 'esser sempre disponibile' della *duwami* mnemonica, il che spiegherebbe come sia possibile raffigurarsi eventi futuri come se fossero già accaduti, a seconda del momento temporale in cui si colloca il Presente. In questo senso, si potrebbe dire, primo passo, che *le dimensioni temporali si manifestano come Movimenti non appena si applichino al visibile, mentre il Pensiero Divino di fronte a sé non può che avere un ajidev ejth.*

È chiaro che nel contesto del *Timeo* non avrebbe alcun senso togliere al *Pantelex Zwon*, così come neppure alla sua Eternità, quella *kinksi* in cui culmina il suo Essere Vivo.

Seguendo il *Sofista* (cfr. 248e-249d), sembrerebbe che l'immobilità possa appartenere agli *εἶδη*, e dunque anche all'Idea dell'Eterno, *solamente in quanto non vengano Conosciute*; seguendo la descrizione della dinamica gnoseologica contenuta nel dialogo, vediamo che *un εἶδος si muove, 'non appena esso divenga' Oggetto di Pensiero/Conoscenza (248c-e)*.

Che cosa succede allora, ci domanderemo, *se è il νόος demiurgico, a Pensare l'Idea dell'Eterno?* Nella seconda deduzione del *Parmenide* ci viene spiegato, che *l'Uno che È rimane immobile (in Quietè), se resta In se stesso/nell'Identico, mentre si muove, non appena venga pensato In Altro da Sé (cfr. Parm. 145e-146a)*. Per questa ragione, i fondamenti *del Movimento Intelligibile, ovvero del Movimento della Quietè*, per paradosso che possa suonare, risiederebbero *nella Dualità che il Pensiero apporta, o individua, in una Unità che 'Rimane sempre in Se stessa', non appena esso la concepisca come l'Unità di una Totalità divisa dall'Essere*, detto altrimenti, *nella Dualità strutturale fra Pensante e Pensato*, il cui presupposto, secondo il *Parmenide*, sarebbe *il riconoscimento della Differenza, ετεροτάτῃ, fra ἐστὶν οὐσία*

Sarebbe splendido poter dimostrare come merita se proprio questo sia *lo sviluppo concettuale che porta l'Unità dell'Eterno a 'fuoriuscire da Sé', generando le dimensioni del Tempo, non appena cioè essa venga Pensata, colta nel suo Essere, come Idea del 'Restare sempre nell'Identico' della Totalità del Παντελεῖς ζῶντα come Idea del suo Essere-Uno, ovvero come Idea di Unità.*

Se è il Pensare all'Eternità, che genera il Tempo, abbiamo in mano i presupposti per comprendere il carattere di *κίνησει* delle Specie del *χρόνος*, in quanto *Passato, Presente (inteso come Presente del divenire), e Futuro, sono effettivamente Forme, Specie, dell'Essere in Altro', in quanto sono i modi possibili di dire il Non Essere come Diverso (Tim. 38b 1-3)*. Così, risulta recuperato il senso autentico della commistione di *οἷον μή, οἷον* che nel corso del lavoro avevamo ritenuto esprimere la natura del Tempo come *genesis* del *γίγνομαι*

Naturalmente da quanto detto non consegue affatto che l'*ἦν* e l'*εἶσται* siano Forme primordiali del Pensare Divino: *l'intero processo si svolge infatti nella dimensione della pura Atemporalità, come segnala il βλέπω αἰετῶν Tim. 28a 7; inoltre, se anche di un μεταβαλλεῖν di questo νόος attraverso l'Unità e la Molteplicità, l'Essere ed il Non Essere, la Quietè ed il Moto, fosse sensato parlare (e non è da escludere che lo sia, a livello dell'Intelligenza), sappiamo dal Corollario del *Parmenide* che questo passaggio non implica il Tempo (cfr. 156c 1-d 4, 156e 7 sgg.). Come suggerisce anche il *Sofista*, *il 'Passare' dell'Idea nell'Essere in Altro, non è un divenire, ma un Essere sempre già passato* (cfr.*

254e 3-4: *potera dw genh tine; aufwv\ tovte taufow kai; qateroi\ twa men triwa ajlw, [ousia; kinhsii, stasii] summeignumenw mh ejelinoi ej ajagkhi ajiv).*

In quest'ottica, Passato, Presente e Futuro, che come *mescolanze di Essere ed Alterità* non sembrerebbero potersi differenziare *qualitativamente* l'uno dall'altro, si dimostrerebbero davvero come *eijll* derivati e come *kinhsii*, capaci di riprodurre in *immagine*, nelle sottili sfumature che li distinguono, quella dimensione Atemporale del Pensiero Divino entro la quale si possono distinguere, ***nell'Istantaneità, i Movimenti dell'Essere Conosciuto, del Conoscere, e della Conoscibilità, o della Libertà di Conoscere.***

Così, un passo sul quale ci siamo soffermati nel corso del lavoro, acquista un senso ancora più profondo: *il Demiurgo voleva che tutto ciò che sarebbe stato generato, fosse il più possibile simile a lui, ovvero Buono ed Intelligente (vgl. Tim., 30a-b).* Se anche una minima porzione di quanto detto ha un senso, il Tempo si rivela, anche per quanto attiene alle sue Forme *considerate singolarmente*, per quello strumento euristico fondamentale, anche se ontologicamente derivato, ***per mezzo del quale il Dio fa a tutti gli Animali dono della propria Intelligenza.*** E la vera Causa della *genesii cronou*, come sempre, è la stessa:.....*agagoi hē* (29d 1).

Con l'aiuto del *Parmenide* nella lettura del *Timeo*, si potrebbe dunque dimostrare che il Tempo è stato davvero generato *ejelivte kai; ajiqmiv* (cfr. *Tim.*, 53a-b).

Da quanto detto sin qui, senza dilungarci ulteriormente, si intuisce che per affrontare il complesso tema *della dimensione entro la quale trovano spazio sia la genesi del cosmo, che, soprattutto, quella del Tempo*, ricorreremo ampiamente, come in un altro contesto abbiamo già parzialmente fatto nella presente ricerca, *alla teoria dell' ejaiivhli* esposta nel Corollario alla seconda deduzione del *Parmenide*, che dovrebbe consentirci anche di chiarire, in relazione a quanto detto sin qui, ***in che modo si passi***, all'interno della deduzione medesima, ***dal livello della Dialettica Atemporale, frutto dell'interazione iniziale fra ejed ousia a quello temporale delle determinazioni successive, e questo sia in ambito dimensionale che categoriale, che culmina nell'assimilazione fra partecipazione all' ousia e partecipazione al cronou.***

Il contesto teorico in cui l'analisi sistematica *delle relazioni dialettiche fra Unità ed Identità*, ai diversi livelli ai quali *il convergere di questi megista genh* nell'Idealità dell' *ajiv* permette di pensarle, che ci avrà accompagnati in tutto l'arco di questa ricerca futura, dovrebbe trovare il proprio coronamento in un'analisi anche *di quel significato metaforico implicito nella definizione del Tempo come "immagine dell'Eternità"*.

Questo impiego, concettuale e simultaneamente letterario del *κρονος*, è palese in quella *intenzionale inversione* compiuta da Platone, *della successione generativa fra corpo ed Anima cosmica* (34b 10-35a1, 36d 8-e 1). Attraverso questo raffinato stratagemma narrativo, il filosofo sembra volerci spingere, non soltanto, nel caso specifico, a cogliere nella Psiche *una Realtà ontologicamente anteriore al corpo*, attraverso il significativo ricorso al termine *presbuteron* che in questo contesto, anche perché ritenuto *sinonimo di proteron* non può contenere alcuna *sfumatura temporale* (la *yuchè* detta rispetto al *συνταξια* *protera kai presbutera* in 34c 4-5, da cfr. con *Parm.* 156c 3-5); questo rovesciamento, se applichiamo appunto la definizione del Tempo all'intera articolazione del *κρονος* cosmogonico, potrebbe voler comunicare che *tutta la sequenza, apparentemente cronologica, delle operazioni compiute dal Demiurgo, rispecchia in realtà una pura serie ontologica, regolata nel suo svolgimento dal nesso proteron uesteron ouj kata cronon*. Seguendo la via di questo plausibile impiego metaforico che Platone sembra fare del Tempo, volgiamoci al Vivente Intelligibile: se pensiamo al *Panteley Zwón*, con tutti quegli *nóhta, zwa* che esso contiene in sé tenendoli insieme in una Totalità Unitaria, lo *en* *oston* che il *nous* demiurgico 'contempla sempre', nel suo Insieme e nelle sue Parti, come risulta anche da 39e 7-8, *... nous ejousai ijlexi tw-ostin zwón, oiaivte ejesisi kai ostai, kaqora...*, allora le relazioni temporali concepite matematicamente che si instaurano fra fenomeni secondo il nesso *presbuteron newteron* potrebbero benissimo rispecchiare quel nesso ontologico *proteron uesteron* in base al quale si stabilisce la gerarchia Ideale, del quale l'*ajjw* Uno che È inerente al Tutto eidetico e ad ogni sua Parte, diverrebbe l'Unità di Misura, il *metron*.

Muovendo da queste premesse, si schiude una prospettiva ermeneutica da non sottovalutare: se è lecito interpretare l'Eternità come il 'Permanere In Sé Stesso/nell'Identico' dell'*ejjw* ovvero come *Idea* che permette anche di descrivere l'Unità Ideale in generale, il passo successivo è davvero breve: se l'*ajjw* *en* *ostin* e l'*ouje presbuteron ouje newteron* di 38a 3-4, un passaggio che non crediamo di poter derivare dalla seconda deduzione del *Parmenide*, ma solo dalla prima, non si riferissero all'Eternità pensata come Uno che È, ma ad un'Unità Assoluta, che tenga insieme non soltanto Tutte le Idee, ma anche l'Eterno stesso in quanto *Idea*, allora, volendo leggere la formula di 37d 6 *nenontoi ajjw ei eniva kribev* (37b 3), l'Eternità assurgerebbe a specchio della Causa ultimativa sia dell'Unità che dell'Essere dell'Ideale, *gen* che l'*ajjw* sintetizza in modo meraviglioso.

Non occorre riproporre qui la domanda, che nel proseguire di questa indagine affronteremo ancora, relativa *alla priorità ontologica entro il nesso Essere-Eterno, con tutte le sue implicazioni protologiche ora più che mai prevedibili, ponendola stavolta al livello dell'Essere Eterno considerato nell'autarchia della sua propria Idea*; neppure occorre addentrarci adesso nel discutere il modo in cui intenderemmo servirci degli *agrafa dogmata* ed appoggiarci alle splendide interpretazioni, in tempi antichi, di Plotino e di Proclo del Concetto platonico di Eternità, che ruotano entrambe, con esiti diversi, intorno alla questione *del rapporto fra l'ajjred i negista genh* e nell'auspicabile conciliazione delle quali, volendoci inserire in un percorso di riflessione storico-filosofica, potremmo forse trovare una modesta collocazione.

Il pensiero finale, forse *il più importante*, e non perché sia nostro, in una ricerca, sia quella ormai passata, che quella futura, *che pretenda di esprimersi su Ciò che È Sempre*, lo vogliamo formulare con alcune delle parole usate da Platone nella sua definizione (*Tim.* 37d 6-7): **se il *chronos* è un'immagine dell'Eternità, allora l'*ajjra* è l'immagine del Bene.**

*

Un Grazie va a Gabriele Giannantoni, e al suo suggerimento, durante un esame sostenuto con lui sul *Timeo*, di pensare all'Eternità come ad un'Idea di Tempo. Questa sua frase è stata la responsabile dell'impostazione data alla mia ricerca.

Un Grazie voglio dirlo anche a Platone. A lui va un'ammirazione che non trova formule adeguate ed un'infinita riconoscenza. Considero un grande privilegio quello di potermi confrontare con il suo pensiero immenso.

Questa tesi però è dedicata a mio zio Alberto, che io da bambina non riuscendo a pronunciare il suo nome chiamavo Baba. Tutto il buono che c'è in me lo devo a Lui.

Bibliografia

Platone, *Opere Complete*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

Platon, *Der Staat*, übersetzt von R. Rufener, Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von T.A. Szlezák, Düsseldorf-Zürich, Artemis & Winkler Verlag, 2000.

Platone, *Fedone*, a c. di B. Centrone, Roma-Bari, Laterza, 1991.

Platone, *Fedro*, a c. di G. Reale, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1998.

Platone, *Fedro*, traduz. di P. Pucci, Introduz. e note a c. di B. Centrone, Roma-Bari, Laterza, 1998.

Platone, *Parmenide*, a. c. di F. Ferrari, Milano, BUR, 2004.

Platon, *Parmenides*, übers. u. hrsg. von H.G. Zekl, Hamburg, Meiner, 1972.

Platone, *Repubblica*, traduz. di F. Sartori, introduz. di M. Vegetti, note di B. Centrone, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Platone, *Timeo*, a c. di F. Fronterotta, Milano, Bur, 2003.

Platon, *Timaios*, herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von H.G. Zekl, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.

Per i dialoghi Platonici il testo greco di riferimento è quello dell'edizione oxoniense:

Ioannes Burnet, *Platonis Opera*, Oxford Classical Texts, Clarendon Press.

Fonti

Aristotele, *Fisica*, in *Aristotele. Opere complete*, traduz. di A. Russo, Roma-Bari, Laterza, 1982, vol. III. (Roma)

Aristotele, *Metafisica*, a c. di G. Reale (testo greco a fronte), Milano, Vita e Pensiero, ediz. maggiore rinnovata, 1993, III voll.

Damascius, *Commentaire du Parménide de Platon*, traduit et annoté par Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

- H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* [Die Fragmente der Vorsokratiker, 1903], a c. di G. Giannantoni, introduz. di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza, 1981, II. Voll.
- Esiodo, *Teogonia*, introduz. traduz. e note di G. Arrighetti, Milano, 1984.
- Eraclito, *Dell'Origine*, a c. di A. Tonelli, Milano, Feltrinelli, 1993.
- J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre 1798 nova methodo, Nachgelassene Schriften*, hrsg. H. Jacob, Berlin, Jünker Und Dünnhaupt Verlag, 1937, Bd. II.
- G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, a c. di Valerio Verra, Torino, UTET, 2002.
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833], traduz. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1985, vol. II.
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, mit einem Vorwort von K.L. Michelet, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, Frommanns-Holzboog, 1959 Band XVIII.
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Platon (1825-1826)*, herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von J.L. Vieillard-Baron, Frankfurt am Main-Berlin-Wien, Ullstein Verlag, 1979.
- G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986-1994.
- Omero, *Iliade*, traduz. di R. Calzecchi Onesti, Milano, Mondadori, 1977.
- Parmenide, *Poema sulla natura*, traduz. di G. Reale, introduz. e commento di L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1991
- Pindaro, *Istmiche*, a.c. di A. Privitera, Milano, Mondadori, 1998³.
- Pindaro, *Olimpiche*, traduz. di L. Lehnus, introduz. di W.H. Race, Atene, Società dei Caratteri Tipografici Greci, 2004.
- Plotino, *Enneadi*, a c. di G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992
- Procli Philosophi Platonici Opera inedita. Pars Tertia. Continens Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, Victor Cousin [Parisiis, 1864], Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1961.
- Procli Diadochi, *In Platonis Timaeum Commentaria*, edidit E. Diehl, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1903-1906, III voll.
- Proclo, *Teologia Platonica*, a c. di M. Abbate, prefaz. di W. Beierwaltes, introd. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2005.

Proclus, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1967-1968, V Livres.

F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861.

F.W.J. Schelling, *Timaeus (1794)*, hrsg. von H. Buchner, mit einem Beitrag von H. Krings, *Genesis und Materie. Zur Bedeutung der Timaeus Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, Schellingiana Band 4, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

Speusippo, *Frammenti*, a c. di M. Isnardi Parente, Napoli, Bibliopolis, 1980.

Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, a c. di M. Isnardi Parente, Napoli, Bibliopolis, 1982.

Strumenti

F. Ast, *Lexicon Platonicum sive Platonicorum Index*, 3 Voll. Lipsiae, Weidmann, 1835-1838.

Der Kleine Pauli. Lexicon der Antike in fünf Bänden, hrsg. Von K. Ziegler und W. Sontheimer, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

Indici, in *Platone. Opere complete*, a c. di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza, 1984, vol IX.

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* Paris, Klincksieck, 1968.

Saggi

M. Abbate, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, in *Platone. La Repubblica*, traduz. e commento a.c. di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2003, vol. V, pp. 625-678.

J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, 1902, II voll.

R.E. Allen, *The Argument from Opposites in Republic V*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by J.P. Anton and G.L. Kustas, Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 165-175.

O. Apelt, *Untersuchungen über den Parmenides des Plato*, Weimar, 1879.

R.D. Archer-Hind, *The Phaedo of Plato*, London-New York, Macmillan & CO., 1894.

R.D. Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, London, Macmillan and CO., 1888.

- C. Baemker, *Die Ewigkeit der Welt bei Plato*, Philosophische Monatshefte 23, 1887, pp. 513-529.
- M. Baltes, *Die Weltenstehung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten*, II Bände, Leiden, E.J. Brill, 1976-1978.
- M. Baltes, *Gegonen* (Platon, Tim. 28 B 7): ist die Welt real entstanden oder nicht?, in *DIANOHMATA* Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus, hrsg. von A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann und M. Vorwerk, Stuttgart und Leipzig, B.G. Teubner, 1999, pp. 303-325.
- M. Baltes, *Is the Idea of good in Plato's Republic Beyond Being?*, in *DIANOHMATA*, pp. 351-371.
- D. Barbarić, *Anblick, Augenblick, Blitz. Ein philosophischer Entwurf zum Seinsursprung*, 1999.
- W. Beierwaltes, *All-Einheit und Einung. Zu Plotins „Mystik“ und deren Voraussetzungen*, in *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, pp. 53-72.
- W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- W. Beierwaltes, *Ἐξαιφύη* oder: Die Paradoxie des Augenblicks, Philosophisches Jahrbuch 74, 1967, pp. 271-283.
- W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.
- W. Beierwaltes, *Lux Intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München, 1957.
- W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.
- W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981 (1967¹).
- W. Beierwaltes, *Unità e identità come cammino del pensiero*, in *L'Uno e i molti*, a c. di V. Melchiorre, traduz. it. di N. Scotti, Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 25-47.
- E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, Società Editrice l'Epos, 1987.
- E. Berti, *L'oggetto dell' ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ* nel Timeo di Platone, in *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, ed. by T. Calvo and L. Brisson, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997, pp. 119-131.

- G. Böhme, *Idee und Kosmos. Platons Zeitlehre: eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- N.I. Boussoulas, *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, Paris, PUF, 1952.
- R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote, Quatre Études*, Collection Épiméthée, Paris, PUF, 1982.
- C.A. Brandis, *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*, Berlin, G. Reimer, 1862-1864, II Bände, Nachdruck Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1981, 2 Bände in 1 Band.
- L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Editions Klincksieck, 1974.
- R. Burger, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, New Haven and London, Yale University Press, 1984.
- J. Burnet, *The Philosophy of Movement*, in *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London, Macmillan & Co., Limited, 1914, pp. 333-350.
- M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, with a translation by M.J. Levett, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1990.
- J.F. Callahan, *Time, the Moving Image of Eternity*, in *Four views of Time in Ancient Philosophy*, Westport, Connecticut, Greenwood Press Publishers, 1968, pp. 3-37. (Roma)
- G. Calogero, *Storia della logica antica. vol. I: L'età arcaica*, Bari, Laterza, 1967. (Roma)
- G. Calogero, *Il Parmenide platonico*, in *Studi sull'eleatismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1932, pp. 269-311.
- G. Calogero, *Parmenide, ibid.*, pp. 1-67.
- A. Capizzi, *L'Uno e i Molti nel pensiero di Platone. Contributo ad un'interpretazione del Parmenide*, *Giornale di Metafisica*, 11, 1956.
- G. Casertano, *L'istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone*, in *Filosofia del tempo*, a c. di L. Ruggiu, Milano, Mondadori, 1998, pp. 3-11. (Roma)
- A. Cavarero, *Platone e Hegel interpreti di Parmenide*, in *La Scuola Eleatica, La Parola del Passato*, vol XLIII, 1988, pp. 81-99.
- L.C.H. Chen, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the central Books of the Republic*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1992.
- H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.

- A.H. Chroust, *The Meaning of Time in the Ancient World*, *New Scholasticism* 21, 1947, pp. 1-70.
- F.M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenide's Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an Introduction and a running Commentary*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1939.
- F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1937.
- F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1957 (1935¹).
- A. Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XII 1897.
- N. D'Anna, *Il gioco cosmico. Tempo ed eternità nell'antica grecia*, Milano, Rusconi, 1999.
- F. Degani, *Alma Omero ad Aristotele*, Padova, Cedam, 1961.
- C.J. De Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, E.J. Brill, 1986.
- A. Diès, *Parménide*, in *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1923, Tome 8. Partie 1.
- M. Dixaut, *Le temps qui s'avance et l'instant du changement (Timée 37 c-39 e, Parménide, 140 e-141 e, 151 e-155 e)*, «Revue Philosophique de Louvain», CI, 2003, pp. 234-64.
- K. Dorter, *Plato's Phaedo: An Interpretation*, Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 1982.
- T. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1974.
- T. Ebert, *Platon. Phaidon. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- M. Erler, *Praesen divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, in M. Janka-C. Schäfer, *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 81-98.
- F. Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in *Platone. La Repubblica*, traduz. e commento a.c. di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 2003, vol V, pp. 287- 325.
- A.S. Ferguson, *Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line*, *Classical Quarterly*, XV, 1921, pp. 131-152.

- A.J. Festugière, *Le sens philosophique du mot *ΑΙΩΝ**, in *Études de philosophie grecque*, 1971, *La Parola del Passato* 10, 1949.
- J.N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, New York, 1974.
- G. Fine, *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- G. Fraccaroli, *Il Timeo*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1906.
- D. Frede, *The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's Phaedo 102a-107a*, *Phronesis*, 23, 1978, pp. 27-41.
- D. Frede, *Platons Phaidon. Der Traum der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- P. Friedländer, *Platon. Die platonische Schriften. Zweite und dritte Periode*, Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1960², Band III.
- H.G. Gadamer, *Hegel und die Antike Dialektik*, in *Hegel-Studien*, Band 1, 1961, pp. 173-199.
- H.G. Gadamer, *Platons ungeschriebene Dialektik*, in *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, hrsg. von H.G. Gadamer und W. Schadewaldt, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1968, pp. 9-30.
- H.G. Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit*, in *Kleine Schriften. III: Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972.
- H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965².
- K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, introduz. di M. Gigante, traduz. di P. Tomasi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Napoli, Bibliopolis, 1984.
- K. Gaiser, *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften*, in *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, Band XXXII, 1986, pp. 89-124.
- K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone [Platons ungeschriebene Lehre, 1968²]*, traduz. di V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1994.
- K. Gaiser, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, [in *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963], ediz. it. a c. di G. Reale e V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- D. Gallop, *Plato. Phaedo, Translated with Notes*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

- G. Giannantoni, *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*, lezioni tenute presso l'Università degli Studi di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, Roma, Edizioni dell'Ateneo, Anno Accademico 1962-1963.
- G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Edizione postuma a c. di B. Centrone, Napoli, Bibliopolis, 2005.
- G. Giannantoni, *Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica*, in *Platone e la dialettica*, a c. di P. Di Giovanni, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- G. Giannantoni, *Il concetto di tempo nel mondo antico fino a Platone*, in *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, a c. di G. Casertano, Caserta, Loffredo Editore, 28 aprile-1 maggio 1995, pp. 9-23.
- G. Giannantoni, *La dialettica nel Cratilo platonico*, Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche, CII, 1991, pp. 121-134.
- G. Giannantoni, *Socrate e il Platone esoterico*, in *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 9-37.
- K. Gloy, *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*, Königshausen und Neumann, 1986.
- T. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Verlag von Veit & Comp., Leipzig, 1912, Zweiter Band, Dritte durchgesehene Auflage.
- A. Graeser, *Wie über Idee sprechen?: Parmenides*, in T. Kobusch- B. Mojsisch, *Platon. Seine Dialogen in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, 1996, pp. 146-166.
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, volume IV. *Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge-London-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1975.
- R. Hackforth, *Plato's Cosmogony (Timaeus 27d ff.)*, *Classical Quarterly* N.S. 9, 1959, pp. 17-22.
- R. Hackforth, *Plato's Phaedo. Translated with Introduction and Commentary*, Cambridge, At The University Press, 1955.
- F.P. Hager, *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchstens Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern-Stuttgart, Paul Haupt Verlag, 1970.
- J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart, Teubner, 2006 (1992¹).

- J. Halfwassen, *Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus*, in A. Neschke-Hentschke, *Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Paris, Éditions Peeters Louvain, 2000, pp. 39-62.
- J. Halfwassen, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Die wiederentdeckte Einheit des antiken Platonismus*, in *Platonisches Philosophieren. Zehn Beiträge zum Ehre von H.J. Krämer*, Spudasmata, 82, 2001, pp. 47-65.
- J. Halfwassen, *Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus*, in *Weltbilder*, hrsg. von H. Gebhardt und H. Kiesel, Berlin-Heidelberg-New York, Springer Verlag, 2004, pp. 263-284.
- J. Halfwassen, *Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre*, in *Platonisches Philosophieren. Zehn Beiträge zum Ehre von H.J. Krämer*, Spudasmata, 82, 2001, pp. 67-85.
- J. Halfwassen, *Platons Höhlengleichnis*, in *Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag*, Pragmata, Sonderdruck, hrsg. von K.-M. Hingst und M. Liatsi, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008, pp. 34-44.
- J. Halfwassen, *Sur la limitation du Principe de Contradiction chez Denys*, in *Diotima. Revue de Recherche Philosophique*, 23, 1995, pp. 46-50.
- J. Halfwassen, *Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie*, in T. Trappe-M. Laarmann, *Erfahrung-Geschichte-Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*, Freiburg, 1997, pp. 149-164.
- N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1965².
- N. Hartmann, *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*, Berlin, 1941, in *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von K. Gaiser, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, pp. 140-175.
- E. Heitsch, *Beweishäufung in Platons Phaidon*, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen, I Philologisch-Historische Klasse*, 1, 2000, pp. 491-533.
- D. Henrich, *Alterità e absolutezza dello spirito: sette passi nel cammino da Schelling a Hegel [Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel*, Stuttgart, 1982], Napoli, Edizioni Tipografia Simeone, 1979.
- K. Hildebrandt, *Platone [Platon, 1933]*, Torino, 1947.
- V. Höhle, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1984.

- E. Hoffmann, *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch*, in *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg, Carl Winter Universitäts Verlag, 1964, pp. 53-64.
- G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides*, Basel, 1952.
- M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia Platonica Antica*, Firenze, Olschki, 1979.
- C. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, La Parola del Passato, 1988, pp. 237-261.
- C. Kahn, *Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato*, *Phronesis*, XXVI, 1981, pp. 105-134.
- E. Kapp, *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen, 1965.
- K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1994 (1976¹).
- K. Kerényi, *Platonismus*, *Europäische Revue*, 17, 1941, pp. 619-623.
- H.J. Krämer, *Aretē bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959.
- H. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, P. Schippers Verlag, 1964.
- H. Krämer, *Die Idee der Einheit in Platons Timaios*, *Perspektiven der Philosophie*, 22, 1996, pp. 287-304.
- H. Krämer, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis*, in *Platon. Politeia*, hrsg. Von O. Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di Repubblica VII 534 b 3- d 2*, Milano, Vita e Pensiero, 1989.
- H.J. Krämer, *ἘΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*: Zu Platon, *Politeia 509b*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, pp. 1-30.
- H.J. Krämer, *Fichte, Schlegel, und der Infinitismus in der Platondeutung*, in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62, 1988, pp. 583-621.
- H.J. Krämer, *Il paradigma romantico nell'interpretazione di Platone*, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a c. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1994 (1991¹), pp. 73-91.
- H.J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1982.
- Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon, I: La Ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris, 1987.
- A. Lampugnani, *Dal ciclo meccanico al ciclo divino*, in *Il ciclo nel pensiero greco fino ad Aristotele. Evoluzione storica di un'idea e sue implicazioni teoretiche*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 90-113.

- S. Lavecchia, *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθὸν ἐπέκεινα ἔστι οὐσίαν*. Überlegungen zu einer Platonischen Antinomie, Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter, Bd. 10, 2005, pp. 1-20.
- S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, prefaz. di T.A. Szlezák, Milano, Vita e Pensiero, 2006.
- A. Levi, *Interpretazione del «Parmenide»*, estratto da *infra*, pp. 213-237.
- A. Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi dell'essere e del divenire nella filosofia di Platone. Saggio sulla teoria delle idee*, Milano-Torino, G.B. Paravia & C., 1920.
- A. Levi, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma a c. di G. Reale, Padova, Liviana Editrice, 1971².
- A. Levi, *Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone*, Torino, Paravia, 1920.
- C. Link, *Der AUGENBLICK. Das Problem des platonischen Zeitverständnisses*, in *Die Erfahrung der Zeit*, Gedenkschrift für G. Picht, hrsg. von C. Link., Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- C. Luchetti, *Il carattere didattico dell'opposizione tra Vita e morte nell'ultima prova sull'Immortalità dell'Anima nel Fedone, 102a-106d*, in *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 119-149.
- T.H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, Paris, Ladrangue Librairie Éditeur, 1841, II Tome.
- C. Martius, *Die Zeit*, München, Kösel Verlag, 1954.
- P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff, 1960.
- P. Merlan, *Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern*, Parusia, 1965, pp. 143-154
- W. Mesch, *Die Bildlichkeit der platonischen Kosmologie. Zum Verhältnis vom Logos und Mythos im Timaios*, in *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, hrsg. von M. Janka und C. Schäfer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 194-213.
- W. Mesch, *Die ontologische Bedeutung der Zeit in Platons Timaios*, in *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, pp. 227-237.
- W. Mesch, *Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003.

- W. Mesch, *Zeit und Ewigkeit in Platons Timaios. Eine Untersuchung des demiurgischen Modells*, in Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 390: *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche theologische und philosophische Perspektiven*, hrsg. von G. Kratz und H. Spieckermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2009, pp. 69-97.
- M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al "Parmenide" di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1990.
- M. Migliori, *Il «Parmenide» e le dottrine non scritte*, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a c. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp. 165-222.
- M. Mignucci, *Platone e i relativi*, Elenchos IX, 1988, pp. 259-294.
- R. D. Mohr, *The Platonic Cosmology*, Leiden, E.J. Brill, 1985.
- R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, la Nuova Italia, 1956.
- G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Saggio sul Sofista di Platone*, prefaz. di H. Krämer, introduz. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991.
- C. Mugler, *La crise de la pensée cosmologique et la solution de Platon*, in *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1953.
- P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, 1921, (1903¹), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.
- P. Natorp, *Platon*, in *Große Denker*, hrsg. von E. v. Aster, Leipzig 1911, pp. 99-136, Bd. I.
- R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 1898¹, reprinted London, 1958.
- D. O'Brien, *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, in *Études sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 317-364.
- D. O'Brien, *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, in *Mythes et représentations du temps*, Paris, CNRS, 1985.
- D. O'Brien, 'The Last Argument of Plato's *Phaedo*', *Classical Quarterly*, 1967, pp. 198-231.
- K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.
- G.E.L. Owen, *Plato and Parmenides on the timeless present*, *The Monist*, 50, 1966, pp. 317-340.
- R. Pattersons, *On the Eternality of Platonic Forms*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXVII, 1985, pp. 27-46.

- E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, in *Opere di Enzo Paci*, Milano, 1988 vol. I.
- E. Paci, *La dialettica in Platone*, in AA.VV., *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor Editore, 1969, pp. 18-37.
- E.D. Perl, *The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's Timaeus*, *Ancient Philosophy*, 18, 1998, pp. 81-92.
- P. Philippson, *Il concetto greco di tempo nelle parole Aion, Chronos, Kairos, Eniautos*, *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 1949, pp. 81-97.
- P. Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Torino, Einaudi, 1949.
- G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano, Vita e Pensiero, 1997²⁰.
- A. Rivaud, *Platon, Oeuvres complètes: Timée-Critias*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, Tome X.
- L. Robin, *La teoria platonica dell'amore [La théorie platonicienne de l'amour, 1964]*, traduz. di D. Gavazzi Porta, prefaz. di G. Reale, Milano, Celuc, 1964.
- L. Robin, *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, Felix Alcan Éditeur, 1908.
- L. Robin, *Les rapports de l'Être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, PUF, 1957.
- L. Robin, *Platon, Phédon*, in *Oeuvres Complètes*, Tome IV, 1^{re} Partie, Paris, Société D'Édition «Les Belles Lettres», 1949.
- R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953.
- T.M. Robinson, *The argument of Tim. 27d ff.*, *Phronesis*, 24, 1979, pp.105-109.
- T. M. Robinson, *The Timaeus on Types of Duration*, *Illinois Classical Studies XI*, 1986, pp.140-160.
- E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1910⁶.
- D. Ross, *Platone e la teoria delle idee [Plato's theory of ideas, 1951]*, traduz. di G. Giorgini, Bologna, Il Mulino, 1989.
- C.J. Rowe, *Plato. Phaedo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- F. Schleiermacher, *Platons Werke. Ersten Theiles erster Band*, Berlin, In der Realschulbuchhandlung, 1855³ (1804¹).

- W. Scheffel, *Aspekte der Platonische Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog Timaios*, Leiden, E.J. Brill, 1976.
- W. Schindler, *Zahl und Zeit*, in *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 85-97.
- I. Schudoma, *Platons Parmenides*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- W. Schwabe, *Der Geistcharakter des »Überhimmlischen Raumes«*. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von *Phaidros* 247C-E, in *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Spudasmata Band 82, hrsg. von T.A. Szlezák und K.-H. Stanzel, 2001, pp. 181-331.
- A. Séguy-Duclot, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Belin, 1998.
- M.G. Sillitti, *Al di là della sostanza. Ancora su Resp. VI 509 b*, *Elenchos* 1, 1980, pp. 225-244.
- R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum, theories in antiquity and the early middle ages*, London, Duckworth, 1983.
- A. Speiser, *Ein Parmenideskommentar*, Stuttgart, K.F. Koehler Verlag, 1959 (1937¹).
- H. Steinthal, *мысль und Erfahrung. Platon über die Grenzen des Erkennens*, Antike Texten in Forschung und Schule: Festschrift W. Heilmann, hrsg. von C. Neumeister, Frankfurt am Main, Moritz Diesterweg Verlag, 1993, pp. 99-105.
- P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die früheren und mittleren Dialoge*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1992.
- J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums, Handbuch der Philosophie*, München-Berlin, 1931, Band IV, 2.
- J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin, B.G. Teubner Verlag, 1924.
- T. A. Szlezák, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie Teil II*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004.
- T.A. Szlezák, *Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b)*, in *Platon. Politeia*, hrsg. von O. Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 205-228.
- T.A. Szlezák, *Hegel über Platon. Zum Platon-Kapitel der „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“*, in *Hegel e Platone*, Atti del Convegno internazionale di Cagliari, a c. di G. Movia, prefaz di K. Düsing, bibliografia su „Hegel e i filosofi Greci“ a c. di R. Santi, 21-22 Aprile 1998, pp. 39-76.

- T.A. Szlezák, *La Repubblica di Platone. Il libri centrali [Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern, 2003]*, a c. di M. Migliori e C. Danani, Morcelliana Editrice, Brescia, 2003.
- T.A. Szlezák, *O tempo do filósofo. Reflexões platônicas sobre o uso responsável do tempo*, Hypnos, 17, 2006, pp. 14-27.
- T.A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.
- T.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, Schwabe & CO AG. Verlag, 1979.
- T.A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico, [Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin, 1985]*, introduz. e traduz. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1988.
- T.A. Szlezák, *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia, Phronesis*, 21, 1976, pp. 31-58.
- L. Tarán, *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, by J.P. Anton & G.L. Kustas, Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 372-407.
- L. Tarán, *Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato*, *Monist*, 62, 1979, pp. 43-53.
- A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.
- A.E. Taylor, *Plato. The Sophist and the Statesman*, Folkestone & London, Dawson of Pall Mall, 1971.
- A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera [Plato. The man and his work, 1949]*, traduz. di M. Corsi, Firenze, La Nuova Italia, 1987.
- W.G. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, Leipzig, J.A. Barth, 1792-95, 4 Bd.
- M. Theunissen, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München, C.H. Beck, 2000
- M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991.
- R. Trienes, *Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris, Peter lang, 1989.
- M. Untersteiner, *Parmenide. Studio critico. Frammenti, testimonianze, commento*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1925.
- A. Vallejo, *No, it's not a Fiction*, in *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, ed. By T. Calvo and L. Brisson, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997, pp. 141-148.

- B. Vancamp, *Kata; taufta; ekein* Zur Herkunft einer platonischen Redewendung aus dem Bereich der Ideenlehre, Rheinisches Museum für Philologie, NF 139, 1996, pp. 352-354.
- J. Vieillard-Baron, *Le Temps: Platon, Hegel, Heidegger*, Paris, Vrin, 1978.
- J. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand: 1770-1830*, Paris, Beauchesne, 1979.
- J. Vieillard-Baron, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988.
- P. Vidal-Naquet, *Temps de dieux et temps des hommes. Essais sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs*, Revue de l'Histoire des Religions 157, 1960, pp. 55-80.
- G. Vlastos, *Creation in the Timaeus. Is it a Fiction?*, in R.E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 379-399.
- G. Vlastos, *The Disorderly Motion in the Timaeus*, in R.E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics (supra)*, pp. 401-419.
- C. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, E.J. Brill, 1986.
- C. de Vogel, *Ripensando Platone e il Platonismo*, introduz. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1990.
- S. Volk, *System und Kritik. Eine Einleitung in die tropologische Methode*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.
- K.H. Volkman-Schluck, *Seele und Idee. Der dritte Unsterblichkeitsbeweis in Platons "Phaidon"*, 1963.
- E. Vollrath, *Platons Lehre von der Zeit im Timaeus*, Philosophisches Jahrbuch, 76, 1969, pp. 257-263.
- G.J. de Vries, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969.
- M. J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Rieder, 1927.
- F.C. White, *The Compresence of Opposites in Phaedo 102*, Classical Quarterly NS 27, 1977, pp. 303-311.
- J. Whittaker, *The Eternity of the Platonic Forms*, Phronesis, 13, 1968, pp. 131-170.
- U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon. Sein Leben und Seine Werke*, Berlin, 1959, Bd. I-II.
- R. Wiehl, *Platons Ontologie in Hegels Logik des Seins*, in Hegel-Studien, Band 3, 1965, pp. 157-180.
- W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*, Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft München, Beck, 1894, Zweite Auflage.

- M. Wundt, *Platons Parmenides*, Stuttgart- Berlin, AG W. Kohlhammer, 1935.
- E.A. Wyller, *La philosophie de l'instant chez Platon ou la troisième hypothèse du Parménide*, *Revue de Synthèse*, 33-34, 1964, pp. 9-29.
- C. Ziermann, *Platons negative Dialektik: eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.
- E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico [Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1892]*:
- Parte I. *I Presocratici*. Vol III. Eleati, a c. di G. Reale, traduz. di R. Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 165.
- Parte II. *Platone e l'Accademia antica*. Voll. III1 e III2, a c. di M. Isnardi Parente, Firenze, la Nuova Italia, 1974.
- E. Zeller, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839.