

## EΙΔΟΣ ΤΡΑ ΕΙΚΩΝ Ε ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ

Considerazioni sull'ambiguità  
di εἶδος, ἰδέα e γένος nel *Timeo* di Platone

### 1. *Considerazioni preliminari: significati ambigui nella prima parte del «Timeo»*

La generazione del cosmo, l'anima del mondo, la costituzione geometrica degli elementi e la descrizione dello spazio come terzo genere di vivente sono solo alcuni dei temi più complessi del *Timeo*. A scapito di quanto afferma Cicerone<sup>1</sup> – *rerum obscuritas non verborum ... qualis est in Timaeo Platonis* – la difficoltà dei temi trattati non è mitigata da un lessico chiaro e ben definito; al contrario l'ambiguità e la genericità del linguaggio usato da Platone rendono ancora più ostica un'interpretazione unitaria del dialogo. In particolare credo che l'uso non specifico di termini tecnici quali εἶδος e ἰδέα sia del tutto consapevole e che questo sia da connettere con la volontà di esporre un resoconto solo probabile, e non puntuale, dell'origine del mondo in quanto κόσμος, come del resto è palesemente dichiarato da Timeo in più punti del suo discorso<sup>2</sup>.

Un'indagine linguistica sull'ambigua presenza di εἶδος, del femminile ἰδέα e del sostantivo γένος – sinonimi, in più di un punto, del termine

<sup>1</sup>) Cic. *De Fin.* 2.15.

<sup>2</sup>) Si confronti ad esempio 29d, τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους, oppure 53d (laddove Timeo invita ad accontentarsi del discorso probabile intorno alla formazione degli elementi a partire dai triangoli elementari): κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὅς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾗ. Tutte queste precisazioni, insieme ad altre che ora per brevità non ricordiamo, servono a Timeo – e a Platone – per proteggere il discorso da critiche avventate: con il beneplacito dell'ascoltatore, Timeo seguita a parlare tranquillamente ben sapendo che la sua è solo una narrazione probabile, la cui certezza e precisione non si allontanano molto da quella del mito; come la genealogia di un popolo, la formazione del mondo è frutto di una πάλαια δόξα a cui va sempre riconosciuto il beneficio del dubbio.

neutro – non deve limitarsi alla constatazione filologica di un’incertezza lessicale, che rende impossibile la traduzione univoca dei vocaboli suddetti, ma deve sottolineare l’importanza di un’oscillazione semantica per la corretta interpretazione del testo platonico. La scelta di concentrare l’attenzione sul vocabolo neutro e sul femminile suo affine ha una ragione precisa: εἶδος è un vocabolo presente sin dal periodo arcaico della letteratura greca – la prima attestazione è nell’*Iliade*<sup>3</sup> –, conosce nel tempo uno slittamento semantico dall’originaria denotazione di *bellezza, aspetto esteriore* (connotato positivamente), a una più generica di *forma* – spesso con una sfumatura geometrica – e di *genere, specie o tipo*. La mia tesi è che questi significati di εἶδος si presentino a partire da uno stadio successivo a quello dei poemi omerici, e in particolare trovino la loro più naturale applicazione nell’ambito della filosofia presocratica dei pluralisti (Empedocle e Democrito, ma non Anassagora<sup>4</sup>) e nella letteratura medica di Ippocrate. Platone, che nel *Timeo* reinterpreta in modo efficace la filosofia della natura del V secolo, prende a prestito<sup>5</sup>, se così si può dire, il lessico presocratico per fornire una spiegazione cosmologica che si presenti anche come una *summa* del pensiero intorno alla φύσις.

Sulla base di queste premesse, che riprenderò più avanti citando testualmente dal *Poema* di Empedocle, vorrei brevemente illustrare le ragioni di questa indagine. La prima questione su cui vorrei porre l’attenzione riguarda la possibile traduzione di εἶδος come *forma*, una traduzione scevra di riferimenti al cosmo noetico di Platone: in un senso del tutto generale, per quanto riguarda il nostro dialogo, affermo che l’unico termine con cui Platone identifica le *idee* come modelli a cui il demiurgo si ispira non è εἶδος bensì παραδείγματα, declinato al plurale. Sono i paradigmi eterni che hanno una consistenza extra temporale e che l’artefice ammira per portare il cosmo alla vita; con questo non intendo dire, in modo radicale, che il termine εἶδος sia in qualche modo inadatto a esprimere il concetto di modello, ma piuttosto ritengo che il vocabolo neutro sia utilizzato nel *Timeo* in modo così poliforme e variabile tale da renderlo adatto a diversi contesti e a diverse spiegazioni. Tutto questo per due motivi: il primo è l’ampiezza dello spettro semantico del termine, che non perde mai, occorre ricordarlo, la sua primigenia sfumatura di visibilità – d’altronde la sua parentela con l’ambito della visione è fin troppo evidente dalla radice della parola e non credo sia necessario sottolinearla – e il secondo è appunto la volontà di Platone di riutilizzarlo nei significati già “normalizzati” e sperimentati dai Presocratici.

<sup>3</sup>) Om. *Il.* 2.58.

<sup>4</sup>) Almeno a quanto risulta dalle testimonianze dossografiche. Cfr. Motte - Rutten - Somville 2003, pp. 19-57.

<sup>5</sup>) Con un riferimento al «platonic borrowing» del *Cratilo*. Cfr. Baxter 2001, p. 99 ss.

La seconda questione su cui mi soffermerò è in qualche modo un'applicazione pratica della prima: cercherò di mostrare come una corretta interpretazione di εἶδος nel significato di *forma* possa aiutare nella chiarificazione di un punto particolarmente oscuro del *Timeo* e cioè la natura della χώρα o ricettacolo. Sono convinta che il plurale di εἶδος abbia una funzione utile e ben definita nella descrizione dell'attività del ricettacolo e che in questa particolare sezione Platone citi implicitamente – o forse intenda solo richiamare in modo vago – il lessico di Empedocle.

Comincerò analizzando un passo molto celebre che si trova proprio all'inizio del discorso di Timeo, precisamente a 28a-b:

... ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιούτω τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.

[...] quando dunque l'artefice, rivolgendo lo sguardo a ciò che è sempre in accordo con se stesso, servendosi di questo come di un modello, ne porta a compimento la *forma* e la capacità<sup>6</sup>, è necessario che in questo modo tutto sia reso bello [sia rifinito bene].

Il demiurgo osserva τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον αἰεὶ e si serve di queste cose osservate come di un esemplare; la prima annotazione da fare è che l'oggetto di osservazione dell'artefice non sono le *idee* bensì le «cose che sono sempre per sé», le quali vengono usate come modello: in questo caso παράδειγμα è usato come una similitudine, in senso metaforico, serve infatti per chiarire la funzione degli oggetti osservati dal demiurgo. La cosa più curiosa è che il termine ιδέαν si riferisce al τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον ma non coincide con esso perché ne denota la *forma*, infatti è connesso con δύναμιν. Se intendessimo ιδέαν in senso tecnico la traduzione non avrebbe senso:

[...] quando dunque l'artefice, rivolgendo lo sguardo a ciò che sempre per sé, servendosi di questo come di un modello, ne porta a compimento l'*idea* e la potenza, è necessario che in questo modo tutto sia reso bello.<sup>7</sup>

Credo che la traduzione migliore sia appunto *forma*: osservando le cose che sono sempre allo stesso modo (si badi che Platone usa una perifrasi del tutto generica) il demiurgo vuole riprodurre il loro aspetto perfetto

<sup>6</sup>) Trovo promettente anche tradurre δύναμιν con «potenzialità». Sul fatto che i termini ιδέα e δύναμις non siano da intendere in senso tecnico vd. anche Taylor 1962, p. 65: «The words are wholly untechnical, form and quality or form and faculty, in the wide Elizabethan sense of the second word. [...] The meaning here, then, is simply that all beauty depends on definite and recognizable form». Cfr. anche Archer-Hind 1973, p. 86: «Neither of these words has a technical meaning [...], ιδέα is the form and fashion of it». Sulla traduzione e l'ambigua posizione di αἰεὶ vd. anche Cornford 1956, p. 192 nt. 1. Cfr. Plat. *Tim.* 28a8 (trad. mia). Se non altrimenti specificato, qui e in tutto il lavoro le traduzioni del *Timeo* sono mie.

<sup>7</sup>) Reale 2007.

che è appunto significato dal termine femminile *ιδέα*. Il caso è davvero interessante perché ci consente di osservare che il termine non viene usato per denotare ciò che è contemplato dal demiurgo, ma l'aspetto che di esso è riprodotto. Una conferma del fatto che Platone non vuole usare i due termini per identificare i modelli direttamente contemplati dal demiurgo si ritrova a 29a, laddove viene ripresa la nozione di *παράδειγμα*:

... τὸδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπεργάζετο ...

[...] questo dunque al contrario bisogna indagare riguardo al mondo, verso quale degli esemplari colui che lo ha costruito lo ha portato a compimento [...].<sup>8</sup>

Di nuovo l'oggetto di osservazione sono i modelli; la metafora della costruzione architettonica si attaglia perfettamente all'atmosfera del discorso di Timeo: i termini usati infatti fanno parte del lessico tecnico della costruzione (ad esempio il participio «colui che ha fabbricato»). Subito di seguito si chiarisce che, stando così le cose, il cosmo prodotto è necessariamente un'immagine di qualcosa,

... ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

Dalla citazione, come è facile notare, risulta chiaro l'intento di lasciare nel vago la descrizione: il cosmo è immagine di qualcosa, ma non di modelli precisi (ricordiamo che Timeo procede per discorsi probabili, *εἰκότα*). La metafora della costruzione architettonica procede anche nei paragrafi successivi, laddove Timeo ricorda che l'azione dell'intelligenza divina serve a portare ordine dove prima regnava il caos, poiché il mondo non può essere costruito nel disordine ma secondo rapporti numerici regolari; il cosmo vede la luce quando dall'*ἀταξία* si passa alla *τάξις*, come leggiamo appunto a 30a6. Un cosmo che si voglia dire ordinato, che rappresenti un'immagine dell'intelligenza divina, non può essere privo di anima: pertanto il demiurgo ha composto il cosmo mettendo l'intelligenza, *νοῦς*, nell'anima, *ψυχή*, e l'anima nel corpo, *σῶμα*.

Poco più avanti troviamo la prima attestazione di *εἶδος*, anche qui inteso molto chiaramente in un senso generale e non tecnico (proprio in un punto dove sarebbe facile aspettarsi il contrario); un mondo ordinato non può essere simile a ciò che è tutto frammentato ma dev'essere un'entità unica, un insieme organico e compatto, completo in se stesso. Riporto il passo nella sua interezza per la curiosa similitudine del genere e della specie:

... τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν – ἀτελεῖ γὰρ εἰκότος οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν – οὐδ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἐν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιώτατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν.

<sup>8</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 28c5.

[...] dunque non concederemo a nessuno che il mondo sia fatto come quelle cose che per natura hanno *forma* di parti – infatti non è possibile che qualcosa di simile a un non finito possa essere bello – dovremo invece considerarlo come assolutamente somigliante a ciò di cui tutti quanti gli animali considerati uno per uno e secondo la loro specie sono parti.<sup>9</sup>

Il passo è complesso, ma il senso della precisazione di Timeo è abbastanza chiaro: il mondo nella sua origine non ha una natura frammentaria, pur contenendo in sé delle parti più piccole, ma è come un genere che contiene in sé singole unità, oppure specie, raggruppate come nel caso degli animali. Avremo modo di constatare in diverse ricorrenze successive che anche εἶδος viene utilizzato da Platone nel senso di *specie* o *genere* in totale sinonima con γένος.

A 31a-b vengono introdotti per la prima volta i quattro elementi, e ciò è funzionale a quanto detto sopra: il mondo è uno solo e questo è corretto; tuttavia esistono in esso parti che vanno a costituire l'intero; se è detto giustamente che il mondo è stato generato, allora dobbiamo dire che esso è materiale, visibile e tangibile. Ecco perché vengono introdotti gli elementi: essi non sono visibili isolatamente (e ovviamente non lo sono nemmeno i triangoli elementari che li costituiscono) ma dalla loro unione nascono le forme materiali. Ciò che rende visibile e luminosa la materia è il fuoco, ciò che la rende solida è la terra. L'atmosfera del passo ricorda da vicino Empedocle, anche se, rispetto al filosofo di Agrigento, Platone istituisce un discrimine tra i quattro elementi. I primi due, i fondamentali, sono fuoco e terra, ma oltre a questi vi sono due «medi», μεσότεες, cioè acqua e aria. Il dio ha posto i due medi in mezzo a fuoco e terra in misura proporzionale. Scrive Platone:

Per queste ragioni, da queste cose che erano quattro di numero, è stato creato il corpo del mondo in accordo con la proporzione numerica, e ricevette da queste l'amicizia, al punto che fu tutto riunito in se stesso e divenne indissolubile da chiunque altro al di fuori da chi l'aveva legato insieme.<sup>10</sup>

È interessante l'accento all'amicizia, φιλία, che è anche termine empedocleo, usato dall'autore del *Poema* proprio per simboleggiare il legame tra i quattro elementi. Come vediamo, l'ordine del cosmo si riflette anche nei legami proporzionali tra i suoi costituenti.

Il demiurgo vuole donare al mondo una forma che convenga alla sua perfezione: poiché esso ha la natura di un vivente (essendo generato) e poiché comprende al suo interno tutti i viventi, occorre che abbia una

<sup>9</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 30c-d. Per una diversa traduzione del passo cfr. Cornford 1956, p. 40. Per il riferimento al *Cratilo* cfr. Archer-Hind 1973, p. 94 nt. 1.

<sup>10</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 32c1-5.

forma, σχῆμα, che comprende in sé tutte le forme, σχήματα (33b4). La forma che si avvicina di più alla perfezione e che comprende tutte le altre è la forma sferica (si noti che l'aggettivo usato è σφαιροειδές, «che ha forma sferica»); per intendere la forma geometrica in generale Platone usa qui σχῆμα, termine più specifico rispetto a εἶδος o ιδέα; poiché la forma del cosmo è quella sferica, ad esso spetterà anche il movimento, anch'esso il più perfetto di tutti, conveniente a questa configurazione, cioè il movimento circolare (34a).

A 34a viene introdotta anche la complicata questione dell'anima del mondo: come già Timeo ha ricordato, a un vivente che sia immagine dell'intelligenza divina conviene avere un'anima immortale, la quale viene creata dal demiurgo più antica del corpo (per esserne signora), e posta in esso. L'anima viene creata con un miscuglio mediano tra l'essere indivisibile che è sempre identico a se stesso e l'essere divisibile che è proprio dei corpi, andando a costituire «un terzo tipo di sostanza», τρίτον οὐσίας εἶδος, unitamente alla natura dell'Identico, ταύτου, e del Diverso, ἕτερου, dando origine a «un'unica forma», μίαν ιδέαν. Possiamo schematizzare questo complicatissimo passaggio nel modo che segue:

$$\begin{aligned} \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma + \tau\eta\varsigma \mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma &= \tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma \\ \tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma + \tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron} + \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu &= \mu\acute{\iota}\alpha \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha \end{aligned}$$

Faccio notare l'uso di εἶδος nel senso generale di *tipo*, *sorta*, mentre segnalo di nuovo l'ambiguità di ιδέα, traducibile, a mio parere, ancora una volta come *forma* e non nel senso tecnico di *idea* come traduce ad esempio Reale<sup>11</sup>. Se traducessimo con *idea* dovremmo infatti ammettere l'esistenza di un'idea di anima, cosa piuttosto problematica se partiamo dal rilievo che l'anima del mondo è in analogia con l'anima umana. Inoltre, come il cosmo, anche l'anima del mondo è un prodotto dell'artefice e pertanto non ha il carattere dell'archetipo. L'anima è metaforicamente dentro il mondo (così come è dentro il nostro corpo) ma Platone scrive anche che essa «abbraccia» circolarmente il cosmo, contenendolo<sup>12</sup>.

Per fare del mondo un'immagine (o una forma modellata, ἄγαλμα) ancora più fedele agli archetipi eterni, l'intelligenza divina decide di dotarlo di un riflesso dell'eternità, αἰών: si tratta del tempo, che è «immagine eterna che procede secondo il numero». Le tre estasi temporali, presente passato e futuro, non sono che *forme* generate di tempo», χρόνου γεγο-

<sup>11</sup>) «E presili tutti e tre, li mescolò tutti insieme in modo da farne una sola Idea», Reale 2007, p. 101.

<sup>12</sup>) Un dettaglio che interesserà Plotino e i Neoplatonici, per i quali il *Timeo* costituiva la lettura platonica di base. Sull'espressione «forma dell'anima» ricordo anche Plat. *Phaedr.* 246a2, περί δὲ τῆς ιδέας αὐτῆς [scil. τῆς ψυχῆς] ὧδε λεκτέον, per cui cfr. anche il commento di Taylor 1962, p. 65, e di Brisson 1998, p. 274.

νότα εἶδη; l'espressione offre un'altra attestazione di εἶδος in senso decisamente non metafisico, data la concordanza con il participio γεγονότα. Questa ricorrenza è solo uno dei molti casi che presentano il termine neutro come riferito a realtà generate, quindi di natura esattamente opposta agli archetipi<sup>13</sup>. Anticipo inoltre che εἶδη inteso nel senso di *forme generate*, o prodotte, è riscontrato più volte in Empedocle, laddove le forme del corpo non sono i modelli anteriori all'amalgama degli elementi, bensì il risultato della μῖξις.

Procedendo nel testo, vorrei ora soffermarmi su un altro punto fondamentale del dialogo in cui ricorrono in poche righe εἶδος, ιδέα e γένος:

... ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἰαί τε ἔνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τότε σχεῖν. εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον.

[...] dunque, poiché l'intelligenza divina osserva quelle *forme* che sono contenute in ciò stesso che è vivente, quali e quante ve ne sono, tali e tante pensò che dovesse averne anche questo [il mondo generato]. Ed esse sono quattro: una è il genere degli dei del cielo, un'altra invece il genere dei viventi alati che abitano l'aria, la terza forma invece è la *specie* dei viventi che abitano l'acqua, la quarta infine quella dei viventi che camminano sulla terra.<sup>14</sup>

Il passo è stato variamente interpretato, così come il significato dei termini. Mi rifaccio un'altra volta alla traduzione di Reale<sup>15</sup> per dimostrare che intendere ιδέας come *idee* è fuorviante e il motivo è semplice: per prima cosa bisogna precisare che la funzione di archetipo e modello qui non è svolta da ιδέαι bensì da ὃ ἔστιν ζῶον; è «ciò stesso che è vivente» a ricoprire il ruolo di παράδειγμα perché questa è la definizione del modello, ciò che è sempre vivente allo stesso modo. Le ιδέαι sono in esso contenute, così come le specie sono contenute in un genere: è forte il richiamo al passo 30c-d che abbiamo tradotto in precedenza. Inoltre, una riga più sotto Timeo specifica che queste ιδέαι contenute nel vivente eterno sono quattro: due εἶδη (i viventi acquatici e terrestri) e due γένη (gli dei del cielo e i viventi che abitano l'aria). Ergo le ιδέαι del passo non possono essere *idee* in senso metafisico, intese come παράδειγμα o causa formale, ma sono *forme* dei viventi in senso del tutto generale. In questo caso specifico osserviamo inoltre la sinonimia tra εἶδος e γένος; sembra forzato affermare che i due termini coprano due ambiti diversi; infatti è fuorviante parlare

<sup>13</sup>) Poiché sono forme che si muovono nell'ordine del sensibile.

<sup>14</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 39e7-40a2.

<sup>15</sup>) «Come dunque l'Intelligenza contempla le Idee che sono contenute nel Vivente che è, quali e quante sono in lui contenute, tali e tante pensò che anche questo dovesse avere. E tali idee sono quattro [...]», Reale 2007, p. 113.

di divisione genere/specie poiché le due specie terrestre e acquatica non sono contenute nei due generi che li precedono.

Questo luogo ci consente di rimarcare la vaghezza e l'ambiguità della semantica di εἶδος/ιδέα, che non manca di ripresentarsi in tutta l'opera, come nel passo immediatamente successivo, a 40a3:

... τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ιδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο ...

[...] la maggior parte della *forma/specie* del divino la portò a compimento usando il fuoco [...].<sup>16</sup>

Platone opera qui un ulteriore scambio terminologico: non si tratta di «*idea* del divino» poiché ci si riferisce agli dei urani nominati qualche riga sopra, i quali sono generati (mentre le idee sono ingenerate per definizione), bensì il riferimento è alla loro stirpe o specie: pertanto ιδέα si trova qui in totale sinonimia con εἶδος e γένος.

Vorrei segnalare, a proposito della generazione degli dei, che Timeo cita esplicitamente la teogonia a 40e-41a: poiché gli uomini non conoscono esattamente in che ordine siano nati gli dei, occorre affidarsi ai racconti mitici che narrano delle loro genealogie (da Urano e Gea nacquero Oceano e Teti e così via ...); un'ulteriore dimostrazione che non è possibile ipotizzare un'idea del divino se non in senso del tutto generico. Timeo precisa inoltre che il γένος degli uomini (ovvero l'εἶδος di 40a) non viene generato direttamente dal demiurgo bensì dagli dei immortali, ai quali l'Intelligenza divina affida il compito, avendo cura però di instillare in loro il seme e il principio regolatore dell'anima, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος, in modo che partecipino alla natura divina del cosmo e del suo νοῦς ordinatore (41c-d).

I corpi mortali vengono plasmati a partire dalle particelle dei quattro elementi legate insieme «da chiodi invisibili per la loro piccolezza», πυρὸς καὶ γῆς ὕδατος τε καὶ ... σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμοις (42e9-43a3); di nuovo è d'obbligo un richiamo a Empedocle e Democrito: i quattro elementi sono i costituenti della materia come li intendeva il pensatore di Agrigento, ma non sono i principi primi di essa; esistono parti ancora più piccole di essi, al pari degli atomi di Democrito; tuttavia anche queste parti più piccole, così come i triangoli, sono generate, diversamente dagli atomi.

Continuando nel racconto, Timeo spiega che gli dei hanno cura di dotare i corpi umani di un'anima, costruita a partire dalla natura dell'Identico e del Diverso in analogia con l'anima del mondo; tuttavia l'anima appena posta nel corpo si dibatte in preda a una μάχια e non sa star ferma, le occorre del tempo per trovare un equilibrio interno tra le sue parti. Timeo

<sup>16</sup> Cfr. Plat. *Tim.* 40a3. Nello stesso modo accoglie il significato di ιδέα come forma Archer-Hind 1973, p. 131: «The visible form of the deities he created chiefly of fire».



introduce anche il discorso sul funzionamento degli occhi<sup>17</sup> come facoltà conoscitiva, illustrandone il sistema: le immagini che si formano negli occhi sono come quelle che vediamo riflesse negli specchi e nelle superfici lucide; hanno infatti la destra e la sinistra invertite. Questo breve accenno al funzionamento della visione mediante l'elemento igneo consente a Timeo di introdurre la famosa distinzione tra le vere cause e le cause ausiliarie o "concause", αἴτια e συναίτια: il fuoco, il caldo, il freddo *et cetera* sono solamente cause ausiliarie di ciò che accade, di cui il demiurgo si serve perché il mondo funzioni al meglio; tuttavia queste concause non possiedono intelligenza di nessuna cosa poiché sono generate e materiali (appunto i quattro elementi). L'unica cosa che possiede davvero intelligenza, essendo di natura divina, è l'anima:

Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναϊτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ιδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύοντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. Λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἔστιν. Τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνω κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν – τούτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὄρατὰ γέγονε – τὸν δὲ νοῦν καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφορονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν.

Dunque tutte queste cose obbediscono a quelle concause di cui il dio si serve per realizzare la *forma* del meglio, per quanto è possibile: però la maggioranza pensa che queste non siano concause ma vere cause di tutto, le quali raffreddano e scaldano, fondono e condensano e producono tutti gli effetti di questo tipo. Tuttavia nessuna di queste ha la capacità di avere una ragione né intelligenza riguardo a nulla. Di tutti gli enti la sola a cui conviene avere intelligenza è l'anima – questa infatti è invisibile, mentre fuoco, acqua, terra e aria sono corpi generati visibili – perciò è necessario che chi ama l'intelligenza e la conoscenza segua per prime le vere cause della natura dotata di ragione.<sup>18</sup>

Il passo è fondamentale per diversi motivi: il primo è l'espressione τὴν τοῦ ἀρίστου ιδέαν, che presenta una difficoltà di traduzione; se intendiamo ιδέα in senso metafisico è forte la tentazione di considerarla una citazione o un vago richiamo all'ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ del VI libro della *Repubblica* (505a2) – anzi in questo caso ne rappresenterebbe un rafforzativo perché abbiamo il superlativo ἀρίστον al posto di ἀγαθόν – credo tuttavia che questa traduzione sia forzata. Il demiurgo non vuole realizzare l'idea, quello che desidera è dare al cosmo un'immagine più fedele possibile del meglio che è rappresentato dal παράδειγμα. Se ιδέα τοῦ ἀρίστου fosse inteso in senso metafisico e quindi come modello ideale realmente esistente

<sup>17</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 46b-c.

<sup>18</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 46c-e. Si noterà la vicinanza con l'ultima dimostrazione del *Fedone*.

per sé, allora non si capisce in che senso quest'idea avrebbe bisogno, per esercitare il suo influsso, di essere portata a termine (*ἀποτελεῶν*)<sup>19</sup>. Senza correre il rischio di un'interpretazione forzata, credo che una traduzione come «immagine del meglio» sia ugualmente sensata: in fondo *ιδέα* mantiene anche in questo passo la sua natura visibile, e non va dimenticato che il cosmo è un *εἶδωλον* (ο εἰκόν) del vivente in sé nella sua perfezione, cioè il modello ideale. Quello che il demiurgo vuole creare non è un'istanziamento dell'idea o un cosmo in cui i modelli ideali siano immanenti – o quantomeno il testo non ci dà espliciti indizi di ciò – bensì appunto un'immagine dei modelli più precisa possibile, e poiché il *παράδειγμα* è ἄριστον, l'espressione non può riferirsi all'idea del meglio bensì alla sua *forma* come riproduzione visibile.

Il secondo motivo per cui ho riportato il passo nella sua interezza è l'accenno ai *συνάτια* rappresentati dall'azione degli elementi; anche in questo caso Platone opera una rilettura della spiegazione fisiologica di Empedocle: gli elementi non possono essere veramente i principi primi della materia perché sono visibili e generati. Occorre un principio primo che sia ingenerato, incorruttibile e invisibile. Chi è amante della ragione e del sapere dovrà quindi rivolgersi alle cause prime. Velatamente, la critica è rivolta anche a Democrito: occorre che ci siano *ψυχή* e *νοῦς* perché la materia sia ordinata e siano rintracciabili rapporti di causa-effetto (88-95).

## 2. Eredità presocratiche: *εἶδος* e *ιδέα* in *Empedocle* e *Democrito*

A 48a ha inizio una sezione particolarmente complessa del discorso di Timeo, dedicata al principio della necessità e all'origine della materia. Si tratta delle famose pagine in cui si descrive la *χώρα* o ricettacolo, un principio che lo stesso Timeo ammette di non conoscere bene, la cui dimostrazione si ottiene solo attraverso un «argomento spurio», *λογισμῷ τινι νόθῳ*. Ritengo questa una delle sezioni più interessanti per l'indagine che stiamo svolgendo; i passi che citerò presentano infatti una notevole rassegna di attestazioni che mi consentono anche di mettere alla prova la convinzione cui accennavo all'inizio, vale a dire l'origine presocratica dei significati generici di *εἶδος* come *forma*, *tipo*, *sorta*.

Vale la pena ricordare, prima di tutto, che il termine neutro traducibile con i suddetti sostantivi è presente in tutta la produzione platonica, in un arco che va approssimativamente dall'*Ippia Maggiore* fino agli ultimi

<sup>19)</sup> A proposito del verbo *ἀποτελεῖν* si confronti la mia traduzione di *Tim.* 28b; l'interpretazione di *ιδέα* è precisamente la stessa.

dialoghi, con un picco di presenze nella *Repubblica*<sup>20</sup>. A questo proposito formulare ipotesi circa lo slittamento semantico di εἶδος e del suo uso in Platone appare da subito impresa rischiosa, appunto perché la denotazione – come si sarà notato dalle occorrenze del *Timeo* – appare generica e fluttuante e perché le attestazioni sono troppe e usate in contesti troppo differenti tra loro per darne una spiegazione univoca ed esauriente.

Ritengo che, trattandosi dello stesso termine, la distanza tra i suoi diversi significati non possa essere abissale, soprattutto tra il significato di εἶδος come *forma* e εἶδος nel senso tecnico di *idea*. In merito al significato generico del termine la mia tesi è che non sia ovviamente una sperimentazione platonica e che pertanto abbia un'origine più antica, riconducibile, io credo, a una particolare produzione letteraria e temperie culturale. Farò in proposito un breve *excursus* per portarne alcune prove per poi riconnettermi alle evidenze del *Timeo* e, in particolare, come ho accennato, alla descrizione della χώρα.

Se attestazioni di εἶδος nel significato di *bellezza* e *aspetto esteriore* si ritrovano fin dall'epica omerica, ciò non accade per il significato generico del termine che appare presente invece dal VI secolo in poi, segnatamente nei frammenti dei Presocratici, nella storiografia di Erodoto e nel *Corpus* di Ippocrate. Riguardo ai Presocratici, gli autori in cui il termine si presenta più di frequente sono Empedocle e Democrito; nei frammenti dei pensatori di Agrigento e Abdera εἶδος è utilizzato in tutto diciassette volte, nove volte nei frammenti del *Poema fisico* e *Lustrale* e otto volte nelle testimonianze dossografiche che riguardano Democrito. Ciò che cambia del termine εἶδος nei Presocratici è prima di tutto il suo contesto d'uso: laddove la parola nel significato di *bellezza* si ritrova in contesti lirico-elogiativi, ora il contesto è in special modo quello cosmogonico e cosmologico che riguarda la formazione del mondo a partire dai suoi costituenti primi<sup>21</sup>. Di certo il vocabolario della Ionia e della Magna Grecia doveva presentarsi come qualcosa di assolutamente diverso rispetto al linguaggio dell'epica e in generale al lessico letterario; pertanto trovo plausibile ipotizzare uno slittamento semantico per un termine – come è εἶδος – così fondamentale nella lingua della filosofia.

Per quanto riguarda Empedocle, egli concepiva ciascuno dei quattro elementi alla base della sua cosmogonia come identico a sé, omogeneo, immutabile e reciprocamente uguale agli altri: per poter giustificare il mo-

<sup>20</sup>) Ritter 1976, p. 228 ss.; Ross 1989, p. 37; Motte - Rutten - Somville 2003, p. 141; Giannantoni 2005, p. 314; Hermann 2006, p. 104.

<sup>21</sup>) Anche riguardo al concetto di κόσμος è possibile fare un'interessante annotazione linguistica. La parola ha in origine una forte componente visuale o per meglio dire estetica: esso è l'ordine inteso come abbellimento, miglioramento del proprio aspetto o di un luogo, pertanto si tratta anche in questo caso di uno slittamento semantico legato a un diverso contesto d'uso della stessa parola. Vlastos 1982, p. 190.

vimento e il divenire Empedocle introduce due forze cosmiche personificate, la forza dell'Amore (nel suo poema, Afrodite) e dell'Odio, o per meglio dire della Contesa, in grado di mettere in moto gli elementi. La distruzione e il perire della materia sono ritenute frutto della distorsione percettiva dell'uomo, poiché la materia è ingenerata e non si distrugge, ma sempre si rinnova, come risulta chiaro dall'espressione utilizzata proprio all'inizio del *Poema fisico* per definire i quattro elementi, ἀγήνητα στοιχεία. Il mio scopo è ora quello di verificare in che senso la parola εἶδος possa rivestire una precisa importanza nei frammenti di Empedocle in relazione alla sua concezione del cosmo e degli elementi ingenerati, per poi verificare se il significato trapassi in Platone e in particolare appunto nel *Timeo*, laddove la descrizione del principio materiale richiama alla mente proprio alcuni accenti empedoclei.

La rivelazione del filosofo-poeta riguarda la vera natura delle cose: non esiste generazione né termine ultimo per tutte le cose che hanno esistenza materiale, esistono solamente μίξις καὶ διάλλαξις, mescolanza e separazione, chiamate dagli uomini, in modo fallace, generazione e morte. Il ciclo del farsi e disfarsi della materia è prodotto dal movimento incessante di fuoco, terra, acqua, aria, elementi ingenerati e imperituri che si avvicinano formando un'unità per l'effetto della Concordia, φιλότης, oppure si separano a causa dell'influenza malefica dell'Astio, νεῖκος. Poiché l'attività degli elementi nel loro avvicinarsi e allontanarsi reciproco è continua e di continuo si rinnova, Empedocle definisce questa cosmogonia fluida come un κύκλος<sup>22</sup>. Gli elementi sono sufficienti per spiegare l'intera realtà materiale perché riempiono tutto lo spazio disponibile, infatti non esiste nulla che si possa chiamare vuoto, κενεόν; essi si presentano volta per volta in corpi diversi ma permangono sempre immutati. Alcuni elementi e composizioni di elementi sono più adatti a trovarsi uniti nella Concordia, altri invece si respingono per natura, poiché non sono affini per generazione, mescolanza e *forme* modellate (prima ricorrenza di εἶδος):

ἐχθρὰ δὲ πλεῖστ', ὅσ' ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι μάλιστα  
 γέννη τε κρήσει τε καὶ εἶδουσιν ἐκμάκτοισι,  
 πάντη συγγίγνεσθαι ἀήθεα καὶ μάλα λυγρὰ  
 Νείκεος ἐννεσίησιν, ὅτι σφίσι γένναν ἀνοργᾶ (fr. 31B22 DK)

ma moltissimi corpi nemici, che fra loro distano soprattutto per generazione, mescolanza e *forme* modellate, sono inadatti a comporsi interamente e sono molto affranti per il volere dell'Astio, che sconvolge la loro generazione<sup>23</sup>

<sup>22</sup>) *Emp.* fr. 31B17 DK.

<sup>23</sup>) Qui e in tutto l'articolo accolgo, con parziali modifiche, il testo e la traduzione di Gallavotti 1975.

Il nostro termine è qui utilizzato al plurale poiché le forme che possono assumere i corpi nell'amalgama degli elementi sono molteplici: la traduzione della parola con *forme* rende al meglio l'idea di qualcosa che è plasmato, resa dal participio di ἐκμάσσω, nonostante non venga meno la sfumatura di visibilità che caratterizza la parola, poiché la forma modellata è pur sempre qualcosa di visivamente riconoscibile come diversa da altro.

Anche i corpi umani sono formati dal concorso degli elementi: il frammento 35 (6.1-19) è un complicato resoconto di come i quattro elementi siano mossi da una sorta di teleologia ordinatrice, sotto l'egida di Afrodite, che prima li unifica in una unità da cui poi si espandono frammenti di materia che vanno a formare le stirpi, γένη, degli umani. È interessante notare che il termine usato per indicare il genere umano è γένος, sinonimo di ἔθνος usato anche per le fiere e gli altri animali, e non εἶδος, che ha una sfumatura più astratta e concettuale: come si può ben vedere dal frammento 22 che abbiamo riportato le *forme* hanno sì un aspetto, ma non sono visibili dall'uomo perché sono in qualche modo i modelli della mescolanza<sup>24</sup>; ecco perché il termine si trova accanto alla generazione e alla mescolanza, eventi che secondo Empedocle guidano il ciclo della materia ma non sono in sé coglibili con i sensi. Forme perfettamente visibili sono invece le ιδέαι del frammento 35 al verso 19:

τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν  
παντοίαις ιδέησιν ἀρηρότα, θαῦμα ιδέσθαι (fr. 31B35 DK)

ma poi, quando vanno frammisti, si spandono innumerevoli stirpi di corpi mortali,  
compatte in molteplici *forme*, che danno stupore alla vista

Questa che ho riportato è l'unica ricorrenza del termine femminile nei frammenti di Empedocle e non è difficile notare l'artificio metrico e retorico del termine in coppia col verbo corrispondente ιδεῖν. Secondo Empedocle, senza l'intervento ordinatore di Cipride, i corpi si formerebbero in modo casuale, senza una logica; Afrodite invece lega sapientemente le parti per dare un aspetto funzionale al corpo e con una manciata di terra crea gli occhi con le loro orbite e le loro pupille: essi, di tutti quanti gli organi, sono in assoluto i più importanti perché portatori del senso per eccellenza, la vista.

Il lavoro di Afrodite non si ferma agli occhi; vengono plasmati da parti terrose con l'aggiunta di acqua e aria anche la carne e il sangue: il frammento 98 è molto interessante per l'uso di εἶδος che vi ritroviamo, nel significato del tutto generico di *tipo* o *sorta*:

εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλεόνεσσιν ἐλάσσων  
ἐκ τῶν αἰμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδα σαρκός (fr. 31B98 DK)

<sup>24</sup>) Un dettaglio che risulterà fondamentale per l'analisi di *Tim.* 48a ss.

sia in parte un poco maggiore vi entrò [la terra], sia un poco meno degli altri;  
da queste parti si formarono il sangue e le diverse *specie* di tessuti/carne

In questo caso non è sensato tradurre con *forme* nel senso di configurazioni visibili, ma si tratta piuttosto di diverse *specie* nel senso di tipi con diverse caratteristiche, come suggerisce Motte nel suo commento al frammento, «Plutot qu'à l'idée de forme au sense de configuration, le pluriel εἶδεα se réfère ici à la diversité des espèces corporelles qui entrent dans la catégorie de la σάρξ»<sup>25</sup>.

Nel significato di *forma* ritroviamo invece εἶδος nel frammento 71, ancora sulla costituzione dei corpi mortali a partire dai quattro elementi, e la caratteristica di visibilità è data anche dalla vicinanza con il termine χροῖα, i colori:

εἰ δ' ἔτι σοι περὶ τῶνδε λιπόζυλος ἔπλετο πίστις,  
πῶς ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἡελίου τε  
κιρναμένων εἶδη τε γενοῖατο χροῖά τε θνητῶν ... (fr. 31B71 DK)

e se ancora ti manca su questo punto la credenza  
in che modo avvenga che, mescolandosi acqua e terra ed aria e sole,  
si producano *le forme* e i colori degli esseri mortali [...]

In questo caso la traduzione è del tutto simile a quella già incontrata nel frammento 22: anche in questo caso il plurale suggerisce un'analogia col termine γένη nonostante l'accento ai colori faccia intendere qualcosa di meno specifico e più astratto<sup>26</sup>.

Il frammento 73 è, a mio parere, il più curioso dell'intera collezione del *Poema fisico*:

ὡς δὲ τότε χθόνα Κύπρις, ἐπεὶ τ' ἐδίηεν ἐν ὄμβρῳ  
εἶδεα ποιπνύουσα, θοῶ πυρὶ δῶκε κρατῦναι (fr. 31B73 DK)

così Cipride allora, lestamente, quando ebbe inzuppato di pioggia *le forme*,  
diede la terra da indurire al rapido fuoco

Qui le *forme* appaiono chiaramente come qualcosa di precedente all'amalgama di acqua, terra e fuoco: esse esistono già, Afrodite le riempie di acqua (pioggia) unitamente alla terra e poi le affida all'opera del fuoco.

A questo punto va detto che, non potendo disporre dell'intero *Poema* e quindi affidandomi solo a una congettura, il plurale di εἶδος oscilla per lo meno tra due significati distinti: in un caso le *forme* sono il prodotto della mescolanza nell'incontro degli elementi, in un altro sono il modello stesso dell'incontro su cui si basa il "dosaggio" degli elementi, così che i corpi

<sup>25</sup>) Cfr. Motte 2003, p. 32.

<sup>26</sup>) In realtà la questione del colore complica le cose più che risolverle: nel *Menone* il colore viene chiamato in causa come ciò che accompagna sempre una superficie, in questo caso potremmo dire che non vi è colore senza una forma cui applicarlo.

formatisi non siano disordinati ma pienamente funzionali (prima abbiamo visto che anche nella creazione degli occhi Afrodite usa una certa quantità di terra). In sintesi, sempre per ipotesi, possiamo dire che gli εἶδη come il risultato della mescolanza mantengono tutta la loro sfumatura visibile, hanno infatti χροῖα e dimensioni, pertanto non si allontanano troppo dal significato del termine che già abbiamo conosciuto; mentre nel secondo caso sembra che sia presente, già da Empedocle, l'idea di una *forma*, o meglio di più *forme* come tipo, genere, configurazione o modello cui gli elementi si adattano. Il dato più interessante è la presenza di εἶδος al plurale nella totalità dei casi: mentre nel caso della traduzione come *bellezza*, *aspetto esteriore*, la maggior parte delle ricorrenze letterarie (e platoniche) sono al singolare, nel caso di Empedocle, pur essendoci traccia di questo significato<sup>27</sup>, il termine si presenta al plurale perché ciò è funzionale al processo cosmogonico delle infinite varianti che sono il risultato della mescolanza e della separazione. D'altronde il sistema di Empedocle non può essere considerato un monismo proprio perché è originariamente plurale, pur basandosi sull'idea di un cosmo unico e funzionante al suo interno per leggi ben definite.

Non è da escludere la tesi secondo cui già in Empedocle sia presente una certa teleologia nella formazione del cosmo, poiché alcuni elementi sono più propensi a incontrarsi di altri, come è chiarissimo dal frammento 22 che ho analizzato brevemente per primo. Le *forme* prima dell'effettiva "incarnazione" sono analoghe al principio della generazione e della mescolanza, mentre le *forme* materializzate sarebbero semplicemente il risultato dell'amalgama ordinato e finalizzato al meglio dell'opera di Afrodite.

Che possano esistere degli εἶδη precedenti alla loro effettiva materializzazione è probabile per lo meno per il corpo umano, se dobbiamo prestar fede ai frammenti del *Poema lustrale*, che fanno ipotizzare la credenza, da parte di Empedocle, nella palingenesi. Nei frammenti rimasti di questa seconda enigmatica opera di Empedocle si parla di una pianura dell'errore, una landa insolita dove fa freddo e c'è solo strage e livore, dove un δάϊμων farebbe dei vivi i morti, e viceversa avrebbe il potere di ridare un corpo di carne ai defunti:

ἐκ μὲν γὰρ ζῶων ἐτίθει νεκρὰ εἶδ' ἀμείβων ... (fr. 31B125 DK)

e così quello faceva, in cambio dei vivi, cadaveriche *forme* [...]

In questo caso εἶδη potrebbe semplicemente significare *forme* come "esistenze" di un certo tipo, non propriamente il principio formale o, peggio

<sup>27</sup>) È il caso per esempio del frammento 31B27 DK, citato testualmente da Plutarco nel *De facie* (927a): ἔνθ' οὐτ' ἡελίοιο δεδίσσεται ἀγλᾶν εἶδος / οὔτε μὲν οὐδ' αἴης λάσιον γένος οὐδὲ θάλασσα, «Lì non c'è lo smagliante aspetto del sole che atterrisce / non c'è neppure la villosa stirpe della terra, né mare».



ancora, l'idea di un elemento immortale presente nella natura umana; i significati sfumano perché ci sfugge l'esatto contesto in cui Empedocle voleva inserire questa curiosa espressione. Vengono alla mente le parole di Platone nel *Fedone* – un contesto escatologico esplicito dove si parla di palingenesi – allorché Socrate afferma, precisamente a 106d5-7, che la divinità, la «*forma* stessa della vita», e insomma tutto ciò che è immortale non può essere distrutto: Ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστιν, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖν μηδέποτε ἀπόλλυσθαι<sup>28</sup>, un'espressione volutamente generica e neutra che indica solamente l'esistenza individuale del vivente uomo. Il crinale è pericoloso e azzardarsi a fornire un'interpretazione precisa è un'operazione fallace per qualsiasi presocratico; per Empedocle poi, a complicare le cose, sopraggiungono l'atmosfera lirica e la costrizione metrica. Quello che mi sento di sostenere con una certa fiducia è l'acquisizione del plurale di εἶδος nel duplice significato di *forma* come modello e come *genere*, in analogia con γένος e σχῆμα.

Proprio σχῆμα è un termine che riveste grande importanza nella filosofia di Democrito, essendo una delle tre caratteristiche essenziali dell'atomo. Per quanto riguarda il pensatore di Abdera, non mi addentro nella complessa questione delle testimonianze dossografiche – che meriterebbe una trattazione a parte – e mi limito perciò a sottolineare alcune curiosità lessicali a mio avviso fondamentali; va sempre in ogni caso tenuto conto che un'analisi delle testimonianze democritee è resa difficoltosa non solo dal diverso contesto da cui sono estrapolate, ma anche e soprattutto dal fatto che non possediamo una ricostruzione organica come nel caso del *Poema fisico* di Empedocle<sup>29</sup>.

La prima cosa su cui vorrei richiamare l'attenzione è la stessa espressione con cui Democrito, stando alla fondamentale testimonianza di Plutarco<sup>30</sup>, definisce l'atomo; nonostante le occorrenze di εἶδος siano superiori a quelle del femminile ιδέα (anche se si tratta di sole otto ricorrenze contro cinque) è interessante notare che accanto all'espressione al neutro sostantivato τὸ ἄτομον Democrito parrebbe utilizzare anche il femminile ἄτομος ιδέα con una certa frequenza. Come giustificare il ricorso a un termine così palesemente compromesso con la sfera della visione? La spiegazione che mi sento di dare è simile a quella che ho già tentato per Empedocle. Nel lessico dei Presocratici entrambi i termini, il neutro e il femminile, mantengono una sfumatura di visibilità, ma vengono intesi in senso più astratto,

<sup>28</sup> Cfr. Plat. *Phaed.* 106d5-7. È curioso che lo Stobeo offra la variante ιδέα al posto di εἶδος, che in questo caso specifico andrebbero considerati del tutto sinonimi.

<sup>29</sup> Se escludiamo una testimonianza di Sesto Empirico, che accenna a un'opera democritea dal titolo Περὶ ιδεῶν, non possediamo prove che ci indichino il tema delle forme come interesse del filosofo. Cfr. Sextus Emp. 7.137 (fr. 68B6 DK).

<sup>30</sup> Plut. *Adv. Colot.* 9, pp. 1110F-1111A.



a significare o le forme nel senso dei modelli della generazione oppure le forme geometriche che sono il risultato del processo cosmogonico.

Nello specifico, lo stesso atomo di Democrito non si può a rigore definire né una cosa né un concetto. Esso è sicuramente una forma, pur non essendo sostanza, e, nonostante ci siano infiniti atomi originari e indivisibili, esso riassume le caratteristiche dell'essere parmenideo: l'atomo è sferico, perfetto, indivisibile<sup>31</sup>. Inoltre, una delle sue tre fondamentali caratteristiche è il ῥυσμός ο, per dirla con Aristotele, lo σχῆμα, una caratteristica geometrica<sup>32</sup>.

Riporto solo due curiose testimonianze che mi consentono di corroborare la mia convinzione circa questi significati di εἶδος e ἰδέα; la prima è tratta dal *Commento alla Fisica* di Simplicio e descrive il momento della generazione delle forme dal caos del movimento atomico:

Δίνων ἀπὸ τοῦ παντός ἀποκριθῆναι παντοίων ἰδεῶν ...

Un vortice di *forme* di ogni genere si separò dal tutto [...] <sup>33</sup>

Simplicio (forse lo stesso Democrito) fa riferimento al famoso turbine o vortice di cui parlano alcuni Presocratici tra i quali Anassagora ed Empedocle; non è possibile però che il termine ἰδεῶν si riferisca agli atomi: queste forme sono piuttosto analoghe agli εἶδη di Empedocle di cui ho già parlato. Esichio riporta invece questa presunta definizione democritea del femminile ἰδέα:

Ἰδέα ἡ ὁμοιότης, μορφή, εἶδος, καὶ τὸ ἐλάχιστον σῶμα ...

Idea: cioè la somiglianza, la forma, la *specie*, e inoltre il corpo più piccolo di tutti [...] <sup>34</sup>

Più che sinonimi, l'autore ricerca qui il significato preciso di ἰδέα che oscilla, come già prima ho accennato, tra il concettuale (εἶδος come forma astratta) e il concreto («il corpo più piccolo», forse proprio l'atomo).

Prima di tornare ad analizzare da vicino i passi del *Timeo*, sfruttando le testimonianze di Empedocle e Democrito, vorrei sottolineare brevemente un dettaglio interessante. Non solo dal VI secolo in poi i due termini, e in particolare εἶδος, sono interessati da un probabile slittamento semantico; c'è qualcosa di importante che cambia e si amplia, e cioè il riferimento. Laddove nel senso di *bellezza* e *aspetto esteriore* i due termini si riferiscono sempre a persone, nel lessico dei Presocratici questo non accade più. La *forma* è propria anche delle cose materiali ed è insieme una *forma astratta* che sta alla base del processo creativo della materia.

<sup>31</sup>) Alfieri 1953, p. 52.

<sup>32</sup>) Arist. *Metaph.* A 4.985b4.

<sup>33</sup>) Simplicio. *Comm. Phys.* 327.24 (fr. 68B167 DK).

<sup>34</sup>) Esichio. 68B167 DK.

### 3. *Il significato della χώρα alla luce delle testimonianze presocratiche*

Timeo, fino a 48a, ha raccontato come si è svolta la genesi del cosmo a partire dall'Intelligenza divina, ora invece lo farà illustrando le cose che si sono prodotte «mediante la necessità», δι' ἀνάγκης; la generazione del mondo si è prodotta come una «mescolanza» di intelligenza e necessità (μεμειγμένη), un processo in cui l'intelligenza ha spinto la necessità verso il «meglio», βέλτιστον, «mediante la persuasione», ὑπὸ πειθοῦς. Per descrivere dunque in modo più preciso la formazione del mondo occorre che si faccia chiarezza anche sulla *forma/aspetto* della causa errante:

... μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας ...<sup>35</sup>

La causa errante rappresenta il principio materiale e necessario della formazione del cosmo: è errante perché non ha la stabilità e la perfezione del παράδειγμα, anzi essa è, in un certo senso, il suo contraltare caotico<sup>36</sup>: laddove il modello è il vivente sempre uguale a se stesso, la causa errante è in continua evoluzione poiché vi entrano ed escono infinite forme. In questo caso specifico εἶδος ha il significato generico di *aspetto* come *forma* o *natura* (in relazione alla frase successiva, ἢ φέρειν πέφυκεν). Il discorso sulla causa errante procede con un nuovo accenno ai quattro elementi: è già stato ricordato che essi sono generati, ma non si è parlato della loro origine precedente al cosmo ordinato. Chi non indaga sulla vera origine delle cose può scambiare gli elementi per principi – in modo analogo con quanto detto sopra per cause e concause – un po' come fossero le «lettere dell'universo», στοιχεῖα τοῦ παντός, mentre non possono essere nemmeno paragonati alle «forme delle sillabe», ὡς ἐν συλλαβῆς εἶδεσιν. Chi crede che gli elementi siano principi lo fa in modo dissennato come se sapesse veramente «che cosa sia il fuoco e ciascuno degli altri», ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν. Chi è dotato di senno sa che i principi del cosmo sono più originari e antichi, anche se conoscerne esattamente la natura è un'impresa troppo difficile; nemmeno Timeo infatti è in grado di darne un resoconto accurato (48d) e si affida ancora una volta all'efficacia dei discorsi probabili.

Prima di introdurre la causa errante, Timeo ha distinto soltanto due εἶδη; il primo era il genere νοητόν, eterno e incorruttibile, cioè la «forma dell'esemplare», εἶδος παραδείγματος, il secondo invece il mondo creato come μίμημα. Ora invece occorre introdurre un terzo γένος, che Timeo

<sup>35</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 48a9.

<sup>36</sup>) Moltissimi sono gli studi e i contributi sulla natura del ricettacolo e sulla sua funzione in relazione agli elementi. Per brevità e in via preliminare segnalo Kung 1988; Sallis 1995 e 1999; Brisson 1998 (3<sup>a</sup> ed.); Sayre 1998 e 2003; Ferrari 2003; Laurent 2006.

definisce «*genere* difficile e oscuro», χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος. È un passo piuttosto complesso dal punto di vista lessicale perché εἶδος è utilizzato in due significati diversi in poche righe<sup>37</sup>. Riassumendo:

δύο εἶδη (due generi già studiati): εἶδος νοητόν (genere intelligibile che è εἶδος παραδείγματος).  
: (εἶδος) che è μίμημα παραδείγματος.

Ad essi si aggiunge un terzo γένος: εἶδος χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν.

Di nuovo è piuttosto evidente che il termine neutro non ha connotazione ontologica riferita a enti metafisici; è impossibile che ce l'abbia, altrimenti l'espressione εἶδος παραδείγματος non avrebbe alcun senso (la forma della forma, l'idea dell'idea). Segnaliamo inoltre un nuovo caso di sinonimia tra εἶδος e l'altro neutro γένος.

Il principio materiale, o causa errante, o terzo εἶδος, ha una capacità e una natura particolari:

... πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην.

[...] di essere il ricettacolo di tutta quanta la generazione come fosse una nutrice.<sup>38</sup>

La causa errante è il ventre in cui gli elementi si saldano l'uno all'altro dando vita alla materia; l'amalgama è in continua trasformazione, la materia ivi plasmata è un miscuglio indistinto di fuoco, terra, acqua, aria. Noi non vediamo mai, come già ricordato, gli elementi in sé, separati e puri, ma li vediamo solo nelle loro istanziazioni: essi non sono mai stabili, non sopportano di essere identificati come "questo" e "quello" perché non hanno stabilità, βεβαιότης, che spetta soltanto al principio formale sempre identico dei παραδείγματα<sup>39</sup>.

Le cose che entrano ed escono dalla materia sono μιμήματα delle forme stabili, anche se, Timeo lo ricorda, non c'è certezza sui meccanismi della formazione.

<sup>37</sup>) A mio parere anche e soprattutto in questo passo si deve attribuire a εἶδος un significato generico: esso evita la stridente difficoltà in cui si incorre considerando il termine dotato di spessore metafisico per il solo fatto che Platone utilizza l'espressione *specie/forma intelligibile*, cioè εἶδος νοητόν. L'uso dello stesso vocabolo per la specie dei paradigmi e della causa errante non dovrebbe quindi destare stupore se considerato nella sua genericità, e non necessariamente come "contrassegno" dell'intelligibile, cosa che accade ad esempio in Sallis 1995, p. 162 ss. Più in generale, sottolineo che il significato non metafisico di εἶδος e ιδέα è fondamentale per un'analisi critica della cosiddetta "teoria delle idee"; per una prospettiva interessante sul tema cfr. Gonzalez 2003.

<sup>38</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 49a6.

<sup>39</sup>) L'accento alla stabilità dell'essenza ricorda da vicino le affermazioni del *Cratilo*: la realtà è in continuo fluire, come in un vortice, e i nomi non sono mai del tutto corretti per questo disordine delle cose generate.

Ricapitolando, ci sono dunque tre generi, γένη (prima definiti εἶδη):

«ciò che è generato»: τὸ γινόμενον (il figlio);

«ciò da cui è generato secondo somiglianza»: τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται (il padre);

«ciò in cui è generato»: τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται (la madre).

Ciò che è generato è il cosmo, ciò da cui riceve somiglianza sono i παραδείγματα, osservati dal demiurgo o intelligenza divina<sup>40</sup>, e ciò in cui si genera è il ricettacolo. Il ricettacolo, perché in esso si possano plasmare tutte le forme, dev'essere necessariamente ἄμορφον, «privo di tutte quelle forme che riceve da qualche parte», ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν; si noti l'uso di ἰδέα nel senso di *forma/configurazione* in analogia con σχῆμα, che non sopporta la traduzione tecnica di *idea* per una motivazione precisa: il cosmo non può ricevere idee, perché ciò da cui riceve somiglianza (vd. *supra*) sono appunto i παραδείγματα; dunque queste forme di cui sarebbe privo il ricettacolo sono immagini ordinate dei modelli, non i modelli stessi. Poco sotto Platone usa invece εἶδος al posto del femminile nello stesso identico significato:

... διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένη.

[...] perciò dev'essere aldilà di tutte le *forme* ciò che riceve in sé stesso tutti quanti i generi.<sup>41</sup>

Che ἰδέα e εἶδος siano paragonati agli σχήματα che l'artista o l'artigiano imprime nella materia del suo lavoro è confermato dalle righe seguenti, a 51a, laddove Timeo afferma che il ricettacolo è simile alla materia (per esempio l'argilla) che l'artigiano spiana prima di modellare, in modo che sia pronta a ricevere qualsiasi σχῆμα, non avendone alcuno.

Il testo però si complica ulteriormente perché a 50e8 εἶδος viene usato in un diverso significato, in apparente contraddizione con quanto detto sopra. Timeo sta ricordando che il ricettacolo somiglia alla madre e che esso non si può definire né visibile né tangibile poiché è il ventre in cui si forma tutto ciò che è visibile e tangibile (materiale); il ricettacolo è un εἶδος invisibile e amorfo:

<sup>40</sup> Sulla questione del rapporto tra demiurgo e paradigmi cfr. ad esempio Perl 1998 e Ferrari 2003. Nella mia analisi considero paradigmi e demiurgo nettamente distinti tra loro e pienamente indipendenti.

<sup>41</sup> Cfr. Plat. *Tim.* 50e6. In modo diverso interpreta Archer-Hind 1973, p. 178, per il quale le ἰδέαι del passo non sono generiche forme, bensì le forme apparenti dei modelli: «Not the ideas, which do not enter into the ὑποδοχή, but the shapes which symbolise them». Su questo modo di intendere la forma intelligibile cfr. anche Ferrari 2003 e Pradeau 2005 (in Fronterotta - Leszl 2005).

... ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές ...

[...] ma è una *specie* invisibile e amorfa, capace di accogliere tutto [...].

In questo punto è necessario tradurre come *specie* o *genere* perché se traducessimo con *forma* ci troveremmo nella curiosa condizione di descrivere un εἶδος *forma* che è al di là di tutti gli εἶδη, cioè le forme plasmate. Al contrario, il termine neutro va qui inteso come sinonimo di γένος, come già abbiamo visto a 49a.

Timeo prosegue con una precisazione importante a 51c: abbiamo parlato di elementi generati e del luogo in cui si formano (χώρα); dobbiamo essere sicuri che la materia da noi conoscibile con i sensi non sia l'unica cosa esistente, ma che al contrario esistano anche realtà non coglibili con i sensi. Timeo cerca una conferma a quanto è stato detto finora; gli elementi e i corpi non sono un *primum*, esistono anche forme che condividono l'essenza del divino e che sono invisibili. Se non si accetta questo presupposto, saremo costretti ad ammettere che l'intelligenza e i modelli sono solo dei nomi e non hanno nessuna consistenza; ugualmente anche il fuoco in sé e gli altri elementi nella loro purezza non avranno nessuna consistenza al di fuori della materia che noi vediamo:

... ἀλλὰ μάτην ἐκάστοτε εἶναι τί φαμεν εἶδος ἐκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος;

[...] ma allora diciamo ogni volta vanamente che ci sia qualcosa come una *forma* intelligibile di ciascuna cosa, perché in realtà non è altro che una parola? <sup>42</sup>

Questa ricorrenza di εἶδος riveste particolare importanza: è la prima attestazione del dialogo che accenni esplicitamente a un'essenza intelligibile che è al di là del mondo sensibile; inoltre Timeo esprime il dubbio scettico che questa *forma* non sia nient'altro che un nome – una posizione che diremmo nominalista – e lascia la questione piuttosto nel vago, affrontando il discorso da un'altra angolazione. Se affermiamo che ci sono due γένη diversi, «l'intelligenza» (νοῦς) e «l'opinione vera» (δόξα ἀληθής), allora possiamo affermare che esistono davvero queste *forme per sé* conoscibili solo con la ragione e non con i cinque sensi:

... εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταῦτα, ἀνάισθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον. <sup>43</sup>

La descrizione di queste *forme* corrisponde a quella classica delle idee: realtà incorruttibili, in sé per sé, facenti capo a un mondo intelligibile che non si conosce con l'opinione (il cui strumento è la πειθώ, come si legge a 51e), ma con la ragione che si avvale della διδασχά.

<sup>42</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 51c5.

<sup>43</sup>) Plat. *Tim.* 51d3-5.

Se siamo d'accordo nel dire che esiste questa distinzione onto-epistemica (due conoscenze fanno capo a due diverse realtà), allora ammettiamo l'esistenza di una *forma* di realtà che è sempre per sé<sup>44</sup>, la quale è conoscibile mediante νόησις, accanto a una seconda forma, omonima e somigliante, che però è conosciuta mediante δόξα e αἴσθησις:

... τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, ... ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἵληχεν ἐπισκοπεῖν τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίων τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεὶ ... δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν ...

[...] stando così le cose bisogna ammettere l'esistenza di una *forma* che è sempre in accordo con se stessa, ingenerata e indistruttibile [...] invisibile e inconoscibile con i sensi in alcun modo, e per sorte le capita di essere contemplata dalla conoscenza noetica: c'è poi una seconda forma ad essa omonima, che è sensibile, generata, sempre in movimento [...] che si può carpire con l'opinione accompagnata da sensazione [...].<sup>45</sup>

Lasciamo per ora da parte il problema della natura metafisica e della consistenza ontologica degli εἶδη, per tornare ai *loci* dove il termine neutro è usato in senso meno tecnico. Timeo ricorda che, oltre ai modelli (il vero essere, ὄν) e alla realtà sensibile (γένεσις), c'è il terzo genere che è quello del ricettacolo; esso è il genere dello spazio, χώρα, ingenerato e incorruttibile. Lo spazio o regione è la nutrice «inumidita» e «infuocata» (ὕγραυνομένη e πυρουμένη) che accoglie tutte le «forme» (μορφάς) di terra e aria insieme a tutte le affezioni, in un'apparenza multiforme<sup>46</sup>. Il demiurgo ha cura di modellare la materia indistinta e in perenne conflitto con forme e numeri:

... διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς ...

[...] configurò [la materia] con *forme* e numeri [...].<sup>47</sup>

In un'unica espressione Platone accosta il concetto di σχῆμα geometrico a quello più generale di εἶδος, un'anticipazione del discorso sui triangoli che

<sup>44</sup>) Sulla formulazione di questo argomento come *modus ponens* cfr. Ferber 1997, p. 14 ss.

<sup>45</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 51e6-52a7. Sull'importanza di questo passo e l'ambiguità di εἶδος, ιδέα e γένος cfr. Cornford 1956, p. 187 ss.: «In the present passage the words still bear the sense implied by the whole context».

<sup>46</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 52e.

<sup>47</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 53b5. Sul significato di εἶδος in analogia col concetto di numero cfr. Taylor 1962, p. 358, «The εἶδη are the geometrical shapes of the particles, which are about to be described: a sense of εἶδος which still survives in Euclid in stereotyped phrases [...]», e inoltre Archer-Hind 1973, p. 183 nt. 10. Cfr. anche l'interpretazione che di questo passo dà Sayre 1998, p. 112: «The expression "Forms and Numbers" now may be understood as referring not only to the specific geometrical Paradigms by which the traces indigenous to the Receptacle come to be configured, but also to the Paradigms that come to be instantiated as a result of interactions among the elements in their various combinations».

costituiscono gli elementi. Poco sotto infatti Timeo riprende il concetto di elemento, affermando che esso è corpo e che pertanto possiede profondità e quindi «superficie» (ἐπίπῃδον); la superficie solida è costituita da triangoli di diverso tipo (scaleni, isosceli *et cetera*) che, combinandosi in modo diverso, danno forma agli elementi. Il primo σχῆμα è il tetraedro regolare (quattro triangoli regolari da ventiquattro scaleni elementari), il secondo l'ottaedro (otto regolari da quarantotto scaleni elementari), il terzo l'icosaedro (venti regolari da centoventi scaleni elementari), il quarto il cubo (sei quadrati da ventiquattro triangoli isosceli elementari) e infine il dodecaedro (Timeo non spiega da quali triangoli è formato; ad ogni modo esso va a costituire l'etere usato per decorare l'universo). L'elemento della terra, γῆ, sarà costituito dalla forma geometrica più solida e regolare di tutte, che è il cubo:

... γῆ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν ...

[...] e alla terra diamo la *forma cubica* [...].<sup>48</sup>

Osserviamo qui una ricorrenza del termine neutro usato nel senso generale di *forma* che ha una determinata configurazione visibile (come già abbiamo ricordato all'inizio del primo paragrafo, un significato in stretta correlazione con il senso primitivo di aspetto esteriore).

Anche acqua e fuoco hanno un loro εἶδος corrispondente; tutte queste forme bisogna concepirle come piccolissime e invisibili a occhio nudo; esse diventano visibili solo quando si raggruppano e si mescolano formando le «masse», ὄγκους (56c3). Per intendere la *forma* degli elementi Platone usa anche il termine femminile, per esempio a 57b, laddove – in un passo che ricorda da vicino l'aria del poema empedocleo – si descrive la mutazione di un elemento in un altro mediante la “lotta” fra i triangoli elementari, che scontrandosi si disgregano e si ricompongono tra loro nella *forma* del genere di volta in volta dominante:

... συνίστασθαι μὲν ἐθέλοντα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος ιδέαν πέπαιται κατασβεννύμενα ...

[...] e quando desiderano congiungersi nella *forma* del genere dominante smettono di estinguersi [...].

A 57d troviamo due curiose ricorrenze che sostengono una metafora genere-specie, ma con i termini invertiti: i due neutri indicano i *generi* (ἐν τοῖς εἶδεσιν) di fuoco, terra, acqua e aria, al cui interno si articolano diverse *specie*, cioè diverse varianti (ἕτερα γένη). Ci aspetteremmo che i due termini fossero invertiti per l'assonanza con l'italiano (il genere è derivato da γένος), ma il fatto che il testo non rispetti questa regola costituisce un'ulteriore riprova del fatto che εἶδος ha un vastissimo campo di appli-

<sup>48</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 55d9.

cazione<sup>49</sup>. Come abbiamo già più volte sottolineato, questa ambiguità di fondo riguarda anche il femminile *ιδέα*, come nel caso della forma acquatica di cui si fa accenno a 58e: Timeo afferma che ci sono due tipi di acqua, una liquida e l'altra fluida<sup>50</sup>; quella liquida è più difforme del secondo tipo di acqua perché è composta da parti più piccole e disuguali che la rendono più leggera e modificabile da agenti esterni a causa della «*forma* della sua figura», *διὰ τὴν τοῦ σχήματος ιδέαν*. In questo caso è evidente che il termine *ιδέα* ha una connotazione generica al contrario di *σχῆμα* che si riferisce alle caratteristiche geometriche dei triangoli elementari, proprio come leggiamo a 60b-c, dove si alternano nel medesimo significato *εἶδος* e *ιδέα*, ad esempio nelle espressioni equivalenti *γῆς δὲ εἶδη* e *εἰς ἄερος ιδέαν*<sup>51</sup>.

Timeo prosegue nel suo discorso affermando che diversi elementi combinati nelle loro varianti corrispondono a diverse sensazioni; ecco perché si accenna alla natura del pesante, del leggero, dell'alto, del basso, continuando con il liscio, il rugoso, i piaceri e i dolori<sup>52</sup>, i sapori, gli odori, i suoni e i colori (con un richiamo ai meccanismi della visione già anticipati a proposito degli effluvi di fuoco)<sup>53</sup>. In conclusione di questo elenco di *παθήματα* Timeo riassume i concetti fondamentali che hanno guidato la discussione cosmologica: solo il demiurgo ha saputo unificare gli elementi in un cosmo unitario e nessun uomo potrebbe dissolvere i suoi legami; vi sono due *εἶδη* di cause (68e6), una necessaria e una divina, la quale va ricercata in tutte le cose per avere una vita felice e senza cui non potremmo nemmeno comprendere l'origine e il funzionamento di quella necessaria.

L'ultima parte della lunga narrazione di Timeo riguarda la natura umana; a questo proposito ricordiamo le ultime ricorrenze interessanti di *εἶδος*, la prima delle quali si trova a 69c7, laddove Timeo ricorda che gli dei hanno posto nel corpo dell'uomo non solo il seme dell'anima immortale, ma anche un'altra *specie/tipo* di anima, *ἄλλο τε εἶδος ψυχῆς*, cioè quella mortale che contiene in sé terribili e inevitabili passioni<sup>54</sup>.

A 77a-b Timeo si sofferma brevemente sulla generazione dei vegetali: gli dei mescolano una natura affine alla natura umana con altre *forme*, dando vita a una terza specie di vivente che somiglia alla natura concupiscibile di quella parte dell'anima umana che sta tra il diaframma e l'ombelico:

<sup>49</sup>) Al contrario, un caso in cui i termini sono usati "in modo corretto" (cioè nella partizione classica del genere che contiene la specie) si trova esattamente a 60a2, dove leggiamo che «la maggior parte delle specie di acqua sono mescolate tra di loro e sono prese insieme nel genere».

<sup>50</sup>) Segnalo una difficoltà di traduzione: *ὕγρὸν* («umidità») e *χυτὸν* («fluidità») sono quasi sinonimi.

<sup>51</sup>) Nello stesso significato troviamo anche *γένος: γένει κέραμον ἐπωνομάκαμεν*, Plat. *Tim.* 60d2.

<sup>52</sup>) Con evidente richiamo al *Filebo*.

<sup>53</sup>) Tutta questa sezione va all'incirca da 62d a 69a6.

<sup>54</sup>) Cfr. *supra*, nt. 12.



... τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ιδέαις καὶ αἰσθήσεσιν κεραννόντες ... μετέχει γε μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους ...

[...] e infatti essi mescolando una natura affine alla natura umana con altre e *forme* e sensazioni [...] e questo di cui ora parliamo partecipa del terzo *genere/tipo* di anima [...].

In questo rapido passaggio ritroviamo il termine femminile nel senso generico di *forma* e il termine neutro nel significato di *tipo, genere, specie*.

Timeo prosegue illustrando il funzionamento dell'apparato circolatorio e della respirazione, mettendone in luce le cause e i meccanismi ad essa preposti, come l'effetto delle ventose e della deglutizione (80a). Tutti i processi fisiologici concorrono ai mutamenti del corpo umano, nella giovinezza, nella crescita e nella vecchiaia, fino alla morte che sopraggiunge quando si sciolgono i legami dell'anima (81e). Segue la spiegazione dei tre gruppi delle malattie dell'anima: le prime sono causate dallo spostamento anomalo dei quattro elementi nell'organismo, le seconde sono più gravi perché interessano la corruzione dei tessuti, le ultime malattie sono invece causate dalla cattiva respirazione, dalle infiammazioni e dall'eccesso di bile; fa parte di questo gruppo anche il morbo cosiddetto "sacro", cioè l'epilessia.

C'è anche una malattia dell'anima, la dissennatezza, ἄνοια, che si presenta in due forme: l'ignoranza, ἀμαθία, e la follia vera e propria, μανία (86b-c). Le malattie che intaccano l'anima provocano in essa ogni *sorta*, εἶδη, di scontentezze, afflizioni, viltà, smemoratezza e difficoltà di apprendimento. Per mantenersi sani occorre che la *forma*, εἶδος, del corpo sia armonizzata con la natura dell'anima, in modo che un corpo troppo debole non si trovi a contenere un'anima e un'intelligenza sovrabbondanti, e lo stesso si dica della situazione opposta. È bene dunque che tutti esercitino la ginnastica insieme allo studio (88a-e).

Particolare cura dovrà essere riservata a quella parte di anima che abita nel capo e che ha funzioni direttive, a cui il dio ha concesso un δαίμων come custode; questa parte divina dell'anima ci spinge verso le realtà soprassensibili poiché l'uomo è "pianta celeste":

Τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν ...

E dunque riguardo a quella *forma* di anima che è per noi la più nobile, occorre rendersi conto che il dio ha assegnato a ciascuno un demone [...].<sup>55</sup>

Al di là dell'interessante accenno al demone – presenza socratica mai sopita – faccio notare ancora una volta la duttilità del termine neutro per indicare una forma in senso generale, vicina al significato di *tipo e natura*.

<sup>55</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 90a3.

Timeo non trascura di parlare del destino delle anime, professando la credenza nella metempsicosi: gli uomini poco meritevoli rinasciranno in forma di donna, e così il genere dei viventi acquatici ha origine da quegli uomini che sono totalmente privi di valore. I viventi dell'aria e gli animali terrestri invece, dice Timeo, si formano per trasformazione da esseri già esistenti.

Il discorso si conclude con un richiamo all'intero cosmo nella sua perfezione; tutti gli aspetti dell'universo sono stati descritti per rendere al meglio l'idea della perfezione ordinata e completa voluta da chi ha portato la materia alla vita.

#### 4. Conclusioni

In base a quanto è stato verificato sul testo è possibile affermare che il termine neutro e il termine femminile si presentano quasi sempre come sinonimi e solo raramente hanno una sfumatura diversa, cosa che riguarda, nella maggioranza dei casi, anche γένος<sup>56</sup>. Inoltre vorrei sottolineare che la traduzione come *forma* era già stata riscontrata in Empedocle e Democrito così come il senso generale di *tipo* o *specie*. In proposito farei una breve annotazione: le *forme* così come le ritroviamo nel *Timeo* non si distanziano molto dagli εἶδη del *Poema fisico* di Empedocle; esse non sono precedenti all'opera del demiurgo che plasma la materia, ma ne sono piuttosto il prodotto originale. Ciò che svolge la funzione di modello della creazione sono invece i παραδείγματα, che vengono nominati un numero esiguo di volte. Non c'è dubbio che il demiurgo si ispiri all'ιδέα τοῦ ἀρίστου, ma si tratta di un'espressione generica che indica soltanto la volontà di operare bene secondo parametri di ordine e bellezza, senza la pretesa di nominare un'ipotetica Idea del Bene osservata dall'artefice. Se Platone avesse voluto darci indicazioni più precise riguardo alla natura dei παραδείγματα l'avrebbe fatto, ma non dimentichiamo che la narrazione di Timeo resta, per volontà dell'autore, un εἰκὼς μῦθος.

Le *forme* di cui si parla e di cui è letteralmente disseminato il *Timeo* – le ricorrenze nell'intero dialogo sono settantatre tra εἶδος e ιδέα – sono le configurazioni degli elementi e dei viventi composti ordinatamente da questi elementi. Come già ricordavo nel primo paragrafo, è forte la volontà, da parte di Platone, di costruire un grande affresco dell'equilibrio e della bellezza come ordine (appunto il κόσμος), una tendenza che si ritrova

<sup>56</sup>) Così anche Brisson 1998, p. 274: «Mais, indépendamment de cette raison d'ordre ontologique, il convient de remarquer que, tout au long du *Timée*, εἶδος est employé dans le sens faible de sorte, ou d'espèce».

molto chiaramente a livello lessicale; ricordo a questo proposito la presenza dei termini σχῆμα, τάξις, ἄριθμος, ἀναλογία, συγγενής, tutte espressioni che indicano l'ordine e la parentela tra le cose. Se c'è un pensiero della *forma* nel *Timeo* esso riguarda certamente il creato e il suo aspetto; esso consiste in un riflesso dei modelli, le cui caratteristiche però possono essere desunte solamente dalla nostra esperienza della regolarità del mondo e non direttamente osservate. Lo stesso Platone non descrive i modelli né indica i rapporti che intercorrono tra loro (qualora si verificassero dei rapporti).

Tutto questo induce a dubitare della presenza di un vero “cosmo eideutico” nel *Timeo*, per lo meno per quanto riguarda il lessico; affidandoci alla presenza di εἶδος e ιδέα non possiamo che constatare che i termini non si riferiscono mai a concetti né a realtà ideali ontologicamente distinte dalle forme (intese come configurazioni) di tutto ciò che è vivente, dagli dei del cielo alle piante. Il lessico del *Timeo* è fortemente metaforico e influenzato dal modello tecnico-architettonico del demiurgo come artefice; ecco perché ricordavo il termine σχῆμα, che riveste una grandissima importanza in tutto il dialogo. Se esiste una causa paradigmatica della generazione, cioè la causa formale dei modelli ammirati dal demiurgo, allora questa deve riguardare solamente il termine παράδειγμα, poiché εἶδος e ιδέα non sono mai intesi come archetipi, se non in senso geometrico e mai metafisico<sup>57</sup>. Un argomento per corroborare questa tesi – che non si basa su teoremi ma sulla semplice osservazione del testo – viene proprio dall'oscura descrizione del ricettacolo: gli εἶδη entrano ed escono dal ventre della nutrice come gli εἶδη di Empedocle si formano e si disgregano nel vortice della μίξις. Poiché la causa materiale è ingenerata e in continuo movimento, spetta al demiurgo ordinare questo caos configurando in modo geometrico le forme. Εἶδος e ιδέα mantengono la loro natura di forma esteriore ordinata a qualsiasi ambito o vivente si riferiscano, ecco perché non ha senso parlare di idee nel *Timeo* senza specificare a quale parola greca corrisponde questo concetto.

MARIAPAOLA BERGOMI  
Università degli Studi di Torino  
mariapaola.bergomi@unito.it

<sup>57</sup>) L'unica eccezione potrebbe essere costituita dalla citata espressione εἶδος νοητόν (51c5), che non a caso costituisce uno dei punti di riferimento per tutti gli studi e i contributi sulla possibile presenza di una “teoria delle idee” nel *Timeo*, e sul suo rapporto con i problemi sollevati dal *Parmenide*. Segnalo in proposito i contributi di Morrow 1968, Perl 1998, Sayre 1998, Ferber 1997 e Fronterotta 1997. Ritengo importante ricordare che anche Brisson 1998, a proposito della natura delle forme intelligibili nei dialoghi dialettici, segnala una difficoltà di natura lessicale relativa a εἶδος e ιδέα: «Platon emploie une série de termes qui prouvent d'une part qu'il s'agit bien là d'une forme intelligible et, d'autre part, que le vocabulaire ontologique de Platon, dans le *Sophiste* come ailleurs, reste assez flottant», p. 123 nt. 11.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alfieri 1953 V.E. Alfieri, *Atomos Idea. Origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953.
- Archer-Hind 1973 R.D. Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, New York 1973.
- Baxter 1992 T.M.S. Baxter, *Plato's critique of naming*, Leiden 1992.
- Böhme 1906 G. Böhme, *Idee und Kosmos: Platons Zeitlehre. Eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Frankfurt am Main 1996.
- Brisson 1998 L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du «Timée» de Platon*, Sankt Augustin 1998.
- Brommer 1940 P. Brommer, *ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ, Études sémantique et chronologique*, Assen 1940.
- Burnet 1963 J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1963.
- Calvo - Brisson 1997 T. Calvo - L. Brisson, *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin 1997.
- Cornford 1956 F.M. Cornford, *Plato's Cosmology. The «Timaeus» of Plato translated with a running commentary*, London 1956.
- Donini 1988 P. Donini, *Il «Timeo»: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso*, «Elenchos» 1 (1988).
- Ferber 1997 R. Ferber, *Perché Platone nel Timeo torna a sostenere la dottrina delle idee*, «Elenchos» 1 (1997).
- Ferrari 2003 F. Ferrari, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle Idee nel «Timeo»*, in S. Maso - C. Natali (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel «Timeo»*, Amsterdam 2003.
- Ferrari 2004 F. Ferrari, *Interpretare il «Timeo»*, in T. Leinkauf - C. Steel (Hrsg.), *Platons Timaios, als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven 2004.
- Fronterotta 1997 F. Fronterotta, *Il Timeo e la struttura dell'ontologia di Platone*, «Elenchos» 1 (1997).
- Fronterotta - Leszl 2005 F. Fronterotta - W. Leszl, *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005.
- Gonzalez 2003 F.J. Gonzalez, *Perché non esiste una «teoria platonica delle idee»*, in M. Bonazzi - F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003.
- Hermann 2006 F.-G. Hermann, *Words and Ideas, The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea 2006.

- Kung 1988 J. Kung, *Why the Receptacle is not a Mirror*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 2 (1988).
- Laurent 2006 J. Laurent, *Note sur l'interprétation matérialiste de la χώρα par Luc Brisson*, «Études platoniciennes» 2 (2006).
- Leszl 1982 W. Leszl (a cura di), *I Presocratici*, Bologna 1982.
- Morrow 1968 G.R. Morrow, *Plato's Theory of the Primary Bodies in the «Timaeus» and the Later Doctrine of Forms*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 2 (1968).
- Motte - Rutten - Somville 2003 A. Motte - C. Rutten - P. Somville (éd.), *Philosophie de la Forme. Eidos Idea Morphé dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain 2003.
- Neschke-Hentschke 2000 A. Neschke-Hentschke (éd.), *Le «Timée» de Platon, contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain - Paris 2000.
- Perl 1998 E.D. Perl, *The Demiurge and the Forms: a Return to the Ancient Interpretation of Plato's «Timaeus»*, «Ancient Philosophy» 1 (1998).
- Ritter 1976 C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, New York 1976.
- Sallis 1995 J. Sallis, *Timaeus' Discourse on the Χώρα*, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Pittsburgh 1995.
- Sallis 1999 J. Sallis, *Chorology. On Beginning in Plato's «Timaeus»*, Indianapolis 1999.
- Sayre 1998 K.M. Sayre, *The Role of the «Timaeus» in the Development of Plato's late Ontology*, «Ancient Philosophy» 1 (1998).
- Sayre 2003 K.M. Sayre, *The Multilayered Incoherence of Timaeus' Receptacle*, in G.J. Reydam-Schils (ed.), *Plato's «Timaeus» as Cultural Icon*, Notre Dame 2003.
- Snell 1924 B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924.
- Stückelberger 1984 A. Stückelberger, *Vestigia Democritea. Die Rezeption der Lehre von den Atomen in der antike Naturwissenschaft und Medizin*, Basel 1984.
- Taylor 1962 A.E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1962.