

Giorgio Agamben, L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia Giulio Einaudi editore, Turin 2022	Giorgio Agamben, L'irréalisable. Pour une politique de l'ontologie Giulio Einaudi, Turin 2022	Giorgio Agamben, Das Unrealisierbare. Für eine Politik der Ontologie Giulio Einaudi Verlag, Turin 2022
L'antica selva. Chora Spazio Materia	La forêt dans l'Antiquité. Chora - Espace – Matière	Der Wald in der Antike. Chora – Raum – Materie
Κάγώ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρῆ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων (Platon, Parmenides 137c).	« En pensant à cela, je crois avoir des raisons de craindre comment je pourrais, à mon âge, traverser à la nage un tel et si puissant flot de discussions (de paroles) » (Platon, Parménide 137c).	«Dessen eingedenk glaube auch ich wohl Grund zu der Furcht zu haben, wie ich in meinem Alter eine solche und so gewaltige Flut der Erörterungen (Worte) durchschwimmen soll» (Platon, Parmenides 137c)
San Platone, perdonaci! Abbiamo gravemente peccato nei tuoi confronti (Friedrich Hölderlin).	Saint Platon, pardonne-nous ! Nous avons gravement péché contre toi (Friedrich Hölderlin).	Heiliger Platon, vergib uns! Wir haben schwer gegen dich gesündigt (Friedrich Hölderlin).
Capitolo primo: Silva	Chapitre 1 : La forêt	Kapitel 1: Der Wald
1. Dell'autore di una traduzione latina parziale e di un commento al <i>Timeo</i> di Platone, conosciamo soltanto il nome: Calcidio. Eppure è grazie a questo ignoto, di cui nemmeno la datazione è certa (metà del Trecento secondo alcuni, fra il IV e il V secolo secondo l'editore della monumentale edizione critica <i>in aedibus Instituti Warburgiani</i>), che il Medioevo latino conobbe Platone. Platone – almeno fino alle traduzioni di Enrico Aristippo nella metà del XII secolo – è essenzialmente il <i>Timeo</i> e la lingua in cui i tre interlocutori del dialogo – Socrate, Crizia e Timeo, ma un quarto manca – discutono, è il latino apparentemente dimesso, ma in realtà manierato e inventivo di Calcidio. Il destino di Platone – com'è stato forse troppo drasticamente suggerito – è stato a lungo nelle mani di questo ignoto. Benché traduzione e commento riguardassero solo la prima metà dell'opera, il suo libro ebbe, infatti, a partire dall'XI secolo, una così vasta diffusione, che si è potuto affermare che non ci fosse una biblioteca medievale che non ne avesse una copia (la traduzione di circa un quarto del dialogo cominciata da Cicerone è attestata da solo tre codici, contro i centonovantotto del Calcidio). Ancora in età umanistica, Petrarca e Pico ne possedevano ciascuno un esemplare, da entrambi febbrilmente annotato nei margini, ed è probabile che nei suoi peregrinaggi Dante lo avesse letto con non minor cura. Calcidio è particolarmente cosciente della dignità e della difficoltà del suo compito come	1. De l'auteur d'une traduction partielle en latin et d'un commentaire du <i>Timée</i> de Platon, nous ne connaissons que le nom : Calcidius. Et pourtant, c'est à cet inconnu, dont les dates de vie ne sont même pas certaines (milieu du XIVe siècle selon certains, l'éditeur de la monumentale édition critique <i>in aedibus Instituti Warburgiani</i> le situe entre le IVE et le Ve siècle), que nous devons la connaissance de Platon au Moyen Âge latin. Platon – du moins jusqu'aux traductions d'Henri Aristippe au milieu du XIIe siècle – signifie essentiellement <i>Timée</i> , et la langue dans laquelle les trois interlocuteurs du dialogue – Socrate, Critias et <i>Timée</i> , mais il en manque un quatrième – discutent est le latin apparemment modeste, mais en réalité maniéré et inventif de Calcidius. Le destin de Platon, comme on l'a peut-être formulé de manière trop drastique, a longtemps été entre les mains de cet inconnu. Bien que la traduction et le commentaire ne concernent que la première moitié de l'œuvre, son livre fut si largement diffusé à partir du XIe siècle que l'on pourrait affirmer qu'il n'existe aucune bibliothèque médiévale qui n'en possède un exemplaire (la traduction d'environ un quart du dialogue commencé par Cicéron n'est attestée que par trois codex, contrairement aux cent quatre-vingt-dix-huit de Calcidius). Encore à l'époque de l'humanisme, Pétrarque et Pico en possédaient chacun un exemplaire, fiévreusement annoté dans les marges par l'un et l'autre, et il est probable que Dante le lisait avec non moins de soin au cours de ses pérégrinations. Calcidius est particulièrement conscient de la dignité et de la	1. Vom Autor einer lateinischen Teilübersetzung und eines Kommentars zu Platons <i>Timaios</i> kennen wir nur den Namen: Calcidius. Und doch verdanken wir diesem Unbekannten, dessen Lebensdaten nicht einmal sicher sind (einige meinen, Mitte des 14. Jh.s, der Herausgeber der monumentalen kritischen Ausgabe <i>in aedibus Instituti Warburgiani</i> situiert ihn zwischen dem 4. und 5. Jh.), das Platon im lateinischen Mittelalter bekannt ist. Platon bedeutet – zumindest bis zu den Übersetzungen von Heinrich Aristippus Mitte des 12. Jh.s – im Wesentlichen <i>Timaios</i> , und die Sprache, in der die drei Gesprächspartner des Dialogs – Sokrates, Kritias und <i>Timaios</i> , doch ein vierter fehlt – diskutieren, ist das scheinbar bescheidene, in Wirklichkeit jedoch manierierte und erfinderische Latein von Calcidius. Platons Schicksal lag – wie vielleicht zu drastisch formuliert wurde – lange Zeit in den Händen dieses Unbekannten. Obwohl die Übersetzung und der Kommentar nur die erste Hälfte des Werks betreffen, war sein Buch ab dem 11. Jh. so weit verbreitet, dass man behaupten könnte, es gebe keine mittelalterliche Bibliothek, die kein Exemplar besäße (die Übersetzung von etwa einem Viertel des von Cicero begonnenen Dialogs ist nur durch drei Kodizes belegt, im Gegensatz zu den hundertachtundneunzig von Calcidius). Noch im Zeitalter des Humanismus besaßen Petrarca und Pico jeweils ein Exemplar, das von beiden fiebrhaft am Rande kommentiert wurde, und es ist wahrscheinlich, dass Dante es auf seinen Wanderungen mit nicht weniger Sorgfalt las. Calcidius ist sich der Würde und

<p>traduttore, che definisce, nella dedica al «suo Osio», «un'opera fin allora mai tentata» e una <i>res ardua</i>.¹ Per questo, consapevole che «il simulacro di una scrittura recondita» qual è una traduzione rischi di risultare ancora più oscura dell'originale, ha deciso di aggiungerci un commento, in cui inserisce peraltro un breve trattato sull'oscurità. Se «molti discorsi sono veri, ma oscuri»², l'<i>obscuritas</i> può dipendere dall'intenzione dell'autore, dall'incapacità di chi ascolta o dalla natura della cosa trattata; ma poiché nel caso in questione «Timeo che disserta non è certo un oratore insicuro né i suoi ascoltatori sono tardi»³, resta che l'oscurità derivi dalla difficoltà dell'argomento. Come l'esoterica canzone di Cavalcanti, che può essere letta solo «da le persone ch'anno intendimento», anche il <i>Timeo</i> «è stato pensato solo per coloro che hanno familiarità con l'uso e l'esercizio di tali scienze»⁴ (cioè, come poco prima precisato, l'aritmetica, l'astronomia, la geometria, la musica).</p>	<p>difficulté de sa tâche de traducteur, qu'il définit dans la dédicace à « son Hosius » comme un « travail jamais tenté auparavant » et une <i>res ardua</i> (chose pénible).¹ Pour cette raison, et conscient que « le mirage d'une écriture cachée », comme l'est une traduction, risque d'être encore plus obscur que l'original. C'est pourquoi il a décidé d'ajouter un commentaire, dans lequel il a également inséré un court traité sur l'opacité. Si « beaucoup de discours sont vrais mais obscurs »², l'<i>obscuritas</i> peut dépendre de l'intention de l'auteur, de l'incapacité de l'auditoire ou de la nature du sujet. Mais comme, dans le cas présent, « Timée n'est certainement pas un orateur incertain dans son exposé et que ses auditeurs ne sont pas non plus obtus »³, il ne reste plus qu'à attribuer l'obscurité à la difficulté de l'argument. Comme la chanson érotique de Cavalcanti, qui ne peut être lue que « par des gens qui ont de l'intelligence », le <i>Timée</i> n'était destiné « qu'à ceux qui sont familiarisés avec l'usage et la pratique de telles sciences »⁴ (c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie, la musique).</p>	<p>der Schwierigkeit seiner Aufgabe als Übersetzer besonders bewusst und definiert sie in der Widmung an «seinen Hosius» als ein «nie zuvor versuchtes Werk» und eine <i>res ardua</i> (mühsame Sache).¹ Aus diesem Grund und in dem Bewusstsein, dass «das Trugbild einer verborgenen Schrift», wie eine Übersetzung es ist, Gefahr läuft, noch obskurer zu sein als das Original. Deshalb beschloss er, einen Kommentar hinzuzufügen, in dem er auch eine kurze Abhandlung über die Undurchsichtigkeit einfügte. Wenn «viele Reden wahr, aber obskur»² sind, kann die <i>obscuritas</i> von der Absicht des Autors, der Unfähigkeit der Zuhörer oder der Natur des Themas abhängen. Da aber im vorliegenden Fall «Timaios bei seiner Darlegung gewiss kein unsicherer Redner ist und auch seine Zuhörer nicht begriffsstutzig sind»³, bleibt nur, dass die Obskürität auf die Schwierigkeit des Arguments zurückzuführen ist. Wie Cavalcantis esoterisches Lied, das nur «von Leuten gelesen werden kann, die Verstand haben», war auch Timaios «nur für diejenigen bestimmt, die mit dem Gebrauch und der Ausübung solcher Wissenschaften vertraut sind»⁴ (d.h., wie bereits erwähnt, Arithmetik, Astronomie, Geometrie, Musik).</p>
<p>Ciò che Calcidio sta commentando nell'ultima parte del suo libro è la teoria platonica della materia, certamente così ardua, che non può essere «apertamente e lucidamente intimata».¹ E proprio per rendere in latino questo impervio concetto che Calcidio dà prova del suo impareggiabile genio di traduttore: nel suo commentario, egli traduce il greco <i>hyle</i> (e gli altri termini di cui Platone secondo lui si serve per esprimere la materia) con il vocabolo <i>silva</i>, «selva, foresta».</p>	<p>Ce que Calcidius commente dans la dernière partie de son livre, c'est la théorie de Platon sur la matière, qui est certes si difficile qu'elle ne peut pas être « exposée ouvertement et clairement ».¹ C'est justement pour traduire ce concept impénétrable en latin que Calcidius fait preuve de son incomparable génie de traducteur : dans son commentaire, il traduit le grec <i>hyle</i> (et les autres termes utilisés par Platon pour désigner la matière) par le mot <i>silva</i>, « forêt, bois ».</p>	<p>Was Calcidius im letzten Teil seines Buches kommentiert, ist Platons Theorie der Materie, die freilich so schwierig ist, dass sie nicht «offen und klar dargelegt» werden kann.¹ Gerade um diesen undurchdringlichen Begriff ins Lateinische zu übertragen, beweist Calcidius seine unvergleichliche Genialität als Übersetzer: In seinem Kommentar übersetzt er das griechische <i>hyle</i> (und die anderen Begriffe, die Platon für die Materie verwendet) mit dem Wort <i>silva</i>, «Wald, Forst».</p>
<p>2. La scelta dell'ignoto è tanto più singolare, che essa non può essere propriamente definita né fedele né traditrice. Il fatto è che il termine <i>hyle</i> non compare nel <i>Timeo</i>, tranne</p>	<p>2. Le choix de l'inconnu est d'autant plus singulier qu'il ne peut être qualifié ni de fidèle ni d'infidèle. Le fait est que le terme <i>hyle</i> n'apparaît pas dans le <i>Timée</i>, sauf une fois dans</p>	<p>2. Die Wahl des Unbekannten ist umso eigenartiger, als sie weder treu noch untreu genannt werden kann. Tatsache ist, dass der Begriff <i>hyle</i> im <i>Timaios</i> nicht vorkommt, außer</p>

¹ Calcidio, *Commentario al 'Timeo' di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003, p. 4.

² Ibid., p. 630.

³ Ibid.

⁴ Ibid. 114.

¹ Ibid., p. 630.

una volta, in un passo (69a) che non appartiene alla sezione tradotta da Calcidio, per significare metaforicamente la parte dell'argomento che resta da trattare («ora che ci stanno davanti, come il legname a degli artigiani – *oia tektosin emin hyle* –, i due generi di causa»). Per designare quella che il suo allievo Aristotele chiamerà *hyle*, nel senso tecnico-filosofico di materia, Platone si serve nel dialogo di un termine – *chora* – che significa «spazio, territorio, regione», che l'ignoto rende infatti nella sua traduzione sempre con *locus*. A identificare la *chora* con la materia era stato Aristotele, che nella *Fisica* afferma perentoriamente, pur senza alcuna base testuale: «Platone sostiene nel *Timeo* che la *hyle* e la *chora* sono la medesima cosa», aggiungendo subito dopo che ciò vale anche per il luogo («egli affermava che il *topos* e la *chora* erano lo stesso», *Phys.* 209b11-16). L'ignoto lo sa così bene, all'inizio dell'ultima parte del suo commento, che alcuni codici iscrivono sotto la rubrica *De silva*, che al momento di giustificare la sua traduzione può scrivere accortamente: «Poiché questi corpi non possono esistere da soli e per sé senza l'essenza che li accoglie, che egli chiama ora „madre (*matrem*)“ ora „nutrice (*nutricula*)“, talvolta anche „grembo (*gremium*)“ di tutto ciò che è generato, e spesso „luogo (*locum*) e che i più giovani di noi (*iuniores*, cioè i filosofi platonici che lo hanno preceduto, dei quali Calcidio mostra più volte di diffidare) chiamavano *hyle* e noi chiamiamo „selva“ (*nos silvam vocamus*)». ¹ Di questo elenco dei termini platonici per materia, fa parte anche «necessità», di cui poche pagine prima Calcidio scrive: «Con il termine “necessità” (*necessitas*) Platone indica la *hyle*, che noi in latino possiamo chiamare “selva” (*quam nos Latine silvam possumus nominare*)». ² Ancor prima, commentando il passo del dialogo in cui si dice che la terra è la più antica fra le divinità, aveva scritto che «infatti dopo il chaos, che i Greci chiamano *hyle* e noi selva». ³ «Selva», per rendere la supposta materia di Platone, è, dunque, un'invenzione non meno felice che arbitraria:

un passage (69a) qui n'appartient pas au passage traduit par Calcidius ; là, il désigne métaphoriquement la partie de l'argument qui reste à traiter (« maintenant qu'elles sont devant nous, comme le bois pour les artisans – *oia tektosin emin hyle* –, les deux sortes de causes »). Pour désigner ce que son élève Aristotele appellerait *hyle* au sens technique et philosophique de matière, Platon utilise dans le dialogue un terme – *chora* – qui signifie « espace, territoire, région », ce que l'Inconnu rend toujours par *locus* dans sa traduction. C'est Aristotele qui avait identifié la *chora* à la matière et qui, dans la *Physique*, bien que sans base textuelle, affirme résolument : « Platon affirme dans le *Timée* que *hyle* et *chora* sont la même chose », et ajoute aussitôt qu'il en va de même pour le *locus* (« il affirmait que *topos* et *chora* étaient la même chose », *Phys.* 209b11-16). L'Inconnu le sait si bien au début de la dernière partie de son commentaire que certains codices ont pu inscrire sous le titre *De silva* qu'il peut écrire avec perspicacité en justifiant sa traduction : « Car ces corps ne peuvent exister pour eux-mêmes et par eux-mêmes sans l'essence qui les accueille et qu'il appelle tantôt 'mère (*matrem*)', tantôt 'nourrice (*nutricula*)', parfois 'matrice (*gremium*)' de tout ce qui est engendré, et souvent 'lieu (*locum*)' et que les plus jeunes d'entre nous (*iuniores*, c'est-à-dire les philosophes platoniciens qui l'ont précédé, dont Calcidius montre à plusieurs reprises qu'il se méfie) appelaient *hyle* et nous appelons 'forêt' (*nos silvam vocamus*) ». ¹ Dans cette énumération de termes techniques platoniciens figure également la « nécessité », au sujet de laquelle Calcidius écrit quelques pages plus tôt : « Par le terme 'nécessité' (*necessitas*), Platon désigne l'*hyle*, que nous pouvons appeler 'selva' en latin (*quam nos Latine silvam possumus nominare*) ». ² Auparavant encore, il avait écrit, à propos du passage du dialogue où il est dit que la terre est la plus ancienne des divinités : « en effet, selon le chaos que les Grecs appellent *hyle* et que nous appelons *selva* ». ³ « *Selva* », pour rendre compte de la matière sous-jacente de Platon, est donc une invention aussi heureuse qu'arbitraire : Selon l'une des acceptions métaphoriques du terme en latin, cette

einmal in einer Passage (69a), die nicht zu dem von Calcidius übersetzten Abschnitt gehört; dort bezeichnet er metaphorisch den Teil des Arguments, der noch zu behandeln ist (« nun, da sie uns bevorstehen, wie Holz für die Handwerker – *oia tektosin emin hyle* –, die zwei Arten von Ursachen»). Um das zu bezeichnen, was sein Schüler Aristoteles als *hyle* im technisch-philosophischen Sinne mit *Materie* bezeichnen würde, verwendet Platon im Dialog einen Begriff – *chora* –, der «Raum, Gebiet, Region» bedeutet, was der Unbekannte in seiner Übersetzung stets mit *locus* wiedergibt. Es war Aristoteles, der die *chora* mit der *Materie* identifiziert hatte und der in der Physik, wenn auch ohne Textgrundlage, entschieden feststellt: «Platon behauptet im *Timaios*, dass *hyle* und *chora* dasselbe sind», und gleich darauf hinzufügt, dies gelte auch für den *locus* («er behauptete, dass *topos* und *chora* dasselbe seien», *Phys.* 209b11-16). Der Unbekannte weiß dies zu Beginn des letzten Teils seines Kommentars so gut, dass einige Codices unter der Überschrift *De silva* eintragen konnten, dass er bei der Begründung seiner Übersetzung scharfsinnig schreiben kann: «Denn diese Körper können nicht für sich allein und durch sich selbst existieren ohne die Essenz, die sie aufnimmt und die er mal 'Mutter (*matrem*)', mal 'Amme (*nutricula*)', manchmal auch 'Schoß (*gremium*)' von allem, was erzeugt wird, nennt, und oft 'Ort (*locum*)' und den die Jüngeren von uns (*iuniores*, d.h. die platonischen Philosophen, die ihm vorausgingen, von denen Calcidius mehrmals zeigt, dass er ihnen misstraut) *hyle* nannten und wir 'Wald' nennen (*nos silvam vocamus*)». ² In dieser Aufzählung platonischer Fachbegriffe ist auch die «Notwendigkeit» enthalten, über die Calcidius einige Seiten zuvor schreibt: «Mit dem Begriff 'Notwendigkeit' (*necessitas*) bezeichnet Platon die *hyle*, die wir auf Lateinisch 'selva' nennen können (*quam nos Latine silvam possumus nominare*)». ³ Noch zuvor hatte er zu der Stelle im Dialog, in der es heißt, die Erde sei die älteste der Gottheiten, geschrieben: «in der Tat nach dem Chaos, das die Griechen *hyle* und wir *selva* nennen». ³ «*Selva*», um Platons zugrundeliegende *Materie* wiederzugeben, ist also eine

¹ Ibid., p. 562

² Ibid., p. 554.

³ Ibid., p. 344.

<p>secondo uno dei significati metaforici del termine in latino, essa raccoglie in una sola parola una vera e propria foresta di vocaboli.</p>	<p>expression rassemble une véritable forêt de mots en un seul mot.</p>	<p>ebenso glückliche wie willkürliche Erfindung: Nach einer der metaphorischen Bedeutungen des Begriffs im Lateinischen versammelt dieser Ausdruck einen regelrechten Wald von Wörtern in einem einzigen Wort.</p>
<p>3. Per misurare l'originalità della scelta dell'ignoto, occorre ricordare che il latino gli offriva un termine – <i>materia</i> o <i>materies</i> – che era stato usato tanto per rendere il greco <i>hyle</i> in senso filosofico che per la <i>chora</i> del <i>Timeo</i>. «Platone, – scrive infatti Cicerone (<i>Ac.</i> 2,118), – afferma che il mondo è stato fatto da un dio sempiterno a partire da una materia che accoglie in sé tutte le cose (<i>ex materia omnia in se recipiente</i>)» e, rincalza non meno perentoriamente Apuleio (I, 5) riferendosi al <i>Timeo</i>, «Platone pensa che vi sono tre principi delle cose: dio, la materia e le forme delle cose (<i>deum et materiam rerumque formas</i>)». Anche se si serve occasionalmente di questo termine (<i>silva et materies</i>)¹ Calcidio preferisce un vocabolo che, se rende perfettamente il significato vegetale del greco, potrebbe sembrare poco adatto a esprimere la nuova vocazione filosofica della materia. Il termine <i>silva</i>, tuttavia, era usato nella retorica per designare qualcosa che poteva avere a che fare con la materia o l'argomento di un'orazione. Quintiliano ci informa del vizio di coloro che, dimenticando che la penna deve essere «lenta, ma precisa», percorrono più velocemente possibile la materia da trattare, scrivendo estemporaneamente (<i>ex tempore</i>) secondo «il calore e l'impulso»: «questo modo di scrivere, – egli aggiunge, – lo chiamano selva (<i>hanc silvam vocant</i>)» (X, 3). Cicerone, per parte sua, si serve del termine per significare l'esuberanza della materia di un discorso: <i>rerum est silva magna</i> (<i>De or.</i> III,93); <i>omnis enim ubertas et quasi silva dicendi</i> (<i>Or.</i> 12). Vi è una selva nelle parole, così come vi è una selva di alberi e macchie. L'ignoto poteva difficilmente ignorare questi significati del termine, così come certamente sapeva che Stazio aveva intitolato <i>Silvae</i> una sua raccolta poetica, probabilmente alludendo alla varietà e alla molteplicità dei temi corsivamente toccati (e in questo senso il termine compare ancora come titolo di</p>	<p>3. Pour mesurer l'originalité du choix de l'inconnu, il faut se souvenir que le latin lui offrait un terme – <i>materia</i> ou <i>materies</i> – qui avait été utilisé aussi bien pour rendre l'<i>hyle</i> grecque au sens philosophique que pour la <i>chora</i> du <i>Timée</i>. Cicéron écrit (<i>Ac.</i> 2.118) : « Platon affirme que le monde a été créé par un Dieu éternel à partir d'une matière qui renferme toutes les choses (<i>ex materia omnia in se recipiente</i>) », et Apulée (I,5), se référant au <i>Timée</i>, renforce non moins fermement : « Platon pense qu'il y a trois principes des choses : Dieu, la matière et les formes des choses (<i>deum et materiam rerumque formas</i>) ». Bien qu'il utilise parfois ce terme (<i>silva et materies</i>)¹, Calcidius lui préfère un mot qui, s'il rend parfaitement compte du sens végétal du grec, ne semble pas adapté pour exprimer la nouvelle vocation philosophique de la matière. Le terme <i>silva</i> était pourtant utilisé en rhétorique pour désigner quelque chose qui pouvait avoir un rapport avec la matière ou le sujet d'un discours. Quintilien nous informe du vice de ceux qui oublient que la plume doit être « lente mais précise » et qui parcourent la matière le plus rapidement possible en écrivant à la volée (<i>ex tempore</i>) selon « la chaleur et l'impulsion » : « cette manière d'écrire, ajoute-t-il, ils l'appellent forêt (<i>hanc silvam vocant</i>) » (X,3). De son côté, Cicéron utilise le terme pour désigner l'exubérance du contenu d'un discours : <i>rerum est silva magna</i> (<i>De or.</i> III, 93) ; <i>omnis enim ubertas et quasi silva dicendi</i> (<i>Or.</i> 12). Il y a une forêt de mots, tout comme il y a une forêt d'arbres et de fourrés. L'inconnu ne peut guère avoir ignoré cette signification du terme, tout comme il savait certainement que Stadius avait intitulé l'un de ses recueils de poèmes <i>Silvae</i>, probablement par allusion à la diversité et à la richesse des thèmes italiens qui y sont traités (et c'est dans ce sens que le terme apparaît encore comme titre d'un passage chez Eugenio Montale dans le troisième et plus haut recueil, <i>La bufera e altro</i>). Quoi qu'il en soit, l'oreille latine ressentait dans le mot <i>silva</i> une exubérance, une obscurité et une densité qui</p>	<p>3. Um die Originalität der Wahl des Unbekannten zu ermessen, müssen wir uns daran erinnern, dass das Lateinische ihm einen Begriff – <i>materia</i> oder <i>materies</i> – bot, der ebenso für die Wiedergabe des griechischen <i>hyle</i> im philosophischen Sinne wie für die <i>chora</i> des <i>Timaios</i> verwendet worden war. Cicero schreibt (<i>Ac.</i> 2.118): «Platon behauptet, dass die Welt von einem ewigen Gott aus einer Materie geschaffen wurde, die alle Dinge in sich birgt (<i>ex materia omnia in se recipiente</i>)», und Apuleius (I,5), der sich auf den <i>Timaios</i> bezieht, bestärkt nicht minder entschieden: «Platon denkt, dass es drei Prinzipien der Dinge gibt: Gott, die Materie und die Formen der Dinge (<i>deum et materiam rerumque formas</i>)». Obwohl er diesen Begriff gelegentlich verwendet (<i>silva et materies</i>)¹, zieht Calcidius ein Wort vor, das zwar die pflanzliche Bedeutung des Griechischen perfekt wiedergibt, aber nicht geeignet erscheint, die neue philosophische Berufung der Materie auszudrücken. Der Ausdruck <i>silva</i> wurde jedoch in der Rhetorik verwendet, um etwas zu bezeichnen, das mit der Materie oder dem Thema einer Rede zu tun haben könnte. Quintilian informiert uns über das Laster derjenigen, die vergessen, dass die Feder «langsam, aber präzise» sein muss, und die den Stoff so schnell wie möglich durchgehen, indem sie aus dem Stegreif (<i>ex tempore</i>) nach «Hitze und Impuls» schreiben: «diese Art zu schreiben», fügt er hinzu, «nennen sie Wald (<i>hanc silvam vocant</i>)» (X,3). Cicero seinerseits verwendet den Begriff, um den Überschwang des Inhalts einer Rede zu bezeichnen: <i>rerum est silva magna</i> (<i>De or.</i> III, 93); <i>omnis enim ubertas et quasi silva dicendi</i> (<i>Or.</i> 12). Es gibt einen Wald aus Worten, genauso wie es einen Wald aus Bäumen und Dickicht gibt. Dem Unbekannten kann diese Bedeutung des Begriffs kaum unbekannt gewesen sein, ebenso wie er sicherlich wusste, dass Stadius eine seiner Gedichtsammlungen <i>Silvae</i> betitelt hatte, wahrscheinlich in Anspielung auf die Vielfalt und den Reichtum der darin behandelten italienischen Themen (und in</p>

¹ Ibid., p. 331.

<p>una sezione nella terza e più alta raccolta di Montale, <i>La bufera e altro</i>). In ogni caso, un orecchio latino percepiva nella parola <i>silva</i> un'esuberanza, un'oscurità e uno spessore che ben si addicevano al nuovo concetto di materia che la fine del mondo antico, attraverso l'apocrifia attribuzione a Platone, trasmetteva al Medioevo.</p>	<p>s'accordaient bien avec le nouveau concept de matière que l'Antiquité, à sa fin, transmettait au Moyen Âge par l'attribution apocryphe à Platon.</p>	<p>diesem Sinne erscheint der Begriff noch als Titel eines Abschnitts bei Eugenio Montale in der dritten und höchsten Sammlung, <i>La bufera e altro</i>). Auf jeden Fall empfand das lateinische Ohr in dem Wort <i>silva</i> einen Überschwang, eine Unklarheit und eine Dichte, die gut zu dem neuen Konzept der Materie passten, das die Antike an ihrem Ende durch die apokryphe Zuschreibung an Platon an das Mittelalter weitergab.</p>
<p>4. L'opzione boschereccia di Calcidio doveva avere otto secoli dopo un seguito inaspettato nella scuola dei platonici di Chartres. Una delle personalità più singolari della scuola, della cui vita sappiamo quasi altrettanto poco che per Calcidio, era stato così sedotto dalla <i>silva</i> del <i>Timeo</i> latinizzato, da decidere di trarre da essa il suo stesso nome: Bernardo «Silvestre», cioè «materiale». Filosofo e poeta insieme, autore di una tragedia, il <i>Mathematicus</i>, che è una sorta di rifacimento catartico dell'<i>Edipo re</i>, Bernardo ha composto un prosimetro intitolato <i>Cosmographia</i> o <i>De universitate mundi</i>, in cui, come nel <i>Timeo</i>, è in questione l'origine e la struttura dell'universo. Tanto come poeta che come filosofo, Bernardo professa una poetica della figura o dell'involucro (<i>involucrum</i>), che divide in due specie: l'allegoria, che riguarda «la pagina divina» e l'<i>integumentum</i>, la «copertura» o il «travestimento», forma propria della filosofia, che «nasconde il vero in figure oscure».¹ Per questo egli traveste i concetti filosofici in personaggi, il primo dei quali è, appunto, Silva, che, a differenza degli altri – Natura, Nous, Physis, Provvidenza –, rimane per tutto il libro muta, mentre quelli non fanno che parlare di lei. Di <i>Silva</i> al Silvestre preme di sottolineare soprattutto l'ambiguità e l'esuberanza: «caos informe, congerie in lotta con se stessa (<i>concretio pugnax</i>), pallido volto della sostanza (<i>discolor usiae vultus</i>), massa a se stessa stonata (<i>sibi dissona massa</i>), torbida mistura», e, insieme, «grembo generatore, primo sostrato delle forme, materia dei corpi, fondamento della sostanza». Nous, per mettere ordine nell'informe, deve vincere la sua malizia (<i>malum</i></p>	<p>4. L'option de Calcidius en faveur de la forêt devait trouver huit siècles plus tard des partisans inattendus dans l'école des platoniciens de Chartres. L'une des personnalités les plus extraordinaires de cette école, dont nous savons presque aussi peu de choses sur la vie que sur celle de Calcidius, fut tellement séduite par la <i>silva</i> du <i>Timée</i> latinisé qu'il décida de s'appeler comme elle : Bernard « Silvestre », c'est-à-dire « le Matériel ». Philosophe et poète, auteur d'une tragédie, le <i>Mathematicus</i>, sorte de réédition cathartique d'Édipe roi, Bernard a rédigé une œuvre en prose intitulée <i>Cosmographia</i> ou <i>De universitate mundi</i>, dans laquelle il est question, comme dans le <i>Timée</i>, de l'origine et de la structure de l'univers. En tant que poète et philosophe, Bernard professe une poétique de la figure ou de l'enveloppe (<i>involucrum</i>), qu'il divise en deux types : l'allégorie, qui concerne « le côté divin », et l'<i>integumentum</i>, la « dissimulation » ou le « déguisement », une forme propre à la philosophie qui « dissimule le vrai dans des figures obscures ».¹ C'est pour cette raison qu'il habille les concepts philosophiques de personnages, dont le premier est justement Silva qui, contrairement aux autres – Nature, Nous, Physis, Providence – reste muet tout au long du livre, alors que ceux-ci ne font rien d'autre que parler d'elle. Silvestre veut surtout souligner l'ambigüité et l'exubérance de Silva : « chaos informe, amas en lutte avec lui-même (<i>concretio pugnax</i>), visage pâle de la substance (<i>discolor usiae vultus</i>), masse désaccordée avec elle-même (<i>sibi dissonae massa</i>), mélange trouble », et en même temps « matrice génératrice, premier substrat des formes, matière des corps, fondement de la substance ». Pour ordonner l'informe, le Nous doit surmonter sa méchanceté</p>	<p>4. Calcidius' Option für den Wald sollte acht Jahrhunderte später in der Schule der Platoniker von Chartres eine unerwartete Anhängerschaft finden. Eine der außergewöhnlichsten Persönlichkeiten dieser Schule, über deren Leben wir fast so wenig wissen wie über das von Calcidius, war von der <i>silva</i> des latinisierten <i>Timaios</i> so angetan, dass er beschloss, sich nach ihr zu benennen: Bernhard «Silvestre», d.h. «der Materielle». Als Philosoph und Dichter, Autor einer Tragödie, des <i>Mathematicus</i>, einer Art kathartischer Neuauflage von <i>König Oedipus</i>, verfasste Bernhard eine Prosaarbeit mit dem Titel <i>Cosmographia</i> oder <i>De universitate mundi</i>, in der es, wie im <i>Timaios</i>, um den Ursprung und die Struktur des Universums geht. Als Dichter und Philosoph bekennt sich Bernhard zu einer Poetik der Figur oder der Hülle (<i>involucrum</i>), die er in zwei Arten unterteilt: die Allegorie, die «die göttliche Seite» betrifft, und das <i>integumentum</i>, die «Verhüllung» oder «Verkleidung», eine der Philosophie eigentümliche Form, die «das Wahre in obskuren Figuren verbirgt».¹ Aus diesem Grund kleidet er die philosophischen Konzepte in Figuren, von denen die erste eben Silva ist, die im Gegensatz zu den anderen – Natur, Nous, Physis, Vorsehung – das ganze Buch hindurch stumm bleibt, während jene nichts anderes tun, als über sie zu sprechen. Silvestre möchte vor allem die Zweideutigkeit und den Überschwang von Silva hervorheben: «formloses Chaos, ein mit sich selbst kämpfendes Sammelsurium (<i>concretio pugnax</i>), das blasse Gesicht der Substanz (<i>discolor usiae vultus</i>), eine mit sich selbst verstimmte Masse (<i>sibi dissonae massa</i>), ein trübes Gemisch», und gleichzeitig «ein erzeugender Schoß, das erste Substrat der Formen, die</p>

¹ Bernardo Silvestre, *Cosmografia e Commento a Marziano Capella*, in: Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo*, Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres, a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980, pp. 554-555

<p><i>Silvae</i>) e, tuttavia, «le si deve onore e ringraziamento, perché tiene diffusi nel suo grembo, come in una culla, i principi generativi del mondo: vi è in essa un vagito, che chiede che le sia conferita una veste più armoniosa». ² E alla fine, una volta domato il caos, la selva può chiamarsi «con il suo vero nome: mondo» ed essere ordinata nella splendida figura delle cose.</p>	<p>(<i>malum Silvae</i>), et pourtant «il mérite honneur et reconnaissance parce qu'il renferme dans son sein, comme dans un berceau, les principes générateurs du monde : il y a en lui une plainte qui demande qu'on lui donne un vêtement plus harmonieux ». ² Et à la fin, quand le chaos est dompté, la forêt peut se nommer «de son vrai nom : Monde» et être ordonnée dans la forme glorieuse des choses.</p>	<p>Materie der Körper, das Fundament der Substanz». Um das Formlose zu ordnen, muss der Nous seine Bosheit (<i>malum Silvae</i>) überwinden, und dennoch «gebührt ihm Ehre und Dank, weil er in seinem Schoß, wie in einer Wiege, die generativen Prinzipien der Welt birgt: es gibt in ihm ein Wehklagen, das darum bittet, ihm ein harmonischeres Kleid zu geben». ² Und am Ende, wenn das Chaos gezähmt ist, kann sich der Wald «bei seinem wahren Namen: Welt» nennen und in der herrlichen Gestalt der Dinge geordnet werden.</p>
<p>Un'eco di questa ambiguità è verisimilmente nella più illustre discendenza della <i>silva</i> di Calcidio: la selva di Dante. «L'antica selva» del paradiso terrestre evoca infatti letteralmente la <i>antiquior silva</i> dell'ignoto (<i>unam quandam antiquiorem communem omnium silvam</i>)³, ma, dal momento che la «selva oscura» in cui il poeta si ritrova all'inizio della Commedia è, come Dante non si stanca di suggerire, la stessa foresta edenica, «in cui fu innocente l'umana radice», sarà lecito ipotizzare che la selva in cui Dante si smarrisce è, fra le altre cose, la <i>silva</i> della materia, che, però, una volta purificata la sua ragione («libero, dritto e sano è il tuo arbitrio» Purg. 27, 140), è restituita alla sua primordiale innocenza, al punto da poter essere figurata da una fanciulla innamorata che danza, le prime lettere del cui nome (Matelda) coincidono con quelle della materia. La materia è, insieme, la selva oscura del peccato e la «divina foresta spessa e viva», in cui l'umanità può ritrovare la sua naturale giustizia.</p>	<p>On trouve probablement un écho de cette ambiguïté chez le plus célèbre descendant de la <i>silva</i> de Calcidius : la <i>selva</i> de Dante. « Si la 'vieille forêt' du Paradis terrestre évoque littéralement l'<i>antiquior silva</i> de l'Inconnu (<i>unam quandam antiquiorem communem omnium silvam</i>)³, comme la 'forêt obscure' dans laquelle se trouve le poète au début de la Commedia est, comme Dante le suggère inlassablement, la même forêt d'Eden «où la racine humaine était innocente», il sera permis d'émettre une hypothèse : La forêt où Dante s'égare est, entre autres, la forêt de la matière, mais qui, une fois sa raison purifiée («<i>libre, droite et saine est ta volonté</i> », Purg. 27,140), retrouve son innocence originelle, au point de pouvoir être représentée comme une jeune fille amoureuse qui danse et dont le nom, dans ses initiales (Matelda), correspond à celui de la matière. La matière est à la fois la forêt sombre du péché et la « forêt divine, dense et vivante » dans laquelle l'homme peut retrouver sa justice naturelle.</p>	<p>Ein Echo dieser Zweideutigkeit findet sich wahrscheinlich bei der berühmtesten Nachfahrin der <i>silva</i> des Calcidius: Dantes <i>selva</i>. «Der 'alte Wald' des irdischen Paradieses erinnert zwar buchstäblich an die <i>antiquior silva</i> des Unbekannten (<i>unam quandam antiquiorem communem omnium silvam</i>)³, da aber der «dunkle Wald», in dem sich der Dichter zu Beginn der Commedia befindet, wie Dante unermüdlich anzudeuten derselbe Wald von Eden ist, «in dem die menschliche Wurzel unschuldig war», wird es erlaubt sein, eine Hypothese aufzustellen: Der Wald, in dem Dante sich verirrt, ist unter anderem der Wald der Materie, der jedoch, sobald seine Vernunft gereinigt ist («frei, gerade und gesund ist dein Wille», Purg. 27,140), seine ursprüngliche Unschuld wiedererlangt, bis dahin, dass er als ein tanzendes verliebten Mädchens dargestellt werden kann, dessen Name in seinen Anfangsbuchstaben (Matelda) mit denen der Materie übereinstimmen. Die Materie ist zugleich der dunkle Wald der Sünde und der «göttliche dichte und lebendige Forst», in dem der Mensch seine natürliche Gerechtigkeit wiederfinden kann.</p>
<p>E bene correggere l'opinione comune secondo cui Calcidio sarebbe un autore cristiano. ⁴ Calcidio, com'è stato notato, non cita mai il <i>Nuovo testamento</i> e gli autori cristiani, mentre mostra di conoscere bene la cultura ebraica e l'<i>Antico Testamento</i>, che cita non solo secondo la Settanta, ma anche, cosa certamente</p>	<p>Il est bon de corriger l'opinion largement répandue selon laquelle Calcidius est un auteur chrétien. ⁴ Comme nous l'avons déjà mentionné, Calcidius ne cite jamais le Nouveau Testament ni les auteurs chrétiens, bien qu'il se révèle être un connaisseur de la culture juive et de l'Ancien Testament, qu'il cite non seulement d'après la</p>	<p>Es ist gut, die weit verbreitete Meinung zu korrigieren, Calcidius sei ein christlicher Autor. ⁴ Wie bereits erwähnt, zitiert Calcidius nie das Neue Testament und christliche Autoren, während er sich als Kenner der jüdischen Kultur und des Alten Testaments erweist, das er nicht nur nach der Septuaginta zitiert, sondern auch, was sicherlich nicht</p>

² Ibid., p. 463.

³ Calcidio, p. 289.

⁴ J.H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, a cura di J.H. Waszink, Coropus Platonicum Medii Aevi, London – Leiden 1975, P. XI-XII; Calcidio, p. XXXI.

<p>non comune, nella versione di Aquila e in quella di Simmaco.⁵ Nel solo passo in cui evoca, in modo generico e senza citare la fonte, a proposito degli influssi negativi della stella Sirio, un episodio (<i>historia</i>) del Vangelo (la stella che annuncia la nascita di «un Dio venerabile, disceso per la salvezza degli uomini e delle cose mortali») ⁶, egli attribuisce senza possibile equivoco la familiarità con questa «storia» ad Osio, e non a sé: «Queste cose tu le conosci molto meglio delle altre». Se avesse voluto attestare la sua fede cristiana, avrebbe potuto usare una formula del tipo «noi le conosciamo», mentre l'evocazione inattesa del dedicatario cristiano del libro è un modo discreto, ma inequivocabile, di dichiarare la propria estraneità al cristianesimo. È possibile che, come attesta il suo nome, egli provenisse da una comunità ebraica della Calcide, dove la presenza di una comunità di ebrei che parlano il greco è attestata da varie testimonianze.</p>	<p>Septante, mais aussi, ce qui n'est certainement pas habituel, dans la version de l'Aquila et de Simmachus.⁵ Dans le seul passage où il cite de manière générale et sans citer de source, en rapport avec les influences négatives de l'étoile Sirius, un épisode (<i>historia</i>) de l'Évangile (l'étoile qui annonce la naissance « d'un Dieu vénérable qui est descendu pour sauver les hommes et les choses mortelles ») ⁶, il attribue la familiarité avec cette « histoire », sans aucun malentendu possible, à Hosius et non à lui-même : « Ces choses, tu les sais bien mieux que d'autres. » S'il avait voulu témoigner de sa foi chrétienne, il aurait pu utiliser une formule comme « nous les connaissons », alors que la mention inattendue de l'attribution chrétienne du livre est une manière discrète mais sans équivoque d'expliquer sa propre étrangeté vis-à-vis du christianisme. Il est possible, comme son nom l'indique, qu'il soit originaire d'une communauté juive de Chalcidique, où l'existence d'une communauté juive de langue grecque est attestée par différents témoignages.</p>	<p>üblich ist, in der Fassung von Aquila und von Simmachus.⁵ In der einzigen Passage, in der er allgemein und ohne Quellenangabe über die negativen Einflüsse des Sterns Sirius eine Episode (<i>historia</i>) aus dem Evangelium anführt (der Stern, der die Geburt «eines ehrwürdigen Gottes ankündigt, der zum Heil der Menschen und der sterblichen Dinge herabgestiegen ist») ⁶, schreibt er die Vertrautheit mit dieser «Geschichte» ohne jedes mögliche Missverständnis Hosius zu und nicht sich selbst: «Diese Dinge weißt du viel besser als andere.» Hätte er seinen christlichen Glauben bezeugen wollen, hätte er eine Formel wie «wir kennen sie» verwenden können, während die unerwartete Nennung der christlichen Zuschreibung des Buches eine diskrete, aber unmissverständliche Art und Weise ist, seine eigene Fremdheit gegenüber dem Christentum zu erklären. Es ist möglich, dass er, wie sein Name bezeugt, aus einer jüdischen Gemeinde in Chalcidien stammt, wo die Anwesenheit einer Gemeinde griechischsprachiger Juden durch verschiedene Zeugnisse belegt ist.</p>
<p>5. Giunto al punto decisivo del dialogo, in cui Platone definisce lo statuto della <i>chora</i> come «terzo genere» dell'essere accanto all'intelligibile e al sensibile, Calcidio si rende conto di trovarsi di fronte a «qualcosa come una concezione meravigliosa (<i>mira quadam animi conceptione</i>)»¹, in cui «l'altezza della mente (anzi del petto, <i>altitudo pectoris</i>)» dell'autore ha stretto in poche parole (<i>brevi elocutione</i>) ciò che pensava – anzi, sospettava, perché della selva non sono possibili che congetture (l'ignoto usa qui due volte il termine <i>suspicio</i>). Il commentatore si sofferma per quasi due pagine sulla problematica espressione in cui Timeo compendia la specificità della <i>chora</i>: «tangibile con assenza di sensazione (<i>met' anaesthesias apton</i>)», che per parte sua aveva tradotto non senza qualche forzatura: <i>ipsum sine sensu tangentis tangitur</i> («si tocca senza la sensazione di colui che tocca»). La percezione, egli osserva, è</p>	<p>5. A un moment crucial du dialogue, où Platon définit le statut de la <i>chora</i> comme «troisième genre» d'être, à côté de l'intelligible et du sensible, Calcidius reconnaît qu'il a exprimé en quelques mots (<i>brevi elocutione</i>) ce qu'il pensait – ou plutôt ce qu'il pensait être – avec «quelque chose comme une conception merveilleuse (<i>mira quadam animi conceptione</i>)»¹ dans laquelle la « hauteur d'esprit (ou plutôt de poitrine, <i>altitudo pectoris</i>) » de l'auteur : supposait, car on ne peut que faire des suppositions sur la forêt (l'inconnu utilise ici à deux reprises le terme <i>suspicio</i>). Le commentateur s'attarde pendant près de deux pages sur l'expression problématique dans laquelle le Timée résume la particularité de la <i>chora</i> : « tangible avec absence de sensation (<i>met' anaesthesias apton</i>) », qu'il avait pour sa part traduite non sans effort : <i>ipsum sine sensu tangentis tangitur</i> (« on touche sans la sensation de celui qui touche »). La perception, fait-il remarquer, est la perception de choses qui sont certaines et</p>	<p>5. An einer entscheidenden Stelle des Dialogs, an der Platon den Status der <i>chora</i> als «dritte Art» des Seins neben dem Intelligiblen und dem Sensiblen definiert, erkennt Calcidius, dass er es mit «so etwas wie einer wunderbaren Konzeption (<i>mira quadam animi conceptione</i>)»¹ in der die «Höhe des Geistes (oder eher der Brust, <i>altitudo pectoris</i>)» des Autors in wenige Worte (<i>brevi elocutione</i>) gepresst hat, was er dachte – besser gesagt: vermutete, denn über den Wald sind nur Vermutungen möglich (der Unbekannte verwendet hier zweimal den Begriff <i>suspicio</i>). Der Kommentator verweilt fast zwei Seiten lang bei dem problematischen Ausdruck, in dem der <i>Timaios</i> die Besonderheit der <i>chora</i> zusammenfasst: «greifbar mit Abwesenheit von Empfindung (<i>met' anaesthesias apton</i>)», was er seinerseits nicht ohne Anstrengung übersetzt hatte: <i>ipsum sine sensu tangentis tangitur</i> («man berührt ohne die Empfindung desjenigen, der berührt»). Wahrnehmung, so bemerkt er, ist die</p>

⁵ Calcidio, p. 567.

⁶ Ibid., p. 348.

¹ Ibid., p. 670.

percezione di cose certe e definite, che hanno forma e qualità, mentre la selva è qualcosa di indefinito, priva di forma e figura; non possiamo quindi immaginarla con la sensazione, ma, appunto, solo *sine sensu*. E, tuttavia – e qui la lingua dell’ignoto esalta la sua sottigliezza – « se ne produce una sorta di palpamento evanescente senza contagio (*fit tamen evanida quaedam eius attractatio sine contagio*) »², in cui non tocchiamo la selva, ma i corpi che sono dentro di essa, che, «una volta sentiti, fanno nascere in noi il sospetto di sentirla (*quae cum sentiuntur, suspicio nascitur ipsam sentiri*)». La percezione della materia non può che essere oscura ed è non un senso, ma un con-senso (*consensus*), una co-sensazione che accompagna la chiara sensazione dei corpi. Per questo, «poiché le cose silvestri vengono percepite, mentre la selva per sua natura non viene affatto percepita, ma si crede di sentirla insieme a quelle, si produce così una sensazione incerta ed è detto molto bene che “la selva si tocca senza la sensazione di coloro che la toccano”».³ Avviene qui «come quando qualcuno dice di vedere il buio anche senza la sensazione (*ut si quis dicat tenebras quoque sine sensu videri*). La visione di un uomo che guarda nel buio, infatti, non sente, come succede di solito, le cose colorate e luminose, ma per un’affezione contraria e per la perdita e l’indigenza di tutte le cose che gli occhi vedono – la tenebra, infatti, è incolore e priva dello splendore della chiarezza – non può percepire una qualche qualità del buio, ma solo congetturare (*susplicari*) che cosa non sia piuttosto che quale delle cose essa sia; e, non vedendo nulla, le sembra di vedere quello che non vede (*videtur videre quod non videt*) e crede di vedere qualcosa, mentre non vede nulla: che cos’è, infatti, una visione nel buio? [...] Allo stesso modo anche la selva sembra toccabile (*contigua*), perché si crede che sia toccata (*contingi*), quando cadono sotto i sensi le cose che per eccellenza vengono toccate, ma il contatto con la materia è accidentale, per questo senza sensazione, perché di per sé non può essere percepita né col tatto né con alcun altro senso».⁴

déterminées, qui ont une forme et une qualité, alors que la forêt est quelque chose d’indéterminé, sans forme ni figure ; nous ne pouvons donc pas nous la représenter avec une sensation, mais seulement *sine sensu*. Et pourtant – et c’est là que le langage de l’inconnu déploie sa subtilité – « il en résulte une sorte de tâtonnement fugitif sans contagion (*fit tamen evanida quaedam eius attractatio sine contagio*) »², dans lequel nous ne touchons pas la forêt, mais les corps qui s’y trouvent et qui, « une fois sentis, éveillent la présomption de la sentir eux-mêmes (*quae cum sentiuntur, suspicio nascitur ipsam sentiri*) ». La perception de la matière ne peut être qu’indistincte et n’est pas un sens, mais un co-sens (*consensus*), une co-sensibilité qui accompagne la sensation claire des corps. C’est pourquoi, « puisque les choses de la forêt sont perçues, alors que la forêt, de par sa nature, n’est pas du tout perçue, mais qu’on croit la sentir avec elles, il en résulte une sensation incertaine, et l’on dit très bien que ‘la forêt est touchée sans la sensation de ceux qui la touchent’ ».³ C’est comme « si quelqu’un disait qu’il voit l’obscurité même sans sensation (*ut si quis dicat tenebras quoque sine sensu videri*). En effet, le regard d’un homme qui regarde dans l’obscurité ne perçoit pas, comme c’est habituellement le cas, des choses colorées et lumineuses, mais, en raison d’une impression contraire et de la perte et de la privation de toutes les choses que les yeux voient – l’obscurité est en effet incolore et sans l’éclat de la clarté -, il ne peut percevoir aucune propriété de l’obscurité, mais seulement supposer (*susplicari*) ce qu’elle n’est pas, au lieu de savoir laquelle des choses elle est ; et comme il ne voit rien, il semble voir ce qu’il ne voit pas (*videtur videre quod non videt*), et croit voir quelque chose alors qu’il ne voit rien : Qu’est-ce donc qu’une vision dans l’obscurité ? [...] De la même manière, la forêt semble aussi pouvoir être touchée (*contigua*), parce qu’on croit la toucher (*contingi*) quand tombent sous les sens des choses qui sont touchées par excellence, mais le contact avec la matière est accidentel et donc sans sensation, parce qu’elle ne peut être perçue en elle-même ni par le toucher ni par aucun autre sens ».⁴

Wahrnehmung von Dingen, die gewiss und bestimmt sind, die Form und Qualität haben, während der Wald etwas Unbestimmtes ist, ohne Form und Gestalt; wir können ihn uns daher nicht mit Empfindung vorstellen, sondern nur *sine sensu*. Und doch – und hier entfaltet die Sprache des Unbekannten ihre Subtilität – «entsteht eine Art flüchtiges Tasten ohne Ansteckung (*fit tamen evanida quaedam eius attractatio sine contagio*)»², bei der wir nicht den Wald berühren, sondern die Körper in ihm, die, «einmal gefühlt, die Vermutung erwecken, ihn selbst zu fühlen (*quae cum sentiuntur, suspicio nascitur ipsam sentiri*)». Die Wahrnehmung der Materie kann nur undeutlich sein und ist kein Sinn, sondern ein Mit-Sinn (*consensus*), ein Mit-Empfinden, das die klare Empfindung der Körper begleitet. Daher gilt: «Da die Dinge des Waldes wahrgenommen werden, während der Wald seiner Natur nach gar nicht wahrgenommen wird, sondern man ihn mit ihnen zusammen zu fühlen glaubt, entsteht so eine unsichere Empfindung, und es wird sehr wohl gesagt, dass ‘der Wald ohne die Empfindung derer, die ihn berühren, berührt wird’».³ Es ist so, «wie wenn jemand sagt, er sehe die Dunkelheit auch ohne Empfindung (*ut si quis dicat tenebras quoque sine sensu videri*). Denn der Blick eines Menschen, der in die Dunkelheit blickt, empfindet nicht, wie es gewöhnlich der Fall ist, farbige und leuchtende Dinge, sondern aufgrund eines gegenteiligen Eindrucks und aufgrund des Verlustes und der Entbehrung aller Dinge, die die Augen sehen – die Dunkelheit ist in der Tat farblos und ohne den Glanz der Klarheit –, kann er keine Eigenschaft der Dunkelheit wahrnehmen, sondern nur vermuten (*susplicari*), was sie nicht ist, anstatt welche der Dinge sie ist; und da er nichts sieht, scheint er zu sehen, was er nicht sieht (*videtur videre quod non videt*), und glaubt, etwas zu sehen, während er nichts sieht: Was ist denn eine Vision in der Dunkelheit? [...] In gleicher Weise scheint auch der Wald berührbar (*contigua*), weil man glaubt, ihn zu berühren (*contingi*), wenn Dinge unter die Sinne fallen, die schlechthin berührt werden, aber die Berührung mit der Materie ist akzidentell und daher ohne Empfindung, weil sie

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 672.

<p>Il paragone fra il «sospetto» della materia e la visione nel buio deriva da Plotino, che, commentando il passo in questione del <i>Timeo</i>, aveva assimilato l'oscurità alla percezione della materia, scrivendo: «Che cos'è questa indeterminatezza dell'anima? Forse una inconoscenza e un'afasia? Oppure l'indeterminatezza consiste in un certo discorso positivo (<i>en katafasei tini</i>) e, come per l'occhio l'oscurità è la materia di ogni colore visibile, così l'anima, togliendo dalle cose sensibili per così dire ogni luce, e non riuscendo più a definire ciò che resta, diventa simile alla visione che si ha nell'oscurità e s'identifica a quell'oscurità di cui ha come una visione» (<i>Ennead.</i> II, 4.10). Seguendo e semplificando a suo modo il testo di Plotino (che non a caso il suo editore Porfirio aveva intitolato <i>Sulle due materie – ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΔΥΟ ΥΛΩΝ</i>), l'ignoto ha orientato l'esegesi del dettato platonico attraverso un'immagine che la tradizione mistica aveva e avrebbe costantemente ripreso ogni volta che si trattava di descrivere la conoscenza – o, piuttosto, l'inconoscenza (Plotino si serve dei termini <i>ancia</i> e <i>aphasia</i>) – dell'ineffabile. È possibile, tuttavia, che le parole di Timeo non siano poi così enigmatiche e che la metafora tenebrosa dell'ignoto abbia contribuito a mettere durevolmente fuori strada l'interpretazione di un passo certamente decisivo del dialogo, che occorre pertanto provarsi a interpretare da capo.</p>	<p>La comparaison entre la « conjecture » de la matière et la vision dans l'obscurité vient de Plotin qui, dans un commentaire du passage concerné du <i>Timée</i>, avait comparé l'obscurité à la perception de la matière et écrit : « Qu'est-ce que cette indétermination de l'âme ? Peut-être une ignorance et une aphasie ? Ou bien l'indétermination consiste-t-elle en un certain discours positif (<i>en katafasei tini</i>), et de même que pour l'œil l'obscurité est la matière de toute couleur visible, de même l'âme, en éliminant pour ainsi dire toute lumière des choses sensibles et en ne pouvant plus définir ce qui reste, devient semblable à la vision que l'on a dans l'obscurité, et s'identifie à cette obscurité dont elle a une sorte de vision » (<i>Ennead.</i> II,4.10). En suivant à sa manière le texte de Plotin (auquel son éditeur Porphyre n'avait pas donné par hasard le titre <i>Sur les deux sujets – ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΔΥΟ ΥΛΩΝ</i>) et en le simplifiant, l'Inconnu s'oriente, dans son exégèse du Dictat de Platon, vers une image que la tradition mystique n'a cessée et ne cessera de reprendre lorsqu'il s'agit de décrire le savoir – ou plutôt le non-savoir (Plotin utilise les termes <i>ancia</i> et <i>aphasia</i>) – de l'inexprimable. Il est cependant possible que les mots du <i>Timée</i> ne soient pas si énigmatiques que cela et que la métaphore floue de l'inconnu ait contribué à brouiller durablement l'interprétation d'un passage certainement décisif du dialogue, que nous devons donc tenter de réinterpréter.</p>	<p>an sich weder durch Berührung noch durch irgendeinen anderen Sinn wahrgenommen werden kann».⁴</p> <p>Der Vergleich zwischen der «Vermutung» der Materie und dem Sehen in der Dunkelheit stammt von Plotin, der in einem Kommentar zu der betreffenden Passage aus dem <i>Timaios</i> die Dunkelheit mit der Wahrnehmung der Materie verglichen hatte und schrieb: «Was ist diese Unbestimmtheit der Seele? Vielleicht eine Unwissenheit und Aphasie? Oder besteht die Unbestimmtheit in einem gewissen positiven Diskurs (<i>en katafasei tini</i>), und so wie für das Auge die Dunkelheit die Materie jeder sichtbaren Farbe ist, so wird die Seele, indem sie gleichsam alles Licht von den sinnlichen Dingen entfernt und nicht mehr definieren kann, was übrigbleibt, der Sicht ähnlich, die man in der Dunkelheit hat, und identifiziert sich mit dieser Dunkelheit, von der sie eine Art Sicht hat» (<i>Ennead.</i> II,4.10). Indem er Plotins Text (dem sein Herausgeber Porphyre nicht zufällig den Titel <i>Über die zwei Subjekte – ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΔΥΟ ΥΛΩΝ</i> – gegeben hatte) auf seine Weise folgt und ihn vereinfacht, orientiert sich der Unbekannte bei der Exegese von Platons Diktat an einem Bild, das die mystische Tradition immer wieder aufgegriffen hat und aufgreifen wird, wenn es darum geht, das Wissen – oder vielmehr das Nichtwissen (Plotin verwendet die Begriffe <i>ancia</i> und <i>aphasia</i>) – des Unaussprechlichen zu beschreiben. Es ist jedoch möglich, dass die Worte des <i>Timaios</i> gar nicht so rätselhaft sind und dass die unscharfe Metapher des Unbekannten dazu beigetragen hat, die Interpretation einer sicherlich entscheidenden Passage des Dialogs dauerhaft zu verwirren, den wir daher neu zu interpretieren versuchen müssen.</p>
<p>Capitolo secondo: Chora</p>	<p>Chapitre 2 : Chora</p>	<p>Kapitel 2: Chora</p>
<p>1. Che il problema della <i>chora</i> nel <i>Timeo</i> sia quanto meno oscuro è un luogo comune che tanto gli interpreti antichi che i moderni non si stancano di ricordare. Tale giudizio, del resto, sembra autorizzato dallo stesso Platone, che definisce la <i>chora</i> «una specie difficile e incerta» (<i>kalepon kai amydron eidos</i>, 49a) e mette sulle labbra di Timeo una curiosa teoria che – dal momento che «i discorsi sono affini (<i>syggeneis</i>, della stessa famiglia) alle cose di cui sono interpreti (29b)» – sembra giustificare l'oscurità e</p>		

l'incoerenza dell'esposizione con la natura particolare del tema affrontato. Sarà bene, tuttavia, non dimenticare che l'oscurità è parte integrante dell'«arte della scrittura» e che un discorso apparentemente enigmatico può celare un significato perfettamente chiaro. Una lettura più attenta del passo in questione mostra, infatti, che l'esoterismo platonico non si risolve qui in una giustificazione della vaghezza, ma che, proprio al contrario, la particolare forma espositiva che Timeo ha scelto di adottare è quella che permette la maggiore chiarezza possibile. Timeo distingue infatti due specie di discorsi: la prima, che verte sul paradigma, dovrà essere come questo immobile (*monimos, akinetos*) e saldo (*bebaios*), mentre la seconda, che riguarda l'immagine, dovrà invece essere, come quella, piuttosto verosimile (*eikotas*, la corrispondenza è segnalata con forza dall'allitterazione *eikonos eikotas: ontos de eikonos eikotas ana logon te ekeinon ontas* «essendo quello un'immagine, saranno per analogia immaginali», 29c). Se il secondo discorso non potrà certo essere «inconfutabile» come il primo, esso veicolerà tuttavia il suo significato nel modo più convincente, come Timeo ha cura di precisare: «ma se anzi offriremo discorsi non meno (*medenos etton*) verosimili, occorre esserne soddisfatti» 29d). La formula *medenos etton*, non di meno, che marca con forza un'opposizione, è tanto più significativa in quanto sarà esplicitamente ripresa al momento di passare all'esposizione della *chora*: «rimanendo fedele a quanto ho detto all'inizio quanto alla forza dei discorsi verosimili, cercherò di enunciare di non meno verosimili, anzi di più (*medenos etton eikota, mallon de*, 48d)». Lungi dall'implicare, come una tradizione esegetica che risale a Calcidio continua incautamente a ripetere, un congetturare nel buio su ciò che qualcosa non è piuttosto che su ciò che è, la premessa metodologica di Timeo esige, compatibilmente al suo oggetto, la maggiore possibile perspicuità. La formula «una specie difficile e incerta (*kalepon kai amydron eidos*)», così spesso citata per sancire un'inevitabile oscurità (ma *amydron* non significa tanto «oscuro», quanto difficile da distinguere o da leggere: *amydra*, non leggibili, sono per eccellenza i *grammata*, le lettere), acquista il suo vero senso solo se restituita alla prospettiva

<p>di questa esigenza: «il discorso (<i>logos</i>) sembra ora costringerci a tentare di rendere chiara – <i>enphanisai</i> – con le parole (<i>logois</i>) una specie difficile e incerta».</p>		
<p>Gli attributi attraverso i quali Timeo definisce il paradigma intellegibile non sono del resto necessariamente positivi. <i>Akinetos</i>, immobile, nel <i>Sofista</i> è usato dallo straniero per schernire l'immobilità dell'essere parmenideo: «avendo mente, vita e anima, se ne starà, animato com'è, assolutamente immobile (<i>akinetos</i> [...] <i>estanai</i>, 249a)?» Che la distinzione fra le due specie di discorso non implichi una relazione gerarchica, è provato anche dal passo immediatamente successivo. Dopo aver affermato che i discorsi sull'immagine saranno affini per analogia all'immagine, Timeo aggiunge che «ciò che l'<i>ousia</i> è rispetto alla generazione, così la verità è rispetto alla fede (<i>otiper pros genesin ousia, touto pros pistin aletheia</i>, 29c)». Il senso di questa affermazione si chiarisce se lo si mette in relazione con il passo della <i>Repubblica</i> (533e) di cui costituisce una parziale citazione. Platone sta qui costruendo una teoria delle forme di conoscenza che culminano nella dialettica: riservando il nome di scienza alla dialettica, egli distingue da questa col nome di <i>dianoia</i> la geometria e le discipline affini, e da queste la fede o credenza (<i>pistis</i>) e l'immaginazione (<i>eikasia</i>). «Queste due ultime prese insieme, – aggiunge a questo punto, – le chiamiamo opinione (<i>doxa</i>) e le prime due intellesione (<i>noesis</i>). E ciò che l'essenza (<i>ousia</i>) è rispetto alla generazione, l'intellessione (<i>noesis</i>) è rispetto all'opinione (<i>doxan</i>) e come l'intellessione è rispetto all'opinione, così la scienza (<i>epistemen</i>) rispetto alla fede e il pensiero dianoetico rispetto all'immaginazione». È stato giustamente osservato¹ che la <i>pistis</i> viene così a occupare, nella sfera dell'opinione, lo stesso rango che compete alla <i>episteme</i> in quella della <i>noesi</i>. Se l'intellessione attraverso la dialettica è la sola che possa cogliere l'essenza, l'esposizione di Socrate non mira tanto a</p>		

¹ A. Taglia, *Il concetto di pistis in Platone*, Le Lettere, Roma 1998, p. 159; J.L. Stocks, *The divided Line*, in: *Classical Quarterly*, V, 1911, p. 79.

<p>stabilire una gerarchia quanto a evitare che le modalità di conoscenza vengano confuse e che, come si legge in <i>Rep.</i> 534c, si cerchi di cogliere con l'opinione quell'idea del bene che può essere solo oggetto di scienza. Nel <i>Timeo</i> il parallelismo fra le due forme di conoscenza, quella dell'intelligibile e quella del sensibile, è ancora più marcato: esse sono chiaramente distinte, ma non gerarchicamente ordinate. In questo senso va letta la tesi secondo cui ciò che <i>l'ousia</i> è rispetto alla genesi, la verità è rispetto alla <i>pistis</i>. E che, nella sfera che le è propria, le credenze (<i>pisteis</i>) siano a loro modo «salde e vere» (<i>bebaioi kai aletheis</i>) è detto senza riserve a proposito dell'anima del mondo (37b-c): «quando si produce riguardo al sensibile [...] nascono allora opinioni e credenze salde e vere, quando invece rispetto al razionale [...] giungono a perfezione il pensiero e la scienza (<i>nous episteme te</i>)». Si può dire, in questa prospettiva, che la modernità comincia quando, a partire da Cartesio, la certezza e la scienza vengono dislocate nella sfera estranea della conoscenza del mondo sensibile.</p>		
<p>La lettura della dottrina platonica della <i>chora</i> è stata influenzata negli ultimi decenni dal saggio omonimo di Derrida pubblicato nel 1987, che è particolarmente interessante perché l'autore, con un gesto che gli è familiare, si serve del termine per fornire non tanto o non solo un'acuta esegesi del <i>Timeo</i>, quanto una sorta di lucida autointerpretazione del proprio pensiero. Fra i meriti del saggio è certamente quello di aver sottolineato con forza l'eccezionalità e l'irriducibilità del concetto, ma l'enfasi è qui spinta fino al punto di negarne lo stesso carattere concettuale. I nomi che <i>chora</i> riceve nel <i>Timeo</i> «non designano un'essenza, l'essere stabile di un <i>eidos</i>, perché <i>chora</i> non è né dell'ordine dell'<i>eidos</i> né di quello dei mimemi, delle immagini dell'<i>eidos</i> che vengono a imprimeri in essa – che in questo modo <i>non è</i>, non appartiene ai due generi di essere conosciuti o riconosciuti. Essa non è e questo non-essere non può che <i>annunciarsi</i>, cioè non lasciarsi afferrare o concepire [...]. Essa non è nient'altro che la somma o il processo di ciò che viene a iscriversi <i>su</i> di essa, a suo soggetto, al suo</p>		

<p>soggetto stesso, ma essa non è il <i>soggetto</i> o il <i>supporto presente</i> di tutte queste interpretazioni, senza per questo ridursi a queste [...]. Quest'assenza di supporto, che non si può tradurre in supporto assente o in assenza come supporto, provoca e resiste a ogni determinazione binaria o dialettica, a ogni abordaggio di <i>tipo</i> filosofico, diciamo più rigorosamente di tipo ontologico». ¹ L'analogia con la definizione (o piuttosto la descrizione) che Derrida dà dei termini fondamentali del suo pensiero come la <i>différance</i> o la traccia è quanto meno evidente: «Ciò che la <i>différance</i>, la traccia etc. vogliono dire – che in realtà <i>non vuol dire nulla</i> – sarebbe „prima“ del concetto, del nome o della parola, un „qualcosa“ che non sarebbe nulla, che non apparterebbe più all'essere, alla presenza o alla presenza del presente, ma nemmeno all'assenza». ² <i>Chora</i> diventa così il fondamento negativo che permette di articolare con insolita chiarezza i principi stessi del metodo decostruttivo: «Non pretenderemo mai di proporre „la parola giusta (<i>le mot justé</i>)“ per <i>chora</i>, e nemmeno infine chiamarla, <i>essa stessa</i>, al di là di tutti i giri e i rigiri della retorica e, infine, nemmeno affrontarla, <i>essa stessa</i>, per quello che sarà stata al di fuori di tutti i punti di vista, al di fuori di ogni prospettiva anacronistica. La tropica e l'anacronismo sono (inevitabili.</p>		
<p>Tutto ciò che vorremmo mostrare è la struttura che, rendendoli così inevitabili, ne fa altra cosa che accidenti, debolezze e momenti provvisori. Questa legge strutturale non sembra essere stata approssimata come tale da tutta la storia delle interpretazioni del <i>Timeo</i>.³ Che questa «legge strutturale» coincida col metodo dell'autore è quanto questi sembra discretamente suggerire. Divenuto un nome senza referente (<i>privé de référent réel</i>)⁴, il termine <i>chora</i> può venire così isolato dalla funzione che svolge nel dialogo per spiegare la genesi del</p>		

¹ J. Derrida, *Chora*, in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, EHESS, Paris 1987, pp. 270-273.

² J. Derrida, *Comment ne pas parler. Dénégations*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, p. 542.

³ J. Derrida, *Chora*, p. 268.

⁴ Ibid., p. 271.

<p>cosmo sensibile e trasformato nella condizione di possibilità di ogni pratica decostruttiva. Si potrebbe dire che vi può essere decostruzione, con la sua tropica e i suoi anacronismi, perché vi è <i>chora</i>. Il non-concetto <i>chora</i> si situa qui, rispetto alla tradizione della filosofia greca, esattamente come la <i>différance</i>, la traccia e l'<i>espacement</i> nella decostruzione. Derrida può così scrivere che la sua «interpretazione dell'ininterpretabile <i>chora</i>» coincide con ciò che egli ha più fedelmente tentato di pensare dell'eredità greca.⁵ Non è dunque un caso se il nome <i>chora</i> compaia per la prima volta proprio nel saggio del 1968 – <i>La pharmacie de Platon</i> –, in cui egli elabora a partire da una lettura di Platone la sua teoria del supplemento originario. Com'è stato notato⁶, la lettura del <i>Timeo</i> proposta nel saggio di Derrida confina in questo senso con la teologia negativa e non ha certo giovato a smentire l'oscurità che la tradizione attribuiva al dialogo.</p>		
<p>2. Se il <i>Timeo</i> non può più pertanto essere considerato, secondo la maliziosa formula di Girolamo, l'<i>obscurissimus Platonis liber</i>, «che nemmeno le auree labbra di Cicerone sono riuscite a rendere leggibile», tanto più attentamente l'interpretazione dovrà aderire nei minimi dettagli alle sottigliezze dell'esposizione e alle scelte terminologiche del testo, per cercare di comprenderne tutte le implicazioni strategiche. Il primo problema con cui misurarsi è la risolutezza con cui Platone decide di chiamare col termine certamente non scontato <i>chora</i> l'«idea difficile e incerta» che intende definire. La questione è tanto più delicata perché a partire da Aristotele una lunga tradizione esegetica ha costantemente identificato la materia con la <i>chora</i> (e questa con il luogo, <i>topos</i> – <i>Phys.</i>209b11-16). Se per Plotino l'identità era così triviale che egli poteva iscrivere senza esitazioni di sorta la sua analisi della <i>chora</i> all'interno del trattato <i>Sulle due materie</i>, ancora nel xx secolo uno dei migliori conoscitori del pensiero greco, Carlo Diano, ha potuto intitolare la sua</p>		

⁵ J. Derrida, *Nous autres grecs*, in aa.vv., *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992.

⁶ S. Regazzoni, *Nel nome di Chora. Da Derrida a Platone e al di là*, il melangolo, Genova 2008, p. 34.

<p>lettura particolarmente acuta del <i>Timeo: La dottrina della materia in Platone</i>. Quando i commentatori antichi interrogano la scelta terminologica di Platone, essi rispondono sbrigativamente che egli ha usato il vocabolo metaforicamente (<i>metaphorikos</i>) o per analogia (<i>kata analogian</i>), perché il luogo, che peraltro Platone ha lasciato indefinito, riceve i corpi proprio come fa la materia (Simplicio, <i>In Phys.</i> 540, 22-29, il quale, per parte sua, non parla di metafore, ma sottolinea la prossimità reale fra il luogo e la materia).</p>		
<p>Il fatto è che gli altri nomi con cui Timeo cerca di precisare la natura della <i>chora</i> sembrano confermare l'analogia. Questo «terzo genere» o principio – accanto all'intelligibile «che è sempre e immutabile» e al sensibile «che diviene ed è visibile» – è innanzitutto definito «ricettacolo» o «asilo» (49a6, <i>hypodoche</i>, come il verbo <i>dechomai</i> da cui deriva, appartiene al vocabolario dell'accoglienza e dell'ospitalità e Tucidide lo usa per l'asilo offerto agli schiavi fuggitivi) e ancora «ciò che riceve tutti i corpi» (50b5, <i>tapanta dechomenos somata</i>), o «tutti i generi» (50e5, <i>to ta panta ekdexomenon en autoi gene</i>). Per questo è assimilato a una madre (50d2, <i>proseikasai to men dechomenon metri</i>), ma prima ancora a una nutrice (<i>tithene</i>, il termine in 49a6 è accostato a <i>hypodoche</i>: il terzo genere dà ospitalità e nutrimento). Ancora più cogente sembra l'analogia con la materia nel passo (50b-c) in cui la <i>chora</i> è alla fine paragonata a un porta-impronte (<i>ekmageion</i>): «Se qualcuno plasmasse con l'oro (<i>ek chrysou</i>) tutte le figure e poi non smettesse di mutare ciascuna di esse nelle altre, a chi gliene indicasse una chiedendo che cosa mai sia, la cosa di gran lunga più sicura sarebbe rispondere che è oro [...]. Il medesimo discorso vale anche per la natura che accoglie tutti i corpi, che bisogna dire essere sempre la stessa. Infatti non perde nulla della sua potenza (<i>dynamis</i>), anzi accoglie sempre in sé tutte le cose e non assume nessuna forma simile ad alcuna delle cose che entrano in essa: per natura sta (<i>keitai</i>, giace) (come) un porta-impronte per ogni cosa, mosso e conformato da ciò che vi penetra e pare per questo sempre diversa».</p>		

<p>È possibile che proprio in questo passo Aristotele fondasse la sua altrimenti illegittima affermazione secondo cui Platone avrebbe identificato la <i>chora</i> con la materia, come anche la sua definizione della <i>hyle</i> come «ciò che giace sotto» (<i>hypokeimenon</i>): in ogni caso è significativo che gli interpreti moderni continuino a vedere nella spazialità della <i>chora</i> qualcosa di simile a una materia. «Il medio spaziale (<i>chora</i>), – scrive così un acuto studioso del platonismo, – è insieme “ciò in cui appaiono i fenomeni” e „ciò di cui sono costituiti“ in modo che l’ambiguità del termine <i>chora</i> è il risultato della relativa indistinzione dell’aspetto costitutivo e del suo aspetto spaziale»¹ (che significa ripetere quasi con le stesse parole il giudizio di Proclo nel suo commento al <i>Timeo</i> secondo cui la materia è insieme luogo ed elemento costitutivo, «ciò da cui e ciò in cui (<i>ex ou e en oi</i>)» (<i>In Pl. Tim. I, 357, 13-14</i>).</p>		
<p>È singolare che i critici non si siano chiesti se un’analogia così evidente potesse essere sfuggita a Platone. Si suole ripetere che Platone non conosceva il termine <i>hyle</i> nel senso di materia. Eppure non soltanto la sola occorrenza di <i>hyle</i> nel <i>Timeo</i> può avere il significato generico di «materiale» (<i>tehton</i> non designa soltanto il carpentiere e il falegname, ma più genericamente qualsiasi artigiano che non lavori i metalli), ma una semplice consultazione del <i>Lexicon platonium</i> di Ast e di quello più recente di Des Places mostra che il significato di materia è sempre elencato accanto a quello di bosco e di legname (6 volte in Ast e 3 in Des Places). Se l’occorrenza in <i>Phil. 54c2</i> («i farmaci e tutti gli strumenti e ogni sorta di materia – <i>pasan hylen</i> – sono alla portata di tutti in vista del produrre») non sembra lasciare dubbi in proposito, in <i>Leggi, 705c1</i> Platone sembra accostare intenzionalmente il termine <i>hyle</i> (nel senso di «legname o materiale da costruzione») a <i>chora</i> e a <i>topos</i>, quasi a segnare la vicinanza e, insieme, la differenza: «che materiale (<i>o legname</i>) per la costruzione delle navi (<i>naupegesimes hyles</i>) fornisce il luogo del nostro territorio (<i>o topos emiri tes choras</i>)?»</p>		

¹ L. Brisson, *Le même et l’autre dans la structure ontologique du ,Timée’ de Platon*, Klincksieck, Paris 1974, pp. 218sgg.

<p>Proprio perché Platone, pur essendo verisimilmente consapevole dell'analogia fra i due termini (o tre, se vi includiamo anche <i>topos</i>), ne ha scelto risolutamente uno solo, la più elementare cautela filologica dovrebbe consigliare di interrogare le ragioni di questa scelta piuttosto che limitarsi a costatarne la sostanziale coincidenza semantica. Se Platone, smentendo il giudizio di Proclo, ha privilegiato l'essere-in (49e7: «ciò in cui – <i>en oi</i> – tutte le cose che si generano si manifestano e poi di nuovo si distruggono»; 50d7: «ciò in cui (<i>en hoi</i>) qualcosa si genera contro «l'essere-da» (<i>ek hou</i>) e ha inoltre distinto l'essere-in della <i>chora</i> da quello del luogo, solo un'attenta considerazione dell'uso platonico di questi vocaboli permetterà di venire a capo della loro presunta identificazione nella tradizione che Aristotele ha trasmesso alla modernità.</p>		
<p>L'abitudine a proiettare l'interpretazione aristotelica sul testo stesso del dialogo è così tenace, che non poche letture del <i>Timeo</i>, tanto antiche che moderne, si risolvono in realtà in una minuziosa esegesi di <i>Phys.</i> 209 11.16 e 33-35, che analizza le due tesi contenute in quei passi come se fossero parole di Platone. Aristotele vi afferma da una parte che « Platone dice nel <i>Timeo</i> che la <i>byte</i> e la <i>chora</i> sono la stessa cosa» e, dall'altra, che «nei cosiddetti insegnamenti non scritti» (<i>en tois legomenois agraphois dogmasin</i>) egli chiamava la <i>chora</i> il «partecipante» (<i>metaleptikon</i>) e lo identificava «con la diade grande-piccolo o con la materia». La testimonianza è così acriticamente accettata (il che può non stupire negli antichi commentatori, ma è quanto meno sorprendente nei moderni), che gli insegnamenti non scritti sono citati come se fossero un'opera intitolata <i>De bona</i>² e ci si chiede se il termine <i>byte</i> circolasse già nell'Accademia (sulle labbra di Speusippo se non del maestro) o se si tratti di un'invenzione aristotelica, senza rendersi conto che l'equivalenza fra i due concetti è così data per scontata. E difficile, in queste condizioni, non far propria l'avvertenza di Cherniss,</p>		

² Cfr. H. Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin – New York 1971, passim.

<p>secondo la quale, dal momento che Aristotele riferisce arbitrariamente le dottrine del <i>Timeo</i> (che la <i>hyle</i> e la <i>chora</i> siano la stessa cosa non è detto in alcun luogo del dialogo), la sua testimonianza sulle dottrine non scritte potrebbe essere altrettanto inaffidabile.</p>		
<p>Poiché le affermazioni contenute nei commenti alla <i>Fisica</i> di Simplicio e di Filopono non fanno che ripetere le tesi di Aristotele, forse l'unico testo che andrebbe considerato con attenzione è quello di Ermodoro, un compagno di Platone (<i>tou Platonos etairou</i>) che Simplicio cita a partire dal libro di Dercillide sulla filosofia di Platone. Ma anche qui occorre distinguere il preambolo di Dercillide, che afferma che Platone avrebbe spiegato la <i>hyle</i> a partire dalle cose che ammettono il più e il meno, dalle parole stesse di Ermodoro, che non cita esplicitamente il <i>Timeo</i>, ma si limita a opporre gli enti detti per sé (<i>kath'auta</i>), che sono immobili e stabili, a quelli che si dicono rispetto ad altri (<i>pros hetera</i>), che implicano sempre il più e il meno e la contrarietà. Anche l'ultimo passo di Ermodoro, che usa dei termini, come l'amorfo e l'instabile, che possono riferirsi alla <i>chora</i>, afferma però, con parole di evidente derivazione aristotelica, che essa è «detta non essere secondo la negazione dell'essere».³</p>		
<p>Lo stesso può dirsi del passo della <i>Metafisica</i> di Teofrasto, in cui si legge che Platone e i Pitagorici ammettono una sorta di antitesi fra l'uno e la diade illimitata, nella quale si trovano «l'illimitato, il disordinato e per così dire ogni assenza di forma (<i>to apeiron kai to atakton kai pasa os eipein amorphia</i>)», precisando che senza di essa non solo «la natura del tutto non sarebbe possibile», ma che «essa ha uguale, se non superiore dignità dell'Uno».⁴ E certamente lecito in una lettura del <i>Timeo</i> tener conto di questo passo, ma solo a condizione di non confondere</p>		

³ Simplicio, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros [...] commentaria*, a cura di H. Diels, I, Berolini 1882, pp. 247-248.

⁴ Teofrasto (Theophraste), *Metaphysique*, a cura di A. Laks e G.W. Most, Les Belles Lettres, Paris 1993, pp. 21-22.

<p>l'esegesi che esso contiene con le parole stesse di Platone.</p>		
<p>3. In uno studio ben documentato, Jean-Francois Pradeau ha analizzato la differenza fra i termini <i>chora</i> e <i>topos</i> nella lingua greca e, in particolare, nell'uso platonico. <i>Chora</i> significa innanzitutto in greco «lo spazio che una cosa occupa e che essa libera muovendosi» ma anche «il territorio di una comunità politica, la regione che circonda una città e le cui terre sono abitate e coltivate». ¹ E bene non dimenticare questo duplice significato – geografico e politico insieme – se si vuole comprendere la funzione del termine nel <i>Timeo</i>, dove compare 12 volte, e la sua differenza rispetto a <i>topos</i> (31 occorrenze).</p>		
<p>«<i>Topos</i> – osserva Pradeau – designa sempre il luogo in cui un corpo si trova o è situato. E il luogo è indissociabile dalla costituzione del corpo, cioè anche dal suo movimento. Ma quando Platone spiega che ogni realtà sensibile possiede per definizione un luogo, un posto proprio in cui esercita la sua funzione e conserva la sua natura, allora usa il termine <i>chora</i>. Da <i>topos</i> a <i>chora</i> si passa così dalla spiegazione e dalla descrizione fisica al postulato e alla definizione della realtà sensibile. L'uso del termine diventa indispensabile quando Platone formula la sua teoria del luogo relativo. Questo lo porta a distinguere, fra tutti i luoghi, i luoghi propri, conformi alla natura elementare dei corpi considerati, il che ha senso solo se si inserisce nella stessa definizione della cosa sensibile e del corpo la necessità di essere da qualche parte (di possedere un „posto“). Si distingue in questo modo il luogo fisico relativo dalla proprietà ontologica che fonda questa localizzazione. Per esprimere questa necessaria localizzazione, Platone ricorre al termine <i>chora</i>, che designa appunto l'appartenenza a un soggetto di un'estensione limitata e definita (sia che si tratti del territorio della città o del luogo di una cosa). Così come una città possiede un territorio, allo stesso modo ogni corpo ha per definizione un certo posto, che è quello in cui</p>		

¹ J.-F., Pradeau, *Être quelque part, occuper une place. Topos et chora dans le Timée*, in „Les Études philosophiques“, 3, 1995, 375-400, p. 375.

essa esercita la sua funzione secondo la sua natura».¹		
<p>Particolarmente significativo è il fatto che <i>chora</i> sia spesso associato a un verbo che significa «possedere, tenere, dominare» e opposto per questo alla semplice localizzazione puntuale, come in 52b4:«è necessario che ciò che esiste sia da qualche parte (<i>pou</i>) e in qualche luogo (<i>en tini topoi</i>) e posseda una certa <i>chora</i> (<i>katechon choran tiva</i>, uno spazio o un territorio proprio)». La differenza fra <i>topos</i> e <i>chora</i> è ancora sottolineata nel passo delle <i>Leggi</i> che abbiamo citato (705c1) e che Pradeau curiosamente non esamina: <i>ho topos emin tes choras</i>, vale: «la localizzazione geografica del territorio cui apparteniamo». Di qui la conclusione ulteriore di Pradeau: «Questa precisazione è sufficiente per spiegare il significato del termine <i>chora</i> nel <i>Timeo</i> e fornisce la chiave della distinzione che Platone opera fra <i>topos</i> e <i>chora</i>, innanzitutto sotto l'aspetto geografico e politico, quando la regione-<i>topos</i> in cui una cosa (ad esempio, una determinata città in una regione dal clima temperato) è situata, viene distinta dal territorio- <i>chora</i> posseduto da una particolare città (<i>Chora</i> designa allora il possesso e la particolarità, il territorio proprio di questa città). Inoltre, nell'ambito della fisica, della descrizione del movimento e della localizzazione dei corpi, Platone distingue i diversi luoghi in cui un corpo può trovarsi secondo il suo movimento, dal posto che un corpo occupa, dal suo posto proprio».¹</p>		
<p>Riassumendo e precisando le considerazioni di Pradeau sulla distinzione fra i due concetti, possiamo allora compendiarle nelle opposizioni paradigmatiche: localizzazione/territorialità, individuazione geografica/appartenenza politica, realtà topografica/realtà esistenziale.</p>		
<p>4. Forse il punto in cui Pradeau si avvicina maggiormente a una definizione della <i>chora</i> in senso filosofico è quello in cui la distingue dal <i>topos</i> come la «proprietà ontologica</p>		

¹ Ibid., p. 396.

¹ Ibid., p. 393.

<p>che fonda la localizzazione» dal «luogo fisico relativo». E certo, tuttavia, che non è possibile afferrare compiutamente il senso filosofico dell'antinomia se non ci si misura preliminarmente con l'interpretazione dell'altro tratto attraverso il quale Platone, dopo aver distinto la <i>chora</i> per così dire <i>a parte objecti</i> dagli altri due principi – l'intelligibile e il sensibile – prova a definirla rispetto a quelli attraverso il modo della sua conoscibilità. Dopo aver precisato che il primo genere – l'intelle- gibile «immutabile, ingenerato e immortale» – è insensibile (<i>anaistheton</i>) e può essere conosciuto solo con il pensiero e che il secondo, il sensibile, «generato e sempre in movimento», può essere percepito <i>met' aistheseos</i>, con la sensazione, afferma che il terzo genere «può essere toccato con un ragionamento bastardo (<i>logismoi tini nothoi</i>) con assenza di sensazione (<i>met' anaisthesis</i>)» (52b2). Mentre tutti gli interpreti si sono soffermati sul «ragionamento bastardo», che è tale perché non è né intelligibile né sensibile, la seconda espressione – che aveva suscitato la meraviglia di Calcidio – è rimasta generalmente ininterrogata. Fra i moderni soltanto</p>		
<p>Carlo Diano ha notato il carattere paradossale della formulazione <i>met' anaisthesis</i>, «accompagnata da un'assenza di sensazione» e si è chiesto a ragione perché Platone ha scritto «con assenza di sensazione» e non semplicemente «senza sensazione, <i>koris aistheseos</i>». ¹ La traduzione di Calcidio <i>sine sensu</i>, seguita da quasi tutti i moderni è fuorviante, perché appiattisce il terzo genere sul primo, il che è ovviamente impossibile.</p>		
<p>In questione sono, dunque, tre modalità di conoscenza, a ciascuna delle quali corrisponde un genere particolare dell'essere. Le tre modalità di conoscenza formano un sistema: mentre l'oggetto del primo genere non è percepibile con i sensi, è <i>anaistheton</i>, non sensibile, e il secondo si percepisce invece <i>met' aistheseos</i>, con la sensazione, la <i>chora</i> contrae l'uno sull'altro i due modi di conoscenza e si percepisce per così dire con un'assenza di</p>		

¹ C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova 1973, p. 272.

<p>sensazione, attraverso un'anestesia (nelle parole di Diano, «col senso di quest'assenza»)¹. Ciò è possibile solo se la sensazione sente se stessa come mancante di un oggetto, solo, cioè, attraverso un'autoaffezione. La sensazione non è qui né priva di un oggetto (come nel primo genere non sensibile) né ha un oggetto sensibile, come nel secondo genere, ma, percependo se stessa come mancante di un oggetto sensibile esterno, percepisce per così dire la propria anestesia. La conoscenza della <i>chora</i> è bastarda, perché fa esperienza non di una realtà intellegibile né di un oggetto sensibile, ma della propria stessa ricettività, patisce la propria anestesia. Percependo una ricettività senza oggetto, essa conosce una pura potenza di conoscere, una pura conoscibilità.</p>		
<p>A ragione Diano assimila la <i>chora</i> platonica (che chiama materia)¹ all'Esserci della fenomenologia, alla struttura stessa del <i>Dasein</i>. Occorre rileggere in questa prospettiva le pagine in cui Heidegger definisce in <i>Essere e tempo</i> la spazialità propria del <i>Dasein</i>. L'Esserci non è nello spazio né lo spazio è, come in Kant, una forma a priori del suo senso interno; l'Esserci, per il quale ne va nel suo essere dell'essere stesso, è già sempre spaziale, la spazialità gli appartiene costitutivamente. «L'essere nel mondo costitutivo dell'esserci ha già sempre aperto lo spazio. Lo spazio non è nel soggetto, né il soggetto considera il mondo „come se“ fosse in uno spazio: il “soggetto”, ontologicamente inteso, cioè l'Esserci, è in senso originario spaziale. E in quanto l'Esserci è in questo senso spaziale, lo spazio si manifesta come apriori».² Se lo spazio appare come costitutivo del mondo, «ciò è in conseguenza della spazialità essenziale dell'Esserci stesso, quale determinazione essenziale del suo essere nel mondo»³, che coincide con l'apertura stessa del <i>Dasein</i>. Si comprende in questa</p>		

¹ Ibid., p. 179.

¹ Ibid., p. 178.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen ¹²1972, p. 110.

³ Ibid. 113.

<p>prospettiva perché alla fine del suo itinerario filosofico Heidegger abbia potuto dichiarare che il tentativo di ridurre lo spazio alla temporalità in <i>Essere e tempo</i> doveva essere abbandonato. L'insistenza negli ultimi scritti sul tema dell'Aperto e della <i>Lichtung</i> è una ripresa coerente della spazialità originaria dell'Esserci.</p>		
<p>5. Si comprende allora perché Platone abbia cura di distinguere la spazialità dalla materia e dal luogo in senso stretto. In questione, nella <i>chora</i>, non è che le cose siano costituite da una <i>hyle</i>, da un certo materiale da costruzione, né che siano in un certo luogo puntuale, ma, per così dire, che esse «abbiano luogo», nel senso di «esistere», «accadere e essere manifesto». Istruttivo, in questo senso, è l'etimo del termine latino <i>spatium</i> da <i>patere</i>, essere aperto ed esteso. Ciò che è in un certo luogo (<i>en topoi tini</i>) ha, per questo, una spazialità e un'estensione propria – a patto di intendere l'estensione non come la <i>res extensa</i> di Cartesio né come <i>X hypokeimenon</i> aristotelico, ma come un'apertura e una estensione in senso etimologico – una tensione verso il fuori – distinta dal corpo che pure la occupa. La <i>chora</i> è l'apertura, lo <i>spatium</i>, «la spaziatura» o la conoscibilità che compete a qualcosa in quanto esiste e ha luogo. Essa non è l'oro di cui è fatto l'oggetto, ma il suo puro essere-in-oro, il suo indovarsi distinto dal suo dove. Occorre distinguere, in questo senso, l'essere-in da ciò in cui qualcosa è. L'<i>hypodoke</i> non è il ricettacolo, ma la ricettività, l'ospitalità in cui ogni corpo necessariamente si apre e vive, madre e insieme nutrice, passiva e attiva nello stesso tempo.</p>		
<p>La prossimità fra <i>chora</i> e materia si fa a questo punto più pregnante e, insieme, si chiarisce la loro differenza. La <i>chora</i> non è una sostanza né, come la materia in Aristotele, una quasi sostanza (<i>Phys.</i> 1923: «vicina e in qualche modo <i>ousia</i>»): è ciò che permette il darsi e il modificarsi (nel senso spinoziano) delle forme nei corpi sensibili, il loro spazieggiarsi e darsi a conoscere. Materia e <i>chora</i> comunicano nella ricettività e nell'essere-in, ma se ne distinguono perché la <i>chora</i> è per così dire sempre</p>		

<p>tesa verso un fuori, mentre la materia in Aristotele è ciò che soggiace e sta sotto. Ma se s'intendesse anche la materia come tensione, come un materiarsi e aver luogo, se si introducesse in essa, come Aristotele cercherà di fare attraverso il concetto di privazione (<i>steresis</i>), una tensione verso la forma e l'esistenza, allora la distanza fra i due concetti certamente si ridurrebbe.</p>		
<p>6. La teoria della <i>chora</i> nasce infatti nell'ultimo Platone per risolvere le aporie della relazione fra le idee e i sensibili, come una risposta geniale alle contraddizioni prodotte dal <i>chorismos</i>, dalla drastica separazione fra l'intelligibile e il sensibile. Un filosofo giapponese, Norio Fujisawa, ha inteso mostrare come il linguaggio della partecipazione (<i>methexis</i>, <i>metechein</i>, <i>metalepsis</i>, <i>metalambanein</i>) per spiegare il rapporto fra le idee e il sensibile compaia soltanto nei dialoghi di mezzo a partire dal <i>Simposio</i> e sparisca negli ultimi dialoghi, per lasciare il posto al linguaggio del paradigma, già presente fin dall'inizio.¹ La critica della partecipazione svolta nel <i>Parmenide</i> (131a-134a) è solida critica dell'esistenza separata delle idee e dei sensibili e il paradigma negli ultimi dialoghi permette di formulare il rapporto fra l'intelligibile e il sensibile prescindendo da ogni idea di partecipazione. Contro questa tesi, avanzata da molti studiosi, secondo cui, dal momento che il linguaggio della partecipazione implica l'immanenza e quello del paradigma una trascendenza, il pensiero di Platone si andrebbe decisamente spostando da un modello immanente a un modello trascendente, Fujisawa ha buon gioco di mostrare che la partecipazione implica al contrario una trascendenza² e che il movimento del pensiero platonico avverrebbe semmai in senso inverso. Anche se Fujisawa lascia cadere il problema, occorre qui quanto meno ricordare che il termine <i>paradeigma</i> non significa archetipo o modello, ma innanzitutto «esempio» e che l'esempio (letteralmente: ciò che si mostra accanto) non è certo trascendente rispetto alle cose che lo seguono o imitano.</p>		

¹ Norio Fujisawa, *Echein, Metechein and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms*, in „Phronesis“, 19, 1974, pp. 30-57, passim.

² Ibid., p. 47.

<p>Il fatto è, tuttavia, che, almeno nel <i>Timeo</i> che qui ci interessa in modo particolare, non si tratta tanto, come crede Fujisawa, di giocare il paradigma contro la partecipazione. Se già nel <i>Parmenide</i> – 132d – anche l’idea di paradigma sembra portare a delle contraddizioni, nel <i>Timeo</i> entrambi i linguaggi sono presenti (della <i>chora</i> si dice che essa partecipa all’intelligibile – <i>metalambanon</i> [...] <i>tou noetou</i>, 51b), ma si tratta appunto di risolvere la stessa drastica opposizione fra trascendenza e immanenza attraverso l’idea di una <i>chora</i>, di un «aver luogo» insieme delle idee e degli enti sensibili.</p>		
<p>Enunciando come un nuovo inizio il discorso sulla <i>chora</i>, <i>Timeo</i> dice chiaramente che esso si è reso necessario per l’insufficienza della divisione antinomica fra intelligibile e sensibile: «Queste due specie erano sufficienti (<i>ikana</i>) per quel che dicevamo prima: una, quella del paradigma, intelligibile e sempre identica, la seconda, l’imitazione del paradigma, che si genera ed è visibile. Non ne avevamo distinto una terza, perché credevamo che due bastassero (<i>exein ikanos</i>). Ma ora il discorso sembra costringerci a tentare di rendere chiara con le parole una specie difficile e incerta» (48e-59a). E solo grazie a questo terzo genere che «percepriamo sognando» che le cose sensibili, «sempre portate via come fantasmi di qualcos’altro», possono esistere e aver luogo (52c) e che, d’altra parte, le idee possono imprimere la loro immagine su di esse «in modo difficile da dire e meraviglioso (<i>dysphraston kai thaumaston</i>)» (50c).</p>		
<p>In questo senso l’interpretazione derridiana della <i>chora</i> come una sorta di pre-origine, «prima del mondo, prima della creazione, prima del dono e dell’essere»²² può sembrare pertinente, a condizione di precisare che qui non può esservi un prima, perché la <i>chora</i>, come ogni vera origine, risulta solo dalla neutralizzazione dell’opposizione fra gli altri due principi a essa coevi («i tre principipi tre modi, <i>tria triche</i>» esistono «prima del cielo», 52d). E quanto Platone suggerisce scrivendo che finché due cose vengono mantenute separate, «mai l’una potrà divenire nell’altra in modo da essere insieme una</p>		

<p>sola cosa e due» (51e). Nella <i>chora</i> l'intelligibile e il sensibile sono appunto una sola cosa e due.</p>		
<p>Per mostrare come due cose possono essere «una sola cosa e due», Platone si serve dell'immagine della lettera <i>chi</i>. Alla fine della descrizione della creazione dell'anima, Timeo spiega che, dopo aver plasmato la forma dell'anima secondo complicati rapporti numerici, «tutta questa struttura il dio la tagliò in due parti e incrociando al centro le due metà l'una sull'altra nella forma della lettera <i>chi</i> (<i>oion kheî</i>), le piegò in un cerchio, unendo tra loro le estremità di ciascuna al punto opposto della loro intersezione» (36b-c). Come in questo modo il medesimo e l'altro sono uniti e, insieme, separati nella struttura dell'anima, così il terzo genere unisce e, insieme, divide l'intelligibile e il sensibile. Nella <i>chora</i> che offre un luogo e una patria comune ai due principi, occorre percepire, com'era inevitabile a un orecchio greco, un rimando e una risposta alla loro divisione (<i>chorismos</i>). La <i>chora</i> ha, in questo senso, la struttura di un chiasma.</p>		
<p>7. Occorre qui pensare da capo il particolare significato dell'«essere-in» che definisce la <i>chora</i>. In un passo del libro quarto della <i>Fisica</i>, dedicato al problema del luogo, Aristotele riflette proprio sull'espressione «essere-in», chiedendosi «in che senso si dice che qualcosa è in qualcos'altro (<i>pos allo en alici legetai</i>)». Dopo aver evocato la parte e il tutto («in un primo senso si dice come il dito è nella mano e la parte nel tutto») e la specie e il genere («come l'uomo è nell'animale»), egli menziona come significato più generale (<i>olos</i>) la forma e la materia («come la forma nella materia, <i>to eidos en tei hyle</i>»), per poi definire come il significato di tutti più proprio (<i>panton kyriotaton</i>) quello strettamente locativo («come quando si dice “in un vaso” o, in generale, in un luogo, <i>en topoi</i>» 210a 14-24). Questo passo è di poco successivo a quello che abbiamo più volte citato, in cui Aristotele afferma che Platone aveva erroneamente identificato la materia con la <i>chora</i> (209b11).</p>		

<p>Se Aristotele intende secondo ogni evidenza privilegiare il significato locativo dell'essere-in contro la supposta identificazione platonica di spazio e materia, è proprio il significato dell'essere-in nella strategia del <i>Timeo</i> che si tratta di comprendere. Se la separazione dell'intelligibile e del sensibile appare qui insufficiente (come già nel <i>Parmenide</i> conduceva a conseguenze inaccettabili), il terzo genere permette di comporre l'antinomia offrendo a essi uno spazio in cui in-essere insieme.</p>		
<p>Nel punto in cui percepiamo non il sensibile né l'intelligibile, ma, grazie a «un ragionamento bastardo accompagnato da assenza di sensazione (<i>met'anaisthasias</i>)», il loro aver luogo, il loro indoversi ed essere l'uno nell'altro, allora l'intelligibile e il sensibile in qualche modo coincidono, cioè cadono insieme. Ciò che qui viene conosciuto non è un oggetto, ma una pura conoscibilità. Per questo Platone può scrivere che la <i>chora</i>, «sorta di specie invisibile e priva di forma (<i>anoraton eidos ti kai amorphon</i>)», in quanto riceve in sé le specie del sensibile, «partecipa all'intelligibile nel modo più impervio (<i>aporotata</i>) e inespugnabile (<i>dysalototaton</i>)» (51a-b).</p>		
<p>E il modo di questa partecipazione per quanto «impervio e inespugnabile» che occorre interrogare. Ancora una volta, a fornire la chiave di accesso è la modalità della conoscenza «con assenza di sensazione». La percezione di un'anestesia, il toccare con assenza di sensazione è un atto incoativo del pensiero o, più precisamente, una soglia – per questo impervia – in cui avviene il passaggio dalla sensazione all'intelligenza: in questo senso, non più sensazione e non ancora pensiero. In modo analogo, Pierre Duhem, nella sezione del suo <i>Système du monde</i> dedicata alla teoria platonica dello spazio, ha mostrato che il «ragionamento bastardo» in questione nel <i>Timeo</i> non è altro che «il ragionamento geometrico, che si fonda tanto sulla <i>noesis</i> che, attraverso l'immaginazione che l'accompagna, sull'<i>aisthesis</i>».¹ Le figure geometriche elementari, che il <i>Timeo</i> collega a ciascuno degli elementi</p>		

¹ P. Duhem, *Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. I, Hermann, Paris 1913, p. 37.

<p>(il <i>kybikon eidos</i> alla terra ecc.) sono infatti insieme ideali e sensibili e, come suggerisce Rivaud, è in esse «che avviene il passaggio dall'ordine ideale all'ordine sensibile e si effettua la partecipazione». ² Se Platone moltiplica le avvertenze sulle difficoltà della sua esposizione, ciò non significa che stia spostando la teoria della <i>chora</i> nell'ineffabile, ma che sa di rivolgersi a lettori «familiari col metodo del sapere» e capaci di seguirlo nel sentiero impervio in cui li conduce (52c).</p>		
<p>Intellegibile e sensibile, separati e incomunicanti sono due necessarie astrazioni, che solo la <i>chora</i> permette di pensare insieme. La <i>chora</i> offre un «dove» ai due primi principi, ma, in essa, questi vengono meno e ciò che risulta alla fine è una pura conoscibilità, una pura esteriorità. Occorre qui restituire al paradigma il suo significato di esempio, di ciò che si mostra accanto (<i>para-deigma</i>) e rende conoscibile: l'essere-in non è semplicemente una relazione fra l'intellegibile e il sensibile, ma è ciò che dà loro conoscibilità. La paradigmaticità, che tiene insieme nella <i>chora</i> l'idea e la cosa sensibile, è una pura medialità, attraverso la quale l'intellegibile può essere toccato con anestesia e il sensibile pensato con un ragionamento bastardo. Ed è questa medialità, questa pura conoscibilità – e non un oggetto, sia esso intellegibile o sensibile – che è in questione nella <i>chora</i>.</p>		
<p>Nel suo denso libro <i>Sul Diafano</i>, Anca Vasiliu ha sottolineato con forza il carattere di medialità che definisce la <i>chora</i>: «Le troisième genre (c'est-à-dire ce en quoi cela devient, <i>to d'en hoi gignetai</i>) se trouve en position médiane par rapport aux deux autres genres: ce qui devient (<i>to men gignomenori</i>) et ce à la ressemblance de quoi naît ce qui devient (<i>to d'other aphomoioumenon phyetai to gignomenon</i>)». ¹ La posizione mediana del terzo genere corrisponde alla definizione del termine medio di una proporzione, che Timeo evoca a proposito degli elementi: «Che due elementi stiano insieme in modo bello, non è possibile senza un terzo (<i>tritou koris</i>): occorre</p>		

² A. Rivaud, *Introduction*, in: Platone, *Timée, Critias*, Les Belles Lettres, Paris 1963, p. 72.

¹ A. Vasiliu, *Du diaphane. Image, Milieu, Lumière dans la Pensée Antique et Médiévale*, Vrin, Paris 1997, pp. 231-232.

<p>infatti che nel mezzo (<i>en mesoi</i>) di essi si generi un legame (<i>desmon</i>) che li tiene insieme» (31b).</p>		
<p>In verità una buona definizione del pensiero di Platone, contro la rappresentazione corrente che ne esagera la struttura antinomica, sarebbe quella che lo caratterizza secondo la funzione essenziale che vi svolge il concetto di medio (<i>metaxy</i>). Come nel <i>Simposio</i>, così nel <i>Timeo</i>, le antinomie da cui Platone esordisce si compongono in una medialità. La teoria della <i>chora</i> è l'euforia in cui Platone scioglie le aporie del <i>Parmenide</i>.</p>		
<p>E in questa prospettiva che si deve intendere l'assenza di forma con cui Platone definisce la <i>chora</i>. Se ciò che riceve tutte le forme avesse in sé una qualche forma, non potrebbe riceverle, perché mostrerebbe inevitabilmente la sua forma accanto alle altre (<i>ten autou paremphinon opsin</i>). Platone non si limita però a qualificare la <i>chora</i> come amorfa (essa è un <i>eidos anoraton kai amorphon</i>, 51a), ma precisa che essa è «fuori di tutte le forme» (<i>panton ektos eidon</i>, 50e). La stessa singolare espressione è ribadita poco dopo con forza: «conviene che essa sia per natura fuori di tutte le forme» (<i>panton ektos auto prosekei pephykenai ton eidon</i>, 51a). <i>Ektos</i>, opposto a <i>entos</i> (dentro) indica ciò che è fuori, esteriore: <i>ta ektos</i> sono le cose esterne (<i>oi ektos</i>, quelli di fuori, cioè gli stranieri). La <i>chora</i> non è amorfa come una materia grezza, ma come una pura esteriorità, un puro fuori; essa è il fuori, l'esteriorità delle forme, il loro puro aver luogo. E quanto Plotino intuisce paragonando la materia e la <i>chora</i> a uno specchio: «tutto ciò che si genera in essa è solo un gioco, immagini in un'immagine (<i>eidola en eidoloi</i>), proprio come in uno specchio ciò che sta in un luogo appare in un'altro [...] le cose che entrano nella materia e ne escono sono dei fantasmi, immagini in un',immagine senza forma e per via della sua assenza di forma sembrano produrre in essa delle cose visibili» (III,6,7)».</p>		
<p>8. Nel semestre estivo del 1944, quando la sconfitta della Germania sembra ormai inevitabile e il 20 luglio Hitler si è salvato miracolosamente da un attentato organizzato da ufficiali della <i>Wehrmacht</i>, Heidegger tiene un corso su</p>		

Eraclito, il cui titolo recita: *Logica. La dottrina di Eraclito sul Logos*. In questione è appunto la ricostruzione della concezione eraclitea del Logos, attraverso la lettura e il commento di una serie di frammenti. Giunto al fr. 108, che si traduce solita mente «di quanti discorsi ho udito, nessuno giunge a intendere che il saggio è da tutti separato (*oti sophon esti panton kechorismenon*)», egli rende queste ultime parole in modo affatto nuovo: «il propriamente da sapere è in relazione a ogni ente a partire dalla sua (propria) contrada – *im Bezug auf alles seiende aus seiner (eigenen) Gegend west*».¹ Egli giustifica l'inedita traduzione del termine *kechorismenon* mettendolo in relazione col termine *chora*: «Non dobbiamo far violenza alla parola decisiva *kechorismenon* attribuendole un significato appositamente escogitato. È sufficiente che noi liberiamo il termine dal suo significato abituale, logoro e superficiale per restituirgli la dignità di una parola che un pensatore dice per nominare ciò che è propriamente da sapere. *Kechorisme* non deriva da *chorizo*, che si traduce di solito con „separare, isolare, metter via“. Con questo si pensa soltanto al metter via e separare (*wegstellen*) una cosa dall'altra, e non si bada che cosa è proprio del metter via e gli sta a fondamento né si riflette al fatto che la traduzione con „separare“ e „isolare“ non evoca più nulla del significato del termine greco [...]. In *chorizein* vi è *he chora, ho choros*, che traduciamo: l'ambiente (*die Umgebung*, ciò che si dà intorno), la regione circostante (*die umgehende Umgegend*), che permette e custodisce una dimora. I termini *chora, choros* derivano da *chaoain* (da cui *chaos*), sbadigliare, spalancarsi, schiudersi, aprirsi; *he chora* come la regione circostante è dunque „la contrada“ (*die Gegend*). Con questo termine intendiamo l'ambito aperto e la vastità (*den offenen Bereich und die Weite*), in cui qualcosa può prendere dimora, da cui proviene, fugge e risponde. In un uso impreciso del linguaggio, *he chora* può anche significare il luogo. Ma contrada e luogo non sono la stessa cosa. Per il luogo i greci usano la parola *topos*».²

¹ Martin Heidegger, *Heraklit*, GA, vol. 55, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, p. 330.

² *Ibid.*, p. 335.

<p>Heidegger cerca a questo punto, non senza difficoltà, di definire il significato di <i>chora</i>-contrada rispetto a <i>topos</i>-luogo. La contrada è non il luogo, ma «la vastità circostante, che concede i luoghi e le direzioni, si apre e viene amabilmente incontro (<i>die umgehende, Orte und Richtungen gewährende, sich öffnende und entgegenkommende Weite</i>)».¹ In quanto «circonda ogni volta il luogo e lo dà e solo così permette la determinazione e l'occupazione dei luoghi, è in un certo senso l'essenza di un luogo, la sua località (<i>Ortschaft</i>). Per questo e solo per questo <i>chora</i> può anche significare luogo nel senso dello spazio occupato (<i>der eingenommene Platz</i>), cioè la contrada che si rivendica (<i>in Anspruch genommenen Gegend</i>) rispetto a un posto determinato e in una particolare misura e delimitazione».² Ed è nei luoghi che la forza «che connette e dà forma» (<i>das Fügende und Prägende</i>) della contrada appare in piena luce, senza però mai diventare essa stessa oggetto. «La non oggettività della contrada (<i>das Gegenstandlose der Gegend</i>) è il segno non di un essere diminuito, ma di un essere più alto».³ La comprensione del verbo <i>chorizein</i> a partire dalla <i>chora</i> – conclude Heidegger – non è pertanto «una esagerata pretesa né una violenza», poiché esso significa: «portare in una regione circostante, in una contrada e a partire da questa contrada lasciar essere presente».⁴</p>		
<p>L'insistenza sulla non arbitrarietà della comprensione di un verbo che significa «separare» a partire dal termine <i>chora</i>, tradisce una difficoltà, che concerne l'articolarsi del pensiero dell'essere in una terminologia decisamente spaziale. E, cioè, possibile vedere in quella che sembra soltanto l'interpretazione di un frammento eracliteo il sintomo di quello spostamento della concettualità ontologica dalla sfera temporale in quella spaziale che definisce l'ultimo pensiero di Heidegger.</p>		

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid., p. 336.

⁴ Ibid.

<p>In un testo di nove anni precedente, quasi interamente dedicato alla comprensione del significato del verbo «essere», la difficoltà di afferrare il significato ontologico dei termini spaziali si annuncia in un passo che contiene la prima apparizione del termine <i>chora</i> nel pensiero di Heidegger. Nel capitolo su <i>La grammatica e l'etimologia del verbo essere</i>, egli scrive: «Ciò in cui qualcosa diviene è quello che chiamiamo spazio (<i>Raum</i>). I greci non hanno alcuna parola per spazio. Non si tratta di un caso. Essi, infatti, non esperiscono ciò che occupa spazio in base all'estensione (<i>extensió</i>), ma in base al luogo (<i>topos</i>) inteso come <i>chora</i>, che non significa né luogo né spazio, ma ciò che è preso e occupato da quanto vi si trova, il luogo appartiene alla cosa stessa. Ciò che diviene è posto in questo spazio locale ed è tratto da esso».¹ A questo punto Heidegger cita il passo del <i>Timeo</i> sul carattere necessariamente privo di una forma propria della <i>chora</i> e vi aggiunge subito dopo fra parentesi delle considerazioni su cui è opportuno riflettere: «Il riferimento del passo del <i>Timeo</i> intende chiarire non soltanto la connessione fra il <i>paremphinon</i> e l'<i>on</i>, del con-apparire e dell'essere come stabilità, ma indicare anche, nel contempo, come a cominciare dalla filosofia platonica, in base, cioè, all'interpretazione dell'essere come <i>idea</i>, si prepari la trasformazione dell'essenza appena compresa del luogo e della <i>chora</i> nello spazio definito attraverso l'estensione [...]. <i>Chora</i> non potrebbe forse voler dire ciò che si separa da ogni cosa particolare, ciò che si sottrae, ciò che ammette precisamente in tal modo qualcosa e gli fa posto?».²</p>		
<p>La declinazione di un pensiero «appena compreso (<i>kaum gefasst</i>)» del luogo e della <i>chora</i> in direzione dell'estensione (l'allusione è secondo ogni evidenza alla dottrina della <i>res extensa</i> che Descartes avrebbe trasmesso alla modernità), che è qui imputata curiosamente proprio al filosofo che l'aveva per primo teorizzato, tradisce ancora una volta una difficoltà con cui Heidegger stesso dovrà incessantemente tornare a misurarsi. Se è vero che</p>		

¹ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1952 (ed. it. *Id., Introduzione alle metafisica*, Mursia, Milano 1991), p. 76.

² *Ibid.*, p. 77.

<p>l'ultimo pensiero di Heidegger si può definire come il tentativo di spostare il pensiero dell'essere dal tempo allo spazio, altrettanto vero è che in questo tentativo Heidegger sembra urtarsi a delle difficoltà di cui non riesce a venire a capo. Ed è possibile, com'è stato suggerito¹ che questa difficoltà abbia la sua radice proprio in un insufficiente confronto con la <i>chora</i> del <i>Timeo</i>.</p>		
<p>In <i>Zur Sache des Denkens</i> Heidegger afferma senza riserve che il tentativo nel par. 70 di <i>Sein und Zeit</i> di ricondurre lo spazio alla temporalità non può essere mantenuto. Con altrettanta decisione nei <i>Vier Seminare</i> ricorda che il suo pensiero non interroga più il senso dell'essere, ma il luogo e la località dell'essere. Tuttavia, come testimoniano le febbrili annotazioni sullo spazio-tempo (<i>Zeitraum</i>) nella sezione <i>Sullo spazio tempo come fondo abissale dei Contributi alla filosofia</i>, il concetto di tempo non è mai abbandonato. Così, nel dialogo <i>Per indicare il luogo dell'abbandono in Gelassenheit</i>, il concetto di contrada è ripreso con forza, ma viene tuttavia definito con un gioco di parole come un incrocio di un concetto spaziale (<i>flette</i>, la vastità) e un concetto temporale (<i>Creile</i>, la durata). La contrada, lo spaziotempo, l'<i>Ereignis</i> sono in ultima analisi concetti attraverso i quali egli cerca di nominare ancora una figura dell'essere. Come Schürmann ha mostrato, l'ultimo Heidegger abbandona l'essere come principio degli invii storico-epocali, ma non l'essere come puro venire alla presenza. Non sorprende pertanto che l'evocazione della <i>chora</i> nel corso del 1944 su Eraclito si concluda con l'identificazione della contrada-cóora con il logos: «Il logos è in quanto <i>logospanton kechorismenon</i>: esso è, in relazione al tutto dell'essente, la contrada che tutto circonda, a tutto si apre e a tutto si contrappone (<i>und allem sich entgegnende</i>)».¹ Heidegger cerca qui di pensare la relazione fra la contrada-logos e l'essere e, in questo senso, cerca di uscire dall'ontologia in direzione di una chorologia.</p>		

¹ Nader E-Bizri, *On KAI XΩPA: Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus*, in „Studia Phaenomenologica“ 4 (1), January 2002, p. 75.

¹ Heidegger 1987, a.a.O., p. 338.

<p>9. E venuto il momento di interrogarsi nuovamente sulle modalità di esistenza e di conoscibilità della <i>chora</i>, che Timeo, come abbiamo visto, definisce «impervie e inespugnabili», tali che possono essere afferrate solo con un ragionamento bastardo accompagnato da assenza di sensazione. Nella <i>Repubblica</i> – il dialogo la cui contiguità col <i>Timeo</i> è evocata discretamente da Socrate con un «ieri» («ciò che dicevamo ieri riguardo alla repubblica», 17b) – Platone, dopo aver paragonato l'idea del bene al sole, che conferisce la visibilità alle cose viste, si serve del termine <i>chora</i> in un passo decisivo del mito della caverna. Colui che, strappatosi alle ombre della caverna, è risalito alla fine verso il sole, sarà di necessità in un primo momento abbagliato dallo splendore, ma poi, a poco a poco abituandosi alla luce, «da ultimo potrà guardare il sole non già in una sua immagine nell'acqua o in un altro mezzo, ma contemplare il sole in se stesso nella sua <i>chora</i> (<i>en tei autou chora</i>)» (516c).</p>		
<p>10. E opportuno riflettere sulla prossimità che in questo modo Platone istituisce fra la <i>chora</i> e l'idea del bene, di cui il sole è il simbolo. Vi è una <i>chora</i> del bene e il momento più alto è quello in cui alla fine contempliamo l'idea del bene nella sua <i>chora</i>, nella sua regione e nella sua conoscibilità propria. Poco prima, in un passaggio infinite volte commentato (509 b6-9), del bene si dice che esso conferisce alle cose conosciute non solo la conoscibilità, ma anche l'essere e l'<i>ousia</i> e che esso è «al di là dell'essere» (<i>epekeina tes ousias</i>). Che significa che il bene è al di là dell'essere? Come l'idea del bene, anche la <i>chora</i> non è una cosa – un sostrato o una materia secondo il fraintendimento di Aristotele – ma ciò che conferisce alle cose la loro conoscibilità. Il <i>megiston mathema</i>, il sapere più grande non è conoscenza di una cosa, ma di una conoscibilità. Questo non significa che esso sprofondi nelle nebbie della mistica, ma che, come la <i>chora</i>, esso è anzi una pura foraneità o esteriorità, Tesser fuori da tutte le forme della caverna e del mondo, ma non in un altro luogo, ma nel loro stesso manifestarsi e aver luogo.</p>		

<p>Se il problema ultimo del Platonismo può essere allora enunciato nella domanda: «Come esistono le cose che sono al di là dell'essere, come sono le cose che ci-non-sono?», una risposta possibile è che queste coincidono con la conoscibilità delle cose che ci sono. La <i>chora</i>, ancora una volta, è ciò che dona questa conoscibilità e vedere il sole, l'idea del bene, nella sua <i>chora</i> significa contemplarlo nel suo aver luogo «né in cielo né in terra», ma nella topicità e nella conoscibilità di ogni ente.</p>		
<p>E davvero singolare che, come osserva John Sallis¹, Derrida ritenesse che non vi fosse alcun rapporto fra la <i>chora</i> della <i>Repubblica</i> e la <i>chora</i> del <i>Timeo</i>. Sallis suggerisce invece non soltanto che una relazione esiste, ma che la <i>chora</i> potrebbe avere a che fare anche con Tal di là dell'essere che Derrida evoca più volte nei suoi scritti su <i>Chora</i>.</p>		
<p>10. «Uno, due, tre – dov'è, caro Timeo, il quarto dei nostri invitati di ieri e ospiti di oggi?» Confrontati a questa singolare apertura del dialogo, che esordisce denunciando un'assenza, studiosi e commentatori hanno innanzitutto cercato di identificare il quarto invitato mancante. Già Dercillide, secondo la testimonianza di Proclo (<i>In Tim.</i> 76), identificava il quarto assente nello stesso Platone. Fraccaroli, che, nella sua edizione del dialogo come primo volume della collezione <i>Il pensiero greco</i> dei Fratelli Bocca (1906), segue, come Rivaud, questa opinione, la motiva con l'analoga assenza di Platone nel <i>Fedone</i> per malattia («Platone era, credo, ammalato – <i>esthenei</i>»), Altri, invece, a cominciare da Ritter (<i>Philologus</i>, LXII, 1903), pensano che Platone avesse in animo di comporre una tetralogia e che il quarto assente fosse in realtà il dialogo che si proponeva di scrivere dopo il <i>Timeo</i>, il <i>Crizia</i> e <i>Ermocrate</i> (anche questo mai scritto). Stupisce che uno studioso acuto come P. Friedländer prospetti un'ipotesi analoga, dal momento che ciò implica che si prenda per buona l'attribuzione che Trasillo fa risalire allo stesso Platone della sua decisione di pubblicare i dialoghi in forma di tetralogie.</p>		

¹ J. Sallis, *Derniers mots. Générosité et réserve*, in „Rev. de Met. et de Morale“, 1, 2002, n. 53, p. 38-39.

<p>Forse fra i tentativi di identificare il quarto invitato in un personaggio storico, il più convincente è quello contenuto nella lettura risolutamente politica che Lampert e Planeaux hanno proposto del dialogo³⁷. Secondo gli autori, in questi dialoghi Platone mette la cosmologia al servizio della politica e propone conseguentemente un nuovo scenario teologico- politico in sostituzione di quello omerico. Per questo i invitati sono statisti implicati nella storia recente della Grecia: Timeo, come rappresentante di Locri, una città che nel 426 a.C. si schierò con Siracusa contro Atene e nella quale, come Socrate ci informa, «ha rivestito le magistrature più importanti» (20a2), Crizia di Atene («non estraneo alle questioni, politiche, di cui stiamo parlando») e Ermocrate di Siracusa, – che Tucidide qualifica come «non secondo a nessuno per intelligenza», fortemente impegnato come stratega nella vittoriosa guerra contro l’invasione ateniese. In questo contesto politico, il quarto mancante non può essere altri, secondo Lampert e Planeaux, che Alcibiade, cioè il protagonista della politica imperialistica di Atene, tanto nel Peloponneso che nella sventurata spedizione contro Siracusa.¹ Come nel <i>Simposio</i>, che si svolge nel 416 a.C., quando avviene la profanazione dei misteri che porterà all’accusa di empietà contro Alcibiade, questi arriva troppo tardi per udire i discorsi dei invitati su Eros, così nel <i>Timeo</i>, egli non può essere presente al discorso che inaugura un nuovo e più giusto orizzonte cosmologico per la città che egli dovrà alla fine tradire. <i>L’astheneia</i> che lo trattiene non è una malattia, ma, secondo il significato più proprio del termine, una debolezza o un’infermità morale.</p>		
<p>Che il <i>Timeo</i>, come tutto il pensiero di Platone, abbia una dimensione politica è indubbio; è difficile, tuttavia, non scorgere nell’esordio del dialogo qualcosa che si riferisce non solo al contesto politico, ma anche e innanzitutto al significato sostanziale delle dottrine filosofiche che vi sono espone. Se Proclo ci informa che già Siriano leggeva nelle parole di Socrate un accenno al senso esoterico della</p>		

¹ L. Lampert, et Ch. Planeaux, *Who is Who In Plato’s Timaeus and Critias and why*, in „The Review of Metaphysics“, n. 205, September 1998, pp. 87-125, passim.

<p>tetrade e della triade nel pitagorismo, Calcidio nel suo commentario, a proposito del solido geometrico dotato di tre dimensioni, come «ragione dell'unione dell'anima al corpo» non manca di evocare l'importanza della serie dei numeri 1,2,3,4 per i Pitagorici, perché la loro somma dà il numero perfetto dieci (<i>quem quidem decimanum numerum Pythagorici appellant primam quadraturam propterea quod ex primis quattuor numeris confit, uno, duobus, tribus, quattuor</i>). Per parte sua, in tempi a noi più vicini, C.G. Jung ha messo in relazione l'incipit del <i>Timeo</i> con la sua dottrina del Quaternario come fondamentale archetipo psicologico.</p>		
<p>Contro la vaghezza di simili accostamenti, sarà opportuno seguire da vicino lo statuto dei numeri tre e quattro, che non cessano di tornare nel dialogo proprio nei punti in cui lo spessore filosofico è più denso e, in particolare, nell'esposizione della dottrina della <i>chora</i>. Abbiamo già evocato il passo (31b-32a) in cui Timeo, prefigurando lo statuto della <i>chora</i>, espone la sua teoria del medio proporzionale, che possiamo ora rileggere più attentamente: «Due (elementi) non possono unirsi in modo bello senza un terzo; occorre infatti che si produca fra loro un legame che li tenga insieme. Il legame più bello è quello che unifica nel modo più completo se stesso e le cose con lui legate e questo legame può compierlo nel modo più bello per natura l'analogia (<i>analogia</i>). Quando, infatti, di tre numeri o masse o potenze vi è un medio (<i>meson</i>), il quale sia al primo quel che l'ultimo è al medio, allora, diventando il medio primo e ultimo e l'ultimo e il primo entrambi medi, tutti diventeranno così necessariamente gli stessi e reciprocamente diventeranno tutti uno solo (<i>ben panta estai</i>)». Se attraverso la mediazione del terzo, i primi due termini, proprio come avverrà nella <i>chora</i> per l'intelligibile e il sensibile, diventano una cosa sola, ne consegue che questo <i>hen</i> sarà ora rispetto ai primi tre un quarto, che non è però nominato come tale.</p>		
<p>Poco dopo, a proposito della creazione dell'anima, il medesimo schema sembra ripetersi, con la differenza che un quarto è qui esplicitamente evocato (35a): «Dalla</p>		

<p>mescolanza dell'essenza indivisibile e sempre identica a se stessa e di quella corporea divisibile egli creò un terzo genere di essere (<i>triton</i> [...] <i>ousias eidos</i>) come medio degli altri due (<i>ex amphoin en mesoi</i>), della natura dell'uno e dell'altro, e la mise nel mezzo fra quella indivisibile e quella divisibile secondo i corpi. E avendo preso questi tre, li confuse tutti in una sola forma (<i>eis mian panta idean</i>)».</p>		
<p>Ma è nell'esposizione della dottrina della <i>chora</i> che la relazione fra i «tre in tre forme (<i>tria triché</i>, 52d)» acquista tutto il suo significato. Se la <i>chora</i> è il medio che permette di tenere in qualche modo insieme l'intelligibile e il sensibile, è evidente che da questa unione risulterà un quarto che resta innominato e che è la vera figura del cosmo una volta che l'antinomia è stata risolta. Il quarto che è qui in questione non deve essere inteso secondo una successione temporale né semplicemente come l'aprirsi di una località. Esso non implica una cronologia misurabile né si risolve in un'estatica caiologia. Ed è questo quarto che, forse, alla fine del dialogo, quando «il discorso sul tutto ha toccato il suo fine (<i>telos echein</i>) » e «questo cosmo ha preso insieme i viventi mortali e gli immortali e ha raggiunto la pienezza», Platone evoca nella figura di un «dio sensibile (<i>theos aisthetos</i>) immagine di quello intelligibile, il più grande, bello e perfetto, un solo cielo monogenito» (92c). Il dio sensibile è l'intelligibile sensibile e il sensibile intelligibile, cioè la cosa nel medio della sua conoscibilità: il sole – l'idea del bene – nella sua <i>chora</i>. La vera filosofia, come la vera politica, è una chorologia.</p>		
<p>L'immagine del dio sensibile che conclude il <i>Timeo</i> è ripresa in uno dei testi più stupefacenti della storia della filosofia: il frammento <i>Mens hyle deus</i> di Davide di Dinant: « Si vede che Platone è d'accordo con ciò quando dice che il mondo è un Dio sensibile (<i>mundum esse Deum sensibilem</i>). Poiché la mente di cui parliamo, e che diciamo una e impassibile, non è altro che Dio (<i>Mens enim de qua loquimur et quam unam dicimus esse eamquem impassibilem, nihil aliud est quam Deus</i>). Se dunque il mondo è Dio stesso, senza</p>		

<p>che sia percepibile dai sensi, come hanno detto Platone, Zenone, Socrate e molti altri, allora la materia del mondo è Dio stesso, e la forma che avviene alla materia non è altro che Dio che rende sensibile se stesso (<i>Si ergo mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui, ut Plato et Zeno et Socrates et multi alii dixerunt, yle igitur mundi est ipse Deus, forma vero adveniens yle nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum</i>)». ¹ Davide è nominato insieme a Amalrico di Bène, fra i rappresentanti del panteismo nel xm secolo. Amalrico interpretava la frase di Paolo secondo cui «Dio è tutto in tutto» come una sorta di radicale svolgimento teologico della dottrina platonica della <i>chora</i>. Dio è in ciascuna cosa come il luogo in cui ciascuna cosa è. Per questo egli poteva dire, secondo quanto ci riferiscono i suoi scandalizzati avversari, che Dio è pietra nella pietra e pipistrello nel pipistrello. Il gesto di Davide è diverso, ma affine nel suo risultato ultimo. Se la mente, che è unica per tutte le anime, comprende la materia, che, come la <i>chora</i>, è unica per tutti i corpi, ciò è perché mente e materia diventano una sola cosa. Vi è dunque una unica sostanza e questa sostanza è dio, ma un dio che, come il cosmo del <i>Timeo</i>, si è reso in questo modo sensibile.</p>		
<p>Il messaggio che l'ultimo pensiero di Platone ha affidato alla <i>chora</i> e che Davide porta alla sua estrema formulazione (una volta che si sia inteso ciò che questo concetto cerca di pensare, chiamarla spazio o materia è solo una questione di nomi) è che non solo intellegibile e sensibile, ma anche intellegibilità e intellezione, sensibilità e sensazione sono una sola cosa. La <i>chora</i>-materia è il darsi a vedere e a conoscere, l'aprirsi di tutto e di ciascuna cosa: unità di mente e materia in un dio sensibile. Conoscenza è conoscenza, nascere insieme del conoscibile e del conoscente in un'autoaffezione. Separarli come causa ed effetto, oggetto e soggetto è l'erranza a cui, abbandonando il pensiero della <i>chora</i>, si è affidata la</p>		

¹ Calcidio, p. 174.

<p>modernità per fondare in questa separazione la sua scienza.</p>		
<p>11. Un mosaico nel nartece della chiesa della Chora a Istanbul rappresenta fra due angeli adoranti la Vergine con in grembo il bambino. Una scritta ai due lati della figura femminile recita: <i>He chora tou achoritou</i>. La traduzione non è scontata, dal momento che una versione letterale del tipo «territorio del non territoriale» o anche «luogo del non localizzabile» non sembra soddisfacente. Trattandosi di un'immagine, che noi moderni siamo soliti assegnare all'ambito delle arti visive, una traduzione come «figura del non figurabile» o «manifestazione del non manifestabile» potrebbe apparire più adeguata. Si comprende, in realtà, il senso di questo enigmatico sintagma solo se si vede in esso un estremo <i>Nachleben</i> teologico della <i>chora</i> platonica, trasferito dalla sfera della filosofia in quella del culto delle immagini e della liturgia. Due studiosi dell'arte bizantina, Nicoletta Isar e Sotiria Kordi hanno puntualmente registrato questo nesso. «Nella storia della <i>chora</i> platonica, – scrive Isar, – vi è un caso interessante di appropriazione del termine, che non è stato adeguatamente discusso nella prospettiva del dialogo platonico. E la <i>chora</i> bizantina, una sintesi affascinante della teologia e dell'antropologia cristiana da una parte e della metafisica e della mistica platonica dall'altra».¹ Kordi, analizzando la struttura architettonica e le decorazioni <i>àtiparekklesion</i> della chiesa, suggerisce che «lo spazio del <i>parekklesion</i> può essere visto alla luce del concetto di <i>chora</i> come avente il carattere di una matrice, di un corpo spaziale in un frammezzo e sempre in atto di prodursi, in atto di diventare significativo. Per estensione, si può immaginare il <i>parekklesion</i> della <i>chora</i> come una <i>chora</i> nel senso di Platone».²</p>		
<p>Il nesso col pensiero platonico è, in realtà, ancora più stretto, e riguarda la concezione dello statuto delle immagini nelle dispute teologico-politiche che divisero per più di un secolo iconoclasti e iconofili. Al centro degli</p>		

¹ N. Isar, *Chora. Tracing the presence*, in „Review of European Studies“, I, 1, June 2009, p. 41.

² S. Kordi, *The Chora parekklesion as a Space of becoming*, PhD Thesis, University of Leeds, February 2014, p. 277.

<p>implacabili conflitti nei concili di Hieria, Nicea e Costantinopoli, stanno il dogma dell'Incarnazione e quello delle due nature (umana e divina) di Cristo. In termini platonici, il problema è: come può un'immagine sensibile (il sensibile è definito nel <i>Timeo eikon</i>) manifestare il non sensibile (la natura divina)? Ovvero: com'è possibile esperire in uno stesso luogo il sensibile e il non-sensibile?</p>		
<p>E significativo che, nelle dispute teologiche, concetti appartenenti al vocabolario tecnico della pittura vengano come tali trasformati in categorie teologiche. Platone nel <i>Politico</i> (277c), anticipando la contrapposizione fra disegno e pittura familiare ai teorici rinascimentali e moderni, aveva evocato la differenza fra la linea che traccia i contorni di una figura (<i>perigraphé</i>, lett. «circostrizione») e i colori che le danno vividezza («il nostro discorso come un animale dipinto ha la <i>perigraphé</i> tracciata da fuori adeguatamente, ma non ha la vividezza – <i>enargeia</i> – che si ottiene con le tinture e la mescolanza dei colori»). Proprio questo concetto è ripreso dagli iconoclasti per affermare l'infigurabilità della natura divina. Poiché in Cristo – argomenta Costantino V – la natura umana e la natura divina sono indivisibilmente unite in una sola persona (<i>prosopon</i>, che significa anche «volto» e «maschera»), non è possibile disegnarlo, perché così facendo si circoscriverebbe ciò che è in sé incircoscivibile («è chiaro che chi ha dipinto quel <i>proposton</i> ha circoscritto la natura divina, che è in sé incircoscivibile»). Contro questa drastica semplificazione, Niceforo obietta distinguendo, come aveva fatto Platone, fra disegno (<i>perigraphé</i>), che rende presente qualcosa, e pittura (<i>graphe</i>), che non ha questo potere: «nel disegno esso è di necessità presente, nella pittura non è assolutamente presente [...] un uomo infatti è dipinto (<i>graphetai</i>) nella propria immagine, ma non è circoscritto (<i>ou perigraphetai</i>, non è disegnato) in essa, se non nel luogo proprio della circoscrittione. Questi due modi sono infatti molto distanti, perché un uomo viene dipinto attraverso i colori e i mosaici, se così è richiesto, plasmandolo in molti colori e forme e con diverso fulgore, ma in alcun modo sarà possibile circoscriverlo attraverso</p>		

<p>di questi, poiché si è detto che il circoscrivere è altra cosa. La pittura-iscrizione (<i>graphe</i>) rende presente la forma corporea dell'iscritto, imprimendo la sua figura (<i>schema</i>), la sua forma (<i>morphen</i>) e la sua somiglianza. La circoscrizione invece, non avendo nulla in comune con questi tre elementi, delimita il contorno». ³</p>		
<p>La distinzione fra i due elementi essenziali della pratica pittorica (il disegno e il colore, o la circoscrizione e l'iscrizione) è qui usata per legittimare il culto delle immagini. Come, nella <i>chora</i> platonica, l'intelligibile si rende presente imprimendosi in un'immagine e come, nella similitudine della <i>Repubblica</i>, il sole, altrimenti abbagliante, può essere contemplato «nella sua <i>chora</i>» (<i>en tei autou chorai</i>), così nella pittura il divino <i>achoretos</i> è presente senza essere circoscritto (disegnato) in essa. In modo analogo, la Madonna può essere definita <i>chora</i> di Cristo e il nome della Chiesa (<i>Ecclesia tou agiou soterou en tei chorai</i>) può significare alla lettera: il Salvatore visibile e presente nella sua <i>chora</i>.</p>		
<p>Non sorprende che la più antica testimonianza del sintagma (nella forma, <i>chora tou theou achoretou</i>, che compare all'inizio dell' <i>ikos</i> 8) sia nell'inno <i>acathistos</i> alla madre del Signore (<i>akathistos</i>, non seduto, cioè che si cantava in piedi) della liturgia bizantina. La liturgia è un insieme di figure gestuali e di dossologie in cui il divino diventa presente: è, cioè, una <i>choreografia</i>.</p>		
<p>Capitolo terzo: Steresis</p>		
<p>1. Che l'affermazione di Aristotele secondo cui «Platone nel <i>Timeo</i> dice che la <i>chora</i> e la materia sono la stessa cosa» (<i>Phys.</i> 209b11) sia tendenziosa, è fuor di dubbio. Si legga con attenzione il passo in questione (209 b11-16): «Per questo anche Platone dice nel <i>Timeo</i> che la <i>hyle</i> e la <i>chora</i> sono la stessa cosa. Infatti il partecipante (<i>to metaleptikon</i>) e la <i>chora</i> sono una sola e stessa cosa. Dicendo in modo diverso il partecipante là e nei cosiddetti insegnamenti non scritti, tuttavia affermava che il luogo</p>		

³ Niceforo, p. 357.

<p>(<i>topos</i>) e la <i>chora</i> sono la stessa cosa. Tutti dicono che il luogo è qualcosa, ma che cosa esso sia, egli solo ha provato a dirlo». Occorre innanzitutto spiegare il «per questo» (<i>diò</i>). Nelle righe immediatamente precedenti Aristotele parla, infatti, di una possibile, anche se secondo lui indebita, identificazione fra il <i>topos</i> e la materia: «In quanto il <i>topos</i> sembra essere l'estensione della grandezza, esso è materia. Questa è diversa dalla grandezza, è ciò che è circondato e definito del'<i>eidòs</i>, come da un piano o da un limite, e tali sono la materia e l'indeterminato. Quando infatti si tolgono il limite e le affezioni da una sfera, non resta nulla tranne la materia». Platone sarebbe dunque incorso nell'errore di identificare <i>topos</i> e <i>hyle</i>, il luogo e la materia. Per potergli muovere una simile accusa, Aristotele deve, però, attribuirgli un'affermazione che nel <i>Timeo</i> non si trova in alcun modo, scrivendo: «Per questo anche Platone ecc.». Il passo seguente dovrebbe in qualche modo fornire una prova di questa falsa attribuzione: « Infatti il partecipante e la <i>chora</i> sono una sola e stessa cosa». Anche questa affermazione è inesatta: nei luoghi in cui Platone definisce la <i>chora</i>, il termine <i>metaleptikon</i>, che Aristotele sembra utilizzare come un termine tecnico platonico, non compare. Platone scrive soltanto (51b1) che «la madre e matrice [...] è un <i>eidòs</i> invisibile e amorfo, tutto ricevente e che partecipa (<i>metalambanon</i>) in modo molto aporetico e difficile dell'intelligibile». Come abbiamo visto, gli studiosi hanno del resto mostrato che negli ultimi dialoghi il vocabolario della partecipazione tende a essere sostituito da quello del paradigma. A questo punto Aristotele attribuisce a Platone un'ulteriore identificazione, quella fra la <i>chora</i> e il luogo, anche questa assente nel <i>Timeo</i>. Il rimando agli insegnamenti non scritti, in cui si troverebbe una diversa definizione della <i>chora</i>, è ripreso presumibilmente poco dopo: qui si suggerisce che il partecipante era identificato da Platone sia con il grande e il piccolo che, «come egli ha scritto (<i>gegraphen</i>, quasi a precisare il precedente <i>phesin</i>, «dice») nel <i>Timeo</i>, con la materia» (209b33 – 210a1).</p>		
<p>L'identità <i>chora-topos-hyle</i> non è mai provata, ma, per così dire, sempre presupposta. Platone ha sbagliato due</p>		

<p>volte, una prima volta perché ha identificato la <i>chora</i> con la materia e una seconda perché l'ha identificata con il luogo; ma, in realtà, con una perfetta circolarità, è il secondo errore che precede l'altro e lo produce. Si comincia, infatti, col suggerire che Platone avrebbe identificato il luogo con la materia, per provarlo si attribuiscono poi a Platone due affermazioni che egli non ha formulato (che <i>chora</i> e <i>hyle</i> sono la stessa cosa e che <i>topos</i> e <i>chora</i> si identificano). A questo punto si può concludere, temperando così la diagnosi del suo duplice errore, che Platone è comunque il solo che ha provato a definire il luogo.</p>		
<p>La circolarità e la tendenziosità dell'argomentazione sono così evidenti, che il compito dell'interprete non può limitarsi a costatarne la falsità, ma deve cercare di comprendere le ragioni che possono aver indotto l'allievo ad attribuire al maestro una tesi che sapeva non essere stata da lui come tale proferita. In ogni caso, non è certo in questo passo che potremo comprendere che cosa fosse veramente in questione nella trasformazione della dottrina platonica della <i>chora</i> nella dottrina aristotelica della materia.</p>		
<p>2. E alla fine del primo libro della <i>Fisica</i> che Aristotele svolge la sua critica della dottrina platonica della materia e precisa insieme la differenza che la separa dal proprio pensiero. Dopo aver affermato che i più antichi filosofi (<i>oi prote-ron</i>, quelli di prima, cioè Parmenide e la sua scuola) si erano tenuti lontano «dal sentiero che conduce alla generazione e alla distruzione e, ingenerale, al mutamento» (191 b32), ignorando in questo modo la stessa natura, Aristotele scrive che altri – cioè i platonici – hanno cercato di conoscerla, ma in modo insufficiente. Essi riconobbero che qualcosa si genera dal non essere (<i>ekme ontos</i>), ma ritennero che la materia sia una tanto secondo il numero che secondo la potenza (<i>dynamis</i>). Che cosa Aristotele intende è precisato immediatamente: la differenza fra il nostro pensiero e il loro è che «noi diciamo che la materia e la privazione (<i>steresis</i>) sono diverse e che la materia è non-ente (<i>ouk on</i>) per accidente, mentre la privazione è non-ente per se stessa (<i>kath'auten</i>)</p>		

<p>e che quella (la materia) è vicina e in qualche modo sostanza (<i>ousia</i>), questa in alcun modo. Essi dicono invece che il non-ente (<i>me on</i>) è allo stesso modo il grande e il piccolo, sia presi insieme che ciascuno dei due separatamente» (192a1-9).</p>		
<p>La dottrina aristotelica della materia e la sua critica della <i>chora</i> diventano comprensibili solo se si tiene conto del fatto che è in questa occasione che Aristotele elabora uno dei suoi concetti fondamentali, quello di <i>steresis</i>, o opposizione privativa, che egli enuncia poco dopo in forma di teorema: «la privazione è in qualche modo una forma» (<i>he steresis eidos pos estin</i>, 193b20). Mentre infatti nella mera assenza (<i>apousia</i>), si ha negazione di qualcosa, «nella privazione invece si genera una certa natura soggiacente rispetto alla quale essa si dice privazione» (<i>Met.</i> 1004 a15-16). L'errore di Platone è di non aver saputo riconoscere che la materia è duplice, in quanto contiene in sé – insieme inseparabile e distinta – anche la privazione. «Essi – i platonici – sono giunti a comprendere che deve esserci una natura soggiacente, ma la pongono come una. Ma se si pone una dualità, definendola come il grande e il piccolo, e tuttavia la si concepisce come la stessa cosa, allora si trascura l'altra parte (cioè la privazione). La natura soggiacente è causa insieme alla forma delle cose generate, come una madre. Ma l'altra parte della contrarietà (la privazione), a chi ne considera l'aspetto deteriore, potrebbe sembrare non esistere affatto» (192a10-15). Come la citazione della metafora platonica della <i>chora</i> come madre sottolinea, Platone ha compreso l'importanza della materia nella generazione, ma non si è accorto che di essa fa costitutivamente parte la privazione.</p>		
<p>È bene soffermarsi sull'importanza strategica dell'opposizione privativa, che avrà una lunga discendenza nel pensiero moderno (in particolare, senza di essa la dialettica hegeliana non sarebbe pensabile). La scoperta di Aristotele è, infatti, che qualcosa può essere presente nel suo mancare, o, come egli scrive, che la <i>steresis</i> è in qualche modo un <i>eidos</i>, che conserva la forma di ciò di cui è privazione. Non è un caso se nel vocabolario</p>		

<p>filosofico contenuto nel libro Delta della <i>Metafisica</i>, la definizione della <i>steresis</i> segue quella di «avere», il mancare di ciò che si dovrebbe avere è una sorta di grado zero dell'avere. Nella <i>Fisica</i> Aristotele se ne serve, però, per articolare la sua dottrina della genesi. «Ogni cosa si genera infatti da una materia e da una forma (<i>gignetai pan ek te tou hypokeimenou kai tes morphes</i>, 190b20)»; ma la materia è una quanto al numero, ma duplice in quanto implica la privazione: «da una parte la materia soggiacente e dall'altra il contrario e chiamo opposto il non-colto e soggiacente l'uomo, opposta la mancanza di figura, di forma e di ordine e materia soggiacente il bronzo, la pietra e l'oro (190b16)». Per questo i principi della genesi sono per Aristotele non due, ma tre (191a1): la forma, la privazione e la materia. E proprio per la funzione essenziale che assegna alla privazione, egli può scrivere che il modo in cui i platonici concepiscono la triade originaria (intellegibile, sensibile, <i>chora</i>) è completamente diverso dal suo (192a9).</p>		
<p><i>La differenza</i> è, infatti, tanto più significativa, in quanto essa concerne il modo di intendere lo statuto ontologico dei contrari. In Pistone, ciò che è in questione è la conoscibilità dei due principi che, separati, conducono a delle insanabili sporie: offrendo loro uno spazio, la <i>chora</i> rende in qualche modo pensabile il sensibile e visibile l'intellegibile. E se la <i>chora</i>, pur non avendo una forma propria, non contiene in alcun modo una contrarietà e una privazione, nella triade aristotelica essenziale è invece la dialettica tra la forma e il suo contrario, la <i>steresis</i>, ai quali la materia funge semplicemente da sostrato passivo per la generazione. E mentre la dialettica platonica tende all'eliminazione dei presupposti per raggiungere un'<i>arké</i> anipotetica, è proprio sulla presupposizione di un <i>hypokeimenon</i>, di un giacente-sotto in cui è insita una <i>steresis</i>, una privazione intesa in qualche modo come una forma, che la dialettica aristotelica fonda la sua potenza.</p>		
<p>Se si volesse definire attraverso un unico tratto la differenza essenziale fra le due concezioni, si potrebbe compendiarla nella permanenza o meno di un presupposto in posizione di fondamento dialettico. Si potrebbe, cioè,</p>		

<p>dire che tanto Platone che il suo allievo Aristotele procedono a partire dalla consapevolezza di un presupposto, che è l'effetto della potenza specifica del logos, che pre-suppone ciò di cui parla («tutte le cose, – scrive Aristotele, – si dicono sulla presupposizione di un giacente-sotto (<i>cath'ypokeimenou</i>, <i>Cat.</i> 2a19)». Ma mentre per Platone, come risulta esplicitamente da <i>Rep.</i> 511b, si tratta appunto di eliminare questo presupposto, trattando «i presupposti non come principi, ma come presupposti, cioè come gradini o impulsi verso il non-presupposto (<i>anypotheton</i>)», per Aristotele, al contrario, il presupposto deve essere tenuto fermo come tale, come avviene nella <i>Fisica</i> con la materia e nella logica con la presupposizione della sostanza prima («questo uomo», «Socrate»), Da una parte, si tratta di venire a capo della potenza presupponente del linguaggio, dall'altra di fondare su di essa, almeno fino a un certo punto, la forza del logos apofantico, che dice qualcosa su qualcosa. Ed è per questo che Aristotele non può che trasformare la <i>chora</i>, che esprime l'apertura e la conoscibilità degli enti, nella <i>hyle</i> come «giacente al fondo primo», che contiene però al suo interno una privazione che agisce come potente principio dialettico della genesi e del movimento.</p>		
<p>I commentatori di Aristotele, da Simplicio ad Alessandro di Afrodisia, hanno inteso perfettamente questo carattere della <i>hyle</i> aristotelica e lo hanno tematizzato attraverso il concetto di <i>epitedeiotes</i>, di una disposizione o attitudine della materia a ricevere le forme. Secondo Alessandro, «la natura propria della materia consiste nell'averne una disposizione (<i>ten epitedeiota echein</i>), in virtù della quale è capace di ricevere le qualità» e questa attitudine è «un medio fra avere qualcosa e la sua privazione (<i>metaxy ekeinou te kai tes stereseos autou</i>, Alessandro, <i>Quaest.</i> 52-53, 14-15)». La materia è qui misura della capacità di essere affetto di un ente e non sorprende che Alessandro, riprendendo l'immagine aristotelica della tavoletta per scrivere, assimili la potenza non alla tavoletta, ma allo strato di cera sensibile che la ricopre. Nel suo commento alla <i>Fisica</i> di Aristotele, Simplicio scrive della privazione che essa è prima della forma e insieme e dopo di essa (<i>prò tou eidos kai meta to eidos</i>), in quanto è una certa assenza</p>		

<p>accompagnata dalla disposizione alla forma (<i>apousia tis meta epitedeiotetos tes pros to eidos</i>, Simplicio 212, 7-8)». Per questo, egli aggiunge, Aristotele ha criticato a ragione Platone, che, pur affermando che nella materia sono presenti i contrari – il grande e il piccolo – non si è accorto che essa contiene una privazione che si manifesta appunto come «disposizione (o capacità di ricevere) ai contrari» (<i>pros ta antikeimena epitedeioteta</i>, Simplicio 222, 31).</p>		
<p>Che nella critica aristotelica della dottrina platonica della materia, il concetto di privazione svolga una funzione essenziale, è quanto Calcidio comprende perfettamente nella sua parafrasi del testo aristotelico. «Dice infatti Aristotele: „A noi sembra che la materia (<i>silva</i>) non possa essere separata dalla mancanza (<i>carenila</i>, il termine sottolinea il significato particolare della <i>steresis</i>), nel senso che la materia non è qualcosa che esiste in sé, ma esiste per accidente, mentre la mancanza è in senso proprio e assoluto un nulla; la materia ha quasi una essenza, mentre la mancanza non ha alcuna sostanza. Ma ad altri, che non giudicano correttamente – dice – sembra che la materia e la mancanza siano una cosa sola, perché definiscono la stessa cosa piccola e grande e riducono a una sola due cose che devono essere considerate separatamente, sostenendo che una unica cosa soggiaccia ai corpi. E se pure distinguono il più grande e il più piccolo, in modo che risultino due, intendono in realtà una sola cosa e trascurano l'altra, poiché la materia collabora come una madre alla formazione dei corpi, mentre la mancanza non contribuisce alla formazione, ma piuttosto la impedisce e si oppone ad essa. In quanto la forma è divina e desiderabile, la mancanza le è contraria, mentre la materia desidera la forma e l'illuminazione e anela ad essa secondo la sua natura propria. Se invece la mancanza desiderasse la forma, desidererebbe il suo contrario e ogni contrarietà porta alla distruzione: dunque la mancanza non potrà desiderare la propria distruzione“. Questo dice Aristotele per sostenere la sua dottrina sui principi delle cose e sulla natura della materia; poiché, però, il</p>		

<p>suo discorso è oscuro, è necessario spiegarlo. Egli pone tre principi originari di tutte le cose (<i>tres origines universae rei</i>): forma, materia e mancanza (<i>species, stiva, carentia</i>)». ¹</p>		
<p>3. Abbiamo insistito finora sui caratteri più evidenti che differenziano la teoria aristotelica della materia da quella platonica della <i>chora</i>. Esse devono tuttavia presentare anche delle analogie e delle somiglianze, senza le quali una così tenace e durevole identificazione della <i>chora</i> con la <i>hyle</i> non sarebbe stata possibile. Tanto i commentatori antichi che gli esegeti moderni hanno osservato che in entrambe è in questione un essere-in e abbiamo già segnalato la convergenza di <i>chora</i> e materia nell'<i>en hoi</i>, nel «dove»; e, tuttavia, è proprio l'identificazione della materia con il luogo in cui si trova ogni corpo ciò da cui Aristotele intende prendere le distanze. Ancora al momento di definire la sua teoria del luogo, egli evoca, a partire da una citazione da Esiodo sul chaos originario, l'idea erronea secondo cui «sarebbe necessario porre innanzitutto l'esistenza di una <i>chora</i> per gli enti, perché si crede, come fanno i molti, che tutto sia da qualche parte e in un luogo» (208b31-32).</p>		
<p>Se un'analogia esiste, essa va piuttosto cercata – tale è l'ipotesi che intendiamo suggerire – piuttosto nell'aspetto noetico delle due dottrine che in quello ontologico. Vi è, infatti, nell'esposizione del <i>Timeo</i>, un punto in cui appare qualcosa come una <i>steresis</i>, una privazione che conserva tuttavia qualcosa di ciò di cui manca. Si tratta del passo (52b2) su cui ci siamo particolarmente soffermati, in cui Platone descrive la modalità di conoscenza del terzo genere, che «può essere toccato con un ragionamento bastardo (<i>logismoi tini nothoi</i>) con assenza di sensazione (<i>met'anaisthesis</i>)». Abbiamo visto come la singolare espressione <i>meth'anaisthesis</i> non significhi semplicemente «senza sensazione», ma implichi per così dire la percezione di un'anestesia, la trasformazione di una mancanza di sensazione in qualcosa di positivo, cioè nel possesso di una potenza o capacità di sentire non</p>		

¹ Calcidio, pp. 580-582.

<p>esercitata in atto. La dottrina aristotelica della materia è una dottrina della potenza; parte essenziale di questa dottrina, come il filosofo non si stanca di ripetere contro coloro che sostengono che la potenza esiste soltanto nell'atto del suo esercizio, è che essa esiste propriamente e innanzitutto come impotenza (<i>adynamia</i>), cioè come capacità di non passare all'atto (<i>dynamis me energein</i>). «L'impotenza, – egli scrive (<i>Met.</i> 1046a29-32), – è una privazione (<i>steresis</i>) contraria alla potenza (<i>dynamis</i>). Ogni potenza è impotenza dello stesso e rispetto allo stesso (di cui è potenza) (<i>tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia</i>)». In questo senso la potenza è innanzitutto il possesso di una <i>steresis</i>, l'aver una mancanza: «a volte» si legge in <i>Met.</i> 1019b5-8 «il potente è tale perché ha qualcosa, a volte perché ne manca. Se la privazione è in qualche modo una <i>hexis</i>, un abito, il potente è tale, o perché ha una certa <i>hexis</i>, o perché ha la privazione di essa». Prima di ogni passaggio all'atto, la potenza è affetta da se stessa, è, per così dire, <i>potentia potentiae</i>, potenza della potenza.</p>		
<p>L'ipotesi che proponiamo è che la concezione aristotelica dell'<i>adynamia</i> sia in realtà uno svolgimento dell'<i>anaesthesia</i> che nel <i>Timeo</i> rende possibile la percezione della <i>chora</i>. Come lo spazio della <i>chora</i> si apre soltanto nel punto in cui percepiamo la nostra anestesia, così la materia e la potenza si danno innanzitutto nella forma di una <i>adynamia</i>, di un capacità di non passare all'atto, di un puro e informe soggiacere a ogni forma e ogni atto e innanzitutto a se stesse: «La materia secondo la potenza (<i>kata dynamin</i>) né si genera né si distrugge secondo sé [...] se fosse generata, sarebbe necessario che soggiacesse qualcosa (<i>hypokesthai ti</i>), da cui e in cui venisse all'esistenza: ma questa è la sua natura, di essere prima di essere generata (chiamo materia ciò che primamente soggiace – <i>to proton hypocheimenon</i> – a ciascuna cosa)» (<i>Phys.</i> 192a26-31).</p>		
<p>Nei termini delle categorie aristoteliche, la <i>chora</i> e la <i>materia</i> – altrimenti lontane l'una dall'altra – comunicano attraverso il loro nesso costitutivo con una potenza: nel <i>met'anaesthasias</i> del <i>Timeo</i>, come il darsi di una capacità</p>		

<p>di sentire senza oggetto, nella <i>adynamia</i> come possesso di una privazione, cospicuità di non passare sull'atto. Com'è sua abitudine, Aristotele, sempre sollecito nel puntualizzare ciò che distingue il suo pensiero da quello del maestro, preferisce non tematizzare i motivi che da lui ha accolto o ripreso.</p>		
<p>Capitolo quarto: Sensorium Dei</p>		
<p>1. Una straordinaria risorgenza della dottrina platonica della <i>chora</i> è nel pensiero di uno dei massimi fondatori della scienza moderna, Isaac Newton. Se la scienza contiene sempre un elemento di immaginazione poetica, la tesi newtoniana dello spazio <i>comesensorium Dei</i> è uno dei momenti poetici più alti nella storia della scienza occidentale. La tesi, enunciata come tale, con qualche variazione, nelle <i>Queries</i> dell' <i>Ottica</i>, a partire dall'edizione latina del 1706, suscitò già nei contemporanei entusiasmo e diffidenza. Nella <i>Query</i> 23 dell'edizione latina del 1706 essa suona: <i>Annon spatium universum, sensorium est Entis Incorporei, Viventis et Intelligentis; quod res ipsas cemat et complectatur intimas, totasque penitus et in se praesentes perspiciat; quarum id quidem, quod in nobis sentit et cogitat, Imagines tantum in cerebro contuetur.</i></p>		
<p>Per quanto, mentre le prime copie del libro erano già stampate, l'identità fra spazio e sensorio fosse temperata con l'introduzione di un <i>tamquam</i>, «come» (<i>esse Entem Incorporeum, Viventem, Intelligentem, Omnipraesentem, qui in spatio infinito tamquam in sensorio suo res ipsas intime cemat</i>), la tesi suscitò già nei contemporanei – tranne qualche entusiasta adesione, come quella di Addison, che la giudicava «il modo più nobile ed esaltante di considerare lo spazio» – diffidenza e disagio. Non si tratta, tuttavia, come si è spesso ripetuto, di una metafora necessariamente imprecisa, ma di una nozione filosofica di cui è possibile tracciare una genealogia e fornire una definizione per quanto possibile chiara.</p>		
<p>La lettura del <i>De gravitatione et aequipondio fluidorum</i>, un'opera postuma di Newton, che gli editori datano</p>		

intorno alla fine degli anni 1660, mostra che la connessione necessaria fra Dio e lo spazio viene elaborata contestualmente a una messa in questione radicale dell'identità cartesiana fra corpo e estensione. « Si ritiene, – egli scrive, – che Cartesio abbia dimostrato che il corpo non differisce in nulla dalla sua estensione, poiché se si tolgono la durezza, il colore, il peso, il freddo, il calore e le altre qualità di cui un corpo può mancare, resta unicamente la sua estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che è la sola che pertiene alla sua essenza».¹ Confutare questo argomento significa per Newton far vacillare lo stesso «precipuo fondamento della filosofia cartesiana» e implica che si definisca preliminarmente «che cosa sia l'estensione, che cosa il corpo e in che cosa consista la loro differenza».² Ed è qui che Newton avanza delle tesi ontologiche che occorre esaminare con attenzione. Ci si aspetterebbe – egli scrive – che l'estensione sia definita come sostanza o come accidente o come nulla, ma «in realtà essa non è nessuna di queste cose, poiché ha un suo proprio modo di esistere (*proprium existendi modum*)». Particolarmente significativa è la ragione che porta a escludere che essa sia sostanza: «non è sostanza, in quanto non sussiste assolutamente per sé, ma come un effetto emanativo di Dio e come una certa affezione di ogni ente (*tamquam Deo effectus emanativi, et omnis entis affectio quaedam*)».³ Da dove proviene e che cosa significa la singolare espressione *Dei effectus emanativus*? Che Newton sia stato influenzato dal pensiero di Henry More è noto, ma, in questo caso, la derivazione è certa e puntuale. L'assioma 16 di uno dei libri più diffusi di More, *The Immortality of the Soul*, che Newton aveva letto e annotato come studente a Cambridge, recita infatti: «Come causa emanativa intendiamo una causa tale che, per il semplice fatto di esistere e senza che intervenga un'altra attività o causalità, produce un effetto».⁴ Il successivo assioma 17 conclude pertanto: «un effetto emanativo coesiste con la sostanza di

¹ I. Newton, *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 21.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ H. More, *The immortality of Soul*, in *A Collection of several philosophical Writings of Henry More*, J. Flesher, London 1662, p. 27.

<p>ciò che è detto esserne causa (<i>An emanative effect is coexistent with the very Substance of that of which is said to be the cause thereof</i>).⁵</p>		
<p>Si rifletta alla speciale modalità ontologica che definisce l'estensione in quanto effetto emanativo; la sostanza divina, per il solo fatto di esistere, fa essere un'estensione, ma questa non è distinta da essa come un oggetto creato in un certo momento, ma coesiste eternamente con essa. Il concetto di <i>affectio</i>, che Newton introduce subito dopo, precisa questa speciale modalità ontologica dell'estensione: essa non è un attributo o una qualità che si aggiunge da fuori alla sostanza, secondo il modello di un'ontologia sostanzialistica di tipo aristotelico; piuttosto, secondo il paradigma di un'ontologia modale, è un'affezione o un modo di essere già sempre immediatamente conseguente alla sua esistenza.</p>		
<p>La corrispondenza fra Clarke e Leibniz fornisce in questa prospettiva delle precisazioni istruttive. A Leibniz che obietta a Newton che se si afferma che lo spazio è un essere reale e assoluto, esso dovrà allora essere eterno ed infinito, «cosa che ha condotto alcuni (i cabalisti) a credere che lo spazio sia Dio stesso, o uno dei suoi attributi, cioè l'immensità, il che non si addice a Dio, perché lo spazio ha parti»¹, Clarke, che parla in nome del suo mentore Newton, risponde che lo spazio non è un essere o una cosa, ma piuttosto una «proprietà o una conseguenza» (<i>a property or a consequence</i>), che dipende dall'esistenza di un ente infinito ed eterno e, come tale, non è altro da Dio o fuori di Dio.² Newton non doveva, però, essere soddisfatto della definizione dello spazio come una «proprietà», perché, scrivendo all'editore della corrispondenza, gli chiede di precisare nell'introduzione che se, «per una inevitabile imperfezione del linguaggio», si è servito dei termini proprietà o qualità, ciò non era, però, nel senso in cui questi termini sono usati da coloro che trattano di logica o di metafisica; egli intendeva</p>		

⁵ Ibid., p. 28.

¹ G.W. Leibniz et S. Clarke, *Correspondence*, a cura di R. Ariew, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2000, p. 14.

² Ibid., p. 19.

<p>«soltanto dire che lo Spazio e la Durata sono dei Modi di esistenza di tutti gli esseri, e dei Modi infiniti e delle conseguenze dell'esistenza della Sostanza che è realmente, necessariamente e sostanzialmente onnipresente ed eterna». Il rimando a un'ontologia modale di tipo spinoziano è qui evidente: l'estensione non è una proprietà o un attributo della sostanza divina, ma uno dei modi in cui essa esiste, una sua affezione o modificazione.</p>		
<p><i>Nell'Etica</i> di Spinoza, la relazione fra Dio e i modi finiti è espressa dall'essere affetto (I, Def., 5: <i>per modum intelligo substantiae affectiones</i>, I, 28, <i>Dem.</i> «ciò che è finito e determinato non può essere prodotto dalla natura assoluta di un attributo di Dio: dovette pertanto seguire da Dio o da qualche suo attributo, in quanto si considera affetto in qualche modo (<i>debuti ergo ex Deo, vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur</i>)». L'affezione o la capacità di essere affetto è uno dei concetti fondamentali <i>dell'Etica</i>, ma la sua comprensione non è affatto scontata.</p>		
<p>2. È significativo che, insistendo sul concetto di <i>affectio</i> (che radicalizza la dottrina aristotelica dei <i>pathe tou ontos</i>, delle «passioni» che attengono all'essere come tale) per definire la natura dello spazio, Newton cita il passo del <i>Timeo</i> sulla <i>chora</i>, in cui Platone dice che ciò che esiste deve essere in un luogo e che ciò che non è né in terra né in cielo non è nulla: «Lo spazio è l'affezione di un ente in quanto ente (<i>entis quatenus ens affectio</i>). Nulla esiste né può esistere che non si riferisca in qualche modo allo spazio. Dio è ovunque, le menti create sono in qualche luogo (<i>alicubi</i>) e il corpo nello spazio che occupa e ciò che non è né dovunque né in qualche luogo non esiste. Da ciò segue che lo spazio sia l'effetto emanativo dell'ente che primariamente esiste, poiché posto qualsiasi ente si pone lo spazio».¹</p>		
<p>Ciò non significa – precisa Newton – che lo spazio sia il corpo di Dio e «che Dio si estenda a guisa di un corpo (<i>ad</i></p>		

¹ Newton, p. 25.

<p><i>instar corporis extendi</i>) e consti di parti divisibili».² In questione nello spazio è piuttosto il modo della sua presenza nel mondo, poiché «ogni ente ha un suo modo proprio di essere presente allo spazio». Lo spazio è la stessa presenza di Dio nel mondo: «Se non vi fosse lo spazio, Dio non sarebbe presente in alcun luogo (<i>nullibi adfuerit</i>) e dovrebbe creare in un secondo momento uno spazio in cui non era presente o, cosa non meno assurda, creare la propria ubiquità. Se possiamo infatti immaginare che nulla sia nello spazio, non possiamo tuttavia pensare che lo spazio non sia (<i>tamen non possumus cogitare non esse spatium</i>)».³</p>		
<p>Ancora una volta, quest'ultimo argomento, che avrà una lunga discendenza, è tratto da More. Nel suo <i>Antidoto all'Ateismo</i>, dopo aver affermato che anche se non vi fosse la materia, l'immensità della divina essenza occuperebbe con la sua ubiquità tutto lo spazio, che non sarebbe altro, per così dire, che la «replicazione» (<i>Replication</i>) della sua indivisibile sostanza», More aggiunge che «noi non possiamo nella nostra fantasia disimmaginare» lo spazio (<i>which we cannot disimagine in our Phancy</i>) e che questa «inevitabile immaginazione (<i>unavoidable imagination</i>) della necessità di uno spazio infinito» è la prova della necessaria esistenza di Dio.⁴</p>		
<p>Se non possiamo immaginare che lo spazio non sia, ciò è perché esso non è una sostanza autonoma, ma solo un'affezione o un effetto emanativo (More parlerà anche di una <i>Amplitude</i> e di una <i>Immensity</i>) della sostanza divina, il modo stesso della sua presenza al mondo. Ma – aggiungerà Newton – l'esistenza dello spazio non dipende dall'esistenza del mondo, perché «gli spazi non sono più spazi dove il mondo esiste che dove non esiste, a meno che tu non dica che Dio, mentre creava il mondo, nello stesso tempo creava in se stesso lo spazio».⁵</p>		

² Ibid., p. 26.

³ Ibid.

⁴ More 1662, p. 163.

⁵ Newton, p. 27.

<p>3. È a questo punto che le analogie con la dottrina platonica della <i>chora</i> appaiono con forza. Per More, che rappresenta la tradizione del platonismo di Oxford e di Cambridge, da cui Newton sembra trarre la sua concettualità filosofica, l'oggetto della metafisica non è, secondo la tradizione scolastica, l'ente in quanto ente (<i>ens quatenus ens</i>), che egli ascrive alla competenza della logica (<i>Ens quatenus ens non est Obiectum Metaphysicae, sed Logicae</i>)¹ ma qualcosa che va, per così dire, al di là (o al di qua) dell'essere. Questo qualcosa è la sostanza incorporea, il cui primo esempio è, appunto, «resistenza di un'estensione immobile distinta dalla materia, che si chiama comunemente Spazio o Luogo interno».² Questo spazio, «non è un ente immaginario (<i>Imaginarium quiddam</i>), ma è reale, anzi Divino».³ Noi, infatti, «sia che la pensiamo o che non la pensiamo (<i>sive de ea cogitemus sive non cogitemus</i>) non possiamo non pensare (<i>non possumus non concipere</i>) che da sempre esiste ed esisterà in eterno una certa Estensione immobile che infinitamente pervade tutte le cose, realmente distinta dalla materia mobile».⁴</p>		
<p>Significativa è qui, esattamente come nel <i>Timeo</i>, la modalità in cui noi conosciamo questa estensione infinita: non possiamo non pensarla, o, meglio, non possiamo non immaginarla. La realtà dello spazio non è qualcosa che conosciamo attraverso un libero esercizio della facoltà del pensiero o dell'immaginazione: è, piuttosto, qualcosa che non possiamo «disimmaginare». Che statuto dell'immaginazione (e, in genere, della conoscenza) corrisponde a un non potere non immaginare? Qui l'immaginazione e il pensiero – come nel ragionamento bastardo della <i>chora</i>, percepita «con un'anestesia» – non percepiscono un oggetto esterno, ma il proprio non poter cessare di immaginare, prima o in assenza di corpi o di</p>		

¹ H. More, *Enchiridion Metaphysicum sive de rebus incorporeis* per H. More Cantabrigiensem, E. Flesher, London 1671, p. 5.

² *Ibid.*, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ *Ibid.*, p. 6.

<p>enti da percepire. L'immaginazione che non può disimmaginare, immagina lo Spazio, immagina una pura apertura, «una infinita estensione che circonda da ogni parte una materia finita».⁵ E questa, come la <i>chora</i>, non è una cosa, ma un puro effetto emanativo dell'esistenza, il puro darsi del mondo come un Dio sensibile, che, come suggeriscono i Pitagorici, «si dice che respiri in questo spazio» (<i>respirare dicatur in hoc Spatio</i>).⁶ A uno spazio che è una pura autoaffezione della sostanza, corrisponde un «non poter disimmaginare» che è una pura autoaffezione dell'immaginazione.</p>		
<p>Attraverso il concetto di <i>dynamis</i>, Aristotele ha contribuito a trasformare in facoltà di un soggetto quelle che erano in verità sue affezioni. Anche se in Aristotele non può esserci una teoria del soggetto in senso proprio, è significativo che egli abbia evocato il concetto di volontà, estraneo al pensiero classico, proprio per il passaggio all'atto della potenza (il pensiero passa all'atto «quando lo vuole», <i>hopotan bouletai – De an., 417b24</i>); in questo modo, una capacità di essere affetto diventa una facoltà di cui un soggetto può disporre. La capacità di essere affetto è qualcosa di diverso dall'atto di un soggetto conoscente e se si concepissero l'intellezione e la sensibilità innanzitutto come affezioni di un essere e non come facoltà o potenze, tutta la teoria della conoscenza dovrebbe essere ripensata da capo.</p>		
<p>4. È soltanto a partire da questa rigorosa categorizzazione ontologica che è possibile comprendere la dottrina dello spazio come <i>sensorium Dei</i> che compare nell'<i>Ottica</i>. Ancora una volta, la corrispondenza fra Clarke e Leibniz fornisce delle precisazioni importanti. A Leibniz che critica Newton perché afferma «che lo spazio è un organo con il quale Dio percepisce le cose», Clarke risponde che il sensorio non è per Newton un organo, ma è la stessa presenza di Dio alle cose e nelle cose, attraverso la quale</p>		

⁵ Ibid., p. 43.

⁶ Ibid., p. 66.

<p>egli percepisce e conosce il mondo.¹ E quando Leibniz gli obietta di rimando che «la ragione per cui Dio percepisce tutte le cose non è soltanto la sua presenza, ma anche la sua attività» e che «Dio conserva le cose per mezzo di un'azione che incessantemente produce ciò che è buono e perfetto in esse, ed è ovviamente consapevole di ciò che sta facendo»², Clarke risponde che Dio non percepisce le cose in quanto, secondo il paradigma scolastico della creazione continua, agisce su di esse, ma semplicemente «in quanto è un essere vivo, intelligente e onnipresente».³ Benché Newton abbia ritenuto prudente, per evitare l'accusa di panteismo, di inserire un <i>tamquam</i> per mitigare la radicalità della sua tesi, l'identità fra lo spazio e il sensorio di Dio non è una semplice metafora. Dio non percepisce le cose per mezzo dello spazio, come se questo fosse un organo, ma immediatamente <i>nello</i> spazio, perché esso è la forma sensibile della sua presenza, è, insieme, il suo sensorio. Lo spazio non è, cioè, una realtà esterna a Dio, ma è un'affezione della stessa sensibilità di Dio in quanto essere vivo e pensante.</p>		
<p>Il problema decisivo che è qui in questione è quello di pensare la non-separazione fra Dio e il mondo, senza cadere in un'identità inerte fra di essi. L'estensione concepita come un'autoaffezione o un effetto emanativo della sostanza divina diversa dalla materia è ciò che permette di pensare questa non separazione. Dio e il mondo sono, per così dire, coestensivi, e lo spazio in cui le cose e i corpi sono situati è la presenza stessa di Dio e, insieme, il sensorio in cui egli li percepisce. Proprio questa immanenza è quanto Leibniz vuole escludere ribadendo il carattere «sopramondano» di Dio: «coloro che criticano questa idea, – egli scrive a Clarke, agitando lo spauracchio panteista, – intendono forse dire che egli sia una <i>intelligentia mundana</i>, cioè l'anima del mondo?</p>		

¹ Leibniz-Clarke, pp. 4-5.

² Ibid., p. 9.

³ Ibid., p. 12.

<p>Spero di no! Ma farebbero bene a curarsi di non cadere in questa posizione». ⁴</p>		
<p>L'intimità estrema e quasi la coincidenza fra Dio e lo spazio spiega perché tanto More che Newton sentissero come vicina la dottrina cabalistica secondo cui il vero nome di Dio è Makom, il luogo e, d'altra parte, Leibniz vedesse proprio in questa vicinanza l'ambiguità che insidiava la dottrina newtoniana. Che la concezione di uno spazio originario immenso distinto dalla materia sia in verità una rappresentazione dell'essenza divina «si accorda mirabilmente – scrive More – con la dottrina dei cabalisti, che, secondo Cornelio Agrippa, enumerano fra gli attributi di Dio il luogo». ¹ E poco prima, dopo aver elencato non meno di venti attributi o nomi divini, aggiunge corsivamente: «per non menzionare che Dio presso i cabalisti si chiama Makom, cioè il Luogo (<i>ipsum Divinum Numeri apud Cabbalistas appellavi Makom, id est locum</i>)». ²</p>		
<p>La dottrina della luce di Roberto Grossatesta, maestro a Oxford nel XIII secolo, presenta qualche analogia con la dottrina dello spazio di More. La tesi inaudita che Grossatesta enuncia nel suo trattato <i>Sulla luce</i> è l'identità fra la luce e la forma dei corpi: «Affermo che la prima forma corporea, che alcuni chiamano corporeità (<i>corporeitatem</i>), sia la luce». ³ Occorre distinguere qui fra quella che Grossatesta chiama «corporeità» o «prima forma dei corpi» e la materia. Nel racconto della <i>Genesi</i>, Dio ha creato, infatti, prima la luce, perché è la luce che, propagandosi per sua natura in tutte le direzioni in una sfera infinita, conferisce ai corpi la loro forma e le loro dimensioni nello spazio. « Non fu possibile, in verità, che la forma, in se stessa semplice e priva di dimensione, conferisse le dimensioni in ogni parte alla materia, se</p>		

⁴ Ibid., p. 26.

¹ More 1671, p. 74.

² Ibid., p. 70.

³ R. Grossatesta, *Metafisica della luce*, a cura di P. Rossi, Rusconi, Milano 1986, p. 112.

<p>non moltiplicando se stessa ed estendendosi immediatamente per ogni dove, trascinando con sé la materia nel suo estendersi, dal momento che la forma in quanto tale non può essere separata dalla materia, né la materia dalla forma». ⁴</p>		
<p>Un vero precursore delle tesi di More sullo spazio è Thomas Bradwardine, maestro di teologia a Oxford nella prima metà del Trecento. Il corollario in cinque parti del cap. v del libro I del suo trattato <i>De causa Dei</i> enuncia perentoriamente «che Dio, essenzialmente e presenzialmente (<i>essentialiter et presentialiter</i>) è dovunque, non soltanto nel mondo e in tutte le sue parti, ma anche al di fuori del mondo nel luogo o nel vuoto immaginario infinito (<i>in situ seu vacuo invaginano infinito</i>). Per questo può essere detto con verità immenso e incircoscritto, pur essendo detto immenso e incircoscritto anche per altre ragioni [...]. Da ciò appare evidente che può esservi un vuoto di corpi, ma mai e in alcun modo un vuoto di Dio. Risulta dunque manifestamente che Dio è ovunque nel mondo». Questa intima presenza o quasi «infusione» di Dio nel mondo non dipende dalla creazione, ma è coeterna a Dio: «Dio non ha fatto il mondo come l'artefice, al di fuori del quale è l'arca che ha fabbricato, che, mentre viene fabbricata, è in un altro luogo, in modo che, pur essendo a contatto, l'artefice risiede in un altro luogo ed è pertanto estrinseco a ciò che fabbrica. Dio invece fabbrica essendo infuso al mondo (<i>Deus autem infusus mundo fabricat</i>) e fabbrica essendo dovunque e non se ne separa in alcun modo, non versa da fuori la massa che fabbrica, fa ciò che fa con la presenza della sua maestà e con la sua presenza governa ciò che fa. Così era nel mondo, come il mondo è stato fatto [...] Dio era in esso eternalmente per se stesso e per la stessa ragione fu ovunque nel vuoto o nello spazio immaginario infinito ed è ancora dovunque al di fuori del mondo». ⁵</p>		

⁴ Ibid.

⁵ [Bradwardine] *Thomae Bradwardini [...] De causa Dei contra Pelagium [...] libri tres*, Londini 1618, pp. 177sgg.; cf. A. Koiré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 82,84.

<p>5. È venuto il momento di comprendere in tutte le sue implicazioni che cosa sia in gioco nell'ostinazione con cui More e Newton affermano la differenza fra estensione e materia (o corpo). Il bersaglio polemico è, per entrambi, la perentoria tesi cartesiana dell'identità fra materia e estensione (nelle parole di More la <i>mutua materiae et extensione reciprocativi</i>) e l'altrettanto fermo teorema hobbesiano nel cap. 34 del <i>Leviatano</i> secondo cui, poiché <i>substance and body signify the same thing [...] substance incorporeal are words, which, when they are joined together, destroy one another</i>. E per questo che Newton e More, pur affermando la realtà dello spazio, preferiscono parlare di un'affezione, di un effetto emanativo o di un modo di esistenza – e non di una sostanza. Resta che ciò che occorre comprendere è appunto che cosa possa significare il sintagma «estensione immateriale». Non si tratta, cioè, secondo un facile equivoco in cui a volte cadono anche coloro che lo teorizzano, di pensare lo spazio come una materia liberata dalla sua corporeità, come il vuoto lasciato da un corpo che si sposta. Ciò che la mente percepisce quando, nel suo modo speciale, pensa la <i>chora</i> platonica o lo spazio newtoniano, non è un oggetto né un'essenza né semplicemente il luogo in cui esso si trova: è, piuttosto, la pura autoaffezione dell'ente, il suo «modo» di esistere e presentarsi, il suo «come». Se, come Newton non si stanca di ripetere, lo spazio è <i>entis quatenus ens affectio e posito quolibet ente ponitur spatium</i>, che relazione c'è fra l'ente e la sua affezione spaziale, il suo modo di esistere e spazieggiarsi? E, più in generale, come pensare la relazione – se di relazione si può qui ancora parlare – fra un ente e le sue affezioni o fra una sostanza e i suoi modi di essere?</p>		
<p>E chiaro che la relazione non corre qui fra due cose o fra due termini separati, ma fra una cosa e il suo apparire e darsi a conoscere, fra un ente e la sua conoscibilità o apparenza. Per distinguerla da una relazione sostanziale, possiamo chiamare questa relazione fra un ente e il suo apparire «relazione fenomenologica». In questione qui non è la relazione fra due enti nel mondo, fra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, ma fra un ente e</p>		

<p>quella che potremmo chiamare, secondo la già ricordata etimologia del termine <i>spatium</i> da <i>patere</i>, «essere aperto», la sua «patenza» o apertura, che il pensiero medievale conosceva ancora col nome di <i>intentio</i>. E questa apertura non è a sua volta una sostanza, ma un puro modo – non un <i>quid</i> o un che, ma soltanto un « come ».</p>		
<p>Il pensiero moderno nasce, proprio nell'epoca di cui ci occupiamo, con la rimozione di questa relazione ad opera innanzitutto di Cartesio. Identificando estensione e materia, egli, come dichiara esplicitamente più volte, ha tolto di mezzo l'inutile pullulare delle <i>intentiones</i> immateriali della filosofia medievale: ma questo significa, in realtà, che egli ha messo fuori campo la relazione fenomenologica fra l'ente e la sua apparenza, fra una cosa e la sua conoscibilità. Fra corpi e pensiero, fra <i>res extensa</i> e <i>cogitatio</i>, non c'è bisogno di alcuna medialità. La conoscenza si esaurisce in una relazione fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Se la tradizione platonica pensava non il problema della conoscenza degli enti, ma innanzitutto quello della loro conoscibilità, cioè della relazione fra una cosa e ciò che la rende conoscibile, ora questa relazione entra durevolmente nell'ombra. Occorrerà aspettare Kant perché essa si presenti nuovamente, anche se nella forma dimidiata di una cosa in sé impossibile da conoscere che limita la conoscenza delle apparenze (<i>Erscheinungen</i>), ma è solo con Heidegger che essa sarà nuovamente tematizzata – pur con tutte le difficoltà e le contraddizioni implicite nell'aver accolto l'impianto dell'ontologia aristotelica – nella forma della differenza fra essere e ente.</p>		
<p>Riproporre, come qui abbiamo cercato di fare, il problema della <i>chora</i> e dello spazio significa ricordare che fra l'intelligibile e il sensibile e fra la conoscenza e il suo oggetto vi è un <i>tertium</i> e che il compito che ancora e sempre aspetta il pensiero è quello di contemplare l'ente nella sua <i>chora</i> o, nelle parole di Hölderlin, «nel medio della sua apparenza», <i>in dem Mittel (moyen) seiner Erscheinung</i>¹ – nel suo «come».</p>		

¹ F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, in *Hölderlin, Sämtliche Werke*, a cura di F. Beissner, vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1954, p. 213.

--	--	--