

Riccardo Chiaradonna

LA POLARITÀ DI *CHAOS* E *KOSMOS*
TRA PLATONISMO E ANTIPLATONISMO

La storia della filosofia ha in Platone una sorta di “padre fondatore”: a lui si deve l'introduzione di alcuni concetti che sono diventati patrimonio comune per la civiltà occidentale. Questo vale anche per la polarità di *chaos* e *kosmos*. Platone è, in effetti, giustamente ritenuto il filosofo del *kosmos*, animato da un poderoso spirito normativo, regolatore del mondo d'esperienza. La sua teoria delle idee risponde a una simile esigenza di ordine. Mentre gli oggetti sensibili ed empirici sono privi di una reale determinazione e non possono essere conosciuti scientificamente, in modo pienamente razionale, le idee sono realtà compiute, a sé stanti, perfette, che danno un vero fondamento alla conoscenza e alla morale¹. Certamente, le idee permettono di dare giustificazione e fondamento anche alle cose empiriche, le quali sono concepite come immagini, imitazioni dei modelli intellegibili. Tale giustificazione e tale fondamento competono però ai fenomeni non in se stessi, ma solo in quanto è possibile ricondurli a qualcosa di esterno, diverso e superiore. In sé, l'universo empirico è irreali e vano. Se, invece, è riferito a una natura extramondana ed extraempirica, allora può essere considerato, sia pure subordinatamente, come reale. Si tratta, però, sempre della realtà di una creatura ibrida, manchevole, la quale “è” solo perché c'è *qualcos'altro* che essa imita in modo imperfetto².

¹ Si vedano le osservazioni di L. Brisson, *Platon. Timée; Critias*, Traduction inédite, introduction et notes, Paris 1995, p. 17 s.: «Per Platone una forma intellegibile presenta questi caratteri: è un'entità non sensibile, che esiste in sé sempre e assolutamente, è pura, senza mescolanza, non è soggetta al divenire, non è composta e, soprattutto, sta con le realtà particolari che ne “partecipano” in rapporto di modello a immagine. Le realtà particolari che cambiano continuamente possono infatti divenire oggetti di conoscenza e ricevere un nome solo se sono copie di realtà tali da assicurare ad esse un minimo di stabilità. [...] In definitiva, l'ipotesi dell'esistenza di forme intellegibili permette a Platone di fondare un'etica, una teoria della conoscenza e una ontologia». Testi di riferimento: Platone, *Parmenide* 128 e-130 a; *Fedone* 95 e-102 b; 102 b-103 a; *Repubblica* V, 476 d-479 e; VII, 522 e-525 c; *Timeo* 27 d-28 a; 51 d-e, etc.

² Sull'opposizione che Platone stabilisce tra l'essere delle idee e l'apparire dei molti fenomeni sensibili, cfr. quello che nota F. Ferrari, *Teoria delle idee e ontologia*, in *Platone. La 'Repubblica'*, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, Libro V, Napoli 2001, p. 371: «Nel brano riportato al punto precedente [ossia, *Repubblica* V, 476 a 5-7] ricorre la classica opposizione tra l'essere della forma e l'apparire delle sue manifestazioni. Charles Kahn [un interprete anglosassone di Platone] ha dimostrato in modo convincente che questa opposizione presuppone un uso

Nel mito della caverna, all'inizio del VII libro della *Repubblica*, Platone esprime tale concezione con una famosa analogia. La conoscenza empirica è avvicinata a quella di schiavi incatenati e obbligati a guardare ombre di marionette proiettate mediante un fuoco sulla parete di una caverna. A loro quelle ombre sembrano vere e reali, mentre non si tratta che di apparenze. Solo chi è liberato dai vincoli, è condotto fuori dalla caverna e, progressivamente, attinge la conoscenza dell'autentica realtà – il mondo esterno e, al suo vertice, il sole – ha piena cognizione del carattere illusorio di quell'universo di ombre che gli altri ritengono vero. Così il Socrate platonico spiega a Glaucone, il suo interlocutore, il senso di questa immagine:

«Dobbiamo paragonare il mondo conoscibile con la vista alla dimora della prigione, e la luce del fuoco che vi è dentro al potere del sole. Se poi tu consideri che l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima al mondo intellegibile, non concluderai molto diversamente da me, dal momento che vuoi conoscere il mio parere. Il Dio sa se corrisponde al vero»³.

Del mondo d'esperienza, mutevole e mai pienamente vero e razionale, non può aversi scienza, ma solo opinione (*doxa*): esso è ostacolo all'autentica conoscenza. Platone riprende così la dicotomia che, prima di lui, era stata formulata da Parmenide di Elea: il mondo della verità è contrapposto a quello dell'apparenza, dell'opinione⁴. E, proprio come era stato per Parmenide, per Platone la realtà empirica e mutevole non è quella vera: l'essere pieno va distinto dai molti fenomeni ingannatori. Questi ultimi non sono in se stessi un autentico oggetto di conoscenza: lo sono soltanto in quanto li riportiamo alla loro essenza, al modello ideale.

Platone, dunque, respinge il *chaos*, la molteplicità, il disordine, ai margini del suo pensiero. Tanto ai margini, che la sua filosofia appare, ai nostri occhi – ma anche agli occhi di alcuni antichi –⁵, come una costruzione certo grandiosa, ma anche, in fondo, povera, dogmatica chiusa alla ricchezza dell'esperienza. In un libro recente, R. Casati ha ricostruito “contro Platone” una affascinante storia dei “meriti” dell'ombra

predicativo-veritativo del verbo essere applicato alle forme: ciascuna di esse è veramente ciò che è, vale a dire rappresenta ciò che un dato termine è veramente [...]. In questo senso, la forma rappresenta un esempio eccellente di ciò che viene espresso dal predicato».

³ Platone, *Repubblica*, 517 b, trad. it. di F. Sartori.

⁴ Cfr., in particolare, Parmenide, fr. 2 Diels-Kranz, nel quale la Dea che appare a Parmenide presenta due vie tra le quali occorre decidere: da un lato il sentiero della Verità, per il quale “è” e non è possibile che non “sia”, dall'altro il sentiero – opposto a quello della conoscenza – per cui “non è” ed è necessario che “non sia”.

⁵ È celebre l'aneddoto, tramandato dai commentatori antichi di Aristotele, secondo cui Antistene avrebbe affermato, contro Platone, di vedere il cavallo, non la “cavallinità” (ossia l'idea di cavallo).

per la scienza. Nell'astratta metafisica platonica, l'ombra appare come un segno di inganno e vacuità, una creatura quasi mostruosa. Per gli scienziati, al contrario, essa è un preziosissimo ausilio per la conoscenza. Le ombre, scrive Casati, sono «pirati metafisici», che la scienza, e non l'astratta metafisica, è capace di usare a suo vantaggio: «La scienza ha un fascino particolare – che sfugge agli spiriti normativi soggiogati da Platone – perché anche pirati e parassiti sono ben accetti se fanno bene il loro lavoro»⁶.

Un'immagine rigidamente normativa di Platone rischia tuttavia di rivelarsi poco più di una caricatura. Egli, infatti, non è soltanto il filosofo dell'ordine, delle idee, dell'unità. Proprio il fatto che Platone sia il filosofo del *kosmos* ideale lo fa essere, insieme, il filosofo che più di altri ha avuto percezione del polo opposto a quello che viene usualmente associato al suo pensiero. Platone è il filosofo della scienza e della verità, ma anche quello che, nel *Teeteto*, ha dedicato finissime analisi all'opinione e ai suoi meccanismi. Egli è il filosofo del mondo intellegibile, ma anche quello che si è costantemente interrogato sulla condizione del mondo sensibile e corporeo, sui suoi limiti, sulla sua possibilità di essere conosciuto. Platone condivide il destino di altri grandi spiriti ordinatori e sistematizzanti: nella loro riflessione il *chaos*, il male, il disordine, finiscono per venire in risalto in maniera tanto forte da risultare imprevista. La ricerca di ordine e unità vive nella lotta e nella tensione con l'altro emisfero del reale, costituito da ciò che è molteplice, disordinato, caotico. Ciò risulta chiaro soprattutto là dove Platone si interroga su quale sia *in se stessa* la natura del mondo sensibile e non ideale; quando, cioè, egli riflette sulle cause della sua imperfezione e cerca di cogliere, senza fare riferimento alle idee, la natura e l'essere della realtà sensibile, disordinata. Il *chaos* che era stato come scacciato dall'universo viene allora sorprendentemente in risalto.

Due testi sono particolarmente interessanti a questo riguardo. Il primo è tratto dal *Parmenide*. Come è noto, Platone rivede qui criticamente i presupposti della sua filosofia e della teoria delle idee. La seconda parte del dialogo contiene una serrata discussione dialettica intorno all'uno e ai molti, due concetti fondamentali tanto per la filosofia eleatica quanto per quella platonica. Non è facile chiarire che cosa mai siano l'uno e i molti di cui Platone investiga le differenze e la relazione reciproca. Si è supposto che l'uno rappresenti l'unità dell'idea, mentre i molti corrispondano agli oggetti fisici e sensibili⁷. Interrogarsi sul rapporto uno-molti sarebbe dunque un modo per chiedersi quale sia la relazione tra l'idea e le molte cose empiriche. Si accetti o

⁶ R. Casati, *La scoperta dell'ombra. Da Platone a Galileo la storia di un enigma che ha affascinato le grandi menti dell'umanità*, Milano 2000, p. 247.

⁷ È la tesi recentemente sostenuta da F. Fronterotta, *Guida alla lettura del 'Parmenide' di Platone*, Roma-Bari 1998.

meno una simile spiegazione, un passo situato alla fine del dialogo ci mette innanzi a un'ipotesi che Platone considera e sviluppa a lungo, ma che, a ben guardare risulta sconcertante, visti i presupposti della sua filosofia: che cosa accadrebbe ai molti se l'uno non vi fosse? È come se Platone si chiedesse che cosa succederebbe per i fenomeni se non vi fossero idee alle quali possano essere riportati. Come in un esperimento mentale, Platone si sofferma sulla condizione di un mondo caotico, privo di qualsiasi interna coesione e intelligibilità; un mondo dove l'essere e il disgregarsi fanno tutt'uno, dove la conoscenza si confonde con la visione del sogno:

«Diciamo ancora: se l'uno non è, in quali condizioni devono trovarsi gli altri [...]. Dunque è insieme per insieme che essi sono reciprocamente altri, perché uno per uno non potrebbero esserlo, dal momento che non c'è uno. Ma ciascun gruppo (*ogkos*) di essi, a quanto sembra, è illimitatamente molteplice e, anche se si prende quello che pare il più piccolo, istantaneamente, come un sogno nel sonno, invece di uno come pareva, appare molti e, invece che piccolissimo, immenso in relazione alle parti che risultano dal suo spezzettamento»⁸.

Rispetto al mito della caverna, si ha qui un mutamento di prospettiva. Le “ombre” non sono infatti viste soltanto come manchevoli rispetto a *qualcos'altro* (le realtà autentiche). Non c'è un'ascesa dalla caverna al mondo superiore. Alla fine del *Parmenide* Platone cerca invece di cogliere in se stessa, in quanto tale, la struttura di ciò che è molteplice e non è suscettibile in alcun modo di essere unificato. Questa è la condizione degli *ogkoi*, le “masse” o “insiemi” informi che popolano un mondo privo di unità. Il *chaos* viene colto come se ad esso appartenesse una costituzione peculiare, estranea (e non soltanto subordinata) a qualsiasi schema ordinatore.

Ancora più sorprendente è un passo del *Timeo*. In questo dialogo – conosciuto non solo nell'antichità, ma, a differenza degli altri scritti di Platone, anche nel Medio Evo, attraverso la traduzione latina del platonico Calcidio⁹ – Platone dà la sua trattazione della struttura del mondo fisico. Tale struttura è ricondotta alla presenza e alla causalità dell'essere intellegibile e trascendente. Perché nel sensibile ci sia “presenza” delle forme (o, meglio, delle loro immagini) è però necessario che esse appaiano *in qualcosa* che, per così dire, stia “già lì”, disposto ad accoglierle. Come è noto, infatti, Platone – al pari di ogni filosofo greco – non conosce l'idea, tipica della tradizione giudeo-cristiana, di una creazione da nulla. La produzione del mondo sensibile da parte di Dio richiede che vi sia qualcosa di preesistente, a partire dal

⁸ Platone, *Parmenide*, 164 b-d, trad. di G. Cambiano.

⁹ Una straordinaria testimonianza della fortuna del *Timeo* nel Medio Evo è data dagli affreschi della cripta del duomo di Anagni, dove la cosmologia e la teoria degli elementi del *Timeo* sono rappresentate a fianco di immagini della storia sacra.

quale e nel quale il mondo venga ad essere. Questo “qualcosa” è chiamato da Platone *chora*, “regione” o “ricettacolo”. Esso è privo di forma, ma è condizione necessaria perché le immagini delle forme si manifestino e diano luogo a un *kosmos* ordinato. Ancora una volta – proprio come accade nel *Parmenide* – Platone non si contenta di affermare che un simile polo è opposto e correlato al mondo intellegibile, ma si sforza di coglierlo nella sua peculiare natura. In una pagina straordinaria, egli arriva a spiegare qual era la condizione del mondo “prima” che vi fosse dato ordine:

«E prima di questo [prima, cioè, che si generasse l'universo ordinato] tutte le cose si trovavano senza ragione e senza misura. Ma quando il Dio intraprese a ordinare l'universo, il fuoco in primo luogo e la terra e l'aria e l'acqua, avevano bensì qualche traccia di sé, ma si trovavano in quella condizione in cui è naturale si trovi ogni cosa, quando Dio è assente»¹⁰.

Queste linee richiamano il passo del *Parmenide* prima citato. In entrambi i luoghi, Platone prende in esame la natura di uno stato caotico, precosmico, nel quale non si dà l'azione ordinatrice e unificatrice delle realtà intellegibili. Il *chaos*, spinto ai margini della filosofia platonica, diventa una presenza quasi incombente. Che senso può mai avere, per Platone, parlare di “assenza di Dio”? In rapporto a questa formula, si è supposto che essa sia un'allusione polemica a Empedocle¹¹. Nella sua teoria del ciclo cosmico, egli aveva riportato il male e il disordine all'azione di una divinità cattiva, la Contesa, opposta alla divinità positiva, l'Amicizia. A questo dualismo Platone avrebbe reagito negando la presenza di un Dio responsabile del male e del disordine: la condizione del mondo precosmico sarebbe dunque identificata non con quella in cui domina un Dio cattivo, ma con quella in cui «è naturale che si trovi ogni cosa, quando Dio è assente». Così facendo, però, Platone ammette comunque che si possa dare un mondo ben reale, ma posto “al di qua” dell'azione e della causalità di Dio.

La storia della fortuna di Platone costituisce un'eccezionale conferma del carattere duplice del suo pensiero. A Platone si sono richiamati nell'antichità tanto filosofi scettici (Arcesilao, Carneade) che dogmatici (si pensi, in particolare, ai neoplatonici da Plotino a Proclo). Ancora oggi, diverse e contrastanti sono le immagini che vengono date del suo pensiero: a chi vede in Platone il padre della metafisica occidentale si oppongono quanti sottolineano quel che di problematico, aporetico, c'è nel suo pensiero. La stessa metafisica platonica, d'altronde, esemplifica tensioni opposte e non è possibile assimilarla a una visione unitaria, “monolitica” e

¹⁰ Platone, *Timeo*, 53 a-b, traduzione di R. Radice.

¹¹ Cfr. D. O'Brien, *Plato and Empedocles on Evil*, in J.J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sidney 1999, pp. 3-27.

regolata della realtà. Può allora essere interessante seguire, anche se per sommi capi, la fortuna storica di alcuni temi formulati in Platone e legati alla polarità di *chaos* e *kosmos*. La sua filosofia si rivela aperta a esiti differenti che fanno apparire inadeguata qualsiasi “etichetta” applicata al platonismo.

La distinzione tra idee e cose empiriche può essere presentata come quella che sussiste tra una realtà unitaria (*l'eidos*) e universale e, dall'altro lato, le molte cose singole e particolari che a essa sono subordinate¹². Così, nel VI libro della *Repubblica*, si legge il seguente scambio di battute tra Socrate e Glaucone:

«– Noi affermiamo che ci sono molte cose belle, e belle le definiamo col nostro discorso; e diciamo che ci sono molte cose buone e così via.

– Lo affermiamo.

– E poi anche che esistono il bello in sé e il bene in sé; e così tutte le cose che allora consideravamo molte, ora invece le consideriamo ciascuna in rapporto a una idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo “ciò che è”»¹³.

I molti, come si è detto, sono conosciuti solo in quanto possono essere riportati all'unità dell'idea: in quanto tali, invece, essi sono semplice oggetto di opinione, mai pienamente razionali, caotici. Se le idee sono conoscibili e reali, devono essere esenti dalla molteplicità e dal divenire che caratterizzano i fenomeni, i quali sono forme “difettose” di essere. Proprio quest'ultima considerazione, però, fa vedere una “mancanza” del sistema platonico, giacché le idee appaiono incapaci di dar conto di quello che nell'esperienza c'è di ricco e realissimo: la varietà, la molteplicità di vite e individui. La natura del mondo ideale appare certo più semplice e unitaria, ma anche più povera rispetto a quella del mondo sensibile.

Qui sta un punto irrisolto e, in un certo senso, una “sfida” posta dall'opera di Platone: è possibile considerare il mondo empirico, nella sua varietà e nella sua ricchezza di molti individui, altrimenti che come espressione di mancanza e disordine rispetto a un *altro* mondo più semplice e unitario (ma anche, in fondo, più “povero”)? L'individualità e la molteplicità sono manifestazioni di disordine e *chaos* o non sono, piuttosto, proprio quello che più vi è di reale, e rispetto al quale le forme unitarie e universali sono semplici schematizzazioni prive di consistenza? Simili domande stanno alla base della polemica che contro Platone svilupparono, nell'epoca ellenistica, gli Stoici¹⁴. Nella polemica, tuttavia, questi filosofi ripresero spunti e

¹² Si veda F. Ferrari, *art. cit.*, p. 370.

¹³ Platone, *Repubblica*, 507 b, trad. it. di F. Sartori.

¹⁴ Sulla polemica degli Stoici contro Platone, si veda il fondamentale studio di J. Brunschwig, *La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne*, in J. Barnes-M. Mignucci (edd.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli 1986, pp. 19-127.

problemi formulati proprio nei dialoghi platonici. Nel *Sofista* Platone aveva infatti caratterizzato e criticato la posizione di alcuni enigmatici “materialisti” per i quali tutto ciò che “è” è corporeo, mentre ciò che non ha corpo è per ciò stesso privo di realtà. Una dottrina sorprendentemente simile a quella respinta qui da Platone viene fatta propria dagli Stoici, e contrapposta alla teoria delle idee. Ai loro occhi, le idee non sono altro che finzioni, vane chimere prive di qualsiasi realtà. Vero e reale è solo ciò che ha un corpo e che è, dunque, capace di agire e patire. La metafisica dualistica di Platone è rovesciata: l'ordine non va fondato in una realtà esterna, extraempirica e incorporea, ma è insito nel mondo d'esperienza¹⁵. La natura divina è intesa come un principio razionale (*logos*) corporeo, un fuoco generatore che ordina il cosmo dal suo interno, come un artigiano. Così Cicerone riferisce la dottrina di Zenone stoico relativa alla divinità immanente nel mondo:

«Zenone definisce la natura come segue: “Un fuoco abile (*ignem... artificiosum*) che procede in modo sistematico alla generazione”. Ritiene che sia funzione precipua della tecnica creare e generare e che quello che la mano dell'uomo compie nelle opere delle arti umane sia fatto dalla natura con molta più perizia, cioè, come ho detto, dal fuoco abile, maestro di tutte le arti. E secondo questa teoria tutta la natura è abile perché ha un metodo e una regola da seguire. Ma la natura del mondo stesso, che racchiude e contiene tutto nel suo abbraccio, è detta da Zenone non solo abile, ma realmente artefice, che bada e provvede a tutti i bisogni e a tutti gli agi»¹⁶.

In un simile quadro, le essenze non saranno unità trascendenti e separate rispetto ai molteplici casi empirici. Si dovrà invece supporre che ciascun singolo, proprio in quanto tale – in quanto, cioè, è quel singolo ente corporeo, capace di agire e patire (ad esempio: è un singolo uomo, Socrate, Platone, Giovanni, etc.), e non solo in quanto appartiene a una certa specie (ad esempio: la specie universale “uomo”) –, sia caratterizzato da una natura individuale. E, in effetti, gli Stoici ritenevano che ciascun singolo oggetto fosse determinato da una “qualità peculiare”, tale da competere a una cosa, e a una soltanto. Il loro saggio non è dunque quello che sa guardare l'unità dell'idea universale *oltre* i molti casi empirici, ma, al contrario, colui che è capace di discernere la natura di ogni oggetto nella sua individualità. Per questo motivo, il saggio saprà distinguere realtà che a noi sembrano indiscernibili, come uova o granelli di sabbia: di ciascuna coglierà la differenza peculiare; di ciascuna comprenderà il posto, il ruolo e il senso nell'ordine cosmico.

¹⁵ Si veda, sull'immanentismo stoico, quello che nota, *infra*, A. Linguiti, *Il valore dell'istante presente nelle filosofie ellenistiche*.

¹⁶ Cicerone, *La natura divina*, II, 57-58, trad. it. di C.M. Calcante = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 171-172.

Paragonata a quella platonica, la sapienza degli Stoici è insieme più vicina e più lontana rispetto al nostro mondo. Secondo una celebre formula, infatti, il fine dello stoico sta nel “vivere conformemente alla natura”. La sua sapienza è pertanto più vicina a noi, perché ne sono oggetto non realtà esterne all'esperienza, ma proprio gli oggetti che compongono il nostro cosmo, nella loro molteplice individualità. Si tratta di un punto assolutamente centrale del pensiero stoico: l'ordine di questo mondo non va cercato in una ragione posta al di fuori di esso; la nostra realtà è, in quanto tale, provvista di senso. Il saggio non è allora colui che ha accesso a “cose” più lontane, precluse agli altri (le idee platoniche), ma colui che vede la *stessa* realtà che vedono gli altri, facendolo però in modo diverso, perché ne conosce pienamente il senso, la necessità, la pienezza di forme e di vita che a costoro rimangono nascosti¹⁷. D'altra parte, proprio per questo motivo, la sapienza dello stoico diventa tanto difficile da conseguire da risultare praticamente inaccessibile. La sua meta sta, infatti, nel comprendere per ogni singola cosa, anche quella all'apparenza più infima, l'essenza che ne fa quella singola cosa che è; nell'assegnare a ogni minima particella cosmica l'ordine che ha nel tutto; nell'agire, infine, in accordo all'ordine cosmico, vivendo ogni evento come espressione di esso. Si tratta, però, di una meta che all'uomo pare preclusa: la piena conoscenza degli eventi e delle loro cause appartiene soltanto a Dio, e molte testimonianze antiche insistono sulla difficoltà, riconosciuta dagli stessi Stoici, di trovare un sapiente conforme al loro modello:

«E in verità Crisippo non indica come saggio nemmeno se stesso o alcun altro della sua cerchia o anche dei suoi maestri; che dire poi degli altri? Essi ne pensano le cose che dicono: che sono pazzi tutti quanti, che sono dissennati, empi, trasgressori delle leggi, che giungono al massimo della sfortuna e dell'infelicità. Ma è possibile allora che le nostre cose siano rette da provvidenza divina, dal momento che ci troviamo in uno stato così sciagurato?»¹⁸.

¹⁷ Cfr., su tutto ciò, V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1953, 1979⁴, p. 78: «La novità della dottrina stoica deriva dal fatto che la conoscenza non è più concepita come un atteggiamento puramente teorico e che, d'altra parte, cambia completamente il proprio oggetto. Essa non riguarda più realtà da cui si tratterebbe di ricavare precetti ai quali, in seguito, l'azione sarebbe libera di conformarsi o meno. La conoscenza verte sulla natura che, nel Destino, rende conforme da sé la propria azione alle sue leggi, senza richiedere nulla alla nostra buona volontà. Conoscere la natura consiste molto meno nel comprendere ciò che bisogna fare di quanto non consista nel comprendere ciò che essa fa, ciò che “si fa” [...]. Questa esperienza non è una *theoria* che precede l'azione; non vi è più, tra l'una e l'altra, la distanza del modello rispetto alla copia, della norma conosciuta rispetto alla norma obbedita».

¹⁸ Plutarco, *Le contraddizioni degli Stoici*, 1048 e = S.V.F., III, 662, trad. it. di M. Isnardi Parente.

Gli Stoici pongono una fondamentale questione: è possibile concepire la molteplicità di individui che popolano il mondo d'esperienza come espressione non di *chaos* e dispersione, ma come parte integrante del *kosmos*? Per un filosofo platonico una simile tesi è certo un bersaglio da criticare, ma anche un termine di paragone per formulare in modo più radicale il proprio pensiero. La domanda sull'essenza peculiare di ogni individuo, posta dagli Stoici, diventa allora la domanda sulla possibilità di ammettere idee non solo per universali, ma anche per realtà *singole*. Detto altrimenti, riprendere la visione stoica del *kosmos* per un platonico significa chiedersi se sia possibile ritenere la realtà empirica e transeunte quale espressione di enti perfetti e superiori – essenze non sensibili, ma incorporee ed extraempiriche – e di fare tutto ciò senza che, però, questi enti perdano la determinatezza e la “ricchezza” che compete a ogni singolo individuo, senza che il mondo ideale si presenti come una semplificazione dell'universo sensibile. In accordo a una simile posizione, si dovrebbe ammettere che vi sia un'idea non solo dell'uomo, ma di Socrate, Platone, Giovanni, etc. La differenza e la “storia” di ogni singolo oggetto di questo mondo esprimerebbero una peculiare natura posta sul piano delle essenze perfette; la causalità delle idee non si arresterebbe al livello dei molti individui, ma darebbe conto di ogni aspetto dell'universo fenomenico, anche dei tratti che paiono solo manifestazione di difetto e mutevolezza. In breve: diventerebbe lecito trasferire al mondo platonico la visione “integrale” del *kosmos* stoico in cui ogni individuo esprime un ordine razionale che comprende tutto al suo interno.

Tra i platonici antichi, fu sicuramente Plotino colui che più si avvicinò a una simile concezione. In alcuni suoi scritti¹⁹, difatti, egli sembra ammettere che vi siano idee non solo di universali, ma anche di individui: una tesi rivoluzionaria per un platonico, ma che – mi sembra – può essere spiegata proprio a partire dalle questioni che la filosofia di Platone aveva lasciato irrisolte e che erano state riprese polemicamente dagli Stoici. Non solo: l'allargamento del mondo delle idee e delle essenze a realtà che la formulazione “classica” di questa teoria aveva scacciato ai margini del *kosmos* è una costante nella storia della metafisica occidentale. Attraverso gli Stoici, Plotino e i filosofi del Medio Evo, essa trova in Leibniz la sua formulazione più compiuta²⁰.

L'individuo di Leibniz non è più manifestazione di indeterminatezza e difetto ontologico. Al contrario, l'individuo è espressione di una essenza perfetta, completamente determinata e *singolare*: la monade. In sé, la natura di ogni singolo include tutti gli aspetti che compongono la sua storia. Non solo: nella natura di

¹⁹ In particolare, nel trattato 7 della V *Enneade*, la cui interpretazione è però controversa.

²⁰ Si veda, sul rapporto tra Leibniz e Plotino, A. Rodier, *Sur une des origines de la philosophie de Plotin*, «Revue de Métaphysique et de Morale», X (1902), pp. 552-564.

ognuno si rispecchia l'intero universo nella sua infinita ricchezza di individui e di vita. Per questa ragione, la nozione individuale è per Leibniz una nozione particolarissima, che racchiude un'*infinità* di eventi e predicati:

«Per questo motivo, nelle considerazioni individuali o di pratica, *quae versantur circa singularia*, oltre alla forma della sfera, c'è dentro la materia di cui essa è fatta, il luogo, il tempo e le altre circostanze che, attraverso una continua concatenazione, includerebbero alla fine tutta la sequenza dell'universo, se si potesse seguire tutto ciò che tali nozioni contengono. La nozione di questa particella di materia di cui è fatta questa sfera, infatti, include tutti i mutamenti che essa ha subito e subirà un giorno. E, secondo me, ogni sostanza individuale contiene sempre delle tracce di ciò che le è accaduto in ogni passato e dei segni di ciò che le accadrà in ogni futuro»²¹.

Solo Dio può conoscere compiutamente l'essenza di ciascun singolo. All'uomo, tuttavia, è dato avvicinarsi a una simile conoscenza per approssimazione. La visione di Leibniz è così una grandiosa difesa della bontà e dell'insita razionalità del *kosmos* in tutti i suoi aspetti. Essa prosegue fino all'estremo, estendendola a ogni singolo, una "linea" dell'insegnamento platonico: quella per cui vi è un ordine di nature ed essenze perfette, superiori, non soggette a mutamento, a fondamento delle apparenze fenomeniche.

Vi è però un'altra linea, opposta e compresente in Platone rispetto all'esaltazione del *kosmos*. Si è visto come, in alcuni passi dei dialoghi, la molteplicità dei fenomeni sia contrapposta senza alcuna possibilità di mediazione alla realtà ideale. Platone considera allora il *chaos* non solo come semplice difetto e mancanza rispetto all'essere pieno, ma come una sorta di potenza oscura, provvista di una natura peculiare, alla quale Dio non ha accesso. Di un simile mondo non si ha conoscenza: mancano infatti la stabilità e la consistenza che sole possono assicurare la razionalità di qualcosa. Platone usa l'immagine del sogno e della visione per spiegare, per quanto sia possibile, in che modo sia colta una simile realtà instabile e mutevole. Tali spunti portano a qualcosa di uguale e contrario rispetto a quella linea del platonismo (e dell'antiplatonismo) che, attraverso gli Stoici, conduce a Leibniz e alla sua visione integrale del *kosmos*. Qui, come si è appena visto, i limiti del *kosmos* ideale platonico sono "allargati", comprendendo al suo interno anche realtà che Platone ne aveva lasciato al di fuori. La linea "caotica" accentua invece l'altro lato del platonismo. Oltre il *kosmos* delle forme vi è un residuo ingovernabile, ostinato, resistente all'azione ordinatrice dell'essere intellegibile. Platone descrive con grande

²¹ Questo passo è tratto dal carteggio tra Leibniz e il filosofo francese Arnauld, cfr., in particolare, *Remarques sur la lettre de M. Arnauld touchant ma proposition: que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais*.

potenza un simile residuo, respingendolo ai margini del suo sistema ma, insieme, attribuendogli una realtà enigmatica, difficile da cogliere, sconcertante. E, mentre negli Stoici e in Leibniz si assiste allo sforzo di annullare tale residuo caotico, estendendo il mondo dei concetti e delle essenze a ciò che Platone aveva escluso da esso, un'altra "linea" segue l'itinerario opposto: vedere nel *chaos* e nell'assenza di forma non un semplice difetto, ma qualcosa di potentemente e dolorosamente reale.

Nel platonismo – la filosofia per la quale ciò che è supremamente reale è anche il sommo bene – ha così assunto un'importanza centrale la riflessione intorno al problema del male, della sua origine, della sua natura. Filosofi come Plotino, Agostino, Proclo hanno dedicato una larga parte della loro opera a investigare la natura di ciò che non dovrebbe aver posto nel *kosmos* ordinato platonico. Il male, la negatività, il *chaos* vengono di volta in volta spiegati, respinti ai margini della realtà. Si cerca di annullarne la consistenza ma, tanto più si prova a farlo, tanto più tale consistenza riappare come un problema urgente, inspiegabile. Né mancarono, nell'antichità, Platonici che sottolinearono la forza negativa del male e del disordine, fino ad attribuire alla materia una sorta di anima malvagia²². Ancora una volta, si vede come il platonismo sia stato una tradizione tutt'altro che univoca, concorde. L'opera di Platone era aperta a interpretazioni diverse: si poteva leggerla come un'esaltazione dell'ordine cosmico, fondato nel mondo delle forme supreme, oppure come una potente descrizione del *chaos* che all'ordine sfugge e resiste.

Talvolta queste due tendenze coesistono in un medesimo pensatore. Plotino, come si è visto prima, è il filosofo dell'ordine e della provvidenza. Per questa ragione, egli criticò aspramente il dualismo religioso fatto proprio dalle correnti gnostiche. Ma Plotino è anche il filosofo che, nel suo tardo trattato *Sulla natura e l'origine dei mali*, identifica nella materia l'origine del male, considerando quest'ultimo come una sostanza opposta al bene, dotata di una inspiegabile consistenza "negativa":

«Ora, dunque, si può giungere ad una nozione del male, intendendolo come il non misurabile rispetto al misurabile, l'illimitato rispetto al limite, l'informe rispetto al principio razionale, come ciò che è perennemente manchevole rispetto a ciò che è autosufficiente; sempre indeterminato, mai stabile, passibile di ogni affezione, insaziabile, assoluta povertà; e questi non sono semplicemente suoi accidenti, ma sono, per così dire, la sua essenza; e qualunque parte del male tu possa vedere, possiede tutte queste caratteristiche; inoltre le altre cose che partecipano in qualche modo di esso e a lui si assimilano, divengono a loro volta male, sebbene non siano male in senso stretto»²³.

²² Così fece Numenio di Apamea, filosofo vissuto nel II secolo d.C. di cui non ci restano che frammenti: si veda il fr. 52 des Places (tratto dal commento di Calcidio al *Timeo*).

²³ Plotino, *Enneadi*, I, 8, cap. 3, trad. it. di M. Casaglia.

Il male non è qui soltanto subordinato al bene, ma sembra dotato di sostanza e natura proprie. Addirittura, Plotino ammette che le realtà negative non siano tali solo perché *mancano* del bene – il quale, per lo stesso Plotino, è necessariamente l'unico vero principio di ogni cosa –, ma perché partecipano di questa natura malefica, la quale si presenta come un vero “antiprincipio”. La mancanza, il difetto sono così ricondotti a una causa in se stessa negativa, che è responsabile di simili caratteri nelle realtà fenomeniche. Forse mai, nella storia del platonismo, si è andati così avanti nel considerare il *chaos* come un vero polo opposto al *kosmos* e alle idee: non solo subordinato e difettoso, ma perfetto e compiuto proprio in quanto negativo. Non è un caso che simili tesi abbiano richiamato alcuni aspetti del pensiero contemporaneo. In particolare, la riflessione plotiniana sul male – nella quale viene attribuita ad esso una natura negativa e, insieme, incomprendibile, ingiustificabile – è stata avvicinata alla filosofia di Albert Camus²⁴.

Il platonismo si rivela così come una tradizione molteplice, aperta a esiti diversi e persino contrari. Nelle sue vicende, si vede come gli opposti – il *chaos* e il *kosmos*, ma anche, in una storia diversa e vicina a quella appena tracciata, il dogmatismo e il dubbio, l'aporia – vivano insieme e, in un certo senso, si nutrano l'uno dell'altro. Così, d'altronde, nel *Fedone* il Socrate platonico aveva detto del piacere e del dolore:

«Che ben strana cosa, miei cari amici, sembra essere questo che gli uomini chiamano piacere! E come meravigliosamente si trova per natura in rapporto con quello che sembra il suo contrario, il dolore! L'uno e l'altro si rifiutano di trovarsi insieme nell'uomo, ma, d'altra parte, se se ne insegue uno o lo si prende, ci si trova in certo modo costretti a prendere sempre anche l'altro, come se fossero attaccati ad un unico capo, pur essendo due»²⁵.

Caratterizzare Platone come uno “spirito normativo” dice dunque solo una parte del vero: coglie un punto certo presente nella sua opera, e magari dominante, ma non coglie il modo in cui tale tendenza regolatrice vive in costante tensione con il suo “doppio”.

²⁴ Cfr. K. Corrigan, *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven 1996.

²⁵ Platone, *Fedone*, 60 b, trad. it. di P. Fabrini.