



CREAZIONISMO, ETERNALISMO E CAUSALITÀ
DEL PRIMO PRINCIPIO
PLATONE, ARISTOTELE E ALCUNI INTERPRETI NEOPLATONICI

di
R. Loredana Cardullo

0. *Premessa*

Il ‘creazionismo’ e l’‘eternalismo’ sono le due principali risposte che la filosofia antica d’età classica ha elaborato in merito al problema dell’origine dell’universo; tradizionalmente, in storia della filosofia antica, si definisce creazionista o semicreazionista la soluzione cosmologica di Platone, esposta principalmente nel *Timeo*, secondo la quale l’universo sarebbe stato prodotto – per l’appunto, in senso lato, creato – da un artefice divino, mentre con eternalismo ci si riferisce generalmente alla posizione aristotelica, sorta in reazione a quella platonica e tesa a dimostrare che l’universo non ha avuto alcun inizio e che anzi, essendo eterno come Dio, è da ritenersi anch’esso un dio visibile. Corollario della tesi platonica è l’inferiorità ontologica del mondo sensibile e l’impossibilità di farne oggetto di indagine scientifica senza il riferimento, appunto, alle sue cause divine (idee e divino artefice), laddove alla posizione aristotelica si accompagna una rivalutazione della realtà fenomenica, considerata degna di essere indagata in sé e per sé da una scienza *ad hoc*: la fisica.

Scopo del presente contributo è indagare le due posizioni filosofiche appena accennate, compararle tra loro ed infine analizzarne la *fortuna* nell’opera di alcuni neoplatonici (Plotino, Proclo, Ammonio di Ermia). È necessaria, però, una premessa: infatti, se il concetto di eternalismo non dà adito a grossi equivoci, denotando una posizione abbastanza univoca – quella di chi crede che il mondo non abbia avuto un’origine temporale e non si dissolverà mai –, il termine creazionismo, invece, essendo polisemico e per certi versi equivoco, richiede una precisazione preliminare. Parlare, infatti, di creazionismo in un contesto relativo alla filosofia antica – che è quanto qui si vuole fare – potrebbe sembrare anacronistico se non specificassimo in via preliminare a quale significato del termine ci riferiamo. Giacché, se per creazionismo si intende, in senso

stretto, la concezione secondo la quale il mondo sensibile, assieme col tempo, è stato creato dal nulla (*ex nihilo*) dalla libera volontà di un ente divino onnipotente che, così come ne ha determinato la nascita, allo stesso modo ne deciderà la distruzione, allora, a rigore, di creazionismo si può parlare soltanto a partire dai testi del *Nuovo Testamento* e dagli scritti dei primi pensatori cristiani, e in un contesto esclusivamente religioso¹. Sulla base di un tale significato così preciso e limitato, nemmeno il Dio biblico potrebbe dirsi, a rigore, creatore, visto che, secondo il racconto del primo libro della *Genesi*, egli agisce aleggiando col suo spirito su una terra che già gli preesisteva come «massa informe e vuota», e sulle tenebre che «erano sulla superficie dell'abisso», e decretando, con la sua parola, la nascita della luce («e Dio disse “sia la luce”, e la luce fu») e non quella dell'universo e del tempo – l'espressione «in principio» indica infatti un inizio temporale dell'universo, prima del quale esisteva già una materia in forma disordinata –, e disponendo così il trionfo della luce sul buio e sul disordine precedenti («e separò la luce dalle tenebre, e chiamò Giorno la luce e chiamò Notte le tenebre. E fu sera e fu mattino. Il primo giorno»)². Il Dio della *Bibbia* apparirebbe piuttosto come una specie di 'giardiniere' il quale permette alla terra, grazie alla luce, alla pioggia e al calore del sole, da lui imposti sul buio precedente, di poter dare i suoi frutti e di nutrire così gli esseri viventi; sarebbe una sorta di ordinatore di una realtà preesistente e disordinata, non certo quindi un creatore *ex nihilo*. A conferma di questa immagine del Dio/giardiniere, nel II libro della *Genesi* si legge, ad esempio, che «quando il Signore Iddio fece la terra e il cielo, sopra la terra non c'era ancora alcun arbusto della campagna, né alcun'erba dei campi era ancora germogliata, perché il Signore Iddio non aveva ancora fatto piovere sulla terra [...] poi il Signore Iddio piantò un giardino in Eden, ad oriente, e vi collocò l'uomo che aveva modellato. Il Signore Iddio fece spuntare dal suolo ogni sorta di alberi piacevoli all'aspetto e buoni da mangiare»³. Inoltre, se si assume questo significato del termine, legato alla rivela-

¹ *Giovanni* I, 1-3, in *La Bibbia concordata*, Milano, Bruno Mondadori, 1968: «In principio era il Logos e il Logos era in relazione a Dio e il Logos era Dio. Questi era in principio in relazione a Dio. Tutte le cose divennero per mezzo di lui, e senza di lui non divenne una sola cosa di quelle che sono divenute». *Atti degli Apostoli* XVII, 23-25, *ibidem*: «Ciò che ignorando venerate, questo io vi annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutte le cose che sono in esso, egli, essendo signore del cielo e della terra, non abita in templi fatti dalla mano dell'uomo, né si fa servire dalle mani dell'uomo, come avesse bisogno di alcunché, egli che dà a tutti vita, respiro ed ogni cosa».

² *Genesi* I, 1-5. Cfr. in proposito il commento di E. Berti, *In principio era la meraviglia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, cap. I. *L'universo ha avuto un'origine?*, pp. 21 sgg.

³ *Genesi* II, 4-9. Come precisa E. Berti, *In principio* cit., p. 22, la nozione di *creatio ex nihilo*, estranea al *Genesi*, si troverebbe per la prima volta nel *Secondo libro dei Maccabei*, risalente al II sec. a.C., che gli Ebrei però non riconoscono come opera rivelata.

zione neotestamentaria, nessuno dei filosofi greci dell'antichità potrà essere considerato creazionista, neanche Platone, il cui mitico artefice del *Timeo*, al quale si deve la produzione del mondo sensibile, in verità è stato spesso accostato alla figura del Creatore biblico⁴. Inoltre, venendo meno il modello, viene meno anche l'immagine: se, quindi, per quanto detto, il Dio biblico non può essere considerato *strictu sensu* un creatore (poiché non crea *ex nihilo*), a maggior ragione non sarà creatore nemmeno il Demiurgo platonico, e Platone, di conseguenza, non potrà essere definito creazionista o semi-creazionista. Se, invece, assumiamo un significato più ampio e più flessibile del nostro termine, e per creazionismo intendiamo qualunque teoria che ascriva la struttura e i contenuti dell'universo fisico all'opera 'fabbricatrice' e 'progettatrice' di una causa intelligente estrinseca alla materia, e non all'azione di forze meccaniche o accidentali interne alla materia stessa, allora in questa categoria potremo far rientrare tanto la concezione veterotestamentaria del Dio 'ordinatore', quanto anche la dottrina platonica della produzione demiurgica del mondo, nonché le teorie di alcuni filosofi antichi preplatonici che, interrogatisi sul problema dell'origine, non hanno optato per soluzioni deterministiche o casualistiche e non sono rimasti fermi alle posizioni materialistiche dei primi pensatori, attribuendo bensì ad una mente superiore distinta dalla materia la produzione del cosmo. Per quanto infatti il *Timeo* platonico sia, tra tutti i testi filosofici antichi, quello che – come ha affermato recentemente D. Sedley⁵ – indubbiamente esplora nella maniera più comprensiva la nozione di 'opera artigianale divina' (*divine craftsmanship*) e formula per la prima volta in modo esplicito un'ipotesi cosmologica di tipo teleologico e creazionista – secondo il significato più ampio del termine, appena menzionato –, tuttavia, anche nella fase preplatonica del pensiero antico è forse possibile rintracciare posizioni filosofiche etichettabili già come creazioniste; è quanto sostiene, appunto, David Sedley in *Creationism and its critics in antiquity*, nel quale, rileggendo la storia della riflessione antica sull'origine dell'universo alla luce della moderna ipotesi *from design*,

⁴ Tra i filosofi ebraici che notarono nel *Timeo* forti analogie col racconto della *Genesis*, da essi attribuito a Mosé, vanno ricordati Aristobulo (III sec. a.C.) e, soprattutto, Filone di Alessandria (I d.C.); a quest'ultimo si deve un'esegesi del testo biblico fortemente influenzata da temi platonici e nello stesso tempo una maggiore assimilazione della figura e del ruolo del Demiurgo platonico al Dio biblico, attraverso l'interpretazione delle Idee come pensieri divini, la qual cosa, se non introdusse ancora la nozione di creazione dal nulla, rese però l'artefice platonico più potente di quanto non risultasse dal *Timeo*, dove la sua attività era condizionata sia dalla materia che dal modello intelligibile, entrambi preesistenti alla creazione e coeterni al Demiurgo, e lo avvicinò maggiormente alla figura biblica del creatore alla cui operazione preesisteva soltanto una materia disordinata.

⁵ D. Sedley, *Creationism and its critics in antiquity*, Berkeley-London, University of California Press, 2007, p. 95.

intende dimostrare come la contrapposizione che oggi divide i creazionisti – seguaci di W. Paley – dagli evoluzionisti darwiniani possa essere già rinvenuta, *in nuce*, naturalmente *mutatis mutandis*, nel mondo antico⁶. I pensatori preplatonici che secondo tale lettura rientrerebbero nella cosiddetta ‘corrente creazionista’ sarebbero i due pluralisti del V secolo Empedocle e Anassagora: per primi essi avrebbero riconosciuto l’impossibilità della materia a darsi da sé movimento o ordine, e avrebbero perciò distinto dal sostrato materiale originario una causa motrice e ordinatrice intelligente la cui azione determina l’organizzazione e lo sviluppo verso il meglio della materia. Il riferimento ad una causa ordinatrice distinta dalla mescolanza originaria indifferenziata e caotica (che sia lo *sphairos* empedocleo dei quattro *rizomata*, o il *migma* anassagoreo degli infiniti *spermata*) collegherebbe inoltre i due pluralisti ad Esiodo (700 a.C.), la cui *Teogonia* – pur non essendo ancora un’opera filosofica –, nel far derivare l’ordine cosmico da un Chaos originario – nozione, questa, assimilabile al nostro concetto filosofico di materia o di spazio, e rappresentazione primordiale della sostanza/sostrato (aria, acqua, fuoco, sfero, ecc.) dei presocratici e del ricettacolo platonico del *Timeo* –, sul quale agiscono delle cause divine procreatrici (Amore, Notte, Cielo, Oceano), fornisce il primo modello di spiegazione genealogico/cosmologica di tipo creazionista⁷, e le cui *Opere e giorni* esibiscono

⁶ Il più noto sostenitore della tesi del cosiddetto ‘disegno intelligente’, al quale fanno capo i moderni creazionisti, fu l’arcivescovo William Paley (1743-1804). Attraverso il suo argomento *from design* egli intendeva dimostrare l’esistenza e l’opera creatrice di Dio; paragonando la perfezione dell’universo a quella di un orologio progettato e realizzato da una mente umana intelligente, riteneva che il mondo fosse opera di un progettatore intelligente divino. Ne derivava la seguente proporzione: l’orologiaio sta all’orologio, come Dio sta all’universo. L’evoluzionismo darwiniano, di contro, nega il progetto intelligente e la creazione del mondo da parte di un Dio, propendendo per una spiegazione scientifica che fa riferimento alle sole dinamiche della materia e all’adattamento delle specie all’ambiente.

⁷ D. Sedley, *Creationism* cit., p. 2: «The agenda of the Presocratic cosmologists was in effect already largely set by this creation myth’s opening: *the very first thing was that Chaos came to be. Then broad-bosomed Earth, a safe seat forever of all the gods...* (Theog. 116-17). There followed a range of further births, including that of Love – a procreative force, ensuring the emergence of subsequent generations. The initial deities then became the forebears of a variety of further actors on the cosmic stage, including Night, who would become in turn the mother of Day; Heaven, the offspring of Earth; and Ocean. In due course further races were created by the gods, including mankind». Il legame tra la genealogia esiodea e le prime cosmologie filosofiche viene già sottolineato da Aristotele in *Metaph.* A 4, 984b 23-32, là dove il filosofo menziona l’Amore della *Teogonia* quale antesignano della causa motrice (che Aristotele indica con la circonlocuzione ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) e lo accosta all’amore di cui parla Parmenide nella sua ricostruzione dell’origine dell’universo (fr. 13 DK); il brano è il seguente: «tuttavia si potrebbe pensare che sia stato Esiodo il primo che ricercò una causa di questo genere, o chiunque altro pose l’amore e il desiderio come principio degli esseri (ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν), così come fece per esempio Parmenide. Costui, infatti, ricostruendo l’origine

in Efesto – il quale con una mescolanza di acqua e terra plasma Pandora, il prototipo della donna – la prima rappresentazione dell’artigiano divino. Per quanto concerne Empedocle, si dovrebbe parlare, secondo Sedley, di ‘creazionismo religioso’, in quanto i due principî che presiedono ai cicli cosmici, *Philia* e *Neikos*, il primo identificabile con Amicizia o Amore, potenza unificante, e l’altro con Discordia o Odio, potenza disgregante, sono considerati dall’agrigentino dei principî divini; con Anassagora, invece, saremmo di fronte ad una sorta di ‘creazionismo scientifico’ (*Scientific creationism*, p. 25)⁸, giacché il *Noûs* proposto da Anassagora alla generazione del mondo – diversamente da *Philia* e *Neikos* empedoclei – mantiene più i caratteri di un principio naturale, inteso come causa suprema dell’organizzazione della materia (il cui ruolo è comunque fondamentale in quanto possiede già i semi di ogni cosa), che non quelli di una vera e propria divinità. Ma per lo studioso inglese, ancor più che ai due pluralisti, un posto di assoluto rilievo in questa ‘storia’ deve essere assegnato al Socrate di Senofonte, il cui creazionismo si rivelerebbe in tutta la sua evidenza nei capitoli I 4 e IV 3 dei *Memorabili*. L’insistenza di Socrate sulla causazione intelligente e il suo connesso rifiuto di un’origine puramente accidentale delle forme di vita, documentati da Senofonte soprattutto in *Mem.* I 4, 5-7, sono motivati, molto verosimilmente, dall’esigenza di controbattere all’atomismo democriteo, diffusosi all’epoca, e di produrne una convincente confutazione. Non

dell’universo dice: “primo fra tutti gli dei <la Dea> produsse l’Amore”, mentre Esiodo dice: “prima di ogni cosa fu il caos, e dopo fu la terra dall’ampio seno e l’Amore che risplende fra tutti gli immortali”: come se riconoscessero, e l’uno e l’altro, che deve esistere negli esseri una causa che muove e riunisce le cose. A quale di questi pensatori spetti la priorità, ci sia concesso di giudicare più avanti» (trad. di G. Reale in Aristotele, *Metafisica*, cur. G.R., Milano, Rusconi, 2000). Inoltre, la tesi di Sedley, secondo la quale Empedocle e Anassagora si riallaccerebbero al modello genealogico/creazionista esiodeo, trova conferma in un altro passo aristotelico, tratto sempre da *Metaph. A*, in cui i tre pensatori, seppur non nominati espressamente, vengono chiamati in causa come fautori dell’intervento sul cosmo della causa motrice: «mentre questi filosofi hanno intravisto solamente questa causa [*scil.* la causa materiale], alcuni altri hanno intravisto, invece, la causa motrice; così per esempio, coloro che pongono come principio l’Amicizia e la Discordia, oppure l’Intelligenza, oppure ancora l’Amore». Come si sa, la causa motrice aristotelica non è una causa efficiente nel senso moderno o humiano del termine, la quale nell’antichità ha piuttosto un antecedente nel ποιοῦν (l’agente) stoico; la causa motrice aristotelica dà avvio al movimento e al mutamento della materia in direzione di una forma della quale all’inizio del processo era priva, ma non agisce producendo un effetto alla maniera dell’artigiano che attraverso la sua azione causale produce un oggetto concreto e altro da sé. Non è quindi la causa dell’essere delle cose ma soltanto il principio del loro movimento (κίνησις) e mutamento (μεταβολή), cioè del loro divenire. Aristotele, quindi, non avrebbe potuto considerare – come di fatto non fa nemmeno nei luoghi in cui affronta il problema dell’origine del mondo – i due pluralisti dei creazionisti, poiché per lui la causa motrice non è una causa produttrice o ordinatrice.

⁸ Sedley (*Creationism* cit., p. 31) considera Anassagora un pensatore rivoluzionario (p. 8) e gli scritti del Clazomenio il manifesto del creazionismo razionale.

è quindi un caso, a parer di Sedley, che proprio Socrate sia stato l'autore della prima esplicita occorrenza dell'argomento *from design*. Probabilmente, sia le pagine senofontee che contengono l'ipotesi creazionista e teleologica di Socrate, sia l'ipotesi stessa sono state trascurate dagli studiosi perché surclassate dalle ben più brillanti pagine dei dialoghi platonici focalizzate su altri temi filosofici. Tuttavia, anche in Platone è possibile trovare una conferma a tale ipotesi, e precisamente nel brano del *Fedone* che contiene il famoso excursus autobiografico di Socrate, attraverso il quale il filosofo esprime la sua delusione nei riguardi della *perì physeôs historiê*, che accusa di essersi limitata all'indicazione delle sole cause meccaniche delle cose, e propone in contrapposizione un'indagine di tipo dialettico condotta con l'aiuto dei *logoi* alla ricerca delle vere cause e non delle con-cause quali sono quelle sin lì considerate. L'idea che emerge da *Fedone* 97b 8-d 3 e 98b 7-c 2 è quella di una intelligenza divina che agisce sulla realtà originaria come causa finale, orientando le cose verso il meglio delle loro possibilità. Considerare cause quelle materiali e meccaniche, cioè gli elementi, come hanno fatto tutti i *physiologoi*, costituisce per Socrate un'assurdità (99a 5), così come è assurdo per lui che «quella forza che ha fatto sì che questi elementi si trovino così come sono ora, disposti nel modo migliore, essi [*scil.* i naturalisti] non la cercano né pensano che possa trattarsi di una potenza divina» (99c 1-3). In conclusione, e prima di tornare al mio discorso principale, vorrei osservare che per quanto gli argomenti di Sedley possano risultare affascinanti e per molti versi anche abbastanza convincenti, essi devono fare i conti con la testimonianza aristotelica, la quale, come si sa, non li conferma affatto; difatti per Aristotele i due pluralisti rientrano a pieno titolo tra i meccanicisti e Socrate si limitò a riflettere su questioni morali, senza mostrare alcun interesse per problematiche di ordine cosmologico o fisico.

Partendo da questo significato più ampio del termine creazionismo, nelle pagine che seguono verranno poste a confronto le due principali posizioni antiche sull'origine del mondo: il creazionismo, da una parte, e l'eternalismo, dall'altra. L'esame critico delle principali fonti, che sono in primo luogo quella platonica del *Timeo* e quella aristotelica del *De philosophia* e del *De caelo*, occuperà la parte centrale del presente contributo. La seconda parte della ricerca verterà, poi, sugli esiti del contrasto tra i due punti di vista appena delineati e discussi, dal momento che né la posizione platonica né quella aristotelica vennero accolte dai loro rispettivi seguaci in maniera lineare e semplice. Nella tarda antichità, i maggiori contributi al dibattito sulla questione dell'origine del mondo, in generale, e in merito al contrasto tra le posizioni platonica e aristotelica, nello specifico, sono giunti principalmente da Plotino, Proclo, Ammonio di Ermia e Giovanni Filopono; tra questi, tutti, ad eccezione del cristiano Filopono, confermeranno (fatte salve alcune importanti differenze esegetiche), con-

tro Aristotele, la lettura metaforica e non letterale del testo platonico, che era già stata proposta dagli accademici Speusippo e Senocrate. L'esame di alcuni testi di questi filosofi ci restituirà sulla questione un quadro ermeneutico complesso e variegato; difatti, per quanto l'esegesi neoplatonica sia per lo più finalizzata all'operazione concordista e tenda perciò a smussare le differenze più eclatanti e più evidenti tra Platone e Aristotele, sul problema specifico dell'origine del mondo sarà difficile per gli esegeti trovare un accordo. Infine la disamina del problema dell'origine del cosmo permetterà di far luce su un'altra questione dibattutissima tra gli esegeti e a quel problema strettamente connessa: quella della causalità del primo principio. Affermare infatti che il principio primo è causa efficiente dell'universo significa ammettere un inizio e quindi una 'creazione' del mondo, anche se a partire da una materia e da un modello preesistenti, come afferma Platone; sostenere invece che il principio primo è causa finale e non produttiva significa voler eliminare il problema dell'inizio e ammettere invece l'eternità del cosmo, come fa Aristotele. E ancora, considerare il primo principio tanto causa efficiente quanto causa finale, come farà, ad esempio il neoplatonico alessandrino Ammonio di Ermia, significherà voler conciliare ciò che originariamente era di fatto inconciliabile, cioè il concetto platonico di causalità efficiente, incarnata dalla figura del demiurgo, e quello aristotelico di causalità finale, rappresentata dal motore immobile. Ma per operare una tale conciliazione – o, come si dovrebbe forse dire, una tale forzatura – si dovrà modificare la nozione aristotelica di causa efficiente, che nelle intenzioni del suo formulatore era solo una causa *movendi* e non una causa *essendi*, interpretandola platonicamente e stoicamente come un $\pi\alpha\iota\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ e non soltanto, aristotelicamente, come un $\kappa\iota\nu\omicron\tilde{\nu}$. Tale accezione di causa, intesa come l'antecedente lineare e necessario del relativo effetto⁹, è quanto rimane nell'età moderna – nonostante la ben nota critica humiana – delle teorie antiche della causalità; la relazione causale viene quindi interpretata come una relazione invariabile, temporale e asimmetrica tra eventi spazialmente contigui¹⁰. Così, un prin-

⁹ Per questa definizione e per una breve ma completa presentazione della teoria aristotelica della causalità si veda M. Vegetti, *L'origine della teoria aristotelica delle cause*, in *La fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, cur. R.L. Cardullo, G.R. Giardina, Catania, Cuecm, 2005 (Symbolon, 28), pp. 21-31.

¹⁰ Per questa definizione cfr. E. Nagel, *La struttura della scienza: problemi di logica nella spiegazione scientifica*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 80 sgg. La genealogia di questa tipologia di causazione – dove la causa denota un agente che, nel suo agire, produce un effetto – si può ripercorrere attraverso i seguenti testi antichi: *De prisca medicina* 19.14-16; Plat. *Phaed.* 96a 6-10; Plat. *Phil.* 26e 6-8; Aristot. *Phys.* II 3, 194b31-32; Sext. Emp. *Pyrr.* 3.14.1-5. Particolarmente emblematico è il brano sestiano, nel quale si dice chiaramente che causa è «ciò mediante la cui attività nasce un effetto. Così per esempio il sole o il calore del sole è causa del liquefarsi, o della liquefazione, della cera».

cipio che nelle intenzioni di Aristotele doveva essere soltanto la causa finale dell'universo eterno ne diventerà anche la causa produttiva, ovvero il 'creatore', andando a coincidere con il Demiurgo, il quale, a sua volta, verrà assimilato all'Intelletto aristotelico e, come si vedrà alla fine, anche all'ipostasi intellettuale neoplatonica, sede delle idee. Per dimostrare l'armonia e l'accordo tra i due maggiori filosofi dell'età classica, si arriverà quindi a modificare radicalmente la dottrina di entrambi, facendo diventare il Motore immobile aristotelico una causa anche produttiva e il Demiurgo platonico una causa anche finale.

1. Il 'creazionismo' di Platone. Il Timeo, il paradigma artificialistico e le diverse interpretazioni dell'εἰκὼς μύθος

L'azione motrice e ordinatrice esercitata da un principio primo intellettuale e divino sulla materia disordinata e caotica e il primato della causalità produttiva e finale su quella meramente materiale e meccanica, auspicati dal Socrate del *Fedone* di contro alle soluzioni fino a quel momento prospettate dai *physiologoi*, i migliori tra i quali non si erano spinti oltre la semplice intuizione di una causa distinta da quella materiale, trovano la loro prima esplicita teorizzazione nel *Timeo*¹¹, dialogo della tarda età di Platone il cui tema portante è quello

¹¹ La critica ad Anassagora, accusato di avere intuito la causa dell'ordine e del bene dell'universo e di averla rappresentata nel *noûs*, ma di non essere stato poi capace di applicarla nell'indagine concreta sulla natura, per la quale alla fine utilizzava le cause meccaniche, ovvero quelle che da Socrate vengono considerate solo delle concause, condotta in *Phaed.* 98a-e e 99b, è probabilmente implicita anche in *Tim.* 46c-e e 68e-69a. Si tratta di due contesti estremamente lucidi in merito alla distinzione tra i due tipi di causa già fatti oggetto di chiarimento nel *Fedone*, e precisamente la causa (αἰτία) intelligente e divina, che mira al bene e all'ordine della realtà, che nel dialogo cosmologico è personificata dal Demiurgo, la cui azione è analoga a quella di un qualunque artefice umano che guarda ad un modello perfetto, e le cause accessorie, o concause (συναίτια), delle quali la causa o le cause intelligenti e pianificatrici si avvalgono per completare la realizzazione del proprio disegno razionale. Queste ultime sono le cause meccaniche che agiscono secondo necessità ma senza alcuna razionalità o ordine propri. Nel primo dei due passi indicati (*Tim.* 46c-e), contenente anche una sottile critica nei confronti dei filosofi della natura, forse appunto contro Anassagora, e soprattutto la distinzione tra cause incorporee e intelligibili e cause materiali e meccaniche, si legge infatti che: «tutte queste dunque sono concause di cui la divinità si serve come di un aiuto per realizzare, nella misura del possibile, la forma migliore di tutte; ma i più credono che non si tratti di concause, ma delle casue di tutte le cose, giacché raffreddano e scaldano, condensano e fondono e producono tutti gli effetti di questo genere. Esse non possono però manifestare nessun tipo di ragionamento né di pensiero. Infatti, di tutte le cose che sono, la sola cui si addica il pensiero bisogna dire che è l'anima, ed essa è invisibile, mentre il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria sono tutti corpi visibili [...] bisogna illustrare entrambi questi generi di cause, distinguendo fra tutte quelle che sono artefici intelligenti di cose belle e buone (ὄσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί) e tutte quelle che, prive di intelligenza, opera-

dell'origine dell'universo¹². Il principio ontologico ed epistemologico dualistico, ampiamente esposto nei dialoghi della maturità già a partire dal *Fedone*, secondo il quale dobbiamo ammettere due ambiti distinti e separati del reale, l'uno eterno, incorporeo ed invisibile, coglibile con l'intelletto per via razionale (il mondo delle idee), e l'altro transeunte, corporeo e visibile, percepibile tramite i sensi (il mondo delle cose), viene ribadito a mo' di premessa nel proemio (27d 5 ss.) del lungo discorso che Timeo di Locri, matematico e politico illustre, forse di scuola pitagorica¹³, si appresta a pronunciare intorno al problema dell'origine e della composizione dell'universo, discorso che occupa quasi per intero il dialogo che porta il nome di colui il quale ne costituisce il principale protagonista¹⁴. All'enunciazione di tale principio, fa seguito quella del cosiddetto 'principio di causalità', in base al quale «tutto ciò che si genera, si genera per necessità a partire da una causa»; si tratta di due premesse teoriche indispensabili alla giusta comprensione del tema affrontato, poiché grazie ad esse sarà possibile inquadrare senza incertezza il cosmo fisico tra le realtà di natura inferiore che sempre divengono e che si colgono con l'opinione, differenziarlo quindi dalla realtà eidetica eterna, immutabile e oggetto di scienza del quale comunque esso partecipa, e giustificare la ricerca di quella causa prima generativa che Platone indicherà nel *Demiurgo*. L'enunciazione del primo principio, nello specifico, serve a sottolineare in via preliminare la differenza ontologica, epistemologica ed assiologica che separa la realtà corporea e soggetta a mutamento – nella fattispecie il mondo fisico di cui il *Timeo* esamina genesi e struttura – dal suo paradigma ideale, regno del vero essere, modello demiurgico e

no ogni volta a caso e senza un disegno (καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται)». La traduzione a cui faccio riferimento per le citazioni del *Timeo* è quella di F. Fronterotta in Platone, *Timeo*, cur. F.F., Milano, Rizzoli, 2006. Per la medesima distinzione cfr. anche *Pol.* 281d; *Leg.* X 888e; 892a.

¹² La proposta di retrodatare il *Timeo* all'età matura di Platone è stata avanzata da G.E.L. Owen, *The place of Timaeus in Plato's dialogues*, in «Classical Quarterly», n.s. 3 (1953), pp. 79-95 (ora in G.E.L. Owen, *Logic, science and dialectic. Collected papers in Greek philosophy*, ed. by M. Nussbaum, London, Duckworth/Cornell U.P., 1986, pp. 66-84) ma prontamente ed efficacemente confutata da H.F. Cherniss, *The relation of Timaeus to Plato's later dialogues*, in «American Journal of Philology», 78 (1957), pp. 225-266 (ora in H.F. Cherniss, *Selected papers*, ed. by L. Tarán, Leiden, Brill, 1977, pp. 298-339) e Ch. Gill, *Plato and Politics: the Critias and the Politicus*, in «Phronesis», 24 (1979), pp. 148-167.

¹³ Sulla figura storica e sulle eventuali dottrine pitagoriche di Timeo si veda quanto scrive Fronterotta, anche sulla base della letteratura critica, nella sua Introduzione a Platone, *Timeo*, cit., p. 13 e nt. 6.

¹⁴ Alla pagina 27c 4-5, non prima di avere invocato gli dei, come si addice a «chiunque si lanci in un'impresa, piccola o grande che sia», Timeo presenta il tema intorno a cui si appresta a ragionare: l'universo, e in particolare la questione se esso sia stato generato oppure no (ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαι πῆ μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν).

oggetto di scienza; laddove il principio di causalità permetterà, in seguito, l'introduzione della figura dell'artefice divino quale causa produttrice di un universo, che, in quanto generato, abbisogna di una causa, esattamente come ogni altro ente o prodotto generato, e l'utilizzazione della metafora artificialistica o tecnica, in base alla quale il cosmo sta ai prodotti della *technê* umana come il Demiurgo sta all'artigiano. I due principi, esposti nei due brani che si riportano qui di seguito, troveranno ampia applicazione nei passaggi nodali del discorso di Timeo:

«Questo dunque, secondo la mia opinione, è ciò che bisogna innanzitutto distinguere: cosa è ciò che sempre è, senza avere generazione, e cosa è ciò che sempre diviene, senza mai essere (τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε)? L'uno certo si coglie con il pensiero e se ne può rendere conto razionalmente, poiché rimane sempre identico a se stesso (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν); l'altro, dal canto suo, è oggetto dell'opinione che deriva dalla sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente, poiché si genera e si corrompe e mai è realmente (τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν)» (Plat. *Tim.* 27d 5-28a 4).

«Inoltre, tutto ciò che si genera, si genera per necessità a partire da una causa (πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι): è infatti impossibile, per qualunque cosa, avere generazione senza l'intervento di una causa (παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν)» (Plat. *Tim.* 28a 4-6).

Unico scritto platonico di argomento cosmologico, il *Timeo* è una delle ultime opere del filosofo; fu composto probabilmente sia per colmare una lacuna presente nella sua produzione, vale a dire quella di un'indagine specifica sulla struttura e sulla genesi del mondo sensibile, sia anche per precisare meglio quale fosse il rapporto tra idee e cose, cercando di smussare quel dualismo che era stato criticato da Aristotele – il quale delle idee aveva condannato proprio quella separatezza nei confronti delle cose che costituiva invece il cuore della dottrina platonica – senza però pregiudicare la separatezza, l'eternità, l'incorporeità, l'immutabilità e l'interezza delle idee. Il tema cosmologico offriva a Platone la possibilità di spiegare, una volta esposta e rivista nei dialoghi della maturità e in quelli dialettici la sua teoria principale, in che modo e in virtù di quale tipo di relazione causale le idee potessero costituire, al di là delle note accuse aristoteliche concentrate nel perduto *De ideis* e tramandate da Alessandro di Afrodisia, la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi* delle realtà sensibili, e nello stesso tempo anche quella di fare del mondo sensibile, in quanto immagine dell'intelligibile, l'oggetto di un ragionamento filosofico, per quanto – come vedremo – di natura verosimile e non vera. Con la figura del Demiurgo, inteso come la

causa produttrice delle cose sensibili, veniva introdotto tra le due realtà, altrimenti non comunicanti, quell'elemento di mediazione grazie al quale era possibile da una parte mantenere la trascendenza e la superiorità ontologica delle idee, così come il loro ruolo di causa formale e paradigmatica, ma nel contempo garantire la derivazione e la partecipazione degli enti sensibili da quelli eidetici. Il *Timeo* conferma quindi l'esistenza tra le cose e le idee di un rapporto di μίμησις e di μέθεξις, non simmetrico e verticale, dal basso verso l'alto e non viceversa, ed assegna inoltre la causalità motrice ed efficiente di questo processo al divino artefice, la cui figura e il cui ruolo vengono guadagnati attraverso la metafora artigianale, in un brano che contiene già tutti gli elementi di una cosmologia artificialista, creazionista e finalista¹⁵; si tratta di *Tim.* 28b 2-29b 2:

«TIMEO: Per quanto riguarda il cielo intero o il mondo, o se si trova qualche altro nome adeguato lo si chiami con questo, bisogna innanzitutto esaminare di esso ciò che è stato stabilito si debba esaminare in primo luogo di ogni cosa, vale a dire se sia sempre stato, senza avere né principio né generazione, oppure se sia stato generato a partire da un principio. È stato generato (ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν'). Infatti è visibile e tangibile ed ha un corpo, ma tutte le cose di questo tipo sono sensibili, e le cose sensibili si apprendono con l'opinione mediante la sensazione, ed è risultato che sono generate e in divenire (ὄρατὸς γὰρ ἀπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξη περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη). E ciò che è generato abbiamo detto che è necessario che sia generato da una causa (τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαιμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκη εἶναι γενέσθαι). Ma il fattore e padre di questo universo è molto difficile trovarlo e, trovatolo, è impossibile parlarne a tutti (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν'). E questo si deve indagare dell'universo: guardando a quale degli esemplari chi ha fabbricato (ὁ τεκταινόμενος) l'universo lo abbia realizzato, se all'esemplare che è sempre nello stesso modo e identico o a quello che è generato. Ma se questo mondo è bello e l'Artefice è buono (εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός), è evi-

¹⁵ Plato's *Timaeus and the foundation of cosmology in late antiquity, the Middle ages and Renaissance*, T. Leinkauf-C. Steel (ed. by), Leiden, Brill, 2005, p. V, attribuiscono al Platone del *Timeo* l'idea che il mondo sia il prodotto di un disegno intelligente e della necessità, «whereby intelligence dominates and uses necessity for the best possible outcome [...]», e che la vita umana, teleologicamente orientata, abbia senso solo in un mondo così inteso.

dente che egli ha guardato all'esemplare eterno (δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν); e, se, invece l'Artefice non è tale, ciò che non è neppure permesso a qualcuno di dire, ha guardato all'esemplare generato. Ma è evidente a tutti che egli guardò all'esemplare eterno: infatti l'universo è la più bella delle cose che sono state generate (ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων), e l'Artefice è la migliore delle cause (ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.). Se pertanto l'universo è stato generato così, fu realizzato dall'Artefice guardando a ciò che si comprende con la ragione e con l'intelligenza e che è sempre allo stesso modo. Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo cosmo sia immagine di qualche cosa (τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι)».

Il brano contiene le prime informazioni sulla natura dell'universo e sulla sua causa: il mondo è stato generato perché è un ente corporeo e sensibile, ed in quanto generato presuppone una causa che lo abbia prodotto guardando ad un modello, esattamente come accade per qualunque altro ente corporeo generato e soggetto al divenire, il cui artefice riproduce nella materia la forma di un paradigma. La bellezza dell'universo è tale da rivelare, da una parte, la bellezza del suo modello, che non può essere, quindi, che il mondo che «sempre è e che mai diviene», e dall'altra parte la bontà del suo artefice, il quale, essendo buono, anzi, essendo «la migliore delle cause», ha prodotto «la più bella delle cose generate» guardando all'esemplare intelligibile.

Fin qui la figura del Demiurgo viene assimilata a quella di un qualunque artigiano umano, sulla base del significato comune che il termine δημιουργός aveva prima che venisse caricato da Platone di una precisa valenza filosofica, quando indicava semplicemente un artigiano, un lavoratore che possiede precise competenze tecniche: un falegname, un fabbro, un saldatore, uno scultore, ma anche un medico, un architetto, cioè un τεχνίτης che produce ciò che produce con intelligenza, calcolo e in vista del meglio, guardando alla natura di un modello da realizzare nella materia – la salute nel caso del medico, la casa per l'architetto – e calcolando i mezzi per una giusta realizzazione. Notissime sono le pagine platoniche in cui si condannano le false τέχναι, come ad esempio nel *Gorgia* la culinaria¹⁶, le quali procedono a-razionalmente e senza alcun calcolo, senza conoscere né la natura di ciò che devono realizzare né la causa delle pro-

¹⁶ Cfr. Plat. *Gorg.* 500b-c (confronto tra la culinaria, che non è una tecnica ma una pratica che concerne il piacere, e la *technê* medica che invece mira al bene); 503d-504a 4 (tra i δημιουργοί (artigiani possessori di *technê* i quali agiscono in vista del bene) pone sia i pittori, gli architetti, i costruttori navali, ciascuno dei quali «dispone ciascun elemento del suo lavoro secondo un certo ordine e costringe ognuno di essi a conformarsi e ad armonizzarsi all'altro, finché il tutto risulti una cosa ben disposta e ordinata», sia anche «tutti gli altri artigiani (τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς) [...] che si occupano del corpo, i maestri di ginnastica e i medici, [i quali] danno un ordine e una buona disposizione al corpo».

prie operazioni e incapaci di provvedere al meglio, come fa invece la vera *technê*, e a *fortiori* come fa una *technê* divina come quella del Demiurgo del *Timeo*, il quale, come sottolineeranno le *Leggi*¹⁷, oltre ad avere prodotto l'universo in vista del tutto e non delle singole parti, ivi compreso l'uomo, continua a prendersene cura. Tornando al nostro contesto, l'attribuzione del carattere divino al «fattore e padre» dell'universo avviene poco più avanti, rispetto al brano che abbiamo appena riportato e commentato, quando Timeo dà avvio al suo racconto mitico, quando cioè precisa, a conclusione del proemio del suo discorso, che ciò che narrerà, poiché verte su una realtà di natura inferiore, ossia sull'universo diveniente, non può che avere le caratteristiche di un ragionamento o di un mito 'verosimile'. «L'essere è rispetto al divenire nello stesso rapporto in cui è la verità in rapporto alla credenza», aveva affermato alla pagina 29c 3, sottolineando lo scarto ontologico ed epistemologico che vige tra il mondo fisico, generato, diveniente e sensibile e il suo modello, eterno, immutabile ed intelligibile; ora precisa che poiché il mondo fisico è un'immagine del mondo intelligibile, e poiché solo a quest'ultimo si addice un discorso che abbia i caratteri della verità e della cogenza, allora il ragionamento che avrà ad oggetto il mondo sensibile potrà avere soltanto i caratteri della verosimiglianza e non quelli della verità. Con queste parole Timeo motiva e giustifica la natura inferiore e non scientifica del suo ragionamento, che a volte connota come *μῦθος*, altre come *λόγος*:

«se dunque, Socrate, non saremo in grado di proporti, su molti aspetti e riguardo a molte questioni, sugli dei e sulla generazione dell'universo, dei ragionamenti perfettamente e compiutamente coerenti con se stessi e del tutto esatti, non stupirti; ma se ti presenteremo dei ragionamenti non meno verosimili di altri, dovremo esserne soddisfatti, ricordandoci che io che parlo e voi che siete i

¹⁷ *Leg.* 902e 4-903d contiene un'analogia tra l'artefice divino e gli artigiani umani in ordine al loro comune produrre in vista del meglio. 902e 4-903: «Ateniese: Ma dunque non stimiamo Dio inferiore ad artigiani mortali (μη τοίνυν τόν γε θεόν ἀξιόσωμένον ποτε θνητῶν δημιουργῶν φαλότερον), i quali, quanto più sono di valore, tanto più accuratamente e compiutamente eseguono le opere a loro affidate, con una sola arte, piccole o grandi che siano. Lungi da noi quindi il pensiero che Dio, sapientissimo per sua stessa essenza, che di tutto vuole e può prendersi cura (βουλόμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι καὶ δυνάμενον), non s'interessi affatto dei minori aspetti della realtà [...]»; 903b 4-d: «con la nostra parola persuadiamo questo giovane che da parte di colui il quale ha cura dell'universo (τῷ τοῦ παντός ἐπιμελουμένῳ), tutto è stato coordinato per la conservazione e il bene dell'insieme, e che perfino ogni singola parte di esso, entro i limiti del possibile, subisce e fa ciò che deve subire e fare [...] ogni genesi avviene in funzione del tutto, perché felice sia la vita del tutto che non ha avuto origine per te ma tu per esso. Ogni medico, ogni esperto artigiano quello che fa lo compie in vista dell'insieme (πᾶς γὰρ ἰατρὸς καὶ πᾶς ἔντεχνος δημιουργὸς παντός μὲν ἔνεκα πάντα ἐργάζεται), e, teso al maggior bene comune, senza dubbio realizza la parte in funzione del tutto, e non il tutto in funzione della parte».

miei giudici apparteniamo alla natura umana, sicché, se ci si offre un racconto verosimile (τὸν εἰκότα μῦθον) su questi argomenti, conviene non cercare ancora oltre» (Plat. *Tim.* 29c 4-d 2).

È chiara, quindi, la ragione per la quale Platone affida il suo insegnamento cosmologico ad un mito, vale a dire ad un racconto che per definizione è verosimile, si dispiega nel tempo e si sostanzia di personaggi dall'identità più o meno marcata¹⁸. I personaggi del racconto di Timeo non sono quindi entità astratte ma personificazioni allegoriche: anzitutto il Demiurgo, il quale, senza essere il personaggio principale del racconto, svolge però una funzione fondamentale, che è quella della causa produttiva del cosmo; poi il Vivente eterno, personificazione del mondo delle idee, al quale spetta il ruolo di causa paradigmatica e formale, la cui contemplazione permette al Demiurgo la produzione di un'opera bella come il suo modello; fondamentale è anche il compito assegnato alla Necessità, personificazione della componente spazio-temporale e materiale del cosmo, che, come vedremo, il Demiurgo cercherà di persuadere all'ordine; essa rappresenta anche la causalità materiale e meccanica; altro personaggio di grande rilievo è l'Anima del mondo, alla quale è assegnato il ruolo di causa motrice; da ultimo, Platone introduce i demiurghi ausiliari ai quali viene affidato il compito di creare gli enti mortali quando il Demiurgo avrà completato la creazione degli enti immortali.

La figura del Demiurgo, quindi, viene guadagnata attraverso una precisa analogia tra *technê* umana e *technê* divina; egli è un artigiano divino. Per Platone, dunque, accanto alla *technê* umana esiste anche, ad un più alto livello, una *technê* divina. Perciò, pur essendo un dio (30a 2), per bontà (29a 3; 29e 1), beatitudine ed eternità – secondo la più tradizionale rappresentazione greca del divino –, il Demiurgo possiede anche tutte le competenze di un artefice umano: plasma la cera (74c), forgia i metalli e lavora il legno (28c; 33b); nonché le caratteristiche intellettuali e morali di un essere umano: è intelligente, previdente e capace di emozioni. *Vuole* (βουληθείς, 30a 2) creare un mondo buono, ad immagine del modello, *considera* (ήγησάμενος, 30a 5; νομίσας, 33b) che l'ordine è migliore del disordine, *riflette* (λογισάμενος, 30b; e anche in 34a, 52d, 55c) e *ragiona* (διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε, 30b 4), ad esempio sul fatto che un tutto dotato di pensiero e di anima è più bello di un tutto che ne sia privo, genera il mondo *secondo un disegno* (διὰ τὴν ... πρόνοιαν, 30b 8-c 1), *si rallegra* (ήγάσθη, 37c 7) del suo prodotto e *colmo di gioia* (εὐφρανθείς, 37c 7) lo rende ancora più simile al suo modello. Si tratta, quindi, di un dio-persona, privo però dell'onnipotenza del creatore cristiano. La produzione del cosmo

¹⁸ Cfr. L. Brisson, *Introduction a Platon, Timée/Critias* cit., p. 11.

non avviene infatti dal nulla; e il Demiurgo non è l'unica realtà eterna e principale. Oltre al modello eidetico, sul quale l'artefice cosmico realizza la sua opera, gli preesiste anche la $\chi\acute{o}\rho\alpha$, che Platone presenta come il materiale e il ricettacolo della produzione demiurgica, ovvero come ciò 'da cui' e come ciò 'in cui' verrà generato il mondo. La $\chi\acute{o}\rho\alpha$ denota, in una parola, le condizioni materiali (i quattro elementi) e spaziali (il ricettacolo, il luogo del mondo) del lavoro dell'artefice divino; il compito di quest'ultimo non consiste pertanto nel creare *ex nihilo* una realtà che prima non esisteva in alcun modo, ma, piuttosto, nel portare all'ordine un materiale già preesistente sia pure in forma disordinata e caotica. Per far ciò il Demiurgo 'persuade' la Necessità – cioè le con-cause meccaniche intrinseche alla materia – a permettergli di trasferire nella $\chi\acute{o}\rho\alpha$ la perfezione delle forme intelligibili, in breve di realizzare la partecipazione delle cose alle idee. Come si vede, il medesimo protocollo, che abbiamo definito 'creazionista', di una causalità intelligente, trascendente e ordinatrice operante su una materia preesistente e disordinata, già visto in opera in Esiodo, nel libro della *Genesi* e nella riflessione protofilosofica dei due pluralisti Empedocle e Anassagora, è presente anche nel *Timeo*, un dialogo che sfrutta il contesto cosmologico per veicolare importanti teorie di ordine onto-teologico. La superiorità ontologica e il carattere divino delle realtà eterne e immutabili – il Demiurgo, il Vivente eterno, l'Anima del mondo, i demiurghi ausiliari – e la loro funzione di causa efficiente, motrice, formale e finale nei confronti delle realtà soggette a divenire emergono in tutta chiarezza, in contrasto sia con le spiegazioni materialistiche e meccanicistiche avanzate dai filosofi della natura, sia con l'antropocentrismo e l'agnosticismo protagoreo. Inoltre, tanto la generazione quanto l'eventuale corruzione dell'universo – realizzato in armonia e unità grazie ad una perfetta proporzione dei suoi quattro elementi originari costitutivi – vengono rimesse da Platone nelle mani del divino artefice, la cui estrema bontà, tuttavia, così come si è fatta promotrice e attuatrice della nascita del mondo, allo stesso modo ne ha anche deciso la durata eterna; il corpo del mondo, si legge alla pagina 32c, «non può essere dissolto da nessun altro se non da chi l'ha composto in unità». Oltre al corpo e all'anima del mondo, anzi insieme con essi, il Demiurgo crea il tempo ad imitazione dell'eterno, come un'immagine mobile di quest'ultimo; il brano che concerne questa creazione, e che si riporta di seguito, è tra i più celebri ma anche tra i più discussi e criticati:

«poiché il modello si trova ad essere un eterno vivente, così anche questo universo egli tentò di renderlo tale nei limiti del possibile. Ora, la natura di quel vivente, essendo eterna (ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγγανεν οὔσα αἰώνιος), non era possibile adattarla pienamente a ciò che è invece generato (τῷ γεννητῷ); ecco dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità (εἰκὼ δ'ἐπενόει κίνητόν τινα αἰώονος ποιήσαι) e, nell'atto di ordi-

nare il cielo (διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν), pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna (αἰώνιον εἰκόνα) che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato tempo (τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν). Infatti, i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato (οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι), proprio allora egli li fece nascere, nel momento stesso in cui costruì il cielo (τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται); e tutte queste sono parti di tempo, e l'era e il sarà sono forme di tempo che hanno avuto nascita e che noi attribuiamo erroneamente, senza avvedercene, all'essere eterno» (Plat. *Tim.* 37d-e 5).

Anche il tempo, come ogni altra 'creatura' del Demiurgo, dipende in tutto dalle decisioni del suo 'creatore'; perché, analogamente al mondo fisico, anch'esso potrà durare per l'eternità o essere dissolto. Su questo principio, esposto nel brano che segue, si concentrerà buona parte della critica di Aristotele:

«il tempo (χρόνος), quindi, ha avuto origine insieme con il cielo (μετ'οὐρανοῦ γέγονεν), in modo che, generati insieme, insieme anche si dissolvano (ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν), se mai di essi debba esservi dissoluzione (ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται), e secondo il modello dell'eterna natura (καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως), perché gli fosse quanto più possibile simile; il modello è infatti qualcosa che è per tutta l'eternità (τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν), mentre il cielo è stato generato, è e sarà, senza interruzione, per tutto il tempo (ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγῶσ τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος)» (Plat. *Tim.* 38b 6-c 3).

Per riepilogare l'insegnamento cosmologico del *Timeo*, il mondo sensibile è stato generato assieme al tempo e nel tempo da un Artefice divino, buono, intelligente e previdente, sul modello del mondo delle idee, il quale è eterno, immutabile e a sua volta divino; inoltre, dovendo imitare quanto più possibile la perfezione del paradigma eidetico, esso è stato dotato di un'anima e di un intelletto. Il mondo ha quindi avuto un inizio, ma, grazie all'estrema bontà del suo artefice, avrà durata eterna. Ora, lasciando da parte, poiché esula dal tema e dagli obiettivi della presente indagine, la complicata organizzazione matematica sulla base della quale il Demiurgo produce il corpo e l'anima del mondo, vorrei concludere questa rapida esposizione della proposta 'creazionista' di Platone con un altrettanto rapido accenno alla immediata fortuna del racconto affidato a Timeo, dal filosofo definito tre volte un εἰκῶς μῦθος e sedici volte un εἰκῶς λόγος¹⁹. Investito immediatamente dalle accuse aristoteliche, il co-

¹⁹ Cfr. L. Brisson, Platon, *Timée/Critias* cit., p. 70. Brisson non tiene conto del proemio del discorso di Timeo, ma soltanto delle occorrenze delle due espressioni presenti nel racconto vero e proprio, che ha inizio alla pagina 28b 2; infatti, come spiega Berti, concordando con Brisson,

simo generato ma incorruttibile del *Timeo* verrà presentato dagli immediati successori di Platone, Speusippo e Senocrate, come una mera immagine didascalica, costruita dal suo autore alla maniera in cui i geometri costruiscono le loro figure, cioè come una metafora. Di contro all'interpretazione rigorosamente letterale dell'*eikōs mythos* sostenuta da Aristotele, e per salvare la coerenza logica della dottrina platonica, gli accademici proporranno quindi un'interpretazione metaforica della platonica cosmogenesi, la quale probabilmente non corrispondeva all'intenzione di Platone; secondo la lettura degli Accademici, il cosmo descritto nel *Timeo* sarebbe in realtà sempre esistito e sempre esisterà, e il racconto di Timeo avrebbe la sola funzione di sancire, rendendoli chiari a tutti tramite il mito, alcuni rapporti di dipendenza di natura ontologica e metafisica. L'utilizzo del mito avrebbe pertanto 'temporalizzato' realtà che giacciono invece in una dimensione di atemporalità. Ma andiamo per ordine.

Per avere chiaro lo *status quaestionis* del dibattito che il *Timeo* scatenò nel mondo antico e già nell'ambito della medesima scuola platonica, terrò conto dello schema proposto da R. Sorabji al cap. 17 di *Time, creation and the continuum*²⁰, secondo il quale le principali interpretazioni possono essere distinte in tre gruppi, le cui formulazioni sarebbero in linea di massima le seguenti:

- il tempo diviene insieme al cosmo ordinato e prima di ciò non c'era nulla;
- il tempo ordinato diviene insieme al cosmo ordinato e prima di ciò c'erano tempo, movimento e materia disordinati;
- niente diviene perché il racconto dell'origine è solo una metafora.

Sostenitore della prima tesi è il filosofo neoplatonico di fede cristiana Giovanni Filopono, la cui interpretazione del racconto del *Timeo* ha lo scopo di accostare il creazionismo platonico al creazionismo cristiano, e nel contempo quella di rifiutare l'eternalismo aristotelico e la tesi procliana – che si colloca a metà tra platonismo ed aristotelismo e che fu condivisa *grosso modo* anche da Ammonio di Ermia – di una creazione senza inizio (*beginningless*). Secondo Filopono, quindi, per Platone, come per i cristiani, mondo e tempo avrebbero avuto un inizio – come d'altronde era stato chiaramente testimoniato da Aristotele, che Filopono per quanto concerne la lettura letterale del *Timeo* ritiene un suo alleato – e il passaggio dal disordine all'ordine, nel racconto platonico, sarebbe solo una finzione. Su queste posizioni formulate nella tarda antichità

ne *L'oggetto dell'εἰκὸς μύθος nel Timeo di Platone*, in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. II. Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 553-567, p. 561, non bisogna confondere l'εἰκὸς μύθος che coincide con il discorso di Timeo e ne costituisce il tema, con il proemio di tale discorso, poiché quanto detto nel proemio è «discorso permanente, stabile, inconfutabile e invincibile, e dunque va preso alla lettera». Si veda in proposito anche M.F. Burnyeat, *Eikōs Mythos*, in «Rhizai», 2 (2005), pp. 143-165.

²⁰ Cfr. R. Sorabji, *Time, creation and the continuum*, London, Duckworth, 1983, p. 268.

(quelle di Filopono, Proclo, Ammonio) ritorneremo dopo avere esposto la critica di Aristotele e la reazione degli altri accademici. Per il momento va ricordato che anche Filone di Alessandria, filosofo di fede ebraica del I sec. d.C., sostenne la medesima tesi dell'inizio assoluto della materia, del mondo e del tempo, nei suoi due trattati *Sulla provvidenza*; per lui, Platone non avrebbe pensato ad alcuna materia disordinata preesistente alla genesi del mondo ordinato, ma avrebbe invece sostenuto che l'ordine sia nato assieme al mondo (*cum ornatu ipso*) e al tempo²¹.

La seconda interpretazione si basa sempre, come la precedente, su una lettura letterale del racconto del *Timeo*, ma insiste soprattutto sull'incoerenza platonica di avere considerato la nascita del tempo 'nel tempo', vale a dire di avere implicitamente ammesso l'esistenza di un tempo prima del tempo generato assieme al mondo; essa cerca pertanto di risolvere tale conflitto sostenendo l'esistenza di due tipi di tempo, l'uno 'disordinato', che è quello preesistente ed eterno, l'altro 'ordinato', che ha avuto un inizio, e che risulta organizzato secondo precisi rapporti numerici e scandito in giorni, notti e anni. Sostenitori di una tale interpretazione sono il Velleio epicureo del *De natura deorum* di Cicerone, scritto del I secolo a.C., il quale più che interpretare, critica Platone, e i due medioplatonici Plutarco di Cheronea e Attico, le cui tesi sulla preesistenza della materia e del tempo in forma disordinata sono riportate soprattutto da Proclo, che le rifiuta, nel suo *Commentario al Timeo* e da Filopono nel *De aeternitate mundi contra Proclum*²². Una tesi simile si trova anche in Agostino e in Galeno²³.

Della terza interpretazione, che possiamo definire 'metaforica' e che pertanto nega che Platone abbia voluto realmente propugnare la tesi di un inizio sia del cosmo che del tempo, testimonia già Aristotele nel I libro del *De caelo* attribuendola ai primi discepoli di Platone, Speusippo e Senocrate, come risulta anche da Simplicio, in *De cael.* 303, 34 ss. Heiberg (= Senocrate, fr. 154 Isnardi Parente) e dagli *Scholia in Aristot. de caelo* 489a 9 Brandis (= Senocrate, fr. 156; Speusippo, fr. 95 Isnardi Parente)²⁴. L'interpretazione metaforica, e cioè non letterale, verrà accolta da quasi tutti i medioplatonici e i neoplatonici, ad eccezione dei già menzionati Plutarco e Attico tra i medioplatonici, e Filopono tra i neoplatonici, tutti fautori con Aristotele, ma per ragioni diverse, della letteralità del racconto del *Timeo*. Rimandando ai paragrafi successivi un'esposizione più ampia e articolata delle varie posizioni emerse dal dibattito sulla cosmo-

²¹ Philo, *Prov.* 1.20 e 22 Aucher. Cfr. R. Sorabji, *Time, creation* cit., soprattutto le pp. 203-209; 268-269.

²² Procl. in *Tim.* 1.276,31-277,7; 3,37,7-38,12; Philop. *De aetern.* 211,11; 519,23.

²³ August. *De civitate dei* XII.16; Galen. *Compendium Timaei* 4, 1-13.

²⁴ Aristot. *De cael.* I 10, 279b 32-280a 2.

genesi platonica, mi soffermo qui brevemente sulle posizioni assunte dai critici moderni. La letteratura sulla questione è davvero vastissima, e i protagonisti del relativo dibattito sono numerosi; per questa ragione mi limiterò a nominare i maggiori studiosi e a collocarli in due gruppi, ponendo da una parte coloro che hanno sostenuto l'interpretazione letterale, come Vlastos, Hackforth, Herter, Isnardi Parente, Reale, Berti, e dall'altra i sostenitori dell'interpretazione metaforica o didascalica, come Zeller, Taylor, Cornford, Cherniss, Tarán, Brisson, Fronterotta e Ferrari²⁵. Come si può facilmente notare dai nomi menzionati, il dibattito sulla corretta interpretazione da dare alla teoria cosmologica di Platone ha coinvolto i maggiori platonisti della modernità e dell'epoca contemporanea, ma a tutt'oggi non ha trovato una soluzione concorde, e probabilmente non potrà mai giungere ad una posizione unica e uniforme, soprattutto a causa del fatto che, essendo stata esposta in forma mitica, la teoria platonica si presta e si presterà sempre alle più svariate interpretazioni, senza che si possa obiettivamente propendere per l'una o per l'altra. Anzi, i sostenitori di ciascuna delle due ipotesi esegetiche insistono senza mezzi termini sulla validità della propria risposta. Ferrari, ad esempio, afferma senza alcuna esitazione che è giusta l'interpretazione metaforica perché Platone «si propone di esporre la generazione e la composizione (*genesis kai systasis*) dell'universo», ovvero di spiegare come avvenga «il processo di causazione ontologica del mondo, vale a dire, quali sono i principî e le cause del cosmo e come agiscono. Si tratta di un problema filosofico formidabile, che richiede di essere affrontato con la massima accortezza, anche in riferimento agli strumenti espositivi da utilizzare»²⁶. E lo strumento del mito, quale racconto verosimile e didascalico, si rivela utilissimo per spiegare le dinamiche di una realtà, qual è quella fenomenica, che in quanto materiale e soggetta al divenire non può essere fatta oggetto di un discorso vero, come già Platone aveva precisato. Così, la priorità metafisica delle cause del mondo, nel mito, viene temporalizzata, declinata in una precedenza temporale, in una successione di prima e poi, «in modo da risultare comprensibile anche a chi non ha una particolare dimestichezza verso nessi teorici così ardui»²⁷; ciò vuol dire, ad esempio, che quando Platone in *Tim.* 52d sostiene che prima che l'universo nascesse (*prin ouranon genesthai*) esistevano tre entità, l'essere (l'*on*), lo spazio (la *chôra*) e il divenire (*genesis*), egli non intende assegnare a tali entità una priorità cronologica, ma una priorità ontologica, indicando in esse le cause metafisiche dell'universo. «Questo significa – conclude

²⁵ Per i riferimenti bibliografici rinvio a E. Berti, *L'oggetto dell'εἰκὼς μύθος* cit., pp. 554 sgg.

²⁶ F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano, BUR, 2006, p. 54.

²⁷ Ivi, p. 55.

Ferrari – che l'interpretazione corretta del racconto di Timeo deve presupporre che la generazione dell'universo di cui parla Platone non è, come crederà Aristotele, una generazione reale, ossia temporale, bensì una generazione metafisica, dal momento che il cosmo non è nato in un particolare (e unico) attimo, ma è sempre esistito, essendo però sempre una realtà generata, e, in quanto tale, soggetta a cause metafisiche»²⁸. Contro questa lettura, che risale già a quella proposta – come vedremo – dagli accademici Speusippo e Senocrate e dalla maggior parte dei filosofi neoplatonici, così come, tra i contemporanei, da Baltes e Brisson²⁹ (citati infatti da Ferrari come suoi antesignani nella formulazione di questa tesi), si collocano i fautori dell'interpretazione letterale. Tra questi, Enrico Berti basa la necessità di interpretare alla lettera il racconto del *Timeo* sul dibattito che si scatenò in seno all'Accademia e che vide protagonisti Aristotele, critico della soluzione platonica, da una parte, e, come si è già detto, Speusippo e Senocrate, fautori della lettura metaforica del mito del *Timeo*, dall'altra. In breve, secondo Berti, se non fosse stato sicuro del fatto che Platone nel *Timeo* aveva espresso una verità e non una metafora, Aristotele non lo avrebbe attaccato proprio sulle incoerenze scaturite dalla interpretazione letterale e senza timore di essere smentito, così come lo stesso Platone, se l'esegesi aristotelica fosse stata errata, l'avrebbe di sicuro smentita, cosa che invece non fece. Invece, dal resoconto che Aristotele dà degli esiti del dibattito sorto nell'ambito della scuola intorno a questo problema, risulta che gli altri allievi

²⁸ *Ibidem*. La stessa interpretazione metaforica del *Timeo* è alla base anche di F. Ferrari, *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel «Timeo»*, in *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel «Timeo»*, cur. C. Natali, S. Maso, Amsterdam, Hakkert, 2003, pp. 83-96. Qui la figura del Demiurgo non viene considerata un'entità ontologico/causale a se stante e distinta dal Vivente eterno, ma, reinserita nell'ambito dell'intelligibile – visto come totalità vivente attiva, caricata di causalità sia paradigmatica che produttiva, cioè demiurgica – viene considerata come l'aspetto produttivo della causalità delle idee. Precisamente, come «una dimensione funzionale immanente a uno dei tre generi fondamentali, e per la precisione a quello dell'essere» (p. 92). Infatti, secondo Ferrari che trova conferma alla sua tesi in quella «cappa di silenzio tombale» sotto la quale Aristotele pone la figura del Demiurgo, se una tale entità non fosse stata del tutto eccentrica, come ritengono i sostenitori dell'interpretazione metaforica, il filosofo l'avrebbe chiamata in causa anche in altri passaggi nodali della sua riflessione ontologica. Seguendo un pensiero già espresso da Dillon («but in truth he is a bizarre figure, and introduced in a bizarre manner»), anche il modo in cui la figura del Demiurgo viene evocata ha un che di bizzarro. Ciò lo porta a concludere che «l'entità alla quale Platone allude quando parla di demiurgo (δημιουργός) e di dio (θεός), non è affatto diversa da quella evocata quando egli nomina l'essere sempre identico e il mondo intelligibile: si tratta in tutti i casi del mondo delle idee, vale a dire del “vivente in sé” (αὐτὸ τὸ ζῶον), il quale rappresenta contemporaneamente la causa efficiente e quella paradigmatica della generazione del mondo» (p. 85).

²⁹ Cfr. M. Baltes, *Die Weltenstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen*, II voll., Leiden, Brill, 1976; L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994.

dell'Accademia avevano proposto di dare un senso metaforico e didascalico al testo per 'aiutare' Platone e difenderlo dalle accuse di antropomorfismo e di paralogismo insite nella critica aristotelica; di questo tentativo abbiamo chiare testimonianze nel *De caelo* di Aristotele (testo che si riporta di seguito), nel *Commentario al De caelo* di Simplicio e negli *Scholia in Aristot. De caelo*:

«Alcuni tra quanti affermano che il mondo è incorruttibile, pur se generato, tentano di aiutarsi con un argomento fallace (Ἦν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι [sc. τὸν κόσμον] γενόμενον δέ, οὐκ ἔστιν ἀληθές). Costoro sostengono che quando parlano di generazione, lo fanno al modo di quelli che tracciano delle figure geometriche, senza intendere, cioè, una generazione nel tempo, ma semplicemente a scopo didattico, nella convinzione che mediante un procedimento di tal genere si acquisisca una conoscenza più solida, come accade quando si è vista nascere la figura geometrica (ὁμοίως γὰρ φασὶ τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένουσ.). Ma, come affermiamo, i due casi sono ben diversi. In effetti, nel caso della costruzione delle figure, se si pone che tutti i loro elementi siano dati insieme, il risultato è il medesimo; mentre nel caso delle dimostrazioni di costoro, il risultato cambia, e ci si imbatte in una impossibilità, dal momento che i dati iniziali e quelli successivi sono contrari. Essi sostengono che da cose disordinate nascono cose ordinate. Ma è impossibile che una cosa sia al tempo stesso disordinata e ordinata; devono esserci una generazione che separi le due condizioni, e un tempo (ἀλλ' ἀνάγκη γένεσιν εἶναι τὴν χωρίζουσαν καὶ χρόνον). Nel caso delle figure geometriche, invece, non c'è nulla che venga separato dal tempo. È allora evidente che il mondo non può essere al tempo stesso eterno e generato»³⁰.

Diversi secoli più tardi, tanto Simplicio quanto l'autore degli *Scholia* al *De caelo* precisano che bersaglio della critica aristotelica nel brano appena riportato erano Speusippo e Senocrate:

«Questo discorso sembra diretto in particolare contro Senocrate e gli altri platonici, in quanto essi dicono che l'universo ordinato è nato dal disordine e dalla sovrabbondanza incomposta, dal momento che Platone ha detto: 'la divinità, visto che tutto ciò che è visibile non sta mai in quiete ma si muove incompostamente e disordinatamente, dal disordine lo portò all'ordine'. Essi dicono che perciò l'universo deve intendersi come generato, ma che l'atto della gene-

³⁰ *De cael.* I 10, 279c 32-280a 11 = Speusippo, fr. 54 Lang, Senocrate, fr. 54 Heinze, 153 Isnardi Parente. La traduzione riportata è quella di A. Jori in Aristotele, *Il cielo*, Milano, Rusconi, 1999,

razione non si deve intendere come avvenuto nel tempo; la generazione è descritta a mo' di presupposto, per far meglio capire quale sia l'ordinamento degli elementi che in esso sono più semplici e di quelli più composti [...]»³¹.

Ancora più esplicito è il testo degli *Scholia*:

«Senocrate e Speusippo, nell'intento di venire in soccorso a Platone, dissero che in realtà questi non intendeva il cosmo generato nel tempo, ma ingenerato, e che solo per spiegare meglio questo punto e per farlo meglio conoscere e presentarlo in forma più esatta, disse che il cosmo è generato»³².

Ritornando all'interpretazione di Berti, egli conclude argomentando che, se il cosmo platonico è il prodotto della *technê* divina, esso, in quanto tale e come tutte le opere d'arte, è stato generato, «nel senso che è fatto, è costruito, non è sempre esistito»³³. In merito alla formulazione platonica della tesi secondo cui una causalità intelligente è all'origine della generazione del cosmo che prima non esisteva e che grazie a tale causa, che vi trasmette la forma intelligibile, diviene bello e ordinato, Berti aggiunge che «questo discorso potrà piacere o non piacere, essere condiviso o non essere condiviso, ma non c'è dubbio che esprime l'autentico pensiero di Platone, anzi il nucleo stesso della sua filosofia»³⁴. Per quanto concerne, inoltre, la contraddizione, contestata a Platone sempre da Aristotele³⁵, tra l'affermazione della nascita del mondo 'nel tempo', la quale implica che ci fosse già un tempo 'prima' della nascita del tempo (*Tim.* 48b: πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως; 52d: πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι; 53a: πρὶν [...] τὸ πᾶν [...] γενέσθαι, πρὸ τοῦτου) e quella della nascita del tempo assieme al mondo (38b: χρόνος [...] μετ'οὐρανοῦ γέγονεν [...] ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν [...] ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγωνός τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος)³⁶, Berti sostiene che non è necessario dare dei passi in questione un'interpretazione metaforica ma basta distinguere, come ha fra l'altro già proposto Vlastos³⁷, tra un tempo disordinato, privo di numero, misura e regolarità, che esiste da sempre e che «non è ancora tempo nel senso platonico del termine», e il tempo vero e proprio, inteso come successione ordinata secondo

³¹ Simpl. in *Aristot. de cael.* 303,34 sgg. Heiberg = Senocrate, fr. 54 Heinze, 154 Isnardi Parente

³² *Schol. in Aristot. de cael.* 489a 9 sgg. Brandis = Speusippo, fr. 54b Lang, 95 Isnardi Parente; Senocrate, fr. 54 Heinze. Per la medesima testimonianza si veda anche Plut. *de procr. an. in Tim.* 3, 1013a-b = Senocrate, fr. 54 Heinze.

³³ E. Berti, *L'oggetto dell'εἰκὼς μύθος* cit., p. 560.

³⁴ Ivi, p. 561.

³⁵ Cfr. L. Brisson, *Le Même et l'Autre* cit., p. 409.

³⁶ Cfr. il brano del *Timeo* riportato sopra nel testo alla p. 11.

³⁷ Cfr. G. Vlastos, *The disorderly motion in the «Timaeus»*, in *Studies in Plato's Metaphysics*, R.E. Allen (ed.), London, Routledge & Kegan Paul 1965, pp. 379-399.

il numero, che ha avuto un inizio assieme col mondo. Ma poiché la maggior parte delle critiche alla proposta creazionista di Platone giunsero da Aristotele, è opportuno a questo punto passare ad analizzare queste ultime nello specifico.

2. *L'eternalismo di Aristotele e la critica al Timeo. Dal De philosophia al libro A della Metafisica*

Una testimonianza di Cicerone (*Academica* II, 38, 119 Bekker) e alcuni frammenti superstiti del giovanile dialogo aristotelico περὶ φιλοσοφίας, ci danno la certezza del fatto che Aristotele cominciò molto presto a credere all'eternità del mondo. Che egli fosse il primo a proporre una tale concezione lo apprendiamo, inoltre, dallo stesso filosofo che lo asserisce con chiarezza nel *De caelo*. Nonostante sia già presente nel sopracitato dialogo giovanile, la polemica contro il racconto platonico della cosmogenesi troverà però la sua massima espressione nei trattati esoterici dello Stagirita: anzitutto nel *De caelo* (I 10-11; II 1), tanto che alcuni critici hanno considerato questo trattato una risposta dialettica al *Timeo*³⁸, ma anche nell'VIII libro della *Fisica* e in alcuni passaggi del XII della *Metafisica*³⁹. Un atteggiamento di grande venerazione e di profondo rispetto nei confronti degli dèi, considerati – secondo la migliore tradizione greca – degli esseri beati, perfetti, eterni e non bisognosi di nulla, dediti soltanto all'attività noetica⁴⁰, e l'esigenza di confutare ogni argomentazione che, in

³⁸ È quanto afferma, ad esempio, F. Franco Repellini, *Il De caelo di Aristotele come risposta 'dialettica' al Timeo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 35 (1980), pp. 99-126.

³⁹ C. Steel (*Proclus' defence of the Timaeus against Aristotle's objections. A reconstruction of a lost polemical treatise*, in *Plato's Timaeus* cit., pp. 163-193, p. 163) definisce Aristotele il primo interprete ed anche il critico più severo del *Timeo*.

⁴⁰ Come ha affermato recentemente E. Berti, *In principio era la meraviglia* cit., p. 99: «gli dèi sono uno dei temi più costanti della riflessione di Aristotele». Attraverso la citazione di un'espressione di Filone, tratta da un'opera spuria (il *De incorruptibilitate mundi*) ma abbastanza fedele al pensiero del filosofo ebraico, J. Baudry (*Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 108) ha sottolineato il legame esistente tra la religiosità aristotelica e il rifiuto della tesi di un'origine temporale del mondo: «La notion d'éternité du monde est donc pour Aristote un dogme religieux fondé sur la tradition et l'autorité du témoignage. "Aussi regarde-t-il comme terrible l'athéisme de ceux qui prétendent le contraire et pensent qu'il n'y a aucune différence entre les objets faits de main-d'œuvre et ce dieu visible, le soleil, la lune, les étoiles fixes et les planètes"». Per quanto riguarda la cosiddetta teologia di Aristotele, bisogna ricordare che essa non prevedeva alcun Dio-persona che crea il mondo e si prende cura della natura e dell'uomo, ma ammetteva gradi di divinità, una gerarchia, all'apice della quale stava il Primo Motore immobile di *Metaph. A*, inteso come causa finale del mondo, seguito da tutto ciò al quale il filosofo, fedele al politeismo dell'epoca, attribuiva l'aggettivo θεῖος, dal cielo etero e dai corpi celesti che lo abitano, ai motori delle sfere celesti, dall'intelletto umano all'intero universo. Come chiarisce B.

qualsivoglia ambito dello scibile, non appaia logicamente coerente e non venga confermata dall'esperienza, spinge Aristotele a dimostrare, sin dai tempi della sua giovanile frequentazione dell'Accademia, l'erroneità dell'ipotesi platonica della generazione del mondo nel tempo ad opera di un Dio artefice, e a smascherare la contraddizione insita in una teoria che voleva il mondo nel contempo generato ma imperituro. Per quanto riguarda la prima delle due critiche, attribuire la creazione del mondo a un Dio, descritto per di più come un demiurgo, cioè come un 'artigiano', significava assegnare alla divinità caratteristiche fisiche e morali umane, incompatibili con quanto la tradizione assegna al divino, cioè assoluta perfezione, eternità, imperturbabilità. Significava quindi scendere nell'antropomorfismo ma rischiare anche l'empietà e l'ateismo, poiché il Dio, essere extratemporale ed extraspaziale, veniva dipinto come un essere volubile e umorale, al pari di un uomo il quale, da essere finito, imperfetto e immerso in un divenire spazio-temporale, ora agisce e ora no, cambiando facilmente avviso. Un Dio, per Aristotele, è invece un essere perfetto, compiuto, incorporeo, trascendente, un ente spirituale intelligente che non ha volizioni né delibera, e che non ha alcun bisogno di agire o di produrre qualcosa – per di più 'con le sue mani', come fa il Demiurgo platonico – per realizzare il suo essere, un essere già pienamente compiuto. Ora, critiche di tale natura sono già presenti in alcuni passaggi del perduto Περὶ φιλοσοφίας, come testimoniano, ad esempio, Cicerone e Filone di Alessandria; una prima testimonianza proviene da una pagina del *Lucullus*, nella quale Cicerone, dopo avere definito ironicamente l'argomentare aristotelico un *aureum flumen*, così riferisce:

«[...]Aristotele dirà che] il mondo non ha mai avuto un'origine (neque enim ortum esse umquam mundum), perché non vi potrebbe essere stata la risoluzione di compiere un'opera così splendida in seguito a una nuova decisione (quod nulla tuerit novo consilio inito) [*scil.* del Dio]»⁴¹.

Ed anche Filone, più vicino alle posizioni platoniche (che cercava di conciliare con quelle ebraiche), nel suo *De aeternitate mundi* rivolge allo Stagirita,

Botter («*Se dio è incorporeo non è saggio, se dio è corporeo non è beato, quindi dio non è*», in «*Humanitas*», 60/4 [2005], pp. 751-875, p. 781), per Aristotele la divinità è più un predicato che una sostanza; se di sostanza si potesse parlare a proposito del «dio» aristotelico, lo si dovrebbe considerare una sostanza seconda che si predica della prima (in questo caso dell'Intelletto, dei cieli, dei motori, del mondo inteso come totalità), ossia un nome comune, come «uomo» o «animale». Sull'argomento cfr. E. Berti, *Il dio di Aristotele*, in «*Humanitas*», 60/4 (2005), pp. 732-750; Id., *La teologia di Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. II cit.*, pp. 381-393; Id., *Il dibattito odierno sulla cosiddetta «teologia» di Aristotele*, *ibidem*, pp. 489-500.

⁴¹ Cic. *Luc.* 38, 119 Plasberg = Aristot. *Della filosofia*, fr. 20 Walzer; 22 Rose: [...] veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles qui ilium desipere dicat; neque enim ortum esse umquam mundum, quod nulla tuerit novo consilio inito [...].

non senza un filo di ironia, la medesima critica di empietà che questi aveva indirizzato a Platone:

«Aristotele nella sua polemica sosteneva con animo pio e devoto (εὐσεβῶς καὶ ὀσίως) che il mondo è ingenerato e indistruttibile (ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι) e accusava di grave empietà coloro che sostenevano una dottrina contraria (δεινὴν δὲ ἀθεότητα κατεγίνωσκε τῶν τάναντία διεξιόντων), perché essi credettero che non differisse affatto dalle opere costruite dalla mano (οἱ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾗθησαν διαφέρειν) quest'immenso Dio visibile (τοσοῦτον ὄρατὸν θεόν), che comprende il sole, la luna, e, inoltre, quello che secondo verità è il pantheon dei pianeti e delle stelle fisse»⁴².

Chiaramente, per Aristotele, una dottrina come quella del *Timeo*, che fa del Dio supremo un artigiano, che riconosce l'esistenza di una *technê* divina in analogia con la *technê* umana⁴³, e che fa derivare il mondo da una produzione tecnica o artigianale, sia pure divina, al pari di un qualunque manufatto umano, oltre che cadere nell'antropomorfismo sfiora anche l'empietà. Nella classificazione aristotelica delle scienze e dei modi di vita, come si sa, ogni attività tecnico-artistica dell'uomo viene declassata all'ultimo gradino, mentre l'attività teoretica, ossia quel *bios theoretikos* che contraddistingue la vita del divino e del filosofo che al divino si ispira, e che perciò è anche l'uomo più felice, occupa il rango più elevato. Pertanto lo Stagirita già in linea di principio non avrebbe potuto accogliere una dottrina come quella del Dio/artefice, assimilabile ad un qualunque *homo faber*. Sono tanti, e tutti molto noti, i contesti aristotelici nei quali l'attività produttiva viene degradata al rango più basso della scala del-

⁴² Phil. *De aetern. mundi* 3, 10-11= Aristot. *Della filosofia*, fr. 18 Walzer; 18 Rose. È da notare l'analogia di contenuto con il brano dell'opera spuria *De incorruttibilità mundi* riferita sopra alla nota 40.

⁴³ Oltre che nel *Timeo* Platone parla di una *technê* divina anche in *Soph.* 265b-266a (dove la natura è considerata una *technê* divina) e in *Leg.* 888e-890d (dove critica chi affermi che nel mondo tutto si produce o per natura, o per caso, o per *technê* umana). A tale proposito si parla di artificialismo o di paradigma artificialistico in Platone. Per Aristotele invece la natura non è una *technê* (arte o tecnica), anzi quest'ultima è chiaramente subordinata alla natura nella misura in cui la imita e la soccorre là dove essa non arriva. Frequentemente infatti Aristotele afferma che «l'arte imita la natura». Attraverso il paragone con la tecnica Aristotele giunge, nella *Fisica*, alla formulazione della definizione della natura e alla spiegazione delle sue modalità di produzione, ma ciò accade proprio perché l'ambito della tecnica, essendo tutto umano, è più facilmente conoscibile da parte dell'uomo, mentre la natura, che fa parte dei principi, è più lontana dall'uomo e meno comprensibile per lui, perché ontologicamente prioritaria e superiore. Per quanto la *technê* venga considerata da Aristotele una delle virtù della ragione pratica, o dianoetiche (assieme all'intelligenza, alla scienza, alla saggezza e alla sapienza), essa non sarà mai pari alla natura e tanto meno alla divinità. Sull'argomento mi permetto di rinviare al mio *L'analogia τέχνη-φύσις e il finalismo universale in Aristot. Phys. II*, in *La fisica di Aristotele oggi* cit., pp. 51-109.

le attività umane, e coloro che, per inferiorità intellettuale o sociale, si dedicano alle attività manuali o artigianali vengono considerati uomini di ‘razza’ inferiore⁴⁴. Fare del Dio un produttore, quindi, significava degradarlo allo stesso livello dei peggiori e dei più infelici tra gli uomini, quelli costretti ai lavori fisici.

Ma la critica che occupa la maggior parte della sezione del *De caelo* dedicata alla dimostrazione dell’eternità del mondo è di natura logica e non religiosa. Aristotele accusa infatti Platone di aver commesso un grave errore logico asserendo che il mondo sia nel contempo generato e imperituro; giacché tutto ciò che si genera, essendo generato nel tempo e nello spazio è, per ciò stesso, anche soggetto a corruzione; i termini generato e incorruttibile sono contraddittori e la giusta correlazione si pone piuttosto tra i termini generato (γενητός) e corruttibile (φθαρτός), da un lato, e ingenerato (ἀγένητος) e incorruttibile (ἄφθαρτος) dall’altro. L’opinione che Aristotele intende far valere è quella secondo la quale l’universo è ingenerato e incorruttibile, cioè eterno al pari degli dei che ne abitano la parte più alta, la volta celeste, e che proprio in virtù della sua eternità, oltre che per la sua bellezza e perfezione, anch’esso va considerato un dio visibile. Se quindi Platone, erroneamente, lo aveva giudicato eterno solo *a parte post*, facendolo nascere ma assegnandogli comunque un’eterna durata, Aristotele lo considera eterno sia *a parte post* sia *a parte ante*. Ma procediamo per ordine, cercando di ricostruire tutti i passaggi principali di questa dottrina aristotelica, iniziando dal *De caelo*, il trattato cosmologico di Aristotele.

La prima parte del trattato verte sul cielo propriamente detto e sull’elemento che lo compone⁴⁵; si tratta dell’etere, un corpo semplice, incorruttibile e dotato per natura di un’inclinazione al moto circolare, il quale, nella cosmologia aristotelica, si aggiunge ai quattro canonici elementi empedoclei, che si muovono di moto rettilineo, verso l’alto o verso il centro, sulla base del loro peso, arrendendosi nei loro luoghi naturali. Quella dell’etere, o della ‘quintessenza’⁴⁶, è una dottrina assolutamente innovativa nell’ambito della cosmologia antica che aveva ammesso, e che continuerà ad ammettere, soltanto i quattro corpi sempli-

⁴⁴ Cfr. M. Vegetti, *Dal coltello allo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

⁴⁵ Anche se l’accezione più comune del termine οὐρανός è quella di cielo, tuttavia l’argomento principale del Περὶ οὐρανοῦ (*De caelo*) non è la volta celeste e i corpi che la popolano, ma l’universo in generale, come il filosofo specifica alla pagina 278b 9-24 del I libro, là dove elenca i tre significati che οὐρανός comporta e che sono, nell’ordine: «soprattutto l’estremità, l’alto, ove affermiamo anche che ha sede tutto ciò che è divino», in secondo luogo «il corpo che è contiguo all’ultima orbita dell’universo, e in cui si trovano la luna, il sole e alcuni astri», infine «il corpo che è racchiuso nell’ultima orbita», ovvero sia «il tutto e l’universo (τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν)».

⁴⁶ Cfr. P. Moraux, *Quinta essentia*, in *RE* XXIV (1963), coll. 1171-1263.

ci empedoclei⁴⁷; Aristotele pensava che al corpo che si muove eternamente in circolo, a causa della sua assoluta peculiarità, dovesse corrispondere un corpo semplice del tutto diverso dagli altri, che avesse come sua caratteristica naturale l'inclinazione al movimento circolare e l'incorruttibilità. L'αἰθήρ (da θεῖν αἰεί, «che corre sempre»), detto anche 'primo corpo' o 'prima sostanza', è per il filosofo la più divina ed eccellente di tutte le sostanze di quaggiù: eterna, inalterabile e impassibile ed eternamente in movimento, giacché il moto circolare non ha inizio né fine. È in virtù del suo proprio elemento che la sostanza celeste appare del tutto diversa da ogni sostanza – sensibile ma corruttibile – che compone tutti gli altri corpi del mondo sublunare. Nelle pagine che seguono Aristotele estende anche all'universo, oltre che al cielo propriamente detto, il requisito dell'eternità. L'argomentazione ha inizio con una precisa domanda: il mondo è ingenerato o generato, ed è incorruttibile o corruttibile (ἀγέννητος ἢ γεννητός καὶ ἀφθαρτός ἢ φθαρτός)? Prima di formulare la sua ipotesi, com'è sua abitudine, egli passa in rassegna le opinioni degli altri pensatori, ed è qui che menziona quella tesi che più delle altre gli appare falsa e contraddittoria, quella di Platone:

«Tutti sostengono che il mondo è generato (γενόμενον). Ma questo mondo generato, alcuni lo dicono eterno (αἰδίον), altri corruttibile (φθαρτόν) allo stesso modo di qualunque realtà risultante da un processo di composizione, altri ancora affermano che esso, secondo un ritmo eterno, si trova ora in uno stato, ora in un altro [quando si corrompe], e che tale processo prosegue eternamente (αἰεῖ), come ritengono Empedocle di Agrigento ed Eraclito di Efeso. Ora, affermare che esso nasce (γενέσθαι), e che nondimeno è eterno (αἰδίον), rientra fra le cose impossibili (τῶν ἀδυνάτων). È ragionevole assumere solo ciò di cui si constata la realizzazione in parecchi casi, se non in tutti. In questo caso invece accade il contrario, perché è manifesto che tutto ciò che nasce è anche soggetto alla corruzione (ἅπαντα γὰρ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνονται)» (Aristot. *De cael.* I 10, 279b 4-6)⁴⁸.

Sia che si ritenga il mondo eterno, sia che lo si ritenga corruttibile, o anche, come pensavano Empedocle ed Eraclito, soggetto a cambiamenti ciclici, per Aristotele il valore di queste tesi non cambia granché, perché l'errore, commesso da tutti, sta nell'aver sostenuto che il mondo sia nato. E a nulla è valso, nel caso di Platone, il tentativo di alcuni accademici di proporre una lettura metafo-

⁴⁷ A tale proposito cfr. A. Falcon, *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Napoli, Bibliopolis, 2001; per una disamina della recezione post-aristotelica e, in particolare, neoplatonica della dottrina della *quintessenza* mi permetto di rinviare al mio *Natura e moto del cielo in Siriano*, in *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, cur. A. Longo, Napoli, Bibliopolis, 2009, pp. 93-130.

⁴⁸ Le traduzioni del *De caelo* sono di A. Jori in Aristotele, *Il cielo* cit.

rica o didascalica del racconto di Timeo. Speusippo e Senocrate – come abbiamo già precisato sopra, menzionando questo brano del *De caelo* – avevano paragonato il racconto sulla genesi del mondo alla costruzione che i geometri fanno delle loro figure a mo' d'esempio, ma lo Stagirita fa notare come l'analogia non sia affatto calzante poiché mentre nelle dimostrazioni geometriche non è implicato il tempo (poiché le verità matematiche sono extratemporali), invece nel racconto di un universo che dal disordine passa all'ordine ad opera di un Dio artefice, è implicito un passaggio temporale da un prima (disordinato) ad un poi (ordinato); ecco la conclusione del passo:

«ma è impossibile che una cosa sia al tempo stesso disordinata e ordinata (ἅμα δὲ ἄτακτον εἶναι καὶ τεταγμένον ἀδύνατον); devono esserci una generazione (γένεσιν) che separi le due condizioni, e un tempo (χρόνον). Nel caso delle figure geometriche invece non c'è nulla che venga separato dal tempo. È allora evidente che il mondo non può essere al tempo stesso eterno e generato (ὅτι μὲν οὖν ἀδύνατον ἄμ' αἰδίον αὐτὸν εἶναι καὶ γενέσθαι, φανερόν)» (Aristot. *De cael.* I 10, 280a 7-11).

Il mito del *Timeo* va dunque inteso alla lettera, e, così interpretato, esso rivela tutta la sua contraddittorietà. Aristotele, pertanto, intende dare una dimostrazione razionale, cogente, della sua tesi dell'eternità del mondo; nei *Topici* egli aveva classificato il problema dell'origine del mondo tra le questioni dialettiche⁴⁹, è per questo che ora, nel *De caelo*, egli si lancia in una confutazione dialettica serratissima dell'ipotesi platonica per dimostrarne la debolezza e la falsità dal punto di vista logico, oltre che empirico. Attribuire ad un medesimo ente generabilità e incorruttibilità conduce a conseguenze impossibili. Anzitutto, affermare che il mondo è nato significa credere in una materia preesistente che è stata capace di cambiare *status*, passando dal disordine all'ordine; ma se ha cambiato una volta *status*, essa potrà cambiare ancora e quindi, così come dal non essere è passata all'essere, allo stesso modo dall'essere potrà passare al non essere; e così si dimostra che, come il mondo è nato così può anche corrompersi. Inoltre, niente di ciò che è eterno può esser detto generato o corruttibile; Aristotele distingue tra l'eternità extratemporale, che attribuisce alle verità matematiche e alle sostanze immobili, ossia alle «cose che sono sempre (τὰ αἰεὶ ὄντα)» e che «non sono nel tempo (οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ)», e l'eternità temporale o durata temporale infinita, che assegna al cielo e al suo elemento etereo, all'universo inteso nella sua totalità e alle specie viventi, cioè a tutte quelle entità che, pur essendo

⁴⁹ *Top.* 104b 14-16: «[sono problemi dialettici anche le cose] delle quali non possediamo un discorso concludente, data la loro grandiosità, e pensiamo sia difficile fornire il perché: ad esempio la questione se il mondo sia eterno o no (οἷον πρότερον ὁ κόσμος αἰδίος ἢ οὐ)» (trad. G. Colli in Aristotele, *Opere*, vol. 2, Roma-Bari, Laterza, 1982).

nel tempo, non sono soggette a nascita e a morte. Ora, il concetto di eternità, in entrambe le sue accezioni appena menzionate, non ammette né generazione né corruzione, pertanto la tesi platonica di un mondo generato e nel contempo di durata eterna è una contraddizione in termini. Se ne conclude dunque che:

«l'intero cielo [*scil.* l'universo] né è stato generato né può corrompersi, come alcuni dicono di esso, ma è uno ed eterno (εἷς καὶ αἰδίος). La sua durata complessiva non ha avuto inizio e non avrà fine (ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχον τοῦ παντὸς αἰώνος); al contrario, esso racchiude in se stesso l'infinità del tempo (τὸν ἄπειρον χρόνον) [...]» (Aristot. *De cael.* II 1, 283b 26-28).

La nozione di eternità del mondo risulta strettamente legata anche ad altri principî basilari della riflessione aristotelica; oltre che – come abbiamo visto – alla dottrina degli elementi naturali (sia perché è anche grazie alla natura eterna e divina del suo elemento costitutivo, che il cielo per Aristotele è eterno; sia inoltre perché, secondo la più tradizionale opinione presocratica, gli elementi naturali sono eterni), anche alle nozioni di tempo e di movimento, e alle due coppie che sovrintendono al divenire, materia e forma, atto e potenza, la cui trattazione trova spazio soprattutto nella *Fisica* e nella *Metafisica*. Come vedremo, è anzitutto in virtù dell'eternità extratemporale del Primo motore immobile, indicato come la causa prima e immutabile del movimento eterno del primo cielo, che secondo Aristotele il mondo acquista a sua volta un'eterna durata temporale, sia *a parte ante* che *a parte post*. Per avere una dimostrazione generale dell'eternità del mondo bisognerà allora provare che il movimento – caratteristica principale, assieme alla materia, del mondo fenomenico – non ha avuto inizio e non avrà fine, cioè è eterno; Aristotele fornisce tale dimostrazione ai capp. 1-3 dell'VIII libro della *Fisica* dopo avere definito il movimento e aver distinto, all'interno della nozione più generale di μεταβολή, con la quale si intende il mutamento secondo le tre categorie di sostanza, qualità e quantità, il movimento propriamente detto, ossia la traslazione, indicata con il termine di κίνησις. La definizione di movimento viene data attraverso le nozioni di potenza e atto e di materia e forma; movimento è infatti passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto di un sostrato materiale che acquisisce una forma della quale era privo ma che possedeva in potenza. È quindi l'atto (*entelecheia*) di ciò che è in potenza (*dynamis*) in quanto tale, cioè del mobile in quanto mobile. Il mutamento/movimento è eterno; se infatti avesse avuto un inizio, bisognerebbe ammettere, con 'la generazione del mutamento', un mutamento prima del mutamento, così come, se esso avesse fine, occorrerebbe ammettere con 'la corruzione del mutamento' un mutamento anche dopo il mutamento⁵⁰. In altre

⁵⁰ L'argomentazione viene sviluppata in *Phys.* VIII, 1-3.

parole, l'eventuale inizio o l'eventuale cessazione del movimento sarebbero a loro volta forme di movimento, il che è impossibile; si dimostra pertanto che il movimento è eterno. Così come è eterno anche il tempo, del quale lo Stagirita aveva parlato soprattutto nel cap. 11 del IV libro della *Fisica*, affermandone lo stretto legame con il movimento e definendolo appunto come «il numero del movimento secondo il prima e il poi». Anche il tempo, come il movimento, non ha inizio né fine, perché se avesse avuto un inizio avrebbe dovuto esserci un 'prima' del tempo, e se avesse fine, dovrebbe esserci un 'dopo' il tempo,

«ma non è possibile che ci siano il prima e il dopo se non c'è il tempo» (Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071b 8-9)⁵¹.

Il tempo non esiste senza movimento; questa stretta interrelazione viene ben messa in luce, ad esempio, nel seguente brano della *Metafisica*:

«è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché in entrambi i casi ci sarebbe movimento, e neppure il tempo; non è infatti possibile che l'anteriore e il posteriore siano, se non è il tempo; di conseguenza il movimento è continuo come lo è il tempo, poiché questo o è la stessa cosa o è una proprietà del movimento» (Aristot. *Metaph.* Λ 6, 1071b 6-10).

Per inciso va detto che, sulla base di questa dottrina dell'eternità del tempo e del mutamento, Aristotele contesterà la tesi platonica dell'origine del tempo assieme al cosmo. Difatti, se il tempo ha avuto inizio, che cosa c'era – domanda Aristotele – prima del tempo? Bisognerà ammettere, in questo caso, che esistesse un tempo *prima* del tempo, il che è impossibile, come si è visto. E se il mondo si è generato, dovremmo ammettere un movimento, precisamente quello sostanziale in cui consiste la generazione, precedente il movimento stesso, altra ammissione assurda.

Dimostrata l'eternità del movimento, e nella fattispecie quella del primo mobile, o cielo delle stelle fisse, si rende necessario trovare la causa, logica e ontologica, di un tale movimento, vale a dire la causa motrice prima ed eterna, che a sua volta non sia mossa e che quindi sia eternamente in atto. È quanto Aristotele fa sempre nell'VIII libro della *Fisica*, seguendo un ragionamento di natura squisitamente fisica, che verrà ripreso nel XII della *Metafisica* da un punto di vista teologico, dimostrando come il tema del movimento, oltre a costituire il nucleo teorico fondamentale della fisica aristotelica, rappresenti anche un importante anello di congiunzione tra la fisica e la metafisica, conducendo all'identificazione del motore primo, guadagnato nella *Fisica*, con l'Intelletto divino di *Metafisica lambda*. Occorre precisare che, mentre nel *De caelo*, per dimostrare l'eternità del movimento celeste, Aristotele aveva fatto ricorso ad

⁵¹ Le traduzioni della *Metafisica* sono di G. Reale in Aristotele, *Metafisica* cit.

una causa motrice interna allo stesso cielo e individuata nell'etere, propendendo quindi per una soluzione immanentistica, in *Fisica* Θ 10 egli propone invece una soluzione trascendentistica, cercando una prima causa motrice esterna al cielo e ad esso superiore ontologicamente. L'argomentazione, estremamente sintetizzata, è la seguente: l'esperienza sensibile dimostra che tutto ciò che è materiale è soggetto a mutamento e a movimento e che tutto ciò che si muove è mosso da qualcos'altro che lo muove per contatto, muovendosi a sua volta nell'atto stesso di muovere; ciò vuol dire che a ritroso è sempre possibile individuare il principio di ogni movimento: di una pietra che si muove, ad esempio, è principio un bastone, di quest'ultimo è principio il braccio come di quest'ultimo è principio motore l'uomo. Ma affinché la ricerca del motore non proceda all'infinito, sarà necessario trovare un primo motore che muova senza essere mosso; ovverosia un motore che sia sempre in atto e che sia scevro di materia e di conseguente potenzialità (perché chi ha la potenzialità di muovere non necessariamente poi muove in atto, mentre il primo motore deve muovere sempre, altrimenti non si spiegherebbe il movimento eterno dei corpi celesti). Dato per assodato che il cielo delle stelle fisse è «primo, semplice, ingenerabile, incorruttibile e in assoluto immutabile» (πρῶτον καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον)⁵², è ragionevole pensare che anche il suo motore posseda *a fortiori* tali caratteri, perché, come si legge nel *De caelo*:

«solo un ente primo può muovere un ente primo, solo un ente semplice può muovere un ente semplice, e solo un ente incorruttibile e ingenerabile può muovere un ente incorruttibile e ingenerabile» (Aristot. *De cael.* II 6, 288b 2-4).

La distinzione tra 'ciò che si muove' (*kinoumenon*), vale a dire il paziente (in questo caso, il cielo), e 'ciò che muove' (*kinoûn*), ovvero l'agente o la causa motrice, e cioè la netta separazione tra il mosso e il suo motore risulta evidente già da queste dichiarazioni; il seguito del contesto delinea un'ulteriore, e ancor più netta distinzione tra le due entità coinvolte nel movimento. Qui, la specificazione del carattere 'incorporeo' della causa motrice impedirà definitivamente che la si possa confondere con l'etere, elemento pur sempre corporeo, per quanto incorruttibile:

«poiché dunque il mosso (τὸ κινούμενον) [*scil.* il cielo] non cambia, pur essendo un corpo (σῶμα ὄν), nemmeno il motore (τὸ κινούν), che è incorporeo (ἄσώματος ὄν), può cambiare» (Aristot. *De cael.* II 6, 288b 4-6).

La causa motrice prima è quindi una sostanza immobile, incorporea ed eterna; essa trasmette i suoi stessi caratteri al primo cielo che però, essendo un corpo materiale, finito, esteso e immerso nel tempo, per quanto sia incorruttibile in

⁵² *De cael.* II 6, 288b 1.

virtù dell'elemento etereo che lo costituisce, può godere soltanto di un'eterna durata temporale, la stessa che esso, a sua volta, trasmette all'universo attraverso le 55 sfere concentriche che si muovono intorno alla terra, centro del mondo. L'argomento appena esposto – che verrà chiamato dai neoplatonici argomento 'della potenza infinita' – serve a dimostrare l'esigenza di una causa prima del movimento eterno del cielo e del mondo, una causa prima che sia eterna come il movimento che trasmette. Considerato infatti che nessun corpo finito – quali sono il cielo e l'universo intero – può dotarsi da solo di una potenza infinita, nella fattispecie della capacità di muoversi in eterno, esso deve ricevere tale capacità o potenza da una causa ad esso superiore e infinita in atto. È quindi necessaria una causa prima motrice che possieda in sé tale potere infinito e lo trasmetta al corpo finito, il quale in tal modo acquisirà la capacità di muoversi eternamente. In *Metafisica lambda* tale prima causa, in virtù dei requisiti guadagnati nell'VIII libro della *Fisica*, verrà assimilata alla divinità e considerata una causa finale, in quanto come un fine ultimo essa muove senza muoversi, ed essendo incorporea, muove senza contatto (quindi non come una causa efficiente), attirando a sé il mobile al pari di un oggetto d'amore o del primo degli intelligibili. Vale la pena, a questo punto, riportare i passaggi più importanti di Λ 7, 1072a 21-1072b 30 poiché si tratta di un testo che non soltanto riassume, svolgendolo da un punto di vista teologico, l'argomento di *Fisica* VIII, ma contiene in estrema sintesi la teoria aristotelica della causa suprema dell'universo:

«C'è qualcosa che sempre si muove di moto continuo, e questo è il moto circolare (e ciò è evidente non solo col ragionamento ma anche come dato di fatto); cosicché, il primo cielo deve essere eterno. Pertanto, c'è anche qualcosa che muove. E poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto. E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. [...] Dunque <il primo motore> muove come ciò che è amato ($\kappa\iota\nu\epsilon\tilde{\iota}$ δὲ ὡς ἐρῶμενον), mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse ($\kappa\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ δὲ τᾶλλα $\kappa\iota\nu\epsilon\tilde{\iota}$). [...] Da un tale Principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi. Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intel-

ligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo (ζῶν, αἰδίων ἄριστον); cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna (ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ): questo, dunque, è Dio» (Aristot. *Metaph.* Λ 7, 1072a 21-1072b 30).

3. Eternità o generazione del mondo? Alcune interpretazioni neoplatoniche

Da questo momento in poi i filosofi greci dovettero fare i conti, in merito al problema dell'origine dell'universo, con la tesi aristotelica dell'eternità e dell'assenza di una causa produttrice divina, da una parte, e con quella platonica della 'fabbricazione' del cosmo ad opera di un Dio artefice, dall'altra, e decidere tra le due. Come abbiamo appreso dalla testimonianza del *De caelo*, alcuni accademici immediati successori di Platone (individuati in Speusippo e Senocrate) avevano proposto del racconto del *Timeo* una lettura metaforica, e cioè pedagogica e non letterale, asserendo che il filosofo vi avrebbe ammesso l'eternità dell'universo ma che, col racconto della nascita, avrebbe voluto precisare il rapporto di dipendenza ontologica e causale che lega eternamente ciò che sempre diviene e mai è (il mondo sensibile) da ciò che sempre è e che mai diviene (il mondo intelligibile e divino). Ora, questa lettura didascalica, rifiutata senza mezzi termini da Aristotele, venne accolta da quasi tutti i filosofi medioplatonici e neoplatonici, e, tra questi ultimi, sia dai pagani che dai cristiani, con le sole eccezioni di Attico, Plutarco di Cheronea e Filopono, e conciliata con la teoria aristotelica dell'eternità del mondo. Tuttavia, come vedremo, ad una perfetta armonizzazione dei punti di vista dei due maggiori filosofi dell'età classica – che era quanto nella tarda antichità la maggior parte degli esegeti tendeva a realizzare – facevano da ostacolo le rispettive opinioni sulla causalità del principio divino. Infatti, mentre per Aristotele il divino funge soltanto da causa finale, per Platone invece la causa suprema, il Demiurgo, è chiaramente una causa efficiente, da intendersi nel senso di una causa produttrice e non solo di una cau-

sa motrice, dell'universo. Aristotele, inoltre, aveva rifiutato, con le idee, anche la causa paradigmatica del platonismo; per lui il mondo, non avendo inizio alcuno, ma esistendo da sempre, non necessitava né di causa esemplare o paradigmatica, né di causa produttrice; la causa finale, come abbiamo visto, aveva il solo scopo di spiegare l'eternità e la regolarità del movimento nel cielo e nel mondo, e non una loro improbabile creazione⁵³. Per tale ragione, presso gli esegeti neoplatonici, la questione dell'origine dell'universo si trova spesso intrecciata al tema della causalità del primo principio.

3.1. Plotino

Plotino accoglie la lettura metaforica del *Timeo* ritenendo che lo scopo di Platone in quel dialogo fosse quello di esporre per ragioni didascaliche attraverso un mito e in un contesto dai contorni spazio-temporali definiti, delle relazioni causali di natura squisitamente metafisica. Affermare quindi che il mondo è eterno non vuol dire ammettere, come fa Aristotele, che il mondo sensibile non dipenda da cause produttive superiori, ma al contrario significa sostenere che la causalità degli enti superiori dai quali il mondo dipende si esercita su di esso *ab aeterno*. Nel sistema plotiniano, com'è noto, i principî ontologici dell'antico platonismo (il Bene, le idee, il demiurgo, l'anima del mondo) vengono sostituiti dalle tre ipostasi divine, l'Uno, l'Intelletto e l'Anima, e la generazione dell'universo, compreso il mondo sensibile, viene fatta dipendere dall'azione produttiva di tali principi. Così dall'Uno si genera l'Intelletto, da questo si genera l'Anima e dall'Anima cosmica (cioè dalla parte inferiore dell'anima ipostatica, spesso equiparata alla Natura) si genera il mondo sensibile⁵⁴. Non si tratta di una creazione dal nulla, né della messa in ordine di una materia preesistente, ma di una produzione a partire dall'essenza stessa dei principî autosussistenti. Inoltre, quello che nell'antico platonismo era il ruolo del Demiurgo platonico viene adesso svolto dall'Anima cosmica o universale, mentre le idee continuano ad assolvere alla funzione di cause esemplari rappresentando – do-

⁵³ R. Sorabji, *The philosophy of commentators, 200-600 AD. A sourcebook*, vol. 2. *Physics*, Ithaca-New York, Duckworth, 2005, p. 18: «Aristotle' God is a thinker, not a creator, and he inspires motion in the universe, but does not provide existence, since the five elements exist independently of him».

⁵⁴ L'Anima che è responsabile della formazione della materia non è quella ipostatica o superiore ma quella inferiore o cosmica, detta anche anima universale o Natura. Quest'ultima infatti possiede le tracce delle idee, o *logoi* secondari, che a loro volta sono immagini dei *logoi* primari, posseduti dall'Anima ipostatica quali immagini delle idee che si trovano nell'Intelletto. Attraverso i *logoi* secondari, l'Anima cosmica informa la materia ed esercita nei suoi riguardi un ruolo provvidenziale. Cfr. *Enn.* IV 8, 2; VI 7, 5; III 2, 2 e 16; III 3, 4-5; II 3, 17-18.

po che già nel medioplatonismo erano divenute ‘i pensieri di Dio’ – il contenuto intelligibile e molteplice dell’ipostasi intellettuale. Il processo di derivazione causale che dall’Uno si estende, per il tramite delle due ipostasi intelligibili, sino alla materia, ultimo lembo di una realtà unica degradante dall’alto verso il basso, viene designato con il termine di «emanazione», illustrato da Plotino con una serie di metafore, e presentato come un processo necessario all’esserci stesso dell’universo nella sua globalità. Estremamente chiaro in questo senso appare un brano del trattato *Contro gli gnostici*, il 9° della II *Enneade*:

«è necessario che tutte le realtà, in ogni tempo, siano l’una conseguenza dell’altra, e che le realtà seconde siano frutto di generazione in quanto dipendono dalle altre. Quindi, le cose che si dicono essere generate non furono generate in un determinato momento, ma lo sono sempre state e ancora lo saranno in futuro» (Plot. *Enn.* II 9, 3, 11-14)⁵⁵.

Ora, mentre le realtà intelligibili, pur se generatesi l’una dall’altra, ad eccezione dell’Uno che è solo generante, vivono in una dimensione di eternità extra-temporale, quelle sensibili sono invece immerse nel divenire, pur essendo eterne nella misura in cui sono immagini dei loro principî generativi intelligibili:

«quelle realtà [*scil.* quelle intelligibili] sono generate in quanto hanno un principio (γενητὰ μὲν γὰρ τῶ ἀρχὴν ἔχειν) ma sono anche ingenerate perché il loro principio non è nel tempo (ἀγένητα δὲ, ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχειν), bensì procede senza sosta (ἀεὶ) da un’altra realtà, non come un essere in perpetuo divenire (οὐχ ὡς γενόμενα ἀεὶ), quale è il nostro mondo (ὥσπερ ὁ κόσμος), ma in quanto essere eterno (ἀλλὰ ὄντα ἀεὶ), ovvero come si addice al mondo di lassù (ὥσπερ ὁ ἐκεῖ κόσμος)» (Plot. *Enn.* II 4, 5, 25-28).

Rispetto alla teoria aristotelica dell’eternità del mondo, quella plotiniana si distingue nel ritenere il mondo sensibile assolutamente dipendente da cause intelligibili, sia quanto alla sua organizzazione, sia per la regolarità dei suoi movimenti, sia per la sua stessa esistenza; lungi dal rappresentare soltanto una causa finale, come in Aristotele, l’intelligibile per Plotino costituisce la causa formale, paradigmatica, finale, ma soprattutto efficiente, cioè produttiva, dell’essere del mondo. Quello che Plotino potrebbe in un certo qual modo condividere della critica aristotelica della cosmogenesi platonica è l’accusa di antropocentrismo, che egli rivolge anche alla teoria cristiana della *creatio ex nihilo* e ai principî degli gnostici; le ipostasi plotiniane, di contro, producono senza deliberare, e lo fanno necessariamente ed inconsciamente. Il processo emanativo non è dovuto ad una decisione improvvisa, cioè ad un atto volontario di un ente intelligente, ma, come si è detto, è un processo necessario e perciò eterno.

⁵⁵ Le traduzioni delle *Enneadi*, ad eccezione del trattato su *Eternità e tempo*, sono di R. Radice in Plotino, *Enneadi*, cur. R. Radice, Milano, Mondadori, 2002.

Quindi, l'Anima cosmica, pur svolgendo nel sistema plotiniano il ruolo che nel *Timeo* era assegnato al Demiurgo, si distingue dall'artefice platonico perché non decide ad un dato momento di 'creare' ma crea eternamente, da sempre e per sempre, non per scelta ma per una necessità intrinseca alla sua stessa natura. La perfezione del mondo sensibile deriva quindi dalla perfezione dei suoi principî superiori, così come da questi esso dipende per la sua stessa esistenza; perciò Plotino afferma che: «[...] il nostro cosmo non ha avuto inizio e neppure avrà fine, e durerà in eterno, finché esisteranno le realtà intelligibili (οὔτε ἤρξατο οὔτε παύσεται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ καὶ ὅδε ὁ κόσμος, ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾗ)» (Plot. *Enn.* II 9, 7, 1-2).

Contrario ad ogni forma di creazionismo, da quello attribuito erroneamente a Platone da chi, come gli gnostici, a suo parere non ha ben compreso la teoria del Demiurgo e ne ha dato un'interpretazione sbagliata⁵⁶, a quello proprio dei cristiani, Plotino è però lontano anche dall'eternalismo di matrice peripatetica. Diverse da quelle aristoteliche sono infatti le nozioni plotiniane di eternità e di tempo. Le riflessioni di Plotino sul tema dell'eternità sono contenute nel trattato *Sull'eternità e il tempo*, il 7° della III *Enneade*, uno dei trattati più studiati e apprezzati dagli interpreti. Qui, in particolare nel cap. 9, la distanza da Aristotele emerge in tutta chiarezza, sia per quanto attiene al concetto di eternità sia per quanto concerne il tempo. Plotino critica tutte le teorie precedenti sul tempo, ad eccezione di quelle di Parmenide e di Platone; a suo parere l'errore imputabile a tutte è il legame istituito tra il tempo da una parte e il movimento fisico, il cambiamento corporeo o le proprietà di questi tipi di moto dall'altra. Due sono gli argomenti principali addotti da Plotino contro ogni ipotesi che fa dipendere il tempo dal movimento: il movimento avviene nel tempo, pertanto il tempo non può essere identificato con qualcosa che occorre in esso (III 7, 8, 45-47); il movimento può arrestarsi, il tempo no (III 7, 8, 6-8). La definizione aristotelica di tempo, quale «numero (o misura) del movimento secondo il prima e il poi» (*Phys.* 219b 1-2: ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), rientra tra le teorie maggiormente criticate dal filosofo, visto che se Aristotele non identifica il tempo con il movimento, tuttavia lo connette strettamente ad esso. Plotino sottolinea inoltre, direttamente contro la teoria aristotelica, che non è possibile considerare il tempo numero o misura, poiché mentre il tempo è una natura continua, numero e misura sono quantità discrete.

⁵⁶ Gli gnostici identificano il Demiurgo con l'intelligenza e distinguono un'«intelligenza in quiete che include tutti gli esseri», una «seconda intelligenza, accanto a questa, che si dà alla contemplazione» e una «terza [intelligenza], che procede per argomentazioni»; per Plotino non è l'intelligenza ma è l'anima a svolgere la funzione demiurgica nell'universo ordinando la materia sul modello intelligibile. Cfr. *Enn.* II 9, 6.

Ora, per Plotino il tempo non può essere misura di alcunché di fisico o di corporeo poiché precede ontologicamente tutto ciò che è sensibile: il cosmo e lo spazio; infatti, mentre l'eternità (ἀίών) è la condizione di vita dell'essere intelligibile, ovvero dell'ipostasi intellettuale, che è immobile, immutabile e immersa in un puro presente atemporale, il tempo (χρόνος) è la condizione di vita tipica dell'ipostasi psichica, potenza irrequieta, desiderosa di trasferire altrove quanto ha contemplato nell'intelligibile⁵⁷. Illuminante risulta a tale proposito il seguente brano nel quale il filosofo chiede direttamente al «tempo appena nato come abbia fatto a comparire e a generarsi»:

«Esso direbbe di sé su per giù così: che prima, prima che avesse generato questa anteriorità e che avesse avuto bisogno del dopo, il tempo rimaneva con l'eternità nell'essere, non essendo però tempo, ma restava anch'esso immobile nell'eternità. Tuttavia, una natura irrequieta, desiderosa di comandare su di sé e di appartenere a se stessa, decise di andare in cerca "di qualcosa di più" rispetto al suo stato presente e si mise in movimento e con essa si mosse anche il tempo. Noi muovendoci verso ciò che viene sempre dopo, verso la posteriorità e ciò che non è identico, ma incessantemente diverso, abbiamo compiuto un tratto del cammino e abbiamo fatto del tempo un'immagine dell'eternità (ἀιῶνος εἰκόνα). Poiché nell'anima c'era una potenza inquieta, essa desiderava trasferire ciò che vedeva lassù e non era soddisfatta che tutta la realtà concentrata le fosse presente (Ἐπεὶ γὰρ ψυχῆς ἦν τις δύναμις οὐχ ἡσυχος, τὸ δ' ἐκεῖ ὁρώμενον ἀεὶ μεταφέρειν εἰς ἄλλο βουλομένης, τὸ μὲν ἀθρόον αὐτῇ πᾶν παρεῖναι οὐκ ἤθελεν). [...] allo stesso modo l'anima, che dà origine al cosmo sensibile ad imitazione di quello intelligibile, cosmo sensibile che è mosso di un movimento, tuttavia non quello di lassù, ma di uno simile a quello che aspira a essere una sua immagine (οὕτω δὲ καὶ αὐτὴ κόσμον ποιοῦσα αἰσθητὸν μιμήσει ἐκείνου κινούμενον κίνησιν οὐ τὴν ἐκεῖ, ὁμοίαν δὲ τῇ ἐκεῖ καὶ ἐθέλουσαν εἰκόνα ἐκείνης εἶναι), – dunque l'anima dapprima si temporalizzò creando al posto dell'eternità il tempo (πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα). Poi al mondo creato impose di essere assoggettato al tempo perché lo aveva prodotto tutto nel tempo e aveva incluso nel tempo tutti quanti i suoi processi (ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τούτου διεξόδους ἀπάσας ἐν αὐτῷ περιλαβοῦσα). Esso, infatti, muovendosi

⁵⁷ Sull'argomento cfr. il cap. 4, *Eternity and time* di G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A philosophical study of presocratic influences in Plotinus' Enneades*, Albany, State University of New York Press, 2007; R. Chiaradonna, *Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45])*, in M. Bonazzi-F. Trabattoni, *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Cisalpino, 2003, pp. 221-250.

nell'anima, perché non c'è per l'universo sensibile altro luogo al di fuori dell'anima, si muoveva nel tempo dell'anima (ἐν ἐκείνῃ γὰρ κινούμενος - οὐ γὰρ τις αὐτοῦ [τουῦδε τοῦ παντός] τόπος ἢ ψυχὴ - καὶ ἐν τῷ ἐκείνης αὐ ἐκινεῖτο χρόνος.)» (Plot. *Enn.* III 7, 11, 11-35)⁵⁸.

Tempo ed eternità sono dunque concetti diversi in Plotino, nel senso che l'uno è l'immagine dell'altro, in linea con la definizione del *Timeo*. Ma mentre per Platone il tempo dipende dalla creazione realizzata dal Demiurgo ed è prerogativa del mondo sensibile, per Plotino il prototipo, cioè il paradigma del tempo si trova già nell'intelligibile, come modo di vivere proprio dell'Anima e il mondo, generato all'interno dell'Anima stessa, vive la vita temporale quale immagine della temporalità intelligibile propria della vita dell'Anima. Il tempo vissuto dall'Anima è solo omonimo rispetto a quello vissuto dal mondo, costituendone il modello intelligibile:

«perché se l'eternità è vita in stato di quiete, racchiusa in se stessa, sempre nello stesso modo e già infinita, allora il tempo deve essere immagine dell'eternità, proprio come questo universo è in rapporto di immagine nei confronti di quello intelligibile (Εἰ γὰρ αἰὼν ἐστὶ ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι, ὡσπερ καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο). In questo caso bisogna dire che al posto della vita che domina lassù c'è un'altra vita che possiede lo stesso nome di quella ma che è solidale a questa potenza dell'anima (ἀντὶ μὲν ζωῆς τῆς ἐκεῖ ἄλλην δεῖ ζωὴν τὴν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὡσπερ ὁμώνυμον λέγειν εἶναι) e al posto del movimento intellettuale⁵⁹ c'è movimento di una parte dell'Anima (καὶ ἀντὶ κινήσεως νοεραῶς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν), invece dell'identità, dell'immobilità, della permanenza c'è ciò che non permane in sé, ma che produce una cosa diversa dall'altra (ἀντὶ δὲ ταυτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν). E al posto dell'assenza di estensione e dell'unità, c'è un'immagine dell'unità cioè l'unità nella continuità (ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἔν); e poi invece di un'infinità già realizzata e di una totalità c'è una tendenza all'infinito rivolta costantemente a ciò che è successivo (ἀντὶ δὲ ἀπείρου ἤδη καὶ ὅλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς ἀεί); infine, al posto di una totalità concentrata c'è una totalità che sarà costituita di parti e che si costituirà come tale sempre nel futuro (ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον καὶ ἀεὶ τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον ὅλον.)» (Plot. *Enn.* III 7, 11, 45-56).

⁵⁸ Traduzione di F. Ferrari, in Plotino, *L'eternità e il tempo* (*Enn.* III 7), traduzione e commento di F. Ferrari, M. Vegetti, Milano, E.G.E.A., 1991.

⁵⁹ Si tratta di un movimento che permane nell'immobilità, di un movimento ideale immobile.

Lo stretto legame tra eternità e Intelletto, da un lato, e tra tempo e Anima, dall'altro⁶⁰, così come la dinamica copia-modello che contraddistingue in generale il rapporto causativo vigente tra i diversi livelli plotiniani dell'essere intelligibile, e che nella fattispecie giustifica la definizione del tempo quale 'immagine dell'eternità', trovano una chiara conferma nella conclusione del capitolo:

«E così infatti la nostra maniera di essere riproduce quella di lassù (καὶ γὰρ τὸ εἶναι οὕτω τὸ ἐκείνου μιμήσεται). Il tempo, insomma, non può essere pensato al di fuori dell'Anima (Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον), esattamente come nel cosmo intelligibile l'eternità non può essere pensata al di fuori dell'essere (ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος). E così esso, al pari dell'eternità in quel mondo, non è un effetto o una conseguenza dell'Anima, bensì qualcosa di inerente e di contemporaneo all'Anima che si fa cogliere in lei esattamente come avviene per l'eternità nella sfera intelligibile (οὐδ' αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον, ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνορούμενον καὶ ἐνόντα καὶ συνόντα, ὥσπερ καὶ ἐκεῖ ὁ αἰών.)».

Si può affermare, in conclusione, che non è possibile comprendere la teoria plotiniana del tempo e dell'eternità se non si conosce a fondo la complessa struttura e il ruolo dell'Anima universale⁶¹, intermediaria tra la realtà del tutto immobile, immutabile, unitaria, eternamente e simultaneamente presente a se stessa dell'Intelletto, e la realtà sensibile, mobile, mutevole, molteplice ed immersa nel divenire. L'Anima serve quindi a mediare tra questi due ambiti così distanti dal punto di vista ontologico e a garantire che nel mondo di quaggiù rimangano tracce del mondo divino di lassù. Il senso della mediazione nel neoplatonismo consiste infatti nel garantire ai principî più elevati una maggiore distanza ontologica dal mondo di quaggiù, e nel contempo nel permettere la partecipazione del sensibile all'intelligibile. Perciò alla fine l'assetto cosmico è il risultato di un'imitazione diretta della natura dell'Anima da parte del mondo sensibile, ma per il tramite dell'Anima nel mondo di quaggiù sono presenti anche le tracce dell'Intelletto e dell'Uno.

3.2.1. *Proclo*

Il dibattito su creazionismo ed eternalismo nella tarda antichità, nel contesto di quelle scuole neoplatoniche che fecero dell'attività commentaria l'ambito privilegiato della propria riflessione e del proprio insegnamento, trova in Proclo uno dei suoi principali protagonisti. Sia nel giovanile *Commentario al Ti-*

⁶⁰ Su questo legame si veda anche *Enn.* IV 4, 15, 2 sgg.

⁶¹ È questa, ad esempio, l'opinione di R. Radice, *Enneadi* cit., p. 705.

meo – scritto all’età di ventott’anni, come riferisce Marino, nella *Vita Procli* – sia nel perduto *De aeternitate mundi*⁶² – delle cui diciotto argomentazioni testimonianza ampiamente il *Contra Proclum* di Filopono –, il maestro della scuola neoplatonica di Atene si esprime con chiarezza a favore dell’eternità del mondo e della lettura metaforica del racconto cosmogenetico del *Timeo*. Ciò non vuol dire, beninteso, che il neoplatonico propenda *sic et simpliciter* per la posizione aristotelica o neghi la tesi platonica dell’inizio del mondo, perché, come si vedrà, Proclo, pur prendendo spunto per la sua riflessione sul tema dai principali testi platonici e aristotelici, formulerà in proposito teorie del tutto nuove, profonde e originali, in perfetta linea coi principî basilari del suo sistema. Oltre che negli scritti su menzionati, ampi riferimenti ai temi tra loro connessi dell’origine dell’universo e della causalità dei principî, sono presenti nelle maggiori opere procliane, dal *Commentario al Parmenide* ai due più importanti scritti teoretici, la *Teologia platonica* e gli *Elementi di teologia*.

Proclo ritiene l’universo sensibile eterno ma, nel contempo, generato dal Demiurgo, il quale è un Intelletto, anzi, più precisamente, un dio intellettuale che, nell’articolata gerarchia procliana delle divinità – che dall’Uno si estende sino agli dei sublunari ed inferiori (angeli, demoni ed eroi) –, occupa la terza posizione della prima triade intellettuale, quella di Essere-Vita-Intelletto⁶³. In tal senso, al cap. 15 del V libro della *Teologia platonica* si legge che ὁ δὲ δημιουργὸς ἀπλῶς ἐστὶ νοῦς. In difesa della figura e del ruolo creativo del Demiurgo, e contro tutti quei filosofi, compreso Aristotele, che avevano negato la causalità efficiente e ammesso soltanto quella finale nell’universo, Proclo, in *Tim.* I 266, 22 ss., commentando *Tim.* 28a 6-b 3, afferma che «invece Platone e i Pitagorici celebrano il Demiurgo dell’universo come separato e trascendente e come creatore di ogni cosa e come Provvidenza dell’universo», e nel far ciò «hanno assolutamente ragione». Ma come per tutti i neoplatonici (ad eccezione di Filopono), anche per Proclo il racconto cosmogenetico del *Timeo* deve essere interpretato allegoricamente e la figura del Demiurgo intesa come simbolo della causa efficiente della realtà, precisamente, come si è già detto, di quell’Intelletto produttivo, che è sede delle forme eidetiche e che nel sistema neoplatonico procede immediatamente dall’Uno, causa suprema incausata e sovraintelligibile. Non quindi dell’Anima universale, come voleva Plotino. Ora, la corri-

⁶² Cfr. Proclus, *On the eternity of the world*. Transl. and commentary by Helen S. Lang, A.D. Macro; arg. I translated from the arabic by Jon McGinnis, Berkeley, Univ. of California Press, 2001.

⁶³ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* V 15. Sulla complessa teoria platonica della demiurgia si veda il saggio di J. Opsomer, *Proclus on demiurgy and procession: a neoplatonic reading of the Timaeus*, in *Reason and Necessity. Essays on Plato’s Timaeus*, ed. by M.R. Wright, London, Duckworth, 2000, pp. 113-143.

spondenza tra il Demiurgo platonico e l'Intelletto neoplatonico in Proclo trova conferma, per esempio, nel teorema 34 degli *Elementi di teologia*, cioè in un'opera esposta *more geometrico* sull'esempio degli *Elementi di Euclide*, che sintetizza in forma assiomatica, senza alcun ricorso al mito, i principî basilari del pensiero di Proclo; nella fattispecie, Proclo assegna all'Intelletto quel ruolo produttivo nei confronti del mondo che nel contesto mitico dell'*in Tim.* e in quello metafisico della *Teologia platonica* veniva attribuito al Demiurgo:

«tutte le cose procedono dall'Intelletto (πρόεισι πάντα ἀπὸ νοῦ), l'universo intero deriva la sua essenza dall'Intelletto (πᾶς ὁ κόσμος ἀπὸ νοῦ τῆν οὐσίαν ἔχει)» (Procl. *El. theol.* 34)⁶⁴.

Nel sistema procliano, la produzione dell'universo ad opera dell'Intelletto e la somiglianza che si instaura tra il prodotto e il produttore – in virtù della quale Proclo potrà definire *eterno* tanto il principio quanto il principiato, anche se li considererà detentori di un'eternità diversa – trovano la loro esplicazione in quella dialettica triadica di μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή e in quella relazione di immagine/modello, su cui si scandisce nell'universo del maestro ateniese ogni forma di relazione causale. A tale proposito, il teorema 35 degli *Elementi di teologia* così afferma:

«ogni causato resta nella sua causa (πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ), procede da essa (καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς) e si converte in essa (καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν)».

Applicando tale principio al particolare rapporto causale che lega l'Intelletto al mondo, è possibile comprendere in quale senso Proclo possa considerare l'universo 'eterno' e 'generato' insieme, senza cadere nella contraddizione imputata a Platone da Aristotele. Seguiamone i principali snodi teoretici. L'universo sensibile, per Proclo, esiste già in potenza nell'intelligibile in una forma paradigmatica, immateriale, eterna e universale (*in Tim.* III 228,25); dal principio intellettuale esso procede come un'immagine di quel modello che permarrà immutato nell'intelligibile. E poiché, come recitano i teoremi 31 e 32 degli *Elementi*, «ogni ente che procede da qualcosa si converte per essenza verso quello da cui procede» e «ogni conversione si compie per la somiglianza degli enti che si convertono rispetto al termine della loro conversione», l'universo desidererà ritornare al suo principio – causa efficiente e finale insieme (teorr. 12 e 14,1) – realizzando quella conversione circolare che simboleggia appieno l'immobilità dell'eterno, in cui principio e fine si confondono.

Se il causato è simile alla sua causa, l'universo sensibile sarà simile all'Intelletto e «quel carattere che quest'ultimo manifesta in senso primario – come

⁶⁴ Le traduzioni degli *Elementi di teologia* sono di C. Faraggiana Di Sarzana in Proclo, *I Manuali*, Milano, Rusconi, 1985.

si legge nel teor. 29 – il suo derivato lo manifesta al livello che gli è proprio», cioè come un'immagine rispetto al suo modello. Se quindi l'Intelletto è eterno, eterno sarà anche il mondo che dall'Intelletto procede. E che il processo causale si attui più nella somiglianza che nella dissomiglianza⁶⁵, lo conferma, per esempio, il teorema 28:

«ogni ente che produce (πᾶν τὸ παράγον) fa sussistere enti simili a se stesso prima di quelli dissimili (τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν)».

Della somiglianza del mondo rispetto alla sua causa, riguardo al requisito dell'eternità, Proclo parla nella conclusione del già menzionato teorema 34:

«[...] l'Intelletto è per tutte le cose oggetto di desiderio; tutte le cose procedono dall'Intelletto (πρόεισι πάντα ἀπὸ νοῦ); l'universo intero deriva la sua essenza dall'Intelletto (πᾶς ὁ κόσμος ἀπὸ νοῦ τὴν οὐσίαν ἔχει), anche ammettendo che sia eterno (κἂν αἰδίος ᾗ.) E non per questo, cioè per il fatto che è eterno, non procede dall'Intelletto (καὶ οὐ διὰ τοῦτο οὐχὶ πρόεισιν ἀπὸ νοῦ, διότι αἰδίος); né per questo, ossia perché è stato ordinato permanentemente, non si converte (οὐδὲ γὰρ διὰ τοῦτο οὐκ ἐπέστραπται, διότι αἰεὶ τέτακται); ma, al contrario, esso procede eternamente ed è eterno per essenza (ἀλλὰ καὶ πρόεισιν αἰεὶ καὶ αἰδίος κατ'οὐσίαν), e si converte perpetuamente ed è indissolubile secondo il suo ordine (καὶ ἐπέστραπται αἰεὶ καὶ ἄλυτος κατὰ τὴν τάξιν.)».

Appurato che anche nelle opere teoretiche, di cui gli *Elementi di teologia* sono un perfetto campione, rappresentando un efficace sunto di tutto il pensiero procliano, l'universo sensibile viene fatto derivare per processione dall'Intelletto demiurgico, così come viene sottolineato il rapporto di copia/modello, e cioè di somiglianza, che lega il principio intelligibile e incorporeo al principiato sensibile e corporeo, è il momento di passare ad esaminare quegli scritti – il commento al *Timeo* e il *De aeternitate mundi* – nei quali il tema dell'origine del mondo, assieme a quelli ad esso connessi del tempo e dell'eternità vengono affrontati *ex professo* dal neoplatonico. Ora, per quanto il testo greco delle diciotto argomentazioni avanzate da Proclo in favore dell'eternità del mondo nel *De aeternitate mundi* sia andato perduto, tracce del contenuto dottrinale dell'opera sopravvivono nel *De aeternitate mundi contra Proclum* di Filopono. E sebbene si tratti di uno scritto polemico, il neoplatonico cristiano Filopono affronta l'avversario sul campo specifico della filosofia e non della religione, nonostante, com'è noto, egli alla fine cercherà di conciliare il racconto platonico della generazione dell'universo, inteso alla lettera come un inizio nel tempo, con quello

⁶⁵ A tale proposito si vedano le considerazioni di W. Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 172 sgg.

cristiano della *creatio ex nihilo*. Dal resoconto di Filopono apprendiamo che tutte e diciotto le argomentazioni di Proclo si concludevano con il medesimo assioma: il mondo deve essere eterno; per quanto riguarda il contenuto è possibile ricostruirlo anche da un esame sinottico del riassunto dei *logoi* riportato nel *De aeternitate* di Filopono e delle pagine del *Commentario al Timeo* che riguardano la sezione dell'*eikōs mythos* del *Timeo*. In particolare, apprendiamo che Proclo, per spiegare quale tipo di eternità si confaccia all'universo, distingue tra eternità (ὁ αἰών, τὸ αἰώνιον), perpetuità (τὸ αἰδίον, ἡ αἰδιότης) e tempo (χρόνος) e che per dimostrare, principalmente contro Aristotele, la causalità efficiente e non solo finale dell'Intelletto aveva preso spunto proprio da un argomento aristotelico contenuto in *Phys.* VIII, noto come 'argomento dell'infinita potenza', tramite il quale lo Stagirita aveva dimostrato l'eternità e l'immobilità del Primo motore a partire dall'eternità del movimento fisico.

Vediamo anzitutto di sviluppare il primo di questi due snodi teorici: la distinzione tra eternità, perpetuità o sempiternità, e tempo.

Essendo composto e generato, sia pure *ab aeterno*, il mondo non può essere eterno allo stesso modo in cui lo sono il suo paradigma e la sua causa intelligibili; Proclo infatti precisa che bisogna distinguere tra l'eternità atemporale, coincidente con l'immediato e intero presente propri dell'intelligibile, e la sempiternità che attiene all'universo sensibile, la quale può essere anche definita eternità secondo il tempo; «altro, infatti, è il sempre temporale (ἄλλο γὰρ τὸ αἰεὶ τὸ χρονικόν), altro è il sempre eterno (καὶ ἄλλο τὸ αἰώνιον); l'uno è un essere tutto intero (τὸ μὲν ἀθρόως πᾶν ὄν), l'altro coincide con l'intera continuità del tempo ed è infinito (τὸ δὲ τῆ ὅλη συνεχεία τοῦ χρόνου συνεκτινόμενον καὶ ἄπειρον); l'uno è nell'istante (τὸ μὲν ἐν τῷ νῦν), l'altro nell'estensione (τὸ δὲ ἐν διαστάσει), poiché l'estensione è incessante e sempre in divenire (τῆς διαστάσεως ἀκαταλήκτου τυγχανούσης καὶ αἰεὶ γιγνομένης)» (Procl. *in Tim.* I 239,1-6)⁶⁶.

«Non è la stessa infatti l'eternità dell'eterno (οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ αὐτὴ αἰδιότης κατὰ τὸν αἰῶνα) e quella secondo la totalità del tempo (καὶ τὸν ὅλον χρόνον); non è la stessa infatti l'infinità del tempo e quella dell'eterno (οὐδὲ γὰρ ἡ αὐτὴ ἀπειρία χρόνου καὶ αἰῶνος); giacché non sono la stessa cosa eternità e tempo (οὐδὲ γὰρ ταῦτὸν αἰὼν καὶ χρόνος)» (Procl. *in Tim.* I 278,9 ss.).

«Tutto ciò che esiste nel tempo o possiede il tempo nella sua durata eterna o possiede un'esistenza di durata parziale (πᾶν τὸ κατὰ χρόνον ὑφ'εστὸς ἢ

⁶⁶ Le traduzioni dell'*in Tim.* sono tratte da F. Romano, *Materia e forma dell'universo. Aristotele nel Commentario al Timeo di Proclo*, Catania, Cuecm, 2010 (Symbolon, 37). Per la distinzione in Proclo tra eternità, sempiternità (o perpetuità) e tempo cfr. H.S. Lang, *Perpetuity, eternity and time in Proclus' cosmos*, in «Phronesis», 50/2 (2005), pp. 150-169.

τὸν ἀεὶ χρόνον ἔστιν ἢ ποτὲ ἐν μέρει χρόνου τὴν ὑπόστασιν κεκτημένον) [...] quando parliamo di eternità distinguiamo di essa due tipi (διττὴ ἦν ἡ αἰδιότης), quella dell'eterno (αἰώνιος μὲν ἄλλη) e quella temporale (κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη). L'una è un'eternità stabile (ἢ μὲν ἐστῶσα αἰδιότης), l'altra in divenire (ἢ δὲ γινομένη); e l'una ha il suo esistere raccolto insieme in un tutto (καὶ ἢ μὲν ἠθροισμένον ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ ὁμοῦ πᾶν), l'altra è diffusa e dispiegata nella estensione temporale (ἢ δὲ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐξαπλωθεῖσα κατὰ τὴν χρονικὴν παράτασιν); l'una è tutta intera in se stessa (καὶ ἢ μὲν ὅλη καθ' αὐτήν), l'altra risulta di parti ciascuna delle quali è separata in base alla successione temporale (ἢ δὲ ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον χωρὶς ἐστι κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)» (Procl. *El. Theol.* 55).

Così come il mondo sensibile è un'immagine di quello intelligibile, anche il suo essere eterno sarà un'immagine dell'eternità del paradigma; sarà quindi una forma di sempiternità, ovverosia di eternità temporale (αἰδιότης κατὰ χρόνον) o in divenire (γινομένη). Essendo corporeo e generato, il mondo sensibile ha quindi un inizio e una fine, ma nel modo dell'infinità temporale. Esso è allora al tempo stesso generato e non generato, poiché il suo inizio non ha mai avuto inizio e la sua fine non avrà mai fine. A questa concezione procliana fa riferimento anche Filopono in *De aeternitate mundi contra Proclum* 24,2 ss.: «se il paradigma del mondo è eterno (εἰ ἔστιν τὸ παράδειγμα τοῦ κόσμου αἰώνιον) e se la sua essenza è di essere un paradigma, ed essendo un paradigma ha questo potere non per accidente ma di per sé, allora, poiché è eterno nel suo essere, sarà eternamente un paradigma. E se l'essere in sé un paradigma è presente in esso eternamente, necessariamente ci sarà sempre anche un'immagine, giacché il paradigma sta in relazione alla [sua] immagine. Ma se l'immagine non c'era quando non c'era [il paradigma], non ci sarà [paradigma] quando non ci sarà immagine, a meno che il paradigma o non sarà un paradigma, non essendoci l'immagine, oppure esso non è il paradigma di quell'immagine; dunque delle cose che si dicono l'una dell'altra, non c'è l'una se non c'è l'altra. Se quindi il paradigma è eternamente paradigma, allora l'universo esisterà sempre, poiché è un'immagine di un paradigma che esiste eternamente (εἰ ἄρα τὸ παράδειγμα αἰώνιος παράδειγμά ἐστιν, ἀεὶ ἐστιν ὁ κόσμος, εἰκὼν τοῦ αἰώνιος ὄντος ὧν παραδείγματος)».

Anche il tempo, per Proclo, è infinito perché, come insegnava Platone, esso è un'immagine dell'eternità atemporale. Come tra il mondo e la sua causa, anche tra tempo ed eternità vige quindi la medesima relazione di immagine e modello; Proclo lo afferma nel corso dell'argomento XVIII del *De aeternitate mundi* (apud Philop. *De aet. mund.* 608,7): il mondo è «un'immagine [...] dell'eternità dell'eterno (μίμημα ... τῆς τοῦ αἰῶνος αἰδιότητος)», cioè di quell'eternità che nel teorema 55 dell'*El. theol.* il filosofo aveva definito 'stabile'

(ἔστῶσα) e ‘tutta intera in se stessa’ (καὶ ἡ μὲν ὅλη καθ’ αὐτήν), in contrapposizione a quell’eternità temporale o durazionale, che è caratteristica, per l’apunto, del cosmo.

Pur sostenendo la tesi dell’eternità del mondo, Proclo prende così le distanze dalla concezione eternalista aristotelica che non prevedeva alcun legame di causalità produttiva tra l’intelligibile e il sensibile; Aristotele aveva semplicemente sostenuto che «l’essenza del cielo esiste sempre» (in *Tim.* I 295: Ἀξι-στοτέλης δὲ αἰεὶ οὔσαν [τὴν οὐσίαν τοῦ οὐρανοῦ] ἀπλῶς ὑποτίθεται); invece, il concetto procliano di sempiternità o perpetuità, che distingue l’eternità temporale o durazionale dell’universo fisico dall’eternità immutabile e atemporale del principio, serviva a mantenere un forte collegamento di somiglianza e di dissomiglianza insieme tra il mondo dei principî e quello dei principiati, e a sottolineare che questi ultimi ricevono dall’alto la propria essenza come un’immagine imperfetta della sostanza degli enti superiori. Un altro punto in cui Proclo critica Aristotele – accentuandone il disaccordo con Platone – riguarda, come si è già accennato, la natura della causa suprema. Per Aristotele la causa suprema era un Intelletto pensante e motore, non certamente un creatore provvidenziale del mondo, quali erano il Demiurgo o l’Anima universale di Plotino. Ora, attraverso un argomento che era stato avanzato dallo stesso Aristotele in *Phys.* VIII 10, Proclo – ma prima di lui già Siriano (in *Metaph.* 117,25-118,11) – dimostra che la causa finale aristotelica (rappresentata dal Primo motore e dalle intelligenze motrici) può essere considerata anche una causa efficiente, e coincidere tutto sommato con il Demiurgo platonico, con buona pace di Aristotele. Insomma, sarebbero gli stessi principî e gli stessi argomenti aristotelici a consentire l’attribuzione di teorie platoniche ad Aristotele, il quale pertanto – secondo i neoplatonici di Atene – non avrebbe detto nulla di più e nulla di meglio del suo antico maestro. L’argomento specifico utilizzato qui da Siriano e da Proclo – e più tardi anche da Ammonio – è quello secondo il quale è impossibile che un corpo esteso e finito abbia una potenza infinita, e che qualcosa sia mosso da un corpo finito per un tempo infinito. Attraverso questo argomento Aristotele dimostrava, nella *Fisica*, che il primo motore dei cieli è privo di parti e non ha alcuna grandezza, e nella *Metafisica* (Λ 1073a 5-11), sulla base dello stesso discorso, che il primo motore guadagnato nella *Fisica*, essendo incorporeo e di potenza infinita, è un Dio, il solo a poter garantire, grazie alla sua infinita potenza, che i cieli, che sono corpi finiti, possano muoversi all’infinito. Siriano e Proclo utilizzano il medesimo argomento per dimostrare che il primo motore aristotelico, l’Intelletto pensante, proprio in virtù della sua infinita potenza non svolge soltanto il ruolo di causa finale, attirando a sé, come un oggetto desiderato il mondo intero attraverso il moto eterno del primo cielo, ma ricopre anche il ruolo di causa efficiente, esattamente come aveva sostenuto Plato-

ne nel *Timeo*, elargendo al mondo non soltanto un movimento eterno ma anche un'esistenza eterna:

«se infatti il mondo è amante dell'intelletto, come dice anche Aristotele, ed è mosso verso di lui, donde gli viene questo desiderio (εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος, ὡς φησι καὶ Ἀριστοτέλης⁶⁷, τοῦ νοῦ καὶ κινεῖται πρὸς αὐτόν, πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν;)? È necessario, infatti, che, dal momento che il mondo non è il principio (ἐπεὶ μὴ ἔστι τὸ πρῶτον ὁ κόσμος), riceva questo desiderio da una causa che lo spinge ad amare (ἀπ' αἰτίας ἔχειν ταύτην τὴν ἔφεσιν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινούσης); il desiderato, infatti, è la causa motrice del desiderante, dice lo stesso Aristotele (κίνητικὸν γὰρ τὸ ὄρεκτὸν τοῦ ὄρεκτικοῦ φησιν εἶναι καὶ αὐτός)⁶⁸. Se tutto ciò è vero e se il mondo è desiderante per il fatto stesso di esistere e di esistere in virtù della natura del desiderato (εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὄρεκτικὸν δὲ ὁ κόσμος αὐτῷ τῷ εἶναι καὶ κατὰ φύσιν ἐκείνου), allora è evidente che anche il suo esistere deriva interamente (δῆλον, ὅτι καὶ τὸ εἶναι αὐτοῦ πᾶν ἐκείθεν) da ciò da cui proviene anche il suo essere desiderante (ἀφ' οὗ καὶ τὸ εἶναι ὄρεκτικὸν ἔστι)» (Procl. *in Tim.* I 267,16 ss.).

A questo punto Proclo, per dimostrare la matrice aristotelica di questa dottrina, menziona il medesimo argomento col quale lo Stagirita aveva dimostrato la natura infinita, priva di grandezza e, infine, divina del primo motore, per utilizzarlo contro lo stesso Aristotele, colpevole di non aver compreso la dipendenza del suo pensiero da quello platonico: «ma da dove proviene al mondo il suo potersi muovere all'infinito se esso è <un corpo> finito? (πόθεν δὲ τὸ κινεῖσθαι ἐπ' ἄπειρον πεπερασμένον ὄντα;) ogni corpo, infatti, possiede una potenza finita, come dice Aristotele (πᾶν γὰρ σῶμα πεπερασμένην ἔχει δύναμιν, ὡς φησι)⁶⁹. Donde deriva dunque il fatto che l'universo possieda una tale infinita potenza di esistere (πόθεν οὖν τὴν ἄπειρον ἔσχε ταύτην τοῦ εἶναι δύναμιν τὸ πᾶν), se è vero che esso non deriva dal caso (εἴπερ μὴ ἐκ ταῦτομάτου), come vorrebbe Epicuro? Insomma se è l'Intelletto responsabile del movimento infinito e ininterrotto e unico <del mondo> (ὅλως δέ, εἰ τῆς κινήσεως αἴτιος ὁ νοῦς τῆς ἀπείρου καὶ ἀδιακόπου καὶ μιᾶς), c'è qualcosa che è causa motrice di tale sempiternità (ἔστι τι τοῦ αἰδίου ποιητικόν): ma se le cose stanno così, che cosa impedisce che il mondo sia e sempiterno e creato da una Causa, che è il Padre (τί κωλύει καὶ αἰδίου εἶναι τὸν κόσμον καὶ ἀπ' αἰτίας εἶναι πατρικῆς;)? E infatti, così come esso assume dal desiderato quella potenza infinita di muoversi (ὡς τοῦ κινεῖσθαι δύναμιν ἄπειρον

⁶⁷ Il riferimento è a *Metaph.* Λ 7, 1072b 1-4.

⁶⁸ Il riferimento è a *Metaph.* Λ 7, 1072a 26 sgg.

⁶⁹ Il riferimento è a *Phys.* VIII 10, 267b 22 sgg.

ἐκ τοῦ ὄρεκτοῦ λαμβάνει), in virtù della quale esso si muove all'infinito (δι' ἣν ἐπ' ἄπειρον κινεῖται), allo stesso modo esso ha ricevuto assolutamente dall'alto la potenza infinita di esistere (οὕτω καὶ τὴν τοῦ εἶναι δύναμιν ἄπειρον ἐκεῖθεν πάντως λήφεται) per lo stesso ragionamento secondo cui in un corpo finito non ci può essere mai una potenza infinita (διὰ τὸν λόγον ὅς φησιν ἐν πεπερασμένῳ σώματι μὴ εἶναί ποτε δύναμιν ἄπειρον)».

L'utilizzo di Aristotele 'contro Aristotele' è assolutamente evidente anche in quest'altro brano:

«dunque il mondo ricava il suo essere sempiterno (πόθεν οὖν ἔχει τὸ αἰδίον) (e donde ricava la sua potenza infinita [*scil.* il suo potere di esistere all'infinito] (καὶ πόθεν τὴν ἄπειρον ὑποδέχεται δύναμιν;)? Dalla sua causa efficiente, si potrebbe dire (ἀπὸ τῆς ποιητικῆς, φαίην ἄν, αἰτίας); infatti, come è da lì che viene mosso (ὡς γὰρ κινεῖται ἐκεῖθεν), allo stesso modo è anche da lì che viene generato, e generato perpetuamente (οὕτως καὶ γίνεται ἐκεῖθεν, καὶ αἰεὶ γίνεται), perché tutto ciò che è generato da una causa immobile riceve in sorte anche una natura <di durata> inesauribile (πᾶν γὰρ τὸ ἐξ ἀκινήτου γιγνόμενον αἰτίας ἀνέκλειπτον ἔλαχε φύσιν), come da qualche parte dice anche il geniale (ὁ δαιμόνιος) Aristotele» (Procl. *in Tim.* I 294,9 ss.).

Dello stesso argomento – ribadito ancora nell'*in Parm.* (842,31-32) – Proclo si serviva anche per sviluppare i suoi *logoi* specifici sull'eternità del mondo nel perduto *De aeternitate mundi*, come testimonia Philop. *De aeternitate mundi contra Proclum* alle pagine 238,3-240,9; 297,21-300,2; 626,1-627,20. Avendo rifiutato le idee, cioè le cause paradigmatiche del platonismo, Aristotele aveva negato, di conseguenza, la necessità di una causa produttiva del mondo (Procl. *in Tim.* I 266,20-268,24; 294,9-296,6); la sua motivazione, lo abbiamo visto, era anche di natura religiosa: fare del Dio un produttore avrebbe voluto dire antropomorfizzare un ente che invece è puro pensiero, sostanza immobile, immutabile e assolutamente trascendente. Ma Proclo risolve anche questa difficoltà liberando il Demiurgo da ogni carattere umano, perché in effetti se il produttore agisse volontariamente o per discernimento, la sua azione sarebbe mutevole e il mondo provvisorio (Procl. *in Parm.* 786,21-26): «se [*scil.* l'Intelletto, che è il Demiurgo del mondo] crea perché delibera di farlo, è una cosa assurda (ἄτοπον μὲν), perché allora in lui ci sarà un mutamento oltre che le affezioni dell'anima particolare [...] se invece crea per il semplice fatto di esistere (εἰ δὲ αὐτῷ τῷ εἶναι, ἑαυτῷ ὅμοιον ποιεῖ· εἰ δὲ τοῦτο, ἔχοι ἄν αὐτὸς παραδείγματα τῶν γιγνομένων), allora crea qualcosa di simile a se stesso; ma se è così, allora l'Intelletto possiederà modelli delle cose da lui generate» (Procl. *in Tim.* I 268, 6-15)⁷⁰.

⁷⁰ Trad. Romano, leggermente modificata.

Sta qui la soluzione del problema: il Demiurgo agisce mediante il suo stesso essere, cioè attraverso il pensare. «Ogni pensiero del Demiurgo è un agire, egli deve agire attraverso il suo stesso pensiero (πᾶσα δὲ νόησις τοῦ δημιουργοῦ ποίησις ἐστὶ, δεῖ καὶ ποιεῖν αὐτῷ τῷ νοεῖν)» (in *Tim.* I 421,29-422,1); «in quanto pensa egli agisce, in quanto agisce pensa» (in *Parm.* 844,1). Se i pensieri di Dio sono le idee – che il Medioplatonismo aveva reso dipendenti dall’Intelletto demiurgico e identificato con i pensieri di Dio –, Dio crea contemplando in sé da sempre i modelli paradigmatici dell’universo. La creazione avviene quindi al di fuori del tempo, in quella dimensione di eternità extratemporale (ἀίών) che funge da modello, a sua volta, per l’eternità temporale o durazionale, cioè per la sempiternità (ἀιδιότης), del mondo. Poiché l’eterno, afferma Proclo in *El. Theol.* 53, esiste come modello prima delle cose eterne, allo stesso modo in cui il tempo esiste come modello intelligibile ed eterno prima dell’estensione temporale e degli esseri collocati nel tempo. Alla domanda formulata dai detrattori del Demiurgo platonico, su che cosa questi facesse prima di creare, Proclo risponde che nell’ambito dei principî non esistono il ‘prima’ e il ‘poi’; il Demiurgo è sempre in atto (in *Tim.* I 243,6), pertanto egli produce il mondo continuamente e la realtà è sempre diveniente, sempre nel processo d’esser prodotta (in *Tim.* I 605,21). Perciò non è errato dire, come fa Proclo nel *Commentario al Timeo* che l’universo (τὸ πᾶν) è nel contempo sempiterno, αἰδίων (in quanto ha una causa eterna che gli trasmette la potenza di esistere sempiternamente, per cui esso *diventa* ciò che la causa è) e generato, γενητόν (in quanto è composto ed ha una causa estrinseca); «ne consegue che [...] il mondo avrebbe la sua sempiternità (τὸ αἰδίων) poiché procede da un’azione creatrice immobile (ἐξ ἀκινήτου δημιουργίας προϊών). Ma poiché il mondo è per sua propria natura generato (κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν γενητόν ἐστίν), allora esso è generato eternamente dal Padre (ἀεὶ γίνεται παρὰ τοῦ πατρὸς)» (Procl. in *Tim.* I 294,10 ss.).

3.3. Ammonio di Ermia

Nel quadro di un’indagine sulla storia della dottrina dell’eternità del mondo, considerata sia in se stessa sia nel suo rapporto con ogni sorta di creazionismo, tanto di matrice pagana quanto di matrice cristiana, quella di Ammonio appare senza alcun dubbio una figura-chiave. Divenuto scolarca della scuola neoplatonica alessandrina nel 470, Ammonio dovette fare i conti con il cristianesimo, la cui parabola evolutiva era sempre più ascendente, e con le conseguenti persecuzioni anti-pagane; a tal proposito le fonti raccontano che proprio per evitare di perdere l’insegnamento Ammonio aveva stipulato un patto con il

Patriarca della città⁷¹. Il contenuto dell'accordo non è noto e gli interpreti vi hanno speculato intorno parecchio; ritengo che si possa escludere del tutto l'ipotesi, formulata da alcuni studiosi, secondo la quale il maestro avrebbe assicurato l'astensione dall'insegnamento di principî filosofici troppo discordanti dal dogma cristiano, poiché Zacaria Scolastico, autore di un dialogo intitolato proprio *Ammonio*⁷², testimonia inequivocabilmente che l'alessandrino non soltanto credeva nell'eternità del mondo ma non si esimeva nemmeno dall'insegnare nozioni chiaramente pagane, neoplatoniche e anti-cristiane. È da escludere anche, come si è ipotizzato, che Ammonio avesse assicurato al Patriarca un insegnamento limitato solo al pensiero aristotelico, che era maggiormente tollerato dai cristiani; dei continui riferimenti all'opera platonica è infatti testimone attendibile Asclepio di Tralle, il cui *Commentario alla Metafisica* dipende ἀπὸ φωνῆς dalle lezioni di Ammonio. Qualunque sia stato il contenuto di quel patto, si può esser certi che Ammonio non 'cristianizzò' la dottrina neoplatonica, né la 'aristotelizzò'; al contrario, il maestro alessandrino 'neoplatonizzò' Aristotele, attribuendogli senza alcuna esitazione pensieri e principî propri della tradizione platonica, favorendo in particolare una trasmissione distorta, e perciò errata, della teologia aristotelica. Secondo R. Sorabji, infatti, a monte dell'interpretazione cristiana che nel XIII secolo Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Bacone daranno del Dio aristotelico, da essi non più inteso, secondo l'originale dettato, come una causa motrice finale ma come una causa creatrice e provvidente, sta proprio l'esegesi concordista 'a tutti i costi' di Ammonio. Diventando causa efficiente e non soltanto finale, il Motore aristotelico andava a coincidere perfettamente con il Demiurgo platonico, padre e fattore dell'universo, e ancor più con l'Intelletto demiurgico di Proclo, che contiene in sé i *logoi*, cioè i modelli, della realtà. L'assimilazione di questa causa suprema con il Dio cristiano e la tesi della compatibilità della teoria dell'eternità del mondo con quella della creazione sarà poi opera dei filosofi medievali. Ma la base verrà fornita da Ammonio; questi infatti viene citato come un'autorità per la tesi del Dio aristotelico creatore e sostenitore del mondo dai filosofi islamici Al-Farabi e Avicenna, le cui opere verranno lette e citate da Mosé Maimonide, il quale, a sua volta, verrà letto in traduzione latina dai filosofi del

⁷¹ La fonte principale è quella di Damascius, *Vitae Isidori reliquiae*, ed. Zintzen, Hildesheim, Olms, 1967, 250-251, in Photius, *Bibliotheca* cod. 249); una trad. inglese è in Damascius, *The Philosophical History*. Text with translation and notes by P. Athanassiadi, Apameia, Athens 1999. Sull'argomento cfr. H.D. Saffrey, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle*, in «*Révue des Etudes Grècques*», 57 (1954), pp. 396-410; E.J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2006.

⁷² Zacaria Scolastico, *Ammonio*, cur. M. Minniti Colonna, Napoli 1973.

XIII secolo. «So – conclude Sorabji – there is a perfectly possible route by which Ammonius may have acted, alongside other influences, to shape the thirteenth-century misreading of Aristotle’s theology»⁷³. In sostanza, il tentativo ammoniano di armonizzare il Dio-pensatore di Aristotele con il Demiurgo-creatore di Platone agevolò, in epoca medievale, la cristianizzazione del pensiero aristotelico⁷⁴.

Siriano e Proclo avevano accusato Aristotele di divergere da Platone su molte questioni – dalla dottrina delle idee a quella del ‘creatore’ dell’universo – che, purtuttavia, erano deducibili dai suoi stessi principî⁷⁵; Ammonio non tiene conto della critica dei suoi predecessori e si spinge fino a sostenere un accordo pressoché totale tra Aristotele e Platone. A questo proposito, illuminante è la testimonianza fornita da Asclepio nel *Commentario alla Metafisica* redatto *apophônês* dal maestro alessandrino⁷⁶, dove, ad esempio, si afferma che Aristotele avrebbe accolto le idee platoniche come *logoi*, cioè come principî razionali, contenuti nell’Intelletto divino e in generale nell’anima (p. 69,17-27), che per questo viene detta «luogo delle forme» in *De an.* 429a 28. A confermare la convinzione ammoniana di un perfetto accordo vigente tra Platone e Aristotele si possono menzionare, tra l’altro, anche Amm. in *Cat.* 7,34 ss. e in *De int.* 39,11 ss.; Zach. *Amm.* 952. In merito ai temi relativi all’origine del mondo e alla causalità del primo principio, le fonti più importanti sono invece quelle di Zacaria Scolastico (*Ammonio*) e di Simplicio (*in De cael.* e *in Phys.*), sulle quali è quindi il caso di soffermarsi maggiormente. Che Ammonio credesse nell’eternità del mondo, Zacaria lo afferma chiaramente, tra il biasimo e il disprezzo; Zacaria, che era stato discepolo di Ammonio presso la scuola di filosofia di Alessandria tra il 485 e il 487, era cristiano e divenne vescovo di Mitilene; ciò

⁷³ R. Sorabji, *Infinite power impressed: the transformation of Aristotle’s physics and theology*, in Id., *Aristotle transformed*, London, Duckworth, 1990, pp. 181-198, p. 183. Cfr. anche R. Sorabji, *The philosophy of Commentators* cit., *passim*; C. Steel, *Why should we prefer Plato’s Timaeus to Aristotle’s Physics? Proclus’ critique of Aristotle’s causal explanation of the physical world*, in R. Sharples, A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches to Plato’s Timaeus*, in «Bulletin of the Institut of Classical Studies», suppl. vol. 78, London 2003.

⁷⁴ R. Sorabji, *Infinite power impressed* cit., p. 198: «what started in Ammonius as an attempt to harmonize Aristotle’s God with Plato’s Creator ended up by helping (only helping of course) to harmonize Aristotle with Christianity».

⁷⁵ R. Sorabji, *The philosophy of Commentators* cit., p. 164: «Proclus complains in *Tim.* I 267, 4-268, 24, that Aristotle should on his own principles have made God a creator».

⁷⁶ Asclepius, *In Aristotelis ‘Metaphysicorum’ libros A-Z commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini 1888. Su questo commentario cfr. C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d’Aristote*, Leiden, Brill, 2001; R.L. Cardullo, *Una lettura neoplatonica di Metaphysica Alpha: gli scolii di Asclepio di Tralle trascritti «dalla voce» di Ammonio*, in *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, cur. R.L. Cardullo, Catania, Cuecm, 2009 (Symbolon, 36), pp. 239-270.

non deve destare stupore perché all'epoca dello scolarcato di Ammonio la scuola neoplatonica di Alessandria era frequentata da molti cristiani, e cristiani furono, a parte Olimpiodoro, gli ultimi rappresentanti della scuola: David, Elia, Filopono – il quale probabilmente divenne cristiano dopo una prima fase pagana della sua vita⁷⁷ – e Stefano. L'*Ammonio*, che fu composto da Zacaria dopo il misterioso 'patto', all'incirca intorno al 490, e revisionato più tardi tra il 510 e il 520, voleva essere sia una confutazione delle principali tesi anti-cristiane sostenute da Ammonio nell'ambito dei suoi corsi – tra le quali l'eternità del mondo e del tempo, la coeternità di Dio e del mondo, la divinità del sole, la preesistenza delle anime, la metensomatosi –, sia un'apologia di alcuni punti-chiave del dogma cristiano, quali l'onnipotenza di Dio, la creazione dal nulla e per volontà divina, il mistero della trinità. Abbastanza debole, tanto dal punto di vista speculativo quanto da quello argomentativo-dialettico, il dialogo – pur in un contesto chiaramente celebrativo del cristianesimo e pertanto poco obiettivo – costituisce in ogni caso un documento utile quale testimonianza dei dibattiti tra esponenti di fede diversa che si svolgevano nell'aula di Ammonio, ma anche – di contro all'accusa formulata da Damascio⁷⁸ – della coerenza di Ammonio, raffigurato mentre sostiene con passione e convinzione le sue tesi «pagane [...] intorno all'universo»⁷⁹. I protagonisti dei cinque dialoghi che compongono l'*Ammonio*, a parte lo stesso Zacaria, che si cela sia dietro il protagonista del primo dialogo, contraddistinto come personaggio A, sia dietro il Χριστιανός del secondo dialogo, sono: il maestro Ammonio, il medico Gessio, che a quei tempi frequentava la scuola alessandrina di filosofia, e un anonimo studente «un po' incline al paganesimo»⁸⁰, identificato come personaggio B, al quale si deve proprio l'esortazione a Zacaria a raccontare la sua esperienza.

L'*incipit* del dialogo presenta sinteticamente l'obiettivo del cristiano Zacaria: dimostrare «che il mondo non è coeterno a Dio (συναΐδιος τῷ θεῷ), ma opera sua che, avendo avuto inizio da un principio temporale, certamente si corrompe, quando a Colui che la creò piaccia di mutarla, e il concetto della bontà di Dio non ne è affatto compromesso. Se ne deduce che il mondo non è Dio ma opera di Dio (θεοῦ δημιούργημα)». La dimostrazione avrà luogo, nel

⁷⁷ È questa la tesi di K. Verrycken, *The development of Philoponus' thought and its chronology*, in R. Sorabji, *Aristotle transformed* cit., pp. 233-274.

⁷⁸ Damascio accuserà Ammonio di avere tradito i principî del neoplatonismo pagano e di essere sceso a patti con il Patriarca per avidità di denaro. Cfr. Damascius, *Vitae Isidori reliquiae* cit., soprattutto il fr. 316.

⁷⁹ Zach. *Amm.* Υπ. 3-4.

⁸⁰ Zach. *Amm.* Υπ. 1-2: ἡρέμα πρὸς Ἑλληνισμὸν ἀποκλίνας. Per la traduzione di Ἑλληνισμὸν con "paganesimo", la Minniti Colonna rimanda a *Julian. ep.* 84 = I 2, 144,7 Bidez.

corso dei cinque dialoghi narrati, attraverso la confutazione delle tesi avverse sostenute ora da Ammonio ora da Gessio, confutazione che secondo Zacaria va a buon fine, visto che – a suo dire – Ammonio, alla fine, non riuscendo a imporre all’uditorio le sue tesi, «tacque, muto più delle pietre e dei pesci (ἐσιώπησε δ’ ἐκεῖνος, λίθων τε καὶ ἰχθύων ἀφωνότερος)»⁸¹, o, addirittura, costretto dalla cogenza delle argomentazioni dei cristiani a concordare con le loro tesi, «sorrise un po’ beffardo, arrossendo alquanto, e tacque (ὁ δὲ, ὑπομειδιάσας μάλα τι σαροδώνιον μετὰ τινος ἐρῴθηματος, ἐσιώπα)»⁸². Chiaramente quella di Zacaria è una ricostruzione parziale e tendenziosa delle conversazioni avute con Ammonio e i suoi seguaci; oltre all’intento apologetico nei riguardi della dottrina cristiana, Zacaria persegue anche l’obiettivo di screditare Ammonio come filosofo platonico, difatti accusa maestro e discepoli pagani di «sovvertire» l’insegnamento di Platone pur dichiarandosene discepoli «e pur desiderando di esser universalmente chiamati platonici (*Amm.* 563 ss.)», ed evidenzia piuttosto, qua e là, l’affinità tra le tesi cristiane e quelle platoniche. Alle li. 696 ss., ad esempio, dopo avere citato testualmente alcuni brani del *Timeo*, l’autore rimprovera Ammonio di non tener conto dell’insegnamento di Platone: «vedi dunque che Platone stesso riconosce che il cielo fu fatto e che, alla stessa guisa che fu fatto, è soggetto a dissoluzione e a corruzione, perché la dissoluzione segue necessariamente la sintesi: difatti tutto ciò che è composto, è, per natura, portato a disgregarsi». Anche il frequente accostamento, nel dialogo, tra il maestro alessandrino e Aristotele è funzionale all’operazione di discredito nei riguardi di Ammonio, la cui blasfemia deriverebbe quindi proprio dalla sua adesione all’aristotelismo, considerato ancora, ai tempi, dottrina anti-cristiana e anti-platonica. Nei passi nodali del racconto di Zacaria, Ammonio è ritratto mentre spiega opere aristoteliche, dapprima la *Fisica* (*Amm.* 92-93), poi un trattato *Sulle virtù morali* (944), e mentre, sulla base di queste lezioni ‘aristoteliche’, sostiene quelle tesi sul cosmo e su Dio che suscitano l’indignazione dei protagonisti cristiani del dialogo. Ammonio però non è soltanto colpevole di professare idee pagane, ma anche di dichiararsi platonico laddove, invece, egli sacrificherebbe l’autentico platonismo (che per Zacaria, su molti punti, è perfettamente conciliabile col cristianesimo) all’aristotelismo. Duplice è quindi l’accusa rivolta ad Ammonio da Zacaria: di non aderire al cristianesimo e di tradire il platonismo per l’aristotelismo; quest’ultima critica coincide con quella mossa da Damascio, solo che per quest’ultimo il tradimento di Ammonio sarebbe scaturito dal patto stretto con la Chiesa, quindi da un’adesione al cristianesimo che Zacaria, però, come si è visto, non conferma. A proposito dell’ac-

⁸¹ Zach. *Amm.* 995-996.

⁸² *Ibidem* 1128-1129.

cosa rivolta ad Ammonio da Damascio, sulla quale – sia detto qui per inciso – K. Praechter costruirà la sua tesi storiografica dell’inferiorità speculativa della scuola di Alessandria rispetto a quella di Atene, dovuta ad una presunta maggiore propensione da parte dei suoi scolarchi, a cominciare da Ierocle, per l’aristotelismo e ad una certa apertura al cristianesimo⁸³, mi piace citare l’efficace

⁸³ Sulla cosiddetta questione del neoplatonismo alessandrino, nata in seguito al giudizio di inferiorità ermeneutica e dottrinale rispetto al neoplatonismo ateniese, pronunciato da K. Praechter all’indirizzo della scuola neoplatonica di Alessandria in *Richtungen und Schulen im Neoplatonismus*, in *Genethliakon für Karl Robert*, Berlin, 1910, pp. 105-156 e in *Christlich-neoplatonische Beziehungen*, in «Byzantinische Zeitschrift», 21 (1912), pp. 1-27, e sulla storia del dibattito che intorno a questo problema è sorto, soprattutto in seguito alle critiche mosse a Praechter da I. Hadot che ha invece sostenuto l’omogeneità teoretica delle due scuole, si è soffermata recentemente C. D’Ancona in *Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee*, in «Adamantius», 11 (2005), pp. 9-38. Dopo avere riportato e discusso i pareri espressi in merito alla questione dai maggiori specialisti del settore (da Saffrey a Mansfeld), D’Ancona conclude sostenendo che, con accenti più o meno diversi, tutti i critici concordano nell’affermare che nella tarda antichità si sia generato un «“sistema neoplatonico” unico e coerente in tutti i circoli filosofici del bacino del Mediterraneo [...], capace di esprimere anche un programma di formazione comune, in cui ogni livello di insegnamento si inserisce ordinatamente al suo posto». Ciononostante essa non concorda con l’idea dell’unitarietà del platonismo post-plotiniano e per dare un esempio di quelle che a suo parere sono invece delle vere e proprie differenze dottrinali che distinguono i diversi esponenti delle varie scuole, mette a confronto alcuni passaggi dei commentari alla *Metafisica* di Siriano e di Asclepio concernenti la polemica di Aristotele contro la dottrina platonica delle idee e la relativa replica neoplatonica. La medesima esigenza di porre a confronto scritti concernenti argomenti affini e afferenti alle due diverse scuole, come ad esempio il *Commentario al Cratilo* di Proclo e quello al *De interpretatione* di Ammonio, allo scopo di verificare o meno la tesi dell’omogeneità dottrinale tra Atene e Alessandria che I. Hadot non ha mai smesso di argomentare e di dimostrare, seguita fra l’altro da diversi critici, quali ad esempio K. Verrycken e R. Sorabji, sottende a due interessanti studi di R.M. Van Den Berg: *Smoothing over the Differences: Proclus and Ammonius on Plato’s Cratylus and Aristotle’s De interpretatione*, in Adamson P.-Balthussen H.-Stone M.W.F. (ed. by), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek Arabic & Latin Commentaries*, in «Bulletin of the Institut of Classical Studies», suppl. 83/1 (2004), pp. 191-201 e *Proclus’ Commentary on the Cratylus on Context. Ancient Theories on Language and Naming*, Leiden-Boston, Brill, 2008. Ch. Wildberg, in *Philosophy in the Age of Justinian*, in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, ed by M. Maas, Cambridge, University Press, 2005, pp. 316-340, intervenendo sulla questione e in merito all’eventualità di operare un confronto tra le due opere menzionate, aveva espresso perplessità sul buon esito della ricerca, per il fatto che è lo stesso Ammonio, nel proemio del suo commento, ad esprimere totale adesione alle tesi semantico-linguistiche del suo maestro Proclo. Van Den Berg invece crede nella proficuità di un tale confronto e dopo ampia analisi dei testi giunge alla conclusione che le posizioni dottrinali dei due esegeti sono realmente diverse. Mentre in Proclo, in seguito ad una precisa lettura teologica del testo platonico sul linguaggio, assumono un profondo ruolo religioso le etimologie e i nomi divini che il teurgo utilizza per evocare gli dei, in Ammonio, invece, nessuna responsabilità nell’imporre i nomi alle cose è assegnata agli dei e di conseguenza nessun valore religioso assumono i suoni della voce, poiché per lui, che segue qui piuttosto Aristotele e Porfirio, il linguaggio è solo il frutto di un accordo tra gli uomini. Ma come ha molto opportunamente sottolineato Sorabji in *The Philosophy of the Commentators* cit., p. 24, intervenendo proprio sulle posi-

giudizio di Tannery, con il quale concordo in pieno: «s'il [Ammonio] se résigne à une concession nécessaire rien ne prouve qu'il ne le fit pas dans des conditions honorables, qu'il ait en rien abandonné ses convictions. Damascius, qui reconnaît d'ailleurs la haute valeur de son ancien maître, témoigne seulement, par l'injure qu'il lui adresse, du fanatisme intransigeant qui domina jusqu'à la fin dans l'école d'Athènes et l'empêcha d'imiter la sage conduite des professeurs d'Alexandrie»⁸⁴. Ora, che Ammonio non abbia mai cessato di insegnare le dottrine neoplatoniche e di commentare Platone in aula, sia pure in maniera prudente, visto che il suo uditorio era costituito per buona parte da studenti cristiani e considerato anche il fatto che per il suo insegnamento egli riceveva un salario pubblico (che gli sarebbe stato di certo negato se si fosse schierato apertamente contro il dogma cristiano, professando troppo audacemente le tesi filosofiche pagane), lo testimoniano sia Olimpiodoro sia Asclepio di Tralle, sia lo stesso Damascio⁸⁵. In conclusione, la testimonianza dell'*Ammonio*, per quanto poco obiettiva e alquanto faziosa, risulta in definitiva preziosa nella misura in cui smentisce Damascio, dimostrando la fedeltà del maestro alessandrino alla filosofia pagana, si trattasse pure di un connubio di dottrine filosofiche platoniche ed aristoteliche armonizzate insieme.

Per quanto riguarda, nello specifico, il problema del rapporto tra Dio e il mondo, l'accusa che Zacaria muove al neoplatonico è quella di elevare il mondo alla stessa dignità di Dio, considerandolo «coeterno con colui che lo fece» (συνάϊδιον δὲ εἶναι τῷ πεποιηκότι) e incorruttibile (*Amm.* 34-38). Il rapporto che lega il mondo al Dio produttore viene paragonato più avanti, da Gessio – portavoce della dottrina di Ammonio – a quello tra un corpo e la sua ombra:

zioni di Van Den Berg, i cambiamenti che indubbiamente Ammonio impose al neoplatonismo alessandrino non riguardarono il contenuto dell'insegnamento bensì la pratica di quella spiritualità religiosa che ad Atene non conosceva grosse limitazioni e che invece l'ambiente alessandrino, particolarmente a contatto con le autorità cristiane e perciò notevolmente a rischio-persecuzioni, non consentiva di vivere fino in fondo. Le differenze dottrinali, che pur si evincono, secondo Sorabji (qui d'accordo in parte con Praechter), dall'esame comparato di alcuni testi ateniesi e alessandrini, erano quindi solo secondarie e consequenziali al diverso tipo di insegnamento impartito ad Alessandria, che era meno concentrato sugli aspetti più mistici e anti-cristiani del neoplatonismo. Sull'argomento, che richiede uno spazio molto più ampio di quello di cui qui dispongo, mi sono concentrata di più in un mio lavoro di prossima pubblicazione relativo al *Commentario alla Metafisica* di Asclepio.

⁸⁴ P. Tannery, *Sur la période finale de la philosophie grecque*, in «Revue philosophique», 42 (1896), pp. 266-287, qui p. 276.

⁸⁵ A tale riguardo, da Olymp. in *Gorg.* 199.8-10, si apprende che il maestro avrebbe commentato la *Repubblica* e il *Gorgia* platonici in un periodo sicuramente posteriore a quello in cui avvenne l'accordo con il Patriarca di Alessandria, e testimonianze analoghe relative a corsi di filosofia platonica tenuti da Ammonio si registrano anche in Dam. VI 111.10-11 e in Ascl. in *Metaph.* 77.4; 70.31 e *passim*.

«come ogni corpo è causa della sua ombra, e l'ombra è contemporanea al corpo, ma non di pari importanza, così appunto anche questo mondo è un effetto di Dio (παρακολούθημά ἐστι τοῦ θεοῦ)⁸⁶, che è causa del suo essere (αἰτίου ὄντος αὐτῷ τοῦ εἶναι): cioè è coeterno con Dio (συναΐδιος ἐστι τῷ θεῷ), non anche suo pari (οὐκέτι δὲ καὶ ὁμότιμος)» (Zach. *Amm.* 522-528).

Ammonio afferma chiaramente che il mondo è eterno, ma nel contempo generato da una causa efficiente divina senza un inizio nel tempo; è ancora Zacaria a testimoniarlo, facendo parlare il filosofo in questi termini:

«[...] Dio è eterna causa efficiente (ὁ μὲν γὰρ θεὸς ποιητικὸν ἐστὶν αἴδιον), mentre il mondo è suo effetto in eterno (ὁ δὲ κόσμος αἰδίως γινόμενον). La differenza tra loro due, insomma, sarà uguale a quella che c'è tra colui che fa e colui che è fatto (ὅση μεταξὺ ποιοῦντος καὶ γινομένου), tra colui che crea e colui che è creato (καὶ δημιουργοῦντος καὶ κτιζομένου)» (Zach. *Amm.* 968-972).

Che questa causa produttiva, coeterna con il mondo da essa creato, riassume in sé i requisiti del Demiurgo platonico, del Primo Motore aristotelico e dell'Intelletto neoplatonico, lo conferma anche Simplicio, soprattutto nei suoi commentari al *De caelo* (271,13-21) e alla *Fisica* (1360,24-1363,24). Poiché alcuni – tra i quali Alessandro – credono che per Aristotele il primo motore (τὸ πρῶτος κινῶν), che è proclamato intelletto, eterno e Dio (ὅπερ καὶ νοῦν καὶ αἰῶνα καὶ θεὸν ἀνομνεῖ), costituisca nei riguardi del mondo e del cielo soltanto una causa finale e non una causa produttiva (tant'è vero che per Aristotele cielo e mondo erano eterni e ingenerati), Simplicio ritiene opportuno riferire dettagliatamente gli argomenti addotti dal 'suo maestro' Ammonio – col quale egli concorda pienamente – per dimostrare sulla base di alcuni testi aristotelici – *Phys.* II 3, 194b 29-31; *De cael.* I 4, 271a 33; I 9, 279a 27-30; *GC* I 3, 318a 1-5; *Metaph.* A 4, 984b 15-22 – che anche per lo Stagirita il *noûs* motore immobile era una causa finale e produttiva insieme, come il Demiurgo buono del *Timeo* (1360,31-33). Tra gli argomenti addotti da Ammonio risalta quello 'della potenza infinita' richiamato già da Siriano e Proclo per criticare la teoria aristotelica della causalità suprema e denunciarne il fallimento rispetto a quella

⁸⁶ Da παρακολούθειω, παρακολούθημα denota ciò che segue o che accompagna qualcosa; pertanto la traduzione della Minniti Colonna, «emanazione di Dio», che richiama esplicitamente un termine tecnico del neoplatonismo, non mi pare accettabile. Ferrari e Radice, traduttori delle *Enneadi*, dove il termine occorre 10 volte, lo rendono con «conseguenza»; in nota a Plot. *Enn.* III 7, 10, 1, Ferrari aggiunge inoltre che si tratta di un termine di origine aristotelica, e rimanda a *Phys.* 220b 24-26 e 221a 24. Nell'*in Cat.* di Ammonio, dove occorre 18 volte, il termine indica il concetto logico di 'proprio, proprietà', così come nelle sue due occorrenze procliane (*in Remp.* I 227,7; *in Parm.* 1086,20). Il termine è utilizzato, tra i neoplatonici, anche da Porfirio, Giamblico, Asclepio, Simplicio, Filopono, Damascio, ma mai, a mio parere, nel senso forte di 'emanazione'.

platonica. L'argomento di *Phys.* Θ 10 – già ricordato nel paragrafo precedente – viene utilizzato anche da Ammonio e da Simplicio, maggiormente inclini all'armonizzazione rispetto alla coppia Siriano-Proclo, ma questa volta non per evidenziare la distanza dottrinale che separa Platone e Aristotele e biasimare quest'ultimo per essersi volutamente allontanato dalla verità, bensì per sottolineare l'accordo di fondo tra i due filosofi; in breve: ciò da cui il cielo e l'universo, che sono corpi finiti, ricevono la loro capacità o potenza di muoversi e di mutare all'infinito, ovvero la loro causa finale, è anche ciò da cui essi ricevono l'infinita capacità di esistere come sostanze corporee, vale a dire la causa produttiva del loro essere (*in Phys.* 1363,4-8). Poiché Ammonio aveva dedicato un libro intero all'armonizzazione di platonismo e aristotelismo riguardo al problema dell'origine dell'universo e della causa suprema⁸⁷, Simplicio conclude la sua parafrasi rinviando espressamente per i dettagli a questo scritto, oggi perduto, del maestro. Va ricordato qui per inciso che è proprio a questo scritto di Ammonio che nel X sec. – come si è già anticipato in premessa – Al Farabi farà riferimento per la sua interpretazione del Dio aristotelico inteso come Creatore⁸⁸.

L'identificazione operata da Ammonio tra la causalità produttiva platonica e quella finale aristotelica trova conferma anche in alcune pagine del *Commentario alla Metafisica* di Asclepio. Alla p. 108,23-25 di questo testo, ad esempio, si legge così: «afferriamo dunque che la causa produttiva e quella finale sono cause di tutti gli enti (giacché Dio è causa di tutti gli enti – come dici anche tu <Aristotele> – ed è <la loro> causa finale, perché <gli enti> sono rivolti a Lui)»; e a p. 151,24-27 si ribadisce che: «sono la medesima causa quella finale e quella produttiva: è <causa> produttiva nella misura in cui produce (ἀλλ'

⁸⁷ Simpl. *in Phys.* 1363,8-12: «[...] Il mio maestro Ammonio scrisse un intero libro (γράφται δὲ βιβλίον ὅλον Ἀμμωνίῳ τῷ ἐμῷ καθηγεμόνι) che offre molte prove del fatto che Aristotele pensava che Dio fosse anche causa produttiva di tutto il mondo (πολλὰς πίστεις παρεχόμενον τοῦ καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἡγεῖσθαι τὸν θεὸν τοῦ παντὸς κόσμου τὸν Ἀριστοτέλη), un libro dal quale anch'io ho dedotto abbondantemente alcune † [tesi] per gli argomenti qui avanzati, e la più completa esposizione della questione può essere attinta da lì); si veda anche Simpl. *in De cael.* 271,19-20: «[...] il nostro maestro Ammonio (ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν Ἀμμώνιος) in un intero libro dimostrò che Aristotele considerava Dio non soltanto causa finale, ma anche causa produttrice dell'universo (ἐν ὅλῳ τῷ βιβλίῳ τοῦτο δεικνύς, ὅτι οὐ τελικὸν μόνον ἀλλὰ καὶ ποιητικὸν αἴτιον οἶδε τοῦ κόσμου τὸν θεὸν ὁ Ἀριστοτέλης)».

⁸⁸ Farabi, *Harmony of Plato and Aristotle*, with german translation, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, Dieterici (ed.), Leiden, Brill, 1892, 24,13-25,1 e 28,22-29,5. Cfr. R. Sorabji, *The philosophy of Commentators* cit., p. 216; Id., *Infinite power impressed* cit., pp. 182-183; E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter*, vol. 1, München-Paderborn-Vienna, Schöningh, 1965; M. Mahdi, *Alfarabi against Philoponus*, in «Journal of Near Eastern Studies», 26 (1967), pp. 233-266.

ὡς μὲν προαγωγὸν ποιητικόν)⁸⁹, è finale in quanto converte e chiama a sé (ὡς δὲ ἐπιστρέφον καὶ καλοῦν πρὸς ἑαυτὸ τελικόν); ne consegue che nel primo <principio> c'è identità tra causa produttiva e causa finale riguardo al numero, mentre c'è differenza riguardo alla relazione»).

In conclusione e per riepilogare, è possibile indicare nella tesi della co-eterinità tra Dio e il mondo e nell'attribuzione ad Aristotele della teoria della causalità produttiva dell'Intelletto divino le innovazioni apportate da Ammonio rispetto alla tradizionale concezione neoplatonica dell'eternità del mondo, e soprattutto rispetto alla posizione di Proclo, il cui pensiero è tuttavia fortemente presente nelle opere dell'alessandrino. Proclo aveva distinto tra perpetuità ed eternità proprio allo scopo di far risaltare la differenza ontologica tra il causato e la sua causa, di cui, il primo visto come detentore soltanto di una forma di eternità intesa come durata temporale infinita, l'altra dell'eternità vera e propria, identificabile nella totale e immediata immutabilità. In Ammonio manca quindi l'importante tassello della perpetuità, o eternità temporale (αἰδίου), inserito a far da mediatore tra l'eternità extratemporale dei principî (l'αἰών) e il tempo (χρόνος), proprio degli enti sottoposti a divenire. E anche se con il paragone dell'ombra, l'alessandrino (tramite l'allievo Gessio) sembra non identificare l'eternità di Dio con quella del mondo, si perde del tutto nel suo pensiero quell'enfasi che nasceva in Proclo dall'esigenza di mantenere sempre quel giusto distacco, pur nella continuità del procedere dialettico, tra il principio e il principiato. Così come ad Ammonio sfugge quel profondo senso di appartenenza ad una tradizione, quella platonico-neoplatonica per l'appunto, ancora percepita ad Atene come nettamente superiore a quella aristotelica, la cui fedeltà conduce Siriano e Proclo a non porre mai un teologo come Platone sullo stesso piano di un mero filosofo, sia pure geniale (δαίμωνιος), come Aristotele.

ABSTRACT

La prima parte dell'articolo mette a confronto le due principali posizioni antiche sull'origine del mondo: il creazionismo, il cui principale rappresentante in età classica fu Platone, e l'eternalismo, sostenuto nella medesima età soprattutto da Aristotele. La seconda parte della ricerca verte sugli esiti del contrasto tra i due summenzionati punti di vista, dal momento che né la posizione platonica né quella aristotelica vennero ac-

⁸⁹ Il participio προαγωγὸν ha una precedente occorrenza in questo commentario, a p. 38,13, dove sta a indicare il principio supremo creativo del pitagorismo, ossia la enade, nella sua interpretazione – e assimilazione – neoplatonica; per un commento di questo passo cfr. E. Tempelis, *The School of Ammonius, son of Hermias, on knowledge of the divine*, Athens, Parnassos Literary Society, 1998, p. 60.

colte dai loro rispettivi seguaci in maniera lineare e semplice. Nella tarda antichità, i maggiori contributi al dibattito sulla questione dell'origine del mondo, in generale, e in merito al contrasto tra le posizioni platonica e aristotelica, nello specifico, sono giunti principalmente da Plotino, Proclo, Ammonio di Ermia e Giovanni Filopono; tra questi, tutti, ad eccezione del cristiano Filopono, confermeranno (fatte salve alcune importanti differenze esegetiche), contro Aristotele, la lettura metaforica e non letterale del testo platonico, che era già stata proposta dagli accademici Speusippo e Senocrate. L'esame di alcuni testi di questi filosofi ci restituirà sulla questione un quadro ermeneutico complesso e variegato; infine, la disamina del problema dell'origine del cosmo permetterà di far luce su un'altra questione dibattutissima tra gli esegeti e a quel problema strettamente connessa: quella della causalità del primo principio.

The first part of this essay describes and compares the two main ancient positions on the origin of the world: 'creationism', whose main representative in the classical age was Plato, and 'eternalism', supported mainly by Aristotle in the same age. The second part of the research focuses on the outcomes of the conflict between the two aforementioned points of view, since neither the Platonic nor Aristotelian position was accepted by their respective followers in a linear and straightforward way. In late antiquity, the principal contributions to the debate on the question of the origin of the world, in general, and on the contrast between the Platonic and Aristotelian positions, in particular, have come mainly from Plotinus, Proclus, Ammonius of Hermias and John Philoponus; among these, all except the Christian Philoponus, will confirm (except for some important exegetical differences), against Aristotle, the metaphorical and not literal reading of Plato's *Timaeus* myth, which had already been proposed by the academic philosophers Speusippus and Xenocrates. An examination of several texts by these philosophers will provide us with a complex and varied framework on the question, and finally, the discussion on the problem of the origin of the universe will shed light on another very discussed issue between neoplatonic exegetes, that is strictly connected to the question of the origin of the world: that of the causality of the first principle.