

FEDERICO CASELLA

IL COSMO COME MEZZO, IL COSMO COME FINE: IL *TIMEO* DI PLATONE, EMPEDOCLE E ARISTOTELE SULLA RELAZIONE TRA MACROCOSMO E MICROCOSMO

SOMMARIO: 1. Introduzione: la “saggezza del cosmo”; 2. Il Timeo tra perfezione del cosmo e perfezione umana; 2.1. La perfezione del cosmo: il corpo del cosmo; 2.2. La perfezione del cosmo: l’anima del cosmo; 2.3. Un modello di perfezione da ciò che è imperfetto: la causa necessaria; 2.4. La perfezione dell’uomo: il corpo umano; 2.5. La perfezione dell’uomo: la parte razionale dell’anima umana; 2.6. Il microcosmo umano come specchio del macrocosmo nel Timeo; 3. Cosmo e uomo prima di Platone: il caso di Empedocle; 4. Aristotele e la felicità umana tra astri, primo motore immobile e pensiero; 5. Conclusioni: il ruolo del cosmo nella felicità dell’uomo.

1. Introduzione: la “saggezza del cosmo”

L’idea che l’umanità – il microcosmo – debba replicare le caratteristiche del macrocosmo, generalmente inteso come il mondo fisico di cui l’umanità è parte, per poter essere considerata perfetta è una concezione ricorrente nella storia del pensiero occidentale: un aiuto fondamentale nel raggiungimento della perfezione, e dunque della felicità, è costituito proprio dalla cosiddetta “saggezza del cosmo”, dal disegno razionale e intelligente al quale il cosmo si conforma.¹ In questo lavoro, cercherò di ricostruire a grandi linee le prime formulazioni di questa nozione, individuando in quella del *Timeo* di Platone se non la prima, quantomeno la più articolata e decisiva.

¹ Secondo l’espressione di Brague 2018. Utilizzo, d’ora in avanti, il termine cosmo non nell’accezione odierna e ristretta di universo, ma di ordine sotteso alla realtà, di cui l’universo è una parte. Per la particolare valenza della parola cfr. Kahn 1960.

Dividerò le analisi nel modo seguente: considererò attentamente le tesi che Platone difende nel *Timeo*, dialogo dal quale emerge chiaramente come il cosmo, tanto nel suo lato sensibile e corporeo quanto nella sua forma di ente vicino alla perfezione immateriale delle idee e dell'anima, costituisca un modello per la vita umana. Guarderò, poi, al pensiero presocratico, e in particolare alla figura di Empedocle per rintracciare eventuali prefigurazioni di questa articolata concezione platonica e, in seguito, ad Aristotele per individuare gli esiti e l'eredità più immediata delle posizioni di Platone. Sottolineerò, infine, una sostanziale divergenza nel modo di intendere il cosmo, il suo studio e la sua imitazione da parte di Empedocle, Platone e Aristotele: la distinzione tra il cosmo come fine e il cosmo come mezzo per l'uomo.

2. *Il Timeo tra perfezione del cosmo e perfezione umana*

Il *Timeo* è certamente uno dei dialoghi di Platone maggiormente studiati, fin dall'antichità: nelle sue pagine, Platone affida al personaggio di Timeo una complessa descrizione della genesi del cosmo in tutti i suoi aspetti, fino a considerare la natura degli uomini. È come se Platone stesse riscrivendo un tipico trattato presocratico *Sulla natura* alla luce dei capisaldi della sua filosofia, ossia attraverso la teoria delle idee.² L'analisi del cosmo si basa infatti su una fondamentale distinzione ontologica ed epistemologica: da un lato, «ciò che è sempre» e che non è stato generato, ossia il mondo delle idee da intendere come causa degli enti sensibili – come loro «modello» (*Ti.* 31a4) – e conoscibili attraverso il pensiero razionale; dall'altro lato, ciò che è stato generato, il mondo fenomenico, in continua trasformazione e conoscibile attraverso l'opinione, una facoltà nettamente inferiore rispetto al pensiero (27d6-28a2; 29b7-c1). Per spiegare la genesi delle cose sensibili a partire dalle idee, Timeo introduce la figura metaforica – probabilmente dell'attività causale e paradigmatica del piano noetico – del Demiurgo: le sue azioni da artigiano e la sua caratteristica di entità buona (29e1) lo hanno spinto

² Cfr. Naddaf 1997.

a guardare al mondo intellegibile per replicare la sua perfezione e la sua bellezza nel cosmo che egli ha generato (28c3-29b3; 29d7-30b6).³

Timeo sottolinea fin da subito che la superiorità del discorso sulla generazione del cosmo che si appresta a svolgere – una tacita allusione all’insufficienza dei Presocratici, che hanno trattato temi simili senza fare riferimento al piano noetico – consiste nel mostrare che il cosmo è stato plasmato rispondendo al criterio della perfezione: in questo modo, la sua analisi è in grado di mostrare anche in che cosa consista il meglio per la vita e la condotta degli uomini attraverso la stretta somiglianza – se non parentela – tra l’umanità e il cosmo di cui essa è una parte (29a2-6; 29e2-3; 30a2-6; 30b5-6).

2.1. *La perfezione del cosmo: il corpo del cosmo*

Per Timeo, il cosmo è un’entità vivente: per la precisione, è «dotato di un corpo» (*somatoeides* – 31b4) proprio perché appartiene al piano ontologico di «ciò che è generato». Le idee, che ne costituiscono le cause paradigmatiche, sono infatti ingenerate e incorporee: per non sovrapporre cosmo sensibile e mondo noetico è necessario ammettere la generazione e la corporeità del cosmo, vale a dire ricondurlo a un livello ontologico qualitativamente diverso – e inferiore – rispetto alla sua causa. Il corpo del cosmo è visibile e tangibile: si tratta di attributi tipici della corporeità, dovuti alla presenza di fuoco e di terra (41b5-8), elementi totalmente opposti, dal momento che il fuoco è sottile e luminoso, mentre la terra è pesante e oscura. È in ragione di ciò che il Demiurgo, secondo il *Timeo*, introdusse elementi intermedi: l’aria, affine – sebbene meno sottile e luminosa – al fuoco, e l’acqua, simile – sebbene più leggera – alla terra (32b3-8). Esiste dunque una scala di elementi che si avvicinano gradatamente l’uno all’altro per caratteristiche: ne consegue che il corpo del cosmo è unitario e omogeneo, qualità che sono sinonimo di perfezione (31c2-32c4).⁴

Tutti gli elementi, inoltre, fanno parte del corpo del cosmo nella loro totalità: non vi sono porzioni di elementi a partire da cui il suo

³ Cfr. Ferrari 2003.

⁴ Per un’analisi più approfondita di questo passo cfr. Karasmanis 2014.

corpo non è stato formato (32c5-8); il Demiurgo ha impiegato ogni loro particella per far sì che esso risultasse sia «un insieme» (*holon* – 32d1), sia perfetto in ogni sua parte, sia unico. L'utilizzo del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra nella loro totalità risponde al «ragionamento» (*logismos* – 33a6) del Demiurgo, dunque a qualcosa di assolutamente razionale: il motivo di tale scelta è da ravvisare nella volontà di adeguare il cosmo alle generiche caratteristiche di perfezione, unità, unicità perché ciò permette di garantire la sua perfezione.

Il corpo del cosmo è inoltre descritto come sferico, un tratto che lo avvicina – per quanto è possibile a un ente generato – al modello divino delle idee: la sfera è infatti la forma più simile e identica a se stessa in ogni sua parte, analogamente alle idee (33b1-7). Non ha altro all'infuori di se stesso da vedere, sentire, respirare o assimilare (33b7-d1): il cosmo è, dunque, perfettamente «autosufficiente» (*autarkes* – 33d2). Non possiede, a maggior ragione, mani per afferrare cose esterne, o piedi per mantenersi diritto, in quanto, per avere stabilità e per, appunto, muoversi, basta il moto intrinseco che gli è stato attribuito (33d3-34a1; 34a6-7). Il cosmo si muove circolarmente attorno al proprio asse: si tratta della forma di moto migliore e perfetta (34a1-4), la più simile all'uniformità – si può dedurre, alla coerenza – del pensiero (34a2-3).

2.2. La perfezione del cosmo: l'anima del cosmo

Affinché il cosmo possa essere considerato a pieno titolo un vivente, occorre ammettere che esso non possenga soltanto un corpo ma soprattutto un'anima, principio di movimento e, dunque, di vita (34a8-39e2). Il Demiurgo la pose al centro del corpo del cosmo affinché lo avvolgesse completamente (34b3-4): la presenza dell'anima conferma che, nel suo insieme, il cosmo è un vivente unico, solo, solitario, in grado per sua capacità di sussistere da sé senza avere bisogno di niente altro, di conoscere e di amare se stesso (34b5-8). In altre parole, l'anima completa l'autosufficienza del cosmo, poiché ciò che concede vita e movimento – facoltà che dipendono dall'anima – è parte integrante del cosmo stesso, anziché essergli estraneo e irriducibilmente separato. Ne deriva che il cosmo conosce se stesso sia perché l'anima è il principio della conoscenza, sia perché non vi è altro all'infuori del cosmo da

conoscere, se non il modello noetico di cui, però, vi sono impronte e tracce nel cosmo stesso, in quanto è stato plasmato a immagine della perfezione delle idee. Infine, esso ama se stesso poiché non vi è nulla di totalmente separato verso cui indirizzare il proprio amore: se così non fosse, il cosmo sarebbe manchevole, e dunque non potrebbe essere descritto come il più possibile vicino alla perfezione del suo paradigma intellegibile.

Sia dalle analisi sul corpo del cosmo sia da quelle che concernono la sua anima consegue necessariamente la sua autosufficienza: alla luce di tutto ciò, è legittimo attribuirgli la piena felicità e ritenerlo una divinità (34b8-9). Timeo sottolinea, infine, che l'anima del cosmo è stata generata affinché comandasse sul corpo, che è stato prodotto a sua volta proprio per ubbidire a essa (34c5-35a1).

Una volta descritta la complessa formazione dell'anima a partire «dall'identico, dal diverso e dall'essere» (35b3) e la sua unione al corpo del cosmo (35a1-37a2), Timeo illustra il modo in cui essa acquisisce conoscenza. Essendo mista tra essere, identico e diverso, può rendere conto sia di ciò che coincide puramente con l'essere e l'identico, ossia il piano delle idee, sia di ciò che è diverso, ossia i fenomeni: se con uno dei suoi movimenti, il «cerchio del diverso», si rivolge al sensibile, l'anima dà origine a «opinioni e credenze sicure e vere» (37b6-8); se guarda con il «cerchio dell'identico» al piano razionale e noetico, costruisce invece «intellezione (*nous*) e conoscenza delle idee (*episteme*)» (37c1-3), vale a dire la forma più alta di sapere (in altre parole, la filosofia platonica).

2.3. Un modello di perfezione da ciò che è imperfetto: la causa necessaria

L'analisi che Timeo offre nei passi 30c2-47e2 è stata compiuta adottando il punto di vista del Demiurgo, la volontà del suo pensiero (47e4), ossia l'operato di qualcosa di profondamente affine alle idee: pertanto, le parole di Timeo si sono concentrate fino a questo punto esclusivamente sul contributo, nella genesi del cosmo, del piano delle vere cause. A partire dal passo 47e3 si assiste, invece, a considerazioni sulla nascita del cosmo e dei viventi particolari per intercessione della «necessità» (47e4-5), cioè di un ordine di cause diverso e inferiore rispetto al

pensiero del Demiurgo e alle idee. Si apprende, quindi, che il cosmo è il risultato di due categorie di cause: una noetica, l'altra necessaria, differenti per caratteristiche intrinseche l'una dall'altra. Timeo, prima di considerare dettagliatamente la «necessità», avanza una precisazione volta a scongiurare un corollario pericoloso, ossia ammettere che il cosmo non sia completamente perfetto, dato che concorre alla sua formazione anche un ordine di cause inferiore, la necessità appunto: l'intelletto tende sempre a dominare la necessità, spingendola a realizzare «il meglio» all'interno del mondo sensibile (47e5-48a5).⁵

Dopo essere tornato su alcune conclusioni a cui era precedentemente giunto (in particolare, dopo l'invito a indagare, nuovamente, la natura dei quattro elementi – 48a5-b5), Timeo sottolinea che idee e necessità appartengono a generi diversi: è a questo punto che ai due generi considerati all'inizio del suo discorso, ossia il mondo noetico e il cosmo sensibile (48e2-49a1), si aggiunge un terzo, ritenuto difficile e oscuro a comprendersi (49a3-4). Si tratta di un «ricettacolo» (*hypodochē*), fonte del divenire, a partire da cui si sono generati i quattro elementi (49a5-6). Dato che fuoco, aria, acqua e terra sono stati formati soprattutto per intercessione di questo principio, essi ne hanno derivato la caratteristica di trasformarsi costantemente l'uno nell'altro – il 'divenire' – senza mai assumere una forma definitiva (49a6-c7). La necessità infonde dunque qualità inferiori rispetto a quelle che derivano dal piano noetico: essa non è in alcun modo parte del mondo intellegibile, pur essendo una causa.⁶ Fuoco, aria, acqua e terra si originano da immagini impresse a partire dalle idee nel ricettacolo, che viene chiamato da Timeo «*chora*», ed è in virtù di tale impressione che sorgono poi tutti i vari corpi sensibili (50a4-51b6).⁷ Timeo prosegue considerando le interazioni che avvengono tra il piano delle idee e la *chora*: all'interno di quest'ultima gli

⁵ Il contributo della necessità nella genesi degli enti sensibili è ateleologico, mentre quello del pensiero (del Demiurgo, in ultimo del piano paradigmatico) è teleologico: cfr. Jelinek 2011.

⁶ Fronterotta 2014 sottolinea che il piano noetico e la necessità vanno considerati cause dei fenomeni: la necessità è comunque eterna, e può dunque essere concepita come origine del causato.

⁷ Per la *chora* come principio della materialità e del divenire cfr. Brisson 1998, 178-265.

elementi permangono, prima dell' 'intervento' del piano noetico, in uno stato senza ragione e senza ordine (53a8). Grazie alla connessione con il mondo intellegibile instaurata dal Demiurgo, essi vengono configurati attraverso rapporti numerici, a partire da cui si originano la profondità e, da qui, varie forme geometriche peculiari di ciascun elemento; fuoco, aria, acqua e terra sono poi uniti tra di loro secondo precise proporzioni (52d2-57d6).⁸

Timeo sta recuperando le discussioni condotte in precedenza: egli aveva affermato che il Demiurgo introdusse aria e acqua tra fuoco e terra per rispettare una proporzione in grado di garantire unità e armonia tra elementi opposti. Tutto ciò risponde all'esigenza di illustrare come il cosmo sia stato plasmato per adeguarsi il più possibile alla perfezione. Compare, nel passo appena esaminato, la stessa concezione, poiché si dice che la *chora* 'accolse' l'influsso delle idee imponendo rapporti numerici e forme geometriche ai quattro elementi, così da rendere il cosmo uniforme nel modo «più bello e ottimo» possibile (53b6). L'esistenza della causa necessaria, della *chora*, e il ruolo che essa assume nella genesi del cosmo mostra esemplarmente come ciò che è intrinsecamente inferiore alla ragione e al pensiero debba assolutamente sottomettersi al controllo dell'elemento razionale. Indipendentemente dal punto di vista sulla natura del cosmo sensibile, se guardata a partire dalle azioni dirette del pensiero del Demiurgo o dal coinvolgimento della causa necessaria, si è costretti ad ammettere la sua perfezione.

2.4. *La perfezione dell'uomo: il corpo umano*

Dopo le considerazioni sulla genesi del cosmo, Timeo prende in esame la duplice natura dell'uomo, mortale e immortale, corporea e psichica. Lo scopo della vita umana può essere inferito considerando perfino la struttura del suo corpo, qualcosa – secondo il punto di vista della filosofia platonica – di ontologicamente inferiore all'anima. Tutti gli uomini possiedono una testa, di forma sferica a imitazione dei movimenti circolari divini (44d3-6): il suo fine è dominare l'intero corpo, che ne è servitore (44d6-7); delle membra corporee, la testa è infatti «la più

⁸ Maggiori dettagli in Paparazzo 2015.

divina» e comanda su ogni altra parte, proprio perché, come si dirà, al suo interno risiede la parte razionale dell'anima. L'esistenza stessa della testa ricorda agli uomini ciò che più conta nella vita: esercitare la ragione.⁹

Timeo si sofferma nel considerare l'importanza di una parte della testa, gli occhi. Essi sono stati generati in vista di un fine (46e8-47a1; 47b5-6): permettere agli uomini di osservare i moti regolari e perfetti del cielo e di esercitare la filosofia, una disciplina sorta per calcolare e descrivere la natura regolare degli astri. Studiare la loro armonia impone di ammettere l'esistenza di un piano di cause assolutamente superiore, da cui deriva e dipende tutto ciò che nel mondo sensibile partecipa in qualche modo di perfezione: infatti, come Timeo aveva detto all'inizio del dialogo, è impossibile ritenere che ciò che è generato, il cosmo sensibile, sia causa di se stesso. La vista accende l'amore per il sapere, la filosofia: l'ultima tappa di questa attività consiste nell'andare oltre la regolarità appresa tramite l'osservazione degli astri e ricercarla esclusivamente all'interno del mondo noetico; in altre parole, bisogna esercitare la *episteme*, la «scienza delle idee», la massima forma di conoscenza, che dal punto di vista etico è al contempo in grado di indicare quale sia la condotta di vita migliore (46e6-47c4).

Ciò che è correlato alla dimensione corporea, vale a dire appetiti e desideri materiali, va certamente ignorato in favore della cura della dimensione dell'anima razionale, vale a dire lo sviluppo della conoscenza e di una condotta moderata e giusta: tutto questo non equivale però ad affermare che il corpo è totalmente e unilateralmente svalutato; per raggiungere la perfezione bisogna prendersi cura anche di esso. Se l'anima si adira, si dedica ad alcuni tipi di studi, oppure cerca di ottenere in ogni modo la vittoria in discorsi pubblici e privati, allora suscita numerosi mali al corpo (87e6-88a7). Queste attività sono tipiche di uomini non filosofi: nel primo caso, di chi vive in ragione del principio aggressivo dell'anima (di cui si dirà); nel secondo, di studiosi generici ma di certo non platonici; nel terzo, dei demagoghi, dei politici corrotti, dei retori-sofisti, che impiegano le loro capacità comunicative per vincere in dibattiti pubblici e privati. Tutti rappresentano, dunque,

⁹ Come suggerito da Steel 2001, la teleologia ravvisabile nel *Timeo* non è di natura meramente biologica, ma etica.

generi di vita da cui bisogna prendere le distanze sia per la natura delle loro occupazioni, sia perché possono influenzare negativamente la disposizione del corpo. Occorre infatti un bilanciamento tra lo studio e la cura del corpo, precisamente dedicarsi alla ginnastica, alla danza e alla musica, discipline che infondono equilibrio e armonia nell'individuo (88b5-d1). La cura da rivolgere al corpo non significa assecondarlo nei suoi impulsi, ma temperarlo, oltre che con sforzi intellettuali, anche attraverso esercizi fisici all'insegna dell'ordine e dell'armonia.¹⁰

2.5. La perfezione dell'uomo: la parte razionale dell'anima umana

Il discorso di Timeo non guarda solamente alla struttura del macrocosmo, ma si concentra anche sugli esseri particolari (39e3-47e2), suddivisi in quattro «stirpi» (*gene*): quella celeste degli dèi e poi, in ordine, quella alata, acquatica e terrestre (39e10-40a2). La più importante è la prima, a cui appartengono divinità composte, per la maggior parte, di fuoco, di forma sferica, in possesso del più alto livello di conoscenza (40a2-7), e dotati di movimenti uniformi e razionali (intorno a se stessi e nella traiettoria dell'identico, che il cosmo segue grazie alla sua anima). Queste divinità sono «le stelle fisse» (40b4-5) e i pianeti.¹¹ Vi sono anche altre divinità, ossia gli dèi personali accanto ai loro figli, gli eroi (40d6-41a3). Il Demiurgo decide di demandare la nascita dei viventi alati, acquatici e terrestri a questa prima stirpe di viventi divini (41a3-c6): i viventi inferiori possiedono dunque una parte immortale, fabbricata direttamente dal Demiurgo, ossia l'anima razionale, e una mortale, prodotta dagli dèi, ossia l'anima irrazionale e il corpo.

La dimensione immortale del singolo vivente, l'anima razionale, va chiamata «divina» ed è insita in ogni essere in qualità di principio che comanda in tutti coloro che desiderano «seguire sempre la giustizia» (41c7-8). La «prima generazione» di anime, per il Demiurgo, doveva

¹⁰ Cfr. Carone 2007. Timeo sostiene che l'uomo deve avere il corpo come alleato, come supporto, e non come nemico (88e6-89a1): resta, comunque, che vivere in funzione esclusiva di quest'ultimo non è una scelta preferibile.

¹¹ Per i movimenti (assolutamente razionali) delle stelle fisse e dei pianeti cfr. Guetter 2003.

essere uguale per caratteristiche (41e3-4): il loro scopo, una volta congiunte a un corpo, sarebbe stato quello di «costituire il più pio dei viventi» (42a1), ossia essere il più vicino possibile alla sfera divina. L'umanità è la migliore tra le stirpi dei viventi inferiori agli astri (42a2-3): da ciò consegue che, se le anime avranno vissuto ottimamente (42b3), è certo che torneranno, dopo la separazione dal corpo umano in cui furono unite (è questa la definizione di morte), a dimorare tra gli astri, in compagnia delle divinità; altrimenti, verranno relegate in corpi di viventi sempre più infimi (le varie specie animali), continuando a mutare senza smettere di soffrire (42b3-c4). Occorre quindi coltivare solamente la dimensione dell'anima divina e razionale e ignorare impulsi e influssi esterni, principalmente le passioni del corpo (42a3-b2). Le anime di tutti coloro che non soddisferanno questo compito saranno costrette a unirsi a corpi di viventi di natura inferiore e a soffrire, fino a che non riusciranno a dominare con il pensiero e l'intelletto (42d1; 90b1-d7) gli influssi del corpo (42d1-2; 90e1-92c3).

La necessità di questo compito viene ribadita considerando la natura dell'anima mortale. Per evitare che l'anima divina venisse contaminata dal contatto diretto con quella mortale, gli dèi inferiori inserirono la prima nella testa e posero la seconda nel torso (69d6-e4). In particolare, il principio che tende all'ira e alla ricerca di onori (70a2-3) – ossia l'elemento «aggressivo» (*thymoeides*) – fu collocato tra il diaframma e il collo; grazie alla vicinanza all'anima razionale, questo elemento può obbedire con maggiore facilità a essa (70a4-7). È possibile ravvisare una seconda parte all'interno dell'anima irrazionale, l'elemento «desiderativo» (*epithymetikon* – 70d7): esso è relegato tra le viscere (70d7-e3), ed è connesso soprattutto al fegato. Questo organo è il più suscettibile al «timore» che l'intelletto è in grado di infondere (71b4-c3): in questo modo, l'anima razionale può tenere a freno quella irrazionale spaventandola e minacciandola (71a7-b4), ad esempio mettendola di fronte alla paura per il destino futuro nel caso in cui gli appetiti materiali diventino la ragione di vita.¹² Il fine preferibile per la vita di un uomo coincide dunque con l'instaurazione del controllo sulla

¹² Come sottolinea Lorenz 2012, il compito del fegato – grazie alla sua fisiologia – è di creare immagini adeguatamente spaventose in base allo scenario costruito dalla ragione.

parte mortale, la quale si realizza attraverso un freno posto agli impulsi corporei in favore della cura della sola sfera dell'anima razionale: in altre parole, acquisire il sapere e condurre un'esistenza moderata.

2.6. Il microcosmo umano come specchio del macrocosmo nel Timeo

Alla luce di quanto ricostruito fino a questo punto, è evidente che la descrizione del cosmo e della natura umana fornita da Timeo presenta un valore prescrittivo: ogni cosa è stata generata in vista di un fine, per la precisione in vista della perfezione; deviare da ciò che è stato imposto dal Demiurgo e dagli dèi inferiori (da enti assolutamente razionali, nonché buoni) significa allontanarsi da tale perfezione e incorrere, nel caso degli uomini, irrimediabilmente nell'infelicità. Le caratteristiche del cosmo illustrate attraverso l'analisi del suo corpo e della sua anima rappresentano, per gli uomini, il modello più evidente e immediato di perfezione.

Il principale attributo del cosmo è l'autosufficienza, la non dipendenza da niente altro se non dalla sua causa, il mondo noetico, che è autosufficiente al massimo grado: di conseguenza, per essere perfetti gli uomini non devono ricercare beni esterni, ma guardare unicamente a loro stessi, alla loro vera e intima natura, ossia all'anima razionale, la cui cura consente di ottenere la felicità eterna. Il cosmo ha una forma sferica e possiede un moto uniforme e circolare, il tipo di movimento più affine possibile all'immobilità (ossia, all'immutabilità) delle idee; questo movimento è anche associato alla conoscenza, vale a dire alle rotazioni dell'anima del cosmo attorno al cerchio dell'identico, in grado di produrre la conoscenza più alta.¹³ Gli uomini devono allora replicare questa stessa circolarità attraverso ciò che in loro ha una forma sferica, ossia la testa, sede della parte razionale dell'anima. Per l'uomo si tratta semplicemente di potenziare e di impiegare ciò che è già divino, perfetto, razionale e sferico al suo interno:¹⁴ l'anima umana immortale, divina e razionale è stata infatti generata a partire

¹³ Per la connessione tra movimento e pensiero cfr. Pender 2000.

¹⁴ Gli uomini sono stati generati per conoscere, sono cioè nelle condizioni fisiche, psicologiche e ontologiche di acquisire la più alta forma di sapere: cfr. Ferrari 2008.

dagli stessi elementi con cui è stata prodotta l'anima del cosmo, ossia l'essere, l'identico, il diverso (41d4-e3); in ragione di questa affinità, di questa sorta di parentela, è legittimo ammettere la possibilità che l'anima umana raggiunga lo stesso sapere di quella del cosmo (e degli astri, degli dèi) attraverso le stesse modalità, ossia lo sviluppo dei moti circolari e uniformi, dei meccanismi conoscitivi totalmente razionali.¹⁵ In aggiunta, l'anima e il corpo del cosmo sono fusi in armonia, sinonimo di perfezione: per questo motivo Timeo invita ad armonizzare il corpo con l'anima primariamente attraverso la ginnastica e la musica, attività che insegnano a muoversi armoniosamente (in consonanza, allora, con i moti regolari a cui è soggetto il corpo del cosmo); è così che si evita che il primo predomini ed eserciti il suo influsso deleterio sulla seconda.¹⁶

L'anima razionale funge dunque da 'mesocosmo', da elemento di raccordo tra il macrocosmo e il microcosmo umano. Il mondo umano – affinché possa essere considerato perfetto – deve rappresentare una replica del mondo sensibile in cui è inserito e, ancora più precisamente, di quelle caratteristiche che il cosmo sensibile deriva dal piano noetico; la chiave per acquisire la perfezione nascosta nel cosmo è dunque rappresentata dalle facoltà conoscitive dell'anima, che permettono di sviluppare le potenzialità divine intrinsecamente presenti nella natura degli uomini.

3. *Cosmo e uomo prima di Platone: il caso di Empedocle*

L'idea che il cosmo in cui gli uomini si trovano a vivere costituisca un modello di riferimento a cui tendere per vivere correttamente, le cui caratteristiche vanno cioè replicate durante l'esistenza, rappresenta una concezione già radicata nell'immaginario religioso greco dei poemi omerici e di Esiodo. Dai versi dell'*Illiade*, dell'*Odissea*, della *Teogonia* e de *Le opere e i giorni* si apprende infatti che la disposizione presente

¹⁵ Per la parentela tra anima del cosmo e anima umana cfr. Betegh 2018.

¹⁶ Come sottolinea Carone 2005, la teleologia del macrocosmo è strettamente correlata al microcosmo umano: bisogna preferire ciò che si conforma ai dettami della ragione; il cosmo già si adegua a questo disegno intelligente, mentre gli uomini devono replicarlo nel corso della loro esistenza con i mezzi a loro disposizione e in relazione alla loro conformazione fisica e psicologica.

del cosmo è sottoposta a un disegno superiore e divino, governato dal re degli dèi Zeus, che si uniforma alla «giustizia» (*dike*): conoscere questa giustizia è un dovere degli uomini; essi devono anche rispettarla e replicarla costantemente in tutte le loro azioni.¹⁷

Per quanto riguarda i cosiddetti Presocratici naturalisti, è possibile rintracciare chiaramente questa concezione in ciò che è sopravvissuto dei poemi di Empedocle. Nei frammenti delle sue opere *Sulla natura* e *Purificazioni*, si apprende che ogni cosa è stata generata dall'unione dei quattro elementi fuoco, aria, acqua e terra o, secondo la terminologia empedoclea, delle quattro «radici» (*rhizomata*). Esistono quattro fasi o momenti del cosmo: da una parte, due fasi in cui la vita degli enti particolari è impossibile, perché le radici sono così saldamente unite da formare soltanto un unico agglomerato privo di distinzioni, lo «sfero» (*sphairos*), oppure perché sono separate in quattro masse distinte, ciascuna formata da un solo elemento; dall'altra, due fasi in cui la vita degli enti particolari è possibile. Si tratta di momenti in cui le due forze che agiscono sulle radici, responsabili della loro unione e separazione, sono bilanciate: sono, rispettivamente, «Amicizia» (*Philia*) e «Contesa» (*Neikos*). Esse predominano a turno: a partire dalla fase dello sfero, che rappresenta il dominio totale di Amicizia, Contesa esercita un influsso sempre maggiore sulle radici, fino a equivalersi con Amicizia (il momento in cui i viventi particolari possono esistere) e poi a predominare gradatamente, portando alla scissione delle radici in quattro masse separate; a partire da questa fase, Amicizia riprende il sopravvento, arrivando a equivalersi con Contesa (un secondo momento in cui i viventi particolari possono esistere, grazie all'unione concessa da Amicizia mitigata dalla necessaria distinzione in membra, ciascuna con la propria funzione, data da Contesa) per poi dominare completamente unendo totalmente le radici e originando lo sfero. Questo è il peculiare ciclo fisico del cosmo in quattro fasi descritto da Empedocle.¹⁸

La condizione di unità è considerata da Empedocle particolarmente felice, perché l'influsso di Amicizia è maggiore: la sua forza esercita

¹⁷ Per maggiori dettagli, cfr., ad esempio, Allan 2006; Casella 2018.

¹⁸ Cfr. DK31B8-9; 17; 20; 21-23; 26-30; 35. Seguo l'edizione e la numerazione dei frammenti di Diels e Kranz 1951-1952. Per il ciclo cosmico di Empedocle cfr. Trépanier 2003.

infatti un potere attrattivo sulle radici non solo dal punto di vista fisico, ma anche morale, perché spinge gli enti a compiere solamente azioni benevole, introducendo la concordia a livello delle interrelazioni tra uomini e animali. Specularmente, Contesa influisce sui viventi e, in ultimo, sulle radici sia scindendole fisicamente sia spingendo i vari enti particolari a commettere azioni violente (ovviamente quando essi possono esistere, vale a dire in due delle quattro fasi cosmiche). Per Empedocle, ciò incatena il *daimon*, un'entità di difficile identificazione che potrebbe però riferirsi alla condizione delle radici quando sono costrette a dare origine ai viventi particolari, in un ciclo di trasformazioni che lo costringe a soffrire enormemente: è allora assolutamente necessario accogliere le parole di Empedocle, che rivelano agli uomini l'esistenza di Amicizia, il suo ruolo benefico e la prescrizione di assecondare il suo influsso (che spinge all'amore e alla pace), entità e nozioni prima di allora sconosciute agli uomini (spregiativamente definiti da Empedocle «mortali»), nonché, parallelamente, a evitare ogni azione malvagia (che è ispirata, a insaputa degli uomini, da Contesa); ciò consentirà al *daimon* di raggiungere la felicità e di recuperare una condizione divina, esattamente come Empedocle, che si dichiara un dio perché possiede la corretta conoscenza dell'ordine fisico e delle regole morali.¹⁹

Il pensiero di Empedocle rappresenta dunque uno sforzo di comprendere e di descrivere il cosmo dal punto di vista fisico e, al contempo, di delineare la morale preferibile al fine di garantire, così, la felicità agli uomini: il destino beato può essere raggiunto soltanto se si imita il meccanismo che regola il cosmo esclusivamente in una delle sue fasi, specificatamente quella sottoposta al crescente potere di Amicizia, la quale lega fisicamente le radici e spinge gli enti particolari a convivere pacificamente; in tal senso, gli uomini devono replicare nel corso della loro vita temporalmente circoscritta, indipendentemente dal momento cosmico in cui si trovano a vivere, quella forma di esistenza che il cosmo assume sotto l'influenza di Amicizia, ossia essere pervasi dal suo potere fisicamente e moralmente riunificatore. Secondo tale prospettiva, gli uomini che accoglieranno le norme di Empedocle diventeranno una sorta di replica dello sfero, saldamente uniti dal potere di Amicizia.²⁰

¹⁹ Cfr. DK31B27; 112-115, 124; 128; 132; 134; 136-137; 140.

²⁰ Tanto moralmente quanto fisicamente: gli uomini eccellenti che diventano divini

Naturalmente, Empedocle non rappresenta il solo teorizzatore dell'importanza della struttura del cosmo come modello per la vita umana: semplicemente, i frammenti che si sono conservati delle sue opere sono più numerosi e più completi, e permettono quindi di ricostruire con maggiori dettagli il loro contesto e il loro contenuto. È possibile affermare, però, che anche altri cosiddetti Presocratici naturalisti difesero la concezione della normatività del cosmo, ad esempio Eraclito, che presenta il cosmo come una realtà bella e ottima. La semplice descrizione del cosmo in questi termini doveva suggerire a un Greco l'importanza di avvicinarsi proprio a queste caratteristiche per raggiungere la felicità.²¹

Prima dello 'iato' costituito dalla figura di Socrate, che spingeva a trovare il criterio del buono a partire dall'uomo e non attraverso lo studio del cosmo o l'assimilazione a esso, naturalisti come Empedocle ritennero il cosmo fisico di cui gli uomini fanno parte un elemento fondamentale per permettere al microcosmo umano di funzionare correttamente²²: la chiave per la perfezione risiedeva nella struttura del cosmo stesso, nella conoscenza e nell'imitazione delle sue caratteristiche.

sono definiti *ateireis*, ossia «indistruttibili» (DK31B147); le radici che li compongono non verranno dunque totalmente scisse quando Contesa trionferà momentaneamente nel cosmo. Per un'analisi più approfondita dell'interpretazione del pensiero di Empedocle fornita finora rimando a Casella 2019.

²¹ Cfr. DK22B30; 124. Bisogna considerare anche il fatto che per Eraclito il cosmo è regolato dalla «ragione» (*logos*) universale che predispone ogni cosa al meglio. Occorre menzionare anche Anassagora e la teoria di una «mente» (*nous*) ordinatrice del cosmo, una prefigurazione del pensiero del Demiurgo come garante della disposizione armonica di ogni ente, o anche le complesse teorie del Papiro di Derveni. Per il caso di altri Presocratici oltre a Empedocle cfr. Zatta 2018.

²² Per l'interesse prevalentemente 'umano' di Socrate cfr. Reale 2013, un interesse in linea con l'ambiente culturale dei Sofisti e la celebre definizione dell'«uomo misura» di Protagora.

4. Aristotele e la felicità umana tra astri, primo motore immobile e pensiero

Un'esaustiva ricostruzione della fisica, cosmologia, biologia ed etica di Aristotele esula dai limiti imposti a questa ricerca: per tale motivo, mi limito a segnalare solo alcune concezioni significativamente convergenti e divergenti rispetto a quelle del suo maestro Platone in relazione al tema dell'analogia tra macrocosmo e microcosmo umano, il primo come modello per il secondo.

Innanzitutto, occorre ricordare che Aristotele intende la natura e gli enti che appartengono a questo dominio come l'oggetto di un sapere stabile e universale perché fondato su principi comuni e cause che agiscono costantemente. Aristotele si avvicina allora a Platone per il fatto che questi ritiene il mondo sensibile una dimensione mutevole ma sottoposta all'influsso ordinatore di principi superiori, vale a dire l'intelletto del Demiurgo / le idee; Aristotele si discosta però dal suo maestro per il modo in cui intendere lo studio del piano della natura (che non è ovviamente scissa in un livello della *physis* sensibile e inferiore e in una *physis* normativa, stabile e immutabile, ossia il mondo intellegibile), che è solitamente valido e verificabile. Ogni ente è sottoposto all'azione della propria causa finale, in particolare gli esseri viventi: essi sono, dunque, teleologicamente orientati ad acquisire, per la precisione, una specifica conformazione in vista del meglio, la quale è anche in grado di 'trascinare' verso questo fine la dimensione necessaria, vale a dire la materia di cui ogni ente è composto.²³ Anche in questo caso Aristotele non si discosta nettamente da Platone: per entrambi, gli esseri viventi presentano uno scopo a cui la loro stessa esistenza, fino alla loro conformazione fisiologica e biologica, tende. Contrariamente a quanto proposto dal maestro, per Aristotele tuttavia la materia non si oppone strutturalmente alla finalizzazione: anzi, essa è adatta a svolgere proprio le funzioni del singolo vivente (*De part. an.* 1.1.642a6-13; 645b14-20).

In secondo luogo, è importante sottolineare come il cosmo fisico (sferico, la forma perfetta) e più in generale la dimensione della natura siano intesi da Aristotele come un insieme ottimamente ordinato

²³ Per un'analisi della teleologia della natura in Aristotele cfr. Quarantotto 2005.

soprattutto nei movimenti che interessano la parte più pura e perfetta del cosmo, ossia il mondo sovralunare, la sede degli astri e dei corpi celesti, ritenuti da Aristotele, assieme a Platone e in generale alla tradizione greca, divinità del tutto autosufficienti (*De caelo* 1.3.270b4-11). Questo ordine non proviene da un elemento ontologicamente differente rispetto al cosmo fisico, analogamente al ruolo che per Platone l'anima del cosmo e il pensiero ordinatore del Demiurgo assumono nei confronti del corpo del cosmo e della dimensione sensibile: è qualcosa di strettamente dipendente dai quei movimenti regolari che appartengono intrinsecamente a questi enti, per la precisione delle sfere a cui i corpi celesti sono connessi, caratteristica che rende gli astri entità dotate di movimento e, per questo, viventi (2.1.284a15-35; 2.9.291a22-28; 2.2.285a29-285b8), ciascuna con le proprie attitudini, ossia con diversi tipi di movimento (2.12.292a18-293a12). In ultimo, il moto degli astri va ricondotto all'azione del primo motore immobile, un dio che è – secondo la famosa definizione di Aristotele – «pensiero di pensiero»: la vita di questo dio, ma anche di qualunque ente divino come gli astri, coincide con un costante esercizio del pensiero (*Metaph.* 12.7.1072b24-30).²⁴

Pertanto, per Aristotele esiste una sorta di normatività nella struttura del cosmo fisico e, in particolare, della sua parte più nobile e superiore, il mondo sovralunare, la sede degli astri, sottoposta all'influsso del dio primo motore immobile: riconoscere le caratteristiche proprie della natura divina, la razionalità e il pensiero, mostra quale sia il fine preferibile dell'uomo che vuole raggiungere il più alto grado di felicità, vale a dire esercitare quel genere di vita contemplativo tipico del filosofo, che può essere considerato, per tale motivo, un uomo divino e sommamente felice (*EN* 7.10). Come per Platone, il cosmo e la sua parte superiore, gli astri, rappresentano un modello di vita per gli uomini: essi consentono di ricordare l'assoluta importanza di coltivare la dimensione intellettuale peculiare della natura umana attraverso l'esercizio del pensiero e la dedizione all'attività contemplativa più alta, la filosofia; solo così l'uomo fruirà della massima forma di felicità che si può sperimentare, vivendo in maniera simile agli astri e al dio primo motore immobile.²⁵

²⁴ Maggiori dettagli in Natali 1974.

²⁵ Una discussione più approfondita sui generi di vita in Aristotele e sulla felicità

5. Conclusioni: il ruolo del cosmo nella felicità dell'uomo

Da questa breve ricostruzione di alcune delle voci principali che si sono espresse sul tema della rilevanza che il macrocosmo assume per il microcosmo umano emerge una sostanziale consonanza: per i Presocratici (specialmente per Empedocle), per Platone e per Aristotele lo studio del cosmo rappresenta una tappa fondamentale nella ricerca della perfezione e della felicità, poiché la struttura stessa del cosmo rivela un modello di perfezione che può essere convenientemente trasposto nella vita degli uomini. È opportuno, tuttavia, sottolineare l'esistenza di alcune divergenze sostanziali.

Nel caso di Empedocle, il cosmo sembra essere concepito come un fine. In altre parole, lo studio delle caratteristiche del cosmo impone all'uomo il preciso compito di diventare una parte armonicamente connessa al cosmo e, in particolare, replicare la disposizione migliore che il cosmo è in grado di assumere in un determinato momento del suo ciclo di trasformazioni; gli uomini devono cioè farsi permeare dalla forza unificatrice – a livello fisico e morale – di Amicizia indipendentemente dalla fase in cui l'individuo si trova a vivere (se sottoposta al crescente dominio di Amicizia o di Contesa); in questo modo, gli uomini costituiranno una replica, in piccolo, dello sfero, della condizione di totale unità delle radici, e saranno sommamente felici nel corso delle varie fasi del ciclo del cosmo.

Per il *Timeo* di Platone, il cosmo può invece essere considerato, in ultimo, come un mezzo. Innanzitutto, egli introduce la fondamentale separazione tra mondo sensibile e mondo intellegibile: è il primo a costituire un mezzo – attraverso l'analisi delle sue caratteristiche e della sua dipendenza dal modello noetico – per permettere agli uomini di raggiungere la perfezione e la piena felicità. Il fine è quello di ricongiungersi con il mondo noetico, ma non 'fisicamente', poiché le anime che si saranno dedicate alla conoscenza delle idee durante l'esistenza terrena dimoreranno presso gli astri, presso la parte più pura e migliore del cosmo sensibile. Piuttosto, le anime si uniranno al mondo noetico nella misura in cui lo contempleranno costantemente e prive di ogni ostacolo corporeo, dato che presso gli astri potranno

della vita filosofica è offerta da Gastaldi 2003.

esercitare il pensiero razionale (muovendosi liberamente di moto circolare congiuntamente agli astri dove risiederanno), sperimentando quindi la forma più piena di felicità. Questo destino beato sarà garantito alle anime se, durante l'esistenza terrena, si saranno dedicate allo studio del cosmo sensibile come ente dipendente dalle idee e, da qui, allo sviluppo della scienza delle idee considerate indipendentemente dalla loro relazione col sensibile, accanto all'imitazione delle caratteristiche perfette del cosmo (tutte dipendenti dal piano noetico). Ciò non equivale a dire che la dedizione al pensiero razionale durante l'esistenza terrena sia pura contemplazione: al contrario, uno dei capisaldi del pensiero di Platone è che l'esercizio della ragione si accompagna sempre all'azione, tanto etica (la condotta morale viene infatti costruita a partire dalla conoscenza del piano noetico) quanto politica;²⁶ la contemplazione totale è un'attività 'ultraterrena', delle anime disincarnate.

È così che emerge il diverso modo di intendere il cosmo da parte di Aristotele: sebbene per quest'ultimo il cosmo e il suo studio siano, analogamente a Platone, un mezzo per raggiungere la felicità, questa può tuttavia essere ottenuta esercitando, durante l'esistenza terrena, un'attività primariamente contemplativa, che costituisce il fine preferibile per quella vita umana che mira al grado di eccellenza più alto.

Quanto ricostruito finora non ha, ovviamente, lo scopo di illustrare esaustivamente lo sviluppo della nozione di relazione tra macrocosmo e microcosmo nella storia del pensiero greco, ma di segnalare l'origine greca arcaica e classica di alcune tesi significative che costituiranno, nei secoli successivi, motivi di confronto o scontro circa il tema della posizione e del ruolo dell'uomo nel mondo, ad esempio se quest'ultimo vada dominato dall'uomo, secondo la prospettiva che concepisce il mondo come un elemento generato esclusivamente per avvantaggiare l'umanità, o se al contrario l'uomo debba *rispettare* il cosmo, adeguandosi all'armonia del tutto di cui è solo una piccola parte.²⁷

²⁶ Cfr., ad esempio, Ferrari 2010.

²⁷ Rinvio ancora una volta a Brague 2018 per una panoramica sulla storia del concetto di mondo nel pensiero occidentale.

Bibliografia

- Allan, W. [2006], Divine justice and cosmic order in early Greek epic, in: *The Journal of Hellenic Studies* 126, 1-35.
- Betegh, G. [2018], Cosmic and divine cognition in the *Timaeus*, in: J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity: The History of the Philosophy of Mind*, vol. I, London, Routledge, 120-140.
- Brague, R. [2018³], *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, LGF.
- Brisson, L. [1998³], *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Carone, G.R. [2005], *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carone, G.R. [2007], *Akrasia* and the structure of the passions in Plato's *Timaeus*, in: C. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Leiden-Boston, Brill, 101-118.
- Casella, F. [2018], La demonologia di Esiodo e il suo rapporto con la giustizia divina ne *Le opere e i giorni*, in: *Athenaeum* 106, 405-438.
- Casella, F. [2019], Escatologia e conoscenza salvifica in Empedocle: per una rilettura della metempsychosi alla luce delle teorie fisiologiche sulla mente, in: *Elenchos* 40, 265-296.
- Diels, H., Kranz, W. [1951-1952⁶], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann.
- Ferrari, F. [2003], Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*, in: C. Natali and S. Maso (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 83-96.
- Ferrari, F. [2008], Intelligenza e Intelligibilità nel *Timeo* di Platone, in: J. Dillon and J. Zovko (eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Berlin, De Gruyter, 84-104.
- Ferrari, F. [2010], Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel libro V della *Repubblica* di Platone, in: *Atene e Roma* 1-2, 26-46.

- Fronterotta, F. [2014], Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade dei principi nel *Timeo*?, in: *Méthexis* 27, 95-120.
- Gastaldi, S. [2003], *Bios hairetotatos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.
- Guetter, D.L. [2003], Celestial circles in the *Timaeus*, in: *Apeiron* 36, 189-203.
- Jelinek, E. [2011], Pre-cosmic necessity in Plato's *Timaeus*, in: *Apeiron* 44, 287-306.
- Kahn, C.H. [1960], The usage of the term ΚΟΣΜΟΣ in early Greek thought, in: C.H. Kahn (ed.), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Hackett Publishing, 219-230.
- Karasmanis, V. [2014], Plato's *Timaeus* 31b4-32c4: why do we need two bonds between fire and earth?, in: *Philosophical Inquiry* 38, 61-68.
- Lorenz, H. [2012] The cognition of appetite in Plato's *Timaeus*, in: R. Barney, T. Brennan and C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 238-258.
- Naddaf, G. [1997], Plato and the *Περὶ Φύσεως* tradition, in: T. Calvo and L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 27-36.
- Natali, C. [1974], *Cosmo e divinità: la struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila, Japadre.
- Paparazzo, E. [2015], It's a world made of triangles: Plato's *Timaeus* 53B-55C, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97, 135-159.
- Pender, E.E. [2000], Plato's moving Logos, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 45, 75-107.
- Quarantotto, D. [2005], *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele: saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli, Bibliopolis.
- Reale, G. [2013⁴], *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, BUR.
- Steel, C. [2001], The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69-72, in: *Phronesis* 46, 105-128.

Trépanier, S. [2003], Empedocles on the ultimate symmetry of the world, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, 1-57.

Zatta, C. [2018], *Interconnectedness: The Living World of the Early Greek Philosophers*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

The Cosmos as a Means, the Cosmos as a Purpose: Plato's *Timaeus*, Empedocles, and Aristotle on the Relationship Between Macrocosm and Microcosm

Keywords

Plato; *Timaeus*; Empedocles; Aristotle; cosmology

Abstract

The aim of this paper is to analyze the ethical relevance of the analysis of the cosmos offered by Plato in his *Timaeus*. In this dialogue, the study of the sensible cosmos reveals both that it depends on its noetic model and that it is a rational, ordered, perfect, and self-sufficient living being. Plato also shows how humans are closely related to the cosmos: they share the same origin and possess a similar conformation. It follows that, in order to be considered perfect, humans must imitate the characteristics of the sensible cosmos and then devote their lives to the noblest activity, the study of ideas, i.e. the intelligible cosmos. If humans abide by this way of life, their souls will reside eternally among the stars – rational divinities – after their separation from the body, and thus enjoy perpetual happiness. This paper will also consider Presocratic thought and especially Empedocles' claim that the study of the characteristics of the cosmos and their imitation play a pivotal role in identifying the fairest human conduct. Finally, this paper will briefly examine Aristotle's theory of teleological nature and cosmological order, so as to show any convergence or contrast between Empedocles, Plato, and Aristotle on the relationship between macrocosm and human microcosm in Archaic and Classical Greek Philosophy.

Federico Casella
Università di Pavia
E-mail: f.casella02@gmail.com