



## Tempo antico: Hans Jonas e il *Timeo* di Platone

di

EMIDIO SPINELLI

**ABSTRACT:** *Ancient Time: Hans Jonas and Plato's Timaeus.* Through the analysis of the first part of a (still unpublished) course held by Jonas at the New School for Social Research in 1971 and entitled *Theories of Time*, this article aims to clarify the main points in his interpretation of the first philosophically crucial treatise on time in the Western tradition: Plato's *Timaeus*. Besides his investigation of the role of the Demiurge, Jonas especially stresses a fundamental distinction, since «only in this duality between eternity and time, and the intelligible and the sensible, makes this whole conception of time as the moving likeness of eternity sense».

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Plato, *Timaeus*, Eternity, Time

**ABSTRACT:** Grazie all'analisi della prima parte di un corso ancora inedito, tenuto da Hans Jonas presso la New School for Social Research nel 1971 e intitolato *Theories of Time*, questo articolo mira a chiarificare i punti salienti dell'interpretazione jonasiana di quello che egli ritiene il primo trattato compiuto sul tempo che la nostra tradizione occidentale ci abbia lasciato: il *Timeo* di Platone; esaminando il ruolo del Demiurgo, egli insiste su di una differenza fondamentale, poiché «only in this duality between eternity and time, and the intelligible and the sensible, makes this whole conception of time as the moving likeness of eternity sense».

**KEYWORDS:** Hans Jonas, Platone, *Timeo*, eternità, Tempo

1. Per rendere conto dello sguardo molto particolare che Jonas riserva alla questione del tempo ho deciso di percorrere una strada netta e peculiare.

Anziché inseguire questo tema nelle opere pubblicate in vita da Jonas, ho preferito concentrare la mia attenzione sullo Jonas insegnante, “didatta” raffinato, e sul modo in cui egli riesce a coniugare

riflessione teorica ed efficacia comunicativa di fronte al suo pubblico di studenti presso la New School for Social Research. Da questo punto di vista, fortunatamente, all'interno del suo *Nachlass* si può rinvenire il dattiloscritto di un corso che egli tenne dal 27 settembre al 27 novembre 1971, il cui titolo è emblematicamente perfetto per i nostri scopi: *Theories of Time*<sup>1</sup>.

Si tratta di 9 *lectures* ancora inedite<sup>2</sup>, omogenee non solo dal punto di vista dello sviluppo quantitativo, ma caratterizzate anche da due aspetti assolutamente degni di nota:

1. dopo una lunga sezione introduttiva, che fra poco sarà esaminata in dettaglio, il corso si trasforma in un corpo a corpo di Jonas con tre opere fondamentali, tre capolavori della filosofia antica, ovvero nell'ordine il *Timeo* di Platone (sulle cui linee fondamentali mi soffermerò nella seconda parte di questo contributo), alcune sezioni specifiche del libro quarto della *Fisica* di Aristotele e l'*Enneade* III 7 di Plotino;
2. in tutte le *lectures* viene dedicato uno spazio notevole e di grande spessore alle domande degli studenti e alle relative risposte di Jonas; ci troviamo dunque di fronte a un tessuto didattico che alterna sapientemente l'esposizione che potremmo definire frontale, *ex cathedra*, di Jonas e la viva, vivace discussione che essa suscita.

Va detto in aggiunta che questi scambi dialogici consentono non solo di tornare a esaminare con maggiore attenzione punti difficili dell'analisi jonasiana dei testi, ma anche, spesso e volentieri, di aprire l'orizzonte tanto verso momenti successivi della storia del pensiero filosofico quanto verso problematiche di grande attualità nel dibattito filosofico allora contemporaneo. L'impressione che si ricava dalla lettura del dattiloscritto, insomma, è quella di una piccola comunità di studio, in cui domina non la trasmissione verticale del sapere, ma piuttosto il campo aperto della discussione teorica (un metodo di lavoro che Jonas aveva probabilmente apprezzato già seguendo i corsi di Bultmann). Credo non sia affatto fuori luogo, allora, riportare una

---

<sup>1</sup> Voglio preliminarmente specificare che lo sforzo interpretativo sarà tutto "interno" al testo di Jonas e solo occasionalmente, senza pretesa alcuna di esaustività, sarà fornito qualche sporadico riferimento tratto dalla sterminata bibliografia sul *Timeo*.

<sup>2</sup> Il corso sarà edito in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II/1: *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*, hrsg. von E. Spinelli in Verbindung mit S. Bancalari, 2 Teilbänden, Rombach, Freiburg i. Br.-Berlin-Wien (di prossima pubblicazione).

citazione che ben descrive l'atmosfera che doveva caratterizzare tutti i corsi jonasiani e soprattutto le dinamiche intriganti del suo quotidiano lavoro didattico, in più modi e in più casi capace di sottrarsi alla banalità del già detto, offrendosi invece come uno stimolante aiuto a pensare per i suoi giovani uditori in formazione, sicuramente anche perché, come ricorda sua moglie, Frau Lore Jonas, egli

possedeva la grande cultura umanistica tipica della sua generazione, ormai in graduale estinzione. Sapeva citare Omero in greco e Cicerone in latino, nella scuola superiore aveva appreso l'ebraico, e amava i profeti<sup>3</sup>.

Emblematico, a proposito della fascinazione didattica esercitata da Jonas, è anche il giudizio espresso da Howard McConnell, uno dei suoi primi allievi al Carleton College di Ottawa:

alcuni dei più bei ricordi sono legati a Hans Jonas. Durante le sue lezioni la filosofia diventava un oggetto vivo, affascinante. Ci diceva che facevamo parte dell'eterna ricerca della risposta alle grandi questioni morali e cosmiche che da Talete in poi avevano impegnato i pensatori, e con le quali ogni generazione deve ogni volta misurarsi ex novo<sup>4</sup>.

2. Una di tali questioni cosmiche o più generalmente teoretiche è sicuramente quella legata alla natura e alla funzione del tempo. Questo è il *focus* del corso di cui ci occupiamo, che nelle intenzioni di Jonas voleva e doveva estendersi a pensatori e periodi diversi, con il progetto ambizioso (molto e forse troppo ambizioso) di coprire uno spazio cronologico che andava da Platone a Heidegger e Bergson. Ben consapevole del rischio di trasformare così il corso stesso in una mera e scarna *survey*, Jonas precisa che sarebbe stato necessario operare delle scelte drastiche, selezionare approcci e punti di vista diversi, soprattutto per evidenziare la differenza fra la concezione antica, greca, del tempo e quella moderna o contemporanea, senza dimenticare la difficoltà aggiuntiva per cui ogni trattazione sul tempo non è mai «a self-sufficient topic» (p. 4 del dattiloscritto rivisto), nel senso che non può essere presa di per sé né isolata dal più ampio contesto sistematico in cui questo o quel filosofo l'ha proposta.

---

<sup>3</sup> H. Jonas, *Memorie*, a cura di P. Severi, il nuovo melangolo, Genova 2008, p. 7.

<sup>4</sup> H. Jonas, *Memorie*, cit., pp. 8-9.

Il vero e più proficuo cambio di prospettiva su cui sin dall'inizio il corso insiste è quel momento di svolta in cui di fronte al tempo visto o sentito come un *fatto* si sale al livello superiore per cui esso diventa un *problema*, oggetto dunque di un inquadramento concettuale che lo inserisce *tout-court* e legittimamente nell'agenda dell'indagine filosofica.

Possiamo leggere le parole di Jonas in proposito:

What is it in the fact of time that has attracted philosophers and fascinated them and made it a relevant philosophical question, and a difficult one? *A problem to be philosophical implies that an attempt is made to get a proper conceptual framing of the phenomenon in question in terms of what concepts can be conceived, or what kind of logos (account) can be given of it* – that is by no means all that a philosophical interpretation does (p. 4).

Da questo punto di vista Jonas sottolinea subito la singolarità del fenomeno-tempo, quasi di per sé elusivo, difficile da afferrare e per farlo cita direttamente le notissime parole di Agostino nelle *Confessioni*:

[...] Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare altri. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so<sup>5</sup>.

Esso è forse addirittura fonte di timore per noi, perché mentre ci è possibile scegliere lo spazio in cui siamo o andiamo, noi siamo sempre immersi nel tempo; esso costituisce la cornice della nostra situazione esistenziale, si impone quindi come «all-powerful» (p. 5), come qualcosa a cui non si può sfuggire, soprattutto verso quell'esito estremo del tempo che è per noi la morte.

Per rendere immediatamente comprensibile ai suoi studenti dove situare la svolta filosofica della trattazione del tempo Jonas presenta in primo luogo quella che egli definisce la prima riflessione mitologica su tale nozione. In questo ambito, al di là dell'iconografia propria della Grecia arcaica che raffigurava il tempo come un vecchio uomo

---

<sup>5</sup> Agostino, *Confessioni*, XI, 14, 17 (cfr. <https://www.augustinus.it/italiano/confessioni/index2.htm> [15.07.2022]).

barbuto, il punto saliente è legato alla sua funzione di distruttore: una divinità che consuma e ci consuma, che letteralmente porta tutte le cose alla loro fine, che per noi esseri effimeri per eccellenza altro non è che il definitivo traguardo della morte. Il peso del tempo veniva dunque mitologicamente associato all'idea di decadenza e di invecchiamento, al punto da generare una para-etimologia fra *chronos* e la figura divina di Kronos: come *chronos* non lascia sussistere nulla e scatena ovunque il suo potere distruttivo, così il padre di Zeus mette tutta la sua determinazione nel divorare i suoi figli, per evitare che possano sopravvivere e continuare a occupare il suo e il loro tempo. Anche quando più tardi, soprattutto in età ellenistica, a essere personificato mitologicamente sarà il tempo eterno, lo *Aion*, divinità terrificante, forse legata a influssi egizi o iranici, la reazione più immediata per gli uomini sarà sempre segnata da un'emozione negativa, da un timore diffuso per tutto lo spazio dell'esistenza<sup>6</sup>.

Il *turning point* che consente di scavalcare questo negativo conglomerato mitologico tradizionale viene chiaramente indicato da Jonas nel momento della cosiddetta nascita della filosofia, con quella "scuola ionica" che mette da parte il colore affettivo e perfino emotivo del tempo per impostare piuttosto una riflessione distaccata, lontana da ogni coinvolgimento passionale.

Come chiarisce icasticamente Jonas: «This is one of the characteristics of the philosophical approach – abstraction from the involvement as a dispassionate attitude» (p. 7).

Si fa strada qui il trionfo del *logos*, ben oltre il *mythos*: ciò che conta e che interessa non è più il peso negativo che il tempo (mitologicamente imposto) può rivestire nella nostra vita quotidiana, ma la possibilità di individuare nel tempo una caratteristica intrinseca dei fenomeni, qualcosa che dunque appartiene alla natura delle cose stesse, che è lì, a disposizione per uno sguardo filosofico direi quasi "asettico".

Rispetto a questa svolta metodologica Jonas richiama tre possibili aspetti o angoli prospettici di analisi.

1. In primo luogo il tempo viene considerato come fenomeno cosmologico, ancorato all'esistenza dell'universo e dunque attestato, per così dire, dal moto dei cieli;
2. come secondo punto di attenzione, a poco a poco l'esame del

---

<sup>6</sup> Su *aion*, oltre alle pagine sempre utili di E. Degani, *AION da Omero ad Aristotele*, CEDAM, Padova 1961, cfr. anche H. M. Keizer, 'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών, «Philosophia Reformata» 65/1 (2000), pp. 53-71.

tempo muta, perché ciò che conta non è più la sua considerazione come oggetto (quasi esterno e neutro), ma la modalità attraverso cui esso può essere conosciuto, nel senso che benché esso venga esperito all'esterno, fuori di noi, è innegabile che la sua traccia resta dentro di noi, arrivando a porre necessariamente l'esigenza di un luogo in cui tale presenza venga registrata, in cui tale *record* possa permanere; ecco dunque comparire nell'orizzonte dell'analisi filosofica la struttura dell'anima, luogo privilegiato di questa indissolubile relazione fra l'oggetto tempo e il soggetto che lo trattiene; è significativo come Jonas insista sulla duplicità di esito che storicamente caratterizza questa enfasi sul tempo, distinta in un approccio più marcatamente cognitivo o epistemologico, che si occupa del commercio fra l'anima e il tempo (come sembra accadere, pur con modalità diverse, soprattutto in Aristotele e in parte in Agostino), e in un altro invece più morale o addirittura esistenziale, per cui cruciale diventa il significato della temporalità per il nostro essere, il suo essere *medium* della mia stessa esistenza (una strada che per Jonas è presente ancora in Agostino, ma che forse è tipica più in generale di un cristianesimo pronto a considerare l'anima come agente attivo del proprio destino);

3. infine, come terzo momento di enfasi, Jonas individua una sorta di via mediana fra i primi due approcci, pronta a sollevare il problema *metafisico* del tempo, dove quest'ultimo diventa il cuore dell'intera teoria dell'essere, quasi il centro delle cose (come sembra essere nelle filosofie di Plotino, di Kant o anche, con qualche accento netto sulla forza dello sviluppo e del cambiamento, di Hegel).

3. Dopo aver rapidissimamente accennato al radicale cambiamento di prospettiva della scena filosofica contemporanea, culminata a suo avviso nella fortissima, piena, attualizzante centralità conferita alla temporalità da Heidegger (e ancor prima, secondo lui, da Nietzsche), Jonas inizia la trattazione propriamente monografica del suo corso presentando quello che a suo avviso è davvero il primo trattato compiuto sul tempo che la nostra tradizione occidentale ci abbia lasciato: il *Timeo* di Platone.

Sin dalle prime battute è possibile apprezzare l'originalità della rilettura jonasiana. Benché infatti il dialogo venga lodato come la prima tappa filosofica degna di questo nome in merito alla struttura

del tempo e benché venga riconosciuta la relazione indiscutibile di tale trattazione con la teoria cosmologica e la speculazione sugli astri, non bisogna mai dimenticare che il vero interesse di Platone non è di carattere fisico, come poteva essere per l'originaria riflessione degli Ionici, ma legato piuttosto all'etica.

Per dirla con le parole di Jonas:

Plato's major interest did not lie in the field of physical investigation, he was not one of the Ionian or other philosophers of nature. His greatest works and efforts are devoted to the conduct of human life – politics, ethics, the tending of the soul, the nature of man, the perfection of man, the good life and the opposite thereof, which belongs to any good theory of the good (p. 12).

Si tratta di un approccio che sembra trasparire anche nel *Fedone* e che non può trovare soddisfazione in un tipo di analisi rigorosamente dialettica, nel senso alto che a essa attribuisce Platone. Se pure si rende necessario un esame di quel mondo sensibile che è in perenne divenire, mai dunque sostanziale e immutabile, sottratto a ogni forma di conoscenza piena o *episteme*, occorre dunque praticare uno stile di indagine diversa, «in half-mythical terms», precisa Jonas, per poter approdare a un resoconto o meglio ancora a un racconto che non sarà mai vero, ma al massimo verosimile, *likely* (cfr. *Tim.* 29d). Questo lo sfondo entro cui inquadrare lo sforzo platonico nel *Timeo*, che mette capo alla “invenzione” mitica del Demiurgo<sup>7</sup>, artefice divino del cosmo e punto di riferimento ineliminabile anche per la comprensione del ruolo e della funzione del tempo.

---

<sup>7</sup> Frutto di una «mythical form of exposition» e in fondo solo «a logical abstraction»? Cfr. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1944, pp. 431 e 607. Oppure inteso addirittura come una sorta di punto di riferimento epistemologico? Sulla questione cfr. ora L. Pitteloud, *Goodbye to the Demiurge? Timaeus' Discourse as a Thought Experiment*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, Brill, Leiden 2022, pp. 78-110. Per un'interpretazione che vede invece nel Demiurgo «a transcendent Intellect, which is not only a productive cause, but also the highest god and the ultimate creative principle of Plato's late metaphysics» e dunque «a separate nous, different from both the World Soul and the Good» cfr. V. Ilievski, *The Demiurge and His Place in Plato's Metaphysics and Cosmology*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, cit., pp. 44-77, pp. 45-46; per una sinopsi di alcune interpretazioni, fra loro diverse ma di rilievo, sulla figura del Demiurgo cfr. ancora *ivi*, pp. 45-61.

Mentre invita i suoi studenti a non attribuire un senso letterale troppo forte al racconto del dialogo – del resto affidato non a Socrate, ma al “pitagorico” Timeo, costellato di cautele espressive legate alla verosimiglianza e popolato di altre figure mitiche divine intermedie<sup>8</sup> – e mentre ne sottolinea in più punti il carattere approssimativo, perfino forse provvisorio, Jonas non può fare a meno di richiamare, nella chiusa della sua prima *lecture*, un passo cruciale, che sembra voler entrare subito *in medias res*, opponendo sullo sfondo una certa forma di eternità contratta del modello cui si ispira il Demiurgo e l’eternità distesa e intesa come durata del mondo da lui formato.

Questo passo rappresenta per Jonas il presupposto ineliminabile di tutta la sezione del dialogo dedicata al tempo e meriterà dunque tutto il suo sforzo esegetico e la nostra attenzione.

Prima di scendere nei dettagli e nel commento del passo, però, egli, all’inizio della sua seconda *lecture*, presenta in modo accurato (e con notevole acume interpretativo) quella che a suo avviso è la premessa prima e non eludibile di tutto l’impianto filosofico (o meglio metafisico) platonico.

Quest’ultimo può essere compreso a fondo, infatti, se e solo se viene inserito all’interno della radicale dualità fra essere e divenire che sorregge l’intero sistema di Platone e la cui preliminare accettazione viene esplicitamente richiamata anche all’inizio del *Timeo*<sup>9</sup>:

Secondo me, dunque, si hanno, innanzi tutto, da distinguere questi punti: quale è l’essere che sempre è e che non ha nascita, e quale quello che sempre si genera e mai non è? Il primo si apprende con un atto d’intellezione e discorsivamente, in quanto è sempre quello che è; il secondo, invece, è oggetto d’opinione, per mezzo della sensazione, immediata e non discorsiva, in quanto nasce e muore, e mai è davvero. Non solo, ma tutto ciò che si genera è necessariamente effetto di una causa, ché senza causa è impossibile che qualsiasi cosa si generi. Quando infatti l’artefice, tenendo gli occhi fissi su ciò che è identico a sé e di

<sup>8</sup> Sulla forza filosoficamente retorica del discorso di Timeo, grazie anche al richiamo delle trattazioni del *Gorgia* e del *Fedro*, insiste ora L. Hartmann, *Die grosse Rede des Timaios – ein Beispiel wahrer Rhetorik?*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinko (eds.), *Plato’s Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Brill, Leiden 2021, pp. 22-47.

<sup>9</sup> Cfr. *Tim.* 27d-28b; cfr. anche *Tim.* 51b-52a. Tutte le traduzioni italiane del *Timeo* sono tratte da F. Adorno (ed.), *Dialoghi politici. Lettere di Platone*, UTET, Torino 1970, vol. I, pp. 719-783.



quello servendosi come di modello, tende nella sua opera a realizzarne la forma e le proprietà, tutto ciò che così realizza è necessariamente bello; non bello, invece, se ha tenuto presente ciò che è soggetto al divenire, servendosi di un modello generato.

Nel passo compare in primo luogo l'opposizione fra essere (privo di qualsiasi storia o "carriera", sottratto del tutto al cambiamento come anche a forme di *enduring* che prevedano lo scorrere del tempo) e divenire (di cui Jonas a più riprese richiama il carattere "transizionale", perfino ingannevole e decettivo, *anche se non illusorio*, come tiene a precisare rispondendo a uno dei suoi studenti, il suo essere costituito da punti di passaggio ineliminabili da uno stato all'altro, la sua processualità fatta di alternanti guadagni e perdite, la sua incapacità a porsi come un *essere totale*); un'opposizione che tuttavia non esclude una loro relazione, che dunque evita forme di dualismo assoluto (quali quelle invece proposte da Parmenide, come Jonas spiega nuovamente in una risposta alle domande degli studenti)<sup>10</sup>.

Ancora più chiaro, forse, si rivela nel passo lo stacco fra le differenti modalità attraverso cui quei due mondi possono essere conosciuti, ovvero la differenza fra la scienza ancorata a un intelletto discorsivo e l'opinione fondata unicamente sulla sensazione immediata (esplicitamente definita da Jonas come «unreasoning»: p. 23). Questa dualità si rende ancor più palese nel momento in cui si dice in primo luogo che l'essere non ha bisogno di causa alcuna, mentre tutto ciò che è soggetto al divenire, tutto ciò che è sottoposto a cambiamento non può non averla una causa; in secondo luogo che il modello fissato nell'essere è assolutamente buono e che solo questa sua condizione può essere garanzia della bontà anche della copia. Per il tema che ci interessa più da vicino, comunque, ciò che più conta è l'ipotesi sotterranea per cui permanenza e stabilità *possono* andare insieme (basti pensare alla peculiare condizione delle stelle e dei cieli, dotati sì di corpo, ma permanenti nei loro movimenti), nel senso di presupporre un divenire che si presenti come permanente.

Così si esprime Jonas in proposito:

In other words, permanence in one sense, and mutability can go together. We can have permanent change, permanent be-

---

<sup>10</sup> Per la posizione assunta da Jonas contro ogni lettura radicalmente dualistica del "sistema" di Platone mi permetto di rinviare a E. Spinelli, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, ETS, Pisa 2019, cap. IV.

coming. [...] It is obvious, when we look at the sky, that it does not stand still, for instance, and that is a mode of becoming. But even without discerning a movement of the stars, of the heavens, we would know that they belong to the realm of becoming because whatever is sensible or visible, is corporeal, has body, belongs to the realm of becoming, and its mode of existence is defined by the term 'becoming' (p. 19).

Tornando al passo che descrive l'azione del Demiurgo, Jonas enfatizza inoltre il ruolo speciale di colui che è *Maker*, artefice (nonché «padre»: cfr. *Tim.* 28c 3-5 e *Phaedr.* 273b 1-2), in grado di far venire qualcosa all'essere, ma non in modo casuale, quanto piuttosto secondo un disegno attuato tenendo lo sguardo fisso a un modello, perennemente identico a sé stesso, perfetto, dunque bello e buono, secondo il binomio tipicamente greco del *kalos kai agathos*. Con accuratezza apprezzabile si invita anche a non cadere nell'equivoco di assimilare tale Demiurgo a un'entità connotata religiosamente e oggetto di venerazione o peggio ancora a un divino creatore *ex nihilo*, come nel *Genesi*<sup>11</sup>. Jonas precisa infatti:

Now let me immediately warn you of mistaking a Platonic conception of the demiurge as a religious conception. It is a cosmological hypothesis; it becomes, as it were, the carrier, the vehicle for the ascription of all those properties, which from the nature of the world we have to postulate for the cause of the world, but is not an object of religious veneration, it is not even meant as an actual figure, perhaps, just *a façon de parler* (p. 26).

Non si tratta dunque di una figura reale, di un personaggio da inserire in un qualche *pantheon*, quanto in realtà di una pura costruzione filosofica, di un «hypothetical postulate» (*ibid.*) o ancora di un «*theoretical subject*» (*ibid.*), causa e principio agente, ma in realtà da considerare soprattutto nella sua funzione di mediatore fra mondo intellegibile e

<sup>11</sup> Probabile è qui la dipendenza di Jonas da alcune conclusioni di F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Routledge, London 1935, p. 38 (rist: Hackett, Indianapolis 1997); sempre utile al riguardo A. H. Armstrong, *Introduzione alla filosofia antica*, il Mulino, Bologna 1983, pp. 65-67, nonché il capitolo dedicato a Platone in D. Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, a cura di F. Verde, Carocci, Roma 2010, cap. 4; sui contorni storico-religiosi della creazione *ex nihilo* cfr. G. Anderson-M. Bockmuehl (eds.), *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2018.

materia sensibile, colui che opera un trasferimento di potenza dall'alto verso il basso. Questo suo sforzo è naturalmente volto all'ordine e alla riproduzione quaggiù della perfezione dell'essere che sempre è di lassù, ma come conferma inequivocabilmente l'espressione *kata dynaton*, per quanto questo è possibile, dunque sempre con limitazioni e mai in modo assoluto.

Forse vale la pena riportare un breve inciso jonasiano, che riguarda esattamente questa formula cautelativa platonica applicata anche alla nozione di tempo:

note the repeated emphasis on "as much as possible," "as much as it might be," which expresses a necessary restriction imposed on anything which is not of the intelligible order; therefore time is in a sense a concession to the non-intelligible, to the sensible reality, so that it may as much as possible nevertheless imitated or be a likeness of that which it cannot be, namely the absolute being [...] (p. 16).

Tornando alla funzione del Demiurgo, privo di qualsiasi invidia (qualità che sarà particolarmente apprezzata da Hegel nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), egli attua la sua opera su qualcosa che già c'è, sulla *chora* o *hypodochē*/ricettacolo<sup>12</sup>, su qualcosa di disordinato ma pronto a ricevere almeno l'immagine della perfezione, a costituirsi secondo una forma armonica che può diventare oggetto di conoscenza e far pensare a questo mondo quaggiù come il migliore dei mondi possibili da produrre, benché non come il migliore in assoluto (cfr. anche *Tim.* 48e-52d). In questa sua azione, però, il Demiurgo si scontra con la resistenza della *hyle*, della sostanza sensibile, deve plasmarne la necessità e per farlo fa entrare in gioco, come vedremo meglio, proprio il tempo.

Dopo aver proposto ai suoi studenti (e a noi) un serrato commento di alcuni passi del *Timeo* (29e-34a), in cui viene fondata e argomentata l'esigenza che il cosmo prodotto dal Demiurgo – unico e non disperso in infinite repliche di infiniti mondi, che è sempre stato e sempre sarà, in quanto corporeo dotato di una forma, anzi della più perfetta

---

<sup>12</sup> E dunque «that means there was something already visible, and that is very important, for he is not the creator from nothing, but really like a craftsman who finds material at hand» (p. 29); cfr. anche R. Hahn, *Material Causality, Non-Being, and Plato's Hypodochē: A Re-view of the Timaeus in Terms of the Divided Line*, «Apeiron» 14 (1980), pp. 57-66.

delle forme, quella sferica – sia un vivente e dunque dotato di anima (perché «soul is a pervading principle of the universe and as such is an absolute necessity in the Platonic scheme»: p. 37) e di intelligenza (perché «the presence of intelligence is only possible with the presence of soul»: p. 31; cfr. anche *Soph.* 248e-249b), in grado di “vivificare” la datità della corporeità materiale di partenza, Jonas inizia a porre la questione cruciale circa il ruolo del tempo in quest’opera di ordinamento cosmico, che nella sua struttura, pur imperfetta, deve imitare la perfezione del modello e deve farlo anche rispetto alla modalità cronologica che lo distingue<sup>13</sup>.

Jonas non entra nei complessi dettagli che caratterizzano la difficile sezione del *Timeo* in cui viene descritta la composizione (pitagorizzante) dell’anima del mondo<sup>14</sup>, ma ritiene necessario spiegare che essa è coestensiva rispetto al cosmo, lo pervade, lo contiene, benché nello stesso tempo lo trascenda, svolgendo in ogni caso un ruolo fondamentale di mediazione, di terzo elemento fra il mondo sensibile e quello intellegibile, dotata di un tipo tutto speciale di unità, non ontologica, ma qualificata, divisibile, fatta di parti, una sorta di «*dispersed existence*» (p. 38) alla Leibniz, una *pars extra partes*. Soprattutto, però, essa è capace di una rivoluzione interna che non è motoria, ma legata al suo pensiero interiore, che le consente di muoversi e di discriminare le cose, volgendosi alle idee *fuori del tempo* e trasmettendo il loro ordine alla dimensione sensibile *nel tempo*. Insomma, come scrive Jonas, «the soul is required for the universe as the source of motion, but also as the source of order, which means that a rational principle, not only a moving principle is needed» (p. 42).

4. Questo è il momento in cui nel corso jonasiano, dopo lunga preparazione e dopo aver nuovamente sottolineato il ruolo speciale dell’anima del mondo, principio razionale che genera il movimento e dà ordine, viene in primo piano quel passo del *Timeo* che introduce la piena riflessione sulla nozione di temporalità.

Ecco il passo (*Tim.* 37c-38a):

E quando il padre, che l’aveva generato, vide muoversi e vivere

<sup>13</sup> Per questa interpretazione cfr. già Filone di Alessandria, *Quis rerum divinarum heres sit* (34) 165 (= III 38.15 Cohn-Wendland).

<sup>14</sup> Cfr. *Tim.* 34a ss., nonché ora L. Brisson, *How to Make a Soul in the Timaeus*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinka (eds.), *Plato’s Timaeus*, cit., pp. 70-77.

questo mondo, fatto ad immagine degli eterni dèi, se ne compiacque, e pieno di letizia pensò di renderlo ancora più simile al suo modello. E poiché questo modello è un eterno vivente, così anche questo tutto, *per quanto a lui era possibile*, cercò di renderlo tale. Ora, è proprio l'essenza di quel vivente modello che è eterna, e questa eternità non era possibile conferirla in tutto e per tutto ad un mondo che aveva avuto origine: per tale ragione egli pensa di fare un'immagine mobile dell'eternità, e mentre ordina il cielo, fa dell'eterno – che rimane nell'uno – un'immagine che eterna procede secondo il numero, e che noi abbiamo detto tempo. Ed i giorni e le notti ed i mesi e gli anni, i quali non esistevano affatto prima che il cielo nascesse, allora egli fece sì che anch'essi potessero generarsi nell'atto stesso in cui generava il cielo. Tutte queste sono parti di tempo, e l'*era* e il *sarà* sono forme generate di tempo, che noi, senza accorgercene, a sproposito riferiamo all'essenza eterna. Noi diciamo difatti che questa sostanza *era*, è, *sarà*, mentre soltanto è le conviene veramente, ed *era* e *sarà* si debbono dire di ciò che si genera e procede nel tempo: sono infatti due movimenti; mentre, ciò che è sempre identico a sé immobilmente, non diviene nel tempo né più vecchio né più giovane, e tanto meno divenne-diviene-diverrà: in una parola un tale essere esclude da sé tutti quegli accidenti che il divenire implica per tutto ciò che si muove sul piano del sensibile; tali accidenti sono aspetti molteplici del tempo che imita l'eternità ed in circolo si muove secondo il numero.

Ogni elemento di questo testo riceve adeguata e attenta spiegazione.

In primo luogo Jonas prende decisamente posizione contro interpretazioni che assimilano gli «eterni dei» alle idee: secondo lui, infatti, oltre a dover evitare qualsiasi loro connotazione religiosa, essi altro non sono che gli astri, definiti sicuramente *everlasting*, ma non *eternal*<sup>15</sup>.

Sia come sia di questo aspetto esegetico (forse controverso), oltre a ritornare sulla centralità del paradigma equiparato a un vivente questo sì davvero eterno per essenza, di un'eternità concentrata nell'attimo, nell'«è» dell'eterno presente<sup>16</sup>, e sottratta alla durata per-

---

<sup>15</sup> Debbo tuttavia confessare che questa lettura jonasiana rischia di far perdere forza e valore alla metafora secondo cui il mondo è stato fatto proprio a immagine di tali eterni dei: si tratta di un'affermazione che presuppone il carattere perfetto del modello e dunque, direi inevitabilmente, la sua identificazione con il mondo intellegibile.

<sup>16</sup> Per un tentativo recente, fondato anche sul confronto con la nozione di *exaiphnes* del *Parmenide*, di mostrare «how the concept of instantaneity offers a stronger and more solid interpretation for understanding Plato's cosmology», poiché proprio l'i-

ché pienamente salda nella permanenza del *nunc stans*, Jonas cerca di chiarire con grande acume la definizione centrale del passo: quella «immagine mobile dell'eternità» che è la dimensione unica concessa a ciò che a partire dal modello è stato generato<sup>17</sup>.

Un suo netto giudizio merita di essere citato direttamente: «Now, what are the opposed? *Eternity that abides in unity*, on one hand and an *everlasting likeness moving according to number* (number meaning plurality, more than one) to which we have given the name *time*» (p. 15).

Benché a prima vista si potrebbe essere tentati di considerare l'eternità qualcosa di proprio *anche* del mondo sensibile, ciò che deve essere enfatizzato in questa definizione è il fatto che se vogliamo parlare di tempo per le cose di quaggiù dobbiamo connettere la nozione al livello inferiore di un'immagine che vive nella dispersione, incapace di trattenersi immobile e dunque inevitabilmente “condannata” allo scorrere cronologico, all'accettazione dell'era e del sarà in un divenire in cui assistiamo al continuo svanire di quel punto non trattenibile che è l'ora o l'istante, al movimento del prima e del poi numerabile secondo punti di riferimento a noi ben noti (giorni, notti, mesi, anni, ecc., anche se più avanti Jonas preciserà che le vere parti strutturali del tempo non sono queste, quanto piuttosto e soprattutto passato e presente<sup>18</sup>), secondo una progressione che si rivela la

---

stante costituirebbe «a specific form of atemporality that makes generation possible and thinkable without contradiction» cfr. S. De Bianchi, *Eternity, Instantaneity, and Temporality. Tackling the Problem of Time in Plato's Cosmology*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, cit., pp. 157-178, pp. 171 e 176. Per alcuni spunti sul concetto platonico di eternità è sempre utile J. Whittaker, *The “Eternity” of the Platonic Forms*, «Phronesis» 13 (1968), pp. 131-144.

<sup>17</sup> In proposito resta fondamentale il commento di F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, cit., spec. pp. 98-105, la cui traduzione, del resto viene utilizzata da Jonas a lezione. Per alcuni originali spunti interpretativi in merito alla condizione cosmologica *prima* della creazione del tempo cfr. ora D. Vázquez, *Before the Creation of Time in Plato's Timaeus*, in D. Vázquez-A. Ross (eds.), *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, cit., pp. III-133.

<sup>18</sup> Per la suggestione secondo cui «the proper image of eternity or eternal life (*aiōn*) is not time in the abstract, but planets as ensouled celestial bodies whose motions express time and make it intelligible for us» e per la conclusione aggiuntiva per cui «until the invention of planets, the universe – or what will soon become a complex world – is not really measured by the degree of direct resemblance to its eternal model», proprio perché «the planets play a pivotal role in Timaeus' story in that they prepare the shift from the immortal visible species (fixed stars) to the mortal ones» cfr. K. Thein, *Planets and Time: A Timaeian Puzzle*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinková (eds.), *Plato's Timaeus*, cit., pp. 92-III (per le citazioni: rispettivamente pp.

migliore, benché difettiva, adeguazione al ritmo della vera eternità del modello ideale.

Ricapitolando il senso ultimo della sua rilettura di questo passo del *Timeo* Jonas riesce a essere molto efficace:

But what in eternity coexists in an ever present unity is dispersed temporally in the realm of becoming. Becoming itself is an inadequate image or imitation of being. It is a constant acquisition of being at the price of constant losing of being. It's the gaining of the essence in stages. The concept of eternity therefore, which here opposes the concept of time, is the concept of an absolute present, while present in the temporal realm is a vanishing point (p. 56).

Nel chiudere la sua trattazione sul *Timeo* e sull'analisi ontologica che sempre si deve presupporre all'opera dietro la nozione di tempo li esaminata, Jonas tornerà in estrema sintesi sulla questione: «Only in this duality between eternity and time, and the intelligible and the sensible, makes this whole conception of time as the moving likeness of eternity sense» (p. 52).

Prendendo spunto da una domanda di un suo studente, Jonas torna su questo aspetto molto difficile della dottrina temporale del mondo generato: per quanto noi possiamo o desideriamo (perfino ardentemente) ritrovare nel sensibile una forma di identità, di ripetizione e permanenza ordinata, un trionfo di schemi regolari (come accade quando osserviamo il corso dei cieli), non possiamo mai dimenticare che tali forme di ricorrenza avvengono sempre in base a una sequenza di cambiamenti. La spiegazione si fa qui ancora più profonda: visto che un suo studente correttamente ricorda come l'eternità del modello sia piena e immobile, non conosca stati successivi o progressivi, mentre nell'ambito del divenire domina il processo, nel senso che esso si dispiega nella storia, Jonas può ulteriormente aggiungere:

The sensible is in each of its possible realizations incomplete with respect to the fullness that is all at once in the intelligible idea or form of it. In that in which it is meant to be it is always incomplete. So, *time is the vehicle of attaining completeness*. But

---

99, 101 e 104). Sul ruolo attribuito da Platone alle conoscenze astronomiche, dalla *Repubblica* al *Timeo*, cfr. invece I. M. Bodnár, *The Day, the Month, and the Year: What Plato Expects from Astronomy*, in C. Jorgenson-F. Karfik-Š. Špinko (eds.), *Plato's Timaeus*, cit., pp. 112-130.

here we have to be on guard ... [...] If I am not mistaken I said that in any process of becoming, gain and loss balance each other by attaining to one state of being in which one element of the content of the intelligible model comes to realization; by realizing this, something else is not realized (p. 46).

Anche da questa dettagliata risposta emerge la caratteristica costante del sistema di Platone che Jonas richiama con convinzione: resta sempre sullo sfondo una dualità fra il perfetto mondo delle idee (nella pienezza immobile della sua eternità) e l'imperfezione strutturale del mondo sensibile (segnato dal mobile scorrere della sua temporalità, carattere derivato per imitazione del modello), secondo un'opzione filosofica che diventerà centrale nella successiva storia del pensiero. Jonas sa gettare lo sguardo ancora oltre:

That is the Platonic scheme which has in some sense dominated the Western thought for a very long time, and whose demise is one of the signatures of the modern mind. This can be characterized as a breaking away from this ontological scheme, i.e. of a transcendent order, or eternal order on the one hand, and this temporal and sensible order being of a derivative nature, dependent on it and inferior to it, and to be understood only in terms of its relations to the other, and there is where time comes in (p. 47).

Si tratta di uno schema potente, senz'altro, e perfino dominante, almeno fino alla iconoclastica comparsa di Nietzsche e della sua indiscussa rivalutazione del divenire o almeno fino al superamento dell'idea platonica di un cosmo che, pur imperfetto, dura perpetuo nel tempo, senza essere soggetto a quella decadenza che invece la scienza e soprattutto la fisica contemporanea, con il suo concetto di *morte entropica*, ha voluto attribuire all'universo, in fondo rivitalizzando l'antica, mitologica idea di un tempo che torna a essere un grande distruttore, quel vecchio barbuto che letteralmente porta a compimento tutte le cose.

Sapienza Università di Roma  
[emidio.spinelli@uniroma1.it](mailto:emidio.spinelli@uniroma1.it)