

PARASSITISMO LOGICO E ORDINE SIMBOLICO.
UNA RIVISITAZIONE DELL'ENTE INTERMEDIO NELL'ONTOLOGIA DI
PLATONE

di Annamaria Pacilio

Abstract

This paper aims to gain multiple perspectives on Plato's ontology through the analysis of the Intermediates. Plato refers to them to provide his cosmos with a dynamic structure, in which every part relates to a whole. Nevertheless, this definition could reverse in an opposite: the Intermediate justifies the sensible world to reach the ideal stability, concerning a mixture of being and nothing that gets purification from the becoming by degrees. In this interpretation, the sensibility absorbs life from the Forms, living as their parasite. According to J. N. Findlay, the *metaxy* state is parasitical because of his logical exemplification of the Ideas, lacking an ontological substance. On the contrary, the void of the half-nothing takes a different role, necessary to establish a symbolic betweenness.

1. Gerarchia e simmetria

Nella divaricazione tra idee ed enti e nella divisione dei livelli della conoscenza, la struttura del cosmo platonico è animata da un senso scalare, come una gerarchia che gradualmente si dipana negli aspetti più veri che la compongono. Il possesso della verità, l'*episteme*, frutto di un'astrazione dal sensibile, può darsi soltanto al di sopra dell'individualità. L'attenzione al singolo ente annaspa nell'inquietudine che lo caratterizza; è l'affacciarsi alla totalità di un monoculare e parziale tentativo di conoscenza. Sembra che le apparenze, come eco orfane dell'origine che le ha generate, possano soltanto richiamare la visione del vero, senza tuttavia identificarsi con esso. Pur nella loro illusorietà, però, esse forniscono un tratto mimetico fedele, simmetrico all'originale. In un graduale discostamento dalla loro fonte, tali immagini evanescenti istituiscono un richiamo immediato ad essa, mostrandone un accenno in un caleidoscopio di rimandi simultanei. Gli *aisthetà* sono riflesso degli *eide*: forse che, piuttosto che un graduarsi, la gerarchia platonica è l'antistare di due sponde parallele, ove idee ed enti si corrispondono? Come in uno specchio, l'apparire riflette simmetricamente l'aspetto di un originale. Risulta però degno di domanda cosa si ponga *nel mezzo* dei due margini della realtà. Nell'*istante* della contemporaneità del riflesso il ritratto dell'*eidos* si adagia su forme mimetiche, che, insostanziali, restano recalcitranti alla forma fissa, involucri inanellati alle spalle di essa: essi però ne offrono un doppio, pur nella vuotezza. Il vero sembra qui disperdersi nel fenomeno all'opposto di una

gerarchia seriale, poiché, direttamente specchiato nell'apparenza, esso è *ritratto*, in un duplice senso: resta celato e al contempo riflesso nella mimesi dell'ente¹.

Sia gerarchicamente sia simmetricamente, il “veramente essente” è l'idea, la possibilità d'essere in senso pieno, la cui immagine fenomenica è frammista all'illusorio e al caduco. Come nella metafora della caverna l'ombra si diffonde a partire da una figura solo grazie alla luce del sole, così i sensibili riflettono la sagoma delle idee, a loro volta illuminate *epekeina tes ousias*, dal Bene. L'ente, dunque, privato del luore ideale, propriamente non sarebbe, poiché trae sostentamento dal proprio *prius*: è un *parassita della forma*. L'*eidos* è la sua istanza ottimale, garanzia logica e ontologica. In particolare, fu John Niemeyer Findlay a sostenere che soltanto le forme «sono nel senso primario della parola e senza sfumature; invece altre cose sono solo in un senso che deriva loro dall'essere primario sul quale sono “parassitarie”». I sensibili rappresentano le idee in una vaghezza espressiva che da sé non ha possibilità di sussistenza, che trova nell'idea non solo la sorgente immutabile del proprio sfumare e divenire, ma il proprio alimento vitale. In particolare, l'ente, adombrato dalla nullificazione del divenire, ma al contempo presente in quanto apparenza, assume i tratti di una natura *intermedia*. Secondo Findlay, «questa concezione di rango intermedio tra l'essere e il non-essere diventa chiara solo quando intendiamo tale rango come essenzialmente relativo e parassitario» (Findlay 1994, 29,31). Il *metaxy*², nella sua incollocabilità specifica, viene fatto pendere verso il nulla, denigrato ad espressione posticcia della logica ideale. La sua possibilità d'essere si situa soltanto in un *logos* fallace che la esponga; *de facto*, esso non è. Tuttavia, considerando una diversa impostazione, l'intermedio assume un ruolo necessario nel cosmo platonico, e ciò non solo al cospetto dell'ente, ma anche dell'idea e della conoscenza che la riguarda³. Intermedio è infatti ciò che mette in relazione stati differenti, una zona grigia che consente un passaggio, una permutazione. Inoltre, nell'impianto del cosmo platonico è *metaxy* una sezione plurivoca di significati, i quali rinviando, nella maggior parte dei casi, alla rottura di uno schema binario in virtù di una triplicità dinamica⁴. Lo stesso Findlay sembra accettare la presenza di concezioni diverse dell'intermedio platonico, espresso come anima del mondo nel *Timeo*, a metà tra

¹ La *symmetria* eccede la netta specularità, manifesta e visibile, tra due fronti; essa agisce piuttosto, nel suo significato più antico, in quanto declinazione della *commensurabilità*: si veda De Santillana, Von Dechend 2020, 81.

² L'avverbio *μεταξύ* (sostantivato *τὸ/τὰ μεταξύ*) è il lemma più noto attraverso cui è possibile individuare una concezione della natura intermedia nel cosmo platonico, significativa di ciò che sta “nel mezzo”. Viene sostituita in numerosi passi da un'espressione sinonimica, *ἐν μέσῳ*, con le sue varianti, rinvenibile sia negli scritti dello stesso Platone che in quelli aristotelici. Attraverso l'analisi dei contesti in cui viene utilizzato, l'“intermedio” è un concetto enigmatico, che non si lascia decifrare negli schemi di una dottrina precisa, ma la sua preminenza teorica risulta inalienabile dai luoghi in cui viene discusso. Per un'analisi concisa ma completa si veda Pinotti 1997; per una più ampia esposizione, Souilhè 1919. Ulteriori riferimenti saranno forniti nello sviluppo dell'argomentazione.

³ Si prenda il discorso di Diotima a partire da *Symp.* 201d, in cui *eros* e la natura demonica della conoscenza vengono a più riprese descritti come *metaxy* tra sapienza e ignoranza. A tal proposito, Reale 1997.

⁴ La quale è sia gerarchica sia simmetrica: «Su un totale di cento occorrenze, almeno la metà segnala la trasformazione di un'opposizione binaria in uno schema ternario, funzionale sia alla costruzione di classificazioni scalari e strutture gerarchiche sia alla definizione di modelli simbolici di “mediazione”» (Pinotti 1997, 1119).

sensibile e intellegibile, o come statuto degli enti matematici nella *Repubblica*, intermediari tra una conoscenza parziale e una conoscenza piena (Findlay 1994, 67). L'intermediario, nel suo dinamico porsi *nel mezzo* tra essere e non essere, coordina la relazione tra idee ed enti, e ciò *in entrambi i sensi della gerarchia e del riflesso*: esso è sia il passaggio di stato tra un grado e un altro, sia il punto fermo – istante – che permane oltre ogni contraddizione e fluidificazione delle forme apparenti⁵. Dunque, un'esegesi del *metaxy* non potrà che rispettarne il dinamismo: è possibile tirare le somme di una *mediazione* tra queste due tendenze della realtà platonica, rendendo ragione di un concepimento della verità sia nella perpendicolarità tra visione noetica e *aisthesis*, sia nella sua comparsa metamorfica all'interno del frangente istantaneo del tempo diveniente. Considerando tali premesse, il cosmo platonico, nella sua inclinazione alla relazione, va inteso in senso prospettico: l'ordine graduale rispecchia l'ideale, ma i fenomeni che lo compongono, così come vengono incontrati *en te physei*, non possono essere rassegnati unicamente alla stregua di un elenco o di una classifica posizionale. Di conseguenza, giungendo al grado più basso, non si troverà il non essere, poiché esso è in sostanza un *essere diverso*, filtrato dalla lente dell'essente. La natura intermedia è infatti implicitamente fondamentale anche nella soluzione del *Sofista*, nella riduzione del non-essere a un problema di prospettiva; esso è l'oggetto di una visione distorta del *logos*, errore che non inficia l'essere in sé, quale possibilità stessa dello sguardo. Alla luce di ciò, l'assetto del cosmo platonico non può essere meramente descritto come lo squarcio mai rammendato tra le forme ideali e gli enti sensibili, poiché questi permangono distinti ma raccolti in un nesso, il quale li gradualizza secondola conoscenza, ma si fonda, secondo un connubio primevo, nella simmetria dell'istante.

Fuori dal voler stimare gli enti divenienti come le illusioni proiettate da un genio maligno di cartesiana memoria, piuttosto è possibile suffragare l'ipotesi di un nesso armonico e proporzionale che lega l'idea alla propria fattispecie sensibile. Questa connessione agisce all'insegna del rimando, ovvero della capacità di un termine di farsi veicolo, di condurre ad una sua forma gemella.

2. L'imparzialità del rimando. Sineddoche e simbolo

Il rimando è un modo della relazione; in molti casi esso può stipulare un vincolo, una dipendenza tra due termini, oppure può significare un libero accennare ad altro. Entrando nello specifico di una mereologia, è possibile scandagliare al meglio il tipo di continuità di rimandi che, dalla parte, permette di trarre testimonianza del tutto, come in una *sineddoche*. Dal solo apparire, *ek dokein*, la *synekdochè* non porta soltanto alla luce il taglio di veduta di un dato circoscritto: piuttosto, in un'epifania laterale, prospettica, emerge un *syn*, l'interezza a cui esso si rivolge. Si potrebbe dunque chiedere: la parte e l'intero si affacciano l'uno all'altro, conglobandosi in un ordine onnicomprensivo? La

⁵ Sull'incontro tra gerarchia e simmetria, fondamentale è l'*exaiphnes* in *Resp.* VII, 515c6: «improvvisamente» il prigioniero si libera dalla caverna, la sua liberazione dalle catene è in un'istante (è degna di nota l'omonimia con l'istante intermedio del *Parmenide*); tuttavia, l'istantaneità non implica un passaggio brusco, privo di premesse, ma avviene grazie ad un'assuefazione graduale. Tale *syntheia* riguarda tre livelli della conoscenza del reale all'interno della caverna, ovvero «le ombre, poi le immagini riflesse nell'acqua degli uomini e delle altre cose, infine le cose stesse» (VII, 516a5-8). Sull'argomento, Casertano 1998; Lavecchia 2012; Luchetti 2012; Abbate 2012.

parte rinvia all'intero in modo solo fortuito oppure può esserne appieno rappresentativa? Come la figura di un mosaico eccede quella dei singoli tasselli, ma non potrebbe darsi senza il loro incastonarsi, così la parte, enucleata dalla sua ragion d'essere, non resta svuotata: nella sua marginalità agisce da testimone dell'unità sovrastante, annuncia qualcosa del suo arruolamento ad un intero. La sineddoche apre dunque ad un trafficare di rimandi essenziali, come un simbolo?

Nell'antico verbo greco *symballein* si manifestava un senso peculiare del rimando: il *pegno*, dare qualcosa in cambio di qualcos'altro. L'etimo, "gettare insieme", significa precisamente una condizione comune a termini distanti ma affini, non immediatamente uniti, eppure fondanti una mediazione. Essi si danno in pegno l'uno per l'altro, l'uno può fare da varco per cogliere l'aspetto dell'altro⁶. La simbolizzazione non è infatti un'omologazione: è proprio la differenziazione che permette la relazione, la quale altrimenti si ridurrebbe a una trascrittura. I due *relata* interagiscono infatti mediante un'intrinseca affinità caratterizzante, *modus* di una coappartenenza basilare. Prescindendo da ogni illazione logica, di carattere deduttivo o induttivo, i termini della relazione creano un campo di tensione simbolica, in cui il rimando dall'uno all'altro avviene al di là di ogni dispiegamento raziocinato. Eppure, tale raffronto simbolico non opera in balia dell'arbitrarietà: lungi dall'essere latore di caos, il rimando è garante della cosmesi organica del reale. L'ente, perciò, assume un ruolo peculiare nella tassonomia cosmica: costituisce la parte di una totalità, è il frammento di un intero che si scompone e si ricompone senza mai tangere l'integrità che lo caratterizza. La parzialità è infatti propria alla metamorfosi che individua e confina l'ente in una figura, immessa nel flusso che la trascina alla propria dissoluzione – nelle parole di Anassimandro: «secondo l'ordine del tempo»⁷. Il simbolo, dalla parte si aggancia all'intero, traversando in modo lampante ogni intervallo gerarchico, scavalcando i gradi dell'essere: il suo rispecchiamento collaterale, prismatico, lascia che l'apparenza dell'ente sia frazione, *poi rifrazione*. Se l'ente infatti non fosse frattura, non si darebbe una sua complementarità, perciò esso non perde il suo statuto di parte. Il rimando stesso, invece, assurge a superamento delle estremità; nel suo statuto *intermedio*, esso è loro *imparziale* corrispondersi. Il simbolo dunque evidenzia l'appartenenza di termini congeneri, pone questi in una *situazione* di parità, pur nelle differenze, essendo imparziale rispetto al grado

⁶ A tal riguardo, vanno segnalate le definizioni perspicue di Creuzer (2004, 39, 43): il simbolo vale in primo luogo «nel senso di *unire, collegare, riunire quel che è diviso*, [...] così usato da Platone, e su questo semplicissimo uso linguistico si fonda anche l'uso antichissimo dei segni di garanzia». Il simbolo è tale per brevità: esso unisce senza concetto o spiegazione: «Chiunque riceva un tale cenno, vede *in una sola volta*, con uno sguardo, l'intero. Da tutto ciò deriva un nuovo concetto fondamentale di *symbolon*, che noi riassumiamo nelle parole di *evidenza istantanea*».

⁷ «Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν» indica la possibilità dell'ente di riferirsi, pur pagando il fio del dissolvimento, all'*archè*. (Anassimandro, DK B1). Che la figurazione dell'ente non resti irrelata, ma si coniughi secondo la predisposizione dell'illimitato, è tesi che si fonda sull'assunzione di un principio di interconnessione proprio alla filosofia presocratica e al panorama sacrale in cui sorgeva (Tonelli 2015). L'eccedenza totalizzante, da un lato, dell'unità, dall'altro, della molteplicità – e così di tempo istantaneo e diveniente – è allusa nella metafora dello specchio, in particolare dello specchiamento di Dioniso - «dio dell'interconnessione» (284) - nel mondo della pluralità. Così Tagliapietra (1991, 73), che definisce Dioniso «l'indiviso e il doppio», capace di presentificare «davanti allo specchio non più la violenza dell'Uno, non più le pretese dell'Originale, bensì "tessere spezzate", semplici metà – in un parola – *simboli*. La metà è insieme l'unità e il doppio – se stessa come Uno e come metà dell'Uno».

ontologico che li distanzia. Il *luogo* in cui essi soggiacciono al rimando è la relazione stessa: incollocabile tra i tratti differenziali dell'ente, è un *metaxy*. La sineddoche non trae dunque dalla parte un quadro che la sovrasta, annullandola, poiché istituirebbe così una relazione passivamente *allotetica*. Piuttosto che giudicare come parassitica la subordinazione della parte al tutto, degli enti alle idee, essa va intesa come una reciprocità constatabile in termini simbolici. Bisogna dunque domandarsi non solo della possibilità dell'ente di rinviare all'idea, ma anche della *parousia* ideale, l'idea che “sta presso” l'ente, che lo scalza dal parassitismo. Nell'ontologia platonica, la parte è certamente legata al tutto da un nesso di dipendenza; essa non può sussistere autonomamente, ma assorbe dalla sua *conditio possibilitatis*, la forma ideale, il pur fallace statuto di essente. È però in questa possibilità concessa ai sensibili che va indicata una *legittimità ad essere*, che, pur nella soggezione, li fonda in una *necessità*.

3. Possibilitas necessitatis o necessitas possibilitatis dell'intermedio

Nel frammento DKB1 di Anassimandro gli enti retti dall'*apeiron* vengono descritti in un movimento per il quale essi avanzano tra *genesis* e *phthora*: il *gignesthai kata to chreon*, il divenire secondo necessità che li precede ed eccede. Anche in Parmenide la necessità gioca un ruolo fondamentale, strenuamente incatenata alla possibilità nella ferrea distinzione tra *on* e *me on*⁸. Non è infatti possibile che l'essere non sia e che il non essere sia; sono necessari la conoscenza e l'essere dell'uno quanto l'inconoscibilità e il non essere dell'altro. L'essere *può solo* essere e il non essere *può solo* non essere. La loro necessità è la loro unica possibilità. L'*archè* anassimandrea è lo sfondo del divenire *kata to chreon*, il cui flusso è al servizio dell'atemporale, fio da pagare degli enti per la colpa dell'individuazione che tradisce l'assenza di ogni definizione, l'illimitato. L'essere parmenideo è invece necessariamente l'unica realtà essente: in Parmenide la necessità è al servizio della necessità stessa, il possibile è l'imposizione dell'impossibile – l'essere *non può non essere*. Tra unicità e immutabilità, i *semata* dell'*on* parmenideo⁹, in un monismo, fondono la possibilità dell'individuazione fenomenica con il suo albergare presso l'unico essere possibile: gli enti molteplici e transeunti ne sono infatti solo una vaga espletazione, ad esso interna. Platone eredita dall'impostazione ontologica parmenidea la concezione assiologica dell'essere, proposta però in una collocazione diversa, poiché in essa si celano due pericoli per quello stesso essere che dovrebbe permanere valido e certo: 1) la molteplicità viene recisa, comportando una squalificazione *ma non un'eliminazione* della varietà ontologica, confermando una realtà duale, che rompe una presunta unicità; 2) il non-essere, assolutizzato, pur nell'impossibilità ad essere, assume il connotato di *absolutum*: non “disciolto” in alcuna mistura, diventa puro, pari all'essere¹⁰.

⁸ Così le due vie: «l'una che “è”, e che non è possibile che non sia» e «l'altra che “non è”, e che è necessario che non sia» (Parmenide, DK B2).

⁹ DKB8: l'essere è «ingenerato» (ἀγένητον), «imperituro» (ἀνώλεθρον), «intero nel suo insieme» (ὀλομελές), «immobile» (ἀτρεμές), «senza fine» (ἀτέλεστον), «né era» (οὐδέ ποθ' ἦν), «né sarà» (οὐδ' ἔσται), ma è «ora» (νῦν ἔστιν), «insieme tutto quanto» (ὁμοῦ πᾶν) «uno» (ἓν), «continuo» (συνεχές).

¹⁰ Secondo Tonelli (2015, 287) si può parlare di *nondualismo* piuttosto che di monismo in Parmenide, ovvero bisogna interpretare nella visione noetica e sinottica dell'essere anche la parzialità dei *dokounta*, così come la negazione del non essere. Tuttavia, è dato evidenziare il

Platone ha tentato di comporre il cosmo considerando la coordinazione tra limite e illimitato, e altresì la supremazia dell'essere sulla sua fattispecie molteplice. Mentre in Parmenide è *physis* soltanto l'*eon* nella sua integrità, la fisica platonica consta di una policromia di visioni dell'essere che non si frantuma in una proteiforme contiguità di caratteri, quanto invece si consolida in un ordine designato, un *kosmos*. Un assetto ordinato e armonico richiede una mediazione tra le sue aree funzionali ed essenziali: il *metaxy* svolge un fondamentale ruolo di "animazione" dell'intero corpo fisico nella sua base vitale. Nel *Timeo* (37a3-5), l'anima del mondo, composta dei tre elementi dell'identico, del diverso e dell'essere, armonizza tra opposizioni e alterità, portando in sé il tratto sinottico del divino¹¹. Il livello intermedio assume un ruolo cruciale: è l'intersecarsi di possibilità e necessità, l'apertura all'orizzonte ontologico come necessità del diverso e dell'uguale – come necessità del *non necessario*. Il *metaxy* fornisce dunque una logica all'universo nella proporzione tra possibile e necessario. Così come il termine medio nel sillogismo aristotelico scompare nella conclusione, portando a collimare in essa le due premesse secondo necessità, così l'intermedio platonico conduce il dualismo tra enti e idee ad un terzo genere, il quale né comprende né fonde entrambi, ma media *tra* essi. Non si può affermare che il *metaxy* produca una nuova dimensione; esso corrisponde all'armonia tra le dimensioni dell'essere e del divenire, rendendo ragione della prossimità degli enti alle forme ideali. Quanto dunque vorrebbe Findlay, che l'ente sia un *exemplum* logico parassitario della forma¹², sembra per nulla convincente, soprattutto se tale ente viene fatto coincidere con il *metaxy*: questo è infatti non una deduzione logica della sua causa ontologica, ma il declinarsi reciproco di *logos* e *on*, possibile e necessario. L'ente è infatti possibilitato dall'idea stessa alla *methexis* presso di essa: la necessità dell'ente è l'idea, non solo come suo bisogno, ma come fondazione della sua possibilità. L'idea è essere per necessità e si apre alla possibilità che l'ente partecipi di essa, e il *metaxy* misura tale relazione. Senza la mediazione, il fenomeno, che sussiste nella possibilità di essere e non essere in un certo modo, sarebbe relegato alla necessità di non essere in modo assoluto. Adoperandone la medesima terminologia, *logicamente* si giunge ad un capo opposto rispetto all'argomentazione di Findlay: i sensibili sono legittimati nel loro vincolarsi alle idee da una mediazione che li rapporta ad un'unità proporzionale,

“parricidio” platonico nei confronti del pensiero parmenideo proprio in virtù delle ragioni suesposte. Pur prescindendo da divisioni categorizzanti (monismo, dualismo) è possibile rinvenire una demarcazione tra la soluzione assolutizzante parmenidea e la diversa sinossi dell'essere proposta da Platone, ove il non essere non viene negato, bensì *riconfigurato*: esso assume un ruolo nella mimesi dell'ente come latenza delle prospettive e loro simbolizzazione.

¹¹ L'anima è inoltre ἐξ ἀνάγκης parte del corpo, come sua proporzione interna. A tal proposito, Fronterotta, (*Tim.* 231, nota 158): «per necessità, ἐξ ἀνάγκης, viene specificato significativamente qui, perché l'anima, benché di natura diversa e superiore al corpo, esiste propriamente per essere unita al corpo e vivere, almeno per una parte della sua esistenza, con esso e in esso, regolandolo e dominandolo nel modo più giusto possibile». La necessità dell'unione dell'anima al corpo è *conditio possibilitatis* del sussistere dello stesso, che viene attraverso di essa, “soffio vitale”, animato e alimentato in corrispondenza delle idee. Necessità e possibilità sono un unico campo d'azione nel livello ontologico intermediario, in questo caso dell'anima.

¹² «Le cose mutevoli e sensibili non sono niente *in se stesse*; possiedono l'essere solo nel senso in cui incarnano, rispecchiano, dimostrano in modo molteplice», in breve, «esemplificano un *eidos*». L'opposizione binaria che caratterizza tale scissione viene così assorbita in un deciso monismo: solo l'essere è; l'ente non è, se non come predicato logico, poiché «l'essere degli esempi è esaurito dalla loro esemplificazione, della quale i soli soggetti logici sono gli *eide*» (Findlay 1994, 31).

permanendo in tale rapporto *ex necessitate*. Il significato di *metaxy*, dunque, in un senso simbolico, supera (comprendendoli) gli schemi di ogni logica deduttiva o induttiva, instaurando un rimando diretto dalla parte al tutto mediante il semplice apparire. Tale connessione permette un *logos*, che raccoglie e attraversa le opposizioni, e che corrisponde ad una peculiare conformazione della conoscenza: la dialettica.

4. Il dia- della dianoia

Nell'attraversamento dialettico, il particolare è riammesso all'universale. Eppure, nell'interpretazione di Findlay non solo i particolari restano meri parassiti, poiché occupano un «posto fra l'essere assoluto ed il niente assoluto», ma anche le opinioni circa essi sono «realtà intermedie fra il non-essere e l'essere in senso pieno» (1994, 31). Gli enti, come *metaxy*, veicolano un *modus essendi* e, al contempo, un *modus cognoscendi*: di essi è la conoscenza imperfetta, la *doxa*. Così come Parmenide offriva all'opposizione dell'essere e del non-essere una “terza via”, quella delle «opinioni dei mortali», la *doxa* platonica sembra essere un *metaxy* tra la conoscenza piena e la non conoscenza¹³. La sua vaghezza è il piano epistemologico dell'esemplificazione, dell'affidamento alla percezione diretta del fenomeno. Findlay sostiene questa tesi in virtù di un passo della *Repubblica* (V, 479d 2-4): «le molteplici convinzioni condivise dai più intorno al bello e a tutto il resto, si rotolano, in certo senso, nella regione intermedia fra ciò che non è e ciò che puramente è». Da tale metafora si evince una totale mancanza di autosufficienza da parte della *doxa*; il “rotolarsi” lascia intendere come l'opinione non abbia *autokinesis*¹⁴, come si lasci trascinare senza ancora alcuna nel mare delle apparenze. La sua *possibilità* conoscitiva deriva da una verità, ma essa non adempie a quello *status*, si arresta a metà.

Nella divisione della linea della conoscenza (*Resp.* VI, 511d6-e4), la «regione intermedia» appartiene non più alla *doxa*, ma si inserisce nel rango che precede la *noesis*: la *dianoia*. Inoltre, in una macrobipartizione, agli ultimi due gradi della scala, l'*eikasia* e la *pistis*, viene fatta risalire la *doxa*, mentre l'*episteme* indica la zona superiore, comprendente la *dianoia* e la *noesis*¹⁵. In questa gerarchia del sapere, i fenomeni mutevoli sono l'oggetto dell'opinione; la verità è l'approdo della facoltà di discernimento della conoscenza salda. Tuttavia ricompare, proprio a proposito del pensiero discorsivo, quel terzo tipo che Findlay relega a rango parassitario: la *dianoia* è μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ, l'«intermedio tra opinione e pensiero puro» (*Resp.* VI, 511d4). Quello stesso *metaxy* che Findlay appiattiva sulla mera opinione, comprensione frammentaria degli *exempla* parassitari,

¹³ *Resp.* V, 478e 1-5: «Quello poi che ci resterebbe da scoprire, a quanto pare, è ciò che partecipa di entrambi, dell'essere e del non essere, di cui non si può propriamente dire che sia né l'uno né l'altro nella loro purezza; in modo che, se si manifesterà, potremo allora con giustizia dire che esso è l'opinabile, assegnando agli oggetti estremi i modi di conoscenza estremi, a quelli intermedi gli intermedi».

¹⁴ Per una ricostruzione del concetto di automovimento e sulla sua importanza nella filosofia platonica si veda Panno 2016.

¹⁵ In verità, in *Resp.* VII 533e-534a la bipartizione avviene tra *noesis* e *doxa*, mentre il livello noetico supremo è detto *episteme*. Di certo, già la *dianoia* appartiene al rango noetico, pur se non ad un *noein* sinottico. Tra gli articoli più recenti sulla teoria della linea, con particolare riferimento agli intermediari dianoetici: Smith 2018; Katz 2018; Gerson 2018; Franklin 2012; Renaut 2018; Bretlinger 1993; Marcellino 1992.

sembra dunque riabilitato alla conoscenza certa, se pur non onnicomprensiva, dell'essente. Findlay non ammette la possibilità di conoscenza intermedia della *doxa*, poiché «il mondo mutevole dei sensi non esiste in verità, ma solo nelle “Opinioni dei mortali”». L'attenzione di Findlay tende a screditare quella «tenebrosa e relativa caratteristica di mezzo-essere, che Platone sfruttò più tardi nella sua propria teoria», ovvero l'intermedio, secondo lui utilizzato allo scopo di giustificare la mutevolezza sul piano logico, negandola su quello ontologico. Tale sviluppo dottrinale avrebbe seguito i passi di un graduale estirpamento dell'eraclitismo, di una minimizzazione della «realtà parassitica del flusso e del mutamento» (Findlay 1994, 14), che sembra, secondo questi presupposti, incongruente con il livello superiore della *dianoia*. In realtà la *dianoia* possiede un intrinseco dinamismo, è intermedia in modo diverso dalla *doxa*, quindi non la supera annientandone la natura mezzana: piuttosto questa viene integrata in un punto di vista noetico (pur se non del tutto dialettico). L'interpretazione di Findlay manovra i concetti di stabilità e mutamento, delineando in modo piuttosto contraddittorio una battaglia tra i presupposti parmenidei ed eraclitei nella formazione teorica di Platone¹⁶. In Parmenide si evince il problema della totalità dell'essere e della molteplicità delle sue forme parziali: le opinioni dei mortali devono essere apprese, poiché di esse sì non v'è «vera certezza» (DK B1), ma ne è possibile una *conoscenza*¹⁷. Parimenti, in Platone, vi è conoscenza anche dell'imperfetto e dell'impreciso, così come dimostrano l'*eikasias* e la *pistis*, gradi inferiori eppure possibili della ricerca del vero. Il grado dell'opinione, relegata in modo dispregiativo a mezzo-essere, non serve a ingabbiare il flusso eracliteo, così debellato dalla stabilità dei gradi superiori¹⁸. Giungendo alla *dianoia*, infatti, come nuovo

¹⁶ «L'insieme del Platonismo ci mostra un accurato adattamento dell'Eleatismo che lo salva dall'assurdità della fisica e della logica del flusso proposte da Cratilo» (Findlay 1994, 14). Si potrebbe obiettare a ciò che il *metaxy* costituisce la prova dell'incontro tra flusso e stabilità. In realtà, pur prescindendo dalla filosofia di Platone, l'opposizione tra Parmenide ed Eraclito è fuorviante: l'*harmonie aphanes* eraclitea (DK B54) come superamento degli opposti e la congiunzione parmenidea di luce e notte (DK B9) sono esempi della comunanza dello stesso orizzonte di pensiero, quello della circolarità della *physis*.

¹⁷ In Parmenide è frutto di costante interpretazione il darsi di un apprendimento delle *doxai*. Quel «*Mißstand*» sotto cui Reinhardt (1916, 29) crede che la *doxa* perisca ne offrirebbe soltanto un connotato gnoseologico negativo. Tuttavia, le *doxai* trovano nel corrispettivo ontologico dei *dokounta* un'indicazione circa il loro statuto connettivo, in quanto esteriorizzazioni di un'intima relazione tra prospettive. Secondo Fink (2013, 228), «le molte cose apparenti sono per così dire “concrescenze” dell'essere»: poiché «l'uomo è un *esempio*» – in un senso quasi opposto alla vuotezza attribuita da Findlay – le *doxai* valgono come pertinente «*attribuzione di nomi*», sperimentata come medietà tra luce e notte. Parafrasando il fr. 9 parmenideo: «poiché sono state denominate luce e notte, e ciò che corrisponde alle loro forze è attribuito ad esse con nomi, così tutto è pieno ugualmente di luce e notte oscura, uguali ambedue; infatti nulla è possibile se non con entrambe». Di conseguenza, «nel linguaggio umano accade *esemplarmente* ciò che per Parmenide è in generale il tratto costitutivo dell'apparenza: la mescolanza di essere e nulla» (260-261). È «nel rapporto fra la notte del mondo e il giorno del mondo» che il «*namenlose Bereich des Abwesens*» trova una comunicabilità (Fink 1969, 304). Nella simbolica chiaroscurale, dunque, il *metaxy* è lo stato fondamentale dell'*exemplum* umano, colui che «è l'essere intermedio tra luce e notte», che coglie «l'appartenenza dello *hen* [...] ai *pollà*» (Heidegger, Fink 2010, 181, 196).

¹⁸ Il mutamento stesso è nel *Fedone* l'intermedio tra tutti i contrari ambivalenti (μεταξὺ ἀμφοτέρων πάντων τῶν ἐναντίων), che vanno da un diverso all'altro e viceversa: per esempio, tra grande e piccolo vi è l'accrescere e il diminuire, i quali, sostantivati al neutro (τὸ μὲν αὐξάνεσθαι, τὸ δὲ φθίνειν) indicano l'universalità ideale che regge la reciprocità. Il mutamento è

metaxy, il fluire della conoscenza media tra la parzialità della sensibilità e la noesi, intuitiva e sinottica. Il dinamismo del *metaxy* pertanto è proprio alla *doxa* delle prime due forme di conoscenza, così come all'intellectio dianoetica: esso non sembra essere stato sfruttato da Platone in modo surrogato, ma appartiene anche ai gradi di conoscenza supremi. Infatti, sono oggetto della *dianoia* un tipo particolare di enti, quelli matematici o *intermediari*. I caratteri dei *mathematikà* sono *metaxy* tra le idee e i sensibili: molteplici ma eterni, essi consentono di guardare oltre le ombre e i riflessi, direttamente alle loro forme immutabili ed eterne, ma partendo dalle manifestazioni plurime che le imitano e riproducono nel flusso del divenire¹⁹. Se dunque la *dianoia* è il pensiero discorsivo, che trae dalle ipotesi delle conclusioni, essa, intermedia tra quiete e movimento, si instaura come possibilità *logica* più alta all'interno dell'epistemologia platonica. Il *dia-* anticipa la dialettica, attraversa il *nous*, è crisi e ricostituzione della forma del pensiero. Il suo superamento, la *noesis*, è infatti il punto di vista sinottico e *dialogico*, che abbraccia l'uno-tutto. Esso oltrepassa le frammentazioni, pur nella loro consequenzialità; è parimenti un *metaxy* – l'Uno come necessità della coappartenenza e del rimando di orizzonte e *horismenon*²⁰.

5. Apparenza e appartenenza

la proporzione tra opposti, la relazione come *genesis*: è infatti necessario che “gli esseri si generino reciprocamente gli uni dagli altri” (71a12-b4).

¹⁹ Si legge in Altman 2018, 4: «the purpose of the Intermediates is to lead us up to the Ideas, not to mediate their descent into the shadows». Per quanto ne venga eliminato il connotato giustificazionista, sembra anche qui che l'intermediario svolga il compito di “mondare” la conoscenza dalla temporalità dell'ente, annettendola ad un *punto di vista* universale. In una cosmologia, l'intermediario agisce in quanto mediazione non solo utile alla conoscenza per gradi, ma alla configurazione totale della *physis*. Tuttavia, trattando degli intermediari matematici, bisogna assumerne una specifica funzione conoscitiva, pur se restano un oscuro concetto, ascrivibile alle “dottrine non scritte” (così Reale 1991; Krämer 1982; Gaiser 1994.). È infatti difficile rinvenirne una precisa teoria all'interno degli scritti platonici, ma alla luce dell'accesa critica aristotelica – e non solo - è irrefutabile che essi abbiano ricoperto un ruolo *ontologico* primario (vincolati al solo piano epistemologico anche in Fronterotta 2001, 131). Aristotele infatti spiega: «accanto ai sensibili e alle Forme, esistono Enti matematici “intermedi” fra gli uni e le altre, i quali differiscono dai sensibili perché immobili ed eterni, e differiscono dalle Forme perché ve ne sono molti simili, mentre ciascuna Forma è una individua» (*Met.* A, 987b14-19). Numerosi altri luoghi della *Metafisica* riferiscono di tale teoria, contro cui l'argomentazione aristotelica ribadisce la fallacità del «terzo ordine di realtà» (K, 1059b8), che, non comprendendo tutti i particolari (ma solo i numeri), pone il rango individuale in mediazione con l'intelligibile. Sull'argomento, è basilare l'analisi di Annas (1975, 1992). Si consulti anche Cattanei 1997.

²⁰ Di quest'opinione Colli, che vede «le idee esplicitamente sottratte alla sfera spazio-temporale [...], sono cioè quel *μετάξύ* che condanna la rappresentazione come apparenza, ma d'altra parte si pone come *espressione*» (Colli 1982, 438). L'intermedio ideale, *atopon*, è il principio alla base di apparenza mutevole e intelligibile immutabile. Parimenti in Migliori (1990, 299): «se le idee sono all'origine del divenire, non sono esse stesse nel divenire, ma in questo stadio intermedio». Si vuole qui porre il *metaxy* come il luogo d'incontro tra una conoscenza graduale e la diretta visione del vero, tesi che scavalca la polemica tra “intuizionisti” e “proposizionalisti” nell'interpretazione del rango noetico in Platone. A proposito, Trabattoni 2006; all'opposto di un'esegesi «visualistico-intuitiva» della *noesis*, Ferrari 2006, 437.

Il termine *physis* comprende in sé il senso dell'apparire: venire a manifestazione, *phainesthai*. Secondo Heidegger, quest'accezione fu lente della domanda presocratica sull'*hen panta*; tuttavia, con il distanziarsi dell'*on* dal *phainomenon* in Platone, l'apparenza è divenuta copia dell'Idea, ha necessitato di una legittimazione.²¹ Potrebbe allora dirsi che «la copia propriamente non è, ma solo partecipa dell'essere»? (Heidegger 1968, 189). Non si darebbe così ragione alla tesi che vede l'unica vaga essenza della copia nel mutuare energia dal suo *optimum*, in un sostanziale parassitismo? In realtà, se nella fisica presocratica «l'apparire è ambiguo» (188), in Platone permane, nella concezione dell'intermedio, l'integrazione tra essere latente ed epifania visibile, onnipresenza dell'*apeiron* e *individuatō* parziale. Questo significa che il fenomeno, lungi dal vivere in un rapporto parassitario con la *propria* origine, è possibilitato da questa stessa a parteciparvi. Al crinale tra la metessi essenziale e il nulla, il *phainomenon* non è un *eidos* poiché diventa visibile solo *secondo l'ordine del tempo*. L'apparenza è il *modus essendi* del divenire secondo misura. Il tempo è nel *Timeo* un'«immagine eterna, che procede secondo il numero», precisamente l'«immagine mobile dell'eternità» - dinamica, come il fenomeno, eppure non transitoria (*Tim.* 37d1-7). Nel *Parmenide*, la misura basilare dello scorrere del tempo è l'*exaiphnes*, l'istante intermedio tra il passato e il futuro²². L'intermedio è infatti la natura dell'ente, della conoscenza, dell'immagine che sono nel tempo, che si susseguono e si dileguano secondo necessità. Il tempo, come numero, è il declinarsi ordinato dei fenomeni: e ciò non nel senso di una consequenzialità seriale, che segue una logica causale, ma di una contemporaneità di ogni fenomeno numerato con il principio non numerico, l'*uno*²³. Questo, infatti, giunto al suo *eschaton*, «è una totalità unitaria», dunque non è «né prima né dopo gli altri, ma contemporaneamente»²⁴. L'estremità dello *hen* è l'incontro paradossale con il suo punto mediano, è l'istante, l'*atopon*: «in quel momento né è né non è, né diviene né cessa di essere» - proprio come in un cerchio è *metaxy* ogni suo punto, sia estremità che mezzo. Nel *Timeo* il cosmo è descritto nella perfezione di una sfera, autosufficiente e non dipendente da null'altro poiché si autoalimenta, e il *nutrimento* è la sua stessa corruzione²⁵. L'ente è affetto da un *vacuum* – ciò conduce però

²¹ Heidegger 1968: inizialmente unita all'idea (visione) del cosmo, come «superficie, evidenza che si offre alla vista» (188), l'apparenza platonica «non è più la φύσις», ma, in relazione ad un originale, è «l'emergere della copia»: «è *mera* apparenza, ossia propriamente un sembrare, una difettività, una mancanza» (190).

²² Letteralmente, «intervallo dell'era e del sarà» (traduzione mia), μεταξύ τοῦ ἦν τε καὶ ἔσται (*Parm.*, 151b4).

²³ In Platone la numerazione parte dal due; l'uno vale come premessa, mentre lo zero equivale a nulla. A tal riguardo, lo stesso Findlay (1994, 59): «La parola greca ἀριθμός, che potremmo tradurre con «numero», viene utilizzata limitatamente ai numeri interi dalla Diade in poi; non è applicata all'Uno, né, naturalmente, al nulla o zero inferiore all'Uno, concetto che nel pensiero greco non va al di là della nozione ordinaria del niente».

²⁴ Per una diretta constatazione di alcune parole cruciali è utile l'originale greco del testo platonico, *Parm.* 153e2-4: ἕως ἄν πρὸς τὸ ἔσχατον διελθὼν ὅλον ἐν γένηται; 154e6-7: οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον τῶν ἄλλων γεγονὸς ἄν εἴη, ἀλλ' ἅμα.

²⁵ «Nulla vi era al di fuori; infatti è stato prodotto in modo da offrire a se stesso, come nutrimento, la propria corruzione e da avere in sé e da sé ogni azione e ogni passione; il suo costruttore pensò infatti che sarebbe stato migliore se fosse stato autosufficiente piuttosto che se fosse stato dipendente da qualcos'altro» (*Tim.* 33c6-d3). Il rapporto di parassitismo degli enti presso le idee sembra qui rovesciarsi – senza tuttavia presupporre il nutrimento come dipendenza parassitica, poiché è azione interna allo stesso sistema. Potrebbe essere annunciato con Carchia, circa il

ad un senso opposto al bisogno che caratterizza il parassita: la mancanza designa la congruenza con un'alterità, come il simbolo è tale perché, nella mutilazione della propria completezza, richiama il complemento affine. Gli enti, immessi nel cosmo secondo *genesis* e *phthora*, sono frutto della generazione della *chora* – il ricettacolo magmatico e amorfo – e del demiurgo, che plasma la materia guardando ai modelli: la filiazione è intermedia tra i suoi generatori, porta tracce di essi. La totalità dell'universo comprende la molteplicità non come scarto o appendice dell'integrità, ma come sua parte *legittima*²⁶. I prodotti ereditano dalla *chora* il loro essere *metaxy*: come l'oscura regione è infatti né sensibile né intellegibile, la materia individuata è parimenti, *in nuce*, privazione di carattere, intermedio tra opposizioni, l'oscurità retrostante alla lucida patina delle individuazioni. L'aspetto materiale, pertanto, viene riabilitato dall'essere mera espressione della caducità. Piuttosto, materia è il nulla potenziale capace di accogliere la forma degli *hekasta* nella loro singolarità: come l'*hypokeimenon* aristotelico, il sostrato iletico non ha in sé impronta che lo definisca, ma fa da sfondo alla *nuance* polimorfica che imperversa nell'apparire dei caratteri esteriori. Nei sensibili, dunque, la forma è la copia fasulla di un originale, che mai può eguagliarne la perfezione, ma la sua incompletezza non si alligna nella materia: in questa è invece presente il carattere genetico della medietà, che conferma il suo diritto a trasmutarsi, la sua necessità, o *bisogno*, di perdere la propria forma. Il corrompersi delle apparenze è il dischiudersi di istanti che mediano nello spezzarsi dei frammenti, congeneri alla totalità. Se è necessario che «l'intero sia un'unità costituita da molte cose», e, dunque, «ciascuna parte deve essere parte non dei molti, bensì di un intero» (*Parm.* 157c4-9), il frammento è sineddoche, testimone simbolico di un ordine retrostante, come in un corpo la funzionalità degli arti. La molteplicità è *salva* da un'assoluta nullificazione nel prendere parte all'estremo-medio dell'Uno. L'*eschaton* dell'apparenza è il *metaxy*, il luogo della contemporaneità di luce e notte, *phantasma isotes*: né duplicazione né omologazione, ma «simulacro di un'uguaglianza» (165e4-5). La doppiezza non fa dei sensibili vacue riproduzioni dei modelli, ma nature bifronti: al crinale tra essere e non essere, stati di mezzo, essi si affacciano alla contiguità con lo stato ideale. Per questo, l'*hen* non serra l'essere, debellando il non essere come un altrettanto sostanziale opposto, poiché anche un certo non essere ha il ruolo di alimentare, piuttosto che privare, il cosmo del proprio nutrimento. L'elemento vitale primario è la proporzione, che si avvale del ciclo di *genesis* e *phthora*, del rimando costante tra essere e non essere. Infatti, «sia che l'uno sia, sia che l'uno non sia», la reciprocità permane: essa è il *metaxy*, il senza-luogo nel quale, «nelle loro relazioni reciproche, sono e non sono, appaiono e non appaiono, tutti i predicati in

rapporto fondatamente meontologico dei sensibili con gli intellegibili, (1997, 95), che «le “forme” sono, allora, questa sorta di respiro dell'essere, il suo autoconoscersi nel rifrangersi, nello spezzarsi, nel “non-essere”». Risulta fondamentale per inquadrare la permeabilità di *on* e *me on* il contributo di Ernst Hoffmann, teso a congiungere specificamente il *metaxy* platonico ai motivi cosmologici dell'universo *autozoon* (1935, 94). La totalità del cosmo consta di equilibrio e autosufficienza poiché, «innalzato al di sopra del flusso delle apparenze, è predisposto il μῆσον», pertanto, «deve essere pensato un concetto di mondo che lo comprenda in quanto totalità, quale non è né la somma delle apparenze né l'“idea” di mondo, bensì il *metaxy* tra di essi» (traduzione mia, 93).

²⁶ «Sono infatti queste due le opere della produzione divina, ogni cosa reale e l'immagine che l'accompagna» (*Soph.* 266c5-6). Sull'*homoioites* tra esse come *syngeneia* simbolica, *Tim.* 30c-31b; Susanetti 2020, 68-72.

tutti i modi» (366c). Di tali predicati vi è un *soggetto*, un “sottostare”, che richiama lo stato succube del parassita, ma che, in quanto *hypokeimenon*, per proporzionalità non soggiace ad una sola modalità logica, bensì alla totalità di *essente e non essente*. Coartato tra necessità e possibilità, il puro non essere resta arginato nell’impotenza all’integrità, ma in un’ibridazione, che ad esso concede il diritto all’apparire, sembra trascinare tra le stringhe del proprio *vacuum* l’alterità che lo ammette all’universale, il parallelo *hypokeisthai* dell’essere, il quale, alterato e obliquo, si lascia cogliere nel luore prismatico di una frantumazione di riflessi.

Riferimenti bibliografici

Abbate, M. (2012). Il segnale di un sapere privo di fondamento: il termine *exaiphnes* nel Cratilo e nel mito della caverna. In S. Lavecchia (a cura di), *Istante. L’esperienza dell’illocalizzabile nella filosofia di Platone*, 143-158. Milano-Udine: Mimesis.

Altman, W. H. F. (2018). *In Defense of Plato’s Intermediates*. Lavoro presentato al congresso “Τὸ Μεταξύ-Knowing Where to Draw the Line: Intermediates and Διάνοια in Plato”. Florida Atlantic University.

Annas, J. E. (1992). *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele. La filosofia della matematica in Platone e Aristotele*. Tr. it. di E. Cattanei. Milano: Vita e Pensiero.

Annas, J. (1975). On the Intermediates. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57 (2), 146-166.

Aristotele (2000). *Metafisica*, a cura di G. Reale. Milano: Bompiani.

Bretlinger, J. A. (1967). *The Divided Line and Plato’s Theory of Intermediates*, *Phronesis*, 7, 146-166.

Carchia, G. (1997). *La favola dell’essere. Commento al Sofista*. Macerata: Quodlibet.

Casertano, G. (1998). L’istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone. In L. Ruggiu (a cura di) *Filosofia del tempo*, 3-11. Milano: Mondadori.

Cattanei, E. (1997). *Enti matematici e metafisica. Platone, l’Accademia e Aristotele a confronto*. Milano: Vita e Pensiero.

Colli, G. (1982). *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Milano: Adelphi.

Creuzer, F. (2004). *Simbolica e mitologia*. Tr. it. di G. Moretti. Roma: Editori Riuniti.

De Santillana, G., Von Dechend, H. (2020). Tr. it. di E. Agazzi et. al. *Sirio. Tre seminari sulla cosmologia arcaica*. Milano: Adelphi.

Ferrari, F. (2006). *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone* (a partire dalla "Linea"). *Elenchos*, XXVII (2), 410-425.

Findlay, J. N. (1994). *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*. Tr. it. di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero

Fink, E. (1969). *Il gioco come simbolo del mondo*. Tr. it. di N. Antuono. Roma: Lerici.

Fink E. (2013). *Le domande fondamentali della filosofia antica*. Tr. it. di A. Ardovino. Roma: Donzelli.

Franklin, L. (2012). Inventing Intermediates: Mathematical Discourse and Its Objects in Republic VII. *Journal of the History of Philosophy*, 50 (4), 483-506.

Fronterotta, F. (2001). *ΜΕΘΕΞΙΣ. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

Gaiser, K. (1994). *La dottrina non scritta di Platone*. Tr. it. V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero.

Gerson, L. P. (2018). What are the objects of Dianoia? *Plato Journal*, 18, 45-54.

Heidegger M., Fink, E. (2010). *Eraclito*. Tr. it. di A. Ardovino. Roma: Laterza.

Heidegger, M. (1968). *Introduzione alla metafisica*. Tr. it. di G. Masi. Milano: Mursia.

Hoffmann, E. (1935). *Platonismus und Mystik im Altertum*. Heidelberg: C. Winter.

Katz, E. (2018). The Mixed Mathematical Intermediates. *Plato Journal*, 18, 83-96.

Krämer, H. (1982). *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*. Tr. it. di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.

Lavecchia, S. (2012). Come improvviso accendersi. *Istante ed esperienza dell'Idea*. In S. Lavecchia (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, 55-90. Milano-Udine: Mimesis.

Luchetti, C. (2012). Τὸ τρίτον. Uno sguardo d'insieme alla *theoria* platonica dell'Istante a partire dal *Parmenide* (155e4-157b5). In S. Lavecchia (a cura di), *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, 91-141. Milano-Udine: Mimesis.

Marcellino, C. (1992). I μεταξύ nella "Repubblica": loro significato e loro funzione. *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 84 (2/3), 410-467.

Migliori, M. (1990). *Dialettica e verità. Commentario storico-filosofico al Parmenide di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.

Panno, G. (2016). Historischer Aufriss zum Gedanken der Selbstbewegung in der Antike. In M. Abbate et. al. (a cura di), *Selbstbewegung und Lebendigkeit. Beiträge zur Platons Spätwerk*, 323-366. Berlin-Boston: De Gruyter.

Pinotti, P. (1997). Metaxù, in S. Settis (a cura di), *I Greci (II)*, 1117–1129. Torino: Einaudi.

Platone (2000). *Fedone*. Tr. it di M. Valmigli. Roma-Bari: Laterza.

Platone (2004). *Parmenide*. Tr. it. di F. Ferrari. Milano: Rizzoli.

Platone (2006). *Repubblica*. Tr. it. di M. Vegetti. Milano: Rizzoli.

Platone (1997). *Simposio*. Tr. it. di V. Di Benedetto. Milano: Rizzoli.

Platone (2007). *Sofista*. Tr. it. di F. Fronterotta. Milano: Rizzoli.

Platone (2003). *Timeo*. Tr. it. di F. Fronterotta. Milano: Rizzoli.

Reale, G. (1997). *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli.

Reale, G. (a cura di). (2006). *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*. Milano: Bompiani.

Reale G. (1991). *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.

Reinhardt, K. (1916). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn: Friedrich Cohen.

Renaut, O. (2018). *Thumos and doxa as intermediates in the Republic*. *Plato Journal*, 18, 71-82.

Smith, N. D. (2018). Unclarity and the Intermediates in Plato's Discussions of Clarity in the Republic. *Plato Journal*, 18, 97-110.

Souilhè, J. (1919). *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris: Alcan.

Susanetti, D. (2020). *Il simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*. Roma: Carocci.

Tagliapietra, A. (1991). *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*. Milano: Feltrinelli.

Tonelli, A. (a cura di). (2015). *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*. Milano: Feltrinelli.

Trabattoni, F. (2006). L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni. *Rivista di storia della filosofia*, 61 (3), 701-719.