

## «Chōra»: il terzo genere nella cosmologia del «Timeo» platonico

di *Monia Andreani*

*Chōra* is a feminine name and singular. Plato uses it in the *Timeus* to indicate the third gender lying between the ideal paradigms and the becoming sensitive. Starting from the comments by J. Butler, J. Derrida, and L. Irigaray on *Chōra*, this paper analyzes the elements in the *Timeus* which convey in a biunivocal manner: on the one hand, a series of dichotomies into which the third gender is inserted in its feminine articulation; on the other hand, the presence of *Chōra* itself, which allows for the emergence of the dualisms where the dialog unfolds.

«Il sogno è tra i due, né l'uno né l'altro. La filosofia non può parlare filosoficamente di ciò che *rassomi-glia* soltanto a sua 'madre', alla sua 'nutrice', al suo 'ricettacolo' o al suo 'porta-impronte'. In quanto tale, essa non parla che del padre e del figlio, come se il padre la generasse da solo».<sup>1</sup>

Il compito della filosofia moderna – ricorda Gilles Deleuze<sup>2</sup> – è quello di sottoporre il platonismo ad un ripetuto rovesciamento, contribuendo a fare di ogni filosofia moderna un'appartenente alla specie delle anti-platonacee.<sup>3</sup> Per poter agire un rovesciamento e un sovvertimento anti-platonaceo occorre mettere in atto un movimento di intromissione nel mezzo del testo platonico e in questa direzione si muovono le letture che Judith Butler, Jacques Derrida e Luce Irigaray forniscono di *Chōra*, il terzo genere della cosmologia del *Timeo* platonico.<sup>4</sup> La sfida accettata è quella di partire dall'attuale di una riflessione post-moderna per scendere nel tunnel del pensiero e percorrerlo a ritroso fino a raggiungere uno dei punti nevralgici della costruzione della filosofia platonica e occidentale in cui un terzo genere, una forma di ter-

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *Khōra*, Paris 1993; trad. it. *Chōra*, in J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, Milano 1997, p. 85.

<sup>2</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, 1968; trad. it. *Differenza e ripetizione*, Bologna 1971, pp. 102 ss.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, *Theatrum Philosophicum*, in G. DELEUZE, *Différence et répétition*, pp. VII–XXIV.

<sup>4</sup> PLATONE, *Timeo*. D'ora in poi ci si riferirà – per la traduzione italiana – al testo curato da F. ADORNO, Torino 1988. Per l'edizione originale il riferimento sarà al testo curato da G. LOZZA, Milano 1994. J. BUTLER, *Bodies that matter*, New York - London 1993; trad. it. *Corpi che contano*, Milano 1996. L. IRIGARAY, *Speculum De l'autre femme*, Paris 1974; trad. it. *Speculum l'altra donna*, Milano 1980.

zietà viene posta a cavallo del dualismo, tra i due generi in cui è distinto l'universo: i paradigmi ideali e il divenire sensibile dei fenomeni che di quei paradigmi sono solo l'impronta. Per indagare la questione *Chōra* come terzo genere posto di fronte al dualismo del reale ci si attrezza con utensili concettuali che provengono dal bagaglio del decostruzionismo, dell'analisi archeologica e genealogica già collaudati sul terreno dei testi classici della filosofia. Trattare di analisi archeologica e di genealogia significa riprendere la significazione sia metodologica sia teoretica di due concetti che hanno segnato la riflessione di Michel Foucault e di Gilles Deleuze. Per Foucault l'analisi archeologica è quel tipo di azione critica che si preoccupa di scavare, dissotterrare e rendere manifesti i discorsi nella loro specificità, di seguirne i contorni per meglio sottolinearli.<sup>5</sup> L'archeologia non cerca un altro discorso celato dentro il discorso che si pone ad analizzare, non ha come scopo l'interpretazione del discorso. Dall'archeologia alla genealogia il passaggio è tutto giocato sul filo del rimando a Nietzsche:

«Con un movimento dolce possiamo scoprire le vecchie configurazioni latenti; ma si tratta anche di determinare il sistema di discorso nel quale viviamo ancora, nel momento in cui siamo costretti a mettere in causa le parole che risuonano ancora nelle nostre orecchie, che si confondono con quelle che cerchiamo di conservare, a quel punto l'archeologo, come il filosofo nietzscheano, è costretto a procedere a picconate».<sup>6</sup>

L'archeologo viene posto da Foucault nella stessa schiera del filosofo nietzscheano che deve farsi strada proprio sul terreno che conosce meglio, quello in cui è cresciuto dove i discorsi gli sono familiari; del resto il metodo archeologico «deve più alla genealogia nietzscheana che allo strutturalismo propriamente detto».<sup>7</sup> Genealogia nella riflessione deleuzeana assume una valenza bidirezionale: da un lato si applica ad un approccio metodologico, nel senso nietzscheano e foucaultiano del genealogista – folle che scombina il senso forte della rappresentazione andando a scardinare i nessi del discorso metafisico, ma da un altro lato si riferisce esplicitamente alla questione filosofica dell'origine:

«Genealogia vuol dire valore dell'origine e, al tempo stesso, origine dei valori. Genealogia si contrappone tanto al carattere assoluto dei valori quanto al loro carattere relativo e pratico. Genealogia significa elemento differenziale dei valori da cui deriva il loro stesso valore. Genealogia vuol dire dunque origine e nascita, ma anche differenza o distanza nell'origine. Genealogia vuol dire nobiltà e bassezza, nobiltà e viltà, nobiltà e decadenza nell'origine».<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, Paris 1969; trad. it. *Archeologia del sapere*, Milano 1971, p. 161.

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, intervista con R. Bellour, in «Les Lettres Françaises», 1187 (1967); trad. it. *Sui modi di scrivere la storia*, in *Archivio Foucault I 1961-1970*, Milano 1996, p. 167.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962; trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, Milano 1992, pp. 32-33. Cfr. inoltre U. FADINI, *L'«identità Spinoza-Nietzsche»*. *Movimenti filosofici in Deleuze*, in «Fenomenologia e società», 2 (1993), pp. 65-82.

Nel discorso dell'origine è inserito tutto, che si tratti di nobiltà o di bassezza o che si cerchi di escludere una delle due, o uno degli altri elementi che l'analisi archeologica connessa a quella genealogica fanno rinvenire attorno all'origine.

Il *Timeo* si struttura in un racconto cosmologico dell'origine e si presenta come una narrazione compatta da parte di un certo Timeo di Locri, personaggio oscuro non più rinvenuto in altri dialoghi, che viene interpellato a motivo della sua personale esperienza in questioni astronomiche e fisiche. Il fluire della narrazione è molto incoerente poiché incede tra riferimenti mitici – con il correlato utilizzo di figure retoriche quali metafore e similitudini – e il linguaggio dialettico proprio di un argomento razionale.<sup>9</sup> A questo proposito alcuni commentatori di quest'opera platonica<sup>10</sup> mettono in risalto come sia davvero complesso centrare il punto relativo alla dottrina scientifica e al nucleo oggettivo del racconto. In relazione al tema dell'origine e alla composizione testuale del dialogo occorre riflettere sul fatto che nel *Timeo* vi sono in gioco due questioni che interpellano il problema del *logos* inteso sia come «questione dell'esperienza del mondo» sia come «questione della strategia del filosofare».<sup>11</sup>

All'interno di questa duplicità, a rendere ancora più intricato il problema del *logos*, interviene una differenza – come scrive Deleuze – un elemento differenziale situato nel racconto dell'origine e ancora più internamente posto all'interno della struttura stessa della divisione del reale, della sua ripartizione duale:

«Aristotele ha visto chiaramente quanto di insostituibile vi fosse nel platonismo, benché egli se ne valesse contro Platone: la dialettica della differenza ha un metodo suo proprio, la divisione; ma quest'ultima opera senza mediazione, senza termine medio o ragione, agisce nell'immediato, e si richiama alle ispirazioni dell'Idea più che alle esigenze di un concetto in generale. Ed è vero che la divisione, in rapporto all'identità ammessa di un concetto è un procedimento capriccioso, incoerente, che salta da una singolarità all'altra, ma questa sembra anche la sua forza dal punto di vista dell'Idea. Lungi dall'essere un procedimento dialettico tra gli altri, che dovrebbe essere completato o sostituito da altri, non è proprio la divisione, nel momento in cui compare, a sostituire gli altri procedimenti, a raccogliere tutta la potenza dialettica a vantaggio di una vera filosofia della differenza, e a misurare a un tempo il platonismo e la possibilità di rovesciarlo?».<sup>12</sup>

Questo passo deleuzeano è molto eloquente, la divisione vi appare come la possibilità di tenere viva, nell'articolazione e nel divenire del reale, la differenza. Ma d'altro canto, se la divisione fa parte della dialettica ascendente

<sup>9</sup> «L'incoerenza risalta soprattutto nel modo cui qui il fluire naturale del tempo, nel quale il racconto si dispiega, viene interrotto da regressioni, ritrattazioni, ripetizioni, svolte improvvise, ecc.»; H.G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Leipzig 1931; trad. it. *Studi platonici*, Casale Monferrato (Alessandria) 1983, p. 89.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, p. 91; cfr. anche P. NATORP, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903; trad. it. *Dottrina platonica delle idee*, Milano 1999, p. 429.

<sup>11</sup> G. DALMASSO, *Dare il nome*, in J. DERRIDA, *Il segreto del nome*, p. 8.

<sup>12</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 103.

platonica,<sup>13</sup> della relazionalità tra le due sfere in cui si scinde il cosmo, la dualità permane come realtà della distinzione, della divisione, della rappresentazione della divisione. Nel racconto del *Timeo* vi è questa duplicità, questa complessità di letture dell'origine cosmologica. Certamente da un punto di vista dottrinale è l'unicità del paradigma ad essere e a costituire la precessione ontologica per la divisione del reale, ma da un altro punto di vista gli esseri sensibili sono e si trovano in una zona completamente altra della realtà. L'ordine subentra al disordine, tra ordine e disordine vi è la stessa connessione che si trova tra determinazione – propria della sfera ideale, e indeterminatezza – propria di quella sensibile.<sup>14</sup> In questo senso occorre considerare la dualità del reale, come una coppia duale dal punto di vista logico. Le dualità sono disgiunzioni non esclusive che rappresentano i punti più lontani di una variazione che si mantiene continua.<sup>15</sup> Nella filosofia platonica appaiono accanto alle dualità altre figure come quelle dei contrari e quelle dei complementari: in *Fedone* 70 e – 72 b sotto la designazione di contrari vengono mescolate dualità (grande/piccolo ...) con figure complementari (veglia/sonno). Le dualità si esplicano in linea retta e abbisognano di un sostrato in cui si esprime il processo di variazione. Nel *Timeo* si trova una dualità di figure non antagoniste dal punto di vista logico e ontologico, accanto a questa dualità viene inserita una forma di terzietà nell'introduzione di elementi di mediazione che sono il demiurgo, l'anima del mondo e il terzo genere del reale, la spazialità, o *Chōra*.

In questo orizzonte *Chōra* assume un carattere peculiare rispetto alle altre figure di mediazione, Platone ci parla di questa terza specie attraverso un linguaggio non tecnico, non filosofico e servendosi di paragoni e di metafore che hanno a che fare con il femminile.

Nel discorso su *Chōra* emerge una dualità che è propriamente quella tra maschile e femminile:

«Nella cosmogonia del *Timeo*, Platone fa riferimento a tre generi di natura: il primo è quello che è generato, il secondo è quello nel quale la generazione ha luogo, e il terzo è quello di cui la cosa generata è un'immagine prodotta naturalmente. Inoltre, in quella che ci sembra essere una digressione, Platone aggiunge che possiamo 'paragonare alla madre quello che riceve, al padre quello donde riceve, al figlio la natura intermedia' (50d). Prima di questo brano Platone si riferisce al principio ricevente come a una nutrice (40b) quindi come alla natura universale che riceve tutti i corpi».<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Della questione propriamente dialettica che intercorre tra mondo ideale paradigmatico e mondo sensibile si occupa espressamente il *Filebo*. Scrive Leon Robin a questo proposito: «Mais c'est dans le *Philèbe* qu'il faut chercher l'exposé le plus riche de la nouvelle dialectique. Le problème est de trouver l'unité d'une multiplicité, de savoir, en l'espèce, si tous les plaisirs les plus divers peuvent être réunis sous l'unité du bien»; L. ROBIN, *Platon*, Paris 1988, p. 68.

<sup>14</sup> Così in PLATONE, *Filebo*, 26b.

<sup>15</sup> «In linguaggio aristotelico, le dualità sono i relativi o le qualità che comportano il più e il meno (Categorie, 6 b, 20 ss. e 10 b, 25 ss.; cfr. anche *Filebo*, 24 a-26 a) e che, in quanto tali, costituiscono delle privazioni rispetto al termine opposto (asciutto/umido, rapido/lento)»; «Coppie filosofiche», in *Enciclopedia Einaudi*, p. 1078.

<sup>16</sup> J. BUTLER, *Bodies that matter*, p. 35. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 50 d 2-3.

La scelta di riassumere una parte del lungo discorso su *Chōra* con le lenti di una pensatrice femminista, è funzionale all'extrapolazione dell'asse metaforico maschile/femminile che incrocia in un ipotetico chiasmo il dualismo: ideale/fenomenico e immutabile/divenire aggiungendone un altro ma producendo lo scarto di un terzo termine: maschile – ideale/femminile – luogo del divenire/divenire – come prole.

Il dualismo infatti è propriamente quello che ripropone in questo brano una immagine sessuata di ideale e fenomenico che sono, nella trasposizione metaforica, il maschile e la prole. Il femminile è un terzo elemento in un discorso di dualismi e a sua volta si intromette come termine metaforico di un dualismo: quello tra maschile/femminile per rendere possibile la realizzazione cosmogonica del dualismo principale nell'economia del discorso platonico – quello che si istituisce tra paradigma e divenire. Come viene inserito lo scarto di questo terzo genere?

Timeo giunto ormai a metà del suo racconto è costretto a fermarsi per dire che «in tutto il nostro discorso precedente, tranne pochi accenni, abbiamo trattato solo ciò che fu operato dall'intelligenza: occorre ora aggiungere ciò che avviene a causa della necessità».<sup>17</sup> Si tratta quasi di un nuovo inizio in cui ricomincia il discorso con il caratteristico andamento della narrazione mitica, e Timeo rivela che accanto ai due primi generi o principi in cui si è diviso in maniera duale il cosmo, ne deve essere inserito un terzo<sup>18</sup> che diviene necessario per rendere completa la discussione del rapporto che intercorre tra gli archetipi e le copie: oltre all'essere e all'essere-in-divenire, c'è lo spazio.<sup>19</sup>

A commento di questo passo Derrida ritorna sulla questione dell'origine e della coppia duale, soffermandosi su un'analogia nella quale incapperebbe il pensiero platonico. Così come accade che la filosofia si metta a ricercare il tema dell'origine arrovellandosi nel retrocedere infinito della ricerca dell'inizio, succede anche che in un discorso specifico sull'origine cosmologica del mondo che viene espresso come «una coppia normale»<sup>20</sup> intervenga un elemento anormale ma necessario che spinga la riflessione a monte di quella stessa origine. In questo modo il ragionamento di necessità che tratta di *Chōra* si situa in uno spazio e in un tempo prelogici, e prefilosofici:

«L'audacia consiste qui nel risalire al di qua dell'origine, o parimenti della nascita, verso una *necessità* che non è né generatrice né generata e che porta la filosofia, 'precede' (prima del tempo che passa o il tempo eterno prima della storia) e 'riceve' l'effetto, qui l'immagine delle opposizioni (intelligibile e sensibile): la filosofia».<sup>21</sup>

<sup>17</sup> PLATONE, *Timeo*, 47 e 3- 48 a 3.

<sup>18</sup> Scrive Gadamer a questo proposito: «Piuttosto i due tipi di essere vengono integrati con l'ulteriore distinzione di un *tertium quid*, un *eidos* oscuro e difficile, che si dovrebbe mettere in luce: qualcosa che, come una nutrice, accoglie tutto ciò che diviene»; H.G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, pp. 101-102.

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, p. 104.

<sup>20</sup> J. DERRIDA, *Khōra*, p. 84.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 85.

L'analogia risulta anche strutturale e quasi organica<sup>22</sup> nel dialogo platonico: così come occorre ricordare agli Ateniesi la loro origine che si trova in un luogo non tramandato dalla memoria collettiva<sup>23</sup> perché ad essa precedente, è altresì necessario ricercare un'origine che si trovi prima della coppia d'origine, della coppia normale di cui è composta e in cui è suddivisa la struttura del mondo, come è altrettanto necessario narrare la nascita corporea degli individui a partire dall'opera dei loro costruttori.<sup>24</sup> In questa serie di analogie spicca comunque lo scarto proprio dell'analogia esplicita di *Chōra* con il femminile materno in quanto luogo/spazio della generazione. L'origine prima dell'origine, che si ricerca prima della coppia metaforicamente monosessuata (composta dalla dualità di maschile/ideale e divenire/prole), è una origine che si materializza nel luogo stesso del divenire ed ha uno statuto simbolico femminile. Al contrario di ogni dualismo della mitologia classica e della filosofia pre-socratica che ha nel cielo e nella terra, in Urano e Gaia la coppia cosmogonica originaria,<sup>25</sup> nella filosofia platonica del *Timeo* i ruoli metaforici connessi a quelli sessuali/generativi sono modificati e il femminile è inserito successivamente alla coppia originaria, come suo presupposto spaziale e materiale di esplicazione.

Chiedersi cosa sia *Chōra* risulta molto complicato innanzitutto perché la questione relativa allo statuto ontologico che assume non è ben chiara dal momento in cui è posta come principio di differenziazione del reale, luogo e spazio in cui interviene la generazione delle cose sensibili di cui i modelli ideali sono l'originale anche da un punto di vista ontologico. Derrida si chiede direttamente chi sia questa terza specie, partendo dalla considerazione testuale che innanzitutto ha un nome: *Chōra*<sup>26</sup> che è un nome singolare e femminile.

Nel discorso sull'origine *Chōra* è un individuo unico, rappresenta l'irruzione del terzo nella sua completezza, il terzo principio di cui sia il dio artefice che l'anima del mondo si sono fatti precursori e preparatori. *Chōra* non ha un paradigma ideale, non potrebbe averlo in quanto è posta come il terzo genere,<sup>27</sup> e non è un *genos* perché ingenerata e luogo della generazione. Il terzo genere è costitutivamente un elemento estraneo al dualismo del reale, anche se con qualche impaccio testuale Platone si riferisce ad esso con il termine *eidōs*.<sup>28</sup> Il fatto stesso che per arrivare al nome *Chōra*

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>23</sup> PLATONE, *Timeo*, 22 b 4 ss.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 69 c 3 ss.

<sup>25</sup> Cfr. C. HAMPTON, *Overcoming dualism: The importance of the Intermediate in Plato's Philebus*, in N. TUANA (ed), *Feminist Interpretation of Plato*, Pennsylvania 1994, pp. 217- 224.

<sup>26</sup> PLATONE, *Timeo*, 52 a 7.

<sup>27</sup> Nel caso in cui si postulasse un paradigma ideale per questo terzo genere, si cadrebbe nell'argomento del terzo uomo. Cfr. PLATONE, *Parmenide*, 132 a- b 2. Cfr. anche ARISTOTELE, *Metafisica*, A 9 990 b 15- 17. In *Parmenide* il vecchio filosofo eleatico utilizza questa argomentazione per allontanare il giovane Socrate dalle insidie della divisione del reale e da quelle dell'imitazione, mentre in *Timeo* l'argomento del terzo uomo viene preso in considerazione per dimostrare l'unicità del modello.

<sup>28</sup> In questo caso risulta problematico il riferimento critico che Brisson muove all'utilizzo che viene fatto di *eidōs* in tutto il testo del dialogo. Secondo questo commentatore infatti non è il caso di perdersi in finezze interpretative rispetto a questo termine che Platone utilizza in ogni contesto invariabilmente

si passi attraverso molte comparazioni: «madre» «nutrice» «ricettacolo» «porta-impronte» che si intersecano con i significati politici del termine «luogo» «spazio» «regione» «contrada», rende il nome platonico di difficile traduzione<sup>29</sup> e di difficile interpretazione. Si può ipotizzare che *Chōra* sia una contrada dell'essere in cui rendere possibile la generazione. Se fosse contrada di qualche cosa dovrebbe anche essere una madre e una nutrice in virtù degli epiteti che le sono propri e portare il segno, l'impronta dell'essere. In questo modo sarebbe il termine medio posto di fronte al dualismo e sarebbe quindi una specificazione dell'essere, in un senso quasi politico, così come l'*ousia* di cui si serve Platone in senso materiale per indicare la sostanza dei possedimenti che può determinare la sostanza di una persona.<sup>30</sup> Ma *Chōra* è – per ammissione di Platone – un altro genere, non una specificazione dell'essere. Ecco che il pensiero che concerne questo termine risulta – così come ci ricorda Derrida – difficile da collocare tra i concetti che sono usati quali attrezzi retorici dei discorsi che ruotano attorno a mondo intelligibile e mondo sensibile.<sup>31</sup> Come ricettacolo e porta-impronte – a cui sono relate metafore di carattere femminile e anche metafore e paragoni di carattere artigianale – *Chōra* resta impassibile e il suo tratto distintivo è quello di rimanere amorfa, di non assumere nessuna forma nonostante essa accolga e da essa prendano forma tutte le realtà sensibili in divenire.<sup>32</sup> Rimane amorfa e non viene scalfita, restando sempre stabile e non subendo divenire e trasformazioni, così mantiene un tratto caratteristico di verginità – come scrivono Derrida<sup>33</sup> e Irigaray<sup>34</sup> – ovvero inserisce nelle metaforizzazioni sessuali del femminile come elemento della generazione (ricettacolo, nutrice), quelle del femminile che rimane estraneo all'attività della generazione sessuata. Anche in questa duplicità sfuggente a rimandi metaforici fissi e ad una univocità del riferimento simbolico femminile, *Chōra* fa risaltare lo scarto proprio di un terzo genere che è estraneo ad un'economia di dualismi.

Il punto di forza del discorso di Timeo su *Chōra* che viene commentato da Derrida e Irigaray rimane comunque quello relativo alla metafora di ricettacolo. Infatti è il femminile in quanto necessario al completamento

---

con il significato di specie, sorta. Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1974, p. 274.

<sup>29</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Khōra*, p. 50. Inoltre Derrida sottolinea come il termine *Chōra*, nel contesto politico, stia a significare un luogo investito, occupato da qualcuno (p. 86).

<sup>30</sup> Per quanto riguarda il tentativo di traduzione di questo termine che viene utilizzato nel *Timeo* a tutti i livelli di realtà, risulta illuminante una nota di Luc Brisson, in cui si spiega come questa parola ricopra sia il senso di esistenza sia quello di sostanza i quali verranno distinti solo nel Medioevo. Inoltre il senso popolare di *ousia* consiste in ciò che definisce un uomo e principalmente i suoi possedimenti e il rango sociale (20 a 1-3). A livello filosofico viene a significare l'esistenza determinata, materiale in qualche modo, l'esistenza sostanziale. Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre*, p. 273.

<sup>31</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Khōra*, pp. 49-51. A differenza di Derrida, Gadamer chiama espressamente il discorso che riguarda *Chōra* la dottrina del terzo genere dell'essere. Cfr. H.G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, p. 107.

<sup>32</sup> «Infatti non perde mai le sue proprietà, ma sempre riceve in sé tutte le cose, e mai essa prende, in nessun modo, una forma simile a quelle che entrano in lei»; 50 b 6- c 2.

<sup>33</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Khōra*, p. 28.

<sup>34</sup> Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum*, p. 287.

di un discorso logocentrico ad essere rielaborato come spazio di iscrizione e come passiva superficie speculare,<sup>35</sup> quindi è un terzo genere che si piega al dualismo e che in questo ripiegamento forzato viene addomesticato per un fine che lo trascende. Il legame genealogico e patrilineare del mondo degli intelligibili e di quello delle cose sensibili si consuma quindi su un terzo termine – nominato al femminile – che rimane fuori da questa linea di parentela. In tale frangente l'analogia e l'associazione di *Chōra* con il femminile vengono interpretate da Derrida e Irigaray<sup>36</sup> come inaccettabile. Il femminile non è rappresentabile perché sfugge alla rappresentazione di una patrilinearità che abbisogna di un termine medio ed estraneo il quale però deve rimanere amorfo e non avere nessuna determinazione. Scrive Irigaray:

«Necessaria alla definizione delle essenze, la sua funzione richiede che lei non abbia, per quanto la riguarda, nessuna definizione. Non possiede neppure una determinata parvenza. Dunque è invisibile. Come il padre? L'origine del visibile sfugge alla rappresentazione. Eccede ogni identificazione nel presente. E tuttavia l'al di là della madre non si commisura a quello del padre».<sup>37</sup>

In alcune sequenze del testo il termine ricettacolo viene paragonato sia a quello di madre, sia a quello di nutrice del divenire, e la trasposizione che garantisce il termine medio riporta una sostanziale orizzontalità e intercambiabilità degli epiteti di madre e di nutrice propri di *Chōra* intesa come ricettacolo.<sup>38</sup>

In 91 c 7-d 5 Platone tratta della generazione umana e per parlare della matrice come di un ricettacolo pronto alla generazione fa intervenire la metafora del solco di terra dove vengono deposte le sementi. Il paragone tra matrice e solco in cui generare è un'immagine universale nella letteratura greca. Nell'*Oreste*<sup>39</sup> di Euripide il giovane figlio di Agamennone si riferisce alla madre come al solco che ricevette il seme altrui, e poiché la madre è come la terra fonte di nutrimento, continua a parlare di lei chiamandola anche nutrice, colei da cui ha ricevuto il nutrimento, e il nome impiegato per definirla è *trofos*, lo stesso che Platone inserisce per indicare *Chōra*. Nella *Repubblica* inoltre si trova un lungo passaggio in cui vi è una connessione terminologica tra *Chōra*, *meter* e *trofos*.<sup>40</sup> *Chōra* entra passivamente in relazione con tutto ciò che in essa diviene anche se non prende mai la forma di ciò che in essa ha luogo «può dunque questo ricettacolo essere paragonato a un qualsiasi corpo, a quello della madre o della nutrice?».<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Khōra*, p. 46. Cfr. inoltre L. IRIGARAY, *Speculum*, p. 288.

<sup>36</sup> Si accetta qui l'interpretazione di J. BUTLER, *Bodies that matter*, p. 36.

<sup>37</sup> L. IRIGARAY, *Speculum*, p. 288. Le forme intelligibili non possono essere rappresentate geometricamente e non hanno una loro estensione in quanto invisibili. Cfr. PLATONE, *Timeo*, 52 a 3-4.

<sup>38</sup> Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre*, pp. 208-209.

<sup>39</sup> Cfr. EURIPIDE, *Oreste*, 552-553.

<sup>40</sup> PLATONE, *Repubblica*, 414 d 2-e 6. Su questo punti si veda L. BRISSON, *Le même et l'autre*, pp. 209-211.

<sup>41</sup> J. BUTLER, *Bodies that matter*, p. 36.

*Chōra* mantiene la sua peculiarità di eccedenza non coincidendo mai del tutto con il femminile a cui viene associata. Inoltre l'utilizzo del verbo *dechomai* per indicare la passiva ricezione da parte di *Chōra* di tutto quello che in essa prende forma:

«... gioca su tutta una gamma di sensi e connotazioni: ricevere o accettare (un deposito, una retribuzione, un regalo), accogliere, raccogliere, veder attendere, per esempio il dono di un'ospitalità, esserne il destinatario ...».<sup>42</sup>

Il discorso relativo a *Chōra* è espresso da nomi e da elementi verbali che hanno una forte significazione sociale e politica e non sono unilateralmente segnati dalla sola passività del femminile. Rimane comunque chiaro che il riferimento centrale è proprio alla ricezione/assunzione come procreazione, riferimento questo che attiene ad un ambito complesso di rimandi anche alla questione politica e in particolare alla gestione del dualismo maschile e femminile. Di questo dualismo anche Socrate – nel suo breve intervento – parla all'inizio del dialogo,<sup>43</sup> quando riprende l'argomento relativo alla forma politica giusta e alla necessità che in questa città i figli siano in comune. Nel discorso sul terzo genere come ricettacolo e nutrimento, la prole ovvero il divenire sensibile e molteplice, non appartiene alla spazialità, trascende *Chōra*, il *milieu spatial*, la madre che garantisce solo il luogo alla generazione. Quindi così come viene determinato il percorso di trasferimento simbolico di patrilinearità in ambito ontologico, viene stabilita – all'interno del discorso politico – l'appartenenza alla città ideale della prole.<sup>44</sup>

Derrida e Butler legano a questo luogo della trattazione l'interpretazione del testo come negazione dello statuto ontologico di *Chōra*. Per il filosofo francese, il terzo principio non è altro che la somma dei *typoi* ideali che si inseriscono sulla sua superficie per generare copie sensibili, ovvero *Chōra* di per sé non è nulla, viene deprivata di una *ousia* proprio in quanto estranea sia al mondo ideale sia a quello fenomenico con i quali non ha nessun legame ontologico, ma al cui legame ontologico fornisce un supporto stabile.<sup>45</sup> Butler riprende sostanzialmente questo argomento derridiano quando scrive che:

«il ricettacolo non potrà avere uno status ontologico, poiché l'ontologia è costituita da forme, e il ricettacolo non può essere una forma. Evidentemente non si può parlare di ciò che non ha determinazione ontologica, e se lo si fa, si usa la lingua in maniera impropria, attribuendo esistenza a ciò che non ne ha».<sup>46</sup>

Derrida ritiene che è proprio nel rendere, nell'assicurare il supporto spaziale che si situa l'estraneità e l'eccesso di *Chōra*, elemento che in ambito ontologico viene cancellato dallo svolgersi e compiersi del discorso platonico, in quanto in sé non è nulla: «La *Chōra* è *anacronica*, 'è' l'ana-

<sup>42</sup> J. DERRIDA, *Khōra*, p. 68.

<sup>43</sup> PLATONE, *Timeo*, 18 c 6.

<sup>44</sup> Emerge nuovamente un elemento di analogia nella struttura del dialogo.

<sup>45</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Khōra*, p. 37.

<sup>46</sup> J. BUTLER, *Bodies that matter*, p. 39.

cronia nell'essere, l'anacronia dell'essere. Essa anacronizza l'essere».<sup>47</sup> Il non essere accordato da Derrida a *Chōra* può divenire un puntello per una lettura eccedente di questo termine, così difficile e oscuro anche a detta di Platone.<sup>48</sup> Infatti non che il terzo genere non sia, è posto come terzo dalla tesi iniziale dell'argomentazione, ma non è certamente così come sono gli altri generi di essere, quello permanente delle idee e quello proprio al divenire. Natorp afferma che il genere di essere proprio dello spazio è assolutamente diverso e posto a intermediario della duplice divisione cosmologica, anche se lo chiama comunque «sostrato» per il divenire.<sup>49</sup> Se fosse solo un sostrato per il divenire allora non sarebbe una cosa stabile e determinata, ma diverrebbe come tutto ciò che in essa entra e diviene. Perciò Derrida apre ad un'interpretazione a tutto tondo di *Chōra* che non tralasci i riferimenti metaforici ma che ne faccia emergere tutta la contraddittorietà e complessità.

Stabiliamo un momento di pausa e di considerazione della forma letteraria con cui viene strutturato l'argomento. Timeo, come all'inizio del suo racconto, si fa avanti con un timido «io la penso così»,<sup>50</sup> e in mancanza di un vero e proprio confronto dialettico, questo tipo di espedienti retorici rimane fermo a mostrare un linguaggio sostanzialmente estraneo alla dialettica, ed intrinseco al mito. E proprio cercando tra le frasi che si susseguono in mezzo all'imbarazzo platonico dovuto alla necessità di dover introdurre un terzo genere – a metà del racconto, e cercando in maniera genealogica, centellinando e scrostando ogni parola e riferimento, si può analizzare più da vicino la questione ontologica di *Chōra*.

Tra i paragoni e le metafore con le quali si tratta del terzo genere, vi sono quelle che hanno a che fare con l'attività artigianale delle quali ancora non si è data una lettura. In 50 a -5 Timeo inizia a trattare del caso in cui qualcuno plasmi tutte le figure geometriche in oro trasformandole continuamente l'una nell'altra. Di questi prodotti non si potrebbe dire se sono o un triangolo o altra forma, si potrebbe dire senz'altro che sono oro, ma non dire che come figure esistano, per poi accontentarsi di affermare che sono genericamente «la tal cosa». Lo stesso vale per la natura che accoglie tutti i corpi (*dechomenes fyseos*), la quale deve essere definita sempre allo stesso modo. Questa natura inoltre non perde nulla della propria potenza, non assume nessuna forma delle cose che in essa prendono forma.

Poco più avanti, ma solo dopo aver posto la tripartizione tra paradigma/padre, divenire/figlio e luogo del divenire/madre, Platone introduce un altro paragone artigianale:

«Dunque ciò che accoglie in sé tutti i generi deve essere anche al di fuori di tutte le forme (eidon), come nel caso degli unguenti profumati che si producono ad arte, togliendo qualsiasi odore ai liquidi che debbono accogliere i profumi».<sup>51</sup>

<sup>47</sup> J. DERRIDA, *Khōra*, p. 51.

<sup>48</sup> Cfr. PLATONE, *Timeo*, 49 a 3.

<sup>49</sup> Cfr. P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, p. 447.

<sup>50</sup> PLATONE, *Timeo*, 49 a 5. D'ora in poi si userà la traduzione di G. LOZZA (cfr. *supra*, nota 4).

<sup>51</sup> *Ibidem*, 50 e 4-7.

In che cosa consiste il mantenimento della propria potenza da parte di questa natura che accoglie tutti i corpi, se nel paragone in cui viene spiegato il modo in cui *Chōra* debba essere estranea alle forme ideali, si parla di un'operazione fatta ad arte per raggiungere uno scopo preciso – nella fattispecie un unguento profumato – che consiste nello svuotamento di un liquido dalle proprie caratteristiche olfattive peculiari, perché accolga quelle dei profumi che in esso entreranno?

*Chōra* – in virtù di questo paragone – è svuotata di una propria potenzialità per trasferire il modello al divenire, oppure mantiene – in virtù del precedente paragone – la potenzialità di principio stabile? Andiamo avanti con il testo:

«Il terzo genere è quello dello spazio (*Chōra*) che non ammette deperimento e procura una sede a tutto quanto nasce, e si può afferrare senza la sensazione, con un ragionamento illegittimo, a stento credibile, tenendo conto del quale noi vediamo sogni e diciamo che necessariamente l'essere deve stare tutto in un luogo e possedere uno spazio, mentre questo non è possibile che si trovi né sulla terra né in cielo. Tutti questi ragionamenti e altri loro fratelli anche riguardo alla natura insonne o reale suscitati da tale condizione di sonno, noi, una volta svegli, non siamo capaci di distinguerli e di affermare la verità ossia che l'immagine, a cui non appartiene neppure ciò per cui essa è nata, ma è sempre come l'apparenza mutevole di qualcos'altro, per questa ragione convenga che si produca in qualcos'altro (*etero tini*), e partecipi in un modo qualsiasi all'esistenza, oppure che non esista affatto».<sup>52</sup>

Questo lungo passaggio contiene molti elementi di grande interesse e dibattito. Se si ammette che l'immagine sia differente dal suo modello (poiché all'immagine non appartiene il modello ed essa è sempre mutevole), occorre ammettere che essa venga all'esistenza in qualcos'altro rispetto al suo modello e che questo qualcos'altro sia il fattore di differenziazione. Da dove verrebbe la differenziazione? Infatti l'immagine deve mantenere un legame anche se impoverito con il suo originale per cui la differenza che comunque la pervade, è imputabile ad altro. Ma anche l'esistenza che l'anima del mondo vitalizza<sup>53</sup> e rende al divenire deve essere in qualcosa. Resta da precisare cosa sia questo qualcosa che è allo stesso tempo fattore di esistenza e fattore di differenziazione. Quell'*etero tini* grazie al quale si può dire che l'immagine partecipa in qualche modo all'esistenza è un qualcosa (*ti*) e non può che essere una *ousia*.<sup>54</sup> Non è secondario rilevare che la narrazione dalla quale si può estrapolare uno statuto ontologico della *Chōra* sia intrecciata di elementi discorsivi che hanno a che fare con le metafore del sonno e della veglia, dei sogni e delle apparenze e che a queste viene connesso il rapporto di differenza che intercorre tra le immagini e i modelli a cui queste ultime si riferiscono e da cui si differenziano.

Nel momento in cui si dice *etero tini* si afferma che la differenza è propria all'esistenza di *Chōra*. Quindi il terzo genere ha uno statuto ontologico

<sup>52</sup> *Ibidem*, 52 a 7- c 5.

<sup>53</sup> Cfr. *ibidem*, 34 a 8 ss.

<sup>54</sup> Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre*, pp. 196-197.

ben distinto da quello delle forme ideali tanto che nella frase successiva Platone scrive:

«Ma il discorso vero e accurato viene in soccorso all'essere reale, stabilendo che, finché ci siano due cose distinte, nessuna delle due possa nascere mai nell'altra, così da essere una cosa sola e due allo stesso tempo».<sup>55</sup>

Questo passaggio che secondo Brisson sembra anticipare il principio di non contraddizione,<sup>56</sup> esclude che *Chōra* sia una forma ideale e che abbia una forma ideale – in quanto è una cosa determinata e distinta e stabile – e lo esclude una volta per tutte con l'ausilio di un discorso vero e accurato.

Anche l'argomento gnoseologico sembra venire in soccorso di un pronunciamento positivo relativo ad uno statuto ontologico del terzo genere. Platone parla di ambiente onirico – introducendo la conoscibilità di *Chōra* attraverso un paragone con il momento dei sogni, non stabilendo tuttavia una identificazione netta tra i due e lasciando anzi aperta la via della somiglianza, dell'avvicinamento espositivo. Questo punto è assai importante, il termine utilizzato da Platone per indicare il ragionamento con cui si può conoscere *Chōra* è quello di *logismos*, nome che è riferito alla conoscenza del mondo ideale nel *Timeo* 34 a 8, nella *Repubblica* 431 c 6, nel *Fedone* 66 a 1. Anche se a questo termine viene associata la specificazione di «illegittimo» e di «a stento credibile», rimane comunque chiaro che *Chōra* – in rapporto all'intellezione – partecipa in qualche modo dell'intelligibilità propria delle forme ideali e che è comprensibile attraverso un ragionamento che ha un carattere di necessità.<sup>57</sup>

La duplicità, la non uniformità propria alla conoscibilità di *Chōra*, ha fornito elementi per letture discordanti. Gadamer interpreta il brano facendo leva sul significato di necessità che accompagna il ragionamento relativo al terzo genere, sostenendo che è comunque la legalità propria dell'essere e dell'intelligibile, di cui il demiurgo è il termine medio, ad avere la meglio sull'indeterminato e quindi a regolare tramite *Chōra* il mondo.<sup>58</sup> Di diverso avviso è Natorp il quale si appiglia al termine *logismos* e alla sua specificazione di «bastardo» e «a stento credibile» per notare che:

«Il principio dello spazio si avvicina indefinitamente alla fidezza della posizione pura del pensiero, senza tuttavia raggiungerla mai. Lo Spazio è logicamente fino a un residuo ultimo che non perviene al puramente Logico. È base fondamentale, ma del fenomeno, non del puro Essere. Lo Spazio dà quindi al Divenire un «sostegno» dell'Essere, senza però poterlo elevare interamente all'Essere, anzi senza che esso partecipi – nel senso più rigoroso – dell'Essere».<sup>59</sup>

<sup>55</sup> PLATONE, *Timeo*, 52 c 5- d 1.

<sup>56</sup> Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre*, p. 197. Una formulazione del principio di non contraddizione in Platone si trova nella *Repubblica*, IV, 436 b 8-c 1.

<sup>57</sup> Cfr. L. BRISSON, *Le même et l'autre*, pp. 200-201.

<sup>58</sup> Cfr. HG GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, pp. 108-109.

<sup>59</sup> Cfr. P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, p. 449.

Residuo di non logicità della *Chōra*, residuo di non essere logico, ma allo stesso tempo sostegno dell'essere fenomenico, questa è la problematicità che rimane legata alla *Chōra*, secondo la lettura logica di Natorp. La terza specie, non ha come padre una forma ideale, per questo è una specie bastarda che imbastardisce il discorso ontologico inserendosi come elemento estraneo, da un lato partecipa in maniera metodologica all'intelligibile, ma dall'altro ad esso estranea in quanto residualmente differente in senso ontologico. *Chōra* eccede un'interpretazione univoca e conciliata sia logica sia ontologica, secondo Derrida questo eccesso è lo stesso di un eccesso di niente, di qualcosa che non si può dire ontologicamente, perché resiste a tutte le determinazioni binarie e dialettiche.<sup>60</sup> Vi è quindi in questo terzo genere non più solamente il senso di una mediazione tra la dualità del reale, alla cui articolazione sono poste le altre due figure di mediazione presenti nel *Timeo* (demiurgo e anima del mondo). *Chōra* ha qualcosa di eccedente, ontologicamente è un qualcosa di eccedente che spezza la continuità delle coppie duali inserendosi come terzo elemento sovvertitore e assicurando – al di là delle coppie duali e dicotomiche – la differenza alla realtà.

---

<sup>60</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Khōra*, p. 37.