
Il *Cratilo* di Platone: struttura e problematiche

a cura di
Giovanni Casertano



LOFFREDO EDITORE

Indice generale

<i>Presentazione</i>	pag. 7
1. Leggendo il <i>Cratilo</i> , tra Sirene e Tucidide (<i>Luigi Spina</i>)	» 9
2. Platone non dice che l' <i>onoma</i> può essere vero o falso (<i>Crat.</i> 385 c-d) (<i>Néstor-Luis Cordero</i>)	» 19
3. Una nota a Platone, <i>Cratilo</i> 429d1-3: sull'impossibilità di dire il falso (<i>Angela Fedele</i>)	» 27
4. In difesa di Ermogene (<i>Serafina Rotondaro</i>)	» 43
5. L'interpretazione dell'oracolo di <i>Cratilo</i> (<i>Maria da Graça Gomes de Pina</i>)	» 52
6. La spola e l' <i>ousia</i> (<i>Lidia Palumbo</i>)	» 65
7. Il colore dei nomi (<i>Amalia Riccardo</i>)	» 95
8. L'accenno alle idee alla fine del <i>Cratilo</i> (<i>Franco Ferrari</i>)	» 115
9. Discorso, verità e immagine nel <i>Cratilo</i> (<i>Giovanni Casertano</i>)	» 124
10. Il "circolo virtuoso" del linguaggio. Sul significato del <i>Cratilo</i> platonico (<i>Franco Trabattoni</i>)	» 150
11. Disticando il <i>Cratilo</i> (<i>José Gabriel Trindade Santos</i>)	» 182
12. Platone e Aristotele sui nomi: dall' <i>orthotes</i> al <i>symbolon</i> (<i>Franco Lo Piparo</i>)	» 201
13. Il capitolo <i>περὶ γραμμάτων</i> del <i>Cratilo</i> di Platone (<i>Gioia Maria Rispoli</i>)	» 215
<i>Indice dei nomi</i>	» 249

LIDIA PALUMBO

La spola e l'*ousia*

Scopo di questo contributo è focalizzare la nozione di *ousia* così come essa compare nel contesto di un paragone stabilito dal personaggio Socrate che discute con il personaggio Ermogene nel *Cratilo* di Platone.

Il paragone in questione è quello che viene stabilito tra la funzione del nome e la funzione della spola: il nome (ὄνομα) – si dice – è uno strumento (ὄργανον) atto a insegnare qualcosa (διδασκαλικόν τί) e a distinguere l'*ousia* (καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας) *come la spola il tessuto* (ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος)¹.

Si tratta di un paragone complesso e ricco di implicazioni. Prima di venire stabilito nella forma riportata, che suona come una vera e propria definizione del nome, il paragone viene per così dire “costruito” nel testo platonico attraverso una serie di passaggi.

Il contesto è quello in cui si discutono le tesi di Cratilo e di Ermogene sulla questione “non facile” (οὐ σμικρόν, 384b2) della ὀρθότης τῶν ὀνομάτων.

La prima tesi enunciata è quella di Cratilo, ma è Ermogene ad enunciarla.

«Cratilo sostiene che per ciascuna delle cose che sono (τῶν ὄντων) esiste per natura (φύσει) una congenita (πεφυκυῖαν) *orthotes* del nome e questo [il nome *orthon*] non è il nome con cui alcuni stabiliscono di chiamare, e chiamano, emettendo un frammento della loro voce, ma esiste invece una certa determinata *orthotes* dei nomi generata per natura (πεφυκέναι), la stessa per tutti, sia per i Greci che per i Barbari» (383a4-b2).

¹ PLAT. *Crat.* 388b13-c1. Cito dall'edizione di BURNET, Oxford 1967.

La seconda tesi enunciata è quella di Ermogene, ed è Ermogene stesso ad enunciarla:

«Non posso convincermi che ci sia qualche altra *orthotes onomatos* al di fuori di *συνθήκη καὶ ὁμολογία* (composizione e accordo). A me pare infatti che se uno pone un nome ad un qualcosa, questo sia l'*orthon onoma*» (384c9-d3). Per Ermogene, un nome viene attribuito ad una cosa e questa attribuzione è una «composizione concordata»², che non tiene in alcun conto la natura delle cose cui si riferiscono i nomi.

La posizione di Ermogene sulla correttezza dei nomi è stata oggetto di numerosi studi. In particolare è stata sottolineata la mancanza di rigore dell'argomentazione di questo interlocutore di Socrate, accusato di non porre nessuna distinzione tra il semplice, soggettivo, atto del nominare³ e tutte le implicazioni di questo atto, inteso come istituzione sociale che stabilisce le tradizioni di un particolare linguaggio⁴. Ermogene è stato anche accusato di offrire della propria tesi due contrastanti versioni: l'una, che fa dipendere la correttezza del nome dall'arbitrio soggettivo, l'altra, che sottolinea, al contrario, l'importanza dell'accordo convenzionale⁵. Sono state proposte anche "riabilitazioni" di Ermogene⁶. Nel saggio di Barney viene mostrato come Ermogene faccia accuratamente tutte le distinzioni che viene invece accusato di trascurare e come soprattutto distingua, nel difendere la propria tesi sulla correttezza dei nomi, l'atto del denominare (espresso dal verbo *tithenai*, atto in certa misura arbitrario, legato ad una decisione che stabilisce una norma e perciò sempre vero) da quello del semplice nominare (espresso dal verbo *kalein*, che consiste nell'attenersi alla norma codificata con il *tithenai*, e che è vero

² Piuttosto che alla "convenzione", che evoca nozioni non pertinenti quali quella di "arbitrio", per intendere il termine *συνθήκη*, bisogna pensare, a mio avviso, alla "composizione", ad una composizione concordata che stabilisce una regola e crea un'abitudine (cfr. νόμος καὶ ἔθει, 384d7-8). Si rimanda per questa questione alla parte finale di questo contributo.

³ *Hampty-Dumpty theory*: il nome di x è quello che uso quando chiamo x.

⁴ Cfr. p. e. CH. H. KAHN, *Language and Ontology in the Cratylus*, in *Exegesis and Argument*, edd. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty, New York 1973, pp. 152-176, pp. 158-159.

⁵ Cfr. p. e. B. WILLIAMS, *Cratylus' Theory of Names and Its Refutation*, in *Language and Logos*, edd. M. Schofield and M. Nussbaum, Cambridge 1982, pp. 83-93, p. 90.

⁶ Cfr. T. M. S. BAXTER, *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*, Leiden 1992, pp. 18-21; R. BARNEY, *Plato on Conventionalism*, in «Phronesis» XLII (1997), pp. 143-162. Si veda anche il saggio di S. ROTONDARO, in questo stesso volume.

solo quando si attiene a questa norma)⁷. La confusione tra le due forme di "nominazione" non è nella tesi di Ermogene, ma piuttosto nel "trattamento" che Socrate fa subire a questa tesi quando, in 385d2-3, domanda: «quello che ciascuno dice essere il nome di una cosa, è il nome di quella cosa?». Ed Ermogene, che intende "dice" nel senso della denominazione, si limita ad acconsentire, senza specificare le distinzioni poste appena prima (e ribadite subito dopo).

Per quanto riguarda il nostro argomento, comunque, è sufficiente assumere quel che, nella tesi di Ermogene, si oppone all'altra tesi sulla correttezza dei nomi: per Ermogene i nomi sono il risultato di una decisione umana che, sia nel momento in cui viene presa (atto della denominazione, *tithenai onomata*), sia nel momento in cui viene rispettata e reiterata (atto del semplice nominare, *kalein*)⁸, non tiene in alcun conto la natura delle cose cui si riferiscono i nomi.

Anche della tesi di Cratilo è sufficiente assumere, in questo contesto, soltanto quel che in essa si oppone alla tesi di Ermogene: la correttezza dei nomi non ha nulla a che vedere con la decisione dei parlanti: né con quella di coloro che posero i nomi, né con quella di coloro che usano i nomi già posti da altri, perché essa sta esclusivamente nel riferimento dei nomi alla natura delle cose di cui essi sono nomi. Il fatto che un nome sia stato attribuito, e sia quindi in uso, non ha alcuna rilevanza: anche se tutti chiamano Ermogene con il nome "Ermogene", questo non è il suo nome (383b-384a).

Per evidenziare la differenza tra la tesi di Ermogene e quella di Cratilo, gli studiosi del dialogo hanno usato l'opposizione *physei-thesei*: secondo Ermogene i nomi sarebbero *per convenzione*, secondo Cratilo, invece, *per natura*. Recentemente è stata avanzata¹⁰ la proposta di sostituire l'oppo-

⁷ La distinzione è presente in 385a-b, d-e. Sull'argomento cfr. D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003, p. 53.

⁸ Come sottolinea Barney, infatti, quando un *kalein* non rispetta la norma già codificata dal *tithenai*, esso si trasforma in un nuovo *tithenai*, e dunque non si danno altre forme di nominazione al di fuori di queste (cfr. R. BARNEY, *op. cit.*, p. 150).

⁹ Joly ha accennato all'inappropriatezza di questa chiave interpretativa, ma ha finito per usarla lui stesso, presentando la tesi di Platone come una rilettura del "convenzionalismo" di Ermogene e del "naturalismo" di Cratilo (cfr. H. JOLY, *Platon entre le maître d'école et le fabricant de mots. Remarques sur les "grammata"*, in AA. VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles-Grenoble 1986, pp. 105-136, p. 126).

¹⁰ Cfr. F. ARONADIO, Sêmeinein et deloun: *ontologie et langage chez Héraclite et Platon*, in M. DIXSAUT-A. BRANCACCI (a cura di), *Platon source des présocratiques*, Paris 2002, pp.

sizione *physei-thesei* con la coppia *intrinseco-estrinseco*: per Ermogene la relazione che lega il nome alla cosa è estrinseca, perché è l'uomo che decide se e come vada denominata ciascuna cosa, laddove per Cratilo il rapporto tra il nome e la cosa è intrinseco perché ogni cosa ha il suo nome. In questa prospettiva, ad un livello più profondo della opposizione tra le tesi di Ermogene e Cratilo, si collocherebbe l'opposizione tra la tesi di Socrate da un lato e le due tesi di Ermogene e Cratilo dall'altro; queste due tesi, infatti, secondo Socrate, avrebbero in comune la tendenza a trascurare l'*autonomia* della dimensione linguistica, appiattendolo la relazione tra il nome e la cosa l'una sul nome (Ermogene) e l'altra sulla cosa (Cratilo), laddove la tesi di Socrate sarebbe tesa piuttosto a stabilire lo statuto ontologico del nome, fondando l'autonomia della riflessione sul linguaggio al di là dell'opposizione naturalismo-convenzionalismo.

Nel recente volume di Sedley sul *Cratilo* troviamo ancora usate, per indicare le posizioni di Ermogene e di Cratilo, le etichette di "naturalismo" e "convenzionalismo". Lo studioso sottolinea che tale terminologia, introdotta da Kretzmann nel 1971¹¹, può essere ancora valida purché si distingua, a proposito del "convenzionalismo", tra la posizione di un Diodoro Crono, sostenitore e promotore della teoria convenzionalista sulla relazione tra linguaggio e mondo, e la posizione di Ermogene che, lungi dall'essere un estremista, ha piuttosto nel dialogo il ruolo di esprimere il senso comune: i nomi non sono per natura, lo dimostra il fatto che cambiano di città in città, che gli uomini cambiano il nome degli schiavi e così via¹².

Quel che è possibile segnalare, come dato testuale forte, è che, con mossa veloce e significativa, non appena sono state enunciate le tesi dei suoi due interlocutori, Socrate, invitato da Ermogene ad esprimere il suo punto di vista, lega la questione della *orthotes* dei nomi ad una riflessione sull'*ousia* degli enti.

Il termine *ousia* compare nel dialogo per la prima volta con un ruolo assolutamente pregnante: ad una riflessione sull'*ousia* degli enti viene demandato il compito di risolvere la questione della *orthotes ton onomaton*. Osserviamo come ciò accade.

Viene allestita nel dialogo, a questo punto, un'indagine tesa a verificare se vale "anche per le cose" (καὶ τὰ ὄντα, 385e4) quel che Ermogene sembra credere a proposito dei nomi, quando afferma che «quello che ciascuno dice essere il nome di una cosa, è il nome di quella cosa» (385d2-3). Questo dato testuale è già di per se stesso indicativo della curvatura che assumerà la discussione; si comincia assumendo come punto di partenza proprio ciò che Ermogene aveva considerato non pertinente: il riferimento dei nomi alla natura delle cose. Più precisamente: si comincia la discussione sui nomi spostando l'oggetto della discussione stessa dal piano dei nomi a quello delle cose, e si opera questo spostamento affermando di voler valutare se vale *anche* per le cose ciò che Ermogene ha affermato per i nomi. Ma Ermogene non aveva enunciato una teoria che andava verificata a proposito dei nomi e delle cose, aveva invece enunciato la propria opinione sulla correttezza dei nomi, ed aveva limitato la validità delle proprie affermazioni al solo campo dei nomi: a suo avviso, la correttezza dei nomi è strettamente relativa, dipende da una decisione dei parlanti. Niente nel suo discorso faceva intravedere una volontà di generalizzare il criterio relativistico di questa correttezza, allargandola ad altri campi, sostenendo cioè che anche la verità delle cose è relativa alla decisione degli uomini. Dimostrare l'infondatezza di quest'ultima ipotesi, mostrare cioè che la verità delle cose non è relativa alla decisione degli uomini, potrà allora essere funzionale alla confutazione di Ermogene solo al prezzo di una trasformazione della tesi stessa che si intende confutare, riducendo il problema dei nomi al problema delle cose. Da questo momento in poi, per tutta la durata dell'argomentazione – e con la chiara finalità di confutare Ermogene – si mostrerà l'infondatezza teorica *non* del relativismo linguistico, sostenuto appunto da Ermogene, ma piuttosto di un relativismo assoluto, sostenuto (secondo l'interpretazione platonica) da Protagora. Sedley sottolinea come vi sia nel testo *non* l'insinuazione che il "convenzionalismo" comporti il relativismo: Platone sa che si può essere relativisti sul nominare e ritenere che le altre verità siano assolute e/o oggettive, ma piuttosto una sorta di avvicinamento tra le due tesi, finalizzata esclusivamente a rendere «naturale la transizione dal primo tipo di relativismo al secondo»¹³. Rigettare il relativismo prota-

47-66, pp. 48-49. Dello stesso autore si veda anche *Il Cratilo, il linguaggio e la sintassi dell'eidos*, in «Elenchos» VIII (1987), pp. 329-362.

¹¹ Cfr. D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 3.

¹² Cfr. D. SEDLEY, *op. cit.*, pp. 51-52.

¹³ Così Sedley: «avoiding this false path, Socrates aligns linguistic conventionalism with Protagoreanism only loosely, just enough to make the transition from the former to the latter a natural one» (*op. cit.*, p. 54).

goreo servirà dunque a Socrate per condurre Ermogene a rigettare il «convenzionalismo». Ma Ermogene stesso, dopo essersi dichiarato sostenitore del relativismo linguistico, assume esplicitamente le distanze dal relativismo assoluto (386a) e ciò comporta che il seguito della confutazione di Protagora non potrebbe in alcun modo essere finalizzato alla confutazione di Ermogene. Per Ermogene, infatti, il relativismo vale solo per i nomi e il fatto che non valga per le cose non confuta affatto la sua tesi¹⁴. Il punto fondamentale – a mio avviso non sufficientemente sottolineato dagli studiosi del *Cratilo* – è che Socrate costruisce un'argomentazione che fa dei nomi, per così dire, un tipo particolare di "cose": se le "cose" hanno un'*ousia* stabile e differenziata, egli afferma, hanno un'*ousia* stabile e differenziata anche i nomi, che sono in fondo nient'altro che un tipo particolare di cose. È questa l'argomentazione che Socrate oppone ad Ermogene: solo dimostrando che i nomi sono un tipo particolare di "cose", egli può argomentare che essi hanno un'*ousia* stabile e differenziata, e dunque il criterio della loro correttezza, al pari di quello che vale per le cose, deve essere un criterio naturale e non dipendente dalla decisione dei parlanti. È la prospettiva di Socrate, e non quella di Ermogene, dunque, a privare della sua autonomia la questione linguistica, ed è solo al prezzo di questa privazione, che la confutazione di Ermogene viene costruita. Tale privazione assume nel testo la forma dello spostamento del fuoco della discussione dai nomi alle cose: si indaga sull'*ousia* degli enti per dimostrare che tale *ousia* è stabile e differenziata, quella dei nomi come quella di tutti gli enti, quella dei nomi *in quanto* enti.

Vengono poste allora due ipotesi circa l'*ousia* degli enti: la prima è quella di Protagora, la seconda è quella di Eutidemo.

«Suvvia, Ermogene, vediamo se anche gli enti (καὶ τὰ ὄντα, 385e4) ti sembra stiano in tal modo (οὕτως ἔχειν), vale a dire che la loro *ousia* sia in modo privato per ciascuno (ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστῳ), come diceva Protagora affermando che "di tutte le cose misura è l'uomo" (πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον) – e

¹⁴ Così Keller: «This is not a good argument. If the conventionalist is careful to distinguish sounds from their meanings, and if she remembers that the meanings of sounds are fixed under any conventional language, then she need not become a relativist about being» (S. KELLER, *An Interpretation of Plato's Cratylus*, in «Phronesis» XLV (2000), pp. 284-305, p. 290).

cioè che quali le cose appaiono a me, tali sono per me (ὡς ἄρα οἶα μὲν ἄν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί) e quali appaiono a te tali sono per te (οἶα δ' ἄν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί) – o (πότερον... ἢ) se ti pare che esse (αὐτὰ) da se stesse (αὐτῶν) abbiano (ἔχειν) una qualche stabilità di *ousia*» (τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας, 385e4-386a4).

In questo contesto comincia a rivelarsi quel legame essenziale dell'*onoma* con l'*ousia* che sarà la cifra dell'analogia con la spola. Socrate intende indagare sull'*ousia* perché intende che: come stanno gli enti nei confronti della loro *ousia*, così sta la questione dell'*orthotes* a proposito dei nomi. Ciò che Socrate intende può anche essere espresso così: se l'*ousia* degli enti fosse "privata" (ἰδίᾳ), e dipendente ogni volta dal rapporto che ogni individuo stabilisce con ciascuno degli enti (ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστῳ), come afferma Protagora, allora anche la correttezza dei nomi sarebbe affare privato, determinato solo dalla decisione dei parlanti. Se invece, come apparirà, gli enti hanno una stabilità di *ousia* (τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας), allora anche i nomi avranno una correttezza congenita, apparterranno per natura (*physei*) alle cose di cui sono nomi.

A questo punto possiamo annotare alcune considerazioni che cominciano a disegnare la natura semantica dell'*ousia*.

- La questione dell'*ousia* è introdotta per risolvere la questione dell'*orthotes* dei nomi, e tale questione sarà discussa, in tutto il dialogo, come vedremo, considerando i nomi nella loro funzione semantica.
- La domanda sull'*ousia* è posta nei termini di una interrogativa disgiuntiva (πότερον... ἢ) il cui oggetto è «il modo in cui le cose stanno»: si può credere (δοκεῖν) che le cose stiano così o in un altro modo.
- L'espressione «il modo in cui le cose stanno» equivale a «il modo in cui l'*ousia* è» (οὕτως ἔχειν = ἢ οὐσία εἶναι). Entrambe le espressioni, nella sezione etimologica, tematizzano qualcosa come un'ermeneutica: le cose sono un perenne fluire o piuttosto una realtà stabile?
- È tematizzata anche la legittimità della domanda sull'*ousia* intesa come oggetto di opinione: l'*ousia* coincide con il *phainesthai* (è privata? cambia con il cambiare delle opinioni?) o con l'*einai* (inteso come dimensione della stabilità che non cambia da individuo a individuo)? E ancora: se si riuscisse a chiarire il «modo in cui stan-

no le cose», un'opinione che opinasse qualcosa di diverso (dal «modo in cui stanno le cose») sarebbe un'opinione falsa, un'opinione altrettanto vera, o non sarebbe affatto un'opinione? Si tratta di un intero *corpus* di domande teoriche che appare nei dialoghi di Platone connesso alla discussione della tesi protagorea sulla *ousia* degli enti. Tale *corpus* di domande testimonia l'inscindibilità di due questioni: quella relativa alla "ousia delle cose" e quella relativa alla opinione umana sulla "ousia delle cose". Quest'ultimo punto è particolarmente pregnante per considerare la natura semantica dell'*ousia*: essa si configura come il luogo di una complessa intersezione tra l'essere e l'apparire e questo luogo viene individuato come spazio dell'*onoma orthon*.

Sia per Protagora che per Socrate l'*ousia* è il "modo di essere" degli enti. Ciò su cui Protagora e Socrate non sono d'accordo è il modo in cui va inteso questo "modo di essere": per Protagora esso è privato e instabile, per Socrate no. Per Protagora gli enti *sono* come *appaiono* (οἷα... ἐμοὶ φαίνηται... τοιαῦτα ἔστιν ἐμοί) e poiché essi appaiono diversi a individui diversi essi *sono* ogni volta diversi. L'*ousia* degli enti non è valutabile per Protagora se non in relazione ad un *anthropos*, che si configura come *metron*, proprio perché è *a lui* che le cose appaiono in un certo modo e non in un altro, è per lui che esse *sono* così o in un altro, modo. L'*anthropos metron* è esattamente quel "ciascuno" (ἐκάστω) per il quale l'*ousia* degli enti *sta* in un certo modo o in un altro, in 385e5, ed è esattamente quel "me" e quel "te" in relazione ai quali ogni volta "stanno le cose". Poiché è solo in relazione a tale metro che si può valutare, secondo Protagora, il modo in cui le cose *stanno*, si può affermare che esse "stanno" in modo "privato" per ciascuno, che l'*ousia* non è possesso stabile delle cose, ma è qualcosa di instabile, che cambia a seconda degli *anthropoi* che si relazionano ad esse. In questa prospettiva, le due questioni di cui sopra si sottolineava l'inscindibilità (quella relativa alla "ousia delle cose" e quella relativa alla opinione umana sulla "ousia delle cose") non sono solo inscindibilmente connesse, ma sono esattamente la stessa questione¹⁵.

¹⁵ Un vantaggio della lettura semantica del termine *ousia* è relativo all'interpretazione della tesi di Protagora, che diventa una tesi sul "senso delle cose": le cose sono come appaiono e questo apparire è sempre un apparire *a qualcuno*, l'essere delle cose è il loro senso e cambia col cambiare delle opinioni. Se, nella frase di Protagora, si intende l'e-

Dopo questa di Protagora, viene presa in considerazione un'altra ipotesi sull'*ousia* degli enti. La seconda ipotesi presa in considerazione è quella di Eutidemo:

«Tutti gli enti (πάντα) sono (εἶναι) per tutti (πᾶσι) allo stesso modo (ὁμοίως) insieme e sempre» (ἅμα καὶ ἀεί, 386d4).

Laddove secondo Protagora l'*ousia* degli enti è massimamente privata, soggettiva, indivisibile, e coincide con quella rappresentazione delle cose che ciascun uomo si costruisce sulla base delle proprie personali sensazioni, secondo Eutidemo l'*ousia* non è privata, non è diversa da individuo a individuo, né, per così dire, da cosa a cosa. Non manca di stabilità, né di condivisibilità, anzi si configura come qualcosa di massimamente condivisibile: è uguale per tutti e per ciascuna cosa, è uguale sempre. Ciò che manca all'*ousia*, secondo l'ipotesi di Eutidemo, è precisamente la distinzione, la possibilità di essere differenziata a seconda delle cose e delle persone. L'*ousia* di Eutidemo si configura allora come analoga e inversa a quella di Protagora: laddove quella era "troppo" privata, questa è "troppo" pubblica; laddove quella era "troppo" differenziata, questa è "troppo" indifferenziata; laddove quella era indivisibile perché legata alla irripetibile particolarità dell'io, questa è inafferrabile perché legata alla genericità del "tutto", infinitamente ed inutilmente ripetuta.

Dopo avere enunciato ciascuna delle due ipotesi sull'*ousia* degli enti, Socrate analizza separatamente le loro "implicazioni": le conseguenze cui si andrebbe incontro se una delle due ipotesi mostrasse una qualche validità.

Se fosse vera la prima ipotesi – dice Socrate – non potrebbero esistere la ragionevolezza (φρόνησις) e l'irragionevolezza (ἄφροσύνη), poiché tutto ciò che appare sarebbe vero e dunque mancherebbe qualunque criterio per distinguere l'intelligente dallo stolto (386c2-d2). Questa argomentazione è importantissima, perché lega immediatamente la questione dell'*ousia* alla questione della verità: se l'*ousia* degli

spressione *estin emoi* (sono per me) come equivalente all'espressione "hanno senso per me", è inteso facilmente il suo significato. È difficile infatti stabilire che cosa sia "l'essere" di una cosa che cambia da individuo a individuo. È invece evidente che cosa sia il senso di una cosa diverso da individuo a individuo. Se la domanda sull'*ousia* è una domanda semantica, essa è trascrivibile in questi termini: c'è un senso stabile di ciascuna delle cose? Secondo Protagora non c'è.

enti coincidesse con la loro apparenza, allora ogni apparenza sarebbe vera, e tutti gli uomini, esprimendo tale apparenza, mostrerebbero la loro ragionevolezza, la loro intelligenza degli enti. L'ipotesi di Protagora è scartata perché è assurdo pensare che non esista la possibilità di distinguere φρόνησις da ἀφροσύνη; è assurdo pensare che tutti abbiano lo stesso grado di ragionevolezza nel giudicare la natura degli enti. Va da sé che, nel contesto di tale argomentazione, la φρόνησις è la capacità di cogliere l'*ousia* degli enti e tale capacità coincide con la capacità di esprimere la verità su di essa. Se l'*ousia* coincidesse con l'apparenza, essa sarebbe instabile e instabile sarebbe anche la verità: esisterebbero tante verità quanti sono i soggetti cui essa appare, e tutte queste verità sarebbero ragionevoli.

Osserviamo ora come viene scartata la seconda ipotesi.

Se fosse vera la seconda ipotesi – dice Socrate – non vi sarebbero buoni e cattivi e la virtù e il vizio (ἀρετή τε καὶ κακία, 386d6) non sarebbero distinguibili. L'accento, nel contesto di tale argomentazione, è posto non più sulla questione della verità, ma su quella della virtù¹⁶: se le "cose" non avessero un'*ousia differenziata*, non esisterebbero differenze di valore: tutti i comportamenti sarebbero assimilabili, perché mancherebbe la possibilità di distinguere il comportamento giusto da quello ingiusto. Ma è assurdo pensare che tutti i comportamenti siano assimilabili sul piano del valore, è necessario invece supporre che l'*ousia* della virtù sia differenziata da quella del vizio, e che la differenziazione tra queste due *ousiai* sia alla base del criterio che distingue le azioni.

È interessante riflettere sul fatto che l'assimilazione dell'*ousia* con l'apparenza, dunque la negazione all'*ousia* del carattere della stabilità, porta alla negazione della nozione di verità (conseguenza dell'ipotesi di Protagora), laddove, invece, la negazione all'*ousia* del carattere della distinzione porta alla negazione della nozione di virtù (conseguenza

¹⁶ A ben guardare, anche nel contesto della confutazione della tesi di Protagora ha un suo spazio la questione della virtù. La prima domanda che Socrate rivolge ad Ermogene, per analizzare le implicazioni della tesi di Protagora, riguarda proprio, infatti, l'esistenza di uomini cattivi (386b1). La qualificazione di "cattivi", in questo contesto, viene però assimilata a quella di "irragionevoli" (πovνηρούς = ἀφρονας, 386b11-12) ed entrambe le qualificazioni vengono considerate impossibili dal punto di vista protagorico. Il fuoco dell'argomento destinato a confutare Protagora è allora quello che riguarda la questione della ragionevolezza come distinta dall'irragionevolezza, e tale distinzione è detta infatti essere impossibile laddove «ciò che pare a ciascuno sarà vero per ciascuno» (386c7-d1).

dell'ipotesi di Eutidemo). Secondo l'ipotesi di Protagora l'*ousia* è indivisibile come è indivisibile il mondo onirico¹⁷ e Platone dice che su tale concezione dell'*ousia* non è fondabile la nozione di verità. La nozione di verità, allora, richiede una condivisibilità, un versante pubblico che funzioni da orizzonte di riconoscibilità, di confronto, di verifica. La verità richiede la possibilità di essere non soltanto colta, ma anche comunicata: la verità, come ha dimostrato Casertano¹⁸, è un discorso che deve poter essere detto perché lo si possa riconoscere come tale: non a caso Platone lega la negazione della verità alla negazione dei criteri della ragionevolezza, che sono in ultima analisi i criteri in base ai quali la verità è riconosciuta come tale.

Apparentemente opposta è invece l'ipotesi di Eutidemo. Si tratta dell'ipotesi dell'indistinzione dell'*ousia*. Platone dice che sulla base di tale ipotesi non è fondabile la nozione di virtù. La nozione di virtù richiede, dunque, di essere articolata secondo una gamma di differenziazioni che attengono all'opportunità, alla distinzione dei campi, degli oggetti, dei modi, in cui si esercita ogni virtù. Ed è interessante che Platone lo sottolinei a chiare lettere in questo contesto argomentativo: la cifra della verità, di cui si perderebbero le condizioni di possibilità nel caso in cui la natura delle cose fosse eternamente instabile e diversa da individuo a individuo, è la sua condivisibilità, quel qualcosa che fa di essa la misura della ragionevolezza; la cifra della virtù, invece, di cui si perderebbero le condizioni di possibilità nel caso in cui la natura delle cose fosse eternamente indifferenziata e uguale per tutti gli uomini sempre, è la sua differenziazione interna: quel qualcosa che fa di essa la misura non della verità ma della vita, quel qualcosa che circoscrive il mondo pratico dei valori e rende alcune azioni migliori delle altre.

Il fatto che Platone, prima di congiungere la questione della verità e quella della virtù, abbia piuttosto *distinto* le due questioni, usando la prima per confutare l'ipotesi di Protagora, e la seconda per confutare l'ipotesi di Eutidemo, ci consente di valutare non soltanto ciò che le due questioni hanno in comune (il riferimento all'*ousia*), ma anche ciò che le differenzia *proprio sul quel terreno comune*: la questione della

¹⁷ È d'obbligo su questo punto il riferimento ad Eraclito, alla *idie phronesis* dei polli, incapaci di cogliere la legge comune del logos (cfr. DK 22B2).

¹⁸ Cfr. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996, pp. 198-204 e *passim*.

verità richiede, per essere posta, un riferimento all'*ousia* degli enti che sappia mantenersi costante pur nel mutare degli enti e degli individui che si rapportano agli enti. Tale *riferimento costante*, che connota la verità come qualcosa di condivisibile, verrebbe a mancare nel caso in cui l'*ousia* degli enti coincidesse con la loro apparenza. La questione della virtù, all'inverso, richiede, per essere posta, un riferimento all'*ousia* degli enti che sappia modificarsi a seconda del mutare degli enti e degli individui che agiscono in riferimento agli enti. Tale capacità di modificarsi, che connota la virtù come qualcosa di ordinato a qualcosa'altro, come strategia dell'azione corretta, spazio di "ciò che è utile a", verrebbe a mancare nel caso in cui le cose fossero indifferenziate, nel caso in cui l'*ousia* degli enti fosse priva di differenziazioni interne.

Si potrebbe obiettare che entrambe le questioni, tanto quella della verità quanto quella della virtù, richiedono il doppio riferimento dialettico alla identità e alla differenza dell'*ousia* degli enti, entrambe richiedono che gli enti siano considerati nella immutabilità del loro riferimento universale e nella mutevolezza del loro articolarsi particolare; molteplici sono infatti tanto le verità quanto le virtù, così come, dal punto di vista definizionale, unica è sia la nozione di virtù quanto quella di verità. Ma sta di fatto che nell'argomentazione platonica è sottolineata questa differenza e ciò accade a mio avviso per due ordini di motivi, il primo dei quali riguarda in generale la maniera platonica di affrontare le questioni della verità e della virtù in relazione polemica con le dottrine sofistiche; il secondo, invece, riguarda più specificamente la questione del linguaggio di cui si tratta nel *Cratilo*.

In primo luogo, infatti, se è vero che sia la verità sia la virtù richiedono di essere considerate come qualcosa di immutabile e di mutevole ad un tempo, è pur vero che è proprio il criterio che giustifichi l'immobilità ciò che *fa problema* nel caso della verità, ed è proprio il criterio che giustifichi la mutevolezza ciò che *fa problema* nel caso della virtù. La tesi di Protagora, allora, serve a sottolineare che ciò che vi è di problematico, nel tentativo di disegnare l'idea di una verità *condivisibile*, è proprio la tesi sofistica secondo la quale le cose agli uomini appaiono irriducibilmente diverse; all'inverso, la tesi di Eutidemo serve a sottolineare che ciò che vi è di problematico nell'idea di virtù intesa come *capacità di assumere in circostanze diverse il comportamento corretto* è proprio la tesi, non a caso anch'essa ascritta qui alla sofistica, che le azioni sono governate da una volontà arbitraria e non sono da commi-

surasi volta a volta alla loro natura propria, alla natura degli enti in relazione ai quali si compiono le azioni, e alla natura dei mezzi con cui si compiono queste azioni (387d).

In secondo luogo, poi, è possibile osservare come le due esigenze – quella della condivisibilità considerata a proposito della verità e quella della commisurabilità considerata a proposito della virtù – siano funzionali alla fondazione di un discorso sulla correttezza dei nomi: ogni nome, infatti, richiede di essere valutato in rapporto all'oggetto di cui è nome (orizzonte della verità, spazio teorico della relazione tra linguaggio e mondo) e in rapporto all'atto stesso del dire e del nominare, che si configurano come azioni la cui correttezza è esprimibile nei termini della commisurabilità ad una serie di variabili, che sono la natura dell'azione stessa, la natura degli enti in relazione ai quali l'azione viene compiuta, la natura dei mezzi con cui viene compiuta (orizzonte della virtù, spazio della *eupraxia*, del "saper dire" come caso specifico del "saper agire").

L'orizzonte del *Cratilo* è quello di una discussione sui nomi che tiene conto contemporaneamente del valore pratico e del valore teorico dell'atto del nominare: un nome è nome non soltanto perché *esprime* qualcosa a qualcuno, ma anche perché questo qualcosa che esprime è *la natura della cosa di cui il nome è nome*. Nella prospettiva di Ermogene vale soltanto la prima delle due esigenze: il nome esprime una decisione del parlante e l'atto del nominare raggiunge il suo scopo – che è pratico – quando il parlante viene compreso da colui al quale si rivolge. Non vi è nessuna correttezza dei nomi al di fuori delle due dimensioni esprimibili con i termini *syntheke* e *omologia* (384d1). Nella prospettiva di Cratilo, invece, vale soltanto la seconda delle due esigenze: ciò che fa di un nome un nome è l'indicazione della natura del *nominatum*: l'atto del nominare raggiunge il suo scopo – che è teorico – quando con il nome viene indicata la cosa quale essa è (428e1-2). I due interlocutori di Socrate rappresentano, ciascuno separatamente, le due funzioni che ciascun nome svolge invece contemporaneamente: individuare le cose e comunicarle agli altri. Nel paragone con la spola, di cui parlavamo all'inizio, tali due funzioni sono indicate rispettivamente come funzione distintiva e funzione didattica¹⁹. Nella prospet-

¹⁹ Sulle funzioni del linguaggio cfr. D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 60; C. GAUDIN, *Platon et l'alphabet*, Paris 1990, p. 120.

tiva di Platone esse sono inscindibili e la loro inscindibilità riguarda il legame profondo che esiste tra la verità e la tecnica, tra la teoria e la prassi. L'argomentazione platonica è costruita per mostrare questo legame. Ciascuno dei due interlocutori di Socrate, infatti, esaspera la propria posizione affinché appaia il legame che esiste tra le due funzioni del nome: Ermogene teorizza l'ipotesi che ognuno possa cambiare i nomi alle cose a proprio piacimento (385d-e) e Cratilo teorizza l'ipotesi di una "cosa" chiamata da tutti con un nome che però non è il suo nome perché non esprime la sua natura (429c). Le due ipotesi così estremizzate hanno la funzione metodologica di mostrare la natura al contempo teorica e pratica del linguaggio, il suo statuto speciale, la sua configurazione naturale ed artificiale. Ma i tempi sono maturi per trarre da queste premesse alcune conclusioni, che possano valere anche come tentativo di definizione del campo semantico dell'*ousia*.

Dopo avere enunciato le due ipotesi sofistiche sull'*ousia* degli enti e dopo avere analizzato le implicazioni che ciascuna di esse nasconde, Socrate dimostra come entrambe siano da scartarsi, e, dunque, secondo una figura di pensiero cara alle argomentazioni platoniche, si danno le condizioni per la posizione della "terza ipotesi": quella relativa alla stabilità e alla differenziazione dell'*ousia*:

«Se dunque né per tutti tutte le cose sono allo stesso modo insieme e sempre (ipotesi di Eutidemo), né per ciascuno in privato è ciascuna cosa (ipotesi di Protagora), allora è chiaro che le cose sono esse da se stesse in possesso di una qualche stabile *ousia* (οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, 386e1)²⁰, non relative a noi, né da noi tratte in su e in giù per l'immagine (φαντάσματι) che ne abbiamo, ma in se stesse (καθ' αὐτά) in relazione alla loro *ousia* (πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν) in possesso di un loro modo di essere già predisposto (ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν)» 386d8-e4²¹.

Una domanda importante, tesa a verificare il senso del termine *ousia* in questo contesto teorico, sarebbe stata quella relativa all'individua-

²⁰ Nel suo commento al *Cratilo* Dalimier specifica: la stabilità è accordata non alle cose in se stesse, ma ad una "certa realtà" che esse hanno (cfr. 386a) ed aggiunge «Socrate può così conciliare la percezione di un certo cambiamento con la stabilità dell'*ousia*» (cfr. PLATON, *Cratyle*, présentation et traduction inédite par C. D., Paris 1998, p.199 n. 30).

²¹ PLAT. *Crat.* 386d8-e4. Si veda la traduzione di Aronadio in PLATONE, *Cratilo*, trad. e intr. di F. A., Roma-Bari, 1996.

zione delle "cose" sulle quali ci si sta interrogando a proposito dell'*ousia*: di quali "cose" ci si domanda se hanno o non hanno un'*ousia* stabile e differenziata? Socrate risponde a questa domanda per così dire indirettamente, prima, cioè, che essa sia stata posta. E la sua risposta riguarda la virtù: un esempio di "cosa", sulla cui *ousia* ci si interroga, è la virtù (ἀρετή τε καὶ κακία, 386d6), e di questa "cosa" si dice che, priva di *ousia* stabile, essa non esisterebbe affatto. Si tratta di un esempio illuminante, perché riguarda una "cosa" a proposito della quale la domanda sull'*ousia* è naturalmente ermeneutica: l'*ousia* della giustizia è la giustizia stessa: il modo in cui essa "sta" è il suo unico modo di esistere. Prima che la giustizia venga "posta" da una discussione che determini i suoi tratti essenziali, essa semplicemente non è. E lo stesso discorso vale per la "cosa" verità.

Quanto sto cercando di dire è che, sulla base delle argomentazioni socratiche prese in considerazione, argomentazioni tese a mostrare l'insostenibilità delle ipotesi sofistiche sull'*ousia*, è possibile stabilire che l'*ousia* riguarda non la semplice esistenza degli enti, ma piuttosto quella dimensione in cui tale esistenza diviene conoscibile e valutabile. Sulla base delle argomentazioni socratiche, cioè, è possibile stabilire che *quello che sarebbe diverso se avessero ragione Protagora ed Eutidemo non è uno stato di cose ma un orizzonte di senso*. Quello che è stato affermato è che se le "cose" avessero un'*ousia* instabile e indifferenziata, tale orizzonte non potrebbe essere determinato. Se le cose avessero un'*ousia* instabile e indifferenziata, insomma, quel che salterebbe non è la consistenza delle cose, ma la affidabilità dei discorsi su di esse; cambierebbero non gli enti ma il loro *valore*.

Tutto ciò ci costringe a rivedere l'idea di ontologia troppo spesso chiamata in causa per intendere in un contesto platonico la nozione di *ousia*. Platone lega chiaramente l'*ousia* degli enti al loro "essere", alla loro natura, ma quando abbiamo riconosciuto questo siamo lontani dall'aver determinato il senso di questo termine. Gli studiosi del *Cratilo* sottolineano come questo dialogo «ci esorti a studiare non la linguistica ma l'ontologia»²², come esso ci porti «proprio nel cuore dell'ontologia»²³, sottolineando che ogni conoscenza, anche quella che porta alla

²² Cfr. CH. H. KAHN, *Language and ontology in the Cratylus*, cit., p. 168.

²³ Cfr. J. L. ACKRILL, *Language and reality in Plato's Cratylus*, in *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, ed. G. Fine, Oxford 1999, pp. 125-142, p. 140.

attribuzione dei nomi alle cose, «non comincia dallo studio dei nomi ma da quello delle cose»²⁴. Essi mancano di sottolineare, però, che cosa significhi, nel contesto specifico del *Cratilo*, la nozione di *ousia*²⁵. Come è noto, il termine *ousia* non è altro che la sostantivazione del participio del verbo *einai*, e sulla valenza semantica delle occorrenze del verbo *einai* in Platone è aperta nella letteratura critica un'interminabile *querelle*. Dopo gli studi di Kahn²⁶ è accettata quasi universalmente l'idea che gli usi del verbo in Platone siano caratterizzati da una "sovra-determinazione", cioè dalla compresenza di più accezioni. Ciò ha determinato, però, non una soluzione della questione, ma soltanto uno spostamento del fuoco della discussione, che ora è tesa ad individuare, di volta in volta, quale sia l'accezione determinante²⁷. Io non intendo prendere posizione su una questione così complessa, ma vorrei tentare di dimostrare soltanto che, nel contesto specifico del *Cratilo*, il senso di

²⁴ Cfr. D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 154. Su questo punto specifico cfr. anche S. KELLER, *op. cit.*, p. 304.

²⁵ Molto opportunamente, Fattal scrive che il *Cratilo* «esorta a studiare la dialettica, metodo euristico che mira a conoscere la natura di una cosa particolare, a definirla e ad analizzarla, riferendosi alle idee», ed ipotizza che la conclusione del dialogo, che invita a sbarazzarsi del linguaggio per andare «alle cose stesse», sia una conclusione ironica, infatti – ricorda lo studioso – è grazie al linguaggio, ed alle parole intese come strumenti, che si può discernere l'*ousia*. La dialettica ha bisogno delle parole ed infine – conclude – l'essere stesso trova il suo fondamento nelle categorie della lingua (cfr. M. FATTAL, *Vérité et fausseté de l'onoma et du logos dans le Cratyle*, in N. L. CORDERO (éd), *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000, pp. 13-31, p. 31; sull'argomento si veda anche S. SCOTT, *Platon et la démythification du langage*, in «Atene e Roma» XXXI (1986), pp. 1-8). Io non credo che la conclusione del dialogo sia ironica, ma su questo *infra*.

²⁶ Cfr. CH. H. KAHN, *Some Philosophical Uses of "to be" in Plato*, in «Phronesis» XXVI (1981), pp. 105-134.

²⁷ Kahn (*ivi*, p. 115) ritiene che l'*ousia* come oggetto di conoscenza sia definita in ultima analisi in riferimento alle *whatness-questions* del dialettico e «in this culminating account of philosophic knowledge, the copula syntax of the ὄ ἐστι formula thus bears the whole weight of Plato's ontology» (p. 115). Più avanti lo studioso ricorda come nel *Teeteto* (186c-e) l'*ousia* sia esattamente ciò che è richiesto per la conoscenza della verità (la sensazione non è conoscenza perché la conoscenza richiede verità e la verità richiede *ousia*, ma la sensazione non può cogliere l'*ousia* dunque non può cogliere la verità) e si domanda che cosa sia l'*ousia* richiesta per la conoscenza della verità inaccessibile alla sensazione: prima possibilità: i fatti del mondo; seconda possibilità: le asserzioni su questi fatti. Laddove si condanna l'incompetenza della sensazione, egli conclude, appare preferibile la seconda possibilità ed in quest'ultima prospettiva l'*ousia* si configura come «a short-hand expression for the propositional structure of thought, provided by or modelled on language, and entailing reference, predication, and assertion» (pp. 119-120).

questo termine è legato al linguaggio. L'*ousia* è legata al nome e dunque, in questa prospettiva, il *Cratilo* si configura come il testo platonico in cui si fonda la riflessione sulla relazione che il linguaggio intesse con le cose, cogliendo l'*ousia* delle cose, vale a dire il loro significato proprio, il senso di ciascuna di esse. A mio avviso, infatti, l'*ousia* delle cose, così come risulta dal *Cratilo*, non è qualcosa che preesiste al linguaggio, ma è piuttosto qualcosa che *nasce* con il linguaggio, con il linguaggio che pone i nomi alle cose e che, attraverso questa attività onomastica, fonda il senso del mondo. Questa tesi trova il suo punto forte, a mio avviso, nell'analogia tra il nome e la spola riportata all'inizio di questo contributo. Prima di analizzarla nel dettaglio dobbiamo però ancora seguire il percorso testuale che ad essa conduce.

Per indagare sulla questione della *orthotes* dei nomi, Socrate – dicevamo – costruisce un'argomentazione che fa dei nomi, per così dire, un tipo particolare di "cose".

L'argomentazione di Socrate si sviluppa come segue: essendo le azioni un genere di enti (εἶδος τῶν ὄντων, 386e8), essendo il dire un'azione (τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν, 387b8-9), ed essendo il nominare una parte del dire (τοῦ λέγειν μῶριον τὸ ὀνομάζειν, 387c6), anche il nominare possiede una sua *ousia* stabile e differenziata, una sua natura propria che non dipende dalla decisione umana (387d1-2). Subito dopo viene specificato che tale natura propria del nominare è la natura propria dell'azione (*nominare*), dell'oggetto (*nominatum*), del mezzo con cui si nomina (*nome*, 387d5)²⁸. E che, se l'azione del nominare viene compiuta in modo scorretto, con mezzi impropri e inadatti alla natura del *nominatum*, essa non si configura nemmeno come un nominare. Socrate infatti specifica:

«E, dunque, si deve nominare nel modo in cui è già predisposto il nominare le cose e l'essere nominato e il mezzo», e non «alla maniera che vogliamo noi» ... «così approderemmo a qualcosa di buono e nomineremmo, altrimenti no» (καὶ οὕτω μὲν ἂν πλέον τι ποιῶμεν καὶ ὀνομάζοιμεν, ἄλλως δὲ οὐ). Ed Ermogene risponde: «Mi sembra» (387d4-8).

²⁸ Per Sedley le azioni, secondo Socrate, hanno una loro propria natura *derivatively* rispetto a quella delle cose in relazione alle quali l'agente agisce (cfr. D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 57, per altre interpretazioni della questione cfr. *ivi*, p. 56 n. 13).

Con quest'ultima affermazione, secondo la quale il nominare scorretto non sarebbe un nominare affatto, la tesi di Socrate si avvicina moltissimo a quella che sarà la tesi finale di Cratilo, secondo la quale i nomi o sono correttamente attribuiti o non sono affatto nomi²⁹. Se l'azione del nominare ha una sua natura propria, allora, quando l'azione non viene compiuta secondo tale natura (con mezzi impropri o non rispettando la natura del *nominatum*), essa non è propriamente se stessa³⁰, è un nominare improprio, e si può dire che non è affatto un nominare. Ciò vale per il nominare come per tutte le altre azioni: ciascuna di esse ha una sua propria *ousia* che deve essere rispettata perché l'azione sia proprio ciò che intende essere. Ma, ed è questo il punto che qui si intende focalizzare, che cos'è e come si distingue l'*ousia* di un'azione? Nel caso dell'azione del nominare questa domanda è tanto più pregnante in quanto Platone stabilisce nel *Cratilo* non soltanto che il nominare ha una sua propria *ousia*, ma che tale *ousia* del nominare consiste nel cogliere un'altra *ousia*: quella del *nominatum*.

In altre parole – ed eccoci finalmente alla spola – in che misura vale il paragone posto all'inizio, secondo il quale il nome è uno strumento (ὄργανον) atto a insegnare qualcosa (διδασκαλικόν τι) e a distinguere l'*ousia* (καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας) come la spola il tessuto (ὥσπερ κερκίς ὑφάσματος)?

È importante sottolineare, per comprendere il senso pregnante di questo paragone, che esso pone un'analogia: il nome – si dice – sta all'*ousia* come la spola sta al tessuto. Il tessuto, come tutti sanno, è il risultato di un'attività compiuta dalla spola: il tessuto non preesiste alla spola. Perché sia rispettato il senso di quest'analogia è necessario ipotizzare anche l'*ousia* come il risultato di un'attività compiuta dal nome: l'*ousia* non preesiste al nome.

Quella tra la spola e il nome non è un'analogia semplicemente accennata, ma appare piuttosto molto articolata:

²⁹ È infatti tipica, delle argomentazioni platoniche tese a discutere la natura della falsità e della scorrettezza, l'oscillazione tra la posizione che ammette l'esistenza di qualcosa di falso e la posizione che, a questo qualcosa di falso, nega la determinazione stessa di ente dotato di una sua natura propria. Per un importante esempio di questa oscillazione si veda l'argomentazione platonica sul discorso falso nel *Sofista* (262d-263d) e L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza*, Napoli 1994, pp. 251-264.

³⁰ Quando compiamo un'azione scorrettamente, *ouden praxomen* (cfr. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 129).

- 1) Come la spola è uno strumento adatto a tessere (388c2), il nome è uno strumento adatto ad insegnare (388c7).
- 2) Come la spola viene usata bene se viene usata in modo adatto a tessere, il nome viene usato bene se viene usato in modo adatto ad insegnare (388c5-7).
- 3) Come il tessitore, usando la spola, usa l'opera del falegname (388c9-11), l'insegnante, usando il nome, usa l'opera del «fabbricante di nomi» (388d6-389a2)³¹.
- 4) Come il falegname, quando costruisce la spola, guarda a «ciò che è per natura predisposto a tessere» (τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν 389a7-8) a «ciò che è in sé spola» (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς, 389b5-6), dunque all'idea di spola; allo stesso modo, il «fabbricante di nomi», quando costruisce il nome, guarda al «nome predisposto per natura» (φύσει πεφυκὸς ὄνομα, 389d4-5), a «ciò che è in sé nome» (αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, 389d6-7), dunque all'idea di nome.
- 5) Come il falegname costruisce la spola trasponendo l'idea di spola nel legno (389c9), il «fabbricante di nomi» costruisce il nome trasponendo l'idea di nome nei suoni e nelle sillabe (389d5-6).
- 6) Come l'idea di spola (τῆς κερκίδος εἶδος, 389b10) è presente in tutte le spole, pur essendo esse differenziate a seconda delle vesti che devono tessere (389b8-9), l'idea di nome (τοῦ ὀνόματος εἶδος, 390a5-6) è presente in tutti i nomi, pur essendo essi differenziati a seconda delle cose che devono insegnare.
- 7) Come i vari fabbricanti di spole (o di trapani) traspongono la stessa idea (ἢ αὐτῇ ιδέα, 389e3) di spola (o di trapano) in materiali differenti, cioè in legno (o ferro) ogni volta diverso (389e1-3), così i «fabbricanti di nomi» traspongono la stessa idea di nome in sillabe differenti, cioè in linguaggi greci o barbarici (390a5-6).
- 8) Come, nel caso della spola, è il tessitore che giudicherà la correttezza del lavoro del costruttore di spole (390b1-4), così, nel caso del nome, sarà il dialettico che giudicherà la correttezza del lavoro del «fabbricante di nomi» (390c2-12).

Si tratta di un'analogia, come dicevamo sopra e come appare adesso chiaramente, complessa e ricca di implicazioni. Sofferamoci, in

³¹ Sulla figura del *nomothetes* cfr. L. PALUMBO, *Il nomos e la trasmissione dei nomi nel Cratilo di Platone (a proposito di Crat. 388D12)*, in «Elenchos» XXV (2004), pp. 397-412.

questa sede, soltanto su quelle che riguardano strettamente il nostro tema.

Nel punto 7) è nascosta una distinzione importante sottolineata da Ackrill³²: la distinzione tra «ciò che un nome realmente è» (l'idea di nome) e i cosiddetti nomi ordinari in particolari linguaggi. Tale distinzione corrisponde alla distinzione tra la funzione del nome (identica in tutti i nomi) e i diversi modi di esplicarsi di tale funzione.

I *diversi modi di esplicarsi della stessa funzione* sono intesi come segue:

- a) Così come la funzione (tessere) è identica per tutte le spole, ma esistono tante diverse spole adatte a tessere diversi tessuti (vesti grosse di lino o di lana o di qualsiasi altra fatta); analogamente la funzione (insegnare) è identica per tutti i nomi, ma esistono tanti diversi nomi adatti ad insegnare diverse cose.
- b) Poiché la funzione è uguale per tutte le spole, tutte sono fatte di legno. Analogamente: poiché la funzione è uguale per tutti i nomi, tutti sono fatti di lettere sillabe e suoni. E, come esistono diverse spole, fatte di legno diverso, esistono diversi nomi adatti ai diversi linguaggi.

Dopo avere annotato ciò che l'analogia *dice*, annotiamo ciò che essa *non dice*:

- a') *Non dice* che esistono *tante diverse spole adatte a tessere lo stesso tessuto*.
- a'') *Non dice* che esistono *tanti diversi nomi adatti a insegnare la stessa cosa*.
- b') *Non dice* che per tessere lo stesso tessuto esistono diverse spole dello stesso legno, materialmente distinguibili l'una dall'altra.
- b'') *Non dice* che per insegnare la stessa cosa esistono diversi nomi dello stesso linguaggio, materialmente distinguibili l'uno dall'altro (i sinonimi).

L'analogia è sorprendentemente corretta. E, come spesso accade in Platone, essa è esplicativa meno per le distinzioni che pone, che per quelle che non pone: se facciamo attenzione a queste ultime, scopriamo, infatti, che essa *non* evidenzia la differenza che esiste, all'interno dello stesso linguaggio, tra i tanti nomi identici e i tanti nomi diversi *che pure esprimono la stessa "cosa"*.

³² J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 134.

Consideriamo il passo in 393a-394d. Il contesto è quello in cui si analizzano le etimologie di alcuni termini. E si dice che poco importa quali lettere e quali sillabe siano impiegate per esprimere un significato (*semainein*), ciò che importa è invece che l'*ousia* della cosa (ἡ οὐσία τοῦ πράγματος) sia mostrata (δηλουμένη) nel nome (ἐν τῷ ὀνόματι, 393d4). L'esempio è quello dei nomi di Ettore (Ἐκτωρ) ed Astianatte (Ἀστυάναξ). Socrate afferma che tali nomi, pur non avendo in comune che la sola lettera τ, «significano la stessa cosa» (ταὐτὸν σημαίνει, 394c1). Quel che è focalizzato in questo contesto è il «potere del nome» (ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις, 394b6) che consiste propriamente nel mostrare l'*ousia* della cosa. La differenza che occorre focalizzare tra i nomi non è linguistica ma semantica³³: due nomi che significano la stessa cosa sono in realtà "lo stesso nome" e appaiono diversi solo a coloro che sono inesperti, «così come a noi i farmaci dei medici, svariati nei colori e negli odori, paiono diversi quando invece sono gli stessi, mentre al medico, giacché considera la forza dei farmaci (δύναμιν τῶν φαρμάκων), paiono gli stessi» (394a7-b2)³⁴.

Se è "insegnata" la stessa "cosa" – ritiene Platone – abbiamo a che fare con "lo stesso nome", sia se esso è espresso con le stesse lettere o sillabe, sia se esso è espresso con lettere e sillabe diverse, all'interno dello stesso linguaggio. Ed infatti, pur essendo tante, e diverse, le spole che tessono lo stesso tessuto, si tratta in realtà sempre della stessa spola, fatta sempre di legno, ed è trascurabile la differenza materiale, cioè il concreto legno, che ciascuna può presentare rispetto ad un'altra dello stesso tipo. Coerente con il principio che considera discriminante per i nomi solo il loro potere³⁵ di "significare" le "cose", è l'assenza, nell'a-

³³ Cfr. CH. H. KAHN, *Language and reality* cit., p. 164.

³⁴ Su questo passo cfr. A. BRANCACCI, *La filosofia del linguaggio di Democrito*, in «La Cultura» XXV (1987), pp. 104-119, p. 113 n. 26; M. FATTAL, *op. cit.*, p. 27. Sedley sottolinea che due nomi che hanno lo stesso potere non sono propriamente sinonimi ma «estensionalmente equivalenti» (cfr. D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 84).

³⁵ Sul termine *dynamis* cfr. J. G. TRINDADE SANTOS, *O Crátilo e a filosofia platónica da linguagem*, in «Análise» VII (1987), pp. 15-48, p. 45 n. 3, ove si trova l'importante annotazione che il termine *dynamis* si riferisce al potere di una lettera, di un nome o di un logos «di esprimere il corrispondente potere di una entità» (417b4). A mio avviso si tratta di un punto fondamentale, ma l'uso del termine "corrispondente" rischia di essere sviante: la forza del nome di esprimere la cosa è la forza della cosa stessa di essere espressa attraverso il nome. Il nome non *ha* un potere, ma *è* un potere, e questo potere è il potere della cosa di esprimere la propria *ousia*. Il nome è l'espressione dell'*ousia*.

nalogia, di un'altra forma di differenza, quella che esiste tra nomi che, in diversi linguaggi, esprimono la stessa "cosa". Si tratta di una distinzione che Platone si rifiuta esplicitamente di accogliere (390a): pur essendo diverso l'assemblaggio di lettere, sillabe e suoni, infatti, è assegnata in tutti questi casi "la stessa idea" e dunque tali nomi diversi, di diverse lingue, sono in realtà *lo stesso nome*. Nel contesto del discorso platonico, insomma, il caso dei sinonimi in una stessa lingua è perfettamente sovrapponibile al caso di parole che, in diverse lingue, esprimono "la stessa cosa". Ciò di cui invece si sottolinea l'importanza è la necessaria distinzione che deve esistere tra nomi che devono indicare cose diverse nello stesso linguaggio, perfettamente corrispondente alla distinzione che deve esistere tra spole che devono tessere tessuti diversi, pur essendo tutte fatte dello stesso materiale (legno).

Da queste analisi appare chiaro che quando Platone parla di "ciò che un nome realmente è", o dell'"idea di nome", si riferisce a "ciò che fa di un nome un nome", alla funzione naturale del nome, identica in tutti i nomi. Come abbiamo visto, tale funzione naturale viene individuata facendo riferimento ad un solo elemento: il potere, tipico dei nomi, di significare le cose. Nomi diversi che significano la stessa cosa sono *lo stesso nome*. Il potere, tipico dei nomi, di significare le cose è spiegato grazie ad un riferimento eidetico: ogni nome traspone in materiale sonoro l'idea di nome. E se esprime lo stesso significato di un

Quando Platone si appresta a spiegare in che cosa consiste il potere dei nomi di *significare* le cose, quel potere che essi esplicano trasponendo in materiale sonoro l'idea del nome, usa verbi quali "insegnare", "distinguere", "mostrare" e gli oggetti di questi verbi sono volta a volta le *ousiai* degli enti: la funzione *naturale* del nome viene identificata con

³⁶ È da notare la differenza tra l'espressione ἡ αὐτὴ ἰδέα in 389e3 che significa «la stessa idea» di nome e l'espressione τοῦ ὀνόματος εἶδος in 390a5-6 che significa semplicemente «l'idea del nome», che non è *la stessa* per i diversi usi. Secondo Kahn, così come la forma della spola (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς, 389b5) rappresenta la funzione generale di ogni spola, mentre la forma specifica o natura (*eidōs* o *physis*) di una determinata spola corrisponde alla specifica funzione che essa deve svolgere, allo stesso modo la forma del nome (αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, 389d6-7) rappresenta la condizione generale che ogni nome deve soddisfare, mentre l'*eidōs* o natura di uno specifico nome (cioè il nome di una specifica cosa) rappresenta la funzione specifica di *quello* specifico nome (cfr. CH. H. KAHN, *Langage and ontology* cit., p. 162).

la funzione di «insegnare *qualcosa*» (388b13) e il "qualcosa" che il nome insegna è l'*ousia* degli enti: se il nome è correttamente nome, esso coglie l'*ousia* della "cosa" (393d4). Se un nome *significa* è perché esso *mostra l'ousia* della cosa (393d4). Cogliere e insegnare l'*ousia*, significare e mostrare l'*ousia*, sono tutti momenti di una stessa funzione del nome, funzione che è semantica e *quindi* didattica³⁷.

Il fatto che tutti i nomi esplicino una stessa funzione, e che questa stessa funzione sia semantica, comporta che «una sola (μία, 422c7) è la correttezza di ogni nome (ἡ ὀρθότης παντὸς ὀνόματος, 422c7-8)», e che riguardo ad essa, ossia riguardo «all'esser nome», nessun nome differisca dagli altri (οὐδὲν διαφέρει τῷ ὀνομα εἶναι, 422c8-9). Ora, tale funzione semantica è definita come capacità del nome di «mostrare» (δηλοῦν) quale sia ciascuna delle cose (οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων, 422d2-3). Platone indugia molto nel tentativo di spiegare che cosa significhi "mostrare", e in questo tentativo fa uso di molti termini che appartengono al campo semantico del disvelamento (δήλωμα, δηλοῦν, 423).

Prima di tutto viene detto che se non avessimo né lingua né voce cercheremmo di "mostrare" le cose usando il nostro corpo. E questo «mostrare attraverso il corpo» viene immediatamente qualificato come un «significare» (σημαίνειν, 422e4), poi come un "mostrare", ed infine come un "imitare". Disponendo gli uomini di lingua e voce, il loro atto

certo punto, il testo del *Cratilo* presenta una sorta di definizione: «il nome è, a quanto sembra, atto imitativo con la voce di quel che si imita e colui che con la voce imita nomina ciò che imita» (ὄνομα ἄρ' ἐστίν, ὡς εἶκε, μίμημα φωνῆ ἐκείνου ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῆ φωνῆ ὃ ἂν μιμηται, 423b9-11). Che però, nel caso del nome, si possa parlare *tout court* di un'imitazione *fonica* della cosa che viene imitata è escluso sulla base di un esempio: chi imita, con la voce, gli animali non sta affatto nominando gli animali. Ermogene allora chiede, se non è un'imitazione fonica, che tipo di imitazione sia il nome. (423c9-10). E Socrate, piuttosto che rispondere immediatamente, costruisce un'argomentazione che serve a spiegare i molti sensi in cui può essere intesa l'imitazione. Tale argomentazione porta ad

³⁷ Cfr. J. L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 133: la funzione «distinguere» spiega la funzione «insegnare».

escludere che il nome sia da intendersi come un'imitazione fonica del tipo di quelle operate dalla musica. Ma esclude anche che sia da intendersi come un'imitazione del tipo di quelle operate dalla pittura. Si tratta in tutti questi casi di forme di imitazione che vengono citate per essere distinte da quel tipo specifico di imitazione che è il nome: la musica e la pittura sono cosa diversa dalla tecnica onomastica e la differenza sta nel fatto che le prime due tecniche imitano delle cose voce figura e colore (φωνή καὶ σχῆμα καὶ χρῶμα, 423d4-5), la seconda, invece, volge la sua imitazione ad una dimensione delle cose che è altra dal colore, dalla voce e dalla figura e questa dimensione altra è l'*ousia* (423e-424a).

L'*ousia* – dice Socrate – appartiene sia alle cose dotate di voce figura e colore, sia, anzi *primariamente* (πρῶτον, 423e2), al colore e alla voce stessi. Essa infatti appartiene a tutto ciò che «è degno del nome "essere"» (ἡξιώται ταύτης τῆς προσρήσεως³⁸ τοῦ εἶναι, 423e4-5). Si tratta di un passo importantissimo. Socrate dice: «se si potesse *imitare* (μιμεῖσθαι) proprio questo di ciascuna cosa, l'*ousia*, per mezzo di lettere e di sillabe, non si manifesterebbe (δηλοῦν), ciascuna cosa che è?» (ἕκαστον ὃ ἔστιν, 423e7-9). Ed Ermogene acconsente.

Più avanti la questione viene riformulata come segue: «*Orthotes* del nome, diciamo, è quella che indicherà la cosa quale è» (ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα, 428e1-2).

Che il "dire" sia un "imitare" – a questo punto del dialogo – resta ancora privo di spiegazione, ma in 430a10-b1 si ribadisce: «il nome è un qualche atto imitativo della cosa» (μίμημα τι εἶναι τοῦ πράγματος). Ed è precisamente un «atto di imitazione fedele», una «riproduzione» (ἀπομιμούμενος, 431d3), operata mediante lettere e sillabe, dell'*ousia* delle cose (τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων, 431d2-3).

Se gli interlocutori del dialogo continuano ad interrogarsi sulla questione, formulando definizioni sempre nuove della funzione del nome,

³⁸ Il termine πρόσρησις, usato da Platone anche in *Charm.* 164e1, nel senso di "saluto", può significare anche il "rivolgere la parola", ed è usato con questo senso in *Leg.* 777e6. Ma il significato più importante è proprio "nome", "denominazione", ed in questo senso è usato anche in *Pol.* 258a1, 306e7. In *Phaedr.* 238b3, *Tim.* 60b3, *Leg.* 960c5 abbiamo, con lo stesso significato, il termine πρόσρημα. L'enfasi di questo passo ricorda un analogo passo del *Sofista* in cui alla domanda dello Straniero, se il numero sia da porsi tra le cose che sono, Teeteto risponde: «Sì se mai c'è altro che si debba porre che è» (Ἐἴπερ γε καὶ ἄλλο τι θετέον ὡς ὄν, 238b1).

non è perché tale funzione non sia stata chiaramente definita nella sua fondamentale relazione con l'*ousia*, ma piuttosto perché tale fondamentale relazione con l'*ousia* appare espressa dalla nozione di "imitazione" solo in modo approssimativo. Quale sia il criterio della *orthotes* di quella specifica forma di imitazione che è il nome, resta ancora da stabilire e, in 432e6-7, Socrate afferma che una cosa è nominata ed espressa da un nome quando in esso vi è «l'impronta della cosa» (ὁ τύπος τοῦ πράγματος). È questo ciò che rende il nome un «atto ostensivo della cosa mediante lettere e sillabe» (δήλωμα συλλαβαῖς καὶ γράμμασι πράγματος, 433b3, d2). Ma, detto questo, il rapporto tra nome e cosa resta ancora in un certo senso misterioso. Ciò che resta misterioso è il modo in cui si esplica l'atto ostensivo, il modo in cui il nome si fa *deloma* dell'*ousia* della cosa.

Socrate e Cratilo, ad un certo punto, si accordano sul fatto che, se i nomi sono *delomata* delle cose, essi devono essere costituiti, quanto più è possibile, «tali quali le cose che devono mostrare» (αὐτὰ ποιῆσαι ὅτι μάλιστα τοιαῦτα οἷα ἐκεῖνα ἃ δεῖ δηλοῦν αὐτά, 433e1-2). Che i nomi debbano essere *tali quali* le cose, sembrerebbe una ripetizione di quanto già detto, ma in realtà si tratta di un'espressione che indicherà la strada della soluzione del problema del rapporto tra nomi e cose. Cratilo sottolinea a questo punto che il nominare è un mostrare che avviene per mezzo di qualcosa che è *homoion* rispetto alla cosa che deve essere mostrata. E Socrate ripete: il nome dovrà essere ὁμοιον τῷ πράγματι (434a3-4), simile alla cosa che intende mostrare. Io credo che in questo contesto teorico il termine "simile" (ὁμοιον) abbia il significato tutto nuovo di "analogo" che era stato introdotto dall'espressione "tali quali" (τοιαῦτα οἷα, 433e1) nel passo precedente: per mostrare ciò che intende mostrare, il nome deve costituirsi come un *analogo* della cosa di cui è nome.

Non è possibile sopravvalutare l'importanza di questo passo, esso chiude definitivamente con i tentativi di ridurre il nome ad una *generica immagine* della cosa, ed afferma che i nomi esprimono le cose perché tra nomi e cose esiste una relazione di similarità che non è quella che esiste tra un oggetto e la sua immagine, ma quella che esiste tra due enti che hanno una medesima configurazione formale³⁹. Il nome è un

³⁹ Nel testo degli *Elementi* di Euclide «in ogni parallelogramma i parallelogrammi posti intorno alla diagonale sono ὅμοια a tutto il parallelogramma e fra loro» (*El.* VI,

ente che esprime un altro ente. La funzione espressiva è possibile solo grazie al fatto che l'ente che esprime e l'ente che è espresso hanno conformazioni simili: entrambi sono articolati in *stoicheia*, elementi (434b4-7). Tra l'articolazione che appartiene alla lingua e l'articolazione che esiste nelle cose che la lingua designa esiste un'analogia: entrambe sono combinazione di particelle elementari. In questa prospettiva il mondo si configura come un testo da decifrare e gli strumenti di questa decifrazione sono le parole:

«Potrebbero mai i nomi essere simili (ὅμοια) ad alcunché, se quei <componenti>, a partire dai quali sono composti i nomi (ἐξ ὧν συντίθεται τὰ ὀνόματα) non avessero una qualche somiglianza (ὁμοιότητά τινα ἔχοντα) con quei <pragmata> dei quali i nomi sono imitazioni? E non sono *stoicheia* quelli a partire dai quali si eseguono le composizioni (ἔστι δέ, ἐξ ὧν συνθετέον, στοιχεῖα)?» (434b4-7).

Ma non basta: l'analogia tra linguaggio e mondo per Platone è più profonda e tale ulteriore profondità riguarda la nozione di *ousia*, che consente alla molteplicità di particelle elementari – gli *stoicheia* di cui è fatto il mondo e quelli di cui è fatto il linguaggio – di assumere una figura unitaria: così come quell'articolazione di *stoicheia* che costituisce ciascuna delle cose si configura all'occhio esperto come un'*ousia* unitaria, stabile e differenziata, *analogamente* quell'articolazione di *stoicheia* che costituisce ciascuno dei nomi si configura anch'essa, e anch'essa solo all'occhio esperto, come un'*ousia* stabile e differenziata, dotata di una sua funzione specifica, che, come abbiamo visto, è una funzione espressiva. Tale funzione espressiva appartiene, però, soltanto a quelli tra i nomi che sono correttamente nomi.

Nel *Cratilo* l'ipotesi che esista un fabbricante di nomi capace di far bene il proprio mestiere è considerata possibile, ma difficile. Tentiamo di capire esattamente di che ipotesi si tratta: l'onomastico esperto sarebbe, se esistesse, un tecnico in grado di compiere perfettamente l'atto dell'attribuzione dei nomi: un tecnico capace di trasporre nell'articolazione materiale dei suoni l'idea del nome, scegliendo ogni volta il materiale sonoro adatto all'espressione dell'*ousia* della "cosa". Il testo del *Cratilo* contempla l'ipotesi che tale "fabbricante di nomi" possa

Prop. 24). Cfr. F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio*, Roma-Bari 2003, p. 176. Dello stesso autore si veda *Angolo retto e nome ortogonale. I modelli matematici del "Cratilo"*, in G. MANETTI, P. BERTETTI (a cura di), *Semiotica: testi esemplari*, Torino 2003, pp. 3-14.

essere coadiuvato nel suo lavoro dall'opera di un dialettico, vero esperto di nomi. Così impostata, l'ipotesi risulta possibile, e si tratta dell'ipotesi di avere un giorno a disposizione soltanto nomi corretti. I nomi così creati, infatti, sarebbero tutti corretti e lo sarebbero perché esprimerebbero l'*ousia* delle cose di cui sarebbero nomi. Nel caso di questa ipotesi, non varrebbe più l'invito, con cui si chiude il dialogo, di *abbandonare i nomi* per imparare "dalle cose stesse" (439b4-8); tale invito, infatti, deriva dall'assunzione che i nomi possono essere più o meno corretti, e dunque non possono essere una guida alla conoscenza delle cose (436b5-11). Tutta la sezione etimologica del *Cratilo* ha precedentemente mostrato che i nomi in uso sono espressione non delle cose, ma dell'interpretazione che gli uomini hanno costruito delle cose, e queste interpretazioni possono essere più o meno corrette. Se i nomi fossero invece sempre corretti, e lo sarebbero se fossero costruiti da un *nomothetes* aiutato da un dialettico, essi potrebbero ben essere una guida alla conoscenza delle cose. Perché è da una conoscenza delle cose che essi sarebbero nati. Lungi dall'essere un invito ad abbandonare i nomi, il *Cratilo* si configura allora come un invito a rifondare tutto intero l'universo linguistico, per far sì che esso *dica* la vera struttura del mondo. Questo invito ha come suo punto forte la riflessione sulla nozione di *ousia*, che è una riflessione tesa a curvare l'ontologia (o, forse più correttamente, l'*ousiologia*) verso la semantica.

Sulla base di quanto abbiamo tentato di argomentare, infatti, è possibile affermare che nel *Cratilo* Platone costituisce lo spazio dell'*ousia* come intersezione tra l'essere e il dire. Il discorso sull'*ousia* è stato posto infatti per mostrare che hanno un'*ousia* stabile e differenziata tutti gli enti e tra essi quei particolari enti che sono i nomi. Lo spazio dell'*ousia*, l'unico spazio comune tra linguaggio e mondo⁴⁰, è abitato dai nomi che hanno la funzione specifica di significare l'*ousia* delle cose di cui sono nomi. Ora siamo in grado di decifrare il senso di questa affermazione: i nomi sono quegli enti la cui funzione peculiare è quella di mediare il mondo delle cose e quello dei discorsi (delle rappresentazioni, dei pensieri) che si riferiscono ad esse; tale mediazione è possibile grazie all'*ousia*, che è precisamente il luogo in cui la molteplicità dei

⁴⁰ Lo spazio semantico dell'*ousia* è lo spazio comune tra linguaggio e mondo precisamente perché è lo spazio definito dal riferimento alle idee che fonda tanto il linguaggio quanto il mondo: ricordiamo infatti che le idee sono *omonime* delle cose.

grammata che costituiscono le parole e la molteplicità degli *stoicheia* che costituiscono le cose assumono la figura unitaria della *forma significativa*, quella struttura semantica univoca, stabile e differenziata, che consente a ciascuna cosa di essere quella che è e a ciascuna parola di mostrare ciò che ciascuna cosa è.

I nomi sono quei particolari enti che colgono l'*ousia* di tutti gli altri, sono il luogo in cui gli enti si aprono alla significazione. Quando Platone dice che «non nei nomi ma nelle cose va cercato il senso delle cose» (cfr. 439b6-8), intende dire che è nell'*ousia* delle cose che esso va cercato. Il senso non abita a rigore né i nomi né le cose, ma solo quello spazio comune tra essi che è lo spazio semantico. Non c'è *ousia* né per una parola che non intende significare, né per una cosa solamente esistente. L'*ousia* esclude i due poli dell'esistenza bruta e del dire puro; essa è piuttosto il luogo in cui la "cosa" si apre all'esser detta e il dire comincia a significare⁴¹. Al Platone del *Cratilo* importa fondare nella comprensione della nozione di *ousia* la dimensione semantica, quella che nasce con il nome, ma non si riduce al semplice insieme sonoro di lettere e sillabe, essendo piuttosto il modo in cui questo insieme sonoro di lettere e di sillabe appartiene non solo all'ordine del dire, ma anche a quello dell'essere. L'*ousia* non è fatta di suoni, di lettere e di sillabe, perché i suoni, le lettere e le sillabe, sono precisamente ciò che serve ad esprimere l'*ousia*. Lo statuto dell'*ousia* non è linguistico. Ma non è neppure ontologico, se per ontologico si intende un modo di essere dell'essere che precede la significazione. L'*ousia* non è un ente, perché è piuttosto ciò che appartiene agli enti, è ciò in virtù di cui ognuno degli enti è detto essere quel particolare ente che esso è. È il modo che l'ente ha di mostrarsi. Ciò che apprendiamo dal *Cratilo* è che tale dimensione degli enti nasce con i nomi. Esistendo, e svolgendo la loro funzione semantica, i nomi danno un senso alle cose, e questo senso è il risultato di un'attività che è filosofica e non etimologica.

La critica platonica alla etimologia-come-filosofia è la critica ad ogni semiotica che sposta continuamente all'indietro l'ambito della propria indagine: l'etimologia è un'attività che cerca di trovare l'*orthotes* dei nomi risalendo dalle parole nuove a quelle più antiche, dalle parole composte a quelle semplici, dalle parole semplici alle particelle

⁴¹ Cfr. P. AUBENQUE (a cura di), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, p. VIII.

elementari, laddove la filosofia scopre nei nomi le ragioni dell'articolazione del composto nel semplice ed è in grado di mostrare l'*ousia*, che è lo schema unitario di ciascuna composizione (*suntheke*):

«Tu stesso hai convenuto con te stesso che la *orthotes* del nome diventa "composizione" (ἡ ὀρθότης τοῦ ὀνόματος συνθήκη), dal momento che hanno capacità ostensiva sia le lettere simili che le dissimili (καὶ τὰ ὅμοια καὶ τὰ ἀνόμοια γράμματα), quando entrano nell'uso e nella composizione (ἔθους τε καὶ συνθήκης τυχόντα)» (435a 8-10).

Lungi dall'essere una "conversione" di Socrate al "convenzionalismo" (*synthēke* come "convenzione") come pure è stato letto, questo passo dice a mio avviso che il segreto della *orthotes* dei nomi non è nella semplice "somiglianza" dei nomi alle cose, e nemmeno in una *homoiotēs* intesa come corrispondenza biunivoca (di uno ad uno) tra gli elementi che compongono il testo del mondo e quelli che compongono il testo del linguaggio, ma piuttosto in una *homoiotēs* che è di struttura formale: il linguaggio e il mondo sono entrambi una combinatoria di particelle elementari, e ognuna delle cose trova la sua struttura in una *suntheke*, in una composizione unitaria, dotata di una sua propria *ousia* stabile e differenziata che è, *essa, questa struttura, simile* a quella del discorso che la esprime. All'interno di ciascuna delle composizioni verbali possono trovarsi elementi simili ed elementi dissimili rispetto a quelli che si trovano nella struttura delle composizioni delle "cose" («hanno capacità ostensiva sia le lettere simili che le dissimili»), perché ciò che conta è che la parola "dica" la cosa, che le somigli "quanto all'*ousia*", che sia in grado di esprimerne il *typos*, la forma. Il modo che hanno le parole di somigliare alle cose è diverso dal modo che hanno le immagini di somigliare alle cose di cui sono immagini, ed è questa differenza che rende il "somigliare verbale", e soltanto esso, *vero*: «io – dice Socrate – chiamo corretti entrambi gli atti imitativi, per figure e per nomi, ma quello in base ai nomi oltre che corretto chiamo anche vero» (430d).

Per comprendere che cosa sia il "somigliare verbale", quella *homoiotēs* di struttura formale che esiste tra linguaggio e mondo, e che consente alle parole di essere "imitazioni" delle cose, possiamo riferirci all'esempio più importante, al quale si riferisce sempre Platone quando intende esemplificare la maniera filosofica di stabilire un rapporto tra l'ordine della realtà e l'ordine del discorso: la questione della giustizia.

In un famoso passo della *Repubblica* (369a), Socrate dice che per ovviare alla difficoltà di leggere i caratteri piccoli con i quali è scritta la giustizia nell'anima individuale, si potranno decifrare i caratteri grandi con i quali la giustizia è scritta nella città. E poi – una volta operata questa decifrazione – si potrà tornare ai primi, in virtù della analogia (*homoiotes*)⁴² fra i due testi. La giustizia è dunque un testo, un insieme articolato e ordinato di elementi semplici (*grammata* = *stoicheia*), che si compongono a formare un significato costante. Tale significato costante, stando alle analisi del *Cratilo*, è l'*ousia*: il senso della parola "giustizia", filosoficamente determinato. E la definizione della giustizia come *oikeiopraxia* – l'articolata distribuzione di compiti tra le parti dell'intero – è l'*onoma* dialettico di questo *pragma*, quell'*onoma orthon* che dice la natura della cosa di cui il nome è nome, che dice la sua struttura formale, il disegno delle sue parti, la natura del rapporto che esiste tra gli elementi che la costituiscono. Senza il suo *onoma orthon*, la giustizia non potrebbe essere analizzata e distinta, non si vedrebbero le parti di cui è costituita, non si coglierebbe il disegno di quelle parti che è il significato di quel nome. Senza il suo nome, la giustizia non esisterebbe. È forse lo stesso orizzonte di pensiero che troviamo documentato in un frammento pitagorico: «la cosa più sapiente è il numero e, subito dopo, colui che ha dato un nome alle cose» (Aelian. *var. hist.* IV, 17 = DK58C2).

⁴² Come sottolinea Vegetti, l'onere di rendere persuasiva l'idea dell'analogia è addossato da Platone, nella *Repubblica*, alla metafora grafica: un paradigma potente come dimostra *Politico* 277e-278b. Esso presenta due caratteri importanti: scrittura e lettere sono una competenza minima e diffusa e dunque costituiscono un livello metaforico elementare. D'altro lato la scrittura alfabetica conserva il suo iniziale valore paradigmatico trasferibile a qualunque forma di sapere degli elementi: i *grammata* sono il riferimento privilegiato di tutti gli *stoicheia* cui può essere ridotta una struttura complessa. Il ruolo significativo delle lettere è sorprendente: piccolo gruppo di segni, numerabili, capaci di agire come operatori di discontinuità nell'infinito *continuum* vocale rendendolo analizzabile in elementi discreti (*Filebo* 17-18). I "segni" mantengono costante il loro valore fonetico-grafico, quali ne siano la dimensione il supporto o le combinazioni (*Resp.* 402). Restando singolarmente riconoscibili, sono capaci di generare una pluralità, più ampia ma controllabile, di combinazioni significative (*Sofista* 253e). Platone pur con la sua diffidenza per la scrittura non cessò mai di riferirsi al paradigma grafico come modello di un sapere analitico-combinatorio (Cfr. M. VEGETTI, *Grammata*, in *Commento a Platone, Repubblica*, libro II, Pavia 1995, pp. 221-223).