

PLATONE E LA FONDAZIONE SEMANTICA DELL'ETICA

PLATO AND THE SEMANTICS FOUNDATION OF ETHICS

LIDIA PALUMBO*

Riassunto: Nel libro VII della *Repubblica*, la filosofia si configura come un'ascesa: un percorso in salita che conduce dal divenire all'essere. Di tale percorso nel libro I, da Trasimaco viene indicato il metodo, che è quello del discorso rigoroso, teso a cogliere l'essenza degli enti. Questo metodo definisce un mondo in cui nessuno sbaglia ed ogni individuo è ancorato alla propria definizione che esprime l'essenza, questo mondo è l'unico riferimento di una morale che voglia configurarsi *katà philosophian*.

Parole chiave: Platone, semantica, discorso rigoroso.

Abstract: In book VII of the *Republic*, philosophy appears as an ascent, an uphill path, that leads from becoming to being. In book I the method of this path gets indicated by Thrasymachus, and it is the method of rigorous discourse in order to grasp the essence of beings. This method outlines a world in which no one makes a mistake and everyone is anchored on the proper definition, which expresses the essence. This world is the only reference point for constituting a morality *katà philosophian*.

Keywords: Plato, Semantics, rigorous Discourse.

Uno dei passi platonici più suggestivi, sintetico nella sua grandezza, e perciò utile ad una ricostruzione della filosofia del maestro, una ricostruzione del tipo di quelle auspiccate dai filosofi platonici di età tardo-antica, tesi ad individuare nel testo di Platone, oggetto privilegiato di studio e di commento, luoghi teorici di interpretazione chiara sui quali costruire la lettura ortodossa e la trasmissione didattica della filosofia¹, potrebbe essere considerato quello in cui Socrate, nel libro settimo della *Repubblica*, individua la filosofia come capacità dell'anima di volgere lo sguardo dal mondo di ciò che diviene al mondo della verità e dell'essere.

* Lidia Palumbo é professora da Università de Napoli, Italia. Email: lpalumbo@unina.it

¹ A differenza dei testi di Aristotele, forse per questo più commentati di quelli di Platone, non soltanto dagli aristotelici ma anche dai platonici, non tutti i Dialoghi, a causa proprio della loro struttura dialogica, offrono passi adatti allo scopo, cf. KARAMANOLIS, G. E. *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

A quanto sembra, questo non è semplice come il voltare una conchiglia: si tratta piuttosto di una conversione dell'anima (*psychês periagogê*) da una sorta di giorno notturno al giorno vero, cioè dell'ascesa verso ciò che è: e questa ascesa diremo essere la vera filosofia (*philosophian alethê phésomen êinai*)².

Non sono molti i passi dei dialoghi che potrebbero competere con questo per definire la filosofia secondo Platone. Essa consiste in una tensione. In una tensione ad un mutamento di direzione: la maggior parte degli uomini volge la sua attenzione al mondo di ciò che diviene, i filosofi, invece, tendono lo sguardo a ciò che è. Che cosa questo significhi non è immediatamente chiaro alla lettura del contesto del *locus* platonico, ed infatti Glaucone, interlocutore di Socrate, non comprende.

Glaucone nel testo rappresenta tutti noi, con la nostra esigenza di una spiegazione. Che cosa è esattamente questa tensione *epì tò ón* (verso l'essere), o *pròs ousían*³ (in direzione dell'essenza)? Quali oggetti, quali studi, quali pratiche discorsive possono preparare alla filosofia in questo senso intesa? "... Quale potrebbe essere, o Glaucone, il sapere capace di attrarre l'anima da ciò che diviene verso ciò che è? (*apò toû gignoménu epì tò ón*).⁴ "... Ci sono <spiega Socrate> *mathêmata* che per natura (*phýsei*) sono in grado di guidare verso il pensiero puro (*pròs tèn nóesin*⁵), ed altri no...".

Se dei primi si fa un uso corretto (*orthôse*⁶), essi sono in grado di condurre il pensiero al di là di ciò che può essere visto con i sensi, al di là di ciò che può essere giudicato senza riflessione. Tra gli oggetti sensibili, dice il filosofo, quelli che presentano ambiguità ed aporie favoriscono apprendimenti siffatti, ed aprono la strada al pensiero puro (*nóesis*). Sono infatti proprio l'ambiguità e l'aporia, la visione dei contrari, la perplessità ad aprire la strada al pensiero puro⁷. La domanda che fa da soglia a tale apertura è la domanda semantica per eccellenza, quella che porta chi si trova nell'aporia a chiedersi "che cosa

² *Resp.*, 521c5-8. I passi dalla *Repubblica* sono citati nella traduzione di Mario Vegetti (PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. 4 Volumes. Napoli: Bibliopolis, 1998-2000.)

³ *Resp.*, 523a3.

⁴ *Resp.* 521d4-5. Cf. ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981, *ad loc.*

⁵ *Resp.*, 523a1.

⁶ *Resp.*, 523a2.

⁷ Cf. PALUMBO, L. *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo, 2008, p. 433 s.

mai sia l'unità in sé" (*tí poté estin autò tò hén*⁸), l'unità al di là della pluralità, l'unità che è anche pluralità infinita (*àpeira tò plêthos*⁹).

Noi vediamo infatti – dice Socrate nel libro settimo – la medesima cosa simultaneamente come una e come infinitamente molteplice (*àpeira tò plêthos*¹⁰).

Siamo nel cuore del platonismo. La domanda relativa ad un *hén epì pol-lôn*, una unità al di là dei molti¹¹, è infatti la cifra di ogni filosofia che voglia, nella storia del pensiero, rifarsi a Platone. L'ambiente aporetico in cui nasce tale domanda è il cuore socratico del platonismo, ma la risposta ad essa – la risposta che oppone l'interrogazione semantica alle contraddizioni dell'esperienza – è già superamento del socratismo: essa focalizza il momento in cui, con la *psychês periagogê*¹², la conversione dell'anima dal divenire all'essere, si creano le condizioni per una soluzione dell'aporia¹³.

Emergendo dal mondo del divenire, il filosofo deve afferrare l'essenza (*tês ousías baptéon*¹⁴) altrimenti non saprà mai ragionare.

Enunciata con insolita chiarezza nel libro VII della *Repubblica*, la definizione platonica della filosofia si configura come una *epánodos*¹⁵, un'ascesa: un'ascesa che insegna ad afferrare l'essenza. Essa è preparata da discipline come la matematica, qualora esse siano coltivate – dice Platone – “a scopi conoscitivi e non commerciali”¹⁶:

... In che senso? <domanda puntuale Glaucone>; ...Nel senso di cui ora parlavamo <risponde Socrate - il sapere relativo al calcolo> guida efficacemente l'anima verso l'alto e la costringe a discutere sui numeri in se stessi, non tollerando che se ne discuta proponendole numeri dotati di un corpo visibile e tangibile (*boratà è baptà sómata*)¹⁷.

⁸ *Resp.*, 525a1.

⁹ *Resp.*, 525a4-5.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*.

¹¹ Cf. FERRARI, F. “Teoria delle idee e ontologia”, in PLATONE. *La Repubblica*. Volume IV, libro V, a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 365-391, 370; BALTES, M.; LAKMANN, M.L. “Idea (dottrina delle idee)”, in FRONTEROTTA, F.; LESZL, W. *Eidos-idea: Platone, Aristotele e la tradizione platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005, p. 1-23.

¹² *Resp.*, 521c6.

¹³ Cf. FERRARI, F. *Op. cit.*, p. 365-391.

¹⁴ *Resp.*, 525b3.

¹⁵ *Resp.*, 521c7. Come una ricerca il cui oggetto *áno ágei ten psychén*, spinge l'anima verso l'alto (525d5-6).

¹⁶ *Resp.*, 525d2-3.

¹⁷ *Resp.*, 525d5-7.

Ed è così delineata nella *Repubblica* la contrapposizione chiave che, a partire dal *Fedone*, distingue gli oggetti del pensiero dei più dagli oggetti del pensiero dei filosofi, contrapponendo *dýo eíde tôn ónton*, due specie di enti¹⁸: quelli che nascono crescono e muoiono, che hanno un corpo, e che col corpo per così dire si conoscono, e quelli che sono invisibili ed immutabili, e si conoscono solo con l'anima e col pensiero puro.

... Vuoi tu dunque che poniamo due specie di enti, l'una visibile, l'altra invisibile; Poniamole, disse. E che l'invisibile sia sempre costante, il visibile mai? Anche questo, disse, poniamo.

Ora dimmi, soggiunse, non ci sono in noi stessi due cose, da una parte il corpo, dall'altra l'anima? Precisamente, disse.

E qual è delle due specie sopra dette quella a cui diremo che sia più simile a più congenere il corpo? È chiaro a tutti, disse, che è la visibile. E l'anima? [...]. Che non è visibile. Dunque è invisibile. [...]

E dicevamo da un pezzo anche questo, che l'anima, quando per qualche sua ricerca si vale del corpo, adoperando la vista o l'udito o altro senso qualunque [...] allora è trascinata dal corpo a cose che non sono mai costanti, ed ella medesima va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra, perché tali appunto sono le cose a cui si appiglia¹⁹. Precisamente.

Quando invece l'anima procede tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va là dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile, e come di questi è congenere, così sempre insieme con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi in se medesima e cessa dal suo errare [...] E questa sua condizione è ciò che chiamiamo intelligenza.²⁰

L'intelligenza coltiva la conoscenza di ciò che è immutabile, di ciò che perennemente è, dice la *Repubblica* (*toû aeî óntos*²¹). Non esiste infatti nessun apprendimento che faccia volgere in su lo sguardo dell'anima se non quello *perì tò ón*, che riguarda l'essere, *kai tò aóraton*, e l'invisibile²².

Fin qui solo dichiarazioni di intenti: definizioni del carattere di una ricerca, che è innanzitutto delimitazione di campi: il campo di ciò che è visibile, che nasce, cresce e muore, e il campo di ciò che è invisibile, che perennemente è.

¹⁸ Cf. *Phaed.* 79a; PALUMBO, L. "Le emozioni e il pensiero nel *Fedone* di Platone", in VENTURINI, P. (org) *La filosofia e le emozioni*. Firenze: Le Monnier, 2003, p. 291-300.

¹⁹ Il corpo di ostacolo alla mente anche, cf. *Resp.* 407a-d.

²⁰ *Phaed.* 79a-d. (PLATONE. *Fedone*. trad. di M. Valgimigli, note agg. di B. Centrone. Roma-Bari: Laterza, 2000.)

²¹ *Resp.*, 527b6.

²² *Resp.*, 29b5.

Per osservare come nel concreto della prassi filosofica si configurano – strutturalmente distinti – tali due campi servirà ora guardare ad un altro *locus* dello stesso magistrale testo della *Repubblica*. Esso ci consentirà di osservare come l'indagine platonica abbia innanzitutto carattere etico, e come tale carattere etico abbia una fondazione semantica.

Siamo nel libro primo, lì dove Glaucone e Adimanto hanno cominciato con Socrate la ricerca filosofica della natura della giustizia²³. Nell'indagine, dettaglio fondamentale, è già intervenuto Trasimaco²⁴, il sofista aggressivo che ha il ruolo di ricordare a tutti quale sia la natura del potere con cui la giustizia²⁵ deve fare i conti.

Ciascun governo – sostiene Trasimaco – legifera per il proprio utile: la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. Una volta fatte le leggi, il giusto viene sempre identificato con ciò che è utile per il potere costituito che detiene la forza, dunque il giusto è l'utile del più forte.

Nel contesto di questo discorso²⁶, per rispondere ad un'obiezione di Socrate, Trasimaco fa un'affermazione di capitale importanza. Se il giusto – egli argomenta – è l'utile del più forte, tale utile – da chi è più forte e sta al governo – è sempre giustamente valutato tale, e non esistono in questo campo, che è il campo delle definizioni, errori di valutazione. Medico è chi cura gli ammalati, matematico chi calcola senza errori. “...Ciascun esperto <dice Trasimaco> in quanto è ciò che diciamo che sia, non sbaglia mai.”: a rigor di termini, infatti, nessuno, che sia esperto in un'arte, sbaglia. Chi sbaglia lo fa per difetto di arte, dunque l'artista “in quanto tale” non può sbagliare.

²³ Cf. DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon*. 1, *De la justice: éducation, psychologie et politique*. Paris: Vrin, 2005.

²⁴ Cf. VEGETTI, M. “Trasimaco”, in PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Volume I. Napoli: Bibliopolis, 1998, p.233-256.

²⁵ La questione della giustizia è quella intorno alla quale ruota l'intero dialogo. Il termine *dikaioisynē* usato da Socrate ha origine recente ai tempi in cui il filosofo lo usa. Omerico è il termine *dike*, e *dikaioi* sono coloro che come i Ciclopi non conoscono alcuna forma di istituzione collettiva (*Odissea* IX 112). In Esiodo *Dike* è una dea (*Opere* vv. 256), in Solone il termine ha invece caratteri procedurali. Nella tragedia è stretto il nesso giustizia-vendetta e il *mythos* “tre volte antico” secondo cui chi fece patire patisca è nelle *Coefore* ai versi 313-314. Come sottolinea GASTALDI S., “*Dikaion /dikaioisynē*”, in PLATONE, *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. I cit., p. 159-169, sarà proprio l'elaborazione di una teoria psichica il presupposto che consentirà quel cambiamento di direzione operato dalla riflessione platonica sulla questione della giustizia che farà di essa una virtù collocata nell'anima.

²⁶ *Resp.*, 340c-341e.

Platone sottolinea a chiare lettere questa delimitazione di campo: ciò cui Trasimaco si riferisce non è quel modo di considerazione degli enti per il quale essi vengono considerati quali appaiono a chi li considera, coincida o meno tale apparenza con la loro essenza, ma è piuttosto quel modo di considerazione degli enti per il quale essi, considerati alla luce di un discorso rigoroso, mostrano di essere degni per così dire dei loro nomi, figure semantiche, definizioni viventi delle loro essenze immutabili ed infallibili:

«Dimmi, Trasimaco: era questo il modo in cui volevi intendere il giusto, cioè l'utile del più forte (*tò toû kréitonos symphéron*) in quanto tale sembra al più forte, che poi gli sia utile o meno? Diremo che questo tu sostieni?». «Proprio per niente» disse. «Pensi forse che io chiami più forte chi commette errori, nel momento in cui li commette?». «Io» risposi «pensavo che tu dicessi proprio questo, quando convenivi che chi detiene il potere non è infallibile, ma che può anche commettere qualche errore».

«Perché sei un sicofante, Socrate» disse «nella discussione. A farla breve: tu chiami medico chi commette errori circa gli ammalati proprio in rapporto ai suoi errori? O esperto di calcoli colui che sbaglia nel calcolo esattamente quando sbaglia, dal punto di vista di questo errore? Ma, penso, usiamo queste espressioni – il medico si è sbagliato e l'esperto di calcoli si è sbagliato e così il maestro di scrittura – mentre, penso, ognuno di costoro, nella misura in cui è davvero quel che lo chiamiamo, non sbaglia mai. Sicché, secondo un discorso rigoroso (*katà tòn akribê lōgon*) - visto che anche tu parli con rigore – nessun professionista sbaglia. È infatti venutogli a mancare il sapere che sbaglia chi sbaglia, e con ciò non è più professionista»²⁷.

Si tratta di un punto assolutamente fondamentale. Se si è alla ricerca di un esempio della seconda specie di enti di cui parla il *Fedone* nel passo citato, l'esempio di qualcosa di perfetto, di immobile, di immutabile, l'esempio di qualcosa che sia perennemente in possesso della propria essenza, ebbene, lo si è trovato: esso è tratto da quel mondo di oggetti rigorosi che è il riferimento di ogni discorso filosofico. È un mondo definito dal linguaggio, un

²⁷ *Resp.*, 340c3-e4. L'esigenza di un pensiero rigoroso, che colga le cose nella loro essenza è posta a chiare lettere nella *Repubblica* paradossalmente non dal personaggio Socrate, ma da Trasimaco: è Trasimaco infatti a specificare che quando pensiamo con rigore ad un ente, ed usiamo, per parlarne, il suo nome, non pensiamo a quell'ente calato nella sua particolarità empirica, ma a ciò che esso è in sé, al di là di tutto ciò che a quell'ente, che porta quel nome, capita sul piano empirico. In questa prospettiva, che è la prospettiva propria del pensiero rigoroso della filosofia, un medico non sbaglia mai la cura dell'ammalato. Chi può sbagliare è il medico empirico, ma il medico in sé, colui che risponde sul piano essenziale alla definizione di medico, non può sbagliare (cf. *Resp.*, 340d8-e3).

mondo in cui chi fa il medico cura gli ammalati, chi governa bada al bene dei governati, chi sa navigare si chiama pilota. Questo mondo, in cui nessuno sbaglia ed ogni individuo è ancorato alla propria definizione che esprime l'essenza, è precisamente l'unico riferimento di una morale che voglia configurarsi *katà philosophían*.

Per costruire un sapere sulla città, un sapere a valenza politica che possa educare l'uomo nella prassi concreta, non bisogna allora – secondo Platone – fondarsi sull'esperienza empirica o storica, non bisogna volgere lo sguardo a ciò che concretamente nel mondo e nel tempo ha già assunto forma, ma bisogna praticare i sentieri della deontologia, scavando nelle strutture del linguaggio (l'anima che ricerca da sola in sé stessa di cui parla il *Fedone*)²⁸ per vedere l'invisibile figura della virtù ed assumere come misura solo la sua trascendente perfezione, come modello solo l'idea. Il mondo cui l'etica si riferisce si oppone alla realtà empirica²⁹ come si oppongono l'uno all'altro i due generi di enti di cui parla il *Fedone*: da un lato l'essere, la permanenza, la verità; dall'altro il divenire, il movimento, l'errore.

Da un lato il visibile, dall'altro l'invisibile. E sono questi due piani, assolutamente irriducibili l'uno all'altro, a definire, nella loro distinzione, la filosofia come tensione a volgere lo sguardo dall'uno dei due campi all'altro, dal mondo di ciò che diviene, che sbaglia, che cambia, al mondo di ciò che è, in cui nessuno dei professionisti sbaglia mai, né si allontana dal quel nome che esprime la sua essenza.

Platone nel libro primo della *Repubblica*, in un contesto discorsivo piuttosto periferico, e per giunta attribuendolo al più violento dei sofisti³⁰, introduce dunque, con l'argomento dell'*akribologia*, del discorso rigoroso, il più chiaro esempio di metodo *katà philosophían*.

²⁸ *Phaed.* 79d, cf. supra.

²⁹ Il mondo cui l'etica si riferisce è il mondo rigoroso definito dal linguaggio, un mondo in cui nessuno sbaglia ed ogni ente coincide con la definizione della sua essenza (*Resp.* 340c-e), tale mondo si oppone al mondo empirico dove invece tutti sbagliano ed esistono marcati scarti tra le cose e le loro denominazioni.

³⁰ Pur essendo stato Trasimaco a teorizzare per primo con chiarezza l'esigenza di un discorso rigoroso configurato così come si è visto, sarà Socrate, in 342d, a trarre da essa le conseguenze più importanti e, proprio a proposito dell'esempio del medico, ad usarle per confutare lo stesso Trasimaco. Ciò induce a supporre che avere attribuito a Trasimaco la prima enunciazione della necessità del pensare rigoroso sia mossa platonica tesa a sottolineare l'autocontraddittorietà delle tesi sofistiche, che di filosofico e di rigoroso hanno solo l'apparenza (Cf. in particolare 345c2-3, 346b1-6).

Quando si trovano nell'aporia, i *polloí*, la maggior parte degli uomini, credono di poter rispondere fidandosi dei sensi. Alla domanda della *Repubblica* "che cosa è la giustizia?"³¹, essi credono di poter rispondere guardandosi intorno, volgendo lo sguardo alle svariate *politeiai* che sono disseminate nel mondo e che provano, ciascuna a suo modo, ad incarnare una qualche forma di giustizia. I filosofi, invece, per rispondere alla stessa domanda, non guardano intorno a sé, ma verso l'alto, e la metaforica spaziale dell'altezza³² – il luogo del vero – sta qui ad indicare piuttosto una profondità, una profondità che si rivela ad un lavoro di scavo nelle strutture razionali del discorso. È il discorso infatti che rende visibile³³ la figura della giustizia in sé; è solo nel discorso che può assumere corpo una giustizia che non sia più o meno giusta, ma sempre assolutamente tale; essa abita il discorso rigoroso, che costruisce le sue figure *en tois logois*³⁴, lì dove assume i suoi contorni la *kallipolis*, la bella città, incarnazione della giustizia *katà philosophian*.

La filosofia secondo Platone è allora quella forma di discorso che cerca le proprie risposte non nel mondo della visibilità empirica, ma in quello della intellegibilità eidetica³⁵. A quel mondo si accede interrogando, con lo strumento del discorso rigoroso, alcune parole, affinché esse rivelino l'essenza delle cose. È nelle parole, infatti, nelle parole interrogate dalle domande filosofiche, che abita la verità degli enti. Solo la semantica³⁶, sapere relativo ai significati, sapere filosofico per eccellenza, può allora fare da fondamento all'etica e definire – come insegna la *Repubblica* nel libro primo – come dev'essere un vero medico, un medico che sia tale secondo il discorso rigoroso (*ho tòi akribēi lógoi iatròs*³⁷).

³¹ Definita come la domanda etica del V secolo, cf. VEGETTI, M. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza 1989, p. 109-113.

³² Sulla metaforica dell'alto e del basso cf. NUZZO, E. *Tra acropoli e agorà. Luoghi e figure della città in Platone e Aristotele*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

³³ Sul discorso che fa vedere cf. CASERTANO, G. *Il nome della cosa: Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo 1996.

³⁴ Cf. *Resp.*, 369c9.

³⁵ Cf. CASERTANO, G. "Anamnesi, idea e nome (il Fedone)", in TRINDADE SANTOS, J.G. (org). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1999, p. 109-155.

³⁶ Il linguaggio rigoroso della ricerca semantica, fondato dalle interrogazioni socratiche dei dialoghi platonici, è la via di accesso privilegiata alla verità delle idee. La ricerca delle definizioni è la strada filosofica alla verità, ed è una strada discorsiva e visiva ad un tempo, discorsiva in quanto visiva, linguistica e immaginativa, che conduce alla visione dell'essere, all'essenza empiricamente invisibile delle cose, cioè alle idee, che sono *eide*, cioè forme visivamente intellegibili, spettacolo di verità.

³⁷ *Resp.*, 341c5-6.

Esso deve essere *tôn kamnónton therapeutés*, terapeuta dei malati (341c9). Se questa, infatti, questa della cura dei malati, è la risposta filosofica alla domanda “che cosa è un medico?”, essa, dobbiamo convenire, non ci viene fornita dall’esperienza empirica, bensì dall’interrogazione semantica. Che “medico” sia (possa dirsi propriamente solo di) chi cura gli ammalati non è cosa che impariamo dall’esperienza³⁸ - che offre casi di medici che uccidono, invece che curare, casi di medici che oggi curano e domani no, che uno curano e l’altro no - ma è cosa che impariamo dal discorso, dal discorso rigoroso, secondo il quale un vero medico (*ho akribès iatrós*, *alethós iatrós*³⁹) è colui che risponde al suo nome e mai si sbaglia, perché se si sbaglia allora non è un vero medico. E così *ho orthós kybernétés* il “capitano in senso proprio”⁴⁰ è *nautôn árchon*⁴¹: capo di marinai, ed è per questo che è chiamato tale; e così *hoi alethós árchousin* coloro che veramente governano⁴², e così via.

Il discorso rigoroso che delimita il campo semantico delle parole quando esse rispondono al loro significato proprio, al loro significato vero, è precisamente ciò a cui Platone pensa nel *Cratilo* quando si interroga sulla *orthóthēs tôn onomáton*, “la correttezza delle parole”. È dunque al *Cratilo* che vorrei fare brevemente riferimento prima di chiudere questa mia relazione tesa a mostrare le ragioni della fondazione semantica dell’etica filosofica di Platone, perché nel *Cratilo* il filosofo affronta in tutta la portata della sua carica aporetica proprio la questione semantica, configurandola non soltanto quale *ou smikròn máthema*, una “conoscenza non piccola”⁴³, ma addirittura come un *mégiston prágma*, una “cosa importantissima”⁴⁴.

Il fatto che tutti i nomi esplichino una stessa funzione, e che questa stessa funzione sia semantica, comporta che “una sola è la correttezza di ogni nome (*orthótes pantòs onómatos*)”⁴⁵, e che riguardo ad essa, ossia riguardo “all’esser nome”, nessun nome differisca dagli altri⁴⁶. Tale funzione semantica è definita

³⁸ Non impariamo dall’esperienza ma l’esperienza, con la sua contraddittorietà, ci fornisce le condizioni per quel superamento dell’aporia che è la cifra della conversione filosofica (cf. *Resp.*, 524d).

³⁹ *Resp.*, 342d7, 345c2.

⁴⁰ *Resp.*, 341c10.

⁴¹ *Resp.*, 341c10.

⁴² *Resp.*, 343b5.

⁴³ *Resp.*, 384b2.

⁴⁴ *Crat.*, 427e7. Ed è inoltre qualcosa su cui si possono dire *mégista dè kai kállista*, “cose grandissime e bellissime” (cf. *Resp.*, 391d4).

⁴⁵ *Crat.*, 422c7-8.

⁴⁶ *Crat.*, 422c8-9.

nel *Cratilo* come capacità del nome di “mostrare” (*deloûn*) quale sia ciascuna delle cose (*oîon hekastón esti tôn ónton*⁴⁷).

Il testo del *Cratilo* si impegna nella spiegazione di questo “mostrare” operato dalle parole. Esclude che esso sia da intendersi come una rappresentazione del tipo di quelle operate dalla pittura o dalla musica. Si tratta in questi casi, infatti, di forme del mostrare che rappresentano delle cose voce, figura e colore (*phonè kai schêma kai chrôma*⁴⁸), laddove, invece, il modo che hanno le parole di “mostrare” focalizza la rappresentazione su una dimensione delle cose che è altra dalla voce, dal colore e dalla figura, e questa dimensione altra è l'*ousía*, l'essenza⁴⁹.

L' *ousía* – dice Socrate – appartiene sia alle cose dotate di voce, figura e colore, sia, anzi *primieramente* (*prôton*⁵⁰), al colore e alla voce *stessî*⁵¹. Socrate dice: “se si potesse rappresentare (*mimeîsthai*) proprio questo di ciascuna cosa, l'*ousía*, per mezzo di lettere e di sillabe, non si manifesterebbe (*deloî*), di ciascuna cosa quello che essa è?” (*hekaston hò ésti*⁵²). Ed Ermogene, l'interlocutore di Socrate in questo dialogo, acconsente⁵³. Il testo del *Cratilo* intende sottolineare la difficoltà in cui si trova la filosofia che considera il pensiero, e non il mondo, il luogo in cui cercare la verità degli enti ma, non potendo disporre di un linguaggio rigoroso con cui e in cui operare tale ricerca, si pone il problema della sua elaborazione.

A tale problema allude nel *Cratilo* l'evocazione della figura del *nomothêtes*, il costruttore delle parole, cui si chiede di rappresentare con le lettere e con le sillabe l'essenza delle cose. La difficoltà appare essere quella di legare ad un veicolo materiale (le lettere e le sillabe con i loro suoni) la possibilità di rappresentare qualcosa di immateriale (l'*ousía*, l'essenza)⁵⁴. Secondo il testo

⁴⁷ *Crat.*, 422d2-3.

⁴⁸ *Crat.*, 423d4-5.

⁴⁹ *Crat.*, 423a-424e.

⁵⁰ *Crat.*, 423e2.

⁵¹ In questo passo si tratta della differenza tra le cose (dotate di voce, figura e colore) e le idee (il colore e alla voce stessi: 426e 2-3) e si dice che l'essenza appartiene alle idee in modo primario e originario (423e2) e alle cose in modo secondario e derivato, infatti appartiene a tutto ciò che “è degno del nome ‘essere’” (423e4-5).

⁵² *Crat.*, 423e7-9.

⁵³ Sull' *ousía* come nominalizzazione dell'essenza, come individuazione della risposta alla domanda sul *ti esti* socratico, cf. KAHN, C. H. “The Genuine and the Beautiful”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, p. 261-287.

⁵⁴ In *Crat.*, 433b3, Socrate afferma che il nome è “manifestazione della cosa mediante lettere e sillabe” (*déloma syllabais kai grámmasi prágmatis ónoma eínai*).

del *Cratilo*, tale rappresentazione il linguaggio può esplicitarla rendendo in qualche modo le parole *bómoia*, simili, all'essenza degli enti⁵⁵. Ma – ed è questo un punto fondamentale – con l'arrivo del filosofo nel laboratorio del *nomothetes* apparirà chiaro come non sono le lettere e le sillabe, di cui sono fatte le parole, a farsi *bómoia* rispetto ai loro oggetti, ma sarà piuttosto l'immagine che le parole creano in chi le pensa ad essere dotata di quella similarità con la cosa che consente alla parola di svolgere la sua funzione significante. Quando la parola, composto di lettere e sillabe, viene creata da un *nomothétes* coadiuvato nel suo lavoro di demiurgia linguistica da un filosofo dialettico⁵⁶ – vero esperto di semantica, capace di pensare, a partire da un linguaggio rigoroso, la vera essenza degli enti – essa, la parola, sostiene il Platone del *Cratilo*, produce un'immagine, una forma visibile, una figura semantica, che è, essa sì, simile all'essenza della cosa che dalla parola deve essere espressa.

L'ultima sezione del *Cratilo*⁵⁷, in cui si trova una riflessione sulla inaffidabilità delle parole così come esse sono, una riflessione sulla impraticabilità del vocabolario in uso come strumento di visione eidetica, non è allora – come talvolta essa è stata letta – un invito ad abbandonare la fiducia nel linguaggio, ma è piuttosto un invito a rifondare *katà philosophían* tutto intero l'universo linguistico, per far sì che esso dica la “vera” struttura del mondo o, più precisamente, per far sì che la vera struttura del mondo sia dicibile, sia esprimibile: per far sì che la filosofia possa costruire il suo inaudito ed inedito discorso.

La “vera” struttura del mondo, la sua essenza autentica, non è infatti qualcosa che si possa cogliere con l'esperienza empirica, con gli occhi del corpo, ma è qualcosa che si coglie con l'esperienza eidetica, con gli occhi dell'anima⁵⁸, gli *ommata psyches*, che guardano ad un mondo in cui le cose non sono come sono, ma per così dire come dovrebbero essere, un mondo in cui la giustizia è giustizia, la virtù è virtù, e così via. Una tale, vera, rappresentazione del mondo è accessibile solo al pensiero, al pensiero filosofico che interroga il linguaggio in modo rigoroso e costruisce una rappresentazione della giustizia che attinga non alle forme di giustizia empirica disponibili sul mercato politico, ma alla giustizia in sé, all'idea. A tale idea di giustizia

⁵⁵ *Crat.*, 434a-b.

⁵⁶ *Crat.*, 490d4-5.

⁵⁷ *Crat.*, 439a-b.

⁵⁸ Quell'anima che a quella vera struttura assomiglia, che è ad essa congenere (*Phaed.* 79d)

secondo Platone bisogna guardare non soltanto per contemplare il mondo vero, ma anche per trasformare quello finto, in cui da sempre siamo, come in una prigionia, come in una caverna⁵⁹, costretti ad abitare.

Come un falegname che costruisce una spola, se la spola gli si rompe, egli la ricostruisce guardando non alla spola rotta, ma all'idea di spola (*Crat.* 389b), allo stesso modo – e ciò mostra come sia squisitamente semantica la base su cui si fonda tutta intera l'etica platonica, sia nel suo versante teorico, sia nel suo versante politico e pratico – quando una costituzione politica non funziona, bisogna costruirne un'altra guardando non a quella fallita che si intende rimuovere, ma piuttosto a quell'unica che è degna di essere chiamata costituzione, a quel “paradigma in cielo”⁶⁰ la cui rappresentazione può essere costruita soltanto con le parole, e di cui l'intera *Repubblica* di Platone può essere considerata una “messa in scena”.

Recebido em setembro 2013

Aceito em dezembro 2013

BIBLIOGRAFIA

- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- KARAMANOLIS, G. E. *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- BALTES, M.; LAKMANN, M.L. “Idea (dottrina delle idee)”, in FRONTEROTTA, F.; LESZL, W. *Eidos-idea: Platone, Aristotele e la tradizione platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005.
- CASERTANO, G. *Il nome della cosa: Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo, 1996.
- _____. “Anamnesi, idea e nome (il Fedone)”, in TRINDADE SANTOS, J.G. (org). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1999.
- DIXSAUT, M. (org.) *Études sur la République de Platon*. 1, *De la justice: éducation, psychologie et politique*. Paris: Vrin, 2005.
- _____. (org). *Études sur la République de Platon*. 2, *de la science du bien et des myths*. Paris: Vrin, 2005.

⁵⁹ Cf. CASERTANO, G. “La caverne entre analogie, image, connaissance et praxis”, in DIXSAUT, M. (org). *Études sur la République de Platon*. 2, *de la science du bien et des myths*. Paris: Vrin, 2005, p. 39-70.

⁶⁰ Cf. *Resp.* 592b. Cf. VEGETTI, M. *Um Paradigma no Céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.

- KAHN, C. H. "The Genuine and the Beautiful", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985, p. 261-287.
- NUZZO, E. *Tra acropoli e agorá. Luoghi e figure della città in Platone e Aristotele*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.
- PLATONE. *Fedone*. Trad. di M. Valgimigli, note agg. di B. Centrone. Roma-Bari: Laterza, 2000.
- _____. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. 4 Volumes. Napoli: Bibliopolis, 1998-2000.
- PALUMBO, L. "Le emozioni e il pensiero nel Fedone di Platone", in VENDETTI, P. (org) *La filosofia e le emozioni*. Firenze: Le Monnier, 2003, p. 291-300.
- _____. *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo, 2008.
- VEGETTI, M. *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza 1989.
- _____. *Um Paradigma no Céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.