



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

## Artigiani di parole

Figure onomaturgiche nel *Cratilo* e nella filosofia antica

Dipartimento di Filosofia

Dottorato in Filosofia

XXXIV ciclo

CANDIDATO

Carlo Delle Donne

SUPERVISORI

Prof. Francesco Fronterotta

Prof. Diana Quarantotto

Prof. Roberto Nicolai

a.a. 2021/2022

## I

### La filosofia 'platonica' nel *Cratilo*.

#### Nomi, forme, dialettica, verità

- I.1 Esiste una 'filosofia del linguaggio' platonica?
- I.2 Ermeneutica del dialogo. Il contenuto 'positivo' del *Cratilo*
- I.3 Λόγος, ὀνόματα e ἀλήθεια τῶν ὄντων: il *Cratilo* nel suo contesto
- I.4 Λόγος e ὀνόματα, tra ὅλον e μέρια. Su *Cra.* 385b-c, 431b-c
- I.5 νόμος, φύσις: opposizione e superamento dell'opposizione
- I.6 Dialettica e filosofia nel *Cratilo*: limiti e funzione del λόγος e degli ὀνόματα
- I.7 Intermezzo: Protagora e la natura dell'ὄνομα
- I.8 Forme, idee, οὐσία, φύσις e δυνάμεις
- I.9 'Non ci metterei le mani sul fuoco!' Sull'uso di ἰσχυρίζομαι/δυσχυρίζομαι in Platone
- I.10 Platone e Tucidide: sul tempo trascorso e sui barbari

## II

### Costruire e decidere.

#### Il 'nomoteta' e altre figure demiurgiche

- II.1 'Nomoteta', 'onomaturgo', 'onomastico': stato dell'arte
- II.2 'Onomaturgo' e 'fiturgo': due figure assimilabili?
- II.3 Demiurgia e metodo diairetico nel *Sofista*
- II.4 Cosmo e nomi: demiurgie a confronto

## III

### Oltre il *Cratilo*.

#### 'Motivi teorici' del *Cratilo* in altri dialoghi platonici.

- III.1 Eros, poesia, denominazione. L'ombra lunga del *Cratilo*
- III.2 Sulle tracce del *Cratilo*: il *Politico*, il *Protagora*, le *Leggi*.
- III.3 Dividere, denominare: il *Sofista* e il *Cratilo*.

## IV

### Dietro il *Cratilo*.

#### Figure onomaturgiche nella letteratura greca

- IV.1 Eschilo, Elena e Prometeo. Il 'destino' nel nome
- IV.2. Il papiro di Derveni e il contesto del *Cratilo*

## V

### Oltre il *Cratilo*.

#### Onomaturchi e nomoteti nel mondo antico.

- V.1 Il nomoteta nella storia della filosofia antica: Lucrezio
- V.2 Diogene di Enoanda: un altro capitolo della polemica epicurea
- V.3 Alcinoo e il *Didaskalikos*: l'esegesi medioplatonica del nomoteta

# I

La ‘filosofia platonica’ nel *Cratilo*.

Nomi, forme, dialettica, verità.

## I.1 Esiste una ‘filosofia del linguaggio’ platonica?

La domanda potrebbe apparire sorprendente, alla luce della letteratura secondaria sul *Cratilo*.<sup>1</sup> Una risposta affermativa sembrerebbe scontata, se l'intero dialogo è dedicato al problema della “correttezza del nome” (383a4-5, ὀνόματος ὀρθότητα), mentre un altro (il *Sofista*) contiene, secondo molti studiosi, la prima tematizzazione di alcune celebri teorie sulla natura del linguaggio (si pensi, per esempio, al realismo semantico e al corrispondentismo veritativo, che paiono configurare, assieme ad altri assunti, una vera e propria ‘filosofia del linguaggio’ del *Sofista*).<sup>2</sup> Ma se questa tesi può forse essere ammessa per il *Sofista*, che cosa si deve dire del *Cratilo*? Vi sono elementi per enucleare, in esso, una ‘filosofia del linguaggio’? Se per ‘filosofia del linguaggio’ si intende un insieme coerente di teorie relative alla struttura e allo statuto del linguaggio, nonché al rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, la risposta è negativa; e lo è per diverse ragioni.

- 1) L'oggetto del dialogo – le condizioni di correttezza degli ὀνόματα: si noti, non del ‘linguaggio’ –<sup>3</sup> si rivela, infine (438d ss.), un problema mal posto, almeno per come è aggredito da Ermogene e Cratilo, i due interlocutori di Socrate. Costoro non hanno lo spessore filosofico necessario per porre il tema nei giusti termini: rappresentano emblematicamente la falsa coppia opposizionale νόμος/φύσις, che pretende, illegittimamente, di esaurire il ventaglio di possibili ‘condizioni di correttezza’ dei nomi. Quel che sfugge a Ermogene e a Cratilo è la possibile armonizzazione di νόμος e φύσις, che riposa sull'assunzione di coordinate teoriche nuove (cfr. sez. I.5). Come accade anche in altri dialoghi,<sup>4</sup> l'imperizia degli interlocutori di Socrate, pur contribuendo ad alimentare e ad articolare la discussione, la condanna – forse solo apparentemente<sup>5</sup> – all'aporia.

---

<sup>1</sup> Per una rassegna della bibliografia fino al 2003, cfr. Zupi 2003.

<sup>2</sup> Cfr. Fronterotta 2007, 119 ss.; cfr. ora anche Fronterotta 2019.

<sup>3</sup> Ma si veda anche quanto scrive Trabattoni 2019, 13 n. 19: “è evidente che gli ὀνόματα rappresentano per Platone quella parte largamente maggioritaria del linguaggio che ha la funzione di descrivere e cogliere correttamente la natura della realtà, permettendone la conoscenza tramite il λόγος. E questo assunto, che costituisce del resto l'asse portante di tutto il dialogo, è sufficiente per promuovere quella sostanziale identificazione di ὀνόματα, linguaggio e λόγος (nella misura, si intende, in cui il λόγος ha carattere linguistico-discorsivo) su cui si basa il discorso che intendiamo svolgere.”

<sup>4</sup> Cfr. p.es. Centrone 2021, in riferimento alle *Leggi*.

<sup>5</sup> Così Erler 1991.

A ben vedere, però, l'ὄνοματος ὀρθότης si dimostra un problema del tutto secondario perché gli ὀνόματα possono essere adeguatamente concettualizzati, ed eventualmente valorizzati, solo sulla base di una pregressa conoscenza delle 'forme' pertinenti (laddove la veridicità della condizione epistemica è funzione della veridicità degli oggetti a cui essa si applica, cfr. I.6 e I.8).<sup>6</sup> In sintesi: la correttezza degli ὀνόματα non costituisce un ordine problematico autonomo, ma acquisisce consistenza solo se ricondotta a una ben più generale e fondamentale questione onto-epistemologica (la conoscenza delle 'forme', comprese quelle degli ὀνόματα, e della loro eventuale interconnessione).

- 2) Più nello specifico: sebbene nel *Cratilo* la pratica 'onomaturgica' evidenzia una fisionomia apparentemente *sui generis*, essa sembra comunque riproporre uno schema comune ad altre demiurgie: l'ὄνομα empirico è, al pari di qualsiasi altro oggetto empirico, una riproduzione di "ciò che è ὄνομα in sé" (ossia, con ogni probabilità, di forme intelligibili: cfr. I.8). Tale demiurgia richiede poi l'intermediazione di un 'tecnico di produzione' perfettamente edotto sul 'modello' dei prodotti da fabbricare (cfr. il *Timeo* e il ruolo del demiurgo cosmico discusso nella sez. II.4), nonché di un 'tecnico d'uso' che attesti la correttezza del prodotto assemblato (cfr. I.6). Ma questo 'tecnico di produzione', il 'nomoteta' (cfr. II.1), e il 'tecnico d'uso', il dialettico, che è sovraordinato al primo, possono essere assimilati, per diverse ragioni, al filosofo (cfr. I.6). Talché il sapere dei nomi, della loro produzione e del loro corretto impiego, risulta riassorbito nella peculiare forma di sapere della filosofia. Anche questo dato, quindi, comporta lo scivolamento del problema linguistico verso una prospettiva più squisitamente ontologica ed epistemologica: perché, per cogliere la funzione degli ὀνόματα, è necessario conoscere i nomi 'realmente' tali, che sono enti in senso paradigmatico (in linea con il gradualismo ontologico tipico di molti dialoghi); sicché la conoscenza linguistica, se esiste, si risolve in una conoscenza eidetico-noetica, di cui rappresenta, al più, soltanto un'articolazione.<sup>7</sup>
- 3) Vi è poi una criticità di fondo, che marca la differenza tra il *Cratilo* e il *Sofista*, e che conferma l'assenza di una vera e propria 'filosofia del linguaggio' nel primo dialogo: la mancanza di rigore nell'impiego dei termini più direttamente

---

<sup>6</sup> Cfr. Aronadio 2002, 171 ss.

<sup>7</sup> Cfr. quanto scrive Aronadio 1996, 159 n. 45: "è necessario fondare la linguistica sull'ontologia" (ma lo studioso trae conclusioni differenti da quelle di chi scrive).

investiti dall'analisi filosofica (si pensi p.es. a ὄνομα, o a ῥῆμα), e – ancora più sorprendentemente – l'assenza di qualsiasi esigenza definizionale o di coerenza teorica complessiva (cfr. la sez. I.8 sul lessico ontologico). Lo stesso termine intorno al quale ruota tutto lo sviluppo dialogico (ὄνομα), non è di significato perspicuo, perché è adoperato con notevole flessibilità e disinvoltura dai personaggi.<sup>8</sup> Un discorso analogo vale per il termine φωνή,<sup>9</sup> il cui rapporto con il λόγος non è mai chiarito né, in realtà, messo a tema. Beninteso, ciò non significa che in altri dialoghi, invece, Platone impiega sempre un linguaggio rigorosamente tecnico;<sup>10</sup> il limite del *Cratilo*, per così dire, risiede nell'assenza di uno *sforzo* di coerenza, omogeneità e precisione terminologica anche, e soprattutto, relativamente all'oggetto privilegiato della discussione (molto diverso, sotto questo rispetto, il caso del *Sofista*).

- 4) In termini teoretici, infine, non viene armoniosamente sviluppato – o, in taluni casi, non viene sviluppato affatto – il nucleo 'teoremativo' relativo alle proprietà fondamentali degli ὀνόματα e del λόγος. Vi sono abbozzi di teorie interessanti che, però, non sono più approfondite (si pensi al deduttivismo veritativo della pagina 385, o alla διαίρεσις onto-linguistica delle pagg. 424-425); si registrano accenni a teorie che, tuttavia, vengono tematizzate solo in altri dialoghi (si pensi alla nozione di vero e falso in rapporto al λόγος, nonché allo statuto degli εἶδη); sono spesso confusi piani di ragionamento altrove ben distinti (la verità dell'ὄνομα, la verità del λόγος); si fa fatica, infine, a prendere sul serio, come un saggio di 'filosofia del linguaggio' o addirittura di 'linguistica generale',<sup>11</sup> la lunghissima 'sezione etimologica': in quelle pagine, lo statuto dell'onomaturgia, per esempio, muta sensibilmente rispetto alla sua feconda tematizzazione di 388-391 (cfr. II.1, IV.2, laddove si distinguono una 'versione forte' una 'versione debole' del nomoteta); e lo stesso Socrate, quasi rompendo

---

<sup>8</sup> Cfr. Gold 1978. Ademollo 2011, 1 scrive: "As for 'names', the characters take a generous view: they count as ὀνόματα proper and common nouns, adjectives and verbs in infinitive (414ab, 426c) or participle (421c) mood. They do not explicitly include verbs in finite moods, but they seem to be including them implicitly when they say that the ὄνομα is the 'smallest' part of a sentence (385c [...]). So it is standard, and doubtless right, to take it that in our dialogue (and elsewhere as well) the term ὄνομα generically applies to any word whose function is not primarily syntactic (hence not to conjunctions and prepositions). Indeed, the term ὄνομα is obviously connected with the verb ὀνομάζειν, 'to name'; and so an ὄνομα is essentially a word that names or refers to something."

<sup>9</sup> Secondo Dalimier 1998, 193 n.3, il termine designa "l'ensemble de sons qui constitue une langue et dont le nom est une parcelle". Secondo Leroy 1967, 239, esso assumerebbe anche il significato di 'ortografia' a 398d3.

<sup>10</sup> Cfr. Centrone 2015, 16-18.

<sup>11</sup> Leroy 1967, 236 definisce così l'intero dialogo.

l'illusione 'scenica',<sup>12</sup> dissemina in molte battute notazioni scettiche e ironiche sulle sue 'etimologie' (cfr. I.9).<sup>13</sup>

Ciò non vuol dire che il *Cratilo* sia un testo povero o privo di densità concettuale. Semplicemente, il *Cratilo* è un dialogo molto legato al contesto storico-culturale e ai dibattiti tradizionali che riecheggia.<sup>14</sup> Alla luce dell'esame condotto nelle pagine seguenti, si può ipotizzare che Platone mirasse a problematizzare assunti acriticamente accettati, disseminando nel testo segmenti teorici 'genuini' (cfr. I.6, I.8, II.1); di parodiare delle prassi allora di moda, come la tendenza a 'etimologizzare' per portare alla luce la verità sul *nominatum* (cfr. IV.1); di indicare, infine, il reale valore della questione di partenza – la 'correttezza dei nomi' –, che richiede di essere ricontestualizzata in termini teorici, per venire conseguentemente ridimensionata.

## I.2 Ermeneutica del dialogo. Il contenuto 'positivo' del *Cratilo*

Ma se non è legittimo parlare di 'filosofia del linguaggio' nel *Cratilo*, è possibile rintracciare un nucleo teorico 'positivo' condiviso dall'autore? In altre parole, il *Cratilo* è un dialogo realmente aporetico? E se vi sono dei segmenti teorici che sopravvivono alle confutazioni, perché intorno a essi si registra una "convergenza" (ὁμολογία) tra gli interlocutori,<sup>15</sup> li si può ascrivere legittimamente all'autore, a Platone?<sup>16</sup> È facile immaginare come sia vivace – e lo sia sempre stato – il dibattito

---

<sup>12</sup> Si tratta di affermazioni dal tono apparentemente meta-letterario: sono quindi rivolte ai lettori, e paiono assumere un valore marcatamente ermeneutico. Sul lessico teatrale, che impiego qui e altrove, è il caso di fare una precisazione: naturalmente, ci sono sensibili differenze tra un dramma e un dialogo platonico; ma vi è un tratto che, più di qualsiasi altro, finisce con l'assimilarli: l'eclissi dell'autore, che si nasconde dietro la molteplicità dei suoi personaggi e la dialettica delle posizioni da loro espresse: Vegetti 2003, 66-85.

<sup>13</sup> Qui come altrove, 'etimologia' è un anacronismo. Me ne servo per comodità di espressione. In realtà, l'etimologia a cui si dà spazio nel *Cratilo* non è che "cette réaction du sujet parlant qui, placé devant un vocable apparemment isolé, s'autorise d'une ressemblance souvent superficielle pour le rattacher à d'autres mots susceptibles d'en fournir une explication plus ou moins satisfaisante": così Leroy 1967, 237.

<sup>14</sup> La migliore ricostruzione storica della riflessione dei Greci sul linguaggio resta quella di Gambarà 1984.

<sup>15</sup> Anche questo assunto è discutibile, sebbene la sua legittimità riposi su alcuni celebri passi platonici: cfr. Giannantoni 1991 e ora Ferrari 2007c, 65 ss.

<sup>16</sup> Su questo insieme di problemi, cfr. Press 2000, 27-38; per uno *status quaestionis* dei molti orientamenti ermeneutici, cfr. Gonzalez 1995, 1-22. Anche se è indecidibile, in via definitiva, il grado di adesione di Platone ai singoli segmenti teorici esposti nei dialoghi, occorre evitare una deriva ermeneutica scetticizzante, come giustamente osserva Gerson 2000, 201-210; in tal senso, la strategia della 'ricorsività', per esempio, rappresenta un'opzione promettente, anche se non esente da criticità: cfr. Ostenfeld 2000, 211-220; Thesleff 2000, 53-66; Press 1995, 133-152 (spec. 144-145). In questa prospettiva, in caso di variazioni od oscillazioni nella formulazione di un certo teorema filosofico, resta sempre da considerare la variabile rappresentata da ogni specifico contesto discorsivo, nonché dalla differente ambientazione storica del dialogo (ove ricostruibile): cfr. Watson 1995, 189-210; Gonzalez 1995, 155-187.

tra gli specialisti intorno a tali questioni ermeneutiche di ordine generale.<sup>17</sup> Gli assunti metodologici che verranno applicati nelle prossime pagine sono i seguenti.

- 1) Ciascun dialogo costituisce un microcosmo con proprie dinamiche: i contesti dialogici sono il quadro in cui ciascuna discussione si sviluppa e acquista senso. Inoltre, in linea teorica, personaggi differenti non sono, tra di loro, mai sovrapponibili; lo stesso dicasi per un medesimo personaggio che appare in dialoghi differenti. Questo dovrebbe spingere l'esegeta a concentrarsi prioritariamente sullo sviluppo argomentativo di ciascun dialogo, sul suo movimento 'interno'.<sup>18</sup>
- 2) Ciò non vuol dire, tuttavia, che non si possano istituire confronti tra segmenti teorici di per sé congruenti, ma appartenenti a differenti contesti dialogici. Anzi, il riprodursi di costellazioni teoriche sostanzialmente assimilabili potrebbe essere la spia di un reale interesse autoriale, indipendentemente dal contesto di occorrenza.<sup>19</sup>

L'applicazione di questi principi porta a escludere che il *Cratilo* sia un dialogo realmente aporetico. Gli assunti su cui si registra la ὁμολογία dei dialoganti e che, quindi, restano validi, quanto meno nel perimetro del dialogo, sono i seguenti:

---

<sup>17</sup> Mi limito qui a dare conto dei principali orientamenti che si sono registrati intorno a queste *vexatae quaestiones*. Innanzitutto, sulla reale aporeticità dei dialoghi, permane una sostanziale discordia tra chi – come Friedlander 1957, II, 328 n.27; Szlezák 1988, 283-285 (lo studioso fa del tema del 'vero esoterismo' il cuore della costruzione drammaturgica del *Cratilo*) o (seppur con una diversa lettura d'insieme) Sedley 2003 – suggerisce che l'aporia sia solo un'apparenza, che intacca, quindi, esclusivamente la 'superficie' del testo, non la sostanza del suo contenuto; e chi, invece, giudica reali le aporie: o perché sarebbero il frutto di errori di impostazione (e di sviluppo) della discussione, dovuti al livello dei personaggi sulla scena e anche perché, in fondo, il problema ultimo risiederebbe nella costitutiva insufficienza, quanto a soluzioni definitive, della forma letteraria del discorso filosofico: così p.es. Gaiser 1984; o, ancora, a causa di reali difficoltà di pensiero dell'autore (così p.es. Robinson 1956, 1969). Conseguentemente, la risoluzione di tale aporia sarà, per alcuni, da ricercare in insegnamenti platonici di altra natura (ossia orali, gli ἄγραφα δόγματα, i τὰ τιμιώτερα: così Szlezák 1988, 295-297); per altri, al contrario, sarà da demandare all'indefinitamente 'aperta' attività zetetica del dialogare filosofico (così p.es. Cerri 2007, 99 ss.). Più modestamente, si potrebbe cominciare con il rammentare che tutte le posizioni teoriche che prendono corpo nei dialoghi sono comunque prodotti dell'elaborazione di uno stesso autore, Platone (così Palumbo 2008, 334 ss.); e che, tanto laddove non sia esplicitamente raggiunto un accordo tra gli interlocutori sulla scena, quanto nei testi apparentemente più 'dogmatici', parrebbe comunque prudente verificare l'eventuale 'ricorsività' dei teoremi filosofici apparentemente più consistenti (così Vegetti 2003, 66 ss.): perché, se a un'identica (o simile) costellazione problematica corrisponde, in più di un dialogo, una medesima ipotesi risolutiva, pare plausibile ritenere che quest'ultima goda di una qualche 'simpatia' da parte dell'autore (cfr. Ostenfeld 2000, 211-220; Thesleff 2000, 53-66; Press 1995, 144-145).

<sup>18</sup> Vegetti 2003, 78. Ma cfr. già Sachs 1878, 60, che parla della "conversational exposition" come di un fattore di differenziazione.

<sup>19</sup> Vegetti 2003, 80 ss.

- a) gli ὀνόματα hanno una funzione didattica e, forse, anche ‘diacritica’<sup>20</sup> in rapporto agli enti che denominano; ciò non vuol dire che siano capaci di ‘rappresentare’ i propri referenti in maniera aproblematica, a mo’ di ‘doppioni’ delle cose: nel *Cratilo* è messa in opera, in più punti, la ‘differenza ontologica’, tipicamente gorgiana, tra parole e cose,<sup>21</sup> che si vengono a configurare come due domini autonomi, seppur non irrelati;<sup>22</sup>
- b) la produzione e l’assegnazione dei nomi si configura come una ‘tecnica’, quella ‘nomotetico-onomaturgica’, che non è appannaggio di qualunque parlante, ma solo dell’esperto, che è tale in virtù della sua conoscenza di ‘forme’ di statuto eidetico-noetico;
- c) la conoscenza ‘diretta’ degli enti – che siano le ‘forme’ del nome o altri enti intelligibili – è logicamente prioritaria rispetto a qualsiasi conoscenza si origini dai nomi;
- d) gli ὀνόματα in uso, anche se spesso si dimostrano efficaci nella prassi comunicativa, sono oggetti empirici soggetti al divenire: essi sono suscettibili di subire significative trasformazioni. Emerge così la consapevolezza autoriale della storicità delle parole, che è una delle ragioni per le quali gli ὀνόματα non possono essere considerati, platonicamente, un’affidabile oggetto di conoscenza (per usare un felice conio di Dalimier, il sapere delle parole è, al più, un’*eikatologia*). Solo il dialettico sa impiegare in maniera realmente appropriata gli ‘strumenti’ ὀνόματα, perché ne testa e certifica l’adeguatezza rispetto alla ‘forma’ dell’ὄνομα in sé e di ciascun ὄνομα specifico.

Prima di inoltrarsi nell’esame di alcuni nodi teorici di particolare rilievo, è opportuno spendere qualche parola sul punto a), per chiarire che tipo di relazione intercorra tra l’assunto gorgiano della reciproca indipendenza di linguaggio e realtà, e l’analoga concezione estrapolabile dal *Cratilo*. Innanzitutto, Platone non sembra mai recepire meccanicamente il materiale tradizionale che immette nei dialoghi; ogni assunzione di segmenti teorici di diversa paternità, se adeguatamente

---

<sup>20</sup> Sulla prima funzione, si registra la convergenza sia di Ermogene a 388b13-c1, sia di *Cratilo* a 428e5-6; sulla seconda, invece, concorda esplicitamente soltanto Ermogene, sebbene essa si possa attingere bene anche alla concezione di *Cratilo*.

<sup>21</sup> Cfr. Ioli 2013 *passim*, e, per un quadro delle implicazioni letterarie della posizione gorgiana, Nicolai 2014, 2015.

<sup>22</sup> Aronadio 1996, 172-173 n. 160: “Si fa ormai sentire senza mediazioni la personale concezione di Platone: la riconosciuta alterità di linguaggio e realtà comporta l’inadeguatezza dei nomi sul piano conoscitivo. I nomi appartengono ad un loro genere (o sistema), le cose che sono ad un altro genere (la realtà strutturata)”.

esaminata, tradisce una sensibile ‘risemantizzazione’;<sup>23</sup> mutuando un’espressione di Mauro Bonazzi<sup>24</sup> – che lo studioso applica, però, alla filosofia ellenistica e post-ellenistica – quelle di Platone sono sempre ‘appropriazioni subordinate’: subordinate, cioè, al quadro filosofico platonico di destinazione. Questo meccanismo è ravvisabile anche nella modalità di ricezione della distinzione gorgiana. Beninteso, ciò non implica che vi sia una sorta di voluta criptocitazione, peraltro sottilmente polemica, del sofista; si tratta, piuttosto, di cogliere delle linee di continuità e di discontinuità teorica, che testimoniano della flessibilità intellettuale di Platone. Per l’Ateniese, è senz’altro vero, *con* Gorgia, che il ‘linguaggio’ (gli ὀνόματα) è altro rispetto alle cose nominate (cfr., di nuovo, le pagine finali, 438e8-9: τὸ γὰρ που ἕτερον ἐκείνων καὶ ἄλλοῖον ἕτερον ἄν τι καὶ ἄλλοῖον σημαῖνοι ἄλλ’ οὐκ ἐκεῖνα),<sup>25</sup> tale alterità è tanto più rimarchevole a fronte dell’opzione ventilata da Cratilo, che svuota il piano onomastico di qualsivoglia specificità e profondità ontologica (i nomi, per lui, sono meri ‘doppioni’ delle cose, immagini aproblematiche, perché integralmente fedeli ai referenti: cfr. I.3). Ma, *contro* Gorgia, nel *Cratilo* non sembra essere recepita l’istanza aporetica a cui perveniva l’esame gorgiano: il corto circuito tra linguaggio e realtà è neutralizzato da Platone grazie alla rifondazione ‘eidetica’ degli ὀνόματα empirici.<sup>26</sup> Questi ultimi *non* sono gli ‘enti’ – sono *altro* dalle ‘forme’ (e anche dagli altri enti empirici): ὀνόματα e *nominata* configurano due domini distinti; ma gli ὀνόματα possono essere esemplati sul modello delle idee pertinenti (le ‘forme’ dell’ὄνομα); e, con ciò, acquisiscono una solida capacità referenziale. Chi è in grado, quindi, di conoscere le ‘forme’ appropriate (il ‘nomoteta’, od ‘onomaturgo’, od ‘onomastico’, o ‘dialettico’: cfr. sez. II.1), può riprodurre il contenuto “nei suoni e nelle sillabe” (389d5-6, εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς),<sup>27</sup> configurando ὀνόματα perfettamente fungibili, cioè capaci di rimandare correttamente ai propri referenti. Così, l’assunto gorgiano è solo parzialmente recepito da Platone: nel mostrare la

<sup>23</sup> Cfr. anche Ferrari 2019, 13-21, che parla di ‘arcaismo’ e di ‘trasposizione’.

<sup>24</sup> Bonazzi 2017.

<sup>25</sup> Cfr. S.E. M. 7.83 e Ps. Aristot. MXG 980b 14-21, con commento di Ioli 2013, 178: “Gorgia sostiene l’incommensurabilità tra parole e cose perché, per sua intrinseca natura, il parlare non può comunicare la realtà [...], ma solo la parola [...]; si apre in tal modo un’insanabile frattura nella corrispondenza eleatica tra *einai* e *legein*, in cui dire era sempre dire ciò che è”.

<sup>26</sup> Anche Cambiano 1971, 216 sottolinea come tra linguaggio e realtà non possa esservi radicale alterità (né, d’altra parte, totale identità): lo spazio della dialettica si innesta proprio qui, nell’alternativa (falsa) tra identità e alterità.

<sup>27</sup> Φθόγγους è l’equivalente, sul piano fonetico, di γράμματα: cfr. 390e4-5, εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβὰς; a parità di contesto, le due espressioni paiono quasi interscambiabili, in linea con la “confusion constante entre *son* et *lettre*” di cui scrive Leroy 1967, 240.

subordinazione degli ὀνόματα agli ‘enti’, il cui sapere è prioritario e condizionante rispetto a qualsiasi indagine onomastica, Platone finisce con il comprimere lo spazio di autonomia riconosciuto da Gorgia al linguaggio. Questo non è più un piano in sé conchiuso e neanche autarchico<sup>28</sup> nella sua assoluta autoreferenzialità:<sup>29</sup> gli ὀνόματα sono solo uno ‘strumento’ (ὄργανον),<sup>30</sup> che è tanto più corretto quanto meglio dispiega, grazie al suo nuovo ‘ancoraggio’ ontologico, la funzione di rimandare a ciò che è altro da sé.

### I.3 Λόγος, ὀνόματα e ἀλήθεια τῶν ὄντων: il *Cratilo* nel suo contesto

Tralasciando queste questioni ermeneutiche di più ampio respiro, tra gli studiosi si registra una certa polifonia anche intorno a problemi esegetici di portata più circoscritta. Si considerino, a titolo di esempio, le ultime pagine del dialogo: se deve essere loro conferita una validità generale – non solo ‘situazionale’, o contestuale –<sup>31</sup> si dovrebbe concludere che nessuna ricerca sugli (e negli) ὀνόματα permette, a chi la conduce, di “trovare” (εὐρίσκειν) la “verità delle cose che sono” (ἀλήθεια τῶν ὄντων):<sup>32</sup>

Ὅντινα μὲν τοίνυν τρόπον δεῖ μανθάνειν ἢ εὐρίσκειν τὰ ὄντα, μεῖζον ἴσως ἔστιν ἐγνωκέναι ἢ κατ' ἐμὲ καὶ σέ· ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> “Il linguaggio non costituisce un ordine autonomo e autoregolabile. Il linguaggio può diventare un ordine, soltanto se esiste una tecnica d’uso che ne determini la correttezza semantica”: Cambiano 1971, 216.

<sup>29</sup> Secondo Cambiano 1971, 217, questo tipo di concezione appartiene anche a Prodicò, Ippia e Antistene.

<sup>30</sup> Questa nozione è cruciale nel dialogo, come si vedrà anche oltre: rimando fin d’ora a Bestor 1980 per un’analisi molto accurata delle funzioni degli ὀνόματα; cfr. anche Anagnostopoulos 1972, 708-709 e Kahn 1973, 152-153.

<sup>31</sup> Così intendono p.es. Dalimier 1998, 51 e Ferrari 2005, 116.

<sup>32</sup> Se, in termini ermeneutici, deve esser fatto valere il principio della ὁμολογία, si tratta, in questo caso, di un risultato *positivo* del dialogo. *Cratilo*, infatti, accetta di conferire priorità al problema ontologico rispetto a quello linguistico-denominativo: cfr. 439b9, in cui *Cratilo* afferma Φαίνεται, ὃ Σώκρατες, dopo che quest’ultimo ha concluso: ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων (439b6 ss.). Invece, ciò su cui permane un potenziale dissenso tra i due interlocutori è il tipo di ontologia da accettare: cfr. Brumbaugh 1958, 506; *Cratilo* ammette, *alla fine*, di inclinare per il mobilismo eracliteo (440d7 ss., μοι σκοπούμενῳ καὶ πράγματα ἔχοντι πολὺ μᾶλλον ἐκείνῳ φαίνεται ἔχειν ὡς Ἡράκλειτος λέγει), mentre Socrate lascia apparentemente indecisa la questione (440d2 ss., ἴσως μὲν οὖν δῆ, ὃ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὐ). Sull’eraclitismo di *Cratilo*, e sulla possibilità che il *Cratilo* rappresenti un *Cratilo* non ancora convintamente eracliteo (o, almeno, non tale fin dall’inizio del dialogo), cfr. Kirk 1951, con le obiezioni e le differenti valutazioni di Allen 1954 e Mondolfo 1954; cfr. anche Ross 1955, 194. Più in generale, sulla continuità tra la fine del *Cratilo* e il dialogo tra Terpsione ed Euclide all’inizio del *Teeteto*, cfr. ora Brancacci 2020, 30.

<sup>33</sup> Il testo del *Cratilo* stampato qui e altrove è quello costituito da Duke *et alii*, 1995 (lo stesso dicasi per gli altri dialoghi riediti dal medesimo gruppo di filologi).

Ebbene, se arrivare a sapere in che modo occorra apprendere o scoprire gli enti è, forse, una cosa troppo grande per me e per te, ci si può contentare, tuttavia, di essersi accordati anche solo su questo punto: che non dai nomi bisogna sia apprendere sia ricercare gli enti, ma molto di più a partire da loro stessi – che non, appunto, a partire dai nomi. (trad. mia, 439b4-8)

Quindi, occorre prima procedere a una ‘scoperta’ diretta delle “cose” (τὰ ὄντα), “le une mediante le altre, se sono in qualche modo congeneri,<sup>34</sup> ed esse stesse mediante sé stesse (438e7-8, δι' ἀλλήλων γε, εἴ πη συγγενῆ ἐστίν, καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν)”; e soltanto in seguito si potrà problematizzare la relazione che lega ὀνόματα e ὄντα. In altre parole: prima si deve attingere la ἀλήθεια, che è qui una nozione eminentemente ontologica (attiene, cioè, agli ὄντα, ai *nominata*);<sup>35</sup> e solo successivamente si potrà considerare con qualche fondatezza il tema della capacità referenziale (o forse rappresentativa, stando alla lettera del testo di 439a3-4: τὰ δὲ ὀνόματα οὐ πολλάκις μέντοι ὁμολογήσαμεν [...] εἶναι εἰκόνας τῶν πραγμάτων; ma cfr. *infra*)<sup>36</sup> degli ὀνόματα rispetto agli ὄντα; ossia, la questione dell’ὀρθότης τῶν ὀνομάτων.<sup>37</sup> Per dirla in una battuta, insomma: prima bisogna conoscere gli enti, per poterne poi valutare gli ὀνόματα.<sup>38</sup> Poiché, però, in più punti del *Cratilo* (385b2-d1, 432d11-433a2), il λόγος è concepito alla stregua di una mera somma di ὀνόματα di vario genere e ‘taglia’ (cfr. I.4),<sup>39</sup> e sembra sussistere una sostanziale omogeneità e continuità di proprietà tra enti e ὀνόματα,<sup>40</sup> ci si potrebbe domandare se sia legittimo estendere anche al λόγος l’assunto formulato alla fine del dialogo – ossia, la priorità logica e assiologica (cfr. καλλίων καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις,

<sup>34</sup> Su questa nozione, mi sia concesso il rimando a Delle Donne 2022.

<sup>35</sup> Cfr. Hestir 2004, 116-117; cfr. anche Ferrari 2005, 118 e Centrone 2014 (sul concetto di verità logica e ontologica).

<sup>36</sup> È materia di controversia se, per Platone, gli ὀνόματα debbano avere capacità rappresentativa (come ritiene p.es. Robinson 1956, 334), o meramente referenziale (come ritiene p.es. Levinson 1957, 37). Cfr. comunque la discussione *infra*. Nel *Fedro* (276a9), ma in riferimento al testo scritto, si legge che è “immagine” (εἶδωλον) del “λόγος vivo e animato di chi sa”: τὸν τοῦ εἰδότητος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως. Cfr. Centrone 1998, 170 n. 264, secondo il quale “*eidolon*, immagine, indica in generale in Platone qualcosa che è di grado ontologico inferiore rispetto al modello”.

<sup>37</sup> Distingue il piano della ἀλήθεια da quello dell’ὀρθότης Aronadio 2002, 100-107; cfr. anche Aronadio 2011, 206-216; qualche osservazione in questo senso anche in Casertano 2007, *passim*.

<sup>38</sup> Anche se lì non pare caricata di particolare spessore filosofico, un’affermazione di significato non troppo dissimile si rintraccia anche nel *Teeteto* (147b2): ἢ οἶε τίς τι συνήσιν τινος ὄνομα, ὃ μὴ οἶδεν τί ἐστίν; La conoscenza della cosa (qui il τί ἐστίν forse non ha portata definizionale) è un prerequisito per comprenderne l’ὄνομα. Ma che la definizione (λόγος), espressione dell’essenza della cosa, sia necessaria perché un ὄνομα acquisti qualche senso, è desumibile anche da *Lg.* XII, 964a-b: καὶ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο σκοπῶμεν τὸν εἰδῶτα ἰκανῶς περὶ ὄντωνων οἷς ἐστίν μὲν ὄνομα, ἐστίν δὲ αὐτὸ καὶ λόγος, πότερον μόνον ἐπίστασθαι τοῦνομα χρεῶν, τὸν δὲ λόγον ἀγνοεῖν, ἢ τὸν γε ὄντα τι καὶ περὶ τῶν διαφερόντων μεγέθει τε καὶ κάλλει πάντα τὰ τοιαῦτα ἀγνοεῖν αἰσχρόν.

<sup>39</sup> Bravo 2008, 68 crede che si tratti di una concezione condivisa dall’autore.

<sup>40</sup> Anzi, in alcuni passi sembra esserci perfetta convertibilità tra ὄνομα e λόγος, visto che ogni ὄνομα sembra un λόγος ‘contratto’ e, per converso, ogni λόγος si può ‘condensare’ in un ὄνομα. Cfr. I.4 *infra* e p.es. 393a6-7, 396a3 ss. Su questo, cfr. anche Guthrie 1978, 17-18.

439a6) di una cognizione ‘diretta’ degli ὄντα che non sia mediata, a questo punto, nemmeno dal λόγος. In tal caso, il λόγος non verrebbe a costituire uno spazio trasparente di fedele manifestazione della ἀλήθεια τῶν ὄντων, come parrebbe di potersi desumere, per esempio, dal *Fedone* (99d4 ss.; cfr. *infra*);<sup>41</sup> al contrario, questa ἀλήθεια andrebbe trovata ‘direttamente’ – o meglio, indipendentemente dal dispiegarsi del λόγος.<sup>42</sup> In tal senso, una conferma potrebbe provenire da un passo (343b1-6) di un documento tanto celebre quanto controverso: la *Settima Lettera*. Qui è affermata con chiarezza l’assoluta assenza di ‘saldezza’ del λόγος, che è affetto dalla stessa precarietà degli ὀνόματα che lo compongono: esso “non ha nulla che sia sufficientemente stabile” (μηδὲν ἰκανῶς βεβαίως εἶναι βέβαιον):

ὄνομά τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν οὐδενὶ βέβαιον εἶναι, κωλύειν δ’ οὐδὲν τὰ νῦν στρογγύλα καλούμενα εὐθέα κεκλήσθαι τά τε εὐθέα δὴ στρογγύλα, καὶ οὐδὲν ἦττον βεβαίως ἔξιν τοῖς μεταθεμένοις καὶ ἐναντίως καλοῦσιν. καὶ μὴν περὶ λόγου γε ὁ αὐτὸς λόγος, εἴπερ ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σύγκειται, μηδὲν ἰκανῶς βεβαίως εἶναι βέβαιον.<sup>43</sup>

Quanto ai nomi, essi non sono affatto stabili e quindi nulla impedisce di chiamare diritto ciò che è chiamato rotondo o rotondo ciò che è chiamato diritto – senza che per questo i nomi siano meno validi per chi li muta nel loro contrario. *Lo stesso vale per il discorso, perché è composto di nomi e di verbi e non ha nulla che sia sufficientemente stabile.* (trad. Ciani)

<sup>41</sup> Ma cfr. anche *Tht.* 206d1-5: Τὸ μὲν πρῶτον εἶη ἂν τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν. ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ τοιοῦτον λόγος εἶναι; Sulla insufficienza di tale definizione, cfr. Ferrari 2011, 512-513 n. 336.

<sup>42</sup> Questa linea interpretativa è sposata da Fronterotta 2001, 57-58, che attribuisce a Platone una concezione degli ὀνόματα come di “immagini” (εἰκόνες) delle cose, come lo studioso desume da *Cra.* 439a6-b2: “se è possibile apprendere al meglio le cose per mezzo dei nomi, ma è possibile farlo anche per mezzo di sé stesse, quale apprendimento sarebbe più bello e chiaro (καλλίων καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις)? Apprendere, a partire dall’immagine (ἐκ τῆς εἰκόνας), e se sia stata ben riprodotta l’immagine in sé, e la verità di cui l’immagine è immagine (αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκόν)? O piuttosto, a partire dalla verità (ἐκ τῆς ἀληθείας), apprendere e la verità in sé, e se la sua immagine sia stata adeguatamente riprodotta (αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ πρεπόντως εἴργασται)?” Fronterotta 2001, 57 commenta: “Non è dunque *attraverso* il linguaggio né tantomeno *nel* linguaggio che si scopre la verità degli enti, ma nella conoscenza immediata di essi: le parole e i nomi sono soltanto immagini somiglianti alle cose [...] cui si riferiscono e, pur essendo per certi versi in grado di istruire sulla natura dei propri oggetti [...], rappresentano comunque una modalità conoscitiva inferiore rispetto all’apprendimento migliore e più chiaro [...], per l’ovvia ragione che la conoscenza degli enti in sé e della loro verità ha un’evidenza maggiore delle immagini espresse nei nomi e nelle parole [...]” (c.vi nell’orig.)

<sup>43</sup> Per un quadro complessivo delle difficoltà filosofiche poste dalla *Lettera*, cfr. ora Forcignanò 2020 (partic. 38-42), nonché Parente 2002, 242-246. Parente 2002, 242 e 246, peraltro, sostiene l’impossibilità di sovrapporre il contenuto positivo del *Cratilo* (ossia l’ipotesi del nomoteta) e questo passo della *Lettera*; in particolare, secondo la studiosa, l’ipotesi difesa nel *Cratilo* di un legislatore dei nomi, pur avvicinando la posizione di Platone a un certo convenzionalismo, non può essere assimilata alla radicale estrinsecità imputata ai nomi dall’autore della *Lettera*. Tuttavia, come cercherò di mostrare anche oltre, credo che la tensione tra i due documenti possa essere risolta a patto di riferire la produzione onomaturgica del nomoteta al solo lessico filosofico; l’inaffidabilità epistemologica degli ὀνόματα, quindi, si rivelerebbe un assunto comune sia alla *Lettera* sia al dialogo, purché venga riferita alla lingua greca esistente e già in uso.

Sfortunatamente, nel *Cratilo*, sul modo esatto di conseguire tale “apprendimento più bello e chiaro” (439a6, καλλίων καὶ σαφεστέρα [...] μάθησις) non si fa luce. Ricalcando parzialmente le movenze del Socrate della *Repubblica* di fronte alla ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ,<sup>44</sup> anche il Socrate del *Cratilo* denuncia l’eccedenza epistemologica della ricerca che si profila (439b5-6, μείζον ἴσως ἐστὶν ἐγνωκέναι ἢ κατ’ ἐμὲ καὶ σέ), e asserisce di potersi “contentare” (ἀγαπητόν) di aver, almeno, concordemente (cfr. ὁμολογήσασθαι) neutralizzato una falsa credenza: “non dai nomi bisogna sia apprendere sia ricercare gli enti, ma molto di più a partire da loro stessi (οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον)”.

Una simile ricostruzione del contenuto del *Cratilo*, per quanto parzialmente congetturale, non è certamente destituita di fondamento; a ben vedere, anzi, è confortata da solidi elementi di evidenza testuale (lo testimonia il passo di 439b4-8 trascritto sopra). Tuttavia, anche se è autorizzata dal dettato del testo ed è puntellata da minime operazioni ermeneutiche, tale interpretazione del rapporto sussistente tra ὀνόματα/λόγος da una parte, e ἀλήθεια τῶν ὄντων dall’altra, rischia di rivelarsi, complessivamente, tutt’altro che priva di criticità. Innanzitutto, da quanto si può evincere dalla lettera del dialogo, non è immediatamente perspicuo il *grado* di inaffidabilità euristica<sup>45</sup> degli ὀνόματα (e, alla luce dell’asserita continuità tra i due

<sup>44</sup> 506d8-e5: ἀλλ’, ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι – πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν – ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοίωτατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἔάν. Cfr. il commento di Ferrari 2014, 187 n.132, con gli opportuni riferimenti bibliografici. Vi è, tra i due passi, una certa somiglianza terminologica e fraseologica (cfr. particolarmente il comparativo neutro avverbiale [πλέον, μείζον] con secondo termine di paragone introdotto da ἢ e rappresentato da un’espressione preposizionale con κατὰ + accusativo [κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν; κατ’ ἐμὲ καὶ σέ]). Si noti, peraltro, che una professione di ignoranza linguisticamente simile è rintracciabile, sempre nel *Cratilo*, a 392b1 ss., laddove l’eccedenza epistemologica riguarda le condizioni di correttezza (392a2, ὅπη ποτὲ ὀρθῶς ἔχει) degli ὀνόματα usati dagli dei: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν ἢ κατ’ ἐμὲ καὶ σὲ ἐξευρεῖν· ὁ δὲ Σκαμάνδριός τε καὶ ὁ Ἀστυάναξ ἀνθρωπινώτερον διασκεψασθαι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ῥᾶον, ἃ φησιν ὀνόματα εἶναι τῷ τοῦ Ἔκτορος ὑεῖ, τίνα ποτὲ λέγει τὴν ὀρθότητα αὐτῶν. Con connotazione ironica, ma analogo valore epistemologico, questa fraseologia ricorre anche a 429d8-9, laddove è accennato da Cratilo il paradosso dell’impossibilità di dire il falso; Socrate replica: Κομψότερος μὲν ὁ λόγος ἢ κατ’ ἐμὲ καὶ κατὰ τὴν ἐμὴν ἡλικίαν, ὦ ἑταῖρε.

<sup>45</sup> Sul finire del dialogo, Socrate introduce una distinzione tra ‘trovare’ (che fa il paio con ‘cercare’) e ‘apprendere’ (che, a sua volta, dovrebbe fare il paio con ‘insegnare’). Il contesto dialogico è il seguente. Cratilo ha già convenuto sulla funzione ‘didascalica’ degli ὀνόματα a 428e5 (διδασκαλίας ἅρα ἔνεκα τὰ ὀνόματα λέγεται); Socrate ha quindi proceduto a chiedergli se vi sia qualche altro modo per insegnare gli enti (cfr. 435e6-9, ὁ τρόπος οὗτος τῆς διδασκαλίας τῶν ὄντων), a parte quello che ne esamina e conosce prima gli ὀνόματα (cfr. 435e4, ὅς ἂν τὰ ὀνόματα εἰδῆ εἴσεται καὶ τὰ πράγματα), e se, eventualmente, sia migliore di quello di Cratilo. Quest’ultimo è convinto dell’unicità del ‘metodo onomastico’, talché Socrate gli domanda se tale “modalità” (τρόπος) valga non solo per la ‘didattica’ degli enti – chi conosce gli ὀνόματα conoscerà anche gli enti –, ma anche per la loro ‘scoperta’ (436a3-5: in tal caso, aver scoperto i nomi comporterebbe *ipso facto* aver scoperto gli enti): πότερον δὲ καὶ εὔρεσιν τῶν ὄντων τὴν αὐτὴν ταύτην εἶναι, τὸν τὰ ὀνόματα εὐρόντα καὶ ἐκεῖνα ὑψηκέναι ὧν ἐστὶ τὰ ὀνόματα. La questione è immediatamente riformulata da Socrate nei termini seguenti (436a5-6): è identico, o diverso, il modo di ‘cercare’ e di ‘trovare’ gli enti da una parte, e quello di

piani, dello stesso λόγος). In altre parole: se, sulla base delle ultime pagine del *Cratilo*, la ‘scoperta’ della ἀλήθεια τῶν ὄντων fosse da concepirsi come *del tutto* a-linguistica, perché pre-linguistica, l’intero processo di conoscenza degli ὄντα risulterebbe avulso dalla dimensione dialettica. Perché, in numerosi altri dialoghi, proprio alla διαλεκτικὴ δύναμις intesa come λόγον διδόναι<sup>46</sup> (quindi, come pratica essenzialmente linguistica) sembra venir riconosciuta una funzione altamente euristica ed epistemica.<sup>47</sup>

- Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ’ ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; - Πῶς γὰρ ἂν, ἢ δ’ ὅς, φαίην; (*Rsp.* 534b3-7)<sup>48</sup>

SOCRATE Chiami ‘dialettico’ colui che acquisisce il λόγος dell’essenza di ciascuna idea? E quanto a colui che non ne dispone, nella misura in cui non sappia rendere ragione a se stesso o a un altro, in tale misura tu dirai che costui non ha intelligenza di una certa cosa? Come potrei affermarlo, infatti? – disse l’altro.<sup>49</sup> (trad. mia)

Se, invece, fosse soltanto il *momento ultimo* della conoscenza che consiste in una ‘visione’, o esperienza ‘aptica’, comunque non-linguistica, mentre si dà una fase propedeutica e preparatoria di natura linguistica, il *Cratilo* conforterebbe una

---

‘apprenderti’ (e, probabilmente, insegnarli) dall’altra (ἢ ζητεῖν μὲν καὶ εὐρίσκειν ἕτερον δεῖν τρόπον, μανθάνειν δὲ τοῦτον)? *Cratilo*, fedele alla sua ostinazione, ribadisce che (436a7-8) “bisogna, quant’altro mai, anche cercare e scoprire in questo stesso modo, sulla base degli stessi principi (πάντων μάλιστα καὶ ζητεῖν καὶ εὐρίσκειν τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον κατὰ ταῦτά)”. Ossia, è negli ὀνόματα e dagli ὀνόματα che si devono e si possono cercare, trovare, apprendere e insegnare gli enti loro referenti. Nella prospettiva di *Cratilo*, quindi, la didattica e l’euristica degli enti hanno uno stesso τρόπος, che è incentrato sulla conoscenza prioritaria degli ὀνόματα. Ma la tesi della fungibilità euristica degli ὀνόματα è successivamente confutata. Resta in piedi, quindi, la sola funzione ‘didattica’; e anche Ermogene, sulla scorta di Socrate, aveva concordato sulla natura didascalica e diacritica degli ὀνόματα (anche se nell’ambito di un quadro teorico ben diverso: cfr. 388b13-c1, ὄνομα ἄρα διδασκαλικὸν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος). Quindi, gli ὀνόματα hanno senz’altro valenza didattica; è la loro capacità euristica che, invece, è revocata in dubbio; l’errore di *Cratilo* sta nell’assimilare i due piani senza intravederne la differenza. Ora, se si combina il contenuto della sezione sul nomoteta (389-390) con l’assunto relativo alla funzione didattica degli ὀνόματα, si dovrebbe comporre il seguente quadro d’insieme: con un *set* di ὀνόματα costruiti dal nomoteta e validati dal dialettico, dovrebbe essere possibile insegnare, comunicare, la ἀλήθεια τῶν ὄντων; ma poiché gli enti ‘veri’, nei dialoghi, sono le forme, con ὀνόματα ‘eideticamente fondati’ dovrebbe essere possibile procedere alla comunicazione di contenuti ideali. In tal modo, verrebbe legittimata la pratica dialettica del λόγον διδόναι, nella misura in cui il λόγος si compone di ὀνόματα.

<sup>46</sup> Cfr. e.g. *Rsp.* 531e3, 533c2, 534b4; *Phd.* 78d1; *Plt.* 286a4.

<sup>47</sup> Sulla natura proposizionale, e quindi linguistica, della dialettica platonica, cfr. Trabattoni 1994, 200-261; 2000, 109-124; 2003, 151-154; cfr. ora anche Ferrari 2018, 108; sulla dialettica nella *Repubblica*, cfr. Vegetti 2003a, che pure rimarca la connessione strutturale di dialettica e λόγος.

<sup>48</sup> Qui come altrove, il testo greco dei dialoghi è quello costituito da Burnet (eccezion fatta per i dialoghi editi da Duke *et alii*).

<sup>49</sup> Cfr. Vegetti 2003a, 421: “per ogni asserzione <<(x) è F>>, la dialettica confuta le <<ipotesi>> formulate sulla natura di F fino a giungere a una sua *descrizione* che la riferisca direttamente al λόγος invariante della *ousia* Φ; in questo modo, essa giunge a una stabile comprensione intellettuale (534b5 sg.: νοῦν ἔχειν) di F, e può quindi costruire *corretti enunciati* del tipo <<(x) è F>>.” (cvi. miei e nell’orig.)

peculiare interpretazione dell'epistemologia platonica: <sup>50</sup> la conoscenza proposizionale deriverebbe, e sarebbe resa possibile, da una conoscenza immediata, di carattere forse intuitivo, degli oggetti noetici (ammesso che questi corrispondano agli ὄντα/πράγματα evocati da Socrate).<sup>51</sup> Quel che resterebbe poi da stabilire – perché nel dialogo è sottaciuto – è se tale intuizione sia effettivamente realizzabile nella vita empirica dell'uomo,<sup>52</sup> o se, invece, vada concepita come un evento psichico precedente all'incorporazione; in questo secondo caso, essa fungerebbe da condizione di possibilità della conoscenza indiretta e proposizionale disponibile all'anima incarnata.<sup>53</sup> Si tratta, evidentemente, di letture complessivamente ammissibili, perché suffragate da passi platonici.<sup>54</sup> Tuttavia, è forse opportuno riesaminare in modo spregiudicato il dettato del testo del *Cratilo*, prima di provare a fornire un'interpretazione generale del nesso λόγος - ὀνόματα - ἀλήθεια τῶν ὄντων.

A ben vedere, nel *Cratilo*, quella che è senz'altro confutata è soltanto una certa teoria 'rappresentazionale' degli ὀνόματα, che comporterebbe la loro perfetta 'trasparenza' rispetto agli ὄντα e alla loro verità. In altre parole – sembra suggerire il *Cratilo* – gli ὀνόματα non devono essere ridotti allo stato di εἰκόνες 'traslucide'.<sup>55</sup> Secondo questa visione, che è difesa dal personaggio Cratilo, gli ὀνόματα finiscono per perdere qualsiasi spessore ontologico, perché non è ammesso nessuno iato tra loro e i referenti; per Cratilo, gli enti vengono esaustivamente 'imitati' dai loro ὀνόματα (cfr. p.es. 430a12-b1, dove Cratilo concorda sul fatto che τὸ ὄνομα μίμημά

<sup>50</sup> Così, per esempio, Silverman 1992, 2001 e Trabattoni 2005.

<sup>51</sup> Su questo, cfr. *infra*; favorevole, tra gli altri, Fronterotta 2001, 69-70, n. 39. Il dissenso tra 'proposizionalisti' e 'intuizionisti' è rappresentato emblematicamente dallo scambio tra Trabattoni 2006 e Parente 2007, con ulteriore replica di Trabattoni 2007 (anche se, per la precisione, il tema del dissenso consiste nella possibilità di realizzare questa intuizione da parte dell'anima incarnata).

<sup>52</sup> Così p.es. Parente 2007.

<sup>53</sup> Così p.es. Trabattoni 2011, XLV ss.

<sup>54</sup> Circa la possibilità che la 'visione' delle idee sia prenatale, cfr. soprattutto *Phd.* 66e-67a: εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ. καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς εἰκεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πάντα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τοῦτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς. Un'esegesi del passo in questo senso è offerta da Trabattoni 2011, XXVI-XXVII. Ma, nello stesso *Fedone* (79d1 ss.), vi è un passo che parrebbe alludere a una *condizione ontologica* di 'affinità' tra la componente razionale dell'anima e le idee; in questo caso, non vi sarebbe nessuna 'visione prenatale' che debba poi fungere da condizione di possibilità della conoscenza epistemica dell'anima incarnata: la 'solidarietà ontologica' tra anima e idee, essendo una *condizione*, e non un *evento*, assolverebbe incessantemente a tale funzione (così Ferrari 2016, 49 ss.): Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῆ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὕσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίνεταί, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ, καὶ πέπανταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχει, ἄτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.

<sup>55</sup> Così, tra gli altri, sia Ademollo 2011, sia Aronadio 2011; ma si veda quanto scrivo *infra*.

τι εἶναι τοῦ πράγματος). Dal punto di vista di Cratilo, infatti, per ‘trovare’ e ‘apprendere’ gli ὄντα, il τρόπος della σκῆψις deve vertere (ed è “ottimo” che verta: 436a1, καὶ βέλτιστον) sugli ὀνόματα: conosciuta la composizione di un ὄνομα, si sarà con ciò conosciuta anche la composizione del πρᾶγμα, o dell’ὄν,<sup>56</sup> a cui il primo rimanda *direttamente*, in modo ap problematico, in virtù della sua perfetta capacità mimetica (435d4-e5):

- Διδάσκειν ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, καὶ τοῦτο πάνυ ἀπλοῦν εἶναι, ὃς ἂν τὰ ὀνόματα ἐπίστηται, ἐπίστασθαι καὶ τὰ πράγματα. - Ἴσως γάρ, ὦ Κρατύλε, τὸ τοιόνδε λέγεις, ὡς ἐπειδὴν τις εἰδῆ τὸ ὄνομα οἷόν ἐστιν – ἔστι δὲ οἷόνπερ τὸ πρᾶγμα – εἴσεται δὴ καὶ τὸ πρᾶγμα, ἐπεὶπερ ὅμοιον τυγχάνει ὄν τῷ ὀνόματι, τέχνη δὲ μία ἄρ' ἐστὶν ἢ αὐτὴ πάντων τῶν ἀλλήλοις ὁμοίων. κατὰ τοῦτο δὴ μοι δοκεῖς λέγειν ὡς ὃς ἂν τὰ ὀνόματα εἰδῆ εἴσεται καὶ τὰ πράγματα. - Ἀληθέστατα λέγεις.<sup>57</sup>

CRATILO Mi pare che insegnino e che sia molto evidente questo: chi sappia i nomi, saprà anche le cose.<sup>58</sup> SOCRATE Forse, Cratilo, tu intendi dire qualcosa del genere, che qualora qualcuno conosca le caratteristiche del nome – ed è tale quale la cosa –, conoscerà pertanto anche la cosa, se è vero, come è vero, che capita che quest’ultima sia uguale al nome, e vi è un solo e identico sapere di tutte le cose uguali tra di loro. In questo senso mi pare che tu dica che chi conosca i nomi conoscerà anche le cose. CRATILO Dici proprio il vero. (trad. mia)

Tale concezione è il *target* polemico di Socrate già nella ‘sezione etimologica’, nonché nelle ultime pagine del dialogo. A parere di Socrate, non si deve credere che la ἀλήθεια τῶν ὄντων possa essere restituita da uno *screening* della morfologia degli ὀνόματα in uso, perché, innanzitutto, questi ultimi sono prodotti storico-empirici, soggetti alle 1) modificazioni del tempo e 2) all’usura, alla manipolazione umana (414c4-d3):

ὦ μακάριε, οὐκ οἶσθ' ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα τεθέντα κατακέχωσται ἤδη ὑπὸ τῶν βουλομένων τραγωδεῖν αὐτά, περιτιθέντων γράμματα καὶ ἐξαιρούντων εὐστομίας ἔνεκα καὶ πανταχῆ στρεφόντων, καὶ ὑπὸ καλλωπισμοῦ<sup>59</sup> καὶ ὑπὸ

<sup>56</sup> πράγματα e ὄντα sono pressoché interscambiabili nelle ultime pagine del dialogo, anche se, presumibilmente, non hanno gli stessi referenti nell’uso che ne fanno Socrate (che allude alle idee) e Cratilo (che si riferisce a oggetti empirici): cfr. Hestir 2004, 115. Si tratta di un’asimmetria linguistica molto frequente nei dialoghi.

<sup>57</sup> Secondo Mársico 2006, 189 n. 362, la concezione di Cratilo è criticata anche in *Euthd.* 278b: lì Socrate asserisce che la conoscenza delle sottili distinzioni terminologiche tracciate da Dionisodoro ed Eutidemo non servirebbe a conoscere “come stanno le cose”: εἰ καὶ πολλά τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει.

<sup>58</sup> Secondo Aronadio 1996, 172 n. 155, è a questo punto che la discussione scivola dal problema della relazione significativa a quello della verità.

<sup>59</sup> Analoga critica anche in *Phdr.* 244c: τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχροὺς ἠγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν· οὐ γὰρ ἂν τῆ καλλίστη τέχνῃ, ἣ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν. ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεῖα μοῖρα γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο, οἱ δὲ νῦν

χρόνου [...]; ἀλλὰ τοιαῦτα οἶμαι ποιοῦσιν οἱ τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζοντες, τὸ δὲ στόμα πλάττοντες, ὥστ'ἐπεμβάλλοντες πολλὰ ἐπὶ τὰ πρῶτα ὀνόματα τελευτῶντες ποιοῦσιν μηδ' ἂν ἓνα ἀνθρώπων συνεῖναι ὅτι ποτὲ βούλεται τὸ ὄνομα.

SOCRATE Amico mio beato, forse non sai che i primi nomi che furono stabiliti<sup>60</sup> sono ormai sepolti nell'oscurità, sia per effetto di coloro che vogliono dare loro un tono solenne aggiungendo e sopprimendo lettere per ragioni eufoniche, trascinandoli in ogni verso, sia a causa di abbellimenti, sia per il trascorrere del tempo [...]? Ma cose simili le fanno – penso – quelli che non si danno pensiero alcuno della verità, ma atteggiano la bocca in modo tale che, a forza di molte aggiunte ai primi nomi, alla fine fanno sì che nessun uomo capisca più il significato del nome. (trad. mia)

Peraltro, la composizione fonico-materiale di ciascun ὄνομα ha anche un'evidente connotazione 'localistica', variando al variare dei luoghi; quel che permane identico, tutt'al più, è soltanto la δύναμις dell'ὄνομα, il suo "valore semantico" – qualsiasi cosa ciò possa comportare sul piano ontologico (cfr. I.8).<sup>61</sup> Per il resto, sotto il profilo fonico-materiale, la relazione ὄνομα/πρᾶγμα è più o meno convenzionale.<sup>62</sup> Inoltre, l'interpretazione della realtà nominata, propria di chi può aver prodotto gli ὀνόματα già in uso, ha informato e condizionato inevitabilmente la composizione materiale di questi ultimi, se essi dovevano imitare 'sonoramente' (e quindi sensibilmente) i loro *nominata*; sicché questa interpretazione era un'interpretazione soggettiva, eminentemente doxastica, i cui prodotti (gli

---

ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβάλλοντες μαντικῆν ἐκάλεσαν. Ma è difficile stabilire se Platone intenda seriamente queste notazioni di 'morfologia storica': Centrone 1998, 143 n. 86.

<sup>60</sup> Sull'importanza di questa formulazione, cfr. Aronadio 1996, 164 n. 100.

<sup>61</sup> Su questo, cfr. I.8. Cfr. già 393e2 (ἀλλ' ἔως ἂν αὐτοῦ δηλοῦμένην τὴν δύναμιν ἐντιθῶμεν, ὀρθῶς ἔχει ἐκεῖνο τὸ ὄνομα καλεῖν ὃ αὐτὸ ἡμῖν δηλώσει); 394b3 ss. (οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετακείται ἢ ἀφήρηται, ἢ καὶ ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν ἐστὶν ἢ τοῦ ὀνόματος δύναμις); 394d5 ss. (ἕτερα ἂν ἴσως συχνὰ εὐροιμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταῦτὸν φθεγγόμενα). Come si può evincere dai passi trascritti, la nozione di δύναμις funge da fattore di unificazione dei diversi ὀνόματα; la loro sovrapponibilità semantica permette di superare la διαφωνία (cfr. διαφωνοῦντα) causata dalle variazioni morfologiche (cfr. ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι). Anche se in questi passi non è esplicitato, è legittimo ritenere che tale unità della δύναμις, di contro alla molteplicità di veste materiale degli ὀνόματα, dipenda dall'unità dell'εἶδος, o forma, dell'ὄνομα in questione. Più in particolare, secondo Gaiser 1974, 90, il 'significato', in cui consiste il valore di δύναμις, rimanda a quella "psicologia della lingua" il cui fulcro è la visione della realtà (epistemica o doxastica: nel dialogo vi è voluta ambiguità) propria di ogni soggettività denominante.

<sup>62</sup> Cfr. 434c7 ss., con il celebre esempio σκληροτήρ/σκληρότης; la conclusione di questo segmento dialogico (435a5-c7) è altrettanto celebre, e attesta l'inevitabile – anche se deprecabile e, quindi, auspicabilmente limitata – convenzionalità degli ὀνόματα comunemente in uso: ἐπειδὴ δὲ ταῦτα συγχωροῦμεν, ὦ Κρατύλε – τὴν γὰρ σιγὴν σου συγχῶρησιν θήσω – ἀναγκαῖόν που καὶ συνθήκην τι καὶ ἔθος συμβάλλεσθαι πρὸς δήλωσιν ὧν διανοοῦμενοι λέγομεν· [...] ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσχρα ἢ ἡ ὀλκὴ αὐτῆ τῆς ὁμοιότητος, ἀναγκαῖον δὲ ἢ καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ συνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα. Sulla questione della variabilità temporale e spaziale degli ὀνόματα, cfr. Weingartner 1970. Sulla possibilità che la convenzionalità sia inevitabile solo nella lingua greca già esistente, e non in quella che il filosofo può e, forse, deve elaborare, cfr. Palumbo 2008, 335 ss. e *infra*.

ὀνόματα, appunto) non potevano che risultare altrettanto inaffidabili, proprio perché soggettivistici e doxastici:

Καὶ μὴν, νῆ τὸν κύνα, δοκῶ γέ μοι οὐ κακῶς μαντεύεσθαι, ὃ καὶ νυνδὴ ἐνενόησα, ὅτι οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα παντὸς μᾶλλον, ὥσπερ καὶ τῶν νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν ὑπὸ τοῦ πυκνὰ περιστρέφεσθαι ζητοῦντες ὅπῃ ἔχει τὰ ὄντα εἰλιγγιῶσιν, κᾶπειτα αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεσθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι. αἰτιῶνται δὴ οὐ τὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσι πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί. (411b3-c5)

Dunque, per il cane, mi sembra di non fare una cattiva profezia nel dire ciò avevo intuito anche poc'anzi: per gli uomini molto antichi che hanno posto i nomi è come anche per molti dei sapienti del giorno d'oggi: nelle loro ricerche sulla natura delle cose, hanno i giramenti di capo, visto che vanno continuamente girando, e poi a loro sembra che le cose girino intorno a loro e che si muovano in ogni modo. Non additano, quale responsabile di questa loro impressione, quel che accade dentro di loro, ma asseriscono che le cose sono di per sé naturalmente così, e che nulla è stabile e certo, ma le cose fluiscono, si muovono, sono sempre piene di ogni genere di movimento e di generazione. (trad. mia)

A ben vedere, quello che è stato fin qui descritto è il passaggio, più o meno esplicito, da un modello teorico 'binario' (Cratilo)<sup>63</sup> a uno 'ternario' (Socrate):



Al quadro teorico binario ventilato da Cratilo, in cui trovano cittadinanza soltanto ὀνόματα e ὄντα/πράγματα (peraltro, con i primi ridotti a meri specchi dei secondi: un dualismo solo apparente, quindi), Socrate sostituisce progressivamente un dispositivo triadico: oltre agli ὀνόματα e agli ὄντα (con i primi dotati di una specifica consistenza ontologica e i secondi radicalmente risemantizzati), fa la sua

<sup>63</sup> Cfr. Williams 2006, 138.

<sup>64</sup> Uso διάνοια come contrassegno della mediazione intellettuale di chi produce gli ὀνόματα, come suggerisce Aronadio 2011; cfr. anche Dalimier 1998, 51. Sull'importanza del momento soggettivo in ordine alla costituzione di un sistema linguistico, cfr. Gaiser 1974, 87-90.

comparsa la problematica ‘mediazione intellettuale’ di chi ha prodotto gli ὀνόματα (surrettiziamente introdotta da Socrate nella sezione etimologica: cfr. 401a5, περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἦν ποτέ τινα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα).

In proposito, merita di essere notato come al tema dei produttori degli ὀνόματα e delle loro credenze, si approdi, in maniera indipendente, sia dalla confutazione della posizione di Ermogene, sia da quella della teoria di Cratilo. Entrambi i personaggi accordano il loro consenso a questo segmento teorico: Ermogene a 388e3 ss., Cratilo a 428e9 ss. Da una parte, la natura tradizionale/impositiva (cfr. νόμος) degli ὀνόματα suggerita da Ermogene comporta subito, per come la vede Socrate, il problema della produzione e della istituzione del νόμος<sup>65</sup> (388d12 ss., Ἄρ' οὐχὶ ὁ νόμος δοκεῖ σοι ὁ παραδιδούς αὐτά; [...] Νομοθέτου ἄρα ἔργῳ χρήσεται ὁ διδασκαλικός); l'artificialismo di questa rilettura socratica, a sua volta, conduce, innanzitutto, alla classificazione degli ὀνόματα come ὄργανα; conseguentemente, stante l'equazione ὀνόματα = ὄργανα, la fabbricazione di questi ‘strumenti’ dovrà pur ricadere in un preciso campo tecnico, a cui corrisponderà una figura professionale specializzata, un δημιουργός, che dovrà essere dotato di un suo specifico corredo cognitivo (cfr. sez. I.6 e II.1). Insomma, nell'ambito della confutazione del convenzionalismo, la necessità del nomoteta riposa su un'originale forma di artificialismo, in cui anche la natura riveste un ruolo determinante (cfr. I.6). D'altra parte, nella prospettiva di Cratilo, il fatto che vi siano dei πρῶτα ὀνόματα correttamente posti (anche se è un'ipotesi elaborata prima dell'ingresso di Cratilo nella discussione, egli poi la accetta esplicitamente: cfr. 433d6); inoltre, il fatto che tali πρῶτα ὀνόματα (e, a cascata, tutti gli ὕστερα) abbiano un'originaria capacità imitativa degli ὄντα (Cratilo manifesta il suo accordo in proposito a 434a1-2: Ὅλω καὶ παντὶ διαφέρει, ὃ Σώκρατες, τὸ ὁμοίωματι δηλοῦν ὅτι ἂν τις δηλοῖ ἀλλὰ μὴ τῷ ἐπιτυχόντι); ancora, il fatto che soltanto attraverso gli ὀνόματα si possa trovare e apprendere la ἀλήθεια τῶν ὄντων (435d5-6): tutto ciò evoca due ordini di problemi interconnessi: 1) *chi* abbia correttamente fabbricato tali πρῶτα ὀνόματα, e 2) sulla base di quale *sapere* degli ὄντα, in un remoto passato,<sup>66</sup> siano stati foggiate quei πρῶτα ὀνόματα al modo di

---

<sup>65</sup> Cfr. anche il fr. 19 Snell del *Sisifo* di Crizia (?), sul quale cfr. almeno Sutton 1981, Davies 1989, Santoro 1994, Diggle 1996, Kahn 1997a, Whitmarsh 2014.

<sup>66</sup> Sulla temporalizzazione dell'ipotesi onomaturgica sostenuta da Cratilo, cfr. II.1.

ritratti trasparenti.<sup>67</sup> Avevano davvero, questi antichissimi fabbricanti, una conoscenza completa e affidabile degli ὄντα da nominare? Come si vede, alla sacralizzazione degli ὀνόματα propria della concezione quasi ‘feticistica’ di Cratilo consegue una storicizzazione, per quanto cronologicamente indefinita, della produzione originaria degli stessi ὀνόματα; e, in virtù di tale remota origine, gli unici produttori senz’altro affidabili non possono che essere figure divine (438b8-c3, οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὃ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπεῖαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν). In sintesi: tanto il tema della produzione e della istituzione *umane* degli ὀνόματα, cara a Ermogene, quanto quello della loro natura icastico-imitativa, propria invece del pensiero di Cratilo, evidenziano in definitiva, nell’esame elenctico diretto da Socrate, l’analogia necessità teorica di ipotizzare una figura demiurgica che faccia da tramite, con le sue operazioni intellettuali, tra ὀνόματα e ὄντα; conseguentemente, occorre poi qualificare il sapere e le procedure di lavoro di tale operatore.

Comunque sia, se le cose stanno in questi termini, non si vede come caratteri eminentemente empirico-doxastici – la modificazione diacronica degli ὀνόματα, la loro variabilità geografica, la fallibilità dei contenuti cognitivi dei produttori di ὀνόματα – possano concorrere a rappresentare gli αὐτὰ τὰ ὄντα senza distorsioni e mediazioni (439c8 ss.). Ma a prescindere dalle alterazioni esteriori e dalle variazioni storiche, se ciascun ὄνομα conserva comunque una sua identica δύναμις semantica, questo significa che il piano semantico, se deve esistere (ed esiste), necessita di un ‘ancoraggio ontologico’ che renda possibile tale identità di δύναμις; c’è bisogno, cioè, di supporre referenti reali dotati di piena persistenza diacronica – o, più precisamente, di una vera e propria autoidentità.<sup>68</sup> Non basta, allora, popolare il piano referenziale soltanto di ὄντα, o di πράγματα, storico-empirici, che sono intrinsecamente mutevoli (mostra di fare Cratilo); al contrario, occorre concepire αὐτὰ τὰ ὄντα, “gli enti *in sé*”, che, in questa prospettiva, si scoprono

<sup>67</sup> Il problema epistemico si pone sembra in sbordine all’introduzione di *personalità* che, a vario titolo, operano nell’ambito nomotetico-onomaturgico; cfr. anche Gaiser 1974, 88.

<sup>68</sup> Non sembra esistere un piano semantico disgiunto e autonomo da quello ontologico: se i significati devono essere invarianti, ci devono essere enti referenti invarianti (le idee). Cfr. Trabattoni 2002, 186: “il nome, per quanto convenzionale, nomina un’invarianza, e il fatto che venga compreso proprio come segno dell’invarianza universale di cui è segno (ciò che permette appunto di sostituire il nome senza alterare la comprensione della cosa) dimostra che l’uomo è già, fin dall’inizio della sua esperienza linguistico-conoscitiva, insediato nel regno dell’universale.”

dotati di ipseità (cfr. 439d5-6, αὐτό [...] τὸ καλὸν [...] τοιοῦτον *ἀεί* ἐστὶν οἷόν ἐστιν; cfr. I.8). Tali enti “in sé”, di conseguenza, si verranno a configurare come i gli unici, veri referenti degli ὀνόματα.<sup>69</sup> Com’è stato anticipato nello schema proposto sopra, allora, gli ὄντα/πράγματα di cui parla Cratilo vengono, da Socrate, radicalmente risematizzati, perché sono del tutto ripensati sotto il profilo ontologico.

Ma, specularmente, se al λόγος dovrà essere riconosciuta una qualche affidabilità didattico-diacritica di simili enti, ciò potrà accadere solo se anche il λόγος godrà di una significativa stabilità di configurazione. Di conseguenza, anche ciascun componente del λόγος – ciascun ὄνομα: cfr. 385b2-d1, 432d11-433a2 – dovrà essere dotato di un suo spessore ontologico, di una sua βεβαιότης τῆς οὐσίας. Poiché esistono un εἶδος dell’ὄνομα e degli εἶδη specifici dei singoli tipi di ὀνόματα, occorrerà combinare e riprodurre poi questi “nei suoni e nelle sillabe” (389d4 ss.).

In conclusione: non solo le particolari εἰκόνες, che dovrebbero essere gli ὀνόματα esistenti, sono affette da una mutevolezza esteriore che ne compromette irreversibilmente la capacità euristica (se essa si fonda sulla mimesi sonora); ma – il che è ben più significativo – è il concetto stesso di εἰκόν (e, quindi, di μίμησις) di Cratilo che si dimostra mal pensato e foriero di errori. Perché l’immagine e l’imitazione – l’εἰκόν e il μίμημα – non devono essere concepite, rispettivamente, alla stregua di un doppione e di una riproduzione integrale del loro modello (cfr. 432b4 ss., l’argomento ‘dei due Cratili’). L’εἰκόν e il μίμημα non sono qualcosa di ontologicamente non problematico.<sup>70</sup> Per questo, la sovrapposizione meccanica di ὀνόματα e ὄντα non sarebbe ammissibile neppure se i primi fossero ‘immagini’ dei secondi, perché ogni ὄνομα è pur sempre “qualcosa di altro e di altro genere” (438e8, τὸ γάρ που ἕτερον ἐκείνων καὶ ἄλλοιον: Gorgia dixit) rispetto a ciò di cui è ὄνομα:

---

<sup>69</sup> Che gli ὀνόματα siano ὀνόματα di οὐσία e, quindi, in senso proprio, soltanto di idee, è sostenuto, tra gli altri, da Palumbo 2014, 35 ss.; cfr. anche Palumbo 2008, 147-153 e 335 ss.

<sup>70</sup> A proposito della natura dell’εἰκόν, quanto viene senz’altro accertato nel corso del dialogo tra Socrate e Cratilo (432c7-d3) è la mancata necessità, per una εἰκόν, di contenere ogni elemento del suo modello; anzi, ove mai dovesse realizzarsi una perfetta congruenza tra immagini e modelli, non si darebbe nessuna distinguibilità tra di loro: ἄλλην χρῆ εἰκόνοσ ὀρθότητα ζητεῖν καὶ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, καὶ οὐκ ἀναγκάζειν, ἐάν τι ἀπῆ ἢ προσῆ, μηκέτι αὐτὴν εἰκόνα εἶναι [...] ἢ οὐκ αἰσθάνη ὅσου ἐνδέουσιν αἱ εἰκόνες τὰ αὐτὰ ἔχειν ἐκείνοισ ὧν εἰκόνες εἰσίν; In ogni caso, sul tema della mimesi in Platone, sono fondamentali gli studi di Palumbo 2008.

Διὰ τίνος ἄλλου οὖν ἔτι προσδοκᾶς ἂν ταῦτα μαθεῖν; ἄρα δι' ἄλλου του ἢ οὔπερ εἰκός τε καὶ δικαιοτάτον, δι' ἀλλήλων γε, εἴ πη συγγενῆ ἔστιν, καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν; τὸ γάρ που ἕτερον ἐκείνων καὶ ἄλλοιον ἕτερον ἂν τι καὶ ἄλλοιον σημαῖνοι ἄλλ' οὐκ ἐκεῖνα. (438e5-9)

SOCRATE E allora, attraverso quale altro mezzo ti aspetti ancora di poter apprendere gli enti? Forse, attraverso uno che non sia quello più plausibile e giusto, ossia gli uni attraverso gli altri, se sono in qualche modo congeneri tra di loro, e essi stessi attraverso se stessi? Ciò che, infatti, è altro da quegli enti ed è differente, indicherebbe qualcos'altro e qualcosa di diverso, ma non quegli enti. (trad. mia)

Nel solco della riflessione gorgiana (ma cfr. I.2), all'ὄνομα non solo deve essere riconosciuta una reale alterità rispetto ai referenti (cfr. τὸ γάρ που ἕτερον ἐκείνων), ma anche una propria configurazione qualitativa (ἄλλοιον), diversa da quella dei *nominata*. Pertanto, se si vorrà attribuire a Platone una concezione 'iconica' degli ὀνόματα, il che è legittimo anche alla luce di quanto si legge a 439a6-b2 (cfr. II.3),<sup>71</sup> bisognerà esaminare più seriamente la nozione stessa di εἰκών, per poi valutare in che misura gli ὀνόματα si attaglino a essa.<sup>72</sup> A sua volta, l'εἰκών deve senz'altro corrispondere a quell'esigenza di alterità e di differenza qualitativa appena richiamata, che deve esser fatta valere anche per ciascun ὄνομα.<sup>73</sup> Sfortunatamente, tale programma di indagine sulla natura dell'immagine, sulla sua 'ontologia', viene ripreso e parzialmente sviluppato solo nel *Sofista* (240a-c),<sup>74</sup> che costituisce, per più di una ragione, la naturale e più profonda prosecuzione teorica di questa e di

---

<sup>71</sup> εἰ οὖν ἔστι μὲν ὅτι μάλιστα δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μαθάνειν, ἔστι δὲ καὶ δι' αὐτῶν, ποτέρα ἂν εἴη καλλίων καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις; ἐκ τῆς εἰκόνος μαθάνειν αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκόν, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ πρεπόντως εἴργασται; Da questo passo è evidente che anche Socrate considera gli ὀνόματα εἰκόνες, anche se non chiarisce lo statuto di queste ultime.

<sup>72</sup> Come si argomenterà nella sez. II.1, il prodotto del nomoteta/onomaturgo è senz'altro una riproduzione storico-empirica, e quindi un'immagine, anche se di tipo sonoro; ma si tratta di un'immagine di particolare valore filosofico, e ben più funzionale di qualsiasi altra raffigurazione.

<sup>73</sup> Cfr. anche Driscoll 2018, 117, che considera gli ὀνόματα εἰκόνες in senso figurato, quasi 'metaforico': "eikastic *mimēsis* acknowledges the difference between object and imitation and concerns itself with imputing structural similarities to the latter—in other words, it does not attempt to make x into y, but rather to see x as y. That is, what we have is somewhat of a figurative movement not unlike what happens in metaphor."

<sup>74</sup> Come osserva Centrone 2008, XXII-III, "ogni immagine, anche quella più fedele, in quanto immagine, è in un certo senso la cosa rappresentata, non lo è in un altro [...]. È reale come immagine, irreali in quanto pretenda di essere ciò di cui è immagine, pretesa che è comunque in qualche misura legata al suo stesso porsi. [...] Più in generale, la fondazione della possibilità dell'immagine [...] era per Platone un'esigenza vitale: anche il discorso filosofico autentico è un'immagine della realtà, per quanto non sia meno reale della realtà ordinaria che i più consideravano vera e che è invece un'immagine di ordine ancora inferiore (*Phaedo* 100a1-3)." Anche se il problema rappresentato dallo statuto dell'immagine è posto nel *Sofista*, bisogna pur constatare che un'analisi teorica a tutto tondo della nozione non è reperibile neppure in quest'ultimo dialogo. Sicuramente, il principale problema filosofico che investe l'εἰκών è il suo essere "un intreccio di ciò che è e di ciò che non è" (240c2): l'immagine, "pur non essendo realmente" – perché è "verosimile", mentre soltanto il vero è "qualcosa che è veramente" (240b3-8) – è realmente ciò che chiamiamo immagine somigliante". Cfr. anche le note di commento di Centrone 2008, 111-113, nn. 81-82. Sul passo, cfr. anche Palumbo 2018.

altre questioni evocate nel *Cratilo* (cfr. anche I.1).<sup>75</sup> In definitiva, resta impregiudicata la possibilità che gli ὀνόματα siano immagini, purché si concettualizzi adeguatamente l'immagine in sé e l'immagine ὄνομα. Per inciso, una conferma di questa ipotesi potrebbe provenire anche da un dato linguistico: l'impiego di οἶος in riferimento alla capacità referenziale degli ὀνόματα (420c2, 422d2, 428e1, 432b3, 432b5, 432e2, 435d8, 425d8, 436b5, 438b3, 439d5). Eccezion fatta per l'ultima occorrenza, dove il pronome sembra impiegato in un contesto quasi definizionale, le altre attestazioni evidenziano un uso strettamente qualitativo, assimilabile a quello del celebre ποῖον (*Men.* 71b1-4);<sup>76</sup> ciò potrebbe significare che gli ὀνόματα, di per sé, rimandano a qualità dei referenti, come un'immagine cattura determinate qualità del modello; se poi tale οἶόν ἐστι coincida con l'ὄτι ἐστὶ è questione di pertinenza del dialettico, che deve certificarla sulla base della sua conoscenza dei veri referenti (le forme).

Fin qui, si è considerata e – con Socrate – si è confutata la presunta rappresentatività degli ὀνόματα nella forma ap problematica suggerita da *Cratilo*. Si può allora provare a dirimere la questione formulata in precedenza circa l'affidabilità euristica degli ὀνόματα? A ben vedere, questi ultimi, unitamente alle loro “composizioni” (συνθέσεις, ossia i λόγοι: cfr. 432d11-433a2), possono essere fruttuosamente impiegati nel processo di individuazione degli εἶδη, e si rivelano utili anche nel momento dell'ὀρίζεσθαι vero e proprio (cfr. II.3). Senza voler stabilire definitivamente se si debba, o meno, ammettere un momento in cui l'εἶδος viene colto direttamente, ‘visualisticamente’, vi sono però numerose evidenze testuali che concorrono a conferire al lavoro di ricerca dell'εἶδος – interiore o esteriore e intersoggettivo che sia – una configurazione chiaramente linguistica. Il nostro procedere intellettuale, che sia verbalizzato ed espresso o meno, pare essere strutturalmente dialogico.<sup>77</sup> Ora, se gli ‘elementi’ del λόγος dovessero dimostrarsi fabbricati correttamente, o venissero correttamente fabbricati *ex novo*, nel rispetto

---

<sup>75</sup> Spellman 1993, 207 propone un'interpretazione che conserva il carattere iconico dei nomi. Secondo lo studioso, si tratta prima di conoscere le idee, ricavandone una rappresentazione mentale (un'immagine) accurata e completa, e poi di riprodurre quest'ultima nei suoni; la qualità dell'immagine onomastica dipenderà, quindi, dalla qualità dell'immagine ‘concettuale’ dell'idea: “Appropriate names – mental tokens – are images of Forms, and if we have not paid enough attention to the Form, we will know from the nature of the name that we possess that this has been the case. For the imperfection of the name will be apparent, as indeed imperfection is apparent in the *Cratylus* in the case of the names found in ordinary language.”

<sup>76</sup> Sul tema della priorità definizionale, cfr. Ferrari 2016, 33-41.

<sup>77</sup> Cfr. *Tht.* 189e6 ss. e *Sph.* 263e3 ss., con Trabattoni 2002.

rigoroso dell'εἶδος del “ciò che è ὄνομα in sé”, e se riproducessero adeguatamente anche le caratteristiche proprie della “forma connaturata a ciascuna cosa”, non ci sarebbe certo da stupirsi se il λόγος (con le sue componenti onomastiche) esibisse una capacità ‘delotica’, ‘indicativa’, valevole alla ricerca dialettica. In quest’ottica, l’efficacia di ciascun ὄνομα sarebbe apprezzabile nel processo di ricerca della ἀλήθεια τῶν ὄντων (in termini euristici, quindi), perché disporre, per esempio, fin dall’inizio, dell’ὄνομα corretto ψυχή (ossia di un ὄνομα corretto, in quanto costruito in conformità con l’εἶδος di ὄνομα, e vero, in quanto dotato di un referente reale) segnala prioritariamente, a chi se ne serve, la necessità di ‘ritagliare’, nel mondo dei πράγματα, il πράγμα ψυχή; in altre parole, disporre di un certo ὄνομα contribuisce a determinare, in chi cerca, una ‘disponibilità cognitiva’ rispetto all’ὄν nominato. In questo senso, si comprende l’importanza della funzione ‘diacritica’ dell’ὄνομα (cfr. 388b10-c1, τὰ πράγματα διακρίνομεν ἢ ἔχει [...] Ὅνομα ἄρα [...] ἐστὶν ὄργανον [...] διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὡσπερ κερκὶς ὑφάσματος).<sup>78</sup> Ma un esito analogo è determinato anche dal λόγος di ogni ente, se si concorda sulla possibilità di convertire gli ὀνόματα in λόγοι che li definiscano. Questo sembra di potersi desumere anche da un celebre passo delle *Leggi* (X, 895d1 ss.), in cui vengono esaminati i rapporti tra ὄνομα, λόγος e οὐσία:

ΑΘ. Ἐχε δὴ πρὸς Διός· ἄρ’ οὐκ ἂν ἐθέλοις περὶ ἕκαστον τρία νοεῖν; ΚΛ. Πῶς λέγεις; ΑΘ. Ἐν μὲν τὴν οὐσίαν, ἐν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἐν δὲ ὄνομα· καὶ δὴ καὶ ἐρωτήσεις εἶναι περὶ τὸ ὄν ἅπαν δύο. ΚΛ. Πῶς δύο; ΑΘ. Τοτὲ μὲν ἡμῶν ἕκαστον τοῦνομα προτεινόμενον αὐτὸ τὸν λόγον ἀπαιτεῖν, τοτὲ δὲ τὸν λόγον αὐτὸν προτεινόμενον ἐρωτᾶν αὐτὸ τοῦνομα. ἄρα γε τὸ τοιόνδε αὐτὸ βουλόμεθα νῦν λέγειν; ΚΛ. Τὸ ποῖον; ΑΘ. Ἔστιν που δίχα διαιρούμενον ἐν ἄλλοις τε καὶ ἐν ἀριθμῷ· τούτῳ δὴ τῷ κατ’ ἀριθμὸν ὄνομα μὲν ἄρτιον, λόγος δὲ, ἀριθμὸς διαιρούμενος εἰς ἴσα δύο μέρη. ΚΛ. Ναί. ΑΘ. Τὸ τοιοῦτον φράζω. μῶν οὖν οὐ ταῦτ’ ἐκατέρως προσαγορεύομεν, ἄντε τὸν λόγον ἐρωτῶμενοι τοῦνομα ἀποδιδῶμεν, ἄντε τοῦνομα τὸν λόγον, ἄρτιον ὀνόματι, καὶ λόγῳ δίχα διαιρούμενον ἀριθμὸν, προσαγορεύοντες ταῦτ’ ὄν; ΚΛ. Παντάπασι μὲν οὖν.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Cfr. il commento di Ademollo 2011, 110-114, che intende il διακρίνειν come un’allusione al metodo dialettico della divisione; in tal caso, il nome acquisirebbe una funzione filosofica significativa: “Names, however, play an important role in division – not just for the trivial fact that the performance of a division is a linguistic matter, but also, more specifically, because one needs names to *separate* or distinguish each kind from the others. So it is usual to see those engaged in a division asking what the name of each kind they identify is, and sometimes applying an already established name, sometimes coining a new one, sometimes also deciding to leave the kind unnamed (for a sample of how the thing goes see e.g. *Sph.* 219a–221c). Indeed, it could be added that, when the participants in a division coin a new name for an as yet nameless kind, they most often choose a ‘portmanteau’ denomination which aims at making the object’s nature immediately clear. (c.vi nell’origin.)” Sulla possibilità che gli ὀνόματα svolgano una simile funzione nell’ambito del metodo della divisione, ritenerò nella sez. III.2.

<sup>79</sup> Riproduco in questo caso il testo edito da Diès per *Belles Lettres*; cfr. il comm. *ad loc.* di Mayhew 2011. Cfr. *Lg.* XII, 964a-b: καὶ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο σκοπῶμεν τὸν εἰδῶτα ἰκανῶς περὶ ὧν τινῶν οἷς ἐστὶν μὲν ὄνομα, ἔστιν δὲ αὐτὸ καὶ λόγος,

AT. Dunque fermati, per Zeus; non vorresti pensare tre cose per ciascun oggetto? CL. Come dici? AT. Una è la sua essenza, una la definizione della sua essenza, una il suo nome; e anche su ogni cosa che esiste ci sono due domande. CL. Come due? AT. Talora ciascuno di noi, proponendo il nome stesso, domanda la definizione, talaltra proponendo la definizione stessa chiede il nome. Vogliamo dunque ora dire una cosa del genere? CL. Quale? AT. È possibile una divisione in due, tra le altre cose, nel numero; per la divisione secondo il numero il nome è ‘pari’, la definizione invece è ‘un numero divisibile in due parti uguali’. CL. Sì. AT. Dico proprio questo. Forse che non designiamo la stessa cosa in ciascuno dei due modi, sia che, richiedi della definizione, diamo il nome, sia che, richiedi del nome, diamo la definizione, indicando la stessa cosa, con il nome ‘pari’, e con la definizione ‘un numero divisibile per due’? CL. Certamente. (trad. Ferrari-Poli)

All’inverso, affidandosi a ὀνόματα non verificati dialetticamente – cioè, invertendo la ‘direzione’ dell’indagine: dagli ὀνόματα già esistenti e non vagliati sulla base degli ὄντα, agli ὄντα stessi – il rischio è di assumere come realmente esistenti, per necessaria conseguenza, ‘forme’ che, invece, non esistono affatto. Un esempio emblematico di quali rischi si corra nel prendere per buoni gli ὀνόματα *sic et simpliciter*, senza un prioritario esame epistemologico/ontologico, è offerto, nel *Politico*, dal termine βάρβαρος (262b-e: cfr. III.2).<sup>80</sup> Se lo si assumesse acriticamente per vero (cioè, per usare un’espressione del *Cratilo*, come un ὄνομα “che separa l’οὐσία”, διακριτικὸν τῆς οὐσίας, in modo corretto), esso implicherebbe l’esistenza di una forma intelligibile corrispondente; ma l’assunto dialettico della non-coestensività di ‘parti’ e ‘forme’ (*Plt.* 262a8-b2, μὴ σμικρὸν μῦθον ἔν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδος χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω), e quindi, più in generale, di ὀνόματα ed εἶδη,<sup>81</sup> se messo a frutto con il metodo

---

πότερον μόνον ἐπίστασθαι τοῦνομα χρεῶν, τὸν δὲ λόγον ἀγνοεῖν, ἢ τὸν γε ὄντα τι καὶ περὶ τῶν διαφερόντων μεγέθει τε καὶ κάλλει πάντα τὰ τοιαῦτα ἀγνοεῖν αἰσχροῦν. Cfr. anche *Prm.* 142a.

<sup>80</sup> Un esempio in positivo, invece, si può rintracciare nel *Timeo*, a 83c: καὶ τὸ μὲν κοινὸν ὄνομα πᾶσιν τούτοις ἢ τινες ἰατρῶν που χολὴν ἐπωνόμασαν, ἢ καὶ τις ὢν δυνατὸς εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια βλέπειν, ὄραν δὲ ἐν αὐτοῖς ἐν γένος ἐνὸν ἄξιον ἐπωνυμίας πᾶσιν· τὰ δ’ ἄλλα ὅσα χολῆς εἶδη λέγεται, κατὰ τὴν χροάν ἔσχεν λόγον αὐτῶν ἕκαστον ἴδιον. In questo passo, chi ha posto il κοινὸν ὄνομα lo ha fatto perché ha visto (βλέπειν, ὄραν) precedentemente “un unico genere immanente” (ἐν γένος ἐνὸν) alla molteplicità dissimile (εἰς πολλὰ μὲν καὶ ἀνόμοια) delle “specie” (εἶδη) di bile; avendo individuato questo unico genere, lo ha poi ritenuto meritevole di un’unica denominazione (ἄξιον ἐπωνυμίας). Come si vede, è rispettata l’indicazione metodologica del *Cratilo*.

<sup>81</sup> Guthrie 1978, 26 riporta un’ipotesi di Cornford circa questa questione. Secondo Cornford, il *Cratilo* tutto sarebbe stato composto proprio per prendere le distanze da questo automatismo (un ὄνομα – un εἶδος), che avrebbe caratterizzato non solo il pensiero socratico, ma anche una prima fase, giovanile, della riflessione platonica (un esempio di questo stadio sarebbe *Rsp.* 596a (εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν). Sicché la posizione matura e tarda di Platone sarebbe stata di sostanziale sfiducia nel linguaggio. Ma Guthrie 1978, 27-28 ha ragione quando osserva che vi sono molti passi platonici che attestano di un’ininterrotta adesione di Platone all’idea che si debba prima, per così dire, ‘dividere gli enti’, e poi occuparsi dei nomi (cfr. *Rsp.* 454a, *Phdr.* 265e1 ss.; cfr. anche *Xen. Mem.* 4.5.12, a riprova del fatto che questa possa essere stata un’esigenza socratica: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι

diairetico, mostra l'inesistenza di una simile forma intelligibile del 'barbaro'; in definitiva, questa non è che una parola vuota.

Ma anche nella successiva *comunicazione* dell'ἀλήθεια è richiesto, perché indispensabile, un impiego pertinente delle articolazioni del λόγος. Per esempio, un λόγος τῆς οὐσίας come quello fornito nella *Repubblica* per il τὸ δίκαιον risulta particolarmente confacente, sotto il profilo didattico/comunicazionale, perché restituisce correttamente le 'coordinate teoriche' necessarie per inquadrare il τὸ δίκαιον.<sup>82</sup> Se poi a tale insieme di 'coordinate' corrisponda e consegua subito una conoscenza completa dell'εἶδος, senza che vi sia bisogno di un'ulteriore conoscenza intuitiva e diretta, è questione forse indecidibile, e neppure, in fondo, cruciale ai fini di questa indagine. In sintesi, allora: il λόγος, così come ogni sua componente, è complessivamente funzionale alla filosofia;<sup>83</sup> e l'uso 'proprio' degli ὀνόματα – ossia, il loro uso didascalico, filosofico, non banale: cfr. 388c5-7, Ὑφαντικὸς μὲν ἄρα κερκίδι καλῶς χρῆσεται, καλῶς δ' ἐστὶν ὕφαντικῶς· διδασκαλικὸς δὲ ὄνοματι, καλῶς δ' ἐστὶ διδασκαλικῶς – è quello che più pienamente ne esplica e valorizza le potenzialità:

ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἦξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὁμμάτων μέγιστον ἀγαθόν· τᾶλλα δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην; ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα. φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς περὶ πάλιν ὁ αὐτὸς λόγος, ἐπὶ ταῦτα τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρησθαι. λόγος τε γὰρ ἐπ' αὐτὰ ταῦτα τέτακται, τὴν μεγίστην συμβαλλόμενος εἰς αὐτὰ μοῖραν, ὅσον τ' αὐτῆς μουσικῆς φωνῆς χρῆσιμον πρὸς ἀκοὴν ἕνεκα ἀρμονίας ἐστὶ δοθέν. (*Ti.* 47b1-d1)

e da queste cose abbiamo tratto l'esercizio della filosofia, rispetto alla quale nessun bene maggiore ci venne mai né mai ci verrà dagli dei come dono elargito alla stirpe mortale. Io dico appunto che questo degli occhi è il bene più grande; e tutti gli altri beni inferiori, perché dovremmo celebrarli, se chi non è filosofo e si lamentasse di esserne privo a causa della cecità, lo farebbe invano? Ma diciamo che la ragione e la finalità di questo bene siano le

---

ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντος κοινῆ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα). Sicché il *Cratilo* avrebbe il compito di ribadire e difendere il mancato automatismo un ὄνομα – un εἶδος.

<sup>82</sup> Su questa nozione, si rimanda a Vegetti 2003, capp. VI e ss.

<sup>83</sup> Cfr. Sedley 2006.

seguenti: che il dio ha trovato per noi e ci ha donato la vista, perché, osservando i periodi dell'intelletto nel cielo, noi ce ne servissimo per comprendere i movimenti circolari del pensiero che è in noi, che, pur essendo dello stesso genere di quelli nel cielo, sono perturbati, mentre quelli sono imperturbabili, e perché, dopo averli appresi e aver preso parte alla correttezza dei ragionamenti secondo natura, imitando i movimenti assolutamente regolari della divinità, noi correggessimo i nostri movimenti erranti. Riguardo poi alla voce e all'udito vale ancora lo stesso discorso, ossia che ci sono stati donati dagli dei allo stesso fine e per le stesse ragioni. Anche la parola è stata stabilita per lo stesso scopo e a esso contribuisce in grandissima parte, come pure, dal canto suo, quanto vi è di utile nel suono musicale è stato dato all'udito in vista dell'armonia. (trad. Fronterotta)

Accennavo sopra che c'è un passo del *Fedone* (99d4-100a3), che potrebbe apparire in contraddizione con l'esito del *Cratilo*. Beninteso, come scrivevo in I.2, non è di per sé strano o particolarmente imbarazzante che vi siano delle tensioni tra passi di dialoghi diversi, anche se con un medesimo locutore. Bisognerebbe evitare di assumere surrettiziamente che i dialoghi rappresentino un edificio sistematico e coerente. Quindi, il confronto che segue è inteso esclusivamente a ricostruire il senso dell'argomento, valorizzando il 'coefficiente dialogico', per poi valutare se vi sia, in termini teorici, una contraddizione con il testo del *Cratilo*. La pagina del *Fedone* che prenderò in esame è quella della celebre 'fuga nei λόγοι', che si prospettò come necessaria a Socrate perché non restasse "del tutto accecato nell'anima, guardando alle cose con gli occhi e cercando di entrare in contatto con esse tramite ciascuno dei sensi (99e3-5, μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν)".<sup>84</sup> Ne riporto, per comodità, il testo per esteso:

Ἔδοξε τοίνυν μοι, ἢ δ' ὅς, μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀπειρήκη τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι πάσχουσιν· διαφθεύονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διενόηθην, καὶ ἔδεια μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις.

Dopo queste esperienze, - disse Socrate, - ormai scoraggiato dall'indagare la realtà, mi parve di dovere stare attento che non mi capiti proprio ciò che capita

<sup>84</sup> Il commento più recente è in Casertano 2015, 357-363.

a coloro che guardano e indagano il sole durante un'eclissi; ad alcuni, infatti, si rovinano gli occhi, a meno che non osservino la sua immagine riflessa nell'acqua o in qualcosa del genere. Qualcosa di simile pensai anch'io, ed ebbi paura di diventare cieco nell'anima, fissando le cose con gli occhi e cercando di coglierle mediante ciascuno dei sensi. Mi parve di dover trovare rifugio nei ragionamenti e di dover indagare per mezzo loro la verità delle cose. Forse il paragone che propongo in qualche modo non funziona. Non ammetto per niente, infatti, che colui che indaga le cose con i ragionamenti le indaghi per immagini più di colui che le indaga nella loro realtà.

(trad. Martinelli Tempesta)

Solo dopo essersi rifugiato nei λόγοι (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα), Socrate ritiene di poter “indagare la verità degli enti” (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν: la stessa espressione del *Cratilo*). Più precisamente, è *nei* λόγοι (ἐν ἐκείνοις) che Socrate intende perseguire tale σκῆψις. Inoltre, la relazione tra ὄντα/πράγματα e λόγοι è implicitamente assimilata a quella che intercorre tra il sole e le sue εἰκόνες (cfr. ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Ma, lo si è visto prima, la dialettica modello/immagine (con ‘termine medio’ l’imitazione) costella anche il testo del *Cratilo*. Comunque sia, solo in un secondo momento Socrate corregge parzialmente il tiro: precisa che, tra chi indaga gli enti (τὸν [...] σκοπούμενον τὰ ὄντα) nei λόγοι e chi li indaga negli ἔργα, è quest’ultimo che “indaga in misura maggiore in immagini” (οὐ [...] τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν ἔργοις).<sup>85</sup> Non si può ricercare la τῶν ὄντων ἀλήθεια direttamente, così come non si può guardare al sole in eclissi se non è riflesso in specchi d’acqua (ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Analogamente, occorre ricercare la ἀλήθεια nei λόγοι, che ne sono una εἰκὼν, anche se sono immagini meno di quanto non lo siano gli ἔργα. L’assunto implicito è che, di per sé, l’immagine deforma, nella sua alterità rispetto all’oggetto raffigurato: quanto meno qualcosa è immagine, tanto maggiore è il suo valore.<sup>86</sup> D’altra parte, facendo a meno delle immagini-λόγοι, si corre il rischio di “accecarsi nell’anima” (cfr. μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖην), come verrebbero accecati gli occhi se rivolti direttamente verso il sole (cfr. διαφθείρονται γὰρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα). Bisogna, in definitiva, tentare una “seconda navigazione” (99d1, τὸν δεύτερον

---

<sup>85</sup> A ben vedere, ciò non comporta che i λόγοι non siano immagini: lo sono, soltanto in misura minore rispetto alle cose empiriche.

<sup>86</sup> Cfr. ntt. 36 e 74.

πλοῦν).<sup>87</sup> Aldilà del preciso valore semantico di λόγος,<sup>88</sup> meritano di essere esaminate le espressioni τὰ ὄντα (= τὰ πράγματα)<sup>89</sup> e ἐν ἔργοις. Chiarire questo aspetto, infatti, potrebbe neutralizzare la (potenziale) tensione teorica con il contenuto finale del *Cratilo*: se il λόγος non è altro che la σύνθεσις di μέρη (gli ὀνόματα), come si legge nel *Cratilo* (385b2-d1, 432d11-433a2),<sup>90</sup> e gli ὀνόματα non costituiscono riproduzioni trasparenti e affidabili degli ὄντα, come si desume sempre dal *Cratilo*, talché bisogna indagare la ἀλήθεια τῶν ὄντων direttamente, non a partire dagli ὀνόματα o attraverso di loro (439a6 ss.) – ebbene, se è così, non emerge, forse, una contraddizione con il *Fedone*, in cui Socrate asserisce la necessità (cfr. ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι) di σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν proprio *nei* λόγοι (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα, ἐν ἐκείνοις etc.)? Si tratta, innanzitutto, di stabilire quali siano gli ὄντα evocati nel *Fedone*. Sulla base del testo, parrebbe legittimo limitare l'espressione ai soli enti sensibili (cfr. βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν),<sup>91</sup> di cui si potrebbe trovare la verità – ossia le cause – soltanto nei λόγοι, perché soltanto questi sono capaci di ipotizzare l'esistenza delle idee, i soli enti capaci di assolvere efficacemente alla funzione causale.<sup>92</sup> In tal caso, ciò a cui non bisognerebbe guardare direttamente non sarebbero gli αὐτὰ τὰ ὄντα, come nel *Cratilo*, bensì gli ὄντα sensibili, perché questa conoscenza diretta degli oggetti sensibili non metterebbe capo a nessun contenuto veritativo. Certo, anche i λόγοι sono *altro* rispetto alle idee, pur facendo di queste il proprio contenuto; essi tentano al più di rispecchiarle, al modo di una εἰκών, ma non potranno mai collimare con esse. La relazione è quella, asimmetrica, di riproduzione e modello, che presuppone un'insopprimibile differenza ontologica tra i due termini. Ma mentre gli ὄντα empirici sono riproduzioni inadeguate a rimandare all'altro da sé, alle idee, i λόγοι (come le loro parti, gli ὀνόματα) sono essenzialmente 'espressivi'. In tal senso, allora, non sarà difficile comprendere perché un esame degli ὄντα fondato su "esperienze effettive" (ἐν ἔργοις) sia meno auspicabile di uno che si sviluppi nei discorsi: pur trattandosi sempre di immagini, quelle rappresentate dai λόγοι, a differenza delle immagini-

<sup>87</sup> Sul significato di questa espressione proverbiale, che vale *second best*, cfr. l'accurata disamina di Martinelli Tempesta 2003.

<sup>88</sup> Concorro con Casertano 2015, 361 sulla resa 'discorsi'; cfr. *ibid.* per uno *status quaestionis*.

<sup>89</sup> Così intende Casertano 2015, 360.

<sup>90</sup> Perché il ragionamento funzioni, questo assunto deve essere implicitamente accolto anche nel *Fedone*.

<sup>91</sup> Cfr. Trabattoni 1998, 67-68; Casertano 2015, 360 ss., invece, ritiene si tratti di enti sensibili e idee.

<sup>92</sup> Cfr. Trabattoni 2011.

ἔργα, si dimostrano capaci di dischiudere un'orizzonte di comprensione epistemica, nella misura in cui restituiscono nodi e connessioni eidetiche. Se questa interpretazione del *Fedone* è corretta, non solo non vi è contraddizione con il *Cratilo*, ma quest'ultimo chiarisce e precisa ulteriormente lo stesso nucleo teorico.<sup>93</sup> Torna, così, a essere corroborato il *focus* del complesso movimento argomentativo del *Cratilo*:<sup>94</sup> se è vero che la verità delle cose sensibili va cercata nei λόγοι, ciò non equivale a concepire il λόγος come un 'doppione' degli ὄντα ideali; in altre parole, bisogna stare attenti a non rifugiarsi nei λόγοι e negli ὀνόματα come farebbero Cratilo e la cultura di cui questi è espressione – cioè, dimenticando lo iato ineliminabile tra ὀνόματα/λόγοι e *nominata*. ὀνόματα e λόγοι sono 'strumenti' che, solo se ben fabbricati' e composti (o, comunque, dialetticamente verificati), possono fruttuosamente dispiegare le loro potenzialità filosofiche.<sup>95</sup>

#### I.4 λόγοι e ὀνόματα, tra ὄλον e μόρια. Su *Cra.* 385b-c, 431b-c

Il primo nodo problematico da affrontare è il rapporto che lega, da una parte, ὀνόματα e λόγοι,<sup>96</sup> dall'altra ὀνόματα, λόγοι e ἀλήθεια. In tal senso, meritano di essere esaminati nel dettaglio due passi del dialogo: 385b-c e 431b-c. Dal primo,<sup>97</sup> pare emergere una concezione fortemente continuista, equiparazionista ed elementarizzante<sup>98</sup> del λόγοι e degli ὀνόματα. ὀνόματα e λόγοι stanno nel rapporto di 'parti' con un 'intero';<sup>99</sup> e tra il piano delle prime e quello del secondo, sotto il profilo veritativo, non vi è nessuna discontinuità: il valore di verità di un λόγοι si

<sup>93</sup> Secondo Mársico 2006, 56, il *Fedone* rappresenta la *pars construens* del *Cratilo*, che sarebbe cronologicamente precedente.

<sup>94</sup> Cfr. anche Dalimier 1998, 59: "Nous ne pouvons donc accepter une interprétation totalement aporétique de l'argument. Le *Cratyle* marque un tournant, non pas tant que Platon y sacrifie un premier maître mythique, Cratyle l'héraclitéen, mais parce qu'il 's'équipe' pour une nouvelle enquête, en prenant congé de la 'science des lettres', mère commune à tous les Grecs, respectable et paralysante".

<sup>95</sup> Una conclusione analoga si trova anche in Mársico 2006, 196 n. 376 e 55-61.

<sup>96</sup> Secondo Ademollo 2011, 50, λόγοι vale "declarative sentence"; intendono diversamente Richardson 1976 e Pfeiffer 1972, secondo il quale λόγοι vale "discorso", non "sentence": solo così Platone potrebbe essere salvato dall'aver commesso una fallacia di divisione. Peraltro, il termine è inteso in maniera analoga – in un passo molto simile della *VII Lettera* – da Parente 2002, 241. In generale, sul lessico relativo al linguaggio in Platone, cfr. adesso la messa a punto di Ademollo 2015.

<sup>97</sup> Cfr. Robinson 1956, Lorenz-Mittelstrass 1967, Gould 1969, Luce 1969, Pfeiffer 1972, Schofield 1972, Richardson 1976, Fine 1977, Rumsey 1987, Baxter 1992, Barney 1997, Ackrill 1997, Dalimier 1998, Aronadio 1996, Keller 2000, Sedley 2003, Cordero 2005, Ademollo 2011.

<sup>98</sup> Di "una concezione di carattere elementistico" parla anche Brancacci 2020, 35.

<sup>99</sup> Cfr. Ackrill 1997, 37; secondo Pfeiffer 1972, 100, sarebbe erroneo interpretare qui ὄλον e μόρια nel senso dei moderni 'intero' e 'parti', per poi stigmatizzare, conseguentemente, la mancata concettualizzazione, in questa sezione, della differenza tra 'intero' e 'somma'. Eppure, la presenza in altri dialoghi (il *Teeteto*, il *Parmenide*) di discussioni sulla natura dello ὄλον, e sulla differenza tra quest'ultimo e il τὸ πᾶν, suggerisce che sia proprio questo il cuore dell'aporia. Ritorno su questo aspetto fondamentale più avanti.

trasmette uniformemente e verticalmente a tutte le sue componenti onomastiche. Quindi, se un λόγος è vero, ciò implica che *tutte* le sue ‘parti’ siano ugualmente vere. Come è stato suggerito,<sup>100</sup> la ragione di questa parificazione potrebbe risiedere nella ridicibilità – effettivamente attestata nel *Cratilo*<sup>101</sup> – di ogni ὄνομα a un λόγος ‘contratto’. Così, mentre si afferma che l’unità ‘minima’ del λόγος è l’ὄνομα (cfr. 385c8-9), si riduce quest’ultimo nuovamente al λόγος:<sup>102</sup> ogni ὄνομα, infatti, contiene un λόγος implicito, o potenziale, che gli permette di avere un certo valore di verità.<sup>103</sup> In sintesi: il principio teorico di fondo in questo passo – che si potrebbe chiamare ‘Principio di Uniformità’ – presuppone una forma di ‘solidarietà’, od omogeneità, ontologica tra intero e parti, tra λόγος e ὀνόματα, con una conseguente e meccanica condivisione di proprietà (nel caso specifico, verità e falsità).<sup>104</sup>

Riporto di seguito la pericope in questione,<sup>105</sup> prima di ricostruirne ed esaminarne più dettagliatamente lo sviluppo argomentativo.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> Cfr. Fattal 2001, 211 ss., secondo il quale tra λόγος e ὄνομα vi sarebbe solo una differenza di ‘taglia’.

<sup>101</sup> Cfr. e.g. 409c, 415d, 416b, 421a.

<sup>102</sup> Anche se in Platone si riscontra pure una certa tendenza a considerare ‘nominalizzabile’ qualsiasi enunciato; cfr. Ademollo 2011, 61: “So we are entitled to suspect that in our passage Socrates’ undifferentiated talk of true or false sentences and true or false names is a symptom that he is mistakenly assimilating the former to the latter and is conceiving of a sentence like ‘Callias walks’ as essentially equivalent to the phrase ‘walking Callias’.”

<sup>103</sup> Così intendono Lorenz-Mittelstrasse 1970, 14-15, secondo i quali ogni ὄνομα fungerebbe da “predicato” di una proposizione. Cfr. anche Luce 1969, 226: “They (names, *scil.*) have turned out to be compressed or abbreviated phrases describing, and so revealing, the nature of their nominates.” Ma a pag. 227, lo studioso afferma – con ciò proponendo la tesi che sarà poi di Lorenz-Mittelstrasse – che “Plato accepts and works with the conception of names as predicates characterizing their nominates, and therefore capable of being true or false.”

<sup>104</sup> Come nota Sedley 2003, 12, “not only does the passage describe individual words as true or false in themselves, but its underlying assumption is that truth and falsity belong to the whole statement and to its parts *in exactly the same way*, as when one describes both a stick and each part of it as likewise wooden.”

<sup>105</sup> È stata messa in discussione la giustezza della posizione tradata di questa pericope: secondo Schofield 1972, essa andrebbe spostata dopo 387c6; propende per una interpolazione anche Sedley 2003, 10 ss.; di diverso avviso Dalimier 1998, 197 n. 19, Baxter 1992, 32-37 e Ademollo 2011, 62 ss. Tra i commentatori antichi, è piuttosto difficile classificare la posizione di Proclo che, nel suo *Commentario al Cratilo* (cfr. il cap. 36 Romano), sembra avere di fronte una scansione testuale, almeno per questa parte, identica a quella dei nostri mss.: così, almeno, crede Ademollo 2011, 70-72; di diverso avviso, invece, è Schofield 1972, 251-253. Possibilista su uno spostamento della pericope è Barney 1997, 148, n. 14.

<sup>106</sup> Connesso al problema della posizione è quello relativo alla funzione della pericope. Che l’argomento miri a confutare la tesi di Ermogene è stato sostenuto da Robinson 1956, Lorenz-Mittelstrasse 1967, 7, Luce 1969, Kretzmann 1971, 127, Heitsch 1985, 50-1 e Sedley 2003, 12 n. 25; cfr. già il commento di Proclo (cap. XXXVI Romano). Secondo Ademollo 2011, 65 invece “[...] <Socrates> is just trying to understand better Hermogenes’ own position. [...] Now someone might fear - as some interpreters have actually done - that (H2) [*scil.* la tesi secondo la quale ciascuna cosa ha il nome che ciascun parlante le assegna] may lead to an argument against the possibility of false speaking, which was a target of frequent sophistic attacks. Hence in our passage Socrates takes care to ascertain Hermogenes’ views on truth and falsity. He finds that Hermogenes is so far from approving of those sophistic arguments that he is ready to acknowledge not only the standard distinction between true and false sentences [...] but also an extra distinction between true and false names”. Cfr. anche Richardson 1976, 137. Ma questa sezione potrebbe essere utile anche ad *anticipare* elementi teorici: per manifestare, per esempio, la necessità, per una *qualsiasi* teoria linguistica degna di questo nome, di contemplare casi di falsità (così Barney 1997, 152 n. 17); oppure per concentrarsi “sulla relazione fra singolo nome e cosa da esso denominata”, nonché sull’azione del *legein* “più che sull’entità linguistica ‘nome’” (così Aronadio 1996, 150 n. 11).

**Σωκράτης:** φέρε δὴ μοι τόδε εἶπέ· καλεῖς τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ;  
**Ἑρμογένης:** ἔγωγε.  
**Σωκράτης:** οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθῆς, ὁ δὲ ψευδῆς;  
**Ἑρμογένης:** πάνυ γε.  
**Σωκράτης:** ἄρ' οὖν οὗτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγη ὡς ἔστιν, ἀληθῆς· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδῆς;  
**Ἑρμογένης:** ναί.  
**Σωκράτης:** ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ;  
**Ἑρμογένης:** πάνυ γε.  
**Σωκράτης:** ὁ λόγος δ' ἔστιν ὁ ἀληθῆς πότερον μὲν ὄλος ἀληθῆς, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ;  
**Ἑρμογένης:** οὐκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια.  
**Σωκράτης:** πότερον δὲ τὰ μὲν μεγάλα μόρια ἀληθῆ, τὰ δὲ σμικρὰ οὐ· ἢ πάντα;  
**Ἑρμογένης:** πάντα, οἶμαι ἔγωγε.  
**Σωκράτης:** ἔστιν οὖν ὅτι λέγεις λόγου σμικρότερον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα;  
**Ἑρμογένης:** οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο σμικρότατον.  
**Σωκράτης:** καὶ τοῦτο ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται;  
**Ἑρμογένης:** ναί.  
**Σωκράτης:** ἀληθές γε, ὡς φῆς.  
**Ἑρμογένης:** ναί.  
**Σωκράτης:** τὸ δὲ τοῦ ψεύδους μόριον οὐ ψεῦδος;  
**Ἑρμογένης:** φημί.  
**Σωκράτης:** ἔστιν ἄρα ὄνομα ψεῦδος καὶ ἀληθές λέγειν, εἴπερ καὶ λόγον;  
**Ἑρμογένης:** πῶς γὰρ οὐ;

SOCRATE Su, allora, dimmi questo: “dire cose vere” e “dire cose false”, c'è qualcosa che chiami così? ERMOGENE Sì. SOCRATE Allora, ci possono essere un discorso vero e uno falso? ERMOGENE Certo. SOCRATE E vero è il discorso che dice ciò che è nel modo in cui è, falso è quello che dice ciò che è nel modo in cui non è? ERMOGENE Sì. SOCRATE Dunque, con il discorso, è tanto possibile dire ciò che è, quanto è possibile non farlo? ERMOGENE Certo. SOCRATE E il discorso vero è vero nella sua interezza, o le sue parti non sono vere? ERMOGENE No, sono vere anche le parti. SOCRATE E sono vere le parti grandi e non quelle piccole, o tutte? ERMOGENE Io credo tutte. SOCRATE Ebbene, tu affermi esserci una componente del discorso più piccola del nome? ERMOGENE No: questa è la sua componente minima. SOCRATE E il nome del discorso vero viene detto, no? ERMOGENE Sì. SOCRATE E lo si dice come vero, a quanto dici. ERMOGENE Sì. SOCRATE E la parte del falso non è qualcosa di falso? ERMOGENE Sì. SOCRATE Allora, è possibile “dire un nome” come fosse qualcosa di vero e come fosse qualcosa di falso, se ciò è ammesso - com'è ammesso - anche per un discorso? ERMOGENE Come no!

- 1) Ermogene e Socrate si accordano sul fatto che “dire cose vere”, “dire cose false” (ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ)<sup>107</sup> sono espressioni dotate di riferimento<sup>108</sup> (καλεῖς τι [...] ἔγωγε):<sup>109</sup> quindi, hanno un significato.
- 2) Se si dà, allora (cfr. οὐκοῦν), un “dire cose vere” (e un “dire cose false”), si deve dare anche un “discorso vero” (e un “discorso falso”: εἶη ἂν λόγος ἀληθῆς, ὁ δὲ ψευδῆς): quindi, tra *azione* e *referenti* del dire da una parte, e tra *azione* e *prodotto* del dire (ossia, λόγος) dall’altra, vi è – quanto alla verità (o alla falsità) – una forma di *omogeneità*. Poco oltre nel dialogo (387c5), Socrate ed Ermogene concordano sul fatto che l’azione del λέγειν sia riducibile a quella del διονομάζειν, che è una “parte” della prima (οὐκοῦν τοῦ λέγειν μῶριον τὸ ὀνομάζειν [...] διονομάζοντες γάρ που λέγουσι τοὺς λόγους: il modello attivo è di nuovo quello di intero/parti). Ma se gli oggetti (cose vere/cose false) qualificano le azioni a loro relative,<sup>110</sup> e il piano delle azioni (λέγειν/ὀνομάζειν, ο διονομάζειν) fonda e sostanzia quello dei prodotti (λόγος e ὀνόματα), si comprende bene perché la verità (o la falsità) contraddistingua λόγος e ὀνόματα alla stessa maniera: il rapporto di inclusione ‘mereologica’<sup>111</sup> tra le azioni garantisce una continuità di proprietà anche tra i loro prodotti, che esibiscono un analogo rapporto di inclusione.
- 3) Un discorso si dice vero quando “dice le cose che sono come sono” (ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν), mentre si dice falso quando “dice <le cose che sono> come non sono” (ὅς δ’ ἂν ὡς οὐκ ἔστιν). Pertanto, la verità o la falsità di un λόγος variano in base alla capacità, o all’incapacità, di tale λόγος di *descrivere* “gli enti” (τὰ ὄντα); il λόγος, nella sua articolazione, deve corrispondere all’articolazione dei suoi referenti.<sup>112</sup> Si noti che, a questa altezza del testo, “le cose che sono” (τὰ ὄντα) sono l’unico oggetto possibile del λόγος; solo nella correttezza della rappresentazione risiede il discrimine tra λόγος vero e falso.
- 4) Da quanto detto, consegue (cfr. ἄρα) che “è possibile dire con un discorso le cose che sono e non” (ἔστιν ἄρα τοῦτο, λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μὴ). Questo passaggio non è immediatamente perspicuo sotto il profilo linguistico, e c’è il rischio che in

<sup>107</sup> Merita segnalare che la verità e la falsità appaiono, per la prima volta nel testo, come proprietà degli *oggetti* del dire, e non come *modalità* del dire stesso: cfr. Pfeiffer 1972, 90.

<sup>108</sup> Come osserva Fattal 2001, 210, l’obiettivo di questa domanda è l’“affirmation de l’existence d’un discours vrai et d’un discours faux”; cfr. già Pfeiffer 1972, 90.

<sup>109</sup> Per analoghe domande ‘esistenziali’, cfr. *Sph.* 244b13; *Rsp.* 479a5 ss.

<sup>110</sup> Sulla natura ‘intenzionale’ del pensare e del dire, cfr. Aronadio 2002, 176 ss.

<sup>111</sup> Come diverrà evidente dal punto 5) in poi, il modello mereologico sfruttato nel dialogo non contempla uno scarto, quanto alle proprietà, tra il piano dell’intero e quello delle parti.

<sup>112</sup> Secondo Pfeiffer 1972, 93-94, si tratta di un primo abbozzo di concezione corrispondentistica della verità e della falsità: queste sarebbero solo modalità, funzioni, del dire *nel suo riferirsi alla realtà*.

esso si annidi un errore logico. Il μή in fine di battuta potrebbe sottintendere e negare sia τὰ ὄντα, sia l'intera espressione λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα. Nel primo caso, relativamente alla natura del discorso falso, si avrebbe un'indebita sovrapposizione tra “dire le cose che sono come non sono” e “dire cose che non sono”.<sup>113</sup> Ma una simile concezione del dire cose false è suscettibile di immediata confutazione, per esempio, da parte dei sofisti: essa contravviene alla natura ‘intenzionale’ del dire, che era comunemente ammessa ed era stata tematizzata, in termini teorici, da Parmenide.<sup>114</sup> Se si può dire solo ciò che è, e dire cose false equivale a ‘dire cose che non sono’, dire cose false è impossibile. Nel secondo caso, invece, avremmo una riproposizione brachilogica, ma fedele, della battuta precedente: sarebbe possibile, cioè, sia dire “le cose che sono <come sono>”, sia non farlo – e, quindi, *non* dire le cose che sono come sono.<sup>115</sup> In assenza di ulteriori e dirimenti evidenze testuali, un *charitable reading* nei confronti di Socrate e di Platone – a prescindere dal grado di adesione di quest'ultimo agli assunti di questo argomento – induce a propendere per la seconda opzione.

- 5) A questo punto, viene surrettiziamente introdotta nel testo la dicotomia ὅλον/μέρια: se un discorso è vero, lo è nella sua ‘interezza’ (cfr. ὅλος ἀληθής), o le sue ‘parti’ possono non esserlo (τὰ μέρια δ’ αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ)? Si tratta, in altre parole, di definire i termini della relazione che intercorre tra il λόγος come ὅλον, le sue ‘parti’ e il valore di verità dell'intero e delle parti stesse. Come si vedrà oltre, proprio la mancata concettualizzazione dello ὅλον – nonché del rapporto tra le proprietà dell'intero e quelle delle parti – è il punto debole di questa pericope sotto il profilo teorico.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Così intende la negazione Fattal 2001, 210.

<sup>114</sup> Cfr. anche *Tht.* 189a6 ss., *Euth.* 283e7-284a8; cfr. Ferrari 2011, 428-431 n. 263. Nel *Sofista* (236e1 ss.), l'identificazione tra vero e ciò che è, e la conseguente esclusione del falso dal campo dell'essere, sono fatte derivare direttamente dal fr. 28 B2 D.K. di Parmenide. A proposito dell'impossibilità di conoscere/dire il falso, mi limito qui a qualche rapida considerazione. Nella versione del *Teeteto*, aldilà del carattere fortemente intenzionale di ogni atto conoscitivo/linguistico, è in gioco, *a latere objecti*, una forma di ‘atomismo’ ontologico, mentre, *a latere subjecti*, un modello di conoscenza e di linguaggio ‘aptico’, o ‘visualistico’, comunque immediato. Ogni relazione conoscitiva/linguistica con un circoscritto *state of affairs* si configura come un avvenuto, o mancato, ‘contatto’ con esso. In altre parole, all'origine del paradosso dell'impossibilità del falso, si rintraccia il ‘combinato disposto’ di una concezione immediata del sapere e del linguaggio – quasi che ogni atto linguistico e cognitivo funzionasse monoliticamente – e di un modello ontologico olistico-atomistico: cfr. Ferrari 2011, 94 ss., che sottolinea il carattere ‘iper-parmenideo’ del quadro teorico di *Tht.* 189a6 ss., e anche Trabattoni 2018, 223-224, ntt. 264-265.

<sup>115</sup> Così Pfeiffer 1972, 92-93, Cordero 2005, 21; diversamente intende p. es. Rumsey 1987, 386. Cfr. Cherniss 1957, secondo il quale τὰ μή ὄντα è concepito come equivalente a τὰ ὄντα ὡς οὐκ ἔστι già nell'*Eutidemo*.

<sup>116</sup> Su questo concetto, cfr. Brancacci 2010, Centrone 2011 e, più in generale, tutti i saggi raccolti in Mazzara-Napoli 2010.

6) Il passaggio successivo sancisce la necessità che un λόγος vero abbia *tutte* le sue parti (cfr. πάντα) – grandi o piccole che siano (τὰ μὲν μέγала μόρια [...] τὰ δὲ σμικρὰ)<sup>117</sup> – ugualmente vere. Innanzitutto, non è chiaro quali siano le ‘parti grandi’ e ‘piccole’ del λόγος; poco sotto viene detto che la sua componente “minima” (cfr. σμικρότατον), o elementare, è l’ὄνομα, ma nulla di più sappiamo su quali siano le altre ‘parti’ in questione.<sup>118</sup> In secondo luogo, è qui evidente una concezione ‘trasmettitiva’ della verità: essa rifluisce, trasmettendosi omogeneamente, dal piano dell’intero a quello delle parti; in modo meccanico e automatico, dalla verità del λόγος si deduce la verità dei suoi μόρια. Come è stato fatto notare, però,<sup>119</sup> derivare le proprietà delle parti da quelle dell’intero equivale a commettere una ‘fallacia di divisione’. Effettivamente, nella sezione, lo ὅλον – ossia il λόγος – non è caratterizzato da un principio peculiare di organizzazione, che determini uno scarto qualitativo rispetto ai suoi elementi costituenti; esso coincide, invece, con la mera somma delle sue parti, con cui condivide anche il valore di verità. Queste parti, a loro volta, si risolvono in ‘unità minime’, gli ὀνόματα: quindi, il modello di λόγος qui attivo è non solo fortemente continuista, ma anche elementarizzante. Ancora, da queste poche battute emerge un interessante elemento teorico (anche se sotto l’ipoteca della fallacia suddetta): se, perché un

<sup>117</sup> Sulla struttura del λόγος, cfr. anche *Def.* 414d2 ss: Λόγος φωνῆ ἐγγράμματος, φραστικὴ ἐκάστου τῶν ὄντων· διάλεκτος συνθετὴ ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ἄνευ μέλους. Ὄνομα διάλεκτος ἀσύνθετος ἐρμηνευτικὴ τοῦ τε κατὰ τῆς οὐσίας κατηγορουμένου καὶ παντὸς τοῦ μὴ καθ’ ἑαυτοῦ λεγομένου. Sulle *Def.* cfr. Ademollo 2017. In ogni caso, che l’ὄνομα sia la componente minima, perché la prima a essere ‘delotica’, è affermato in *Sph.* 261e4: ἔστι γὰρ ἡμῖν πού τῶν τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος; le sue ‘specie’ sono, poi, quegli ὀνόματα che designano delle πράξεις (qualcosa di simile ai nostri ‘verbi’: cfr. 262a3, τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δηλωμα ῥῆμα που λέγομεν) e quelli che si riferiscono agli autori delle πράξεις (i nostri ‘soggetti’: cfr. 262a5, τὸ δὲ γ’ ἐπ’ αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημειῶν τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα); cfr. comunque Hoekstra-Schepers 2003, Centrone 2008, 50-51 e n. 147 e Fronterotta 2019.

<sup>118</sup> A proposito della relazione tra ὀνόματα e λόγος, merita di essere evocato un passo della *VII Epistola* (342a7 ss.). Lì l’autore – chiunque egli sia – afferma la necessità (ἀνάγκη), per conoscere pienamente “ciò che è conoscibile e veramente essente” (342b1: ὁ δὲ γινωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν), di trascorrere quattro ‘stadi’ progressivi: ὄνομα, λόγος, εἶδωλον, ἐπιστήμη (342a7ss.: [...] πέμπτον δ’ αὐτὸ τίθεναι δεῖ ὁ δὲ γινωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν—ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη). Quello che qui interessa è il rapporto tra cosa e ὄνομα e tra ὄνομα e λόγος. Tra i primi due vi è una radicale discontinuità, che si traduce, sul piano teorico, nella precarietà e nella convenzionalità dell’ὄνομα; tant’è che la modificazione di una coppia nome-cosa non altera in nessun modo la ‘saldezza’ (una nozione propria anche del *Cratilo*: cfr. 386a4) della cosa (343b1ss.: ὄνομά τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν οὐδενὶ βέβαιον εἶναι, κωλύειν δ’ οὐδὲν τὰ νῦν στρογγύλα καλούμενα εὐθέα κεκλήσθαι τά τε εὐθέα δὲ στρογγύλα, καὶ οὐδὲν ἦτρον βεβαίως ἔξιν τοῖς μεταθεμένοις καὶ ἐναντίως καλοῦσιν). Quanto alla relazione ὄνομα/λόγος, la loro continuità comporta, per il λόγος, la conservazione della convenzionalità dell’ὄνομα; in altre parole, nel λόγος sono perfettamente conservate la precarietà e l’estrinsecità già proprie della relazione ὄνομα/cosa. Questo dipende – spiega l’autore (343b4ss.) – dal fatto che il λόγος è composto da ὀνόματα e ῥήματα (περὶ λόγου γε ὁ αὐτὸς λόγος, εἴπερ ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σύγκεται, μηδὲν ἰκανῶς βεβαίως εἶναι βέβαιον); peraltro, si noti che è implicita qui quella sussunzione del ῥῆμα sotto l’ὄνομα che è già presente nel *Cratilo* e che è poi attestata ancora nel *Sofista*. Abbiamo, dunque, un altro esempio di λόγος concepito come mera somma, come immediato prodotto degli elementi che lo costituiscono, con conseguente conservazione di proprietà dal piano elementare a quello complessivo. L’estrinsecità e la convenzionalità del riferimento sono conservate dal livello onomastico a quello del λόγος. Sul passo dell’*Epistola* e sui difficili problemi teorici che pone, cfr. comunque Parente 2002, 241 ss.

<sup>119</sup> Robinson 1956, 328; Keller 2000, 292; Sedley 2003, 13.

λόγος sia *vero* (o *falso*) *rispetto a* uno stato di cose, occorre che ogni suo ὄνομα sia *vero* (o *falso*) *rispetto a* ciò di cui è ὄνομα, allora conoscere le ‘condizioni di verità’ di una parte dovrebbe implicare conoscere anche le ‘condizioni di verità’ dell’intero. Per quanto attiene, dunque, alla conoscenza delle condizioni di verità e di falsità, pare configurarsi la possibilità di un ‘trascorrimento’ dalla sfera dello ὀνομάζειν a quella del λέγειν e viceversa.<sup>120</sup>

- 7) La battuta seguente è piuttosto ambigua nella sua formulazione; l’interpretazione più semplice è forse la seguente: l’ὄνομα del discorso vero è anch’esso oggetto del ‘dire’, “viene detto” (καὶ τοῦτο<sup>121</sup> ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται), sicché esso “è detto come vero” (ἀληθές γε).<sup>122</sup> Se questo è il corretto modo di intendere il greco, la verità del nome, che è parte di un λόγος vero, dipenderebbe dal fatto che tale nome “è detto” (λέγεται) nell’ambito di quell’intero vero, ossia del discorso vero: la verità del nome deriverebbe dalla verità del ‘contesto discorsivo’ in cui si inserisce. In altre parole, la verità del nome non sarebbe una proprietà del nome in quanto tale, ma solo in quanto componente di un certo λόγος.<sup>123</sup> In questo caso, secondo Pfeiffer, non verrebbe commessa nessuna ‘fallacia di divisione’ da Platone. Per quanto testualmente calzante, questa interpretazione riconosce probabilmente nel testo più di quanto non vi sia. Il verbo λέγω non sembra necessariamente rimandare a un ‘contesto discorsivo’; più banalmente, il suo impiego potrebbe essere sintomatico di quell’equiparazionismo tra ὄνομα e λόγος che è stato già richiamato sopra. Ogni ὄνομα “si dice” (λέγεται), come “si dice” un discorso (un λόγος): 1) il ‘dire ὀνόματα’ (ὀνομάζειν) è pur sempre una ‘parte’ del ‘dire λόγοι’ (λέγειν), e quindi sempre un λέγειν; 2) inoltre, ogni ὄνομα è, quanto alla sua natura, sostanzialmente assimilabile – se non del tutto equiparabile – a un λόγος, che è

<sup>120</sup> Cfr. Ackrill 1997, 37: “Consider a standard basic statement such as «Callias is a man». This statement is *true* if and only if «Callias» is *true* of something and «a man» is also *true* of that thing. The truth of such statements cannot be analysed or understood without the notion of *true of* which applies to names. And conversely, this notion of a name’s being *true* (or *false*) *of* requires an understanding of the whole speech-act of which naming forms a part.” (c.vi nell’orig.)

<sup>121</sup> Su questa lezione, cfr. Ademollo 2011, 56 n. 49: “τὸ ὄνομα (c10) is the reading of βδ, printed by most editors, whereas T has τοῦτο ὄνομα and Par. 1808 has just τοῦτο (‘this’), printed by Burnet and defended by de Vries 1955: 293, Luce 1969a: 223–4. But the two readings actually come to the same thing, because τοῦτο would pick up the immediately preceding τοῦτο at c9, which stands in for ‘the name’, i.e. ‘any name’.”

<sup>122</sup> Cfr. Pfeiffer 1972, 100 ss.

<sup>123</sup> Così Pfeiffer 1972, 103. Analogamente intende Cordero 2005, 23: “L’ὄνομα ‘enuncia’ e, contemporaneamente, ‘è enunciato’, ed è a partire da questo doppio aspetto, segnalato subito dall’utilizzazione del verbo *legein* sia nella forma attiva che in quella passiva, che si sviluppa il problema della ‘verità degli ὀνόματα’. [...] Infatti, poiché il λόγος enuncia (*legei*) il vero e il falso, le parti, del vero e del falso, sono enunciate (*legetai*) per mezzo del λόγος [...]. Ma poiché il λόγος è diviso in ὀνόματα, è l’ὄνομα che enuncia sia la parte vera del vero che la parte falsa del falso. E, a sua volta, l’ὄνομα è enunciato come vero quando enuncia la parte vera del vero, ed è enunciato come falso quando enuncia la parte falsa del falso.” Cfr. anche Dalimier 1998, 49, secondo la quale usare un ὄνομα comporta sempre usarlo nel dire.

prodotto peculiare del λέγειν. Pertanto, che l'ὄνομα di un λόγος ἀληθής “sia detto ἀληθής” potrebbe dipendere semplicemente dal fatto che la verità ‘complessiva’ è concepita alla stregua della risultante di una somma; e quest’ultima, se vera, non può derivare che da elementi *singolarmente veri*. La ‘fallacia di divisione’, quindi, non può essere esclusa sulla base di questo giro di frase.

- 8) Per quanto attiene al falso, occorre subito rilevare alcune particolarità del testo greco. In questo caso, Socrate non si riferisce più al rapporto tra un λόγος vero e i suoi ὀνόματα veri, ma alla “falsità” (τοῦ ψεύδους), la cui “parte” è sempre “qualcosa di falso” (τὸ δὲ τοῦ ψεύδους μόριον [...] ψεύδος).<sup>124</sup> L’uso del sostantivo ψεύδος, in luogo della stringa aggettivo + λόγος, potrebbe ulteriormente rimarcare la concezione iper-omogenea e, per così dire, ‘omeomera’ del λόγος; anche se non viene esplicitamente affermato che ogni ὄνομα dello ψεύδος deve essere falso, il fatto che si parli di “falsità” (ψεύδος) invece che di discorso falso rende fortemente implausibile la presenza di elementi veritieri nell’intero falso.<sup>125</sup> Evidentemente, il modello di rapporto intero/parti che è qui messo a frutto è assimilabile a quello – menzionato nel *Protagora* (329d3ss.) – proprio dell’oro: le parti dell’oro “non differiscono in nulla le une dalle altre, in nulla tra di loro e rispetto all’intero, se non in grandezza e piccolezza”. Come anche per il λόγος del passo in esame, laddove vi sia una perfetta omogeneità di proprietà tra intero e parti, solo la piccolezza e la grandezza possono fungere da fattori di differenziazione (cfr. *supra* τὰ μὲν μεγάλα μόρια ἀληθῆ, τὰ δὲ μικρὰ οὐ; e τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει [...] ἀλλ’ ἢ μεγέθει καὶ μικρότητι del *Protagora*).

ἔλεγες γὰρ ὅτι ὁ Ζεὺς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν αἰδῶ πέμψειε τοῖς ἀνθρώποις, καὶ αὐτὸν πολλαχοῦ ἐν τοῖς λόγοις ἐλέγετο ὑπὸ σοῦ ἢ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὀσιότης καὶ πάντα ταῦτα ὡς ἐν τι εἶη συλλήβδην, ἀρετῆ· ταῦτ’ οὖν αὐτὰ δὶελθέ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἢ ἀρετῆ, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἢ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὀσιότης, ἢ ταῦτ’ ἐστὶν ἅ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος. τοῦτ’ ἐστὶν ὃ ἔτι ἐπιποθῶ. ἀλλὰ ῥάδιον τοῦτό γ’, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἀποκρίνασθαι, ὅτι ἐνὸς

<sup>124</sup> Su questa evidenza linguistica, cfr. Casertano 2005, 131, n. 13.

<sup>125</sup> Schofield 1972, 246 ritiene che *tutte* le parti debbano essere false, in un λόγος falso; il πάντα, tuttavia, in questo caso manca: cfr. Kahn 1973, 160-161. La presenza dell’articolo (τὸ μόριον) potrebbe essere rilevante: secondo Ademollo 2011, 57, 61 l’interpretazione universalizzante dell’articolo è qui naturale, mentre una sua interpretazione più riduttiva (‘qualche nome’), pur evitando un *impasse* teorico deplorabile, appare meno plausibile: “Here too it seems natural to take the definite article with a generalizing force and understand that *all* the parts of a false sentence, hence all its names, are false. [...] We could even, redundantly, state the two pairs of equivalent conditions together: ‘Callias walks’ is *true* if and only if ‘walks’ is true of Callias and ‘Callias’ is true of something that walks; ‘Callias walks’ is *false* if and only if ‘walks’ is false of Callias and ‘Callias’ is false of everything that walks. This is what Socrates might have in mind, if his c14 claim that ‘the part’ of a false sentence is false really means that *all* the parts are.”

ὄντος τῆς ἀρετῆς μόριά ἐστιν ἂ ἐρωτᾶς. πότερον, ἔφην, ὥσπερ προσώπου τὰ μόρια μόρια ἐστιν, στόμα τε καὶ ῥίς καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα, ἢ ὥσπερ τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια οὐδὲν διαφέρει τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀλλήλων καὶ τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἢ μεγέθει καὶ μικρότητι;<sup>126</sup> (329c2-d8)

“Dicevi infatti che Zeus inviò agli uomini il senso della giustizia e del rispetto, e d’altro canto spesso nei tuoi ragionamenti parlavi di giustizia, saggezza, santità e tutte queste cose se fossero una sola cosa, virtù; spiegami dunque con precisione se una sola è la virtù, e sue parti sono la giustizia, la saggezza e la santità, o se questi che ho appena elencato sono tutti nomi di un’unica cosa. Questo è quanto desidero ancora sapere.” “Ma è facile rispondere, Socrate”, disse, “che poiché la virtù è una, quelle di cui mi chiedi sono sue parti”. “Come sono parti le parti del volto”, insistei, “la bocca, il naso, gli occhi e le orecchie, o come le parti dell’oro che non differiscono l’una dall’altra e dall’intero, se non per grandezza e piccolezza?” (trad. Chiesara)

- 9) La conclusione recepisce i risultati di tutto lo sviluppo argomentativo: se si può dire un λόγος sia vero sia falso (εἴπερ καὶ λόγον, punti 1 – 4), si può “dire” un ὄνομα sia vero sia falso (punti 5-8 *supra*, ἔστιν ἄρα ὄνομα ψεῦδος καὶ ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ καὶ λόγον).<sup>127</sup> La verità e la falsità, che si trasmettono verticalmente dal λόγος agli ὀνόματα suoi costituenti, sembrano dipendere sempre dall’azione del λέγειν.

Ammettendo che la fallacia di divisione sia effettivamente commessa, occorre adesso chiarirne l’errore *teorico* alla base. Nel passo, Socrate riduce lo ὅλον, l’‘intero’, a un πᾶν, a una mera ‘somma’. Ma, come mostra in negativo una celebre sezione del *Teeteto* (201c7ss.), non vi è sovrapposibilità tra queste due entità. A renderne filosoficamente sensibile la differenza è la capacità peculiare dello ὅλον (sconosciuta al πᾶν) di assommare in sé le proprietà delle sue parti, ma solo per trascenderle in una realtà dotata di una configurazione nuova e unitaria. Lo ὅλον dispone, cioè, di un principio di organizzazione interna (una ἰδέα) che lo arricchisce rispetto a quella banale somma di elementi che è τὸ πᾶν. Tra la somma e l’intero

---

<sup>126</sup> Nell’intero in cui la differenza tra questo e le sue parti dipende esclusivamente dalla dimensione inferiore delle seconde rispetto al primo, è legittimo aspettarsi una certa uniformità di caratteristiche e proprietà. Su questa pagina platonica, cfr. comunque Harte 2002, 2, secondo la quale è qui anticipata la distinzione aristotelica tra parti omeomere e non; per la studiosa, però, nel dialogo, non vi sarebbe nessuna descrizione delle proprietà delle parti e del loro rapporto con l’intero. Tuttavia, è forse possibile ricavare qualche elemento teorico rilevante da quanto si legge poco oltre (330a5 ss.): ἢ καὶ δύναιμι αὐτῶν ἕκαστον ἰδίαν ἔχει, ὥσπερ τὰ τοῦ προσώπου, οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς οἶον τὰ ὄτα, οὐδ’ ἢ δύναμις αὐτοῦ ἢ αὐτῆ: οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἐστιν οἶον τὸ ἕτερον οὔτε κατὰ τὴν δύναμις οὔτε κατὰ τὰ ἄλλα: ἄρ’ οὖν οὕτω καὶ τὰ τῆς ἀρετῆς μόρια οὐκ ἔστιν τὸ ἕτερον οἶον τὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ οὔτε ἢ δύναμις αὐτοῦ; ἢ δῆλα δὴ ὅτι οὕτως ἔχει, εἴπερ τῶ παραδείγματι γε ἔοικε; Viene qui chiarito che un modello ‘mereologico’ come quello del viso è caratterizzato da una molteplicità di δυνάμεις, che rendono possibile distinguere ciascuna parte rispetto alle altre e anche rispetto all’intero.

<sup>127</sup> Anche in questo caso, il greco è piuttosto ambiguo: ὄνομα potrebbe anche essere soggetto di λέγειν, come osserva Fine 1987, 124, n.15; tuttavia, i *loci paralleli* di 385e7-8, 10 e d2 – in cui ὄνομα è oggetto di λέγω – sconsigliano una simile costruzione.

c'è, quindi, un irriducibile scarto differenziale, che vieta meccaniche inferenze dalle proprietà dell'intero a quelle delle parti, e viceversa. Ora, una lettura spregiudicata del passo del *Cratilo* porta a identificare il suo nerbo proprio nella necessità – certo appena accennata e, piuttosto, mostrata *e contrario* dalle assurde conseguenze di una sua negazione – di individuare, anche nel dominio linguistico, ciò che è ὅλον e non è, invece, banalmente τὸ πᾶν. In particolare, in questo caso, si tratta di cogliere una discontinuità tra le proprietà di verità e di falsità attribuibili agli ὀνόματα e la capacità di essere vero o falso propria, invece, di un λόγος. La verità e la falsità di un λόγος, infatti, non sono, banalmente, le risultanti di una somma di 'parti' onomastiche vere o false: il λόγος è un “organismo vivente” (ζῷον),<sup>128</sup> con un suo peculiare principio di organizzazione.

Come anticipavo, per Platone la differenza tra ὅλον e πᾶν doveva essere significativa, ancorché difficile da formalizzare in termini rigorosi. Ciò è suggerito da una sezione tra le più discusse e ambigue del *corpus*: il “sogno” del *Teeteto* (201c7ss.), con la complessa discussione che ne consegue.<sup>129</sup> Nell'ambito dell'analisi della terza definizione di ἐπιστήμη, intesa come “opinione vera accompagnata da λόγος”,<sup>130</sup> Socrate espone quello che lui stesso dice essere un “sogno” (ὄναρ). Da esso emerge un dispositivo onto-epistemologico sostanzialmente dualistico; vi è 1) qualcosa di simile a “elementi” (τὰ μὲν πρῶτα οἰονπερεὶ στοιχεῖα), che sono privi di λόγος e inconoscibili, ma percepibili (ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ) e nominabili (αὐτὸ γὰρ καθ' αὐτὸ ἕκαστον

<sup>128</sup> Cfr. *Phdr.* 264c2-6: ἀλλὰ τὸδε γε οἴμαι σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὡσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. Cfr. Centrone 1998, 160 n. 187; si noti, per inciso, l'allusione al πρέπων: cfr. II.3.

<sup>129</sup> 201d8-202c6: ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνειράτος. ἐγὼ γὰρ αὐτὸν ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἰονπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τᾶλλα, λόγον οὐκ ἔχοι. αὐτὸ γὰρ καθ' αὐτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἶη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὐθ' ὡς ἔστιν, οὐθ' ὡς οὐκ ἔστιν· ἤδη γὰρ ἂν οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν αὐτῷ προστίθεσθαι, δεῖν δὲ οὐδὲν προσφέρειν, εἴπερ αὐτὸ ἐκεῖνο μόνον τις ἐρεῖ. ἐπεὶ οὐδὲ τὸ 'αὐτὸ' οὐδὲ τὸ 'ἐκεῖνο' οὐδὲ τὸ 'ἕκαστον' οὐδὲ τὸ 'μόνον' οὐδὲ 'τοῦτο' προσοιστέον οὐδ' ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα· ταῦτα μὲν γὰρ περιτρέχοντα πᾶσι προσφέρεσθαι, ἕτερα ὄντα ἐκείνων οἷς προστίθεται, δεῖν δὲ, εἴπερ ἦν δυνατόν αὐτὸ λέγεσθαι καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον, ἄνευ τῶν ἄλλων ἀπάντων λέγεσθαι. νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὅτι οὖν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ ἄλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον—ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν—τὰ δὲ ἐκ τούτων ἢ ἢ συγκείμενα, ὡσπερ αὐτὰπέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν. οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ· τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστάς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστάς. ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθεῖ δόξαν τινός τις λάβῃ, ἀληθεύειν μὲν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γινώσκειν δ' οὐ· τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου· προσλαβόντα δὲ λόγον δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονέναι καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν. οὕτως σὺ τὸ ἐνύπνιον ἢ ἄλλως ἀκήκοας; Cfr. Ferrari 2011, 107-134 e, nel quadro di un'interpretazione radicalmente differente rispetto a quella di Ferrari 2011, cfr. anche Trabattoni 2018, CXXX-CXXXVIII.

<sup>130</sup> 201c7ss.: ὁ γε ἐγὼ, ὦ Σώκρατες, εἰπόντος τοῦ ἀκούσας ἐπελελήσμεν, νῦν δ' ἐννοῶ· ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθεῖ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μὴ ἔστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὕτως καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητὰ.

ονομάσαι μόνον εἶη [...] οὐ γὰρ εἶναι αὐτῶ ἀλλ' ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον — ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν);<sup>131</sup> e vi sono poi 2) i “composti”, o συλλαβαί, conoscibili, dicibili e opinabili con una opinione vera (γνωστάς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξη δοξαστάς). Innanzitutto, non può sfuggire come il problema onto-epistemologico di fondo sia posto in termini eminentemente linguistici (στοιχεῖα, συλλαβαί);<sup>132</sup> in secondo luogo, è significativo come, anche in questo passo del *Teeteto*, sia attiva una concezione elementarizzante e, come si vedrà, mereologica del rapporto tra ‘composto’ ed ‘elementi’. Comunque sia, Socrate si dichiara poco convinto che gli στοιχεῖα non possano essere conosciuti, mentre le συλλαβαί sì. La perplessità – come si verrà via via chiarendo – si origina dalla mancata continuità, a livello di conoscibilità, tra στοιχεῖα e συλλαβαί; con ciò, si manifesta la necessità (presumibilmente condivisa anche da Platone) che la conoscenza si fondi sempre sulla conoscenza.<sup>133</sup> La questione è ben presto riformulata dallo stesso Socrate che, per identificare la natura dei composti conoscibili, propone due alternative: o si tratta di una ‘somma’, o di una realtà autte unitaria (203c4-6): φέρε δὴ, τὴν συλλαβὴν πότερον λέγομεν τὰ ἀμφοτέρα στοιχεῖα, καὶ ἐὰν πλείω ἢ ἢ δύο, τὰ πάντα, ἢ μίαν τινὰ ιδέαν<sup>134</sup> γεγонуῖαν συντεθέντων αὐτῶν; La strada intrapresa da Teeteto si rivela infruttuosa, giacché opta per la sillaba come somma di elementi: in questo modo, per esempio, si avrà che chi conoscerà la sillaba iniziale di ‘Socrate’ – cioè ‘so’ -, conoscerà entrambe le lettere; ma come si può prima asserire che non si conoscono le due lettere ‘s’ e ‘o’ (gli elementi sono inconoscibili), e poi concludere che si conoscono entrambe nella forma della loro somma?

ὄρα δὴ ἐπὶ δυοῖν, σῖγμα καὶ ὦ. ἀμφοτέρᾳ ἐστὶν ἡ πρώτη συλλαβὴ τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος. ἄλλο τι ὃ γινώσκων αὐτὴν τὰ ἀμφοτέρα γινώσκει; [...] τὸ σῖγμα καὶ τὸ ὦ ἄρα γινώσκει. [...] τί δ’; ἐκάτερον ἄρ’ ἀγνοεῖ καὶ οὐδέτερον εἰδὼς ἀμφοτέρα γινώσκει; [...] ἀλλὰ μέντοι εἰ γε ἀνάγκη ἐκάτερον γινώσκειν, εἴπερ ἀμφοτέρᾳ τις γνῶσεται, προγινώσκειν τὰ στοιχεῖα ἅπαντα ἀνάγκη τῶ μέλλοντί ποτε γνῶσεσθαι συλλαβὴν, καὶ οὕτως ἡμῖν ὁ καλὸς λόγος ἀποδεδρακῶς οἰχθήσεται. (203c7 ss.)

<sup>131</sup> L’atomizzazione caratteristica di questa ontologia è suggestivamente rimarcata dall’impiego della stringa αὐτὸ καθ’ αὐτὸ, normalmente impiegata per caratterizzare le forme intelligibili (cfr. almeno il celebre Vlastos 1987 e, più recentemente, El Murr 2014), che sono, però, tutt’altro che irrelate tra di loro; cfr. anche Ferrari 2007b e 2010.

<sup>132</sup> Sulla presenza e sulla funzione del modello delle lettere e delle sillabe in Platone, cfr. Ryle 1960 e la replica di Gallop 1963.

<sup>133</sup> Così Annas 1983.

<sup>134</sup> Anche se il termine dovesse essere impiegato in senso semanticamente ‘debole’, sarebbe comunque inevitabile, per il lettore platonico, intravedere qui un’allusione alle forme intelligibili, gli unici enti capaci di dispiegare un’efficace azione unificante. Lo stesso dicasi per εἶδος della battuta di 203e2-5.

Considera la cosa in riferimento a due lettere, il *sigma* e l'*omega*. Entrambi formano la prima sillaba del mio nome. Cos'altro succede se non che chi conosce la sillaba, conosce entrambe le lettere? [...] Conosce, dunque, il *sigma* e l'*omega*. [...] E allora? Ignora ciascuno di essi e, pur non conoscendo nessuno dei due, conosce entrambi? [...] Ma se è necessario che egli conosca ciascuno dei due, posto che conoscerà poi entrambi, è assolutamente necessario che conosca preliminarmente le lettere, chi debba poi conoscere, in qualsiasi momento, una sillaba; sicché, così facendo, questo bel discorso ci sarà definitivamente sfuggito di mano. (trad. mia)

Non era questa, dunque, l'opzione da trascinare per descrivere la natura della sillaba: non la somma, ma “un certo εἶδος derivato dagli elementi, dotato di una sua propria ιδέα, diverso dagli elementi” (203e2-5: ἐξ ἐκείνων ἔν τι γεγονός εἶδος, ιδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων). Si tratta, cioè, di considerare i composti come ‘interi’, ὅλα. Sorge un problema, a questo punto: o si vieta all'intero di avere parti, o l'intero dovrà essere identificato con qualcosa di diverso da esse, se non si vuole riprodurre la stessa aporia di prima. Insomma, pare di doversi accettare una differenza tra τὸ πᾶν – somma delle parti – e τὸ ὅλον – l'intero derivante dalle parti, ma più ricco rispetto a queste. E così, infatti, si esprime anche Teeteto, anche se non troppo convintamente.<sup>135</sup> Se, però, il tutto è composto da parti, ed è diverso dall'intero, quest'ultimo non potrà, a sua volta, essere composto da parti, pena la totale sovrapposibilità con il tutto; o, almeno, questo afferma Socrate. Eppure, di cos'altro può essere parte la parte, se non dell'intero?<sup>136</sup> Certo, potrebbe esserlo del tutto, come suggerisce Teeteto, ma Socrate è pronto, a questo punto, a chiedergli se tutto e intero non siano proprio la stessa cosa, consistendo la loro natura nel non mancare di nulla. Teeteto vacilla: sì, forse sono la stessa cosa – afferma adesso.<sup>137</sup> Con ciò, il problema iniziale si ripresenta immutato: se la sillaba è conoscibile e le lettere non lo sono, essa non le può contenere come parti. E se si dovesse scegliere di concepire la sillaba come qualcosa di indivisibile e primitivo,

<sup>135</sup> 204a1-b3: ἐχέτω δὴ ὡς νῦν φαμεν, μία ιδέα ἐξ ἐκάστων τῶν συναρμοσθέντων στοιχείων γιγνομένη ἢ συλλαβή, ὁμοίως ἔν τε γράμμασι καὶ ἔν τοις ἄλλοις ἅπασιν. [...] οὐκοῦν μέρη αὐτῆς οὐ δεῖ εἶναι. [...] ὅτι οὐ ἂν ἦ μέρη, τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι. ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονός ἔν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν; [...] τὸ δὲ δὴ πᾶν καὶ τὸ ὅλον πότερον ταῦτόν καλεῖς ἢ ἕτερον ἐκάτερον; T. ἔχω μὲν οὐδὲν σαφές, ὅτι δὲ κελεύεις προθύμως ἀποκρίνασθαι, παρακινδυνεύων λέγω ὅτι ἕτερον. Scrive opportunamente Ferrari 2011, 500-501 n. 326: “La risposta di Teeteto è logicamente ineccepibile dal punto di vista platonico, e corrisponde a un punto di vista analogo a quello che emerge da *Prm.* 157d7-e2, dove in effetti sembra presupposta l'idea che la relazione tra l'intero (*holon*) e le sue parti (*mere*) non sia semplicemente di natura mereologico-compositiva [...]”

<sup>136</sup> 204e8-12: τὸ ὅλον ἄρ' οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν. πᾶν γὰρ ἂν εἴη τὰ πάντα ὄν μέρη. [...] μέρος δ' ἔσθ' ὅτου ἄλλου ἔστιν ὅπερ ἔστιν ἢ τοῦ ὅλου;

<sup>137</sup> 205a1-e7. Cfr. Ferrari 2011, 504-505, n. 331 e già Ioppolo 1999, 58-63, 254-258, ntt. 195-213.

la si equiparerebbe con ciò agli elementi, la cui inconoscibilità è, però, conclamata. L'esito dell'indagine, quindi, è aporetico.

In questa sede, non è possibile – e non sarebbe nemmeno utile – esaminare i limiti, nonché le possibili strategie di neutralizzazione, delle ultime mosse argomentative di Socrate. Quanto mi preme sottolineare, invece, è lo schema teorico di fondo, a mio avviso assimilabile a quello della sezione del *Cratilo* in esame. Il λόγος è concepito in entrambi i casi come la risultante della combinazione di 'elementi' (cfr. 202b4-6, τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι [...] ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν);<sup>138</sup> in entrambi i casi, si tratta di comprendere se i composti siano congruenti, quanto alle loro proprietà, con gli 'elementi'; in entrambi i casi, si profila la possibilità di uno scarto, senza che tale opportunità sia adeguatamente messa a frutto (anche se per dinamiche dialogiche differenti):<sup>139</sup> conoscere gli στοιχεῖα non basta a conoscere una συλλαβή – e, si può immaginare, conoscere delle συλλαβαί non basta a conoscere un ὄνομα, così come conoscere ὀνόματα non equivale a conoscere un λόγος. Così, a un modello riduzionistico e sostanzialmente continuistico, se ne va contrapponendo un altro, che prevede un sistematico scarto ontologico per ogni livello di incremento compositivo. Ora, se qualcosa di simile è implicito anche nel *Cratilo*, potrebbe non esservi contraddizione tra il passo in esame e il *Sofista*, in cui si afferma che la verità e la falsità insorgono solo a livello del λόγος ἐλάχιστος (262c10): perché sarebbe diverso il principio per cui è vero (o falso) un λόγος e quello per cui è vero (o falso) un ὄνομα. Nel passo del *Cratilo* in questione, a questa diversità teorica si alluderebbe, e contrario, attraverso l'indebita sovrapposizione di ὅλον e πᾶν.

A questo punto, è lecito domandarsi cosa potrebbe significare, per un ὄνομα, essere vero o falso. Aldilà della natura della relazione tra parola e cosa – convenzionale,

---

<sup>138</sup> Un passo parallelo è solitamente indicato in *Sph.* 262d2-6, ma ha ragione Brancacci 1992, 127, a proposito della reale differenza tra i due contesti discorsivi: la promettente nozione di συμπλοκή non veicola e presuppone qui, come nel *Sofista*, il dispositivo teorico dei "generi sommi", con l'essenziale corollario della comunicazione tra le forme ideali; la συμπλοκή del *Teeteto* sembra equivalente alla σύνθεσις del *Cratilo*, con la sua connotazione fortemente mereologica e, in quanto tale, concettualmente inadeguata. Di diverso avviso Ferrari 2011, 491 n. 315.

<sup>139</sup> Nel *Cratilo* ciò dipende forse dalla modestia intellettuale di Ermogene; nel *Teeteto*, lo scivolamento è imputabile a Socrate.

naturale<sup>140</sup> o mista<sup>141</sup> – è doveroso chiedersi da quale condizione di fatto scaturiscano, secondo Socrate, la verità e la falsità degli ὀνόματα. In tal senso, sembra cruciale la nozione di διανομή, “assegnazione” (430a8 ss.).<sup>142</sup> La denominazione è un atto di διανομή di un nome a una cosa: nell’indicare<sup>143</sup> Ermogene, per esempio, gli si assegna formalmente il nome ‘Ermogene’. Ora, se l’atto di διανομή rispetta le prescrizioni imposte dalla natura della relazione nome/cosa – qualunque essa sia – il nome è vero; per converso, se l’atto non è conforme, il nome non potrà che essere falso. Con ciò, la condizione di falsità/verità degli ὀνόματα si viene a identificare con il momento della διανομή, snodo cruciale del διονομάζειν.<sup>144</sup> Ecco il testo:

**Σωκράτης:** φέρε δὴ, ἐάν πη διαλλαχθῶμεν, ὦ Κρατύλε· ἄρ’ οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν; [...] <sup>145</sup> οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος; [...] οὐκοῦν καὶ τὰ ζωγραφήματα τρόπον τινὰ ἄλλον λέγεις μιμήματα εἶναι πραγμάτων τινῶν; [...] φέρε δὴ—ἴσως γὰρ ἐγὼ οὐ μανθάνω ἅττα ποτ’ ἔστιν ἃ λέγεις, σὺ δὲ τάχ’ ἂν ὀρθῶς λέγοις—ἔστι διανεῖμαι καὶ προσενεγκεῖν ταῦτα ἀμφοτέρω τὰ μιμήματα, τὰ τε ζωγραφήματα κάκεῖνα τὰ ὀνόματα, τοῖς πράγμασιν ὧν μιμήματά ἐστιν, ἢ οὐ; [...] πρῶτον μὲν δὴ σκόπει τόδε. ἄρ’ ἂν τις τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς εἰκόνα τῷ ἀνδρὶ ἀποδοίη, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῇ γυναικί, καὶ τἄλλα οὕτως; [...] οὐκοῦν καὶ τοῦναντίον τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς τῇ γυναικί, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῷ ἀνδρὶ; [...] ἄρ’ οὖν αὗται αἱ διανομαὶ ἀμφοτέρω ὀρθαί, ἢ ἢ ἑτέρα; **Κρατύλος:** ἢ ἑτέρα. **Σωκράτης:** ἢ ἂν ἐκάστω οἶμαι τὸ προσήκόν τε καὶ τὸ ὅμοιον ἀποδιδῶ. [...] ἵνα τοίνυν μὴ μαχώμεθα ἐν τοῖς λόγοις ἐγὼ τε καὶ σὺ φίλοι ὄντες, ἀπόδεξάι μου ὃ λέγω. τὴν τοιαύτην γάρ, ὦ ἑταῖρε, καλῶ ἔγωγε διανομὴν ἐπ’ ἀμφοτέροις μὲν τοῖς μιμήμασιν, τοῖς τε ζώοις καὶ τοῖς ὀνόμασιν, ὀρθὴν, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασι πρὸς τῷ ὀρθῆν καὶ ἀληθῆ· τὴν δ’ ἑτέραν, τὴν τοῦ ἀνομοίου δόσιν τε καὶ ἐπιφοράν, οὐκ ὀρθὴν, καὶ ψευδῆ ὅταν ἐπ’ ὀνόμασιν ἦ.

SOCRATE Su, vediamo se riusciamo ad accordarci in un qualche modo, Cratilo: non diresti che una cosa è il nome, un’altra ciò di cui il nome è nome?

<sup>140</sup> Si tratta di una *vexata quaestio*: una delle due tesi in discussione nel dialogo gode della condivisione dell’autore? E se sì, quale? Oppure Platone si distanzia da entrambe, superandole dialetticamente in una più profonda teoria complessiva? Per un Platone convenzionalista (con tutti i correttivi necessari rispetto alla proposta di Ermogene) propendono Robinson 1956, Anagnostopoulos 1972 e 1973, Schofield 1982, Williams 1982, Levin 1995, Smith 2008, Ademollo 2011.

<sup>141</sup> In particolare, mi riferisco al fatto che, nel dialogo, φύσις e θέσις non si configurano mai come termini reciprocamente incompatibili: che il soggetto *x* stabilisca il nome *z* per la cosa *y* non esclude – anzi, nel caso del nomoteta, si combina necessariamente con – l’eventualità che, tra *z* e *y*, viga un rapporto di *naturale* corrispondenza. Così suggerisce Robinson 1969, 110-111; cfr. I.5.

<sup>142</sup> È plausibile che il termine sia trascritto da Platone per la sua connessione para-etimologica con ὄνομα: il principio è lo stesso che regola la scelta di νομοθέτης.

<sup>143</sup> Sul valore degli elementi deittici nella fase di designazione del *nominatum*, cfr. Smith 2008. Non è, dunque, del tutto vero quanto Silverman 1992, 30-35 obietta al convenzionalismo di Ermogene.

<sup>144</sup> I termini potrebbero essere stati assimilati in virtù delle loro somiglianze morfologiche (διά + sostantivo o verbo) e foniche.

<sup>145</sup> Ometto, tranne in un caso, le risposte di Cratilo, che sono tutte affermative.

[...] Tu sei d'accordo anche sul fatto che il nome sia un'imitazione della cosa? [...] Dunque tu affermi che anche le pitture siano in un altro modo delle imitazioni di certe cose? [...] Su – forse, infatti, non capisco io certe cose che dici, e forse hai ragione –, è forse possibile distribuire e attribuire entrambe queste tipologie di imitazioni, le pitture e quei nomi, alle cose di cui sono imitazioni, oppure no? [...] Tanto per cominciare analizza questa cosa. Se uno attribuisse l'immagine dell'uomo all'uomo e quella della donna alla donna, e le altre immagini allo stesso modo, sarebbe una cosa possibile? [...] E sarebbe possibile anche il contrario – attribuire, cioè, quella dell'uomo alla donna e quella della donna all'uomo? [...] E queste due distribuzioni sarebbero entrambe corrette, o lo sarebbe solo la prima? CRATILO Solo la prima. SOCRATE Quella che attribuisce a ogni cosa ciò che le appartiene e le assomiglia. [...] Perché non ci mettiamo a far la guerra io e te che siamo amici, accogli quello che dico. Amico mio, questo tipo di distribuzione, in entrambi i casi di mimesi (quello degli esseri animati e quello dei nomi), io la chiamo 'corretta', e nel caso specifico dei nomi, oltre ad essere corretta, la definisco anche 'vera'; l'altra distribuzione, invece, quella che assegna e attribuisce il disuguale, io la chiamo 'non corretta', e 'falsa' se si tratta di nomi. (trad. mia)

Ripercorrendo schematicamente la sezione: a) esiste un'alterità tra ὄνομα e referente (ἄρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν: ancora un'eco gorgiana, a riprova del fatto che Platone si approprii di segmenti teorici altrui, subordinandoli al proprio dispositivo teorico, cfr. I.2); b) la natura della relazione ὄνομα-cosa è, nello specifico caso della teoria di Cratilo,<sup>146</sup> imitativa: ciò comporta che l'ὄνομα sia riducibile a un μίμημα, come i ritratti, gli ζωγραφήματα (οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος); c) posta l'analogia con gli ζωγραφήματα, ne consegue la possibilità di 'assegnare' una certa riproduzione alla cosa rappresentata (ἔστι διανεῖμαι καὶ προσενεγκεῖν ταῦτα ἀμφοτέρω τὰ μιμήματα, τὰ τε ζωγραφήματα κάκεῖνα τὰ ὀνόματα, τοῖς πράγμασιν ὧν μιμήματά ἐστιν); d) con ciò, si profila lo spazio di possibilità della scorrettezza e della falsità: come è scorretta l'attribuzione di un ritratto di un uomo a una donna, e viceversa, allo stesso modo è scorretta – e, inoltre, falsa –<sup>147</sup> l'attribuzione di un nome all'oggetto che esso non riproduce. A questo punto, però, la riluttanza caratteristica di Cratilo<sup>148</sup> lo induce a rifiutare la possibilità che un'attribuzione errata si possa verificare anche con i nomi.<sup>149</sup> Al che Socrate ribatte riproponendo

<sup>146</sup> Cfr. Aronadio 2011, 65 ss., secondo il quale Platone nega qualsiasi valore alla imitatività dell'ὄνομα.

<sup>147</sup> L'aggiunta è legata alla capacità peculiare degli ὀνόματα di riferirsi all'essenza del *nominatum*, e non solo a qualche suo aspetto esteriore ed estrinseco (come avviene per gli altri μιμήματα).

<sup>148</sup> Cfr. Adoméas 2006 sulla consistenza del personaggio di Cratilo.

<sup>149</sup> ἄλλ' ὅπως μὴ, ὦ Σώκρατες, ἐν μὲν τοῖς ζωγραφήμασιν ἢ τοῦτο, τὸ μὴ ὀρθῶς διανεμεῖν, ἐπὶ δὲ τοῖς ὀνόμασιν οὐ, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἢ ἀεὶ ὀρθῶς.

la stessa analogia del ritratto usata poco prima: se è possibile recarsi da un uomo e presentargli – e, con ciò, attribuirgli – tanto un suo ritratto quanto quello di una donna, lo stesso potrà accadere con i nomi: non è forse possibile recarsi da un uomo e assegnargli un nome<sup>150</sup> – appropriato o meno che sia –, formalizzando così tale assegnazione? A questo punto, Cratilo concede, anche se con una certa accondiscendenza, il suo assenso; e così, attraverso un procedimento compositivo-additivo, Socrate può estendere la possibilità di una vera e di una falsa διανομή tanto ai ῥήματα quanto ai λόγοι, che sono “la composizione di ὀνόματα e ῥήματα”. Con ciò, si arriva al secondo passo del *Cratilo* (431b-c) in cui è affrontata la relazione tra λόγος e ὀνόματα:

**Σωκράτης:** πῶς λέγεις; τί τοῦτο ἐκείνου διαφέρει; ἄρ' οὐκ ἔστι προσελθόντα ἀνδρί τῷ εἰπεῖν ὅτι 'τουτί ἐστι σὸν γράμμα,' καὶ δεῖξαι αὐτῷ, ἂν μὲν τύχη, ἐκείνου εἰκόνα, ἂν δὲ τύχη, γυναικός; τὸ δὲ δεῖξαι λέγω εἰς τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησιν καταστῆσαι. [...] τί δέ; πάλιν αὐτῷ τούτῳ προσελθόντα εἰπεῖν ὅτι 'τουτί ἐστιν σὸν ὄνομα'; ἔστι δέ που καὶ τὸ ὄνομα μίμημα ὡσπερ τὸ ζωγράφημα. τοῦτο δὴ λέγω· ἄρ' οὐκ ἂν εἴη αὐτῷ εἰπεῖν ὅτι 'τουτί ἐστι σὸν ὄνομα,' καὶ μετὰ τοῦτο εἰς τὴν τῆς ἀκοῆς αὐτῷ αἴσθησιν καταστῆσαι, ἂν μὲν τύχη, τὸ ἐκείνου μίμημα, εἰπόντα<sup>151</sup> ὅτι ἀνὴρ, ἂν δὲ τύχη, τὸ τοῦ θήλεος τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, εἰπόντα ὅτι γυνή;<sup>152</sup> οὐ δοκεῖ σοι τοῦτο οἷόν τ' εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐνίοτε; **Κρατύλος:** ἐθέλω σοι, ὦ Σώκρατες, συγχωρῆσαι καὶ ἔστω οὕτως. **Σωκράτης:** καλῶς γε σὺ ποιῶν, ὦ φίλε, εἰ ἔστι τοῦτο οὕτως· οὐδὲν γὰρ δεῖ νῦν πάνυ διαμάχεσθαι περὶ αὐτοῦ. εἰ δ' οὖν ἔστι τοιαύτη τις διανομή καὶ ἐνταῦθα, τὸ μὲν ἕτερον τούτων ἀληθεύειν βουλόμεθα καλεῖν, τὸ δ' ἕτερον ψεύδεσθαι. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, καὶ ἔστι μὴ ὀρθῶς διανέμειν τὰ ὀνόματα μηδὲ ἀποδιδόναι τὰ προσήκοντα ἐκάστῳ, ἀλλ' ἐνίοτε τὰ μὴ προσήκοντα, εἴη ἂν καὶ ῥήματα ταῦτόν τοῦτο ποιεῖν. εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που, ὡς ἐγὼμαι, ἢ τούτων σύνθεσις ἔστιν· ἢ πῶς λέγεις, ὦ Κρατύλε; **Κρατύλος:** οὕτω· καλῶς γάρ μοι δοκεῖς λέγειν. (430e3-431c3)

**SOCRATE** Come dici? In cosa differisce questo caso dall'altro? Non è forse possibile avvicinarsi ad un uomo e dirgli 'Questo qui è il tuo ritratto'<sup>153</sup>, e mostrargli, se capita, la sua immagine, in un altro caso, quella di una donna?

<sup>150</sup> Sul rapporto tra referente individuale e denominazione generica, così come si configura in questo scambio di battute, cfr. Ademollo 2011, 343: “These expressions would seem to suggest that, just as the man we are addressing is a particular man, so the picture is the picture of a *particular* person, i.e. either the man himself or a particular woman.”

<sup>151</sup> La resa di εἰπόντα, qui e poco oltre, proposta da Mársico 2006, 180 (“su imitación, que dice que”) è fuorviante: il participio non è riferito a μίμημα, essendo maschile.

<sup>152</sup> Cfr. Ademollo 2011, 344 sulla possibilità di intendere ἀνὴρ e γυνή come discorso diretto: “printed without quotation marks the text invites us to take the ὅτι's as genuine conjunctions, introducing ‘that’-clauses with omitted copula, and to translate ‘saying that [he is] a man ... saying that [he is] a woman’ [...] e ‘that’-clauses should not be meant to specify the *form* of our utterance (for we are not supposed to utter a sentence but a simple name), but rather what the utterance actually amounts to.”

<sup>153</sup> L'uso di γράμμα non è casuale, ha ragione Dalimier 1998, 269 n. 397: il termine copre uno spettro semantico che va dal ‘disegno’ alla ‘lettera’. In questo modo, viene preparato il terreno per la successiva mossa argomentativa, con la quale, al posto dei ritratti, vengono introdotti i nomi e le altre entità linguistiche.

Con ‘mostrare’ intendo il sottoporre al senso della vista. [...] E che? Non è possibile farsi di nuovo incontro a quest’uomo e dirgli: ‘Questo è il tuo nome’? Anche il nome è, in qualche modo, un’imitazione, come il dipinto. Ecco cosa intendo: non sarebbe possibile dirgli ‘Questo qui è il tuo nome’ e poi, se capita, sottoporre al suo udito l’imitazione di costui, dicendo ‘uomo’, e se invece capita diversamente, sottoporre un’imitazione del genere femminile, dicendo ‘donna’? Non credi che ciò sia possibile, e che accada a volte? **CRATILO** Voglio essere d’accordo con te, Socrate, e sia come dici. **SOCRATE** Fai bene, caro, se le cose stanno così: adesso non c’è proprio nessun bisogno di farsi la guerra per questo. Se c’è, allora, anche nel caso dei nomi un tale tipo di distribuzione, vogliamo chiamare la prima ‘essere nel vero’, la seconda ‘essere nel falso’. E se le cose stanno così, ed è possibile distribuire i nomi in modo non corretto, e mancare di attribuire quelli che sono appropriati a ogni cosa, ma è possibile talvolta assegnare nomi non appropriati, la stessa cosa si potrà fare anche con i verbi. E se è possibile imporre verbi e nomi in questo modo, bisogna che ciò sia possibile anche per i discorsi: in qualche modo, i discorsi sono, come io credo, la composizione degli elementi sopra menzionati.<sup>154</sup> O come dici, Cratilo? **CRATILO** Così: mi pare, infatti, che tu dica bene. (trad. mia)

Questo passo è stato assimilato dalla critica<sup>155</sup> alla pericope sui nomi veri e falsi dalla quale è iniziata la discussione di questo capitolo. Credo, tuttavia, che le differenze siano sensibili. Se, a 385, veniva rigorosamente stabilito un principio di ‘deduttivismo’ veritativo, che permetteva di fare inferenze dalla verità del λόγος alla verità di ogni sua parte (ὄνομα), qui non è cambiata solo la ‘direzione’ dell’analisi (si va dalla componente minima al composto); il punto è che non viene in alcun modo affermato che la verità di tutti gli ὀνόματα comporta la verità del λόγος, o che la falsità di uno o di tutti gli ὀνόματα comporta la falsità dell’intero λόγος. Piuttosto, si attesta qui un’estensione del principio della διανομή a tutte le componenti del dominio linguistico: se è possibile un atto come l’assegnazione a livello di ὀνόματα e di ῥήματα, dovrà esserlo anche a livello di λόγος, posto che il λόγος nasce immediatamente dalla “composizione” (σύνθεσις) di questi elementi. In questione, dunque, non c’è l’assegnazione di un preciso valore di verità attraverso un meccanismo rigidamente deduttivistico – o, comunque,

<sup>154</sup> Cfr. anche *Sph.* 262a9-11 ed *Ep.* VII 342c. Cfr. Mársico 2006, 180 n. 346: “La postulación de la distribución como clave de la verdad de los enunciados lleva a puntualizar su estructura de predicados y nombres, de modo que desde la perspectiva inversa puede decirse que nombres y predicados son partes de la oración, i.e. *mére tou lógou*, con lo cual se inicia esta tradición de examen lingüístico que se convertirá en la columna vertebral de la gramática.”

<sup>155</sup> Cfr. p.es. Ademollo 2011, 58: “[...] as the correct distribution gives rise to a correct name, so it is reasonable to suppose that the true distribution – which coincides with the correct one – analogously gives rise to a *true* name. Indeed, that argument is especially interesting for our present purposes. For there Socrates argues that, since it is possible to distribute names and verbs incorrectly or falsely, the same holds of λόγοι, sentences, which are composed of names and verbs (431bc [...]). is has an obvious bearing on our 385bd passage, where he connects the sentence’s truth or falsity to the name’s truth or falsity and the latter is (we are supposing) to be construed as the name’s being correct or incorrect.”

riduzionistico; al contrario, l'uniformità e la compattezza della dimensione linguistica si evidenziano solo su un piano eminentemente 'operativo', poiché esse emergono dalla *messa in relazione* del 'linguaggio' con la realtà. Nulla è detto delle combinazioni di valori di verità tra parti e intero.

Lo stesso quadro teorico sembra essere sotteso anche alla battuta di 432d11-433a2, in cui è sancito il principio secondo il quale un ὄνομα, per essere un ὄνομα, può non riprodurre ogni elemento dell'οὐσία del *nominatum* con ogni suo γράμμα. Ma la validità di tale principio è rapidamente estesa anche allo stesso ὄνομα all'interno di un λόγος (di cui è, evidentemente, l'unità elementare); in altre parole, perché un λόγος sia tale, non è necessario che esso catturi, con ogni suo ὄνομα, ogni dettaglio del suo referente: è sufficiente che ne restituisca il τύπος, come un'impronta identificativa.<sup>156</sup> Lo stesso discorso, infine, vale anche per un λόγος contenuto in un λόγος più ampio. Ancora una volta, quindi, più che i valori di verità (come nella pericope di 385b-c), sono le condizioni di 'significanza' che si trasmettono invariabilmente tra gli ὀνόματα e il λόγος:

Θαρρῶν τοίνυν, ὦ γενναῖε, ἔα καὶ ὄνομα τὸ μὲν εὖ κεῖσθαι, τὸ δὲ μή, καὶ μὴ ἀνάγκασε πάντ' ἔχειν τὰ γράμματα, ἵνα κομιδῇ ἢ τοιοῦτον οἶόνπερ οὗ ὄνομά ἐστιν, ἀλλ' ἔα καὶ τὸ μὴ προσῆκον γράμμα ἐπιφέρειν. εἰ δὲ γράμμα, καὶ ὄνομα ἐν λόγῳ· εἰ δὲ ὄνομα, καὶ λόγον ἐν λόγῳ μὴ προσήκοντα τοῖς πράγμασιν ἐπιφέρεισθαι, καὶ μηδὲν ἦττον ὀνομάζεσθαι τὸ πρᾶγμα καὶ λέγεσθαι, ἕως ἄν ὁ τύπος ἐνῆ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἄν ὁ λόγος ἦ, ὥσπερ ἐν τοῖς τῶν στοιχείων ὀνόμασιν, εἰ μέμνησαι ἃ νυνδὴ ἐγὼ καὶ Ἑρμογένης ἐλέγομεν.<sup>157</sup>

Fatti coraggio, valoroso uomo, e ammetti che, anche nel caso del nome, ve ne è uno correttamente vigente, un altro no, e non costringerlo ad avere tutte le lettere <somiglianti>, affinché sia praticamente tale quale ciò di cui è nome, ma permetti che si aggiunga anche la lettera che è inappropriata. Ma se lo concedi per una lettera, concedilo anche per una parola in un discorso; e se lo ammetti per una parola, lascia che si apportino, all'interno di un discorso, anche un discorso che non sia appropriato alle cose,<sup>158</sup> e che non di meno la cosa sia nominata e detta, finché persista l'impronta della cosa su cui verte il discorso

<sup>156</sup> Cfr. Dalimier 1998, 50, che parla di una "marque minimale de reconnaissance".

<sup>157</sup> Secondo Aronadio 1996, 169-170 n. 143, l'impiego dei termini linguistici diventerebbe qui più tecnico, a dimostrazione della consapevolezza, da parte di Platone, della natura dei fenomeni linguistici di cui si occupa. Ma cfr. quanto dico nella sez. I.1.

<sup>158</sup> Nel greco è impiegato sempre il termine λόγος; Dalimier 1998, 270 n. 409 suggerisce di renderlo ora con "énoncé", laddove è in questione l'aggiunta di un nome inappropriato, ora con "discours", laddove si evoca la presenza di un λόγος in un λόγος (si veda anche la resa di Reeve 1998, 83). Ma credo che la distinzione tra 'enunciato' e 'discorso' sia filosoficamente troppo elaborata per questo contesto discorsivo: il riuso del medesimo termine suggerisce che Platone non dovesse avvertire lo scarto tra enunciato semplice e discorso complesso; si trattava, evidentemente, di 'tagli' diverse del medesimo λόγος. Condivisibile la resa di Mársico 2006, 183.

– come avveniva nei nomi delle lettere, se ricordi le cose che dicevamo poco fa io ed Ermogene. (trad. mia)

Come anticipavo poco sopra, il principio – o, più correttamente, i principi – che determinano la verità o la falsità di un λόγος trovano piena enunciazione solo nel *Sofista*. Notoriamente, in tale sede, non si fa più ricorso a una mera ‘somma’ di parziali valori di verità onomastico-elementari, ma si arriva a riconoscere piena e compiuta autonomia alla realtà intrinsecamente complessa del λόγος.<sup>159</sup> Peraltro, in occasione di questa indagine sul livello ‘enunciativo’ del linguaggio, Platone (per bocca dello Straniero di Elea) offre anche la prima (e parziale) tematizzazione della terminologia designante gli elementi linguistici;<sup>160</sup> in particolare, è in questa sede che abbiamo le celebri definizioni dell’ὄνομα e del ῥῆμα.<sup>161</sup> Per tornare ai requisiti essenziali del λόγος, lo Straniero crede che ci sia una radicale differenza tra ὀνόματα e ὀνομάζειν da una parte, e λόγος e λέγειν dall’altra: il λόγος, infatti, a differenza dell’ὄνομα, “porta a compimento qualcosa” (262d4, τι περαίνει) – costituisce, cioè, un’unità dotata di una sua autosufficienza, e i suoi elementi sono caratterizzati da una reciproca ‘compatibilità’. Queste le parole dello Straniero (262a9-e2):

οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων συνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος, οὐδ’ αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων. [...] τοῦτ’ αὐτὸ ἐβουλόμην εἰπεῖν, ὅτι συνεχῶς ὧδε λεγόμενα ταῦτα οὐκ ἔστι λόγος. [...] οἷον ‘βαδίζει’ ‘τρέχει’ ‘καθεύδει,’ καὶ τᾶλλα ὅσα πράξεις σημαίνει ῥήματα, κἄν πάντα τις ἐφεξῆς αὐτ’ εἴπη, λόγον οὐδέν τι μᾶλλον ἀπεργάζεται. [...] οὐκοῦν καὶ πάλιν ὅταν λέγεται ‘λέων’ ‘ἔλαφος’ ‘ἵππος,’ ὅσα τε ὀνόματα τῶν τὰς πράξεις αὐτῶν πραττόντων ὀνομάσθη, καὶ κατὰ ταύτην δὴ τὴν συνέχειαν οὐδεὶς πω συνέστη λόγος· οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτως οὔτ’ ἐκείνως πράξιν οὐδ’ ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἂν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. τότε δ’ ἤρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἢ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος. [...] ὅταν εἴπη τις· ‘ἄνθρωπος μανθάνει,’ λόγον εἶναι φῆς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον; [...] δηλοῖ γὰρ ἤδη πού τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ’ οὐ μόνον ὀνομάζειν εἵπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον. [...] οὕτω δὴ καθάπερ τὰ πράγματα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἤρμοττεν, τὰ δ’ οὐ, καὶ περὶ τὰ τῆς φωνῆς αὐτῶν σημεία τὰ μὲν οὐχ ἀρμόττει, τὰ δὲ ἀρμόττοντα αὐτῶν λόγον ἀπεργάσατο.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Cfr. Centrone 2008, 50-51.

<sup>160</sup> Un’analisi dettagliata è anche in Nuchelmans 1973.

<sup>161</sup> Cfr. anche la discussione in Movia 1994, 432 ss. e Fronterotta 2007, 118 ss.; 474-477, ntt. 272-274.

<sup>162</sup> Cfr. Crivelli 1990, 81 ss.

E un discorso non consiste mai di soli nomi detti in successione continua, né d'altra parte di verbi detti separatamente dai nomi. [...] proprio questo volevo dire, che questi elementi, detti così in successione, non sono un discorso. [...] Ad esempio, 'cammina corre dorme' e gli altri verbi, quanti significano azioni, anche se uno li dice tutti uno dopo l'altro, non producono affatto a maggior ragione un discorso. [...] E ancora, quando si dice 'leone cervo cavallo', e tutti quei nomi con cui sono stati chiamati coloro che compiono le azioni, neppure grazie a questa successione si costituisce alcun discorso; le voci emesse, infatti, non indicano, né in un caso né nell'altro, alcuna azione né inazione, né l'essere di una cosa che è o di una che non è, sino a che uno non combini i verbi ai nomi. È allora che essi si accordano e questo primo intreccio immediatamente diventa un discorso, tra i discorsi, si può dire, il primo e il più breve. [...] Quando uno afferma 'uomo impara', non diresti che questo discorso è il primo e il più corto? [...] Indica infatti, già a questo punto, qualcosa di relativo alle cose che sono, o vengono ad essere, o sono venute o verranno ad essere, e non si limita a nominare, ma origina qualcosa di completo, intrecciando i verbi con i nomi. Perciò affermiamo che dice, e non soltanto che nomina, ed è proprio questa connessione che abbiamo chiamato con il nome di 'discorso'. Come dunque tra le cose alcune si accordavano reciprocamente, altre no, così è per i segni fonici: alcuni non si accordano, mentre quelli di loro che si accordano, producono un discorso. (trad. Centrone)

In secondo luogo, il λόγος è τινός, è vincolato saldamente a qualcosa, a cui assegna un 'predicato' (262e6): λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περ ἦ, τινός εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινός ἀδύνατον. Solo così esso può acquisire una 'qualificazione' d'insieme: può, cioè, diventare vero o falso, laddove con 'vero' s'intende che "dice [...] le cose come sono riguardo a te" (263b4-5), mentre con 'falso' si dice il discorso che dice "cose diverse da quelle che sono" (263b7). Più precisamente ancora, il λόγος ψευδῆς dice "cose diverse, ma che sono, da quelle che sono riguardo a te" (363b11-12). Insomma, la funzione essenziale del λόγος è quella di riprodurre la connessione, o la disgiunzione, realmente esistenti tra generi eidetici, e tra oggetti sensibili e idee (nella forma della partecipazione – si suppone).<sup>163</sup>

## I.5 νόμος, φύσις: opposizione e superamento dell'opposizione

Un altro segmento teorico di notevole rilievo nel dialogo è la relazione tra νόμος (e altri termini semanticamente più o meno sovrapponibili) e φύσις. Sulla scorta di due studi recenti, uno di David Sedley e l'altro di Francesco Fronterotta,<sup>164</sup> è mio

<sup>163</sup> Cfr. Crivelli 2012, 237 ss.

<sup>164</sup> Sedley 2003a, Fronterotta 2019a.

proposito mostrare come queste due nozioni siano sottoposte, nel *Cratilo*, a una significativa risemantizzazione, che ne permette una piena armonizzazione.<sup>165</sup> Se, infatti, il νόμος è concepito alla stregua dell'assoluta arbitrarietà umana, allora esso è radicalmente alternativo alla φύσις; analogamente, se la φύσις è intesa come una realtà del tutto spontanea e autosufficiente rispetto all'uomo, nonché arcana sotto il profilo della sua intelligibilità, essa non può intrattenere nessun rapporto con il νόμος umano. Ma se la φύσις si rivela come una dimensione normativa e conoscibile (e, in questa misura, epistemologicamente e ontologicamente fondante), e il νόμος ne rappresenta la conseguente 'riproduzione' nella forma di singole prescrizioni e usi, allora queste due dimensioni – il νόμος e la φύσις – possono rivelarsi interdipendenti e complementari.<sup>166</sup> Prima di saggiare la bontà di questa proposta in riferimento al *Cratilo*, vi è un passo parallelo rimarchevole, proveniente dal *Gorgia* (483c8 ss.), che è opportuno trascrivere e brevemente discutere:

[...] οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; ἢ ἄλλα μυρία ἂν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. ἀλλ' οἴμαι οὕτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα.

Il giusto si distingue da sempre in questi termini, il superiore comanda l'inferiore e ha più di questo. Del resto, facendo appello a quale giustizia Serse ha condotto l'esercito contro la Grecia, e suo padre contro gli Sciti? E si potrebbero produrre esempi del genere a migliaia. In realtà, credo, questi hanno compiuto tali azioni secondo la natura del giusto, e – per Zeus! – anche secondo la specifica legge della natura, ma non certo secondo quella legge che siamo noi a stabilire. (trad. Petrucci)

A parlare è Callicle. Il contenuto complessivo del suo intervento è noto: per natura, giusto è che il forte abbia potere sul più debole e lo soverchi (τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν). Prove ne sono i re persiani Serse e Ciro, che mossero guerra, rispettivamente, ai Greci e agli Sciti, sulla base del giusto per

<sup>165</sup> Come argomenterò meglio in seguito, il nomoteta svolge proprio la funzione di rendere compatibili νόμος e φύσις; non si tratta, quindi, di una figura contraddittoria, come voleva Demand 1975, 108-109 ("A Nomothetes who gives names φύσει is a contradiction"): cfr. giustamente Churchill 1983, 93 ("The Nomothetes has, then, captured the nature of things in sounds and syllables φύσει, and, indirectly through the mouths of the language's everyday speakers, established a νόμος. In short, ὁ νομοθέτης ἔθηκε νόμον φύσει"). Anche secondo Goldschmidt 1940, 64, si assiste, nel *Cratilo*, al superamento dell'antinomia.

<sup>166</sup> L'esigenza che il νόμος sia ben fondato emerge anche dallo pseudo-platonico *Minosse* (317c), su cui cfr. già Grote 1885<sup>3</sup>, II, 534 n. 9; ma cfr. anche Xen. *Mem.* 1.2, 42-46 ed Eraclito, fr. 114 D.K., con Guthrie 1978, 12 n. 2.

natura – ossia, della loro superiore forza. La natura del giusto (cfr. κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου), o il giusto per natura (484c1, τοῦ δικαίου φύσει), sono stati sovvertiti, tuttavia, da un giusto ‘artificiale’, stabilito dagli uomini deboli; e così, alla *norma* inscritta nella natura (cfr. κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως; cfr. anche 484a5, νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας), ossia a quel *consueto* e *spontaneo* stato di cose che legittimerebbe i forti nella loro pulsione ‘pleonectica’ nei confronti dei deboli, si è andata sostituendo una *norma* priva di fondamento naturale, la cui genesi è interamente antropica (cfr. ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα), e che rende ‘giuste’ condotte contrarie a quelle giuste ‘naturalmente’.<sup>167</sup>

Come è stato osservato, abbiamo qui la rara comparsa – si tratta di una delle due occorrenze rintracciabili nel *corpus Platonicum*<sup>168</sup> – di una stringa apparentemente ossimorica: νόμον γε τὸν τῆς φύσεως. Il fatto che sia un personaggio come Callicle a pronunciare questa arditissima *iunctura* è significativo: è sintomatico del grado di profondità teorica che lo stesso Platone è disposto a riconoscere ai suoi avversari (i sofisti, in questo caso). Peraltro, se si prescinde dalle discutibili implicazioni derivate, nel dialogo, da tale conio linguistico-concettuale, è ragionevole supporre che lo stesso Platone condivida, sia pur non negli stessi termini, la prospettiva ‘concordista’ dell’intervento di Callicle.<sup>169</sup> Comunque sia, se tale armonizzazione è effettivamente riconducibile alla cosiddetta ‘sofistica’, la lettura secondo la quale, con questa, si assisterebbe a una polarizzazione insanabile di νόμος e φύσις è, almeno in parte, da mitigare:<sup>170</sup> se esiste un νόμος effettivamente autoreferenziale e arbitrario, ossia quello manipolatorio e artificiale di produzione esclusivamente umana, ciò non significa che esso esaurisca l’intero campo di esistenza, o l’intero spettro semantico, del νόμος. La φύσις, nella sua normatività ed esemplarità, esprime e contiene un suo νόμος, una sua immanente legalità, che è superiore rispetto a quella umana. La contrapposizione, quindi, sarebbe tra un certo tipo di νόμος – quello umano, sovversivo e ‘partigiano’ – e la φύσις.<sup>171</sup> In conclusione: pur

---

<sup>167</sup> Cfr. ora Fronterotta 2019a, 31-34; secondo lo studioso, l’estensione della nozione di νόμος, propria dell’ambito semantico politico-culturale, alla dimensione naturale sarebbe resa possibile dall’immediata estrapolazione di nozioni quali il giusto e l’ingiusto, anch’esse propriamente politiche, dalla φύσις: ciò giustificherebbe la successiva dilatazione del campo di applicabilità del termine νόμος, che viene così a innestarsi anche nella φύσις.

<sup>168</sup> L’altra è in *Ti.* 83e2-5.

<sup>169</sup> Così Fronterotta 2019a, 33.

<sup>170</sup> Sul rapporto tra linguaggio e realtà nella sofistica, e sull’antinomia νόμος/φύσις in relazione a tale rapporto, cfr. Guthrie 1971, 204-219, che offre una ricca panoramica.

<sup>171</sup> Merita di essere segnalato che lo stesso Callicle principia il suo discorso (482e5-6) richiamando la classica contrapposizione νόμος/φύσις: ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί’ ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος.

con tutta la cautela che passi del genere impongono, si può forse dire che, in questa pagina del *Gorgia*, il seme del futuro concetto di ‘leggi di natura’ sia stato effettivamente gettato.

Ma che la ‘sofistica’ sia approdata a una forma di armonizzazione degli elementi della coppia νόμος/φύσις, è suggerito anche da un’altra testimonianza: *De arte*, 2.3 – uno scritto riconducibile all’ambiente intellettuale sofistico.<sup>172</sup> Il passo è tanto affascinante quanto, in alcuni suoi punti, oscuro e dibattuto:

Οἶμαι δ' ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰς διὰ τὰ εἶδεα λαβεῖν· ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ εἶδεα ἡγεῖσθαι βλαστάνειν, καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματά ἐστι, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα.

Ma io credo che esse abbiano acquisito i nomi a causa delle forme: è illogico, infatti, ritenere che le forme germoglino dai nomi, ed è anche impossibile; perché i nomi sono imposizioni di natura, mentre le forme non sono imposizioni, ma germogli. (trad. mia)

In questione è il rapporto tra τέχνη, terminologia e “forme” (εἶδεα).<sup>173</sup> Le tecniche hanno assunto i loro nomi (τὰ ὀνόματα αὐτὰς [...] λαβεῖν) “a causa delle forme” (διὰ τὰ εἶδεα: lo stesso nesso ‘causale’<sup>174</sup> tra ὄνομα ed εἶδος si ritrova anche nel *Cratilo*, anche se profondamente risemantizzato);<sup>175</sup> ipotizzare un rapporto di causazione, o derivazione, a parti invertite sarebbe tanto insostenibile sul piano logico (ἄλογον), quanto realmente impossibile (καὶ ἀδύνατον): non possono essere le forme (τὰ εἶδεα), quindi, a “sbocciare” (βλαστάνειν: un verbo di indubbia coloritura naturalistica) dagli ὀνόματα (ἀπὸ τῶν ὀνομάτων). Le forme sono “germogli” (βλαστήματα) della natura, che è come una “matrice delle essenze, idee o modelli”;<sup>176</sup> al contrario, gli ὀνόματα sono “imposizioni di natura” (φύσιος

<sup>172</sup> Cfr. Mann 2012, 1-49; un altro documento significativo è Antifonte, fr. 44(a) I.27–II.1 Pendrick: τὰ | μὲν] τῶν νό[μω]ν ὁμολογη[θέν]τα οὐ φύν[τα ἐστίν], τὰ δὲ | τῆς φύσ]εως φύν[τα οὐχ] ὁμολογη[θέν]τα.

<sup>173</sup> Cfr. Vegetti 2008, 460 n. 5, secondo il quale εἶδος va tradotto con ‘essenza’ e “vale per il sofista dell’*Arte* come modello, archetipo dei fenomeni percepibili, ed è in una certa misura indipendente dall’essere percepito.” Cfr. anche Mann 2012, 97-100, che a pag. 100 definisce il termine come “a natural kind determined by the observable character of the things-that-are always”. Ma il termine potrebbe avere un valore più generico, come ‘categoria’ di fenomeni: Guthrie 1971, 204.

<sup>174</sup> Mann 2012, 100 n. 22.

<sup>175</sup> Ma si noti che nel *De arte* l’assunto causale è limitato ai nomi delle sole tecniche: “However, our author does not claim that all names are caused by forms, but rather only that the names of the arts are so caused”, scrive giustamente Mann 2012, 101.

<sup>176</sup> Cfr. Vegetti 2008, 461 n.6. Si noti, tuttavia, che Vegetti legge e traduce un testo diverso da quello da me trascritto: τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα νομοθετήματά ἐστι, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα φύσιος. Φύσιος è spostato dopo βλαστήματα (sulla scorta di Gomperz), venendosi a riferire, quindi, solo alle forme. Poiché, però, ritengo che φύσιος sia

νομοθετήματα). In sintesi: le forme fungono da termine medio tra natura e imposizioni umane (ὀνόματα).

Tralasciando, in questa sede, gli aspetti più problematici della pericope, merita di essere segnalata e discussa la combinazione di un *nomen rei actae* quale νομοθετήματα – allusivo a un’attività, la legiferazione/imposizione, che è tipicamente umana – con un inatteso genitivo φύσιος. Anche se il valore di quest’ultimo caso è discusso,<sup>177</sup> è molto probabile che gli ὀνόματα tecnici siano considerati, sì, alla stregua di prodotti umani, ma la cui produzione è ben ancorata alla natura; anzi, tale produzione risulta legittima proprio perché sostanziata del riferimento alle ‘forme’ naturali. In questo caso, evidentemente, la prossimità con il *Cratilo* si farebbe più significativa: nel *De arte*, gli autori della denominazione sono tecnici (particolarmente medici), nel *Cratilo* – se la mia lettura è corretta: II.1 – filosofi; ma il riferimento al vincolo operativo esterno al dominio (discrezionale) della τέχνη, identificato negli εἶδη naturali, è comune.<sup>178</sup> Anche se, quindi, il genitivo φύσιος non dovesse essere soggettivo,<sup>179</sup> è comunque possibile sostenere che la natura, con le sue forme, sia dotata di normatività, che deve poi costituire il contenuto oggettivo della terminologia delle tecniche (e di quella medica nello specifico). Anche in questo passo, allora, la contrapposizione tra νόμος e φύσις sarebbe superata nel segno del riassorbimento, almeno parziale, dell’idea di ‘legalità’ nella più ampia dimensione della naturalità. Come ha scritto Sedley, “we may start to wonder whether we have here stumbled upon an early

---

da sottintendere sia dopo il secondo νομοθετήματα sia dopo, appunto, βλαστήματα (e non si può escludere che dipenda anche da ὀνόματα: Mann 2012, 105), non ho difficoltà ad accettare, della ricostruzione di Vegetti, la concezione della natura quale sorgente delle forme (da lui tradotte ‘essenze’); non concordo, invece, sulla concezione degli ὀνόματα come semplici prodotti convenzionali (una posizione per lui inevitabile, dopo lo spostamento di φύσιος). Peraltro, lo studioso riconduce tale teoria a Protagora: nel *Cratilo*, a suo modo di vedere, il convenzionalismo di Ermogene rifletterebbe il punto di vista protagoreo sulla questione. Comunque sia, per uno *status quaestionis* di questo dibattuto snodo testuale, cfr. Mann 2012, 104-105, che difende la *lectio difficilior* messa a testo sopra.

<sup>177</sup> Il genitivo può avere valore soggettivo od oggettivo; nel primo caso, si avrebbe che la natura esercita direttamente una forma di ‘imposizione’, i cui prodotti sono gli ὀνόματα; nel secondo caso, il soggetto del genitivo sarebbero gli uomini, i medici, che imporrebbero alla/sulla natura gli ὀνόματα: cfr. Ademollo 2011, 121 n. 59 e Mann 2012, 105-106, che propende per riconoscere entrambi i valori al genitivo. A sostegno dell’interpretazione oggettiva, Mann 2012, 105 cita Antifonte, fr. 44 (a) IV, 2-7, τὰ μὲν ὑπ[ὸ τῶν] νόμων κε[ί]μενα δεσμ[οῖ] τῆς φύσεως ἐ[σ]τι.

<sup>178</sup> Sarebbe all’opera, evidentemente, il consueto meccanismo di ricezione/trasposizione.

<sup>179</sup> In tal caso, ammessa l’esistenza di un rapporto tra il *Cratilo* e il *De arte*, la linea di continuità con l’ipotesi del nomoteta assumerebbe una forma diversa e potrebbe confortare un’interpretazione ‘metaforica’ del decisore di nomi: se la natura in senso proprio è, in Platone, il cosmo intelligibile, e il personaggio del nomoteta metaforizza proprio la natura (concepita, sulla scorta della tradizione che ricomprende il *De arte*, come forza normante in campo onomastico), gli ὀνόματα corretti saranno quelli prodotti dalle forme intelligibili: il nesso causale del *De arte*, τὰ ὀνόματα αὐτὰς διὰ τὰ εἶδεα λαβεῖν, sarebbe trasposto su un piano di significato del tutto nuovo. Ma sulle difficoltà di questa lettura, cfr. II.4.

antecedent of the doctrine of natural law”.<sup>180</sup> Le convenzioni e le procedure tecniche (come la terminologia specifica) sono fondate sulla natura e sulla sua articolazione ‘eidetica’. E poiché nel passo del *De arte* in esame i contenuti eidetico-normativi della φύσις si realizzano in una speciale tipologia di ‘prodotti convenzionali’, gli ὀνόματα, si può supporre che questi ultimi siano legittimati nella loro pretesa veritativa proprio dal fatto di contenere (semanticamente) le forme naturali.

Torniamo al *Cratilo*. Il superamento dell’opposizione tra νόμος e φύσις, nonché la loro conseguente armonizzazione, non sono semplicemente ereditati e recepiti da Platone; piuttosto, queste due dimensioni vengono da lui ripensate radicalmente, e trasposte su un nuovo orizzonte di senso, per poter infine acquisire un valore filosofico più profondo e complesso.<sup>181</sup> In via preliminare, si noti che, nel dialogo, la polarizzazione iniziale coinvolge la sola φύσις da una parte, e dall’altra un nutrito insieme di termini e nozioni, tra i quali non vi è solo νόμος, ma anche ἦθος, συνθήκη, ὁμολογία.<sup>182</sup> Comunque sia, a rappresentare emblematicamente l’avvenuta armonizzazione tra i due poli, sta la figura del nomoteta: la sua ragion d’essere, come si vedrà, risiede proprio nella necessità – espressa da Platone in termini programmatici e, a un tempo, operazionali – di riprodurre, con scelte pertinenti, i contenuti normativi propri delle ‘forme’ nel materiale fonico: solo così un linguaggio idealmente fondato (che è poi quello filosofico) potrà realizzarsi:

---

<sup>180</sup> Sedley 2003a, 16.

<sup>181</sup> Si tratta del meccanismo, più volte richiamato, che ha ricostruito Ferrari 2019, 13-21.

<sup>182</sup> Almeno, così si legge nelle parole di Ermogene, che sintetizza anche la posizione di Cratilo. In particolare, νόμος ricorre nel dialogo solo sei volte (384d6, 388d12, 400e2, 401b2, 417e8, 429b4), tre delle quali (417e8, 401b2 e 400e2) con significato non pertinente alla sfera linguistica; a 429b4, invece, i νόμοι in questione potrebbero essere a tutti gli effetti le “leggi”, ma va pur considerato che designano lì il prodotto dei nomoteti: cfr. Sedley 2003a, 14-16. Quindi, il termine νόμος, tranne nella sua prima occorrenza a 384d6, non è mai antonimo di φύσις, tanto meno – ed è ciò che mi prefiggo di dimostrare – dopo la tematizzazione di 388d12 ss. Quanto agli altri termini, ha decisamente ragione Robinson 1969, 113, quando rimarca le loro differenze semantiche; ciò che li assimila è soltanto il mancato riconoscimento del valore normativo della natura del *nominatum*, che costituirebbe un vincolo operativo esterno e indipendente rispetto alle decisioni/azioni onomaturgiche di ciascuno. Un ultimo termine merita di essere citato: θέσις. Esso ricorre a 390d10, dove designa l’atto positivo di designazione operato dal nomoteta, con cui viene riprodotto in “suoni e sillabe” il contenuto natural-eidetico dell’ὄνομα (non solo, quindi, non è antonimo di φύσις, ma è, a questa altezza del testo, perfettamente integrato con essa); a 397c1, dove rimanda sempre all’atto positivo con cui sono stati *posti* i nomi degli enti “che sempre sono e *naturalmente* sono” (peraltro, forse per opera di una potenza ben più divina di quella di semplici uomini, che doveva pur disporre di una qualche cognizione della natura dei *nominata*); e a 401b11, dove rimanda alla possibilità che “i primi ad aver posto i nomi non siano stati gente da poco, ma meteorologi e sottili ragionatori” (evidentemente, sulla base di una qualche conoscenza della natura). Non vi è, dunque, nessuna contrapposizione, nel complesso del dialogo, tra θέσις e φύσις: cfr. Robinson 1969, 110-111.

[...] la fiction de l'onomaturge a pour fonction de dépasser l'aporie *physis/thesis*, tout en en convertant et déplaçant les terms. [...] Le nom naturel, il faut le concevoir comme “la Forme du nom” qui, implicitement et platoniciennement, renvoie au nom de la Forme et à ce qui par ailleurs est désigné comme *ousia*. Quant à la thésis, elle ne consiste plus à poser par convention mais à établir la forme du nom dans le matériau linguistique, tant alphabétique que syllabique. Conservation donc et déplacement des termes: le “physicalisme” cratyléen est “orienté” vers l'idéalisme platonicien de la Forme du nom et du nom de la Forme, le “conventionnalisme” d'Hermogène vers un artificialisme de l'information.<sup>183</sup>

Ma come per razionalizzare la *χώρα* disordinata del *Timeo* – e, quindi, per riprodurre in essa, nella misura del possibile, l'ordine intelligibile – è necessaria una figura, il demiurgo, che funga da *trait d'union*,<sup>184</sup> analogamente, per razionalizzare “suoni e sillabe” – ossia, per riprodurre nella *φωνή*<sup>185</sup> i contenuti eidetici pertinenti – è necessaria una figura, il nomoteta, che operi in tal senso. Rimandando al prossimo capitolo per un più ampio saggio di interpretazione di tale personaggio teorico, mi limiterò a esaminare, in questa sede, i passaggi testuali nei quali è meglio tematizzata la relazione νόμος/φύσις.

Innanzitutto, è necessario osservare che, in rapporto agli ὀνόματα, il problema del nesso tra φύσις e νόμος (nonché la figura stessa del nomoteta)<sup>186</sup> sorge, per la prima volta, in risposta alla tesi convezionalistica avanzata da Ermogene. Secondo l'interlocutore di Socrate, ciascun uomo sarebbe legittimato a imporre qualsivoglia nome a qualsivoglia ente, foss'anche lui solo a ricorrere a tale denominazione (384d2-7). In buona sostanza, in ogni suo atto, la pratica dell'ὀνομάζειν rifletterebbe esclusivamente la decisione con cui ciascun parlante ha assegnato un certo nome a una certa cosa; tale denominazione, peraltro, resterebbe valida solo se la decisione del parlante dovesse permanere la medesima. La relazione tra un ὄνομα X e un ὄν X non esiste indipendentemente da chi la stabilisce e la impiega pragmaticamente nella comunicazione. E non vi è nessuna ragione oggettiva per la quale un ὄνομα X debba essere ὄνομα dell'ὄν X anziché dell'ὄν Y. Di contro a questa ‘iper-democraticizzazione’ della pratica denominativa, che farebbe di

<sup>183</sup> Joly 1986, 128-129.

<sup>184</sup> Questo tema sarà sviluppato nella sez. II.4: l'analogia è suggerita, oltreché da Proclo nei frammenti del *Commento al Cratilo* (su cui cfr. De Piano 2013), anche da diversi platonisti: cfr. p.es. Robin 1967, 1969.

<sup>185</sup> Sulla *φωνή* come unità indifferenziata da dividere, cfr. *Phlb.* 17b3-10, 18b6-d2, con Gill 2010, 43-46.

<sup>186</sup> Sulla natura tecnica del linguaggio, nonché sull'esistenza di nomoteti, conviene, più in là nel testo, anche Cratilo (428e7 ss.): sul tema, cfr. Aronadio 1987, 337.

ciascun parlante un legittimo ‘legislatore di nomi’, il proposito di Socrate è accertare la natura tecnica – e quindi inevitabilmente elitaria – della pratica onomaturgica. Ogni τέχνη, infatti, è praticata solo da *pochi* competenti, e all’interno di un circoscritto e vincolante perimetro ontologico (che è poi la condizione di possibilità del principio di competenza stesso).<sup>187</sup> Il ricorso al modello delle τέχναι, in altre parole, serve a Socrate a sottrarre la pratica onomaturgica all’arbitrarietà individualistica di Ermogene, per vincolarla invece, sotto il profilo epistemologico e ontologico, a un corpo di norme, procedure e referenti stabili. Resta inteso, però, che si tratta pur sempre di una tecnica interamente umana, i cui prodotti sono altrettanto umani.<sup>188</sup> Ma come si vedrà nella sez. I.6, proprio per tale ragione si renderà necessario legittimare la correttezza di questa procedura produttiva, nonché la bontà dei suoi prodotti: di qui, la necessità di una figura come quella del dialettico. Una produzione divina o sovrumana degli ὀνόματα – soprattutto di quelli ‘elementari’ (425d7-8) – avrebbe permesso di eludere la necessità di una validazione; ma per Socrate, ciò che è razionalmente inspiegato, ciò che non sia stato ‘rendicontato’ (cfr. 426a3, λόγον δίδοναι), non può essere l’adeguato fondamento (se verte sugli ὀνόματα elementari) del sapere su altri ὀνόματα più complessi. Il sapere deve fondarsi sempre sul sapere.<sup>189</sup> Conseguentemente, gli ὀνόματα devono essere desacralizzati e sdivinizzati.<sup>190</sup> Questa è la ragione per la quale l’ipotesi della produzione divina è sempre considerata con sospetto nel dialogo, ed è quasi sempre esplicitamente condannata da Socrate e dai suoi interlocutori (cfr. 425d1-426a4):<sup>191</sup>

Γελοῖα μὲν οἶμαι φανεῖσθαι, ὧ Ἑρμόγενης, γράμμασι καὶ συλλαβαῖς τὰ πράγματα μεμιμημένα κατάδηλα γινόμενα.<sup>192</sup> ὅμως δὲ ἀνάγκη. οὐ γὰρ ἔχομεν τούτου βέλτιον εἰς ὅτι ἐπανενέγκωμεν περὶ ἀληθείας τῶν πρώτων ὀνομάτων, εἰ μὴ ἄρα <βού>λει, ὥσπερ οἱ τραγωδοποιοὶ ἐπειδὴν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἴροντες, καὶ ἡμεῖς οὕτως εἰπόντες

<sup>187</sup> Cfr. Cambiano 1971, 83-84; cfr. poi almeno Roochnik 1996, Vegetti 1998, Balansard 2001.

<sup>188</sup> Aronadio 2002, 104.

<sup>189</sup> Annas 1983.

<sup>190</sup> Joly 1986.

<sup>191</sup> Cfr. anche 397b6-c2 (dal tono probabilmente ironico).

<sup>192</sup> La resa di questo periodo varia da traduttore a traduttore. Mársico 2006, 168: “Creo que es evidentemente ridículo, Hermógenes, que las cosas se vuelvan patentes cuando son imitadas con letras y sílabas”; Aronadio 1996, 107: “Semblerà ridicolo [...] che le cose imitate con lettere e sillabe divengano manifeste” (resa praticamente identica in Cambiano 1981, 64); Dalimier 1998, 157: “Je crois [...] qu’on trouvera drôle quel es choses deviennent claires en étant imitées avec des lettres et des syllabes”; Reeve 1998, 71: “Perhaps it will seem absurd [...] to think that things become clear by being imitated in letters and syllables”. La mia traduzione riflette questa costruzione: τὰ πράγματα è soggetto di γελοῖα φανεῖσθαι; interpreto il participio congiunto γινόμενα in senso causale/temporale e μεμιμημένα come participio predicativo retto da κατάδηλα γινόμενα.

ἀπαλλαγῶμεν, ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα οἱ θεοὶ ἔθεσαν καὶ διὰ ταῦτα ὀρθῶς ἔχει.<sup>193</sup> ἄρα καὶ ἡμῖν κράτιστος οὗτος τῶν λόγων; ἢ ἐκεῖνος, ὅτι παρὰ βαρβάρων τινῶν αὐτὰ παρελήφραμεν, εἰσὶ δὲ ἡμῶν ἀρχαιότεροι βάρβαροι; ἢ ὅτι ὑπὸ παλαιότητος ἀδύνατον αὐτὰ ἐπισκέψασθαι, ὥσπερ καὶ τὰ βαρβαρικά; αὗται γὰρ ἂν πᾶσαι ἐκδύσεις εἶεν καὶ μάλα κομψαὶ τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι περὶ τῶν πρῶτων ὀνομάτων ὡς ὀρθῶς κεῖται.

Ermogene, credo che le cose appariranno ridicole, quando risulterà evidente che sono state imitate con lettere e sillabe; tuttavia, è inevitabile. Non abbiamo, infatti, nulla di meglio a cui rifarci in merito alla verità dei primi nomi, a meno che tu – come i tragediografi si rifugiano nelle *mechanai*, sollevando gli dei, ogni volta in cui si trovano in seria difficoltà – non voglia che anche noi ci traiamo d’impaccio dicendo una cosa come: i primi nomi li stabilirono gli dei e per questo sono corretti. Davvero anche per noi questo è il ‘discorso più forte’? O forse lo è quello secondo il quale tali nomi li abbiamo mutuati da certi barbari, che sono più antichi di noi?<sup>194</sup> O è meglio dire che è impossibile indagare su tali nomi a causa della loro antichità, quale è il caso anche di quelli barbari? Tutte queste non sarebbero altro che scappatoie, anche molto brillanti, per chi non voglia rendere ragione di come siano corretti i primi nomi. (trad. mia)

In che modo, però, coesistono, in questo quadro, νόμος e φύσις? Dallo scambio iniziale tra Socrate ed Ermogene, si può ricavare quanto segue circa il processo onomastico/denominativo:

- 1) vi è chi<sup>195</sup> “ha tramandato” gli ὀνόματα, che è il νόμος (388d12, ὁ νόμος [...] ὁ παραδιδούς αὐτά), qui inteso – evidentemente – come principio di conservazione, o tradizione, da cui deriva la prassi denominativa quotidiana. Esiste, insomma, una *consuetudine* onomastica, che è rappresentata, appunto, dal νόμος.
- 2) Una tradizione, una prassi, al pari di una legge positiva, devono aver avuto un cominciatore, un νομο-θέτης (388e1-2, νομοθέτου ἄρα ἔργῳ χρήσεται ὁ διδασκαλικὸς ὅταν ὀνόματι χρῆται). Resta da chiarire, di conseguenza, il profilo di questa figura.

<sup>193</sup> Esattamente quanto sarà costretto a fare Cratilo a 438c1-3, anche se questa ‘soggettività’ sarà, per lui, divina: οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὃ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπιαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν. Tale scelta gli deriva dalla sua incapacità di spiegare come i nomoteti possano aver posto i primi ὀνόματα *scientemente*, ossia con cognizione dei *nominata*, se per conoscerli adeguatamente sarebbe stato necessario apprendere dai nomi, allora inesistenti.

<sup>194</sup> Cfr. Hussey 1942 per una discussione dei nomi ‘barbari’ di 410a1-5; dello stesso autore, cfr. anche Hussey 1940.

<sup>195</sup> Cfr. 388d9-10: τίς παραδίδωσιν ἡμῖν τὰ ὀνόματα οἷς χρῶμεθα; Il fatto che sia impiegato un pronome maschile non è necessariamente sintomatico di una personificazione del νόμος (così Sedley 2003a, 6) – peraltro, non certo inconsueta: cfr. Pind. fr. 169a e Plat. *Prt.* 337d. Essendo νόμος un sostantivo maschile, il maschile τίς potrebbe essere stato dettato da una semplice esigenza di concordanza; cfr. anche 388d12: ὁ νόμος [...] ὁ παραδιδούς αὐτά.

- 3) Si deve trattare di qualcuno che possiede il sapere specifico del settore (388e4-5, ὁ τὴν τέχνην ἔχων; 389a1, τινος ὀνοματουργοῦ), come Socrate ed Ermogene convengono; costui, quindi, non può essere – con pieno rovesciamento della tesi di Ermogene – un “uomo qualunque” (388e4, πᾶς [...] ἀνὴρ); anzi, come Socrate tiene subito a rimarcare, si tratta del lavoratore specializzato “più raro” tra quelli esistenti tra gli uomini (389a2-3, τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται:<sup>196</sup> un’ulteriore conferma del ribaltamento della prospettiva ‘qualunquista’ di Ermogene; cfr. anche 385d2-3, Ὁ ἂν ἄρα ἕκαστος φῆ τῷ ὀνομα εἶναι, τοῦτό ἐστιν ἕκαστῳ<sup>197</sup> ὄνομα).
- 4) Ma quale referente oggettuale garantisce lo statuto tecnico del sapere del nomoteta? Sulla base dell’analogia con altre tecniche, tale oggetto è identificato con “il nome che è *naturalmente connaturato* a ciascuna cosa” (389d4-5, τὸ ἕκαστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα): è questo che il nomoteta “deve saper porre nei suoni e nelle sillabe” (389d5-6, εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι). Tale oggetto è anche definito εἶδος (e.g. 389b2, 389b10; cfr. I.8). Il fatto che il processo conoscitivo sia concepito in termini visualistici – come l’impiego del verbo βλέπειν suggerisce (cfr. 389a5-6, ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται) – comporta, per necessità di coerenza, la ‘visualizzabilità’ anche dell’oggetto conosciuto, conseguentemente definito εἶδος (sullo statuto onto-epistemologico di questi enti, tornerò nella sez. I.8).

Chi stabilisce il νόμος degli ὀνόματα, ossia il νομο-θέτης, opera un’imposizione, che è in una certa misura convenzionale, ma che deve pur sempre riprodurre un contenuto eidetico-formale (cfr. *De arte*, 2.3). Ciò comporta la presenza, in ciascun ὄνομα prodotto: a) dell’insieme di quelle caratteristiche che ciascun ὄνομα deve possedere, in generale, per essere tale – e, nello specifico, per essere un ὄνομα adeguato al suo *nominatum*; b) di lettere e sillabe che variano da una lingua a un’altra, e da un dialetto a un altro. Analogamente, quando si produce una spola, occorre che *ogni* spola – qualsiasi sia il tessuto che dovrà poi tessere – “possieda l’εἶδος della spola” (389b9-10, τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν εἶδος; cfr. 389d6-8, βλέποντα

<sup>196</sup> Analoga posizione, circa la natura *tecnica* del sapere del nomoteta, che è quindi un ‘demiurgo’, a 428e7-429a1: Οὐκοῦν φῶμεν καὶ ταύτην τέχνην εἶναι καὶ δημιουργοὺς αὐτῆς [...] οὐσπερ σὺ κατ’ ἀρχὰς ἔλεγες, τοὺς νομοθέτας; cfr. anche 431d2 ss.: ὁ διὰ τῶν συλλαβῶν τε καὶ γραμμάτων τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων ἀπομιμούμενος [...] ἴσως ἄρα ἔσται ὁ μὲν ἀγαθὸς δημιουργὸς ὀνομάτων, ὁ δὲ κακὸς [...] οὐκοῦν τούτῳ ὁ ‘νομοθέτης’ ἦν ὄνομα [...] ὥσπερ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ νομοθέτης ὁ μὲν ἀγαθός, ὁ δὲ κακός, ἐάνπερ τὰ ἔμπροσθεν ἐκεῖνα ὁμολογηθῆ ἡμῖν; cfr. infine VERSIO A, 437e3-8.

<sup>197</sup> Potrebbe trattarsi anche di un pronome neutro, riferito a ciascun *nominatum*.

πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι), anche se poi il legno da cui la si costruisce è sempre, almeno in parte, morfologicamente dissimile. Come si vede, quindi, nell'attività di cui è esecutore il nomoteta, coesistono tanto l'elemento 'naturale', rappresentato dagli εἶδη dell'ὄνομα e dei singoli ὀνόματα, e dotato di una funzione normativo-prescrittiva (cfr. anche 389b10-c1, οἷα δ' ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον),<sup>198</sup> quanto quello più propriamente convenzionale e discrezionale, che consiste nell'operazione stessa di riproduzione del paradigma ideale nel variegato materiale fonico-sillabico. Più precisamente, la convenzionalità di tale operazione dipende: a) dal fatto che il nomoteta operi una mediazione intellettuale, all'atto di contemplare e poi riprodurre le forme; b) dalla natura variabile di suoni e sillabe, che rappresentano un significativo fattore di differenziazione rispetto all'identità dell'ιδέα da riprodurre (τὴν αὐτὴν ιδέαν, 389d8-390a2):

εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀ<μφι>γνοεῖν.<sup>199</sup> οὐδὲ γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν σίδηρον ἅπας χαλκεὺς τίθησιν, τοῦ αὐτοῦ ἔνεκα ποιῶν τὸ αὐτὸ ὄργανον· ἀλλ' ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ιδέαν ἀποδιδῶ, ἕαντε ἐν ἄλλῳ σιδήρῳ, ὅμως ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἕαντε ἐνθάδε ἕαντε ἐν βαρβάρῳ τις ποιῇ.

E se ciascun nomoteta non pone <la forma> nelle medesime sillabe, non bisogna affatto essere tratti in dubbio da questo: perché neppure tutti i fabbri pongono <la forma> nel medesimo ferro, pur fabbricando il medesimo strumento per il medesimo fine; ma tuttavia, finché viene restituita la medesima forma, anche se in un ferro ogni volta diverso, lo strumento è comunque corretto, che lo si fabbrichi qui o tra i barbari. (trad. mia)

La contrapposizione tra convenzionalismo e naturalismo – ossia tra la concezione via via elaborata e difesa da Ermogene e quella propugnata da Cratilo – è già ricomposta e superata, grosso modo, nella sezione di testo compresa tra 388d9 e 390a10. Se per φύσις s'intende il complesso di 'forme' che, in quanto indipendenti dalla produzione umana, la possono legittimamente normare; se per θέσις si intende il processo controllato e vincolato di riproduzione dei contenuti eidetici nella materia fonica – processo che a) ammette variazioni e gradazioni di correttezza,

<sup>198</sup> Cfr. Aronadio 2002, 142 e *passim*. Un'analogia funzione normativa è svolta dalla natura in *Rsp.* X (cfr. p.es. 597b5, c2, d2, d6, e4), cfr. anche II.2.

<sup>199</sup> I mss. recano ἀγνοεῖν. ἀ<μφι>γνοεῖν è un'emendazione di Peipers; Heindorf ha ipotizzato ἐννοεῖν. Cfr. Shorey 1919, 85 e de Vries 1955, 293 per una difesa della lezione tradita (anche se Shorey suggeriva di integrare anche un διά dopo δεῖ; *contra*, de Vries 1955, 293); cfr. ora anche Ademollo 2011, 132 n. 93, che intende (correttamente) il τοῦτο come anaforico, e non come prolettico.

vista l'ineliminabile componente di discrezionalità in capo al produttore, e b) dà corpo all'insieme di ὀνόματα di ogni 'tradizione linguistica', ossia di ogni νόμος: θεσίς, νόμος e φύσις, purché risemantizzati e dotati (particolarmente φύσις) di uno spessore epistemologico e ontologico nuovi, si rivelano, infine, strutturalmente interrelati e, pertanto, essenzialmente complementari. Un'opposizione più o meno tradizionale, quindi – quella tra νόμος e φύσις – è superata attraverso il riferimento sistematico, per ogni imposizione onomastica (νόμος/θεσίς), a un invariabile quadro normativo naturale (φύσις).<sup>200</sup>

## I.6 Dialettica e filosofia nel *Cratilo*: limiti e funzione del λόγος e degli ὀνόματα

Due figure che meritano di essere esaminate sono il διδασκαλικός (388c5-7) e il διαλεκτικός (390c10-11). Oltre alla loro specifica funzione nel dialogo, se ne dovrà considerare anche il rapporto con il nomoteta: non è, infatti, implausibile che διαλεκτικός e νομοθέτης siano due 'volti', per così dire, di uno stesso attore teorico.<sup>201</sup> Ma se il διδασκαλικός è detentore di quella 'tecnica d'uso' degli ὀνόματα di cui è analogamente detentore il διαλεκτικός, ne consegue che anche tra νομοθέτης, διδασκαλικός e διαλεκτικός si possa procedere legittimamente a una *reductio ad unum*.

Ma procediamo con ordine. Ciascuna attività (πρᾶξις) deve essere compiuta sulla base di una "opinione corretta" (ὀρθὴ δόξα, 387b2). In termini operativi – nel caso del bruciare, per esempio – ciò implica che occorre farlo: a) "nel modo in cui è naturale che ciascuna cosa sia bruciata e bruci" (387b4, ἧ ἐπεφύκει ἕκαστον κάεσθαι τε καὶ κάειν); b) "con lo strumento con il quale è naturale bruciare" (387b4, ᾧ ἐπεφύκει). Nel caso dell'ὀνομάζειν, che è una "parte" (μῦριον) del λέγειν (387c6-7, οὐκοῦν τοῦ λέγειν μῦριον τὸ ὀνομάζειν), l'ὄργανον è l'ὄνομα (388a8, ὄργανον ἄρα τί ἐστι καὶ τὸ ὄνομα). Come per ogni altro ὄργανον, anche la natura dell'ὄνομα

<sup>200</sup> Anche Cambiano 1971, 215 scrive: "ciò significa che il rapporto tra nome e oggetto è 'naturale' non come dato di fatto, bensì come risultato di una serie di condizioni restrittive che possono aver luogo o no, cioè solo quando il legislatore ha saputo stabilire tale rapporto in modo tale da adeguarsi alla tecnica che deve usare il nome, ossia alla dialettica."

<sup>201</sup> Così Horn 1904, 28; Goldschmidt 1940, 85; Baxter 1992, 46; così anche Ademollo 2011, 143: in riferimento a 424b-425c, laddove il progetto di un linguaggio ideale è portato avanti da un "noi" non ulteriormente differenziato, lo studioso osserva: "when at 424b-425c Socrates sketches out his bold project of a twofold division of kinds of letters and kinds of beings, followed by the creation of a sort of perfect language, he will *not* refer to any division of labour between lawgiver and dialectician; he will speak throughout as if the same persons ('we') were both to carry out the preliminary divisions and to impose the names by relying on them." Favorevole a manterle distinte è Smith 2014.

consiste nella specifica “funzione” (ἔργον) a cui assolve; questa viene così delineata (388b10-11): “non è forse vero che ci insegniamo qualcosa gli uni agli altri (διδάσκομέν τι ἀλλήλους) e distinguiamo le cose così come stanno (καὶ τὰ πράγματα διακρίνομεν ἢ ἔχει)?” L’ὄργανον-ὄνομα, insomma, è tanto διδασκαλικόν quanto διακριτικόν.<sup>202</sup> L’oggetto a cui si applica – ossia i πράγματα a cui ogni πρᾶξις onomastica è ‘intenzionata’ (387c10) – è qui identificato con l’οὐσία (388c1: in questa occorrenza, il termine è quasi certamente adoperato nella sua accezione meno forte e tecnica: designa, presumibilmente, soltanto la totalità delle cose che sono, o ciascuna cosa che è, cioè *esiste*, o *è qualcosa*;<sup>203</sup> cfr. comunque sez. I.8). In sintesi, il campo dei possibili referenti dell’ὀνομάζειν è coestensivo con l’essere (anche se nulla è detto, in queste righe, circa lo statuto ontologico dei πράγματα in questione). Comunque sia, se gli ὀνόματα sono ὄργανα διδασκαλικά, colui che se ne saprà ben servire sarà il διδασκαλικός – laddove ‘bene’ (καλῶς), evidentemente, vale ‘in modo didascalico, atto a insegnare’ (διδασκαλικῶς): Ὑφαντικὸς μὲν ἄρα κερκίδι καλῶς χρῆσεται, καλῶς δ’ ἐστὶν ὕφαντικῶς· διδασκαλικὸς δὲ ὀνόματι, καλῶς δ’ ἐστὶ διδασκαλικῶς. Come si vede, in virtù di un principio di ‘coerenza linguistica’, per così dire, dall’aggettivo qualificativo riferito allo strumento (διδασκαλ-ικόν), si giunge a designare il detentore della tecnica d’uso di tale strumento (διδασκαλ-ικός), nonché la modalità di esecuzione più performante (διδασκαλ-ικῶς).<sup>204</sup>

Ma quale funzione svolge, precisamente, un διδασκαλικός? E con chi deve essere identificato? Si tratta, forse, della formalizzazione di una funzione ‘didattica’ quotidiana e comune, e quindi immanente alla lingua d’uso, nella misura in cui ogni impiego di ὀνόματα comporta, tra i parlanti, una forma di reciproco insegnamento? O, piuttosto, si sta facendo riferimento a chi è in possesso di un sapere specialistico (τέχνη), che gli consente di impiegare gli ὀνόματα in modo efficace e pregnante? E, in questo secondo caso, si tratterebbe forse di qualsiasi specialista (τεχνίτης), in quanto capace di impiegare correttamente – ossia, didatticamente – gli ὀνόματα

<sup>202</sup> Si tratta di un assunto che ritorna anche a 428e1 ss.: ὀνόματος, φαμέν, ὀρθότης ἐστὶν αὕτη, ἥτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα [...] Διδασκαλίας ἄρα ἔνεκα τὰ ὀνόματα λέγεται; cfr. anche 434e1-2, 435d4-6.

<sup>203</sup> Cfr. anche 401c6-7, 423e4-5.

<sup>204</sup> Cfr. Goldschmidt 1940, 58 n.3: “Le fait que le nom est défini par sa fonction [...] s’exprime dans la formation même des deux prédicats qui lui sont attribués: διδασκαλικόν, διακριτικόν.” Cfr. anche Chantraine 1933, 391: “Les adjectifs en -ικός du grec ancien indiquent un rapport. En particulier, c’est toujours l’adjectif en -ικός qui qualifie le mot τέχνη pour désigner, pour qualifier un métier ou un art.”

relativi al suo dominio di *expertise*? O, piuttosto, di quel particolare specialista che è capace di usare in modo efficace gli ὀνόματα *in quanto tali* – ossia, in quanto elementi linguistici, a prescindere dalla specificità dei loro referenti oggettuali? E chi sarebbe quest’ultimo? Il dialogo prosegue senza fornire chiarimenti immediati.

Qualche chiarimento, però, potrebbe provenire da una pagina di poco successiva. Non si parla più, lì, del διδασκαλικός, ma di un διαλεκτικός. Il contesto è la discussione dei limiti dell’azione del nomoteta: trattandosi di un intervento ‘traspositivo’ che, in qualche misura, potrebbe sempre essere inficiato tanto da errori soggettivi (ossia del demiurgo, che opera sulla base delle *sue* conoscenze e *in prima persona*),<sup>205</sup> quanto da difetti materiali (poiché ‘suoni e sillabe’ sono pur sempre mutevoli e deficitari rispetto agli εἶδη), è necessario che qualcun altro “sovrintenda” (ἐπιστατέω, 390b7-8, un verbo dal valore anche politico)<sup>206</sup> al suo lavoro, e certifichi la bontà dei suoi prodotti – ossia la correttezza della riproduzione dell’εἶδος in qualsivoglia materiale (390b1-2). Nel caso degli ὀνόματα, deve essere certificata la seguente condizione: il nomoteta che voglia essere “legittimo impositore di nomi” (389d8, κύριος [...] ὀνομάτων θέτης) deve riprodurre “l’εἶδος del nome appropriato a ciascuna cosa nelle sillabe, qualsiasi esse siano” (390a6-8, τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος [...] τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἐν ὁποιασοῦν συλλαβαῖς). Chi sovrintende al lavoro di un altro lavoratore specializzato, e certifica la bontà dei suoi prodotti (cfr. 390b7-8, οὗτος ὃς ἐπίσταιτο ἂν ἐργαζομένῳ κάλλιστα ἐπιστατεῖν καὶ εἰργασμένον γνοίη εἴτ’ εἶ εἰργασται εἴτε μή), è colui che detiene la ‘tecnica d’uso’ del prodotto del lavoro dell’altro lavoratore (390b2-3, ὁ χρησόμενος). Questo perché – come ha chiarito Giuseppe Cambiano nel suo celebre *Platone e le tecniche* – la tecnica d’uso, rispetto alla tecnica di produzione, dispone della conoscenza dell’ἔργον di un certo oggetto, e quindi del suo fine; e la conoscenza dei fini è epistemologicamente e assiologicamente sovraordinata rispetto alla conoscenza propria delle tecniche di produzione.<sup>207</sup> Chi detiene la tecnica d’uso degli ὀνόματα – ossia chi sa porre domande e fornire risposte: τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ

---

<sup>205</sup> La discrezionalità di tale procedura risiede nel fatto che il nomoteta deve “forgiare *in un modo o in un altro* uno strumento purché sia atto al raggiungimento di uno scopo. [...] Quello del legislatore è un tipico sapere procedurale: c’è una finalità dello strumento, la quale funge da vincolo esterno alla pratica del tecnico e gli pone delle condizioni restrittive, entro le quali egli opera scelte più o meno felici, nel senso che si rivelano più o meno adeguate allo scopo” (c.vi nell’orig.): così Aronadio 2002, 105-106.

<sup>206</sup> Il termine ἐπιστάτης è impiegato anche in *Rsp.* X, 597 b12-13: Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὔτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν.

<sup>207</sup> Cambiano 1971, 158-161.

ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον (390c10-11; cfr. anche 390c6-8) – è chiamato da Socrate διαλεκτικός. Ma il nomoteta era stato introdotto nella discussione per chiarire “del lavoro *di chi* si avvarrà il διδασκαλικός, qualora ricorra all’ὄνομα” (388d6-7, τῷ δὲ τίνος ἔργῳ ὁ διδασκαλικὸς χρήσεται ὅταν τῷ ὀνόματι χρῆται); quindi, per chiarire quale fosse il produttore abbinato all’utente-διδασκαλικός. Se, allora, il διδασκαλικός sa usare efficacemente gli ὀνόματα, così come sa impiegarli al meglio, nelle domande e nelle risposte, il διαλεκτικός, e se a una stessa tecnica produttiva si deve presumere che corrisponda una sola tecnica d’uso, allora διαλεκτικός e διδασκαλικός non sono altro che due ‘volti’ dello stesso personaggio teorico.<sup>208</sup> A questo punto, rispetto alla definizione iniziale di ὄνομα, è forse possibile formulare questa ipotesi: se il διδασκαλικός rimanda alla funzione didascalico-informativa dell’ὄνομα, il διαλεκτικός potrebbe alludere al valore “diacritico dell’essere” (διακριτικὸν τῆς οὐσίας) dell’ὄνομα.<sup>209</sup> Se ciò fosse corretto, il saper porre domande e fornire risposte consisterebbe nel – o, comunque, mirerebbe a – saper ‘distinguere’, ‘dividere’,<sup>210</sup> l’essere delle cose, l’οὐσία. Il sapere del dialettico non sarebbe, allora, da ridurre a una mera competenza oratorio-sofistica (saper fare domande e dare risposte, in fondo, è quanto caratterizza anche i due eristi dell’*Eutidemo*, Eutidemo e Dionisidoro); piuttosto, il compito del διαλεκτικός sarebbe a tutti gli effetti anche *tassonomico*, oltreché *didattico*,<sup>211</sup> e avrebbe anche un significativo importo ontologico, mirando evidentemente a far corrispondere a ogni ὄνομα un segmento di οὐσία.

Cosa dire, invece, del rapporto tra questo διδασκαλικός/διαλεκτικός e il nomoteta? È forse possibile supporre la loro identità?<sup>212</sup> Se l’analogia con le altre τέχναι deve essere fatta valere *stricto sensu*, le due figure devono restare distinte; come il liutaio e il citaredo – rispettivamente detentori di una tecnica di produzione e di una tecnica d’uso – sono evidentemente due τεχνίται diversi, analogamente, anche il nomoteta

<sup>208</sup> Cfr. anche il modello di “sapere del sapere” di *Euthd.* 288d-292e, in cui tecnico di produzione e tecnico d’uso coincidono.

<sup>209</sup> Analoga esegesi in Goldschmidt 1940, 86-87.

<sup>210</sup> Secondo Ademollo 2011, 141, già in questo διακρίνειν (e nel successivo διακριτικόν) sarebbe contenuta un’allusione al metodo della divisione, che verrà poi richiamato (anche se in modo tutt’altro che aporetico) a 424b ss. (cfr. *infra*). Cfr. anche *Grg.* 454e, *Phd.* 79a, *Rsp.* 397b, 440e, 445c, 454a, 470b. Secondo Luce 1964, 150 sarebbe la prova della pervasività del metodo dialettico nella produzione platonica (seppur con gradi differenti di profondità). Ma l’uso di διαπέω è spesso banale: cfr. *Cra.* 396a2, 399d5, 410d4.

<sup>211</sup> Peraltro, il valore didattico della dialettica è un assunto ben attestato nei dialoghi: cfr. *Phlb.* 16e, *Phdr.* 265d, *Sph.* 229e-230e, con Ademollo 2011, 141.

<sup>212</sup> Così anche Guthrie 1978, 6 n. 3.

e il dialettico non dovrebbero risultare sovrapponibili.<sup>213</sup> A questo argomento, tuttavia, può forse essere obiettato quanto segue: se il nomoteta svolge la funzione di riprodurre gli εἶδη degli ὀνόματα nei suoni, e dispone di una conoscenza degli εἶδη, gli ὀνόματα che produce risulteranno ‘filosoficamente’ fondati (la conoscenza filosofica è conoscenza eidetica); sicché una simile linea di produzione non può che avere il filosofo come suo produttore. Senz’altro il nomoteta rappresenta un ideale regolativo, un paradigma, così come i suoi ὀνόματα costituiscono un prodotto esemplare; ma se questa sezione ha un destinatario reale ed extra-dialogico, questi non può che essere il filosofo, perché è tipicamente filosofica l’esigenza di disporre di un linguaggio esemplato su “ciò che è ὄνομα in sé” (389d6-7, αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα). Ma anche il dialettico è assimilabile al filosofo: saper porre domande – e saper fornire delle risposte – sull’οὐσία è una competenza da ascrivere soltanto al filosofo.<sup>214</sup> Quindi – si potrebbe concludere – vi sono delle ragioni per difendere la sovrapponibilità anche di nomoteta e dialettico: due funzioni ascrivibili alla medesima figura del filosofo platonico. Ciononostante, in assenza di evidenze testuali dirimenti, quest’ultima identità è destinata a restare solo plausibile, anche se molto plausibile.

Aldilà, però, delle relazioni tra queste figure teoriche, merita di essere esaminato il ruolo conferito al dialettico nel dialogo. In considerazione del prestigio di cui godono la dialettica e il dialettico in altri dialoghi, stabilire lo spessore teorico del διαλεκτικός nel *Cratilo* può essere utile anche a collocare più precisamente quest’ultimo dialogo nel più ampio quadro della filosofia del *corpus*.<sup>215</sup> Innanzitutto, va riconosciuto che è ben poco quello che si può desumere dal testo sullo statuto del sapere del dialettico:

1) si tratta di un utilizzatore (390b3, ὁ χρησόμενος);<sup>216</sup>

---

<sup>213</sup> Così anche Cambiano 1971, 214-215.

<sup>214</sup> Cfr. Aronadio 2002, 109, 111; lo studioso attribuisce al dialettico quella conoscenza degli enti non mediata onomasticamente, di cui si fa cenno alla fine del dialogo (439a5 ss.); ma non vi è nessun riferimento analettico, in quella sede, al dialettico.

<sup>215</sup> Su questo, resta fondamentale Giannantoni 1991.

<sup>216</sup> Plausibilmente, ciò non vuol dire che è l’unico a usare i nomi, ma che è l’unico a usarli come si deve, valorizzandone appieno le potenzialità: cfr. Sedley 2003, 62; Ademollo 2011, 142; cfr. già Procl. LXI, 26.27-27.2.

- 2) è un utilizzatore competente (390b1, ὁ γνωσόμενος), in possesso di una tecnica (la tecnica dialettica),<sup>217</sup> che deve stabilire se in qualsivoglia ὄνομα risieda l'εἶδος appropriato di ὄνομα (cfr. 390b1-2, εἰ τὸ προσῆκον εἶδος κερκίδος ἐν ὁποιοῦν ζύλω κείται);<sup>218</sup>
- 3) la sua competenza si esplica nel sovrintendere al lavoro del nomoteta (cfr. 390c2-3, τῷ τοῦ νομοθέτου ἔργῳ ἐπιστατήσειέ τ' ἂν κάλλιστα), e nel conseguente giudizio sulla realizzazione dei prodotti (390c3, εἰργασμένον κρίνειε) – se, cioè, siano stati ben eseguiti o mal eseguiti (390b8, εἰργασμένον γνοίη εἴτ' εὖ εἴργασται εἴτε μή);<sup>219</sup>
- 4) l'ἐπιστήμη del διαλεκτικός consiste nel saper domandare e rispondere (390c6-11, ὁ ἐρωτᾶν ἐπιστάμενος [...] Ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ἀποκρίνεσθαι [...] Τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον);<sup>220</sup>
- 5) Socrate sembra operare esattamente come un διαλεκτικός relativamente alla lingua greca già esistente:<sup>221</sup> questa è la ragione di fondo per la quale egli rifiuta la concezione convenzionalistica di Ermogene, che è stata giustamente definita 'conservatrice' rispetto agli ὀνόματα esistenti,<sup>222</sup> e anche quella di Cratilo, altrettanto 'legittimista',<sup>223</sup>

<sup>217</sup> Anche se l'espressione non ricorre, ciò è plausibile alla luce del tipo di suffissazione di διαλεκτικός: è costruito come i nomi dei possessori di τέχνη; cfr. anche Ademollo 2011, 140.

<sup>218</sup> Sulla probabile connessione di questo sapere con le forme, cfr. Ademollo 2011, 141.

<sup>219</sup> Cfr. Ademollo 2011, 143. Per questo, secondo Aronadio 2002, 116, se il nomoteta si limita a eseguire le indicazioni del dialettico, che gode di un sapere extra-procedurale e non-linguistico della "verità delle cose" (438d8), la sua attività risulterà corretta (la 'verità' come nozione ontologica ed extra-linguistica, o extra-procedurale, fonda, quindi, quella del tutto procedurale di 'correttezza'); se il nomoteta, invece, esorbita dal suo campo di competenza e incapsula autonomamente negli ὀνόματα la sua visione della realtà, che è inevitabilmente doxastica, gli ὀνόματα vengono a essere più o meno scorretti. Bisogna però osservare che la scorrettezza della *Weltanschauung* doxastica dei nomoteti – quella incapsulata negli ὀνόματα allusivi a un 'mobilismo universale' – pare derivare dal fatto che tali nomoteti non hanno riprodotto nei suoni gli εἶδη invariabili dei nomi e delle cose, che pure avrebbero dovuto conoscere in prima persona, sulla base di *Cra.* 389a5 ss.; peraltro, l'attribuzione al dialettico di un sapere extra-procedurale e non-onomastico della verità delle cose non è autorizzata da nessuna evidenza testuale interna al dialogo: perché, nella sezione finale (438d2-8), non figura nessun esplicito riferimento al dialettico. Che il διαλεκτικός del *Cratilo* disponga di un superiore sapere eidetico, sebbene tale superiorità sia solo accennata nel testo, è sostenuto da Szlezák 1988, 289.

<sup>220</sup> Cfr. anche *Grg.* 448d, *Prt.* 336b-c, *Rsp.* 534b-d (dove è attiva la connessione con le idee).

<sup>221</sup> Così Szlezák 1988, 289, che però precisa: "La presentazione delle etimologie come discorso «entusiastico» rivela perciò che Socrate è, da un lato, il dialettico, poiché assume la funzione di quest'ultimo; dall'altro, però, non lo è, almeno fintanto che egli parla entusiasticamente." Cfr. anche Ademollo 2011, 144. Secondo Gaiser 1974, 88, il dialettico si trova di fronte a una lingua già esistente, che può soltanto rendere perspicua, attraverso la critica, per quanto attiene ai suoi presupposti soggettivi.

<sup>222</sup> Cfr. Barney 1997, 158: "It is only if conservatism is taken to be obvious that Hermogenes' reasoning makes sense. And so it is reasonable to suppose that conservatism – which is, after all, intuitively compelling to many people – is his initial premise. Hermogenes, then, takes as his starting point the supposition that all the names we actually use are correct; reflection on it leads him to the explanation that this correctness is due to their conventional acceptance. And given the conception of convention as a fiat or imposition, he must at the same time recognize private naming conventions as equally correct. Hermogenes' much-maligned extension of correctness to private naming is just the theoretical price he has to pay for a consistent defense of conservatism."

<sup>223</sup> Cfr. Allen 1970, 120: "Platonism, in its attitude toward ordinary language, is inherently revisionary."

- 6) se è così, anche se non ricorre il termine *διαλεκτικός*, è ragionevole ritenere che l'occorrenza della stringa *λόγον διδόναι* relativamente alla correttezza dei *πρῶτα ὀνόματα* (426a2-4; cfr. anche 436d4-8) sia ascrivibile all'opera del dialettico; un discorso analogo dovrebbe valere anche per tutta la sezione sulla *διαίρεσις* (424c6-4245a7).<sup>224</sup>

Prima di discutere i punti sopra riportati, bisogna registrare che nel dialogo vi è un'altra occorrenza di *διαλεκτικός* (più precisamente, di *διαλεκτικοί*) a 398d5-e3:

καὶ ἦτοι τοῦτο λέγει τοὺς ἥρωας, ἢ ὅτι σοφοὶ ἦσαν καὶ ῥήτορες [καὶ] δεινοὶ καὶ διαλεκτικοί, ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες· τὸ γὰρ “εἴρειν” λέγειν ἐστίν. ὅπερ οὖν ἄρτι λέγομεν, ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ<sup>225</sup> λεγόμενοι οἱ ἥρωες ῥήτορες τινες καὶ ἐρωτητικοὶ συμβαίνουσιν,<sup>226</sup> ὥστε ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἥρωικὸν φύλον.

O significa che gli ‘eroi’ (*heroas*) erano questo, oppure che erano sapienti,<sup>227</sup> abili retori e dialettici, in quanto capaci di interrogare (*erotan*): infatti, *eirein* significa dire. Dunque – proprio come dicevamo poc’anzi – nel contesto della lingua attica, capita che gli ‘eroi’ (*heroes*) siano detti essere ‘retori’ e ‘interroganti’ (*erotetikoí*), talché la schiatta eroica diventa una stirpe di retori e sofisti. (trad. mia)

Nella ‘sezione etimologica’, una delle etimologie proposte per il termine ‘eroe’ lo fa risalire al verbo *εἴρειν*, sinonimo di *λέγειν*, sulla base della capacità dialettica – ossia, della capacità di ‘interrogare’ (*ἐρωτᾶν*) – che sarebbe stata propria degli eroi greci. Un elemento di differenza tra i due passi è immediatamente perspicuo: se a 390 dialettico è chi sa rispondere e domandare, a 398 dialettico è soltanto chi sa

<sup>224</sup> Luce 1964, 150.

<sup>225</sup> Il termine è stato interpretato da Leroy 1967, 237-240 nel senso di ‘ortografia’: se si adotta, infatti, l’ortografia vigente ad Atene prima del 403-402 – quando, sotto l’arcontato di Euclide, Archino propose di adottare l’alfabeto milesio – le tre parole *ἥρωας*, *ἐρωτᾶν* e *εἴρειν* erano scritte *EPOΣ EPOTAN EPEN*. Cfr. anche Dalimier 1998, 224 n. 139.

<sup>226</sup> Questo passaggio è stato reso in modi diversi. Mársico 2006, 113: “en la lengua ática, los llamados héroes son oradores e interrogadores” (ma il participio *λεγόμενοι* ha il significato di ‘cosiddetti’ solo se in posizione attributiva); Cambiano 1981, 30: “quelli che sono detti eroi corrispondono ai retori e agli abili ad interrogare”; Aronadio 1996, 41: “detti nella lingua attica, gli *héroes* si trovano ad essere *retores* e *erotetikoi*”; Dalimier 1998, 102: “il se trouve qu’en langue attique *hérōs* veut dire en quelque sorte ‘orateur’ e ‘questionneur’”; Reeve 1998, 28: “the heroes turn out to be speech-makers and questioners” (ma così *λεγόμενοι* non viene reso); Hussey 1940, 425: “Thus, in the (early) Attic, mentioned above, heroes, orators, and framers of questions coincide in their names”. Credo siano ammissibili solo due costruzioni: a) *λεγόμενοι* può essere considerato come un participio congiunto con valore condizionale, a cui si lega il sintagma *ἐν τῇ Ἀττικῇ φωνῇ*; b) *λεγόμενοι* può essere inteso come participio predicativo retto da *συμβαίνουσιν* (come a 412a, nonché a *Phlb.* 42d, *Sph.* 244d; cfr. anche *Hdt.* 9, 101.2); così si legge sul GI s.v. *συμβαίνω*, 1c; mi pare però improbabile che *λεγόμενοι* abbia forma media ma significato attivo, come suggerisce il GI, s.v. *συμβαίνω*, 1c (trad. “capita che parlino”). Molto più plausibile è che il participio abbia significato passivo.

<sup>227</sup> Dalimier 1998, 223 n. 137 rimanda a Pindaro, fr. 133 Snell (= *Plat. Men.* 81b).

domandare. Secondo Giannantoni,<sup>228</sup> tra il primo e il secondo passo sarebbe possibile riscontrare quella differenza formale e sostanziale che intercorre tra la dialettica socratica e quella platonica.<sup>229</sup> La dialettica platonica è un sapere, e verte su oggetti precisi, ossia le idee, di cui coglie e restituisce le interconnessioni; la verità, la conoscenza della verità, è condizione di possibilità della dialettica. La dialettica socratica, invece, nella misura in cui è capace di raggiungere un “accordo” (ὁμολογία), rende con ciò possibile la verità: la verità è, quindi, il prodotto dell’interazione dialogica.<sup>230</sup> Ora, per quanto vi sia certamente uno scarto tra lo statuto epistemologico del διαλεκτικός a 390 e poi a 398 – come suggerisce l’assenza del nesso καὶ ἀποκρίνεσθαι nel secondo passo – è forse possibile ricostruirne le ragioni sulla base delle sole dinamiche interne al dialogo, in virtù di considerazioni situazionali, senza chiamare in causa la dialettica socratica. Nel contesto delle cosiddette etimologie, infatti, i bersagli polemici di Socrate sono quasi sempre riconducibili alla tradizione filosofico-letteraria precedente, o coeva, all’autore (cfr. III.1, III.2); sarebbe quindi singolare se Socrate, nell’elaborare l’etimologia di ‘eroe’, ricorresse a un proprio filosofema, per poi rigettare l’etimologia stessa (sull’adesione di Platone alle etimologie, cfr. I.9). Piuttosto, visto che la stirpe eroica è detta annoverare, infine, “retori e sofisti” (cfr. ῥητόρων καὶ σοφιστῶν γένος γίγνεται τὸ ἥρωικὸν φύλον), è più plausibile che la dialettica solo ‘interrogativa’ sia proprio quella dei sofisti, i quali, lungi dal saper fornire risposte contenutisticamente dense, non potevano far altro che incalzare l’interlocutore con domande mal poste. Peraltro, non è del tutto implausibile che l’espressione ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες sia giustificata dalla sola somiglianza fonica tra ἐρωτᾶν ed εἶρειν, essendo quindi ἐρωτᾶν solo un passaggio pseudo-logico (per meglio dire, ‘fonico’), necessario per ottenere un’etimologia di ‘eroe’ a sfondo linguistico. Ciò è pienamente compatibile, e anzi si integra perfettamente, con quanto osserva la Dixsaut: secondo la studiosa, l’etimologia di ἥρωες appena discussa sarebbe sintomatica della necessità di riappropriarsi del termine διδασκαλικός, per assegnarlo unicamente al filosofo. L’etimologia, infatti, nella misura in cui comporta l’identificazione degli ἥρωες con i σοφισταί – a loro volta

<sup>228</sup> Cfr. Giannantoni 1991, 128. Giannantoni 2005, 409 osserva come “il motivo socratico del ‘dialogare’ continui, nonostante tutto, a interagire con la nuova prospettiva che Platone sta delineando”.

<sup>229</sup> Così anche Sedley 2003, 62.

<sup>230</sup> Cfr. Giannantoni 1991, 122-123.

detti, appunto, διαλεκτικοί perché ἐρωτᾶν ἱκανοὶ ὄντες – si rivela foriera di errori; sicché, come ha osservato Dixsaut,

on voit pourquoi Socrate hésitait sur la dénomination, et pourquoi le dialecticien tel qu’il l’entend doit rectifier la langue: pour arracher son propre nom à la signification sophistique qu’il a dans la langue attique.<sup>231</sup>

Quanto ai punti sopra elencati, è indubbia la natura intersoggettiva del sapere del dialettico: che sovrintenda all’attività di fabbricazione del nomoteta (se sono davvero due figure distinte), o che formuli domande e risposte, il contesto di simili operazioni è senz’altro relazionale. Sotto il profilo teorico, inoltre, la competenza del dialettico del *Cratilo* – visto il campo potenzialmente indefinito della sua applicazione – è a tutta prima assimilabile al “sapere del sapere” del *Carmide* (165c-176a). Dal *Cratilo*, infatti, non è desumibile quali ὀνόματα il dialettico sia capace di impiegare nelle domande e nelle risposte, ma è difficile credere che costui sia in grado di porre domande e fornire risposte, per esempio, relativamente agli ὀνόματα medici o a quelli musicali; in altre parole, appare problematica una tecnica il cui dominio di realtà inglobi quelli di altre tecniche (di *tutte* le altre tecniche, visto che ciascuna di esse dispone di ὀνόματα specifici).<sup>232</sup> Questa è la ragione per la quale ho avanzato l’ipotesi che il dominio di *expertise* in questione sia quello del filosofo dialettico. Comunque sia, la natura sovraordinata del sapere dialettico, nonché la sua positività (il dialettico di 390 fornisce con perizia anche risposte), sono elementi teorici ricorrenti anche altrove nel *corpus Platonicum*; eppure, nel *Cratilo*, non è esplicitato se gli oggetti del sapere dialettico siano le forme intelligibili (per quanto ciò resti piuttosto probabile: come può, il dialettico, verificare se la riproduzione degli εἶδη è stata ben eseguita, se non conosce, a sua volta, gli εἶδη?).<sup>233</sup> La conoscenza delle forme e della loro rete relazionale, se è un tema presente nel dialogo, è comunque lasciato largamente implicito, e non è certo problematizzato o tematizzato; ancor meno è illustrata la modalità di realizzazione di tale conoscenza. Le ragioni per le quali una figura teorica tanto rimarchevole sia, nel *Cratilo*, poco più che accennata possono essere molteplici, e addurre una piuttosto che un’altra riflette, in definitiva, la particolare sensibilità dell’interprete, nonché la lettura

---

<sup>231</sup> Dixsaut 2001, 52-53.

<sup>232</sup> Cfr. Giannantoni 1991, 127.

<sup>233</sup> Aronadio 2002, 108 afferma che “ciò che per il legislatore costituiva un vincolo esterno alla sua sfera di competenza (*scil.* l’εἶδος), è invece proprio l’oggetto su cui il dialettico è chiamato a cimentarsi”; ma si badi che questo non è affermato esplicitamente in nessun punto del testo: corretta, in tal senso, la posizione di Giannantoni 1991, 127.

globale che si vuol dare della filosofia platonica. Ma che si tratti di un personaggio ancora in costruzione, o che la sua introduzione sia consapevolmente e volutamente rimandata dall'autore a un'altra occasione di discussione, il διαλεκτικός gioca comunque, in questo testo, un ruolo decisamente strategico.

Una questione solo apparentemente differente da quella del significato da conferire al termine διαλεκτικός è rappresentata dalla presenza, nel dialogo, di alcune declinazioni del 'metodo dialettico'. Anche se esse non vengono esplicitamente presentate come tali, meritano di essere considerate nel contesto di questa analisi. Laddove, infatti, si faccia esplicito riferimento, per esempio, al λόγον διδόναι (426a3, τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι), è inevitabile domandarsi se alla ripresa terminologica non corrisponda anche un'analogia del segmento teorico evocato. In tal senso, un elemento rimarchevole di tale pratica è senz'altro la capacità – propria, appunto, di chi voglia λόγον διδόναι – di giustificare i “principi” (ἀρχαί) – o, più precisamente, di conoscerne le condizioni di correttezza: “Tutte queste sarebbero scappatoie proprie di chi non vuole rendere ragione, a proposito dei primi nomi, di come siano correttamente in vigore (429a1-4, αὐται γὰρ ἂν πᾶσαι ἐκδύσεις εἶεν καὶ μάλα κομψαὶ τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων ὡς ὀρθῶς κεῖται)”. Il livello del λόγον διδόναι è, quindi, propriamente fondazionale: poiché i πρώτα ὀνόματα non sono principi primi, perché sono pur sempre prodotti e posti dal nomoteta in forma prioritaria, ma potrebbero essere affetti da errori di fabbricazione, essi necessitano di una certificazione della loro correttezza. È la loro natura artigianale che impone la considerazione dell'eventualità della loro scorrettezza, e che, di converso, esige di chiarirne le condizioni di correttezza. Che si tratti di un'attività propria del dialettico di cui si fa menzione sopra (390), è desumibile dalle righe seguenti (426a4-b3):

Καίτοι ὅτω τις τρόπῳ τῶν πρώτων ὀνομάτων τὴν ὀρθότητα μὴ οἶδεν, ἀδύνατόν ποῦ τῶν γε ὑστέρων εἰδέναι, ἃ ἐξ ἐκείνων ἀνάγκη δηλοῦσθαι ὧν τις πέρι μηδὲν οἶδεν· ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸν φάσκοντα περὶ αὐτῶν τεχνικὸν εἶναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων μάλιστα τε καὶ καθαρώτατα δεῖ ἔχειν ἀποδείξαι, ἢ εὖ εἰδέναι ὅτι τὰ γε ὑστερα ἤδη φλυαρήσει.

Eppure, nella misura in cui non si conosce la correttezza dei primi nomi, è senz'altro impossibile conoscere quella dei nomi derivati, che è necessario illustrare proprio a partire da quei nomi di cui non si sa nulla; ma è chiaro che

chi asserisce di essere esperto di questi<sup>234</sup> deve essere capace di fare dimostrazioni soprattutto, e con particolare chiarezza, a proposito dei nomi primi, o deve sapere bene che, per quanto concerne i nomi derivati,<sup>235</sup> le sue saranno ormai chiacchiere al vento. (trad. mia)

A ben vedere, il ‘tecnico’ degli ὀνόματα (τὸν φάσκοντα περὶ αὐτῶν τεχνικὸν εἶναι) qui evocato non può che essere o il nomoteta di 389, o il dialettico di 390: vi sono solo due τέχναι relative al dominio degli ὀνόματα, e sono quella di produzione propria del nomoteta (od onomaturgo, od onomastico) e quella d’uso tipica del dialettico. Poiché, però, non sembra essere in questione la produzione o l’imposizione dei πρῶτα ὀνόματα, quanto piuttosto la giustificazione della loro correttezza, la convalida della loro adeguatezza funzionale (cfr. 390b8, εἰργασμένον γνοίη εἶτ’ εὔ εἰργασται εἶτε μή), è ragionevole supporre l’identità di dialettico e τεχνικὸς περὶ ὀνομάτων. Se, però, il διαλεκτικός aveva il compito di verificare la correttezza della riproduzione degli εἶδη nei singoli ὀνόματα, e doveva quindi disporre, con ogni ragionevolezza, di una qualche conoscenza dei primi, il λόγον διδόναι del *Cratilo* potrebbe effettivamente concernere contenuti eidetici, forse per il tramite della διαίρεσις (cfr. *infra*).<sup>236</sup> Anche se l’accostamento è congetturale e non è esplicito, la combinazione dei due passi di 390 e 426 rende tale eventualità quanto meno plausibile, ed essa è difendibile sotto il profilo teorico.

Comunque sia, la funzione fondazionale di questo λόγον διδόναι è ribadita anche a 436c7-d8, laddove è additato il limite intrinseco al valore della ‘coerenza’, quando si tratta di sistemi onomastici: se si vuole esser certi della bontà – ossia della capacità ‘delotica’ – di un certo insieme di ὀνόματα, occorre che l’assunto soggettivo sulla base del quale è stato prodotto e posto il primo ὄνομα sia dimostrato veritiero (cfr. 436c3-4, οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος); altrimenti, che il sistema derivante dal primo ὄνομα sia in sé coeso, ‘sinfonico’, logicamente coerente, non ha nessun particolare valore in termini di statuto di verità. Al coerentismo, la dialettica – anche se non viene esplicitamente menzionata – permette di sostituire il fondazionalismo.<sup>237</sup> Prevedibilmente, *Cratilo* non è

---

<sup>234</sup> Dalimier 1998, 158 intende αὐτῶν come anaforico di τῶν γε ὑστέρων (ὀνομάτων); stessa lettura in Reeve 1998, 72, Aronadio 1996, 107 e Mársico 2006, 169. Ma forse il pronome potrebbe ricomprendere sia nomi ‘primi’ sia nomi ‘derivati’.

<sup>235</sup> C’è chi intende τὰ γε ὕστερα in senso avverbiale (‘per il resto’): così Dalimier 1998, 158; ma cfr. anche τῶν γε ὑστέρων *supra*.

<sup>236</sup> Così già Cambiano 1971, 216.

<sup>237</sup> Cfr. anche Trabattoni 2005.

consapevole della relazione logica che intercorre tra verità delle premesse e ‘sinfonia’ (435c4, σύμφωνα ἦν; 436d1, αὐτῷ συμφωνεῖν ἠνάγκαζεν) delle deduzioni e delle conclusioni. Per lui, il fatto che tutti quanti gli ὀνόματα siano ‘in sinfonia’ tra di loro (οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω σύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα) è condizione sufficiente per inferire la veridicità del sapere dello stesso nomoteta (οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος):

Ἀλλὰ μὴ οὐχ οὕτως ἔχει, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἦ εἰδῶτα τίθεσθαι τὸν τιθέμενον τὰ ὀνόματα· εἰ δὲ μή, ὅπερ πάλαι ἐγὼ ἔλεγον, οὐδ' ἄν ὀνόματα εἶη· μέγιστον δὲ σοι ἔστω τεκμήριον ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος· οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω σύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα. ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων ὡς πάντα κατὰ ταῦτὸν καὶ ἐπὶ ταῦτὸν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα; (436b12-c6)

Ma le cose non possono stare così, Socrate; è necessario che chi pone i nomi li ponga sulla base di un sapere: altrimenti – ciò che vado dicendo da tempo – i suoi non sarebbero proprio nomi. Ed eccoti una prova regina del fatto che chi pone i nomi non si sia ingannato sulla verità: tutti quanti i nomi non gli sarebbero potuti riuscire così in reciproco accordo;<sup>238</sup> o non ti sei reso conto, mentre tu stesso parlavi, del fatto che tutti i nomi rispondevano a un medesimo principio e andavano nella stessa direzione? (trad. mia)

In ciò, Cratilo sembra aver fatto tesoro dei risultati dell’esame etimologico condotto da Socrate e da Ermogene. In diverse occasioni, infatti, Socrate ha rimarcato la coerenza del quadro teorico sotteso a gran parte delle etimologie, di cui sarebbero stati sintomatici gli stessi ὀνόματα: 420c1, 419a1, 419a4-5, 415b2, 402c2, 416b1, 421b8 (tutti contesti in cui è adombrata un’ontologia ‘flussiva’ e mobilista). A ben vedere quindi, a 436b, Cratilo si mostra ‘socratico’, nella sua obiezione coerentista. Comunque sia, al contrario di quanto ha sostenuto in precedenza, Socrate traccia ora alcune distinzioni significative. Innanzitutto, sembra discernere tra la ‘sinfonia’ degli ὀνόματα ‘derivati’ con il πρῶτον ὄνομα da un lato (cfr.436c8-d1, εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλεῖς ὁ τιθέμενος τάλλα ἤδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο), e la ‘sinfonia’ degli ὀνόματα tutti con il principio-guida impiegato dal nomoteta dall’altro (436d1, αὐτῷ συμφωνεῖν ἠνάγκαζεν).<sup>239</sup> In secondo luogo, questa ‘sinfonia’ tra πρῶτα ὀνόματα e ὕστερα è identificata come una condizione appena necessaria della correttezza

<sup>238</sup> Non è immediatamente perspicuo se ἅπαντα si riferisca ai nomi o se rimandi, genericamente, a ‘tutte le cose’; personalmente, propendo per la prima soluzione; Dalimier 1998, 181, invece, che inclina per la lettura ‘generica’ di ἅπαντα, è poi costretta a rendere il dativo αὐτῷ – a mio avviso, dativo etico – con “à ses yeux”; di quest’ultimo, alcuni traduttori (Reeve, Aronadio, Mársico) omettono la traduzione. Perfetta la resa di Cambiano 1981, 78.

<sup>239</sup> αὐτῷ si riferisce allo stesso nomoteta o, se si preferisce, alla personale interpretazione che, della realtà incapsulata nel primo nome, ha fornito il nomoteta; ma non si riferisce al primo nome, come intende invece Dionigi 2001, 123, che si confonde con πρὸς τοῦτο.

degli ὀνόματα tutti, mentre non è una condizione sufficiente a garantire – a loro come pure al principio-guida del nomoteta – un ‘contatto’ con la verità.

A questo punto, per confutare l’‘argomento della coerenza’ di Cratilo, Socrate adduce un esempio che è desunto dalla pratica dei saperi matematico-geometrici: in tale campo, una piccola, quasi impercettibile, falsità iniziale (cfr. ὅσπερ τῶν διαγραμμάτων ἐνίοτε τοῦ πρώτου μικροῦ καὶ ἀδήλου ψεύδους γενομένου) inficia tutta la successiva sequenza deduttiva,<sup>240</sup> riducendone la coerenza a una mera e forzata perseveranza nell’errore (τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἐπόμενα ὁμολογεῖν ἀλλήλοις). Anche nella *Repubblica* (VI, 510c ss.; VII, 533c) la capacità di ascesa all’anipotetico propria della διαλεκτικὴ δύναμις è contrapposta a quel sapere 1) ipotetico-deduttivo e 2) parzialmente compromesso con l’empirico, che è proprio, *per esempio*, delle matematiche.<sup>241</sup> A ben vedere, quindi, non solo è rintracciabile anche nel *Cratilo* la funzione ‘rendicontazionale’ del λόγον διδόναι, di cui è messa in evidenza un’analoga sfera di pertinenza (ossia, la giustificazione delle ἀρχαί, presumibilmente attraverso la conoscenza degli εἶδη); ma, per di più, nel *Cratilo* come nella *Repubblica*, le matematiche sono addotte come un *esempio* dei rischi insiti nel coerentismo, se la coerenza si può realizzare anche rispetto a un assunto iniziale falso.<sup>242</sup> Inoltre, nel *Cratilo*, del sapere matematico, non è stigmatizzata soltanto la natura ipotetica e, in certa misura, convenzionale; nel testo, potrebbe essere evocato anche il rischio di edificare una dimostrazione coerente, eppure falsa, perché viziata da un assunto iniziale falso, la cui falsità è sfuggita in ragione della piccolezza dell’errore (ὅσπερ τῶν διαγραμμάτων τοῦ πρώτου μικροῦ καὶ ἀδήλου ψεύδους γενομένου). Ma se lo ψεῦδος allude non alla falsità di una premessa, bensì all’errore di ‘costruzione’ iniziale, e se διαγράμματα ha il significato di ‘disegno’,<sup>243</sup> allora nel dialogo potrebbe essere stigmatizzata – seppur in forma molto allusiva – la compromissione delle matematiche con il

---

<sup>240</sup> Secondo Ademollo 2011, 437, le conseguenze sarebbero interne a una sola proposizione (non si tratterebbe di un sistema di corrolari).

<sup>241</sup> Cfr. ora Ferrari 2020; sulla base di queste analogie, e non solo con la *Repubblica*, ma anche con il *Menone* e il *Fedone*, Rose 1964 ha suggerito un’analoga datazione per tutti questi dialoghi, *Cratilo* compreso, che non potrebbe essere ‘tardo’.

<sup>242</sup> Naturalmente, la principale differenza risiede nel fatto che nelle discipline matematiche ogni assunto non solo concorda con gli altri, ma ne costituisce la premessa o la conseguenza logica; nel caso degli ὀνόματα, invece, la coerenza si esaurisce nel comune riferimento al flusso universale: Ademollo 2011, 434 n. 89.

<sup>243</sup> διάγραμμα è stato inteso nei sensi seguenti: a) figura geometrica; b) dimostrazione; c) disegno. Cfr. lo *status quaestionis* in Dalimier 1998, 272-273 n. 423, che sottolinea come l’attenzione verta piuttosto sul coerentismo che non sulla natura dell’errore iniziale (che potrebbe essere tanto logico quanto grafico).

‘costruttivismo’ tipico di certe tecniche applicative.<sup>244</sup> Il valore prudenziale del condizionale è d’obbligo: non si può stabilire in via definitiva se lo ψευδος<sup>245</sup> in questione sia di ordine grafico/materiale o, più semplicemente, logico, né se διαγράμματα assuma qui un significato effettivamente ibrido (assunti accompagnati da rappresentazioni grafiche). Non sarà inutile riportare, però, ciò che, del luogo sopra evocato della *Repubblica*, ha osservato Franco Trabattoni:<sup>246</sup>

Ciò è ben chiarito, del resto, dallo stesso esempio dei matematici, il cui metodo di indagine è legato alla *costruzione* di figure e modelli, dunque a qualcosa che ha *le caratteristiche opache della realtà sensibile*, che non ha la perfetta trasparenza del λόγος. (c.vi miei)

Un secondo passo rilevante in termini ‘dialettici’ è immediatamente precedente a quello appena discusso. Ne trascrivo il testo dalla riga 424b7:

{ΣΩ.} ἀλλὰ τίς ἂν εἶη ὁ τρόπος τῆς διαιρέσεως ὅθεν ἄρχεται μιμεῖσθαι ὁ μιμούμενος; ἄρα οὐκ ἐπέιπερ συλλαβαῖς τε καὶ γράμμασιν ἢ μίμησις τυγχάνει οὕσα τῆς οὐσίας, ὀρθότατόν ἐστι διελέσθαι τὰ στοιχεῖα πρῶτον, ὥσπερ οἱ ἐπιχειροῦντες τοῖς ῥυθμοῖς τῶν στοιχείων πρῶτον τὰς δυνάμεις διείλοντο, ἔπειτα τῶν συλλαβῶν, καὶ οὕτως ἤδη ἔρχονται ἐπὶ τοὺς ῥυθμοὺς σκεψόμενοι, πρότερον δ' οὐ; {EPM.} Ναί. {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἐτέρων κατὰ εἶδη τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα – οὕτως γὰρ πού λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων – καὶ τὰ αὐτὰ φωνήεντα μὲν οὐ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα; καὶ αὐτῶν τῶν φωνηέντων ὅσα διάφορα εἶδη ἔχει ἀλλήλων; καὶ ἐπειδὴν ταῦτα διελώμεθα [τὰ ὄντα] εὖ πάντα αὐτὰ οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, εἰ ἔστιν εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα ὥσπερ τὰ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἔστιν ἰδεῖν αὐτὰ τε καὶ εἰ ἐν αὐτοῖς ἔνεστιν εἶδη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὥσπερ ἐν τοῖς στοιχείοις· ταῦτα πάντα καλῶς διαθεασαμένους ἐπίστασθαι ἐπιφέρειν ἕκαστον κατὰ τὴν ὁμοιότητα, ἐάντε ἐν ἐνὶ δέῃ ἐπιφέρειν, ἐάντε συγκεραννύντα πολλὰ [ἐνί], ὥσπερ οἱ ζωγράφοι βουλόμενοι ἀφομοιοῦν ἐνίοτε μὲν ὄστρεον μόνον ἐπήνεγκαν, ἐνίοτε δὲ ὀτιοῦν ἄλλο τῶν φαρμάκων, ἔστι δὲ ὅτε πολλὰ συγκεράσαντες, οἷον ὅταν ἀνδρείκελον σκευάζωσιν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων – ὡς ἂν οἶμαι δοκῆ ἐκάστη ἢ εἰκῶν δεῖσθαι ἐκάστου φαρμάκου – οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίσομεν, καὶ ἐν ἐπὶ ἔν, οὗ ἂν δοκῆ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ὃ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν, καὶ συλλαβὰς αὐτὰ συντιθέντες, ἐξ ὧν τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται· καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὄλον συστήσομεν, ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῆ γραφικῆ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῆ ὀνομαστικῆ ἢ ῥητορικῆ ἢ ἣτις ἐστὶν ἡ τέχνη. μᾶλλον δὲ οὐχ

<sup>244</sup> Una polemica platonica di questo genere ci è nota grazie a Plutarco, *Marc.* 14-19, da leggere con Parente 1992. Sull’origine degli enti geometrici si erano diffuse due teorie genetiche: una flussiva, che faceva derivare dal punto ogni altra entità per il tramite di un flusso continuo; un’altra costruttivista, che comportava la necessità di alcune operazioni, perché si costituissero le figure geometriche: cfr. Parente 1967, che è ancora una buona messa a punto del problema.

<sup>245</sup> Ademollo 2011, 435 ritiene però che ψευδος non possa significare ‘errore’, bensì soltanto ‘falsità’, e rimanda ad Aristot. *Top.* 101a5-17.

<sup>246</sup> Cfr. Trabattoni 2003, 161.

ἡμεῖς, ἀλλὰ λέγων ἐξηγέσθην. συνέθεσαν μὲν γὰρ οὕτως ἥπερ σύγκειται οἱ παλαιοί· ἡμᾶς δὲ δεῖ, εἴπερ τεχνικῶς ἐπιστησόμεθα σκοπεῖσθαι αὐτὰ πάντα, οὕτω διελομένους, εἴτε κατὰ τρόπον τὰ τε πρώτα ὀνόματα κεῖται καὶ τὰ ὕστερα εἴτε μή, οὕτω θεᾶσθαι· ἄλλως δὲ συνείρειν μὴ φαῦλον ἢ καὶ οὐ καθ' ὀδόν, ὃ φίλε Ἐρμόγενης.

SOCRATE Ma quale potrebbe essere il tipo di divisione da cui inizia a imitare colui che imita? Se è vero che capita che l'imitazione della *ousia* consti di sillabe e lettere, la cosa più corretta non sarà dividere, innanzitutto, le lettere, così come coloro che si dedicano ai ritmi per prima cosa distinguono le potenzialità degli elementi primari, poi delle 'sillabe', e solo infine arrivano, così, a considerare i ritmi, non prima? ERMOGENE Sì. SOCRATE Allora anche noi, in questo modo, dobbiamo innanzitutto dividere le vocali; poi, tra le altre lettere, sulla base delle specie, le afone e le mute – così infatti si esprimono gli addetti ai lavori –, nonché quelle che non sono vocali, ma non sono neppure mute; ancora, tra le stesse vocali, quante specie tra di loro diverse abbiano? E una volta che abbiamo diviso questi elementi, dobbiamo dividere tutti gli enti a cui bisogna imporre dei nomi, per vedere se vi siano degli enti<sup>247</sup> in cui tutti gli altri si risolvano, come accade con le lettere – enti in virtù dei quali è possibile scorgere sia loro stessi, sia se in essi vi siano specie, come vi sono nelle lettere. Una volta esaminato per bene tutto ciò, dobbiamo saper applicare ciascuna lettera<sup>248</sup> sulla base della somiglianza, sia che si debba assegnare una sola lettera a un solo ente, sia che se ne debbano mescolare di più. Proprio come fanno i pittori: quando vogliono raffigurare qualcosa, talvolta applicano soltanto il color porpora, altre volte una qualsiasi delle loro tinte, ma vi sono anche casi in cui ne mescolano molte, come quando preparano il color carne o qualcosa del genere, a seconda del diverso pigmento che, credo, sembri richiesto da ciascuna raffigurazione. Allo stesso modo, anche noi applicheremo le lettere alle cose, sia una sola lettera a una sola cosa, laddove sembri essere necessario, sia molte lettere a una sola cosa, creando ciò che chiamano 'sillabe', sia, ancora, componendo sillabe, da cui sono composti sia i nomi sia i verbi; e di nuovo, comporremo ormai qualcosa di grande, bello e intero: come, nel caso della pittura, il ritratto, qui comporremo il *λόγος*, grazie alla tecnica onomastica, retorica o quale che sia questa tecnica. Ma forse non 'noi' – nel parlare, mi sono lasciato trascinare. Infatti, *gli antichi* composero gli elementi così come risultano composti; noi, dal canto nostro, se davvero sapremo indagare tutto questo da tecnici, dobbiamo considerare, facendo divisioni di questo tipo, se i primi nomi e i successivi siano stati stabiliti in modo appropriato, oppure no; perché c'è il rischio che combinare gli elementi in maniera diversa sia da incapaci privi di metodo, caro Ermogene. (trad. mia)

È stato appena stabilito che il particolare μίμημα rappresentato dall'ὄνομα deve imitare l'οὐσία di ciascuna cosa (423e7-9, εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναίτο ἐκάστου, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς, ἅρ' οὐκ ἂν δηλοῖ ἕκαστον ὃ ἔστιν); ossia, l'ὄνομα è imitazione di ciò che fa sì che ogni cosa "sia ritenuta degna

<sup>247</sup> Dalimier 1998, 156 ritiene a torto che il neutro si riferisca sempre a 'nomi'.

<sup>248</sup> Non 'nome', come intende Dalimier 1998, 156.

di tale appellazione,<sup>249</sup> dell'essere" (cfr. ἔστιν οὐσία τις ἐκατέρω αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσρήσεως, τοῦ εἶναι).<sup>250</sup> Inoltre, "colui che è capace di fare ciò" (424a2, τὸν τοῦτο δυνάμενον) è il tanto ricercato "onomastico" (424a5-6, Τοῦτο ἔμοιγε δοκεῖ [...] ὅπερ πάλαι ζητοῦμεν, οὗτος ἂν εἶναι ὀνομαστικός). 'Onomastico': un'altra versione del nomoteta di pagina 389? Secondo Aronadio, la risposta sarebbe negativa:<sup>251</sup>

La figura dell'onomastico non collima con quella del legislatore disegnata nella parte precedente del dialogo e le sue presunte competenze, che prevedono un'accessibilità alle cose per il tramite dei nomi, sono sconfessate nella parte seguente.

A differenza del nomoteta, secondo lo studioso, la tecnica dell'onomastico sarebbe eminentemente raffigurativa: a suo fondamento, "ci sono, infatti, in modo evidente la concezione del nome come immagine e la riduzione necessaria della correttezza del nome alla correttezza degli elementi."<sup>252</sup> Tuttavia, anche se la 'versione forte' del nomoteta non è più richiamata in causa nel dialogo nei termini esatti in cui è formulata a 388-390, l'onomastico conserva alcuni tratti di forte somiglianza con il suo predecessore. Ciò fa sì che la sezione in cui ricorre l'onomastico possa essere legittimamente accostata a quella del nomoteta/onomaturgo: è infatti possibile isolare i punti di contatto tra le due figure, fermo restando, sotto il profilo teoretico, l'indebolimento di certi tratti peculiari tra la prima e la seconda tematizzazione. Questi paiono essere i tratti comuni ai due 'tecnicisti':

- 1) l'ancoraggio ontologico forte della pratica onomaturgica, che è sottoposta al vincolo della οὐσία;

---

<sup>249</sup> Cfr. Ademollo 2011, 277 n.34: "The term πρόσρησις (e5) means no more than 'appellation' (Mérider), 'denomination' or the like: cf. *Plt.* 258a, 306e, and πρόσρημα *Phdr.* 238b, προσρητέος *R.* 428b, 431d. Those who translate 'predicate' (Minio-Paluello, Sedley 2003: 61 n.24, cf. Dalimier) go too far."

<sup>250</sup> Ademollo 2011, 276 ritiene che qui οὐσία abbia il significato tecnico di "essenza": "Therefore we are entitled to suppose that it is equivalent to something like 'essence' (i.e. what each thing really is, what is specified in a correct definition) or at least 'essential feature' (i.e. any component in something's essence, like *animal* in *biped animal*)." Pur essendo plausibile, mi pare che il termine conservi ancora una certa genericità: cfr. I.8 *infra*. D'altronde, lo stesso Ademollo, dopo aver formalizzato il passaggio con le due scritte "(1)  $X \text{ ἔστι} \rightarrow X \text{ has an οὐσία}$ " e "(1\*)  $X \text{ exists} \rightarrow X \text{ has an essence}$ " (p. 277), si rende conto che ciò comporterebbe una diretta coimplicazione tra essenza ed esistenza, che è piuttosto aristotelica che non platonica. Ciò lo costringe a una spiegazione interessante, ma ben complicata (p. 278): "If  $X \text{ is}$  (= exists), then  $X \text{ is}$  variously characterized; and if  $X \text{ is}$  variously characterized, then there must also be something which  $X \text{ is}$  in a special and fundamental way, something which makes it into the very thing it *is*. So whatever *is* (= exists) also has an *essence*. Thus the tie between existence and essence is not direct, as in Aristotle, but merely indirect."

<sup>251</sup> Aronadio 2011, 183.

<sup>252</sup> Aronadio 2011, 181.

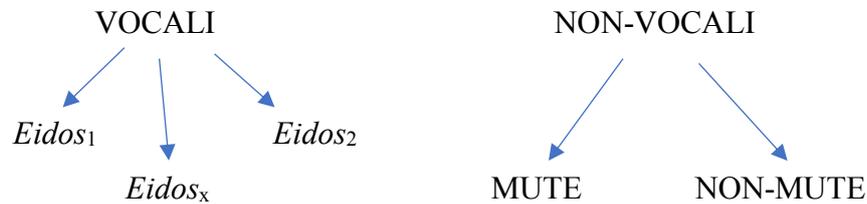
- 2) la necessità che il procedimento di denominazione sia condotto attraverso una metodologia, ossia una procedura controllata (la διαίρεσις, vd. sotto);
- 3) il proposito di configurare un isomorfismo quanto più completo possibile tra il piano degli ὀνόματα e quello degli enti.

Ma da dove comincia la sua opera colui che deve imitare “con sillabe e lettere” l’οὐσία di ogni cosa (cfr. 424b9-10, συλλαβαῖς τε καὶ γράμμασιν ἢ μίμησις τυγχάνει οὕσα τῆς οὐσίας) – insomma, colui che deve ὀνομάζειν? Socrate evoca la necessità di una “divisione” (424b7-8, [...] ὁ τρόπος τῆς διαίρεσεως ὅθεν ἄρχεται μιμεῖσθαι ὁ μιμούμενος), che investa prima di tutto gli “elementi primi”, le lettere (424b10-c1, ὀρθότατόν ἐστι διελέσθαι τὰ στοιχεῖα πρῶτον). A questo punto, appena un momento prima di modellizzare esplicitamente la διαίρεσις, il discorso di Socrate trapassa dalla terza persona singolare – o, comunque, dal piano impersonale – alla prima persona plurale: non è più in questione un indeterminato “colui che imita” (424b8, ὁ μιμούμενος), o un impersonale “è correttissimo” (424b10, ὀρθότατόν ἐστι), quando si tratta di procedere diaireticamente, ma un personalissimo “noi” (424c6, καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ). Un segnale, questo, dell’adesione personale di Socrate al segmento teorico che si va profilando.<sup>253</sup> Si deve iniziare dagli στοιχεῖα, come anticipavo;<sup>254</sup> la grande divisione è tra le “vocali” da un lato (424c6-7, καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι) e, dall’altro, i due εἶδη delle “non-vocali e mute” (424c7-8, ἔπειτα τῶν ἐτέρων κατὰ εἶδη τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα) e di quelle lettere che “non sono senz’altro vocali, ma neppure mute (424c9-10, καὶ τὰ αὖ φωνήεντα μὲν οὐ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα)”. In un secondo momento, occorre individuare anche gli εἶδη delle stesse vocali (καὶ αὐτῶν τῶν φωνηέντων ὅσα διάφορα εἶδη ἔχει ἀλλήλων). Secondo Ademollo 2011, 284, lo schema di divisione

<sup>253</sup> Di diverso avviso Aronadio 1996, 166 n. 121: “si tratta, ovviamente, di una metodologia che Socrate prospetta ironicamente [...], poiché risulterà impossibile e assurdo definire le corrispondenze fra tratti fonetici elementari e aspetti elementari della realtà. Non si trascuri il fatto che il metodo qui esposto sottintende in effetti un’ontologia ben precisa, nella quale l’essere appare frammentato in una serie di *stoichèia*, unità elementari, che continuamente si compongono e separano: un’ontologia ben distante da quella sistematica e statica che Platone sta elaborando.” Cfr. anche Mársico 2006, 48: “este diseño consiste en establecer una correspondencia entre el material fónico y la realidad, lo cual prepara la mayor objeción que se dirigirá contra este planteo: para establecer esta correspondencia – y también para analizarla – hace falta conocer lo real, lo cual está fuera de los alcances del naturalismo. [...] Hay, sin embargo, una apariencia técnica, hasta el punto de que numerosos autores han buscado en estos pasajes indicios de una teoría genuinamente platónica que culminaría en una lengua lógica o ideal de absoluta correspondencia con lo real. Los golpes que recibirá el planteo poco después hacen esta vía poco promisoría.”

<sup>254</sup> Su questa nozione, cfr. Vegetti 1998 e ora Trabattoni 2019, De Simone 2020.

sarebbe essenzialmente bipartito (come in *Tht.* 203b),<sup>255</sup> e dovrebbe essere formalizzabile nel modo seguente:



Da un passo del *Filebo* (18b-c), però, sembrerebbe di potersi desumere uno schema tripartito delle lettere. Secondo Ademollo, quindi, nei dialoghi vi sarebbero due differenti divisioni dello stesso genere delle lettere. Anche se questo esito – una diversa articolazione interna di uno stesso genere, in conseguenza di scelte diverse di divisione – è compatibile con il metodo diairetico per come è descritto e messo in opera nel *Sofista* e nel *Politico*,<sup>256</sup> cionondimeno, bisogna riconoscere che nulla, nel passo del *Cratilo*<sup>257</sup> o in quello del *Teeteto*, esclude una divisione complessiva effettivamente tripartita.<sup>258</sup>

Comunque sia, si impongono adesso due considerazioni. La prima: il campo degli στοιχεῖα è articolato in εἶδη e, come suggerisce il caso delle vocali, un εἶδος può ulteriormente comporsi di εἶδη. A ben vedere, non si tratta di una novità, nel dialogo: già nella sezione sul nomoteta e sul dialettico (cfr. I.8), era stata ventilata la possibilità che il piano delle ‘forme’ – qualsiasi sia il loro statuto ontologico – avesse un’articolazione interna. Quel che è più rimarchevole, però, è la connessione tra διαίρεσις e εἶδη; che siano ‘forme’, ‘specie’, a essere tagliate permette di accostare, almeno sul piano terminologico, queste pagine del *Cratilo* ad altre ben più celebri del *Fedro* prima, e del *Sofista*, del *Politico* e del *Filebo* poi (in cui, peraltro, la divisione è esplicitamente qualificata come conoscenza ‘dialettica’). Senza voler asserire la natura separata e ontologicamente ‘forte’ degli εἶδη delle vocali nel *Cratilo* – non vi sono dirimenti elementi di evidenza testuale per

<sup>255</sup> καὶ γὰρ δὴ, ὃ Σώκρατες, τό τε σῆγμα τῶν ἀφώνων ἐστὶ, ψόφος τις μόνον, οἷον συριττούσης τῆς γλώττης· τοῦ δ' αἰ βῆτα οὔτε φωνή οὔτε ψόφος, οὐδὲ τῶν πλείστων στοιχείων. ὥστε πάνυ εὖ ἔχει τὸ λέγεσθαι αὐτὰ ἄλογα, ὧν γε τὰ ἐναργέστατα αὐτὰ τὰ ἐπτα φωνὴν μόνον ἔχει, λόγον δὲ οὐδ' ὄντινοῦν.

<sup>256</sup> Di diverso avviso Fronterotta 2011.

<sup>257</sup> Per una tripartizione delle lettere propende anche Guthrie 1978, 11.

<sup>258</sup> In questo senso, cfr. anche Ferrari 2011, 494-496 n. 320: “Un’analoga classificazione dei fonemi in tre gruppi (1. vocali 2. consonanti sonore 3. consonanti mute) si incontra anche in *Phl.* 18b6-d2 (cfr. anche *Crt.* 393d7-e9).”

sostenerlo –, è forse significativo che questa connessione tra ontologia e metodo sia proposta e condivisa esplicitamente da Socrate (cfr. 424c6-7, καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ), che arriva finanche a scusarsi per essersi lasciato trascinare (μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς, ἀλλὰ λέγων ἐξηνέχθη: sono stati gli antichi a operare queste divisioni, non noi – precisa). Quest’ultimo giro di frase fa il paio con un altro celebre passo del dialogo (435c2-d1), in cui si registra un’esplicita presa di posizione di Socrate. In questo passo egli ammette che ὀνόματα capaci di imitare i referenti sarebbero l’opzione in assoluto più auspicabile (ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἀρέσκει μὲν κατὰ τὸ δυνατόν ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν), ma quelli attualmente esistenti spesso non sono all’altezza del criterio imitativo, e significano solo per convenzione tra i parlanti (dal che si desumono due tratti della teoria degli ὀνόματα ventilata da Socrate: a. la corrispondenza tra elementi linguistici ed enti; b. la somiglianza, in qualche forma, tra i primi e i secondi):<sup>259</sup>

ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ αὐτῷ ἀρέσκει μὲν κατὰ τὸ δυνατόν ὅμοια εἶναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν· ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσχρα ἢ ἡ ὀλκή αὕτη τῆς ὁμοιότητος,<sup>260</sup> ἀναγκαῖον δὲ ἢ καὶ τῷ φορτικῷ τούτῳ προσχρῆσθαι, τῇ συνθήκῃ, εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα. ἐπεὶ ἴσως κατὰ γε τὸ δυνατόν κάλλιστ’ ἂν λέγοιτο ὅταν ἢ πᾶσιν ἢ ὡς πλείστοις ὁμοίοις λέγηται, τοῦτο δ’ ἐστὶ προσήκουσιν, αἴσχιστα δὲ τοῦναντίον.

Anche a me piace che, per quanto possibile, i nomi siano simili alle cose; ma c’è il rischio che quest’attrazione che esercita su di noi somiglianza ci invischi, come diceva Ermogene,<sup>261</sup> e che sia necessario valersi, per la correttezza dei nomi, di questa rozza cosa che è l’accordo. Perché forse le cose più belle, per quanto possibile, le si direbbe qualora lo si facesse con tutti nomi, o con il maggior numero possibile di nomi, simili – vale a dire, appropriati – agli enti; quelle più turpi, invece, le si direbbe nel caso contrario. (trad. mia)

Fin qui, si è esaminata solo la divisione delle lettere. Ma dopo l’individuazione degli στοιχεῖα linguistici, Socrate estende la necessità della divisione anche agli enti (424d1-5, καὶ ἐπειδὴν ταῦτα διελώμεθα [τὰ ὄντα] εὔ πάντα αὖ οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι). Si tratta di una pericope non perspicua sotto il profilo sintattico;<sup>262</sup> il

<sup>259</sup> Di diverso avviso Aronadio 1996, 172 n. 154.

<sup>260</sup> Tra i traduttori si registra una certa oscillazione nella resa dei termini ὀλκή e γλίσχρα. Dalimier 1998, 178: “cette pêche à la ressemblance risque d’être laborieuse”; Aronadio 1996, 131: “che questa forza attraente della somiglianza non sia per davvero vischiosa”; Reeve 1998, 87: “defending this view is like hauling a ship up a sticky ramp”; Cambiano 1981, 77: “questa attrazione della somiglianza non ci invischi”; Mársico 2006, 188: “para que no sea molesta la presión misma de la semejanza”.

<sup>261</sup> 414c.

<sup>262</sup> Cfr. la discussione di Ademollo 2011, 285-290.

senso generale, però, dovrebbe essere così compendiabile: occorre individuare degli enti fondamentali, se ve ne sono (εἰ ἔστιν), “a cui rimandano tutte le cose, come accadeva con le lettere (εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα ὥσπερ τὰ στοιχεῖα)”. In virtù di questi enti primari (cfr. ἐξ ὧν),<sup>263</sup> sarà poi possibile concepire non solo gli stessi enti primari, ma anche eventuali εἶδη in cui i primi si articolano (ἔστιν ἰδεῖν αὐτά τε καὶ εἰ ἐν αὐτοῖς ἔνεστιν εἶδη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὥσπερ ἐν τοῖς στοιχείοις). Ottenuta tale duplice articolazione, degli enti e degli ὀνόματα, per via di divisioni, bisognerà procedere poi come fanno i pittori con i ritratti (424d5-425a5): sulla base del principio della somiglianza (κατὰ τὴν ὁμοίότητα), o si assegnerà una lettera a un solo ente (καὶ ἐν ἐπὶ ἓν, οὗ ἂν δοκῆ δεῖν), se si tratterà di un ente analogamente elementare, o più lettere a un solo ente (καὶ σύμπολλα), se questo sarà più complesso:

ταῦτα πάντα καλῶς διαθεασαμένους ἐπίστασθαι ἐπιφέρειν ἕκαστον κατὰ τὴν ὁμοίότητα, ἐάντε ἐν ἐνὶ δέῃ ἐπιφέρειν, ἐάντε συγκεραννύντα πολλὰ [ἐνί], ὥσπερ οἱ ζωγράφοι βουλόμενοι ἀφομοιοῦν ἐνίετε μὲν ὄστρεον μόνον ἐπήνεγκαν, ἐνίετε δὲ ὅτιοῦν ἄλλο τῶν φαρμάκων, ἔστι δὲ ὅτε πολλὰ συγκεράσαντες, οἷον ὅταν ἀνδρείκελον σκευάζωσιν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων – ὡς ἂν οἶμαι δοκῆ ἐκάστη ἢ εἰκὼν δεῖσθαι ἐκάστου φαρμάκου – οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίησομεν, καὶ ἐν ἐπὶ ἓν, οὗ ἂν δοκῆ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ὃ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν, καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται· καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον συστήσομεν, ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἔστιν ἡ τέχνη.<sup>264</sup>

<sup>263</sup> Ademollo 2011, 288 intende il nesso diversamente: “On the latter construal, which I prefer, instead, Socrates says that, *on the basis of the parallel with letters* (ἐξ ὧν), we can see both ‘them’ (αὐτά) and whether there are kinds ‘in them’ (ἐν αὐτοῖς) as in letters. ‘Them’ I take to refer to the *categories* of beings mentioned in (ii), at d2 εἰς ἃ: the comparison with letters enables us to ‘see’, i.e. identify, both those categories and whether they contain further *more specific kinds* (εἶδη).” Anche se questa interpretazione del relativo è senz’altro plausibile sotto il profilo grammaticale e del senso, vi è un passo, alla fine del *Cratilo* (439a8-b2), in cui è riproposto uno schema di ragionamento come quello da me ricostruito per la pericope di 424d: se si conosce la verità (A), è possibile conoscere sia la verità stessa (A), sia la sua immagine (B); analogamente, dal passo di 424d, si può evincere che, se si conoscono – perché li si è correttamente divisi – gli enti fondamentali (A), allora si potranno “vedere” (ἰδεῖν) sia gli enti fondamentali (A), sia i loro eventuali εἶδη interni (B). Come si vede, lo schema del ragionamento è lo stesso, perché gli enti ontologicamente primari sono capaci, una volta individuati, di esibire sé stessi in tutta la propria complessità di articolazione interna. In tal senso, la resa della frase relativa (eccezione fatta per il referente del relativo) di Ademollo 2011, 289 coglie perfettamente nel segno: “to see *not only* [τε] the categories themselves, *but also* [καί] whether there are kinds in them”.

<sup>264</sup> Mi sembra significativo che la tecnica che deve dar vita a quel qualcosa di “grande, bello e intero” che è il λόγος sia identificata non solo con l’onomastica (cioè con la tecnica dell’ὀνομαστικός, che è poi assimilabile al nomoteta, a sua volta molto probabilmente da identificare con il filosofo), ma anche con la retorica: parrebbe di potersi desumere che la vera retorica presupponga la διαίρεσις linguistico-ontologica esposta poco prima. Qualcosa di analogo si rintraccia anche nel *Fedro* (277b5 ss.), laddove, però, le divisioni della vera retorica sono di tre ordini diversi: vi è quella relativa all’oggetto da trattare, quella relativa al λόγος da applicare alle anime degli ascoltatori, e quella delle anime degli ascoltatori. Tra le ultime due vi deve essere corrispondenza.

A questo punto, è più che legittimo chiedersi se, in altri dialoghi, siano mai individuati ‘enti fondamentali’ mediante il metodo diairetico; enti, cioè, “a cui rimandano tutti” (εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα), e che sono – forse: εἰ ἐν αὐτοῖς etc. – internamente complessi (ἔνεστιν εἶδη). Peraltro, se i due ὥσπερ segnalano un’analogia ‘stretta’ (ὥσπερ τὰ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐν τοῖς στοιχείοις), gli enti primari dovrebbero fungere da vere e proprie ‘componenti elementari’ (στοιχεῖα) di ogni ente più complesso: in altre parole, è possibile che l’ontologia qui ventilata si connoti in senso elementarizzante. Infine, tali enti elementari, pur essendo articolati in εἶδη, non sono esplicitamente qualificati come εἶδη, il che (a meno che tale identificazione non sia implicita) comporta che non si tratti di ‘forme’.

Secondo Ademollo 2011, 289-290, un passo significativamente analogo a questo del *Cratilo* è *Sph.* 253a-e. Vediamone sinteticamente il contenuto. Attraverso un parallelo con le lettere, lo Straniero di Elea conclude che, purché si sia in possesso di un sapere pertinente (μετ’ ἐπιστήμης τινός), anche tra i generi (καὶ τὰ γένη) è possibile stabilire: 1) quali siano tra loro compatibili e quali no (ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; cfr. quanto dice delle lettere: καὶ γὰρ ἐκείνων τὰ μὲν ἀναρμοστεῖ που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμόττει); 2) quali rendano possibile la mescolanza per la loro natura ‘connettiva’ (διὰ πάντων εἰ συνέχοντ’ ἅττ’ αὐτ’ ἐστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι; cfr. quanto dice delle vocali: οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἀρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἐτέρω); e 3) quali siano quelli che, invece, sono responsabili della divisione degli interi (δι’ ὅλων ἕτερα τῆς διαρέσεως αἴτια). Tra le lettere, come ho anticipato, sono esplicitamente individuate solo quelle funzionalmente analoghe ai generi di tipo 2): le vocali (Τὰ δέ γε φωνήεντα διαφερόντως τῶν ἄλλων οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν). Nel *Sofista*, inoltre, tale sapere relativo alla divisione in generi è esplicitamente identificato con la dialettica (253d1 ss., Τὸ κατὰ γένη διαρεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι), che, a sua volta, è di esclusiva pertinenza del filosofo (253c8-9, κινδυνεύομεν, ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν, πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον). A proposito dell’analogia tra *Sofista* e *Cratilo*, Ademollo 2011, 289-290 scrive:

The bare bones of that passage are the following. Among letters some ‘harmonize’ with each other, some do not, and vowels in particular have the

function of connecting the other letters; it is the task of grammar to know which letters combine with which. Analogously, among kinds some mix with each other, some do not. Knowing which mix with which, and what kinds are responsible for the mixing and the division of all the others, is the task of the philosopher-dialectician: he is expert at dividing by kinds, and this amounts to ‘knowing how to discern, kind by kind, how things can combine with each other and how they cannot’. That passage and ours share two crucial notions: (a) the structure of the alphabetic/phonetic system is a *model* for understanding the structure of reality, (b) this structure is revealed, at least to a relevant extent, by division by kinds. Of course *Sph.* has a more complex perspective, revealed by the emphasis – which has no parallel in *Cra.* or in the other dialogues concerning division – on the role of vowels and of those kinds (= being and difference) which run through the others, causing their mixing or division. These mutual relations among kinds, which *Sph.* is interested in and partially explores with the sample inquiry into five ‘greatest kinds’, may cut across vertical divisions.

L’analisi dello studioso è, in linea generale, condivisibile. Eppure, mi paiono sussistere anche delle significative differenze tra il passo del *Sofista* e quello del *Cratilo*, che Ademollo però non enuclea. Innanzitutto, il *Sofista* non individua enti “a cui tutti rimandano” (εἰς ἃ ἀναφέρεται πάντα), bensì, al più, alcuni *generi* (e gli enti elementari del *Cratilo* non sono mai esplicitamente chiamati ‘generi’ o ‘forme’) che, per la loro natura onnipervasiva, rendono possibile la comunanza tra gli altri generi: in buona sostanza, si tratta, lì, di generi che operano da connettivi logico-ontologici, da ‘infrastrutture’ ideali.<sup>265</sup> Nel *Cratilo*, invece, l’assunto che caratterizza il versante delle lettere – ossia la possibilità di comporre senza soluzione di continuità prima sillabe dalle lettere (καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ὁ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν), poi ὀνόματα e ῥήματα dalle sillabe (καὶ συλλαβὰς αἷ συντιθέντες, ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται), infine “qualcosa di grande, bello e intero”, il λόγος, da ὀνόματα e ῥήματα (καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον [...] τὸν λόγον) – dovrebbe applicarsi, a rigor di logica e specularmente, anche agli enti: sicché si avrebbe che, da enti ‘elementari’, si verrebbero poi a comporre enti ‘sillabici’, e da più enti ‘sillabici’ enti ‘onomastici’ e, infine, da più enti ‘onomastici’ un ente “grande, bello e intero”, analogo al λόγος.<sup>266</sup> Come anticipavo, l’elaborazione del *Cratilo* sembra, in questo

<sup>265</sup> Cfr. il commento di Fronterotta 2007, 412-413 n.219.

<sup>266</sup> Qualcosa di questo genere sembrerebbe essere evocato nel *Timeo* (48b4 ss.): τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτήν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη· νῦν γὰρ οὐδεὶς πω γένεσιν αὐτῶν μεμήνηκεν, ἀλλ’ ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ’ ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἶδεσιν μόνον εικότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονούντος ἀπεικασθῆναι. Peraltro, lì il cosmo è un essere vivente intero e bello, come è qualificato il λόγος nel *Cratilo*. Occorre segnalare, tuttavia, che questa prospettiva elementarizzante ha un punto di arresto, oltre il quale non è possibile procedere per via di scomposizione (cfr. *Ti.* 53c4 ss.), perché non vi è continuità tra i triangoli e le loro articolazioni geometriche da una parte, e i principi “ancora

punto, connotarsi in senso elementarizzante e piuttosto continuista; il principio che permette di progredire dall'elementare al complesso pare di natura meramente addizionale: ogni composto è riducibile alla somma degli elementi immediatamente precedenti nella 'scala' degli enti. Se questa interpretazione del *Cratilo* coglie nel segno (l'unica alternativa comporterebbe non prendere alla lettera il dettato del testo),<sup>267</sup> con il *Sofista* resterebbero, sì, le analogie individuate da Ademollo (valore paradigmatico dell'articolazione delle lettere rispetto all'articolazione degli enti, necessità del metodo della divisione per rintracciare tale articolazione), ma il quadro generale sarebbe sensibilmente diverso, soprattutto in termini ontologici.<sup>268</sup> In proposito, tuttavia, merita di essere rimarcato che Socrate, mentre si premura di descrivere i differenti gradi di progressiva complessità delle combinazioni linguistiche, omette, invece, di descrivere analiticamente tale meccanismo sul versante ontologico. Lo lascia implicito. Ciò potrebbe suggerire che, essendo il *focus* del ragionamento sugli ὀνόματα, su ciò di cui si compongono e su ciò che essi concorrono a comporre, il lato ontologico dell'analogia sia, per così dire, appena sbizzato, e solo nella misura in cui è funzionale a conservare e a far funzionare l'analogia con le lettere; perché esso (il lato ontologico) richiederebbe tutt'altra profondità di analisi per essere colto nella sua reale articolazione; e un simile esame, se adeguatamente condotto, impedirebbe forse di ipotizzare, per gli ὄντα realmente tali, un meccanismo elementarizzante e meccanicamente compositivo come l'analogia con le lettere avrebbe suggerito. Prova ne sarebbe, per l'appunto, quanto si legge nel *Sofista*. Ciò non vuol dire, però, che il programma di una corrispondenza ordinata e univoca tra ὀνόματα e ὄντα (εἶδη) sia da rigettare – o,

---

superiori" (le idee, plausibilmente) dall'altra; cfr. *Ti.* 53d: ταύτην δὲ πρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ. Un altro passo rilevante è *Plt.* 278c8-d6: Θαυμάζοιμεν ἂν οὖν εἰ ταῦτόν τοῦτο ἡμῶν ἢ ψυχῆ φύσει περὶ τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα πεπονηῖα τοτὲ μὲν ὑπ'ἀληθείας περὶ ἓν ἕκαστον ἓν τισὶ συνίσταται, τοτὲ δὲ περὶ ἅπαντα ἐν ἑτέροις αὐτῶν φέρεται, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἀμῆ γέ πη τῶν συγκράσεων ὀρθῶς δοξάζει, μετατιθέμενα δ' εἰς τὰς τῶν πραγμάτων μακρὰς καὶ μὴ ῥαδίους συλλαβὰς ταῦτα ταῦτα πάλιν ἀγνοεῖ. Il passo sembra andare esattamente nella stessa direzione del *Cratilo*; si tratta, quindi, almeno *prima facie*, di un esempio di fedele ripresa del programma del *Cratilo*. Quello che manca, nel *Politico*, è l'assunto corrispondentistico: non è asserita la necessità di riferire lettera linguistica a 'lettera ontologica', o sillaba a sillaba, etc.

<sup>267</sup> Ademollo 2011, 291-292: "It is important to be clear that the sort of composition here at issue is not – primarily at least – the one whereby a material object is composed of material parts. Rather, it must be the sort of composition whereby various kinds or properties combine to make up a thing's nature, and of which the ontological division announced at 424d should constitute an analysis."

<sup>268</sup> Mi pare significativo che un esegeta di orientamento oralista-esoterico quale Szlezák 1988, 292-293 non mostri imbarazzo di fronte a questo esito elementarizzante: secondo lo studioso, infatti, quando Socrate parla di στοιχεῖα, il riferimento sarebbe ai 'Principi', oltretutto alle idee.

comunque, da ritenere sostanzialmente superato alla luce degli altri dialoghi.<sup>269</sup> Come mostrerò nella sez. III, esso trova una sua applicazione nei dialoghi tardi, seppur non con la rigidità di funzionamento ipotizzata nel *Cratilo*.

Vi è un'ultima osservazione da fare su questa pagina. Dopo aver chiarito che il “noi” iniziale è dipeso dalla foga dell'esposizione – e, in effetti, la pericope 424d-e non è felicissima neppure da un punto di vista stilistico: un esempio della ἡθοποιία platonica – Socrate precisa che il metodo della divisione serve, piuttosto, a “noi” per vagliare l'appropriatezza o meno dei πρώτα ὀνόματα già in vigore, “sempre che saremo indagare tutti questi nomi in modo tecnico” (εἴπερ τεχνικῶς ἐπιστησόμεθα σκοπεῖσθαι αὐτὰ πάντα). Ora, questo compito di verifica era stato precedentemente affidato al dialettico; sicché – anche se qui tale figura non è espressamente richiamata – a parità di funzione, la verifica non potrà che coincidere con il modello metodologico (la διαίρεσις) qui presentato. In tal caso, ritroveremo anche nel *Cratilo* (anche se indirettamente) l'accostamento di divisione e dialettica.<sup>270</sup>

## I.7 Intermezzo: Protagora e la natura dell'ὄνομα

Una questione che è stata dibattuta dagli studiosi concerne la relazione tra la celebre massima dell'*Homo mensura*, proveniente dall'Ἀλήθεια, e il convenzionalismo

---

<sup>269</sup> Dopo l'esposizione della divisione delle lettere e degli enti, e dopo aver suggerito di metterli in un rapporto di rigorosa corrispondenza biunivoca, Socrate afferma che si è fatto trascinare dalla foga del discorso (cfr. 425a5, λέγων ἐξηγήθη): non si dovrebbe parlare di un “noi” (μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς), bensì, piuttosto, degli “antichi”, che composero i primi ὀνόματα così come risultano effettivamente composti (συνέθεσαν μὲν γὰρ οὕτως ἢ περ σύγκειται οἱ παλαιοί), sicché a “noi” resterebbe soltanto il compito di verificare (ἡμᾶς δὲ δεῖ, εἴπερ τεχνικῶς ἐπιστησόμεθα σκοπεῖσθαι αὐτὰ πάντα), per mezzo della divisione (οὕτω διελομένους), l'opportunità o meno dei πρώτα e degli ὕστερα ὀνόματα (εἴτε κατὰ τρόπον τὰ τε πρώτα ὀνόματα κεῖται καὶ τὰ ὕστερα εἴτε μή). A ben vedere, questa parziale ritrattazione di Socrate, che investe anche il suo coinvolgimento personale rispetto alla messa in opera del programma appena esposto, potrebbe non essere del tutto sincera; senz'altro Socrate non aspira a costruire *ex novo* un linguaggio per la comunicazione quotidiana, ma ciò non toglie che un eventuale lessico tecnico della filosofia debba essere effettivamente capace di corrispondere (in qualsiasi modo) alle “giunture” della vera realtà (quella eidetica). In altre parole, se gli ὀνόματα esistenti meritano al più una disamina *ex post*, che ne certifichi l'adeguatezza per via diairetica, nulla vieta che un linguaggio filosofico ancora (almeno in parte) da costruire debba effettivamente soggiacere alle indicazioni di 424d-e. Cfr. anche Ademollo 2011, 300: “Let us try to grasp the significance of these lines. If Socrates, the character, gets ‘carried away’ and then suddenly rouses himself, this is because Plato, the author, deliberately has him do so. This may be just a touch of realism; or, more interestingly, it may be a stage-direction to the reader. The stage-direction must somehow concern the contrast between what Socrates was doing, i.e. sketching the project of a rational nomenclature based on natural criteria, and what he says he should rather do, i.e. to investigate an actual language. In my view the point is twofold and concerns both horns of the contrast. On the one hand, Plato is hinting that actual languages like Greek do not live up to the high standards of Socrates’ project. On the other hand, he is laying stress on the project itself and inviting us to regard it, not as a momentary slip, but as a positive result of this section of the dialogue.” Cfr. comunque III.3.

<sup>270</sup> Dello stesso avviso anche Ademollo 2011, 285.

onomastico di cui si fa sostenitore Ermogene.<sup>271</sup> Alcuni interpreti hanno correttamente evidenziato il rapporto di non automatica coimplicazione tra l'assunto relativistico proprio dell'*Homo* e il convenzionalismo linguistico, almeno nella versione che ne propone Ermogene.<sup>272</sup> Eppure, merita di essere segnalato che, nel dialogo (391c6-9), proprio Ermogene sembra testimoniare di una relazione diretta tra il quadro teorico generale dell'Ἀλήθεια, in cui era contenuta la massima dell'*Homo mensura*, e una certa concezione dell'ὀρθότης ὀνόματος che era contenuta in tale scritto; più precisamente, la seconda sarebbe stata formulata *sulla base dell'Ἀλήθεια* (cfr. τὰ δὲ τῆ τοιαύτη ἀληθεία ῥηθέντα):

Ἄτοπος μεντὰν εἶη μου, ὦ Σώκρατες, ἡ δέησις, εἰ τὴν μὲν Ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὄλωσ οὐκ ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῆ τοιαύτη ἀληθεία ῥηθέντα ἀγαπῶν ὡς τοῦ ἄξια.

Sarebbe una preghiera ben curiosa la mia, Socrate, se pur non accettando integralmente la *Verità* di Protagora, poi apprezzassi come degno di qualche considerazione quanto è stato detto sulla base di tale 'verità'.<sup>273</sup> (trad. mia)

Una posizione onto-epistemologica relativistica come quella di Protagora si riverberava, quindi, anche sul piano linguistico. Resta da stabilire quale teoria avrebbe sposato Protagora. Anche se non è possibile pervenire a una ricostruzione che non sia largamente congetturale, è plausibile che una concezione soggettivistica della verità, tale per cui ciascuno è in grado di formulare asserti sempre veri su ogni stato del mondo con cui entra in contatto (cfr. *Cra.* 386a1-3, οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνεται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί; cfr. anche *Tht.* 152a6-7), si sia tradotta in un convenzionalismo personalistico e, forse, anche idiosincratico.<sup>274</sup> A ben vedere, in una teoria convenzionalistica minimamente complessa, dovrebbe potersi sempre distinguere la statuizione del nome (la θέσις) da ogni suo successivo e conseguente impiego (il καλεῖν).<sup>275</sup> Ciò detto, è però inevitabile domandarsi se, nel soggetto denominante, debbano darsi

<sup>271</sup> Ademollo 2011, 149 asserisce: "Protagoras' linguistic views can hardly have been dependent upon his relativism, whether or not they too were advanced in the work entitled *Truth*." Di diverso avviso fu Stallbaum 1835, 62-63.

<sup>272</sup> In altre parole, essere convenzionalisti in fatto di linguaggio non comporta *ipso facto* l'adesione a una concezione relativista (così Guthrie 1978, 18); di converso, essere relativisti in fatto di ontologia e di epistemologia non comporta *ipso facto* l'adesione a un convenzionalismo linguistico. Cfr. almeno Barney 1997, 145 ss.

<sup>273</sup> Cfr. anche Reeve 1998, 16, che traduce però τὰ δὲ τῆ τοιαύτη ἀληθεία ῥηθέντα con 'the things contained in it'; si tratta di una resa grammaticalmente insostenibile, perché, se il senso fosse stato quello inteso da Reeve, nel testo greco sarebbe stata necessaria la preposizione ἐν.

<sup>274</sup> Diversamente intende Guthrie 1978, 19.

<sup>275</sup> Cfr. Barney 1997, 146 e *passim*.

particolari condizioni epistemiche, perché sia considerabile valida ogni sua statuizione onomastica.<sup>276</sup> Plausibilmente, per Protagora, ogni “giudizio” (rendo così, imperfettamente, δόξα) che fosse poi confluito in una statuizione onomastica, sarebbe stato egualmente legittimo e veritiero; cionondimeno, come accadeva – secondo la testimonianza platonica (*Tht.* 172a5 ss.)<sup>277</sup> – con i giudizi in generale, così anche per quelli propedeutici a una decisione onomastica, è probabile che, secondo Protagora, si desse un criterio discriminante tra giudizio onomastico e giudizio onomastico – e, conseguentemente, tra ὄνομα e ὄνομα; dei candidati in tal senso potrebbero essere l’utile, l’efficacia pratica, l’adeguatezza pragmatica. Sicché l’unico arbitro della correttezza denominativa sarebbe, alla fine, quello stesso individuo che è anche l’unico arbitro della verità di ciascun giudizio su ogni stato del mondo – quei giudizi su cui, poi, si fonda ogni decisione onomastica.<sup>278</sup>

## I.8 Forme, idee, οὐσία, φύσις e δυνάμεις

L’ontologia del *Cratilo* – se così la si può chiamare – è stata già in parte delineata in I.5 e in I.6, in relazione al superamento della (falsa) antinomia νόμος/φύσις e allo statuto della dialettica. φύσις – si diceva – è senz’altro caricato di un valore ontologico significativo nel dialogo; ma lo stesso si può dire anche di οὐσία, di δύναμις, di ὄντα/πράγματα/ἔργα, di εἶδος e ἰδέα, di γένος e, naturalmente, di tutta la fraseologia ‘eidetica’. Nell’esaminare ciascuno di questi termini ed espressioni, cercherò, per quanto possibile, di seguire l’ordine con cui appaiono nel *Cratilo*. Procederò, innanzitutto, a un censimento delle occorrenze: ciò potrebbe rivelarsi utile per registrare – se dovessero esservene – le più generali tendenze d’uso di questa terminologia ‘ontologica’.

<sup>276</sup> Così Barney 1997, 157-158.

<sup>277</sup> Cfr. Bonazzi 2010, 35-39.

<sup>278</sup> Ademollo 2011, 148 avanza l’ipotesi che Protagora propendesse per una forma di naturalismo sulla base di due passi aristotelici (*E.S.* 173b17-174a4, καθάπερ, ὃ Πρωταγόρας ἔλεγε, εἰ “ὁ μῆνις” καὶ “ὁ πῆληξ” ἄρρενά ἐστιν; *Rht.* 1407b7-8: Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκευή). Nel primo di questi, Aristotele afferma che Protagora avrebbe rimarcato la necessità di cambiare il genere di due ὀνόματα, impropriamente concordati al femminile da Omero, e che invece avrebbero dovuto essere maschili; nel secondo, Protagora avrebbe distinto i nomi in tre generi: maschile, femminile e “cose” (σκευή). Secondo Ademollo 2011, 148, questi elementi potrebbero essere così spiegati: “A plausible way of explaining this is to suppose that Protagoras propounded a natural criterion of the correctness of names, according to which *their gender had to reflect their referent’s nature*.” Una spiegazione alternativa, che non sia in contraddizione con la lettura che ho proposto sopra, potrebbe essere la seguente: al di là del fattore (banale) di critica alla tradizione, e in particolare a Omero, la puntualizzazione di Protagora potrebbe esser stata suscitata anche da ragioni di efficacia comunicativa, di utilità: un termine concordemente maschile, ma impiegato al femminile dal solo Omero, avrebbe potuto ingenerare confusione nella comunicazione. Quanto ai generi degli ὀνόματα, è plausibile che sia stata un’analoga esigenza di utilità pragmatica della comunicazione a suggerirgli di elaborare una tassonomia.

- 1) La prima espressione rilevante a comparire nel testo è τὰ ὄντα; ne elenco le occorrenze: 383a5, 385a6, 385b7, 385b10, 385e4, 386e8, 387a3, 401d5, 402a9, 411b7, 411d9, 412b8, 412c2, 412d6, 413b5, 413e3, 416b2, 416c1, 417c1, 420c2, 421a2, 421b2, 422d3, 422e1, 424a9, 424d1, 427c7, 429d5-6, 434a7, 435e7, 436a3, 438d7, 438e3, 439b4, 439c8, 440b6, 440c6. Di tutte le occorrenze elencate, due designano senz'altro solo enti sensibili (a 387a3, si tratta di enti che si possono tagliare, mentre a 434a7 si parla di soggetti di ritratti); otto rimandano agli enti investiti dal movimento, o flusso, universale di ascendenza eraclitea (401d5, 402a9, 411d9, 412b8, 412c2, 413e3, 416b2, 421b2); diciotto occorrenze evidenziano un uso generico dell'espressione participiale, che rimanda, senza particolari distinzioni, a tutto ciò che è (plausibilmente, si tratta di enti sensibili, ma non si può escludere, in alcuni casi, una estensione maggiore: 383a5, 385b7, 385b10, 385e4, 386e8, 411b7, 412d6, 413b5, 416c1, 417c1, 420c2, 421a2, 422d3, 422e1, 424a9, 427c7, 429d5-6, 440c6). Infine, vi sono attestazioni in cui τὰ ὄντα pare avere un significato meno banale: tralasciando gli altri casi, che affronterò *infra*, mi limito a segnalare fin d'ora quello di 385a6, in cui τὰ ὄντα sono, a ben vedere, solo apparentemente enti sensibili: il riferimento è a “quello che noi adesso chiamiamo uomo” (ὁ νῦν καλοῦμεν ἄνθρωπον) e a “quello che noi adesso chiamiamo cavallo” (ὁ δὲ νῦν ἵππον) – ossia a ‘universali’, per impiegare un'espressione non platonica. Si tratta di uno spunto che, però, non è sviluppato subito nel senso della ‘teoria delle idee’. Da tutte queste risultanze, comunque, si può evincere come l'espressione tenda a conservare, nella maggior parte delle occorrenze, una certa genericità, designando molto spesso o soltanto enti sensibili, o senz'altro *anche* enti sensibili.
- 2) φύσις è un altro termine chiave del *Cratilo*: 383a5, 384d7, 387a1, 387a5, 387a8, 387d2, 389c1, 389c4, 389c6, 389c9, 389d1, 389d4, 390d9, 390e3, 391a3, 391a8, 391d8, 393c1-2, 393e6, 394d2, 394d5, 394e10, 395a2, 395b6, 395d4, 396a5, 397d4, 400a5, 400a8, 400b2, 402e2, 412c1, 423a3, 429c4, 434a7. Escluderò dall'esame i dativi avverbiali (o meglio, solo quelli non riferiti a espressioni di significato ontologico): 383a5, 384d7, 390d9, 391a3, 391a8, 391d8, 434a7; si tratta di dativi tutti riferiti alla correttezza dei nomi secondo *Cratilo* (l'unica eccezione è 434a7, dove la naturalità è della somiglianza dei

pigmenti naturali ai loro *imitanda*),<sup>279</sup> ma tralascero anche le occorrenze in cui φύσις non sembra investita di un particolare valore semantico (quando designa la natura in senso lato, o la natura di qualche ente):<sup>280</sup> 400a5, 400a8, 400b2, 402e2, 412c1 (qui τῆς φύσεως πάσης è sinonimo del τὸ πᾶν di 412d1, o dell'ὄν πᾶν di 412d5).

- 3) οὐσία (con varianti dialettali) ricorre spesso nel dialogo: 385e5, 386a4, 386e1, 386e4, 388c1, 393d4, 401c3-d7, 421b8, 423e1, 423e3, 423e8, 424b2, 424b10, 431d3, 436e4.
- 4) Un altro lemma rilevante, in termini di occorrenze nel testo, è πρᾶγμα: 386a2, 386e1, 387c1, 387c10, 387d4, 388b10, 390e1, 391b1, 393d2, 393d4, 401c5, 404d1, 411b8, 411c2, 411c10, 412a2, 412b1, 413c7, 414d9, 415b3, 415b5, 416c7, 417a6, 417c2, 419d5, 420a2, 420b8, 420c2, 422e3, 423a3, 423d1, 423d4, 424e4, 425d2, 427d4, 427e6, 428e2, 430b1, 430b4, 430b9, 431d3, 432b5, 432e5-7, 433a5, 433a8, 433b3, 433c1, 433d2, 433e5, 434a4-5, 435 c3, 435d6, 435d8, 435e1, 435e4, 436b1, 436b6, 436d5, 437a5, 437c2, 437c7, 438b1, 438b2, 438b7, 438c3, 439a3, 439a5, 440d1, 440e1. Eccettuate le tre occorrenze di 427d4, 433a8 e 440e1, in cui πρᾶγμα è parte di espressioni idiomatiche, in un buon numero di occorrenze esso designa le cose in flusso o in movimento, ossia la realtà ‘eraclitea’: 404d1, 411b8, 411c2, 411c10, 412a2, 412b1, 413c7, 415b3, 415b5, 417a6, 417c2, 419d5, 420a2, 420b8, 420c2. Nella maggioranza dei casi, comunque, si tratta di un termine dal valore semantico piuttosto generico, che tende a riferirsi alle cose sensibili: cfr. 386a2, 386e1, 387c1, 387c10, 387d4, 388b10, 390e1, 391b1, 393d2, 393d4, 401c5, 414d9, 422e3, 423a3, 423d1, 423d4, 425d2, 427e6, 428e2, 430b1, 430b4, 430b9, 431d3, 432b5, 432e5-7, 433a5, 433b3, 433c1, 433d2, 433e5, 434a4-5, 435 c3, 435d6, 435d8, 435e1, 435e4, 436b1, 436b6, 436d5, 437a5, 437c2, 437c7, 438b1, 438b2, 438b7, 438c3, 439a3, 439a5, 440d1. L’unica occorrenza dove πρᾶγμα è investito di un significato più specifico, anche se non tecnico, è 424e4, dove designa le “cose” coinvolte nel programma di divisione; anche se non è possibile escludere che si tratti, ancora una volta, di enti sensibili, resta pur

---

<sup>279</sup> Anche in questo caso, la naturalità si configura come una condizione che sussiste (cfr. ὑπῆρχε) del tutto indipendentemente dall’uomo, nonché precedentemente all’intervento umano: ἄρα ποτ’ ἂν τις συνέθηκεν ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν ζωγράφημα ὁμοίων τῶ τῶν ὄντων, εἰ μὴ φύσει ὑπῆρχε φαρμακεῖα ὁμοια ὄντα, ἐξ ὧν συντίθεται τὰ ζωγραφοῦμενα, ἐκεῖνοις ἃ μιμεῖται ἢ γραφικῇ.

<sup>280</sup> A 402e2 “la natura del mare” sembra un’espressione pleonastica, sinonimo di “il mare”.

sempre la peculiarità della cornice metodologica (il metodo della divisione, appunto) in cui figurano questi πράγματα.

- 5) εἶδος appare per la prima volta a 386e8; poi ricorre a 389b3, 389b10, 389d1, 390a6, 390b1, 390e3, 394d5, 411a1, 424c6, 424c9, 424d4, 440a9, 440b2. Escluderò dall'esame le occorrenze dal valore del tutto aspecifico (comprese quelle in cui εἶδος vale 'tipo', 'genere' o 'classe', senza riferimenti alle 'forme'): 386e8, 394d5, 411a1.
- 6) ἰδέα registra tre occorrenze: 389e3, 418e7, 439e5. La prima e la terza saranno esaminate a tempo debito; la seconda è irrilevante in termini filosofici, perché vale semplicemente 'tipo'.
- 7) γένος si rintraccia a: 392c8, 393c1, 394a3, 394d9, 394e2, 395c9, 397e8, 397e12, 398a4, 398a6, 398b1, 398c9, 398e2, 411a5, 431a4. Anche in questo caso, escludo le attestazioni aspecifiche, in cui a) γένος non rimanda a enti particolari sotto il profilo ontologico, o b) non ha rilevanza ai fini dell'imposizione dell'ὄνομα: 392c8, 395c9, 397e8, 397e12, 398a4, 398a6, 398b1, 398e2, 411a5, 431a4. Le quattro occorrenze rimaste (393c1, 394a3, 394d9, 394e2) ricadono in b), perché, pur designando specie animali o, comunque, stirpi, ricorrono nel contesto in cui è sancito e difeso il principio: a ciascun γένος naturale, uno stesso ὄνομα (esclusi, quindi, i casi di 'prodigi'). Quanto ad a), è possibile concludere, fin d'ora, che γένος non rimanda mai a enti eidetici nel *Cratilo*.
- 8) δύναμις fa registrare le seguenti occorrenze: 393e3, 394b1, 394b3, 394b6, 394c8, 397c2, 399e1, 400b1, 402e4, 403b3, 404e5, 405a1, 405e3, 406a2, 408a2, 412e2, 417b4, 419e1, 420a3, 422c5, 424c2, 425c6, 427b1, 427b6, 435d2, 438c2. Sotto il profilo semantico, si tratta di un termine impiegato con differenti sfumature di significato: in alcuni casi (394b1, 394b3, 394b6, 394c8, 405e3, 412e2, 427b6, 435d2), si riferisce a ὀνόματα o a γράμματα, di cui designa la "capacità semantica"; in due occorrenze soltanto (397c2, 438c2), la δύναμις in questione ha capacità onomaturgica, perché rimanda alla "potenza divina" che potrebbe aver posto i nomi; in altri due casi (422c5, 425c6), il termine rimanda alle "capacità" di chi ricerca, e si inserisce in espressioni più o meno idiomatiche; in tre occorrenze (399e1, 402e4, 408a2), non pare avere un significato rimarchevole, designando genericamente "capacità"; in un numero significativo di casi (400b1, 403b3, 404e5, 405a1, 417b4, 419e1, 420a3, 427b1), esprime il *nominatum*, ossia la "capacità" o "proprietà" della cosa a cui

l'ὄνομα deve riferirsi – o, comunque, il parametro oggettivo, perché proprio dell'oggetto, in base al quale apprezzare la correttezza dell'ὄνομα; infine, in due soli casi (393e3, 424c2), δύναμις sembra essere dotato di un valore più particolare, perché, nel primo caso, dovrebbe essere sinonimo di οὐσία, mentre, nel secondo, è oggetto della διαίρεσις dei suoni.<sup>281</sup>

- 9) Quanto a ἔργον, ne verranno esaminate solo le occorrenze in cui esso non ha il significato di “funzione”, o “attività”, o “prodotto”; quelle rilevanti sono, quindi, soltanto due: 413e5, 427c3. Nella prima, l'ἔργον è il *nominatum* (αὐτὸ μὴνύει τὸ ἔργον τὸ ὄνομα ἢ “ἀνρεία”), mentre, nella seconda, gli ἔργα sono gli *imitanda*, mediante le lettere, da parte del nomoteta, e rivestono nuovamente, quindi, la funzione di *nominata*.

Sulla scorta di questa rassegna, è ora possibile procedere a un esame più dettagliato e graduale della porzione di testo che si estende da 385e4 a 391a3. È questo il contesto in cui ricorre per la prima volta, per esempio, οὐσία, e che ospita una interessante discussione ontologica.<sup>282</sup> L'obiettivo di Socrate, a questa altezza del testo, è confutare Ermogene. Il significato di οὐσία a 385e5 non sembra essere molto lontano da ‘modo d'essere’. Sulla base della massima protagorea dell'*Homo mensura*, secondo Socrate l'οὐσία degli enti risulterebbe “privata per ciascuno” (385e5-6, ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστῳ), ossia “quali a me paiano essere le cose, tali sono per me” (386a1-2, οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί; cfr. *Tht.* 152a6-7, οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί). Che Platone interpreti (cfr. *Tht.* 152a6, οὕτω πως λέγει) lo ὡς della massima protagorea in senso modale-predicativo è confermato anche dal *Teeteto* (152b2 ss.), laddove si legge che, in riferimento allo “stesso vento spirante (πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ)”, esso sarà, per un soggetto percipiente, tale quale gli apparirà, p.es. freddo, per un altro, tale quale gli apparirà, p.es. caldo (τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρόν, τῷ δὲ μὴ οὐ [...] καὶ φαίνεται οὕτω ἐκατέρῳ). L'οὐσία, quindi, altro non designa che qualche proprietà specifica (percepibile o di natura morale: cfr. 386b1 ss.), o l'insieme delle proprietà, di un certo ente; e le proprietà di un ente

<sup>281</sup> Cfr. *Phlb.* 17c11-e6 (dove però non si parla di δυνάμεις dei suoni, ma solo della loro divisione).

<sup>282</sup> Cfr. Ferrari 2017 sulle difficoltà poste dal termine.

costituiscono il suo ‘modo d’essere’: sicché οὐσία potrebbe essere inteso, semplicemente, come il ‘modo d’essere’ di un ente.<sup>283</sup>

Fino a questa altezza del testo del *Cratilo*, nessuna particolare ontologia sembra veicolata dal termine οὐσία in quanto tale. Al contrario, l’οὐσία è esposta alla ‘fluttuazione’, se si adotta la prospettiva del relativismo protagoreo; ma è anche ipotizzabile – ed è l’alternativa subito ventilata da Socrate – che l’οὐσία sia dotata di “qualche stabilità”<sup>284</sup> (386a3-4, ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας: di tale βεβαιότης si andrà poi progressivamente chiarendo la natura; cfr. anche 386d9-e1, αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα). Nella βεβαιότης τῆς οὐσίας, quindi, si sostanzia una valida alternativa alla massima protagorea (o, per meglio dire, all’interpretazione platonica della massima protagorea). L’oggetto della controversia, invece, è il medesimo: la natura dell’οὐσία degli enti. Secondo Socrate ed Ermogene (Ermogene concede a 386e5 il suo assenso all’ipotesi della βεβαιότης), “le cose che sono” (386e1, τὰ πράγματα)<sup>285</sup> sono dotate di una *propria* (cfr. αὐτῶν di 386a3 e di 386d9) stabilità, che le sottrae all’essere “per noi” (386e1-2, οὐ πρὸς ἡμᾶς), all’essere relative; non è la nostra “rappresentazione” (φάντασμα), con la variabilità che la caratterizza (cfr. 386e2-3, οὐδὲ ὑφ’ ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι), a determinarne la fisionomia, quasi disponessimo di una capacità di ‘trascinamento’ (cfr. il mediopassivo ἐλκόμενα) sull’essere delle cose. Al contrario, le cose “sono in sé e per sé” e, “in rapporto alla propria οὐσία, sono nella condizione che è loro *connaturata*” (386e3-4, καθ’ αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἢπερ πέφυκεν). Viene qui introdotto nella discussione, e per la prima volta, il nesso tra βεβαιότης τῆς οὐσίας e φύσις: è tanto vero che l’οὐσία delle cose è stabile, cioè *subject-independent* (cfr. βέβαιον, βεβαιότητα), e che le cose sono a loro volta indipendenti (καθ’ αὐτά) dalla nostra capacità rappresentazionale, che la configurazione di οὐσία,

---

<sup>283</sup> Molto opportuno il commento di Ademollo 2011, 77-78: “The term here cannot have the typical meaning ‘essence’, which many interpreters ascribe to it, and which it seems to acquire later on in the discussion (401cd, 423de [...]), because Protagoras’ thesis is not especially concerned with the *essence* of things. Rather, οὐσία must be a mere nominalization of the copula and stand in for any property, as ascribed by predications of the form ‘– is *F*’: cf. the occurrences of ‘is’ (ἐστίν) and of other forms of the verb ‘to be’ at 386a2 and 386d.” In questa come in altre occorrenze, è particolarmente evidente come *ousia* sia la nominalizzazione, per suffissazione, del tema femminile del participio presente di *eimi*: cfr. Centrone 2015, 67-68. Lo studioso, in riferimento a *Tht.* 185c4-8, formula un’interpretazione che è applicabile anche alla nostra occorrenza (p. 68): “[...] *ousia* sta qui per *einai*, l’essere nel senso appena detto, l’‘è’ che si può ugualmente riferire a tutte le cose.”

<sup>284</sup> Sull’aggettivo βέβαιος, cfr. Ademollo 2011, 87, che lo intende nel senso di “subject-independent”.

<sup>285</sup> Il riuso di *πράγματα* è chiaramente anti-protagoreo.

di “essere”, di ogni cosa è qualcosa di ‘connaturato’ (cfr. ἔχοντα ἤπερ πέφυκεν, nonché αὐτὰ μὲν ἂν εἴη οὕτω πεφυκότα di 386e6):

The things’ essences do not stand in relation to our cognitive faculties, do not picture the transient mental states of the humans, but have fixed ontological status of their own.<sup>286</sup>

Poiché non vi è nessuna ragione per ritenere che le cose in questione siano diverse dalle realtà sensibili, se ne dovrebbe concludere che il testo conferisce una certa stabilità d’essere alla dimensione empirica. Qualcosa di analogo è (forse) desumibile anche da un altro luogo dello stesso *Cratilo* (423e1-5); e anche nel *Menone* si legge dell’εἶδος del colore e della figura (74d5 ss.).<sup>287</sup> Diversi passi platonici, tuttavia (soprattutto il V libro della *Repubblica*, ma anche il *Fedone*), sembrerebbero privare gli enti sensibili di stabilità ontologica, riducendoli a una condizione di fluttuazione tra essere e non essere, o comunque privandoli dell’οὐσία in senso proprio.<sup>288</sup> Si deve concludere, allora, che è presente una tensione teorica tra questi testi e, quindi, all’interno del pensiero dell’autore? Anche se non è legittimo escludere aprioristicamente che Platone possa aver mutato parere su un certo segmento teorico della sua filosofia, si potrebbe provare ad avanzare un’altra spiegazione. Almeno per quanto attiene al primo passo del *Cratilo*, purché οὐσία non abbia il significato di ‘essenza’ (e non vi sono ragioni testuali dirimenti per sostenerlo), non paiono profilarsi particolari difficoltà esegetiche: il fatto che gli enti sensibili abbiano “una qualche stabilità di essere” non esclude che essi restino comunque intrappolati, per così dire, tra essere e non essere; in altre parole, una certa stabilità d’essere non esclude il cambiamento e la mutevolezza, anche in forme preponderanti.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Ilievski 2013, 11.

<sup>287</sup> Su cui cfr. Brancacci 2002.

<sup>288</sup> Luce 1964.

<sup>289</sup> Cfr. Thornton 1970 e soprattutto Calvert 1970, 39-40, che rintraccia nel *Cratilo* (nelle pagine finali) la stessa gradazione onto-epistemologica di *Rsp.* V: 1) ciò che non è mai nello stesso modo, 2) ciò che è per qualche tempo nello stesso modo; 3) ciò che è sempre nello stesso modo. 1) corrisponderebbe al “ciò che non è” della *Rsp.*; 3) rimanderebbe alle idee; 2) richiamerebbe proprio gli oggetti sensibili, che presentano una mistione, una compresenza, di permanenza parziale e mutevolezza parziale. L’aspetto della classificazione non adeguatamente indagato nel *Cratilo* sarebbe quello epistemologico. Ancora, cfr. Ademollo 2011, 461 che, in riferimento a 439d4 (καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν), scrive: “in the following arguments Socrates will construe the flux theory as an extreme theory, according to which everything is always changing in every respect; and I (along with many scholars) am reluctant to believe that Plato would really take (or want Socrates to take) such a hallucinatory view of the world we live in.” Cfr. anche Ademollo 2018, 40: “His (*scil.* Plato’s) proposal is that there is, indeed, continuous change in the sensible world, but there is also some stability, and there are patterns and regularities in the change. He thinks that he is in a position to recognize these elements of stability because he, unlike his opponents, admits in his ontology the universal properties of the changing things, namely the forms,

Comunque sia, la dimensione dell'ἤπερ πέφυκεν è sottratta all'arbitrio individuale, perché costituisce una configurazione precedente a, e indipendente da, ogni nostro φάντασμα (386e2-3, οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι; cfr. anche 387d1-2, αἱ δὲ πράξεις ἐφάνησαν ἡμῖν οὐ πρὸς ἡμᾶς οὔσαι, ἀλλ' αὐτῶν τινα ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι). Sfortunatamente, i personaggi non indagano ulteriormente la nozione di φάντασμα, né ne considerano il rapporto con un eventuale mutamento 'interno' alle cose e indipendente da quello delle nostre rappresentazioni.<sup>290</sup> Proprio a causa di questa ambiguità, secondo Leszl,<sup>291</sup> si profila qui una spinosa questione teorica: se la mutevolezza dell'οὐσία delle cose dipendesse esclusivamente dal nostro φάντασμα di essa, il cambiamento verrebbe a ricadere interamente – almeno sulla base di questo passo – *a latere subjecti*. Ma non è prudente leggere le parole di Socrate e di Ermogene come se mirassero a esporre un'esaustiva indagine sul cambiamento; più semplicemente, il fatto che, a questa altezza del testo, sia enfatizzato l'aspetto 'soggettivo' del mutamento delle cose potrebbe essere funzionale a rimarcare, di converso, la necessità, per gli ὄντα, di un loro 'ancoraggio ontologico' tanto solido, quanto autonomo da noi – ossia, la loro φύσις. Talché quest'ultima “semble désigner l'ensemble des caractéristiques permanentes”.<sup>292</sup>

Proprio la saldatura tra οὐσία βεβαία e φύσις permette a Socrate di svincolare anche le πράξεις, in quanto “genere di enti” (386e7-8, ἐν τι εἶδος τῶν ὄντων εἰσὶν, αἱ πράξεις), dall'arbitrio di una *qualsiasi* δόξα individuale (cfr. 387a1-b3, κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν [...] οὐ κατὰ πᾶσαν δόξαν): ciascuna di esse, se viene realizzata *correttamente* (cfr. 387a7-

---

by participating in which the changing things are whatever they are. That is to say, forms are a necessary—though not sufficient—condition for qualitative stability in the sensible world.”

<sup>290</sup> In altre parole, ci si potrebbe chiedere se la mutevolezza delle cose sia 'interna' a esse, in quanto legata alla loro natura, o se dipenda esclusivamente dalla nostra 'prospettiva' su di loro, che si scopre spesso contraddittoria. Secondo la tanto celebre quanto discussa tesi di Irwin 1977, Platone avrebbe mancato di distinguere adeguatamente queste due tipologie di mutamento; per questo, sarebbe approdato, nella sua concezione del mondo sensibile, a un sostanziale mobilismo universale. Più equilibrata la posizione di Leszl 2001, 98, secondo il quale i due ordini di cambiamento (quello interno e quello relazionale) sarebbero stati individuati e distinti da Platone, che ne avrebbe anche suggerito l'interdipendenza: “Il n'est toutefois pas question d'exclure ainsi tout rapport entre le changement interne des choses et le changement de perspective ou d'aspect. Platon semble avoir admis qu'il existe entre les deux une relation indirecte, car le fait que les choses vues dans des perspectives différentes paraissent posséder des propriétés suscitées des apories et perturbe l'âme; et c'est l'une des raisons pour lesquelles elle tombe dans une sorte de vertige qui la porte à croire que toutes les choses sont dominées par un mouvement intrinsèque.”

<sup>291</sup> Leszl 2001, 96.

<sup>292</sup> Dalimier 1998, 54.

8, ὀρθῶς πράξομεν τοῦτο), viene realizzata in conformità con la sua φύσις, che è colta soltanto da una ὀρθή δόξα.<sup>293</sup> Il contrario di φύσις, allora, non è più solo φάντασμα, ma anche δόξα, nella misura in cui conserva, del primo, il valore impressionistico e strettamente soggettivo; se, tuttavia, essa si apre alla normatività della φύσις (ossia, “alla maniera in cui è naturale che ciascuna cosa sia bruciata e bruci, e con lo strumento naturalmente atto a ciò”: cfr. 387b4), la δόξα si rivela “corretta” (ὀρθή), operativamente efficace. Pertanto, la conformità alla φύσις non garantisce soltanto la correttezza operativa, ma anche quella opinativa.

Nel campo delle azioni, la normatività della loro φύσις rappresenta la condizione di possibilità della loro correttezza di esecuzione: non si dà correttezza dell’agire senza un vincolo operativo esterno, quale è quello della natura dell’azione. E il successo di esecuzione, nel caso delle azioni, discende sempre dal ‘combinato disposto’ della natura dell’azione agita (p.es. “la natura del tagliare” di 387a5-6, κατὰ τὴν φύσιν [...] τοῦ τέμνειν), della natura dell’azione subita da parte dell’oggetto (p.es. “la natura dell’essere tagliato”, κατὰ τὴν φύσιν [...] τοῦ [...] τέμνεσθαι), e della natura propria dello strumento di esecuzione (ὃ πέφυκε).<sup>294</sup> Ora, nel momento in cui la φύσις segna il perimetro dell’ὀρθότης, si entra pienamente nel dominio della τέχνη.<sup>295</sup> E poiché anche l’ὀνομάζειν è una πρᾶξις, la cui correttezza di esecuzione dipende dalla conformità di tale esecuzione alla φύσις dell’ὀνομάζειν, si daranno un ὀνομάζειν tecnicamente “corretto” e uno tecnicamente “scorretto”. La τέχνη, in definitiva, è l’orizzonte che permette di sfuggire al convenzionalismo onomastico di Ermogene, perché è la φύσις – indipendente dall’uomo e in sé stabile – dell’ὀνομάζειν che traccia il campo entro cui inscrivere ogni operazione onomastica umana.

Nelle battute successive, però, il termine φύσις si va risemantizzando: non designa più semplicemente una “condizione d’essere” (οὐσία) delle cose indipendente dall’uomo e normativa rispetto a ogni rappresentazione, opinione o prassi umana; essa acquisisce uno statuto ontologico più peculiare, venendo a rappresentare, di ciascuno strumento (e quindi anche dell’ὄνομα), la sua “forma appropriata” (εἶδος

<sup>293</sup> Anche altrove, in Platone, l’opinione corretta si rivela performante in termini pragmatici: cfr. *Men.* 97b9-10, con comm. di Ferrari 2016, 280-282 n. 226-228. Nel *Menone*, tuttavia, manca la saldatura tra φύσις e ὀρθότης.

<sup>294</sup> Cfr. Smith 2014, 81: “there are *necessary connections* between tool, action and object to be acted upon” (c.v.o nell’origin.).

<sup>295</sup> Cfr. Vegetti 2008, 199 n.1.

προσῆκον). Più precisamente, la corretta conformazione di un ὄργανον dipende sia dalla ‘forma generica’ dell’ὄργανον in questione (che cosa è X in quanto tale), sia dalla ‘forma specifica’ di ὄργανον desiderato che, a sua volta, varia al variare della tipologia (εἶδος) di oggetto a cui tale ὄργανον si dovrà applicare. Nel caso dell’ὄνομα, come si vedrà, esso dovrà essere dotato, nella sua costituzione fonico-materiale, da una parte, delle proprietà tipiche di ogni ὄνομα in quanto tale (l’εἶδος generico); dall’altra, delle specifiche proprietà (εἶδος *connaturato*) che servono a designare il particolare oggetto (o meglio, la tipologia di oggetti) che è il suo referente. Comunque sia, il rapporto tra la φύσις e tali “forme” verrà meglio esaminato oltre. Questa connessione tra φύσις e γέννη/εἶδη viene conservata anche nella cosiddetta ‘sezione etimologica’. Sebbene sia sprovvisto di una connotazione ontologica particolare, il termine γένος è pur sempre abbinato a φύσις a 393c1, e costituisce il vincolo per assegnare legittimamente (cfr. δίκαιόν γέ τοί ἐστιν) gli ὀνόματα:

δίκαιόν γέ τοί ἐστιν, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τὸν λέοντος ἔκγονον λέοντα καλεῖν καὶ τὸν ἵππου ἔκγονον ἵππον. οὐ τι λέγω ἐὰν ὡσπερ τέρας γένηται ἐξ ἵππου ἄλλο τι ἢ ἵππος, ἀλλ’ οὐ ἂν ἦ τοῦ γένους ἔκγονον τὴν φύσιν, τοῦτο λέγω.

A quanto mi sembra, è giusto chiamare il figlio del leone ‘leone’, e quello del cavallo ‘cavallo’. Non mi riferisco al caso in cui da un cavallo dovesse nascere, come un prodigio, qualcosa di diverso da un cavallo, ma all’eventualità in cui la prole sia per natura della sua specie – a questo mi riferisco. (393b7-c1, trad. mia)

In linea con l’indebolimento dello spessore teorico della discussione, tipico di tutta la sezione etimologica, anche il nesso φύσις-γέννη-εἶδη viene, sì, preservato, ma a prezzo di un impiego semanticamente banale della nozione di γένος: all’omogeneità generica (i γέννη sono quelli animali) e quindi naturale, deve corrispondere una omogeneità di denominazione, di ὀνόματα (cfr. anche 393d2, τοῖς μὲν δὴ κατὰ φύσιν γιγνομένοις τὰ αὐτὰ ἀποδοτέον ὀνόματα). Anche nel seguito della sezione etimologica, come ho già anticipato (cfr. 2), il termine φύσις, pur venendo scisso dai generi e dalle specie naturali, registra diverse altre occorrenze, in molte delle quali la φύσις di ciascun ente è identificata con il suo *nominatum* – o, comunque, con il criterio di correttezza dell’ὄνομα (se questo è κατὰ φύσιν, è corretto): cfr. 393e6, 394e10, 395a2, 395b6, 395d4, 396a5, 397d4, 423a3, 429c4.

Poco sopra, ho accennato anche al fatto che la φύσις, a un certo punto del dialogo, si intreccia con la presenza di “forme”, che si articolano, almeno apparentemente, in generiche e specifiche. La possibile presenza, nel dialogo, delle idee platoniche classicamente intese rappresenta una *vexata quaestio*. Lo statuto degli enti designati di volta in volta con termini quali εἶδος, ἰδέα o con altre perifrasi specifiche, è decisamente controverso. Il principale tema di dissenso tra gli studiosi è se si tratti di enti separati<sup>296</sup> o immanenti – ammesso che la fraseologia abbia effettivamente un significato tecnico. Ma neanche l’effettiva sinonimia delle suddette espressioni è pacificamente accettata; per esempio, vi è chi ha sostenuto che, alla luce della tendenza platonica – attestata nel *Cratilo* – ad accostare una certa stringa di significato ontologico a un certo verbo, si può ricostruire una vera e propria gerarchia di enti, in cui ogni tipologia di “forma” assolverebbe a una specifica funzione.<sup>297</sup> Più in generale, chi ha un approccio ‘evoluzionistico’ al pensiero platonico tende ad ascrivere il *Cratilo* a una fase transizionale della produzione di Platone,<sup>298</sup> di passaggio dalla filosofia dei dialoghi giovanili a quella – rintracciabile nei dialoghi maturi – in cui la ‘teoria delle idee’ è pienamente tematizzata. In questa prospettiva, del *Cratilo* vengono facilmente giustificate sia l’imprecisione della formulazione, sia l’elaborazione solo parziale delle implicazioni filosofiche degli assunti teorici di volta in volta evocati. Specularmente, gli studiosi ‘unitaristi’ hanno rimarcato le analogie concettuali e linguistiche che legano il *Cratilo* ai dialoghi che contengono la ‘teoria delle idee’ *standard* (*Fedone*, *Repubblica* etc.); e, in questo secondo caso, l’asserita invarianza di alcuni teoremi filosofici – Platone li avrebbe concepiti fin dai primi scritti, per poi esplicitarli ed esporli solo gradualmente – comporterebbe l’integrazione del *Cratilo* nel novero dei dialoghi contenenti, appunto, la ‘teoria delle idee’ *standard*. Così si esprimeva, per esempio, il grande platonista Paul Shorey:<sup>299</sup>

The *Cratylus* confirms the unity of Plato’s thought by the distinct affirmation and the distinctive terminology of the theory of ideas [...] It is quite fantastic, for example, to maintain [...] that in the *Cratylus* he still only dreams of the doctrine, or is thinking of concepts, not ideas; and that in the *Phaedo* at last the theory is fully developed.

<sup>296</sup> Per l’assenza di separazione propende Dalimier 1998, 52, che esclude che si parli di ‘forme’ in senso platonico anche alla fine del dialogo.

<sup>297</sup> Così p.es. Calvert 1970; più scettico Luce 1965.

<sup>298</sup> Così p.es. Luce 1965.

<sup>299</sup> Shorey 1933, 267.

Aldilà degli schematismi ideologici, la questione merita di essere discussa nel dettaglio, soprattutto nell'ottica di un esame approfondito della funzione onomaturgica. Da un censimento dei termini e delle stringhe rilevanti che ricorrono nella sezione di dialogo compresa fino a 390e5, si ricavano i seguenti dati testuali.

- 1) L'introduzione degli oggetti in questione è contestuale all'introduzione del modello delle tecniche:<sup>300</sup> chi produce una spola lo fa "guardando" a "ciò che è tale da tessere naturalmente" (389a5-8, ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; [...] πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν). E se una spola si rompe mentre la sta producendo, non se ne fabbrica una nuova guardando a quella rotta (πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων), bensì alla "forma" di spola (πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος):

{ΣΩ.} Τί δέ; ἂν καταγῆ αὐτῷ ἡ κερκὶς ποιῶντι, πότερον πάλιν ποιήσῃ ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει; {ΕΡΜ.} Πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ. (389b1-4)

SOCRATE E se gli si rompesse la spola mentre la fabbrica, forse ne costruirà un'altra guardando a quella rotta, o a quella forma guardando alla quale fabbricava anche quella che ha rotto? ERMOGENE A quella forma, mi pare. (trad. mia)

Due elementi meritano di essere rimarcati: il carattere 'visualistico' (cfr. ποῖ βλέπων)<sup>301</sup> della conoscenza dell'artigiano, che suggerisce una certa alterità tra la facoltà conoscitiva dell'artigiano (qualsiasi essa sia) e l'oggetto della sua osservazione; e il richiamo alla naturalità (cfr. ἐπεφύκει) della funzione svolta dall'oggetto della contemplazione. Il nesso con cui si designa questo oggetto è, innanzitutto, τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει + verbo, che è glossato però, subito dopo (389b3), con il termine εἶδος. A sua volta, però, il termine εἶδος è glossato con la stringa αὐτὸ ὃ ἔστιν + nome (389b5).<sup>302</sup> Quindi, τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν, ἐκεῖνο τὸ εἶδος e αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς rimandano tutti allo stesso oggetto, quello proprio della contemplazione del produttore di spole, mentre produce le spole. Poiché αὐτὸ ὃ ἔστιν + nome è l'espressione che, in altri

<sup>300</sup> Che le idee siano oggetto di 'contemplazione' artigianale, è un fatto piuttosto frequente nei dialoghi: cfr. *Grg.* 503e, *Rsp.* 596b, *Ti.* 28a, *Lg.* 895cd.

<sup>301</sup> *Euthphr.* 6e, *Men.* 72c, *Hp. Ma.* 299e, *Rsp.* 484c e 501b, *Phlb.* 61de. Nei primi due passi, però, lo sguardo rivolto alle forme non si inquadra in un contesto creativo o produttivo, ma conoscitivo: cfr. Goldschmidt 1940, 80.

<sup>302</sup> Per l'interpretazione di questa stringa, cfr. Ademollo 2013, 63 (κερκὶς è "complement" di ἔστιν).

dialoghi,<sup>303</sup> designa le ‘forme’ classicamente intese, è plausibile che si tratti di forme separate anche in questo caso. Se ciò è corretto, s’impongono due considerazioni: a) gli artigiani dispongono di un sapere delle forme;<sup>304</sup> b) esistono forme di artefatti.<sup>305</sup> Inoltre, merita di essere segnalato il passo parallelo di *Timeo*, 29a1-2: pur se in un contesto cosmologico e con una profondità teorica sensibilmente maggiore, anche lì è rimarcata la differenza che separa il disporre di un modello κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον, e il basarsi su uno soltanto γεγονός; ma – si noti – è proprio questo il principale elemento di differenza tra i due luoghi platonici: la qualifica di “modello” (cfr. πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο), che è esplicitamente riconosciuta al mondo intelligibile nel *Timeo*, ma che è assente, almeno esplicitamente, nel *Cratilo*.

- 2) A proposito della relazione che lega le singole spole all’oggetto contemplato dal produttore, Socrate afferma che “ciascuna spola *deve possedere* l’εἶδος della spola” (389b9-10, πάσας μὲν δεῖ τὸ τῆς κερκίδος ἔχειν<sup>306</sup> εἶδος). Non è immediatamente perspicuo se questo εἶδος sia lo stesso a cui “guarda” il produttore (e se, in tal caso, esso si trovi effettivamente incorporato in ogni singola spola, al pari di una forma immanente); o se, piuttosto, in ogni spola non vi sia che una riproduzione dell’εἶδος contemplato, che è quindi, in quanto tale, separato dalle sue istanziazioni.<sup>307</sup> Esiste un altro passo platonico in cui è attestata, *prima facie*, la presenza di forme immanenti: mi riferisco al *Fedone*, 102e6.<sup>308</sup> Quello in cui i due passi differiscono è, però, la terminologia: nel *Cratilo* si parla di εἶδος, nel *Fedone* di τὸ συμκρὸν τὸ ἐν ἡμῖν. Ancora, nel

<sup>303</sup> Cfr. e.g. *Smp.* 211c; *Phd.* 74d, 75b, 78d, 92d; *Rsp.* 532ab, 533b, 597a; *Prm.* 134a.

<sup>304</sup> Questa è la differenza con gli enti introdotti a 339-340, che sono oggetto del “sogno” di Socrate: cfr. Sedley 2003, 165; cfr. anche *infra*.

<sup>305</sup> *Vexata quaestio* già nell’Accademia, è materia di controversia anche tra i platonisti. Cfr. la recente messa a punto di Forcignanò 2014. Le evidenze di *Cratilo* e *Repubblica* (597b ss.) rendono piuttosto complesso negarne l’esistenza, a meno che a) non si voglia negare lo statuto eidetico degli enti menzionati nel *Cratilo*; b) non si voglia leggere il passo della *Repubblica* come fortemente condizionato, in ogni sua assunzione teorica, dal proposito finale di delegittimare le arti: in tal caso, anche le idee di artefatti sarebbero introdotte solo strumentalmente, cioè in ordine al perseguimento dell’obiettivo complessivo della sezione. Assodata, tuttavia, la stretta analogia terminologica e concettuale che intercorre tra *Cratilo* e *Repubblica*, se nella seconda si parla effettivamente di idee, ne dovrebbe conseguire che anche nel primo siano in questione idee; sicché, a meno che non si voglia estendere anche al *Cratilo* l’interpretazione ‘situazionale’, la conclusione più plausibile è che, in alcuni dialoghi, siano effettivamente ammesse idee di artefatti: cfr. già Goldschmidt 1940, 71.

<sup>306</sup> Ha ragione Smith 2014, 83 n.26: da questo uso di ἔχειν non si può stabilire in via definitiva se l’εἶδος sia immanente, perché il verbo è, al fondo, generico. Peraltro, cfr. *Plt.* 262b2, ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω.

<sup>307</sup> Pradeau 2001 distingue tra la realtà intelligibile (οὐσία, ἰδέα) e la sua ‘forma’ (εἶδος) presente nelle cose, che può essere vista (sia empiricamente, sia intellettualmente). Su questa ipotesi, cfr. *infra*.

<sup>308</sup> Cfr. almeno Centrone 1998, XXVI.

*Fedone* è in questione una semplice proprietà, la piccolezza (o la grandezza), che non attiene alla ‘natura’ dell’oggetto; nel *Cratilo*, invece, l’εἶδος τῆς κερκίδος è intrinseco all’oggetto da costruire (la κερκίς, appunto), perché ne rappresenta la configurazione ‘essenziale’.

- 3) Ciò che si legge subito dopo nella battuta non contribuisce a fare chiarezza; esso complica, anzi, il quadro: “bisogna assegnare a ciascun prodotto quella natura che sia la più confacente, naturalmente, a ciascun prodotto” (389b10-c1, οἷα δ’ ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν εἰς τὸ ἔργον ἕκαστον). Poiché ciascun prodotto – ossia ciascuna spola – è funzionale a operare su un certo tipo di materiale, la sua φύσις *deve*<sup>309</sup> essere confacente. La variazione della φύσις di ogni ἔργον dipende dalla variazione del materiale a cui si applica ogni ἔργον; l’εἶδος, invece, sembra garantire l’uniformità e la riconoscibilità di ogni spola *in quanto tale*:

Mais si la *nature*, pour accomplir bellement sa fonction, doit adapter sa puissance à ce sur quoi elle doit agir, l’Idée, elle, contraint la multiplicité des parties à s’unifier. La *phusis* doit ajuster sa puissance d’agir à ce sur quoi elle l’exerce, et en ce sens en pâtir, l’*eidos* doit se comprendre comme puissance d’intelligibilité.<sup>310</sup>

La naturalità riconosciuta in 1) all’oggetto della contemplazione (cfr. τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν) sembra adesso specificarsi in misura significativa, arrivando a designare la conformazione di ciascun *tipo* di spola (e tale *tipo* è poi subordinato a un certo *tipo* di materiale, di tessuto, da lavorare).<sup>311</sup> Peraltro, mentre le tre espressioni in 1) sono abbinate a un *verbum videndi*, comunque conoscitivo (βλέπω), la φύσις οἷα δ’ ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει è abbinata ora a un verbo operativo (ἀποδιδόναι), che suggerisce una forma di intervento diretto, da parte dell’artigiano, sulla φύσις stessa.<sup>312</sup>

- 4) Nella battuta successiva di Socrate, ricorre una nuova espressione, anch’essa rimarchevole per questa indagine: “occorre rinvenire *lo strumento naturalmente connaturato a ciascuna cosa*, e assegnarlo poi a ciò da cui l’artigiano possa

<sup>309</sup> Cfr. Ademollo 2011, 130: “Very roughly, δεῖ may express either (a) *inevitability* or (b) *need* or *prescription*”; b) è da preferirsi, perché altrimenti Socrate starebbe sostenendo, in modo decisamente contro-intuitivo, che una spola non “naturalmente connaturata” a un certo tessuto non potrebbe ugualmente fungere, anche se non in modo pienamente efficace.

<sup>310</sup> Cfr. Dixsaut 2016, 310.

<sup>311</sup> Secondo Pradeau 2001, 35-36, εἶδος indica a) la specie, con funzione classificatoria, oltreché b) la qualità specifica, cioè l’oggetto intelligibile, e c) la forma che tale qualità assume nelle cose empiriche.

<sup>312</sup> Luce 1965, 30 crede che questo e altri verbi siano sintomatici dell’immanenza della “natura” evocata.

produrre il prodotto – uno strumento non quale egli lo voglia, ma quale è naturalmente” (389c4-6, τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ ἀποδοῦναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἂν ποιῆ [τὸ ἔργον], οὐχ οἷον ἂν αὐτὸς βουλευθῆ, ἀλλ’ οἷον ἐπεφύκει). Il pleonasma, con figura etimologica, costituito da φύσει πεφυκός (peraltro ulteriormente rafforzato dall’οἷον ἐπεφύκει finale, e ripreso dalla formula τὴν φύσει κερκίδα ἐκάστῳ πεφυκυῖαν di 389c9) è un nuovo segnale dell’avvicinamento (quanto meno apparente) di Socrate a Cratilo, una spia dello scivolamento della discussione; d’altronde, nella sua sintetica presentazione della posizione dell’avversario, già Ermogene aveva parlato di una “correttezza di nome *naturalmente connaturata* a ciascun ente” (383a5, ὀνόματος ὀρθότητα [...] ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν): uno stilema ‘cratiliano’, quindi, il pleonasma,<sup>313</sup> ed esso, che è sintomatico di un’insistenza ossessiva – pleonastica, appunto – sull’idea della naturalità, non stupisce affatto, se si pone mente all’ostinazione, alla ripetitività, dimostrate da Cratilo in più punti del dialogo. Comunque sia, abbiamo qui una nuova espressione, τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον, a cui sono abbinati due verbi: ἀποδοῦναι, che era già riferito in 3) *supra* alla φύσις οἷα δ’ ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει; e ἐξευρόντα, che rimanda a una forma di conoscenza, di ‘scoperta’ conoscitiva, della φύσις. Come avvenga tale scoperta, non è detto. Quanto si può affermare con sicurezza, invece, è la coincidenza della φύσις οἷα δ’ ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει con il φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον. Peraltro, al vincolo rappresentato dal tipo di tessuto – che costituisce un fattore di variazione e di moltiplicazione dell’εἶδος della spola, che si articola in diverse φύσεις – si contrappone l’identità del materiale di produzione dell’ὄργανον<sup>314</sup> (il legno per la spola, il ferro per il trapano: 389c6-9, τὸ φύσει γὰρ ἐκάστῳ [...] τρύπανον πεφυκὸς εἰς τὸν σίδηρον δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι [...] τὴν φύσει κερκίδα ἐκάστῳ πεφυκυῖαν εἰς ζύλον).

- 5) Il “tipo” di tessuto a cui appartiene ciascun tipo di spola, a 389d1, è designato con il termine εἶδος; ciò potrebbe suscitare qualche perplessità, se si considera l’impiego di εἶδος al punto (3). Lungi dal rappresentare un fattore di unificazione, qui εἶδος sembra fungere da “forma specifica”, per dirla con

<sup>313</sup> Per un’analisi retorico-stilistica dell’eloquio di Cratilo, cfr. Donato 2017.

<sup>314</sup> Cfr. Ademollo 2011, 132: “Incidentally, Socrates also makes the new point that all the species of a given generic form are to be embodied in the same *material*.”

Ademollo.<sup>315</sup> In altre parole, oltre all'εἶδος di tessuto in quanto tale, vi sono altri εἶδη, che aggregano singoli “tipi” di tessuto. A ben vedere, non vi è ancora – per lo meno non *expressis verbis* – una corrispondenza tra εἶδος specifico di tessuto e εἶδος specifico di spola; a proposito della seconda, il testo reca solo l'espressione ἐκάστη κερκίς. Peraltro, ben poco si può dire anche dello statuto dell'εἶδος del tessuto; non è decidibile, sulla base del testo, se il termine sia impiegato in senso tecnico – se, cioè, designi effettivamente una ‘forma’, come intende Ademollo, o se valga semplicemente ‘gruppo’, o ‘classe’.

- 6) La battuta di Socrate che inizia a 389d4 contiene alcune affermazioni interessanti. In riferimento a un particolare φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον, ossia l'ὄνομα, viene ribadito che dovere dell'artigiano specializzato – ossia, del nomoteta – è di “saperlo *porre* nei suoni e nelle sillabe” (389d5-6, τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι). Ancora una volta, in relazione al φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον, viene impiegato un verbo operativo, che allude a una vera e propria “imposizione” (τιθέναι); ma, a mo' di richiamo al principio della discussione, Socrate afferma che il nomoteta, “*guardando* a quell'ὄνομα in sé, deve produrre e stabilire tutti i nomi, se intende essere un impositore di nomi a pieno titolo” (389d6-8, βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης). Si trovano così a interagire due differenti livelli di azione: uno propriamente conoscitivo-contemplativo, che è indirizzato all'αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν X, e che accompagna il processo di imposizione e produzione (il participio presente e gli infiniti presenti rimandano a un complesso di azioni contestuali); e un secondo, che è richiamato da πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, che dovrebbe consistere nell'imposizione dell'“ὄνομα naturalmente connaturato a ciascun ente” (389d4-5, τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα) nei suoni e nelle sillabe, se alla battuta va riconosciuta una coerenza complessiva. Fatta eccezione, quindi, per l'occorrenza di εἶδος di 389d1 – che, tuttavia, potrebbe avere un valore semantico debole – il quadro fin qui tratteggiato parrebbe sostanzialmente coerente, pur nella non perfetta perspicuità di alcuni punti: nel contesto della produzione tecnica di ὄργανα, occorre tenere lo ‘sguardo’ fisso verso αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν X, o verso τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει F, o verso ἐκεῖνο τὸ εἶδος di

<sup>315</sup> Cfr. Ademollo 2011, 132.

X; operativamente, al contempo, bisogna riprodurre, o assegnare (τίθεσθαι, ἀποδιδόναι), a un certo materiale – che è identico per ciascun ὄργανον – la φύσις οἷα δ' ἐκάστω καλλίστη ἐπεφύκει, ovvero τὸ φύσει ἐκάστω πεφυκὸς ὄργανον, la cui diversificazione dipende dal materiale sul quale l'ὄργανον prodotto e ultimato dovrà, infine, operare.

7) Nel prosieguito della battuta, viene ribadita la necessità che ciascun ὄργανον sia realizzato nello stesso 'genere' di materiale, anche se non nella stessa 'specie';<sup>316</sup> l'unico vincolo operativo è rappresentato dall'obbligo, per l'artigiano, di “*assegnare la medesima forma*” (389e2, ἕως ἄν τὴν αὐτὴν ιδέα ἀποδιδῶ) al materiale di produzione. La difficoltà dell'espressione risiede nella combinazione del verbo ἀποδοῦναι – prima sempre accostato alle 'forme connaturate', per così dire – con il termine ιδέα, che sembrerebbe assolvere a quella stessa funzione unificatrice, omogeneizzante ed identificante, che prima era stata propria dell'αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν X. Prima, però, tale “forma” era oggetto di sola “contemplazione” (βλέπω), non di “assegnazione”, o di “imposizione”. Si tratta di un'oscillazione linguistico-concettuale apparentemente significativa.<sup>317</sup>

8) Un'analogia commistione di 'generico' e 'specifico' è riscontrabile anche nella successiva battuta di Socrate, laddove l'oggetto dell'ἀποδοῦναι è identificato con τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος [...] τὸ προσήκον ἐκάστω (390a6-7; cfr. anche 390b1-2). Adesso, la differenziazione non risiede più nella φύσις (φύσις οἷα δ' ἐκάστω καλλίστη ἐπεφύκει), o nelle sue 'cristallizzazioni' (τὸ φύσει ἐκάστω πεφυκὸς X): è lo stesso εἶδος a diversificarsi sulla base della funzione di ogni ὄργανον. Il rigore della tematizzazione di (1), quindi, è seriamente inficiato da questa battuta: nel corso della produzione degli ὀνόματα, il nomoteta non solo “guarda” all'εἶδος dell'ὄνομα; non solo viene assegnato “a suoni e sillabe” il τὸ ἐκάστω φύσει πεφυκὸς ὄνομα; se deve valere anche il punto (5), esistono, per lo strumento ὄνομα, tanti εἶδηπροσήκοντα ἐκάστω quanti sono gli εἶδη dei *nominanda*.

Restano ancora da stabilire: a) quale relazione intercorra tra l'εἶδος τοῦ ὀνόματος (1) e gli εἶδηπροσήκοντα ἐκάστω (8); b) lo statuto ontologico di questi oggetti. L'εἶδος – a prescindere dalla sua unicità o molteplicità – è

<sup>316</sup> Per l'esattezza, la dicotomia genere/specie non ricorre nella battuta; la impiego per ragioni di chiarezza espositiva.

<sup>317</sup> Sul dato dell'incertezza terminologica insiste Luce 1965, 23-24.

senz'altro un fattore di identificazione, nella misura in cui garantisce che ogni  $x$  sia  $X$ ; in altre parole, esso sembra identificabile con la 'struttura dell'inquanto'.<sup>318</sup> Eppure, non appare decidibile in via definitiva se esso, in queste pagine, sia soggetto al classico χωρισμός,<sup>319</sup> o se invece sia immanente alle sue singole istanziazioni; peraltro, resta analogamente indeciso anche come vada trovato e contemplato tale εἶδος; dal testo non pare desumibile né la natura del sapere 'eidetico', né la facoltà psichica che dovrebbe realizzarlo.

- 9) Una nuova inversione nell'assegnazione verbo/oggetto si realizza nell'ultima battuta di Socrate prima dello "sciame di sapienza" delle etimologie. Questa volta, a essere "contemplato" non è l'αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν  $X$ , bensì "il nome che è per natura proprio di ciascuna cosa" (390e3, τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ); quest'ultimo, quindi, è l'oggetto non soltanto dell'ἀποδοῦναι, ma anche dell'ἀποβλέπειν (cfr. 390e1-3, οὐ πάντα δημιουργὸν ὀνομάτων εἶναι, ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ). In altre parole, ciascun particolare "nome per natura" è contemplato *e poi* assegnato "alle lettere e alle sillabe" (390e4-5, εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς); più precisamente, è l'αὐτοῦ τὸ εἶδος che chi contempla il τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ deve contestualmente riprodurre, o assegnare. Rimarchevole, in questa espressione, la presenza di αὐτοῦ: il τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ dispone di un *suo* εἶδος, che l'artigiano specializzato – il nomoteta – deve poi imporre in lettere e sillabe: quindi, parrebbe sussistere una relazione di subordinazione dell'εἶδος al τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ, talché il primo si configurerebbe come una forma derivata dal secondo, da imporre operativamente nei singoli ὀνόματα. Questa lettura conforterebbe la proposta di Jean-François Pradeau circa la subordinazione dell'εἶδος alla "realtà intelligibile".<sup>320</sup> Ma, oltre alle considerazioni formulate nei punti precedenti, si deve tener presente anche che εἶδος potrebbe essere impiegato, nel punto in esame, nel suo significato più banale e storicamente antico: 'aspetto', senza una particolare connotazione ontologica;<sup>321</sup> in questo caso, il nomoteta dovrebbe riprodurre semplicemente l'aspetto del τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ. Quale sia poi la modalità di riproduzione di questo 'aspetto' (se imitativa o puramente convenzionale; e, nel

<sup>318</sup> Per questa felice espressione, cfr. Aronadio 1985.

<sup>319</sup> Su questa nozione, cfr. Ferrari 2007b e 2010.

<sup>320</sup> Pradeau 2001, 2005.

<sup>321</sup> Si pensi all'uso di ἰδέα discusso in (7), che, se Pradeau avesse ragione, non dovrebbe essere un sinonimo di εἶδος; Pradeau 2001, 46 n. 1.

primo caso, se nella forma di una somiglianza fonica o di altra natura) non è detto da Socrate.

Come si vede, la terminologia e il quadro teorico che essa concorre a delineare non appaiono sempre coerenti e rigorosi, nel complesso della sezione. L'εἶδος del nome in quanto tale è non solo oggetto di “contemplazione” (cfr. βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα), ma è anche “idea” da “assegnare” ai singoli ὀνόματα per garantirne l'omogeneità funzionale e, quindi, la correttezza (cfr. ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ιδέαν ἀποδιδῶ [...] ὁμῶς ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον). Analogamente, muta e si diversifica anche la funzione della ‘forma specifica’ – ossia di quell'oggetto teorico designato, di volta in volta, con espressioni quali τὸ τῆ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστω, φύσις οἷα δ' ἐκάστω καλλίστη ἐπεφύκει, τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος [...] τὸ προσῆκον ἐκάστω: essa deve essere tanto “assegnata”, o “imposta” (cfr. τὸ ἐκάστω φύσει πεφυκὸς ὄνομα [...] εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι), in suoni e sillabe, quasi al modo di una forma immanente; quanto “contemplata”, analogamente all'αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα – con ciò dimostrandosi, presumibilmente, separata dai nomi sensibili e trascendente alla ‘mente’ del nomoteta. Nulla si dice, tuttavia, della relazione che dovrebbe sussistere tra l'αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα e gli εἶδηπροσήκοντα ἐκάστω – ove mai i secondi fossero forme a tutti gli effetti ‘separate’. In tale eventualità, queste verrebbero a essere delle articolazioni dell'εἶδος ‘generico’; e che l'εἶδος sia internamente molteplice, pur nella sua unitarietà, è variamente desumibile già da un dialogo come il *Protagora*, anche se una più ampia e puntuale tematizzazione delle relazioni tra gli εἶδη si rintraccia solo nel *Sofista*. Nel *Cratilo*, comunque, questa complessità interna dell'unità eidetico-formale è appena accennata, non essendo assolutamente certa nemmeno la natura ‘separata’ degli εἶδη in questione.

In definitiva, quel che emerge dalla sezione è, innanzitutto, la necessità di garantire al nomoteta una condizione epistemica pienamente adeguata al compito da svolgere, il che richiede che il correlato oggettuale di tale sapere sia ‘naturale’ e, in questa misura, oggettivo (cfr. φύσις, φύσει πεφυκός), nonché, in qualche forma, separato dal divenire storico-empirico e, pertanto, invariante; dall'altra parte, l'insistenza sulla trasposizione dei contenuti contemplati comporta la necessità, per questi ultimi, di essere ‘calati’ nel materiale di lavoro. Trascendenza e immanenza,

quindi, si intrecciano in questo ‘dispositivo ontologico’;<sup>322</sup> e il groviglio dei problemi che ciò comporta non è fino in fondo dipanato.

Il secondo passo del dialogo in cui sono state rintracciate le ‘forme’ classicamente intese inizia a 439b10. Il contesto è quello della confutazione di Cratilo e del suo ‘iper-naturalismo’. Gli ὀνόματα, a suo modo di vedere, sarebbero trasparenti rispetto ai loro *nominata*: non costituendo una dimensione ontologicamente autonoma, gli ὀνόματα non possono che restituire fedelmente gli ὄντα, o πράγματα,<sup>323</sup> a cui si riferiscono. A ben vedere, per Cratilo, è più di un ‘riferimento’, quello operato dagli ὀνόματα: essi sarebbero capaci di una perfetta ‘rappresentazione’, priva di distorsioni o alterazioni (cfr. I.3). Tra le obiezioni formulate da Socrate a questa tesi, è particolarmente significativa quella che revoca in dubbio la consistenza della ‘ontologia’ dei nomoteti, almeno per come si è andata profilando nel corso dello “sciame” di etimologie. Qui si intravedono le tracce del magistero parmenideo; più nello specifico, emergono queste linee di continuità: 1) gli ὀνόματα incapsulano concezioni errate proprie degli uomini, che moltiplicano e dividono ciò che, invece, è unitario (cfr. fr. 28 B 8, 38-41, 51-54; B 9, 1-4); 2) per questo, gli ὀνόματα sono causa di ἀπάτη; 3) la verità sta dalla parte dell’essere, con cui è in un rapporto di coalescenza, mentre gli ὀνόματα stanno dalla parte del falso, sul precipizio del ciò che non è, in quella condizione di ‘confusione’ tipica dei βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν [...] δίκρανοι (fr. 28 B 6, 11-12 D.K.).<sup>324</sup>

Comunque sia, la concezione degli ὄντα propria degli antichi legislatori si è riverberata sugli ὀνόματα che hanno elaborato e imposto. Il modello teorico delineato da Socrate si articola in almeno tre piani distinti, di cui egli procede a illuminare le interrelazioni: 1) gli ὄντα; 2) la διάνοια dei nomoteti; 3) gli ὀνόματα. A differenza del quadro teorico tratteggiato da Cratilo, in cui si realizza compiutamente la disintermediazione della relazione ὄνομα/ὄν, l’orizzonte di analisi puntellato da Socrate restituisce spessore all’operazione interpretativa dei

---

<sup>322</sup> Per una lettura ‘compromissoria’ del rapporto trascendenza/immanenza in Platone, cfr. Forcignanò 2015; ma cfr. anche Pradeau 2001, 2005.

<sup>323</sup> Secondo Brancacci 2020, 34, è una *nuance* protagorea.

<sup>324</sup> Per questa comparazione, cfr. Buongiovanni 2005, un contributo molto originale, che mette bene a fuoco quali siano le linee di continuità tra Parmenide e il *Cratilo*. Quel che manca, invece, nella ricostruzione di Buongiovanni è, per così dire, la *pars construens* della concezione platonica degli ὀνόματα, cioè un’adeguata considerazione dell’ipotesi del nomoteta, che profila la possibilità di una saldatura tra ὀνόματα e verità, tra ὀνόματα ed essere in senso eminente. Segnalo poi che ὀνόμασται è un perfetto medio-passivo, non un aoristo, come si legge a p. 78 n. 8 e di nuovo a p. 88.

nomoteti.<sup>325</sup> In questo frangente, innanzitutto, Cratilo mette in campo due strategie dialettiche per difendere la sua tesi. Prima evoca la coerenza semantica propria degli ὀνόματα (435c3-6), che concorrerebbero *tutti* a delineare un coerente quadro di ‘mobilismo universale’ (sicché la coerenza fungerebbe da condizione sufficiente della veridicità della διάνοια dei nomoteti); in un secondo momento, invece, si rifugia nella natura divina dei nomoteti e nella loro conseguente infallibilità (438b8-c3). Entrambe le strategie argomentative si dimostrano fallimentari (sul limite del ‘coerentismo’, cfr. 436c7-e1 e supra, I.6; sull’origine divina degli ὀνόματα, cfr. 438d2-8<sup>326</sup> e, per tale ipotesi come una ἔκδυσις, cfr. 425d1-426b3). Conseguentemente, la pretesa veritativa degli ὀνόματα rispetto agli ὄντα si rivela ingiustificata sotto il profilo logico, così come è altrettanto ingiustificata la pretesa epistemica della διάνοια dei nomoteti. Nella prospettiva di Socrate, il momento dianoetico-interpretativo richiede un’adeguata problematizzazione: la concezione della realtà proposta dai nomoteti potrebbe essere condizionata da un loro peculiare “stato affettivo” (411c1, πάθος), da un “vortice” (439c5, δίνη) metaforicamente allusivo alla loro confusione conoscitiva; in tal caso, gli ὄντα sarebbero estranei al ‘mobilismo universale’, che sarebbe proprio, invece, solo della διάνοια degli stessi nomoteti.<sup>327</sup> Si profila, quindi, la possibilità che la διάνοια dei nomoteti sia del tutto sprovvista del necessario ancoraggio agli ὄντα, poiché è plausibile che sia stata proprio la loro διάνοια, per il tramite degli ὀνόματα, a *sovrapporre* agli ὄντα un quadro ontologico a loro allotrio. Talché, a fronte dell’infondatezza della διάνοια e della ingannevolezza dei suoi prodotti (gli ὀνόματα: cfr. 439c1, ἐξαπατᾶ; 428d3, ἐξαπατᾶσθαι), Socrate ha buon gioco nel ricalibrare gli obiettivi della ricerca: bisogna approdare prioritariamente alla natura degli ὄντα.<sup>328</sup> A ben vedere, già nelle righe precedenti, era stata acquisita una prima, essenziale indicazione circa il piano degli ὄντα: a esso, infatti, era stata ricondotta la nozione di ἀλήθεια (438d7-8, ὁπότερα τούτων <τῶν ὀνομάτων> ἐστὶ τάληθῆ, δείξαντα δῆλον ὅτι τὴν ἀλήθειαν

<sup>325</sup> Cfr. Gaiser 1974, partic. 90.

<sup>326</sup> Questo argomento si fonda su una critica di natura epistemologica che, però, investe anche il piano politico. Ammettiamo che gli ὀνόματα che suffragano il mobilismo e quelli che, invece, testimoniano della stabilità delle cose siano come due fazioni politiche tra di loro in una condizione quasi di “guerra civile” (ὀνομάτων οὖν στασιασάντων); l’oggetto del contendere è l’aderenza alla ἀλήθεια: quale delle due parti avrà ragione sull’altra? Forse quella più numerosa (438c8-9, πλήθει κριθήσεται)? Platone, per bocca di Socrate, critica il principio sul quale riposa la ‘democrazia’: la maggioranza numerica (cfr. già Aesch. *Suppl.* 600-624); la verità non può essere in funzione del contingente coagularsi delle persone attorno a una tesi piuttosto che a un’altra. Il limite dei processi democratici è che relativizzano la verità, rendendola il prodotto di maggioranze raccoglietiche. Su Platone e la democrazia, cfr. la messa a punto di Ferrari 2010a.

<sup>327</sup> Significativa l’analogia con *Phd.* 90c-e, da leggere con Goldschmidt 1940, 179-180. Secondo Ademollo 2011, 449, l’attribuzione del mobilismo universale ai nomoteti dimostrerebbe la “serietà” della sezione etimologica.

<sup>328</sup> In questo senso, ha ragione Ademollo 2011, 450 quando scrive che il prosieguo del dialogo è un’indagine sugli enti.

τῶν ὄντων). Nelle ultime pagine del dialogo, la “verità” assume quindi un valore ontologico, più che logico (il che non è certamente estraneo ad altri celebri luoghi platonici).<sup>329</sup> La ἀλήθεια, *stricto sensu*, è “degli enti” (cfr. τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων, con τῶν ὄντων genitivo soggettivo); ciò non significa che non investa anche gli ὀνόματα, i λόγοι, o la διάνοια (cfr. I.3, I.4); ma soltanto nel momento in cui ciascuno di questi oggetti attiva un’adeguata connessione con gli ὄντα, rendendosene in una certa misura ‘dipendente’, può derivarne anche il loro valore veritativo. La verità logica è funzione di quella ontologica.

Fin qui, non è stata ancora chiarita la fisionomia, l’articolazione, della compagine degli ὄντα. Con una buona dose di ambiguità, Socrate dice di presentare “ciò che spesso vado sognando” (439c7, ὁ ἔγωγε πολλάκις ὄνειρώττω). Purtroppo, sulla base delle evidenze testuali, non è decidibile se ὄνειρώττω sia impiegato ironicamente;<sup>330</sup> pertanto, rimanendo indecidibile il tono generale dell’esposizione, non è determinabile neppure se Socrate stia delineando un quadro teorico in elaborazione e, conseguentemente, effettivamente ancora troppo ‘nebuloso’; o se, invece, stia dissimulando un sapere autoriale già adeguatamente sviluppato, la cui parziale esposizione risponderebbe, nel caso specifico, a una precisa strategia comunicazionale. A sostegno della lettura ironica di ὄνειρώττω, si può senz’altro far valere l’attitudine ironica incontrovertibilmente evidenziata da Socrate in più momenti della ricerca etimologica; peraltro, la presenza dell’avverbio πολλάκις potrebbe fungere qui da rimando intertestuale ad altri interventi socratici contenutisticamente pertinenti: in altre parole, in πολλάκις potrebbe essere implicito l’invito dell’autore a inquadrare la discussione seguente in un più ampio (e già altrove articolato) orizzonte teorico. Comunque sia, all’esame ontologico dà abbrivio una domanda ‘esistenziale’: “Dobbiamo dire che vi sia qualcosa di bello in sé, di buono in sé e così via per ciascuna delle cose che sono, o no? (439c7-d1, πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστων τῶν ὄντων οὕτω, ἢ

<sup>329</sup> Rimando nuovamente a Centrone 2014, anche per la bibliografia pertinente.

<sup>330</sup> Cfr. Luce 1965, 25-26 lo considera come sintomatico della natura intuitiva di tale teoria, non ancora adeguatamente dimostrata. Sedley 2003, 165 assimila questo “sogno” alla natura ipotetica dell’assunto relativo all’esistenza delle forme nel *Fedone*; così anche Ademollo 2011, 456: “it is just the state of someone who has merely true beliefs about the subject matter, or is considering a tentative suggestion, or is reasoning on the basis of hypotheses that have not yet been adequately examined. [...] This accords with the fact that Socrates’ dream crucially includes the existence of the forms, which he elsewhere describes precisely as a hypothesis requiring further investigation.” Più in generale, sul sogno in Platone, si vedano Rotondaro 1998 e ora Fronterotta 2020.

μή)”.<sup>331</sup> Cratilo non ha difficoltà ad accettare la prospettiva esistenziale del  $\tau\iota$  αὐτὸ  $x$ .<sup>332</sup> Socrate può quindi procedere a chiarire i termini della discussione: non interessa indagare “se vi sia qualche viso bello o qualcosa di questo genere (439d3-4, μὴ εἰ πρόσωπόν τί ἐστὶν καλὸν ἢ  $\tau\iota$  τῶν τοιοῦτων);<sup>333</sup> piuttosto, l’αὐτὸ τὸ καλὸν non “è sempre tale quale è (τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν)”? L’autoidentità è il primo carattere di questo oggetto teorico designato con la stringa αὐτὸ τὸ  $x$ , che è *distinto* da un “qualche viso bello” (πρόσωπόν τί καλὸν) o da “qualcosa di questo genere” ( $\tau\iota$  τῶν τοιοῦτων). Il motivo per cui Socrate rimarca la persistenza diacronica dell’identità dell’αὐτὸ τὸ καλὸν è immediatamente spiegato nella battuta seguente (439d7-11):

Ἄρ' οὖν οἷόν τε προσεῖπεν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον,<sup>334</sup> ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθὺς γίνεσθαι καὶ ὑπεξίεναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;

Se sfugge *sempre*, è forse possibile designarlo correttamente, affermando in primo luogo che è quella tale cosa, e poi che è di tale natura, oppure è inevitabile che, mentre noi parliamo, esso diventi immediatamente qualche altra cosa, sfugga e non sia più in quella specifica condizione? (trad. mia)

Perché l’αὐτὸ τὸ καλὸν deve essere sempre tale quale è? Perché se esso è calato in un mobilismo universale integrale, in cui tutto ἀεὶ ὑπεξέρχεται, non può essere fatto oggetto di nessuna attività linguistica (προσεῖπεν): non può essere né identificato (ἐκεῖνό ἐστιν), né qualificato (τοιοῦτον).<sup>335</sup> A ben vedere, a questa altezza del testo, l’assunto teorico di fondo sembra essere rappresentato da una versione dell’*all or nothing principle*: o ciascun ὄν da designare linguisticamente τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν, oppure esso, in forza di uno speculare ἀεὶ ὑπεξέρχεσθαι, non può essere

<sup>331</sup> Analoga domanda esistenziale in *Phd.* 65d. Su questo genere di domande, cfr. Ademollo 2011, 457-458, che rimarca la particolarità della domanda nel *Fedone* (e nel *Cratilo*) di contro a domande esistenziali, relative all’oggetto della discussione, nei ‘dialoghi socratici’.

<sup>332</sup> Ha ragione Sedley 2003, 167 quando afferma che questo sorprendente assenso non comporta, da parte di Cratilo, la successiva ‘teoria delle idee’; ciò che Cratilo accetta è che, al di là delle cose belle, vi sia ciò che rappresenta, per tali cose, l’esser belle. Diversa lettura in Ademollo 2011, 459-460.

<sup>333</sup> In quest’ultima espressione è stata vista un’allusione ad altre realtà empiriche; trovo più plausibile, però, che “qualcosa di questo genere” si riferisca sempre a singoli oggetti belli.

<sup>334</sup> Ha ragione Dalimier 1998, 277 n. 445: ἐκεῖνο rimanda all’attribuzione di un nome, τοιοῦτον a quella di un predicato. Cfr. anche *Tht.* 157b, 182d. Cfr. anche Ademollo 2011, 464-465.

<sup>335</sup> Diversa (e, a mio avviso, non condivisibile) la lettura di Mackenzie 1986, secondo la quale il ‘movimento’ delle cose sarebbe conseguente alla designazione linguistica da parte del soggetto, sulla scorta di *Sph.* 248e. Secondo Vlastos 1991, 70 n. 111, la questione andrebbe messa sul piano proposizionale: il riferimento sarebbe, quindi, alle proposizioni di identità e a quelle predicative; inoltre, le proposizioni di identità sarebbero logicamente prioritarie rispetto a quelle predicative (πρῶτον μὲν [...] ἔπειτα sono intesi in senso logico, non temporale, da Vlastos). Cfr. anche Ademollo 2011, 464-465, che sposa la ricostruzione di Vlastos. Reeve 1998, 94 n. 159, invece, intende i due pronomi come facenti riferimento a una stessa proposizione, di cui designano due atti: riferimento e descrizione.

né identificato né qualificato. Evidentemente, è esclusa la possibilità che l'ὄν – per essere fatto oggetto di un προσειπεῖν ὀρθῶς – esibisca una persistenza diacronica ragionevolmente estesa nel tempo, anche se non perenne;<sup>336</sup> ma probabilmente, è proprio l'esigenza dell'ὀρθῶς che impone l'autoidentità dell'oggetto da designare: se la designazione deve essere *veramente* “corretta”, all'identificazione (o alla qualificazione) formulata deve essere garantita *perennemente* tale correttezza. Sullo sfondo di questa assunzione, si potrebbe intravedere il modello, assunto surrettiziamente, di alcune τέχνηαι: la correttezza delle formulazioni matematiche, per esempio, è sottratta a ogni vincolo contestuale o temporale; ὀρθῶς è ἀεὶ ὀρθῶς, sicché l'oggetto su cui vertono tali formulazioni non può che τοιοῦτον ἀεὶ εἶναι οἷόν ἐστιν.<sup>337</sup>

La prosecuzione della discussione tra Socrate e Cratilo (439e1-5) enfatizza la polarizzazione tra l'autoidentità – che esclude modificazioni e movimento (439e3-4, εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτὸ ἐστὶ, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινῶιτο), e impone la perenne conservazione della propria ιδέα (439e4-5, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ιδέας) – e il mobilismo integrale, che esclude proprio la dimensione del τὶ da cui era iniziato questo movimento dialogico (439e1-2, πῶς οὖν ἂν εἴη τὶ ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; cfr. 439c7, φῶμέν τὶ εἶναι αὐτὸ καλὸν).<sup>338</sup> Oltre all'impossibilità di identificare e qualificare “ciò che non sia mai nella stessa maniera”, Socrate attira l'attenzione di Cratilo anche sull'impossibilità di averne una γνῶσις<sup>339</sup> (439e7, ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθεῖη γε ὑπ' οὐδενός): poiché ogni evento conoscitivo si compone di un soggetto conoscente e di un oggetto conosciuto (cfr. 440b3-4, ἀεὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη), nel caso in cui l'oggetto conosciuto fosse sottoposto a una forma di mobilismo radicale (cfr. 440a6-7, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει), esso “diventerebbe un'altra cosa e qualcosa di qualitativamente differente” (440a1-2, ἄλλο καὶ ἄλλοιον γίγνοιτο: ancora una volta,

<sup>336</sup> Il principio è impiegato anche nel *Teeteto*, anche se in un contesto discorsivo differente: Ferrari 2011, 94.

<sup>337</sup> In questo senso, cfr. Ferrari 2018, 84.

<sup>338</sup> Su questo τὶ, cfr. Ademollo 2011, 475-476.

<sup>339</sup> Sull'importanza di questa discussione, anche in rapporto al *Teeteto*, cfr. ora Brancacci 2020, 33, 39-41. Prende corpo così la seconda ragione per la quale occorre postulare l'esistenza delle forme: non solo ragioni logico-linguistiche (identificazione, predicazione, semantica), ma anche epistemologiche. Infine, come si vedrà oltre, vi è appena un accenno anche alla terza funzione esercitata dalle idee: quella propriamente causale, talché l'εἶδος X, nella misura in cui è ‘partecipato’ (il lessico della partecipazione è però assente dal dialogo) da un ente x, fa esistere tale ente in quanto x. Cfr. il celebre Cherniss 1936 e, più recentemente, Leszl 2001, 2005.

vengono distinte l'identità, ἄλλο, e la qualificazione, ἀλλοῖον), nell'imminenza di entrare in contatto con il soggetto conoscente (440a1, ἐπιόντος<sup>340</sup> τοῦ γνωσομένου). Come afferma Socrate, “nessun atto conoscitivo conosce ciò che conosce, se ciò non sta in nessun modo” (440a3-4, γνῶσις δὲ δήπου οὐδεμία γινώσκει ὃ γινώσκει μηδαμῶς ἔχον).<sup>341</sup> Perché vi sia γνῶσις, l'oggetto deve esibire una forma di persistenza diacronica, almeno relativamente a qualche sua proprietà, che così si può fare oggetto della γνῶσις stessa; il μηδαμῶς ἔχον, pertanto, esorbita *ipso facto* dal campo cognitivo.<sup>342</sup> Come si vede, in queste righe,

Si può legittimamente parlare, ricorrendo ovviamente a una terminologia seriore, di ‘costituzione’ di oggetto della conoscenza, perché quello di cui Platone parla e sta tratteggiando i caratteri non è solo un oggetto qualsivoglia tal quale si presenta nella realtà empirica, un oggetto semplicemente considerato *in intentione recta*, ma un oggetto, egualmente empirico, determinato in vista delle esigenze del conoscere, e quindi, in tal senso, costituito.<sup>343</sup>

In ogni caso, Socrate conclude:

εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γινῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γινωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἕν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὐ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῆ οὐδὲν οὐδὲ φορᾶ. (440b4-c1)

Se vi è sempre ciò che conosce, così come vi è ciò che è conosciuto, e vi è il bello, vi è il buono, vi è ciascuno degli enti, mi pare che tali cose di cui noi adesso parliamo non assomiglino in nulla a un flusso, né a un movimento. (trad. mia)

---

<sup>340</sup> Cfr. Ademollo 2011, 479: “Taken at face value, this reference to the knower-to-be ‘approaching’ or ‘going towards’ the object suggests a situation where the object is a sensible particular: I see something at a distance and want to know what it is; I ‘approach’ it to find out; but before I reach it, it transmogrifies into something completely different, leaving me with no way to discover what the former object was. This sort of situation, however, is too specific to allow an interesting generalization, even within the realm of sensible particulars. Moreover, we know that throughout these arguments Socrates is mainly interested in the forms, not in sensible particulars. So his talk of ‘approaching’ the object is primarily metaphorical for a process of rumination which aims at knowledge of a form.”

<sup>341</sup> Questa resa è suggerita, da ultimo, da Brancacci 2020, 40. Ma si potrebbe forse azzardare anche un'altra resa (così anche Ademollo 2011, 479-481): “Nessuno conosce ciò che conosce essere sprovvisto di qualsivoglia proprietà”. In questo caso, la lingua si spingerebbe al limite dell'impossibilità logica, pur nella raffinatezza della fattura della frase (figura etimologica con ripetizione: γνῶσις [...] γινώσκει e γινώσκει [...] γινώσκει): se il μηδαμῶς ἔχον è inconoscibile, ὃ γινώσκει μηδαμῶς ἔχον è un'espressione ossimorica.

<sup>342</sup> Si veda anche il τὸ μηδαμῶς ὄν di *Sph.* 237b7 ss. Rispetto a quanto dico nella nota precedente, si può osservare anche che, in effetti, la proprietà del μηδαμῶς ἔχον che, nel permanere stabile, può essere fatta oggetto di γνῶσις è proprio il suo non aver alcuna proprietà minimamente stabile.

<sup>343</sup> Brancacci 2020, 40.

C'è un'ultima considerazione che vorrei provare a formulare su queste righe. Apparentemente, ἀεὶ<sup>344</sup> influisce solo su τὸ γινῶσκον; potrebbe essere senz'altro sottinteso anche prima di τὸ γινῶσκόμενον, ma Platone preferisce ripetere solo ἔστι, come pure nel caso degli enti auto-identici. Cosa si può ricavare – se si può ricavare qualcosa – da questo dato testuale? Le tre condizionali coordinate non si susseguono in un ordine casuale, bensì logico. Il punto di partenza è che c'è sempre qualcuno che conosce; ma che cosa conosce? In termini generalissimi, conosce ciò che si fa conoscere, τὸ γινῶσκόμενον. Ma che tipo di conoscenza è quella evocata in questa battuta? Evidentemente, alla luce della discussione precedente, è la conoscenza degli enti auto-identici, cioè la conoscenza filosofica. Infatti, al generalizzante τὸ γινῶσκόμενον seguono espressioni sostantivate al neutro che rimandano agli enti sempre a sé identici di cui si è parlato prima (τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν e ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων).<sup>345</sup> L'ultimo membro del *tricolon*, quindi, fornisce la condizione di possibilità del primo: se si dà *sempre* τὸ γινῶσκον, bisogna che τὰ γινῶσκόμενα siano enti del tipo di τὸ καλόν, cioè autoidentici. Ma c'è un nesso logico tra il tratto oggettuale della autoidentità e l'ἀεὶ del fatto che vi sia sempre chi pratica la conoscenza epistemica? Anche se si tratta di un'ipotesi non verificabile, è forse possibile che si faccia riferimento non soltanto alle condizioni di possibilità dell'evento epistemico in generale, ma anche a quelle di uno *stesso* evento epistemico. Più precisamente, l'assunto della autoidentità dei γινῶσκόμενα potrebbe giustificare, sul piano logico, la perenne possibilità, per esempio, del medesimo evento epistemico della conoscenza bello; in questo senso, l'autoidentità di τὸ καλόν è imprescindibile, se a qualsiasi *cognoscens* deve essere resa sempre disponibile la possibilità di attingere la medesima conoscenza del τὸ καλόν. In questo caso, l'autoidentità garantirebbe l'intersoggettività della conoscenza epistemica, la sua 'oggettività'. E così quell'"ontologia dell'evento" – come è stata efficacemente chiamata<sup>346</sup> – che viene profilata nel *Teeteto* (ogni evento conoscitivo è unico e irripetibile, perché insorge con l'interazione tra un soggetto e

<sup>344</sup> Cfr. *Sph.* 248d-e, con Fronterotta 2007, 376-377 n. 195. Damilier 1998, 58 suggerisce che in τὸ γινῶσκον possa essere ricompreso anche il dio, il che è improbabile, visto il contesto fortemente 'umano' del discorso di Socrate (il divino è più volte escluso dal campo dell'indagine, vuoi per apparente riverenza, vuoi perché il ricorso agli dei è visto come vuota μηχανή). In ogni caso, secondo la studiosa, in questo passo saremmo vicini alla tematizzazione delle nozioni di 'soggetto' e 'oggetto', come le sembra suggerire anche ἀεὶ (la studiosa predilige la resa 'ogni volta'); analoga posizione in Brancacci 2020, 41, che peraltro vede nella ψυχή di *Th.* 184d1-5 la ripresa del γινῶσκον del *Cratilo*.

<sup>345</sup> Calvert 1970, 35-36, pur riconoscendo il frequente uso semanticamente debole dell'espressione τὰ ὄντα nel dialogo, crede che, in questo punto, il riferimento sia alle idee; per ὄντα e ὄν usati per riferirsi a enti in senso paradigmatico (cioè le forme), cfr. Ademollo 2011, 458 n. 12.

<sup>346</sup> Ferrari 2011, 45.

un oggetto che si trovano in una condizione, rispettivamente, unica e irripetibile), che rappresentata una minaccia sempre pericolosa agli occhi di Platone, con la sua idiosincrasia linguistico-gnoseologica, può venire definitivamente neutralizzata.

Ancora, l'autoidentità è anche condizione di possibilità dell'esistenza di *x* in quanto *X*: esempio ne è la stessa *γνώσις*, che “resterebbe sempre e sarebbe *γνώσις*” (440a9, μένοι τε ἂν ἀεὶ [...] καὶ εἴη γνώσις) solo se essa “non muta il suo essere *γνώσις*” (440a8, τοῦ γνώσις εἶναι μὴ μεταπίπτει). L'essere *X* di un certo *x* è subito parafrasato da Socrate con l'espressione αὐτὸ τὸ εἶδος di *x*: per esempio, l'essere *γνώσις* della *γνώσις* è l'αὐτὸ τὸ εἶδος [...] τῆς γνώσεως (440b1); ora, se muta anche questo αὐτὸ τὸ εἶδος di *x* (440b1, εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως), contestualmente: a) *x* muta in un εἶδος altro dall'αὐτὸ τὸ εἶδος di *x* (440b1-2, ἄμα τ' ἂν μεταπίπτει εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως); b) non si dà più nessun *x* (440b2, καὶ οὐκ ἂν εἴη γνώσις). In altre parole, l'αὐτὸ τὸ εἶδος rappresenta non solo il principio di identità di *x*, ma anche la condizione di esistenza di *x*: quando muta l'identità di *x*, vuol dire che è mutato l'εἶδος di *x*, e quindi non esiste più l'oggetto di partenza, ossia *x*. Evidentemente, l'εἶδος di *x* ne esprime l'essenza, la quale comporta l'esistenza di *x*.<sup>347</sup> Quali conclusioni, quindi, si possono trarre da questo esame sulle pagine finali del dialogo? Alla luce dell'assunzione dell'autoidentità, che comporta la separazione, è ragionevole ritenere che gli εἶδη che Socrate “sogna” sono le ben note forme intelligibili.

Un altro termine di portata ontologica che merita di essere esaminato è δύναμις.<sup>348</sup> A giudicare dalle occorrenze, quando si riferisce agli ὀνόματα, sembra designarne il “valore semantico”, o la “capacità referenziale”. Eppure, a un esame più accurato, la situazione si rivela più complessa. La prima attestazione è a 393e3 – laddove, peraltro, inizia anche a essere rimarcata la differenza ontologica tra ὀνόματα e ὄντα. Quando si “dice” l'ὄνομα di uno στοιχεῖον, di una “lettera”, non si dicono “le lettere in sé” (393d8, οὐκ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα), ma – appunto – soltanto i loro ὀνόματα (393d8, ὀνόματα λέγομεν: un'altra movenza tipicamente gorgiana). Questo perché, evidentemente, il λέγειν ha come oggetto sempre degli ὀνόματα, mai direttamente gli ὄντα referenti. L'unica eccezione è rappresentata da quattro lettere: ε, υ, ο, ω

<sup>347</sup> Qui si avrebbe la implicazione di essenza-esistenza di cui scrive Ademollo 2011: cfr. n. 250.

<sup>348</sup> Su cui cfr. già Bury 1894.

(393d8-9, πλὴν τεττάρων, τοῦ Ε καὶ τοῦ Υ καὶ τοῦ Ο καὶ τοῦ Ω); “quanto alle altre lettere, invece, vocali e non-vocali (τοῖς δ’ἄλλοις φωνήεσσι τε καὶ ἀφώνοις), sai bene che le diciamo (λέγομεν) aggiungendo altre lettere (περιτιθέντες ἄλλα γράμματα), rendendole ὀνόματα (ὀνόματα ποιούντες, 393d8-e2).” L’aggiunta di lettere rende ὀνόματα le lettere diverse dalle quattro sopra elencate. Ciò implica una differenza ontologica tra ὀνόματα e ὄντα, che verrà ripresa soltanto più in là nel testo, nel corso del dialogo con Cratilo (438e8-9). Ma qual è il limite all’aggiunta di lettere, nell’alterare la struttura ‘materiale’ di un ὄνομα? La “correttezza” dell’ὄνομα – spiega Socrate – è realizzata nel momento in cui questo “mostrerà a noi la cosa” (393e4, αὐτὸ ἡμῖν δηλώσει): “finché imporremo la δύναμις della cosa in modo che sia manifesta” (393e2-3, ἕως ἂν αὐτοῦ δηλουμένην τὴν δύναμιν ἐντιθῶμεν), la correttezza è assicurata (393e3-4, ὀρθῶς ἔχει ἐκεῖνο τὸ ὄνομα καλεῖν). Ecco l’occorrenza di δύναμις di cui si diceva. Innanzitutto, essa è oggetto dell’ἐντιθέναι, dell’“imporre”, che deve rendere quella “manifesta” (δηλουμένην: participio dal chiaro valore consecutivo), pena la scorrettezza dell’ὄνομα. Nel dialogo, il verbo ἐντίθημι rimanda sempre all’aggiunta di lettere, e si accompagna talvolta all’antonimo ἐξαίρειν (“togliere”): si tratta di un verbo dal valore operativo, che designa l’attività dell’aggiungere qualcosa a qualche altra; nel caso in esame, l’oggetto del verbo è δύναμις che, dal processo dell’ἐντιθέναι, deve risultare “manifesta”. Ma δύναμις di cosa? Essa è qualificata da un generico genitivo αὐτοῦ, il cui referente analettico non è immediatamente individuabile: non vi sono termini singolari nelle righe precedenti della stessa battuta di Socrate. Due evidenze testuali, tuttavia, confortano l’ipotesi che l’αὐτοῦ in questione sia la cosa nominata. Qualche riga più sopra, a 393d4-5, a dover risultare “manifesta nell’ὄνομα (δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι)”, pena la scorrettezza di quest’ultimo, era l’“essere della cosa nominata” (ἡ οὐσία τοῦ πράγματος: peraltro, il suo “potere” deve restare “saldo” nell’ὄνομα, cfr. 393d4, ἕως ἂν ἐγκρατῆς ἦ), a prescindere da eventuali aggiunte o espunzioni di lettere (cfr. 393d3, οὐδ’ εἰ πρόσκειται τι γράμμα ἢ ἀφήρηται), o dalla variazione delle sillabe (cfr. 393d1-2, εἰ δὲ ἐν ἑτέραις συλλαβαῖς ἢ ἐν ἑτέραις). Poche righe sopra la pericope qui in esame, quindi, la funzione ‘criteriologica’, quanto alla correttezza dell’ὄνομα, è in capo all’οὐσία τοῦ πράγματος; questa deve essere presente in modo evidente e vincolante in ciascun ὄνομα – al modo di un principio d’ordine (cfr. la funzione normativa dell’εἶδος e della φύσις a 389b3 ss.). Ed è sempre questa οὐσία a garantire l’invarianza

semantica (cfr. 393d2, τὸ αὐτὸ σημαίνει). Ma queste due funzioni – invarianza semantica e principio criteriologico – erano di pertinenza dell’εἶδος, degli εἶδη, fino a 390e5; sicché pare legittimo supporre che l’οὐσία τοῦ πράγματος sia assimilabile, o almeno funzionalmente analoga, al piano eidetico. Se, però, οὐσία τοῦ πράγματος e δύναμις αὐτοῦ sono stringhe sinonimiche, ne consegue che δύναμις sta per οὐσία, e che entrambi i termini alludono a quelle “forme” che occorre “riprodurre”, o “imporre”, in ciascun ὄνομα perché sia corretto. Peraltro, anche un’altra evidenza testuale conforta questa ipotesi interpretativa: nella riga successiva all’ambiguo αὐτοῦ, ricorre un altro αὐτό che verrà “reso evidente” (δηλώσει; cfr. δηλουμένην di 393e3) dall’ὄνομα. Pur essendo anch’esso privo di referente, il pronome non può che riferirsi alla cosa nominata: ὁρθῶς ἔχει ἐκεῖνο τὸ ὄνομα καλεῖν ὃ αὐτὸ ἡμῖν δηλώσει. Infine, un’ulteriore e definitiva conferma all’esegesi fin qui proposta proviene da 393e6-7, dove l’esame di βῆτα porta ad affermare che “l’intero ὄνομα” deve “mostrare la natura di quella lettera” (τὴν ἐκείνου τοῦ στοιχείου φύσιν δηλῶσαι ὅλω τῷ ὀνόματι). In conclusione, a dover essere fatto oggetto di δήλωσις da parte dell’ὄνομα è l’οὐσία del πράγμα, o la sua δύναμις, o ancora la sua φύσις. Anche quest’ultimo termine, dunque, rimanderà (nuovamente, cfr. *supra*) al piano normante e stabilizzante dell’εἶδος. Per inciso, nel corso della ‘sezione etimologica’, anche lo spessore semantico di δύναμις (come *nominatum*) si va banalizzando, in conformità con il generale indebolimento della consistenza teorica dell’intera sezione dialogica. In diverse occorrenze,<sup>349</sup> δύναμις non designa altro che generiche proprietà, o capacità, riconducibili al *nominatum*.

Anche οὐσία sembra subire un trattamento semantico analogo, dopo le prime promettenti attestazioni di 386 (vd. *supra*). Nel corso della discussione etimologica, essa è esplicitamente individuata da Ermogene quale *imitandum*, nel momento in cui bisogna forgiare i nomi; e questa assunzione viene poi ereditata e accettata anche da Cratilo (cfr. 423e1, 423e3, 423e8, 424b2, 424b10, 431d3, 436e4). Ma – contrariamente a quanto ritiene Ademollo<sup>350</sup> – non si può affermare con certezza

<sup>349</sup> Cfr. 400b1 (Καλῶς ἄρα ἂν τὸ ὄνομα τοῦτο ἔχοι τῇ δυνάμει ταύτῃ ἢ φύσιν ὅχει καὶ ἔχει “φυσέχην” ἐπονομάζειν; qui δύναμις ha il significato di “forza”); anche a 404e5 la δύναμις del dio è il parametro di riferimento (cfr. πρὸς) della correttezza della denominazione (Τὸ δέ γ’ ἐστίν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, κάλλιστα κείμενον πρὸς τὴν δυνάμιν τοῦ θεοῦ); cfr. anche 405a1 (οὐ γὰρ ἔστιν ὅτι ἂν μᾶλλον ὄνομα ἤρμοσεν ἐν ὄν τέτταρσι δυνάμεσι ταῖς τοῦ θεοῦ); 406a2 (πασῶν ἐφαπτόμενον κεῖται τῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων: qui è rimarcato il “contatto”, ἐφαπτόμενον, tra ὄνομα e δυνάμεις); 417b4 (ταύτην αὐτοῦ τὴν δυνάμιν ἐπονομάζων ἔθετο τοῦνομα); 419e1 (τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούση δυνάμει δῆλον ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα); 420a3 (ἀπὸ ταύτης οὖν πάσης τῆς δυνάμεως “ἡμερος” ἐκλήθη).

<sup>350</sup> Cfr. Ademollo 2011, 277-278; ma cfr. già Guthrie 1978, 10.

che si tratti di un impiego tecnico del lemma, con il significato quindi di ‘essenza’, anche se alcune occorrenze cadono in battute filosoficamente impegnative. Si consideri la porzione di testo che si estende da 423e a 424b. Quanto si può asserire, sulla base del dettato di questa pericope, è che “tutte le cose che godono [...] dell’appellazione dell’essere” hanno senz’altro una οὐσία (423e2-5, πρῶτον αὐτῶ τῷ χρώματι καὶ τῇ φωνῇ οὐκ ἔστιν οὐσία τις ἑκατέρω αὐτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅσα ἠξίωται ταύτης τῆς προσήσεως, τοῦ εἶναι;). Che εἶναι abbia qui valore completo (o esistenziale) o incompleto (o predicativo), o entrambi, è indifferente: οὐσία è la sostantivazione di εἶναι. Di conseguenza, sta per l’insieme di proprietà della cosa, e vale quindi ‘modo d’essere’ (cfr. 423e1, οὐ καὶ οὐσία δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστω;). È questo ‘essere’ che l’onomastico deve imitare (423e7-8, εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμεῖσθαι δύναται ἑκάστου, τὴν οὐσίαν, γράμμασί τε καὶ συλλαβαῖς): ciascun ὄνομα deve “toccare l’essere” del suo referente (424b1, τοῦ ὄντος ἐπιλαμβάνεται αὐτῶν). Tuttavia, una stringa presente nell’immediato prosieguo della battuta di 423e7-8 parrebbe infirmare la mia interpretazione di οὐσία: chi dovesse imitare la οὐσία di ciascuna cosa, non “mostrerebbe” (δηλοῖ) forse – domanda Socrate – ἑκάστων ὃ ἔστιν;<sup>351</sup> Questa stringa, secondo Ademollo 2011, 276, è “quasi-tecnica”, ed è sinonimo di “essenza”. Ammesso che sia così, un simile valore semantico quasi-tecnico sarebbe forse compatibile anche con l’interpretazione prudente che, di οὐσία, ho fin qui suggerito: perché è effettivamente plausibile che, con tale termine, Platone abbia voluto destare, per mezzo di Socrate, l’attenzione del lettore filosoficamente sensibile e preparato, che sa bene che οὐσία, in senso stretto, è sinonimo di “forma”, o “idea”; il punto è che, tanto nel caso di οὐσία quanto in quello di ἑκάστων ὃ ἔστιν, Socrate non ne approfondisce o chiarisce lo spessore ontologico. In altre parole, “ciò che ciascuna cosa è” potrebbe alludere, sì, all’“essenza” di ogni cosa, ma potrebbe anche rimandare, almeno in questo contesto all’insieme delle proprietà di ciascuna cosa, o a una qualsiasi di esse che, per qualche ragione, spicchi sulle altre; insomma, alla ‘condizione di essere’. D’altronde, la sezione etimologica è costellata di usi ambigui, se non addirittura banali, di termini, espressioni o stringhe che suonano significative e familiari

<sup>351</sup> Questa stringa riveste un valore tecnico p.es. in *Phd.* 65e1, dove è parafrasata con τὸ ἀληθέστατον, e a 78d4; analogo uso anche in *Rsp.* 490b2, 504a6, 507b5, 532a6, 533b1; invece, in *Tht.* 153e7 e *Phdr.* 262b8, p.es., non è esplicitamente connessa con le idee. Si tratta, quindi, di un’espressione non sempre usata in senso tecnico (come quasi ogni altro termine o espressione della filosofia platonica, d’altronde).

all'interprete platonico; bisogna resistere, tuttavia, alla tentazione di trovare, in questa sezione, più di quanto il suo autore non le abbia voluto consegnare (cfr. I.9).

Comunque sia, eccezion fatta per l'occorrenza sopra discussa, nel *Cratilo* δύναμις tende ad assumere il significato di “capacità, valore semantico”, quando si riferisce agli ὀνόματα. In un passo piuttosto celebre (394a5-b7), a fronte della possibilità di operare ‘variazioni sul tema’ con le sillabe (ποικίλλειν δὲ ἕξεστι ταῖς συλλαβαῖς), è contemplata la necessità, per chi sia competente sugli ὀνόματα (ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων), di saper cogliere l'identità (cfr. τὰ αὐτὰ ὄντα), l'uniformità sostanziale, dietro la molteplicità e la variabilità estetico-formali, che disorienterebbero un inesperto (ὥστε δόξαι ἂν τῷ ιδιωτικῶς ἔχοντι ἕτερα εἶναι ἀλλήλων τὰ αὐτὰ ὄντα). Questa omogeneità si sostanzia nella δύναμις onomastica, che può restare identica anche in differenti sequenze sillabiche; sicché è tale δύναμις che l'ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων deve opportunamente indagare (τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ), se non vuole “essere stordito” (ἐκπλήττεται) dalla variabilità delle lettere (εἶ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετάκειται ἢ ἀφήρηται):

ποικίλλειν δὲ ἕξεστι ταῖς συλλαβαῖς, ὥστε δόξαι ἂν τῷ ιδιωτικῶς ἔχοντι ἕτερα εἶναι ἀλλήλων τὰ αὐτὰ ὄντα· ὥσπερ ἡμῖν τὰ τῶν ἰατρῶν φάρμακα χρώμασιν καὶ ὀσμαῖς πεποικιλμένα ἄλλα φαίνεται τὰ αὐτὰ ὄντα, τῷ δὲ γε ἰατρῷ, ἅτε τὴν δύναμιν τῶν φαρμάκων σκοπούμεν, τὰ αὐτὰ φαίνεται, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται ὑπὸ τῶν προσόντων. οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων<sup>352</sup> τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἶ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετάκειται ἢ ἀφήρηται,<sup>353</sup> ἢ καὶ ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν ἔστιν ἡ τοῦ ὀνόματος δύναμις.

È possibile variare con le sillabe fino al punto che gli stessi nomi potrebbero apparire gli uni diversi dagli altri a chi sia inesperto; analogamente, a noi i farmaci dei medici sembrano diversi pur essendo gli stessi, quando siano stati variati nei colori o negli odori, mentre al medico, poiché esamina la potenza dei farmaci, paiono gli stessi, e non si lascia disorientare da aggiunte secondarie. Allo stesso modo, forse, anche l'esperto dei nomi indaga la loro potenza, e non si lascia disorientare se qualche lettera è aggiunta, spostata o tolta, o se la potenza del nome si trova espressa in tutt'altre lettere.

(394a5-b7, trad. mia)<sup>354</sup>

<sup>352</sup> Cfr. anche l'espressione a 395b, τοῖς δ' ἐπαῖουσι περὶ ὀνομάτων.

<sup>353</sup> Addizione, sottrazione, metatesi e sostituzione sono le operazioni di base che possono coinvolgere gli ‘elementi’ (στοιχεῖα), secondo Dalimier 1998, 210 n. 83.

<sup>354</sup> Cfr. anche 394c7-9 (ἕτερα ἂν ἴσως συχνὰ εὔροιμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταύτων φθεγγόμενα); 405e3 (διὰ τὸ μὴ ὀρθῶς σκοπεῖσθαι τὴν δύναμιν τοῦ ὀνόματος, laddove la corretta indagine sulla δύναμις preverrebbe l'errore interpretativo circa la ‘semantica’ dell'ὄνομα: cfr. ὡς σημαῖνον); per il resto, a 427b6, δύναμις sembra semplicemente rimandare a una capacità concreta del ‘γ’, che attiene agli effetti della sua pronuncia sulla lingua (ὀλισθανούσης τῆς γλώττης ἀντιλαμβάνεται ἡ τοῦ γάμμα δύναμις; stesso discorso per 427b2); a 435d2 il valore

Ora, a detta di Socrate, la capacità di cogliere l'identità sostanziale ("dinamica", si potrebbe dire: ossia, della δύναμις), pur nella diversità integrale (ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν) o parziale (εἴ τι πρόσκειται γράμμα etc.) dei composti onomastici, è di pertinenza di chi indaga sapientemente (cfr. ἐπιστάμενος) sui nomi; ma una figura professionale analoga – il διαλεκτικός – era stata già evocata e delineata, seppur brevemente, nel dialogo, in rapporto al nomoteta-onomaturgo: l'ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων, quindi, potrebbe essere assimilabile al διαλεκτικός. Quest'ultimo, infatti, aveva il compito di sovrintendere alla riproduzione del piano eidetico (garante dell'uniformità semantica) in quello (empirico, molteplice e variegato) delle unità fonico-sillabiche; inoltre, costui doveva verificare la correttezza, o adeguatezza allo scopo, di ciascun ὄνομα prodotto, nell'ambito di una pratica didattico-tassonomica. In altre parole, il διαλεκτικός sapeva riconoscere l'unità eidetica al di là della variabilità estetico-sonora degli ὀνόματα, proprio come l'ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων, nel passo in esame, sa rintracciare l'unità 'dinamica' di ὀνόματα apparentemente diversi. A fronte, allora, dell'analogia funzionale di questi due 'ruoli professionali', nonché dell'εἶδος dell'ὄνομα e della sua δύναμις, parrebbe più che legittimo concludere che la δύναμις dell'ὄνομα coincide, a tutti gli effetti, con il suo εἶδος specifico (la stessa δύναμις si trova "nelle" diverse sequenze letterali proprio come l'εἶδος: ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν ἐστὶν ἢ τοῦ ὀνόματος δύναμις), così come il διαλεκτικός coincide pienamente con l'ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων. Nel passo, inoltre, questa linea di ragionamento è sviluppata attraverso una similitudine con ἰ τῶν ἰατρῶν φάρμακα; e qui appare un'espressione interessante. Secondo Socrate, anche alcuni φάρμακα, pur avendo un'identica δύναμις e pur dovendo, quindi, essere assimilati (τὰ αὐτὰ ὄντα), tuttavia, "a causa di *aggiunte secondarie* (ὑπὸ τῶν προσόντων)", appaiono diversi a noi, agli inesperti (ἡμῖν [...] ἄλλα φαίνεται). I προσόντα designano qui tutte quelle caratteristiche, o qualità, inessenziali e supplementari, che determinano modificazioni non sostanziali; in particolare, i fattori di differenziazione esteriore, 'cosmetica' (cfr. πεποικιλμένα), dei φάρμακα, sono colori e odori (cfr. χρώμασιν καὶ ὀσμαῖς). A tal proposito, non sfuggirà come la coppia δύναμις/προσόντα sia funzionalmente analoga, sul piano teorico, a quella di οὐσία/πάθη che è attestata

---

(quello di "funzione") è piuttosto generico (τίνα ἡμῖν δύναμιν ἔχει τὰ ὀνόματα), così come anche a 412e2 (εὐστομίας ἔνεκα τὴν τοῦ κάππα δύναμιν προσλαβόν: qui δύναμις è quasi pleonastico). Un significato analogo va attribuito anche all'unica occorrenza di τύπος (432e6) in riferimento agli ὀνόματα.

nell'*Eutifrone*; e, come ha mostrato Bruno Centrone, questo binomio è destinato a rivestire un ruolo significativo nella filosofia aristotelica.<sup>355</sup> Inoltre, la capacità di riconoscere correttamente l'identità nelle differenze è peculiare, anche in altri dialoghi, del filosofo dialettico (cfr. p.es. *Sph.* 253d1-3); talché il concetto di δύναμις come garanzia di invarianza semantica, a fronte della variabilità morfologica degli ὀνόματα, altro non è che un'ulteriore declinazione dello stesso motivo teorico.

## I.9 “Non ci metterei le mani sul fuoco!” Sull'uso di ἰσχυρίζομαι/δυσχυρίζομαι in Platone

Uno degli aspetti più problematici e ambigui del dialogo è rappresentato dalla cosiddetta ‘sezione etimologica’. Tanto il metodo impiegato da Socrate, quanto i risultati (se non tutti, almeno alcuni) che esso permette di ottenere, hanno suscitato e suscitano più di qualche perplessità tra i platonisti. Pur non potendosi escludere definitivamente che alcune etimologie contengano delle criptocitazioni di teoremi platonici,<sup>356</sup> una cospicua messe di evidenze testuali suggerisce, quanto meno, un certo distacco da parte del personaggio di Socrate, che si dice, a più riprese, “posseduto” da una sapienza misteriosa, se non da un vero e proprio “entusiasmo” da θεόληπτος.<sup>357</sup> In particolare, quanto mi ripropongo di esaminare in questo breve capitolo è l'impiego, nella suddetta porzione del dialogo, della coppia ἰσχυρίζομαι/δυσχυρίζομαι: queste occorrenze, così come le altre rintracciabili nel *corpus Platonicum*, concorrono a comporre un quadro omogeneo di applicazioni, che testimoniano del plausibile disimpegno autoriale rispetto ai vari segmenti teorici introdotti o chiosati con tali forme verbali. Ecco i passi pertinenti del *Cratilo*:

Καὶ μὲν δὴ ἔγωγε καὶ αὐτός, ὃ Κρατύλε, οὐδὲν ἂν ἰσχυρισαίμην ὧν εἴρηκα, ἧ δέ μοι ἐφαίνετο μεθ' Ἑρμογένους ἐπεσκευάμην, ὥστε τούτου γε ἔνεκα θαρρῶν λέγε, εἴ τι ἔχεις βέλτιον, ὡς ἐμοῦ ἐνδεξομένου. εἰ μὲντοι ἔχεις τι σὺ

<sup>355</sup> Centrone 1995 e 2012, 29-33.

<sup>356</sup> Così Sedley 1998. Si noti che, contrariamente a quanto si legge in molti *status quaestionis* sulle etimologie del *Cratilo*, Sedley non difende la platonicità dell'intera sezione *tout court*; lo studioso distingue tra etimologie “exegetically correct” ed etimologie “philosophically correct”; mentre sono tutte del primo tipo, nella misura in cui riflettono la credenza platonica nella possibilità di estrapolare dalle parole le opinioni di chi, quelle parole, le ha effettivamente prodotte (gli antichi nomoteti), ciò no vuol dire che tutte le parole celino un significato filosoficamente accettabile: le etimologie etico-gnoseologiche, per esempio, sarebbero da rigettare alla luce del mobilismo che caratterizza la loro semantica.

<sup>357</sup> Così Guthrie 1978, 25. Anche Goldschmidt 1940, 90-96 crede che Platone, attraverso Socrate, prenda le distanze dalle etimologie e dal loro contenuto, che sarebbe una riproposizione delle teorie di Cratilo.

κάλλιον τούτων λέγειν, οὐκ ἂν θαυμάζοιμι· δοκεῖς γάρ μοι αὐτός τε ἐσκέφθαι τὰ τοιαῦτα καὶ παρ' ἄλλων μεμαθηκέναι. ἐὰν οὖν λέγῃς τι κάλλιον, ἓνα τῶν μαθητῶν περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων καὶ ἐμὲ γράφου. (428a6 ss.)

SOCRATE Ebbene, Cratilo, io stesso non metterei certo le mani sul fuoco su qualcosa di quello che ho detto, ma ho proceduto nell'indagine con Ermogene per la strada che mi pareva opportuna, sicché, a questo proposito, fatti coraggio e, se hai qualcosa di migliore da dire, dilla: la accoglierò, contaci. Ma se tu hai effettivamente qualcosa di meglio da dire, io non me ne stupirei: mi sembra, infatti, non solo che tu abbia esaminato tali questioni autonomamente, ma anche che tu abbia ricevuto insegnamenti in merito da altri. Se, dunque, tu dirai qualcosa di migliore, annovera anche me tra i tuoi discepoli sulla correttezza dei nomi.

ταῦτ' οὖν πότερον ποτε οὕτως ἔχει ἢ ἐκείνως ὡς οἱ περὶ Ἡράκλειτόν τε λέγουσιν καὶ ἄλλοι πολλοί, μὴ οὐ ῥάδιον ἢ ἐπισκέψασθαι, οὐδὲ πάνυ νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά, δυσχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα, καὶ αὐτοῦ τε καὶ τῶν ὄντων καταγιγνώσκειν ὡς οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδενός, ἀλλὰ πάντα ὥσπερ κεράμια ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ κατάρρω νοσοῦντες ἄνθρωποι οὕτως οἴεσθαι καὶ τὰ πράγματα διακεῖσθαι, ὑπὸ ῥεύματός τε καὶ κατάρρου πάντα [τὰ] χρήματα ἔχεσθαι. (440c7 ss.)

Se, dunque, le cose stiano così o nel modo sostenuto dai seguaci di Eraclito e da molti altri, temo non sia una cosa facile da esaminare; e non mi sembra che sia da persona molto assennata affidare se stessi e la propria anima alle cure delle parole, mostrandosi ciecamente fiduciosi in queste e in chi le ha poste; o usare toni perentori come se si sapesse qualcosa; o disprezzare se stessi e le cose come se non ci fosse nulla di buono in esse, come se tutto scorresse al modo di clessidre; o credere, al modo di uomini malati di catarro, che anche le cose si trovano nella stessa condizione e che tutto è dominato da un flusso e da un 'catarro' – tutto questo, lo ripeto, non mi sembra da persona molto assennata. (trad. mia)<sup>358</sup>

Come anticipavo, un esame accurato delle occorrenze della coppia ἰσχυρίζομαι/δυσχυρίζομαι nel *corpus Platonicum* suggerisce che Platone lo impiega in modo quasi tecnico, per sconsigliare al lettore di operare una meccanica sovrapposizione tra i risultati e le assunzioni dei personaggi da una parte, e le convinzioni autoriali dall'altra. Le occorrenze più rilevanti del verbo sono le seguenti.

1) *Phd.* 63b4:

Φέρε δὴ, ἣ δ' ὅς, πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς. ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ὦμην ἦξιεν

<sup>358</sup> L'ipotesto è senz'altro Hipp. *De victu*, I 22, 1-4 (Joly-Byl), come sostiene Benati 2017.

πρῶτον μὲν παρὰ θεοῦς ἄλλους σοφοῦς τε καὶ ἀγαθοῦς, ἔπειτα καὶ παρ’ ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ· νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ’ ἀνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθοῦς — καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δυσχυρῖσαίμην — ὅτι μέντοι παρὰ θεοῦς δεσπότης πάνυ ἀγαθοῦς ἦξιεν, εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δυσχυρῖσαίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ’ εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.

Coraggio, dunque! - disse Socrate. - Cercherò di difendermi davanti a voi in maniera più convincente di quanto non abbia fatto davanti ai giudici». E continuò: «Se, infatti, io non pensassi, Simmia e Cebete, che andrò a stare innanzitutto presso altri dei, a loro volta sapienti e buoni, e inoltre presso uomini trapassati che sono migliori di quelli di qui, sbaglierai a non prendermela di fronte alla morte; ora, invece, ben sapete che io spero di raggiungere uomini buoni - e questo non potrei sostenerlo con certezza assoluta; ma che io mi aspetti di andare a stare accanto a padroni davvero valenti, gli dei, sapete bene che niente altro sosterrai con maggiore forza di questo. Sicché non ho più ragione di prendermela, ma ho buone speranze che vi sia qualche cosa per i morti e che, proprio come si dice già dal tempo antico, sia molto meglio per i buoni che per i cattivi. (trad. Martinelli Tempesta)

Socrate – e, forse, con lui Platone – non è pronto a “mettere le mani sul fuoco” (τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δυσχυρῖσαίμην) sul fatto che, da morto, “arriverà presso uomini buoni” (παρ’ ἀνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθοῦς); ma, se c’è una cosa per la quale “metterebbe le mani sul fuoco” (cfr. εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δυσχυρῖσαίμην ἂν καὶ τοῦτο), è che “arriverà presso *dei*-padroni molto buoni” (ὅτι μέντοι παρὰ θεοῦς δεσπότης πάνυ ἀγαθοῦς ἦξιεν). Si può supporre che, dietro a questi θεοῦς δεσπότης, si celino quegli enti realmente “divini” la cui conoscenza – com’è apparentemente affermato nel *Fedone* – è integralmente attingibile solo alle anime disincarnate: le idee.<sup>359</sup> Così, l’elemento mitologico costituito dagli “uomini buoni” è rigettato, mentre è affermata, da una parte, la ‘positività’ della morte, in quanto scioglimento-separazione<sup>360</sup> dell’anima dai vincoli ottenebranti del corpo e, in generale, dalla sensibilità, e perché rende possibile il ritorno dell’anima alla sua dimensione naturale, l’intelligibile che le è “affine”,<sup>361</sup> dall’altra, è ribadito che ciò che attende l’anima quando è “in sé e per sé” è il vero ‘divino’: le idee.

<sup>359</sup> Cfr. *Phd.* 79d1 ss. La testimonianza del *Fedone* è presa alla lettera da Trabattoni 2011, che può così sostenere che la piena conoscenza degli enti intelligibili è possibile solo per l’anima disincarnata. Tale visione prenatale fungerebbe da condizione trascendentale di possibilità della conoscenza attingibile all’anima incarnata – una conoscenza, quest’ultima, che non “trova fastidio e completamento in una definizione” degli oggetti metafisici ideali, perché si tratta di “un’attività dinamica che continuamente riannoda il particolare all’universale e viceversa”: così Trabattoni 2003, 185; cfr. anche Trabattoni 2003a, 2005, 2006, 2007. Di diverso avviso Ferrari 2018, 103 ss.

<sup>360</sup> Su questo tema, cfr. ora Pitteloud 2017, 57-86.

<sup>361</sup> Sulla ‘nostalgia’ dell’anima per il mondo delle idee, cfr. *Phd.* 65a10 ss., con Delle Donne 2022.

2) *Phd.* 100c10 ss.:

Οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ δι' ὅτι καλὸν ἐστὶν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, — ταραττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι — τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διςχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέςτατον εἶναι καὶ ἐμαυτῶ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄψοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά· ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;

Ma allora, - disse Socrate, - non capisco più, né posso riconoscere le altre cause, quelle dei sapienti di cui si diceva; anzi, nel caso qualcuno mi proponga, quali cause del fatto che una qualsiasi cosa è bella, vuoi un colore sgargiante vuoi una figura vuoi una qualunque cosa di questo genere, a tutte queste altre causemandando tanti saluti - in tutte, infatti, mi confondo - e semplicemente, grossolanamente e fors'anche scioccamente mi tengo stretta questa: che a rendere bella quella cosa non è nient'altro che la presenza o la comunanza di quel bello in sé - o di qualunque altro tipo di relazione si tratti -; non su questo insisto ancora, ma sul fatto che grazie al bello sono belle le cose belle. Questa, infatti, mi sembra la risposta più sicura da dare a me stesso e ad altri, e se mi attengo a essa sono convinto che non potrai mai cadere; ma è un saldo appiglio rispondere tanto a me quanto a chiunque altro che grazie al bello le cose belle sono belle. O non pare anche a te? (trad. Martinelli Tempesta)

Lasciate alle spalle quelle cause necessarie (οὐ τοίνυν [...] ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν; τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ), su cui i fisiologi fino ad Anassagora hanno fondato la loro spiegazione della φύσις, Socrate approda alla consapevolezza che, a causare la presenza nei sensibili di una certa proprietà  $f$ , debba essere un'entità  $F$ , che sia la perfetta sostanzializzazione di  $f$  (τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά).<sup>362</sup> In questo senso, all'atto di fornire la ragione dell'essere  $f$  di  $x$ , si viene ad affermare un'apparente tautologia:  $x$  è  $f$  grazie a  $F$ , che “è presente” in  $x$ , o di cui  $x$  “partecipa”. Quali siano i termini esatti di questa relazione tra  $F$  e gli  $x$  in possesso di  $f$  - se, cioè, si tratti di una relazione di “presenza” (εἴτε παρουσία), di “comunanza” (εἴτε κοινωνία) o in qualsiasi altro modo la si voglia chiamare (εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσαγορευομένη) - non è

<sup>362</sup> Cfr. Sedley 2016.

qualcosa a cui Socrate è disposto a “impiccarsi”, per così dire; segno che quel che è da mantenere saldo a ogni costo (τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ’ ἐμαυτῶ) è soltanto il ruolo causale delle idee, a prescindere dalla designazione linguistica delle modalità operative di questa causazione. In altre parole, quando si tratta di scelte terminologiche che, almeno nella percezione di chi parla, non veicolano differenze teoriche sostanziali, il locutore filosoficamente raffinato è autorizzato a disimpegnarsi.<sup>363</sup>

3) *Phd.* 114d1 ss.:

Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ’ ἐστὶν ἢ τοιαῦτ’ ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκῆσεις, ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὕσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν—καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος—καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῶ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.

Sostenere a spada tratta che le cose stiano proprio come io le ho raccontate, non si addice a un uomo dotato di senno; che, tuttavia, stiano così o all’incirca così riguardo alle nostre anime e alle loro dimore, se è proprio palese che l’anima è qualcosa di immortale, questo mi pare si addica e credo valga la pena di correre il rischio di pensare che stiano così - perché il rischio è bello -; ed è necessario, per così dire, incantare se stessi con racconti del genere. È per questo che io da un pezzo mi dilungo nel racconto. (trad. Martinelli Tempesta)

Dopo la descrizione dell’Ade, Socrate non è disposto a “mettere le mani sul fuoco” sul fatto che le cose stiano come lui stesso le ha descritte (Τὸ μὲν οὖν ταῦτα δυσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελέλυθα); piuttosto, gli “sembra appropriato e meritevole di correre qualche rischio” (καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι) credere che, a proposito delle anime e del loro destino oltremondano, la situazione sia “del tipo” di quelle che ha descritto (ἢ ταῦτ’ ἐστὶν ἢ τοιαῦτ’ ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκῆσεις). L’assunto indispensabile è che l’anima sia immortale (ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὕσα). Perché gli pare utile “rischiare” di credere in simili scenari *post mortem*? Per l’evidente potere deterrente che esercitano su chi potrebbe commettere ingiustizie.<sup>364</sup>

<sup>363</sup> Cfr. Aronadio 2016a, 67-106.

<sup>364</sup> Ma cfr. Centrone 2007 sulla possibilità che l’immortalità individuale venga revocata in dubbio da Platone. Più in generale, sulla funzione deterrente di certi scenari oltremondani, cfr. anche il celebre fr. 19 del *Sisifo* (Crizia?).

4) *Men.* 86b5 ss.:

Καὶ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Μένων. καὶ τὰ μὲν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου δισχυρισαίμην. ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἅ μὴ τις οἶδεν βελτίους ἂν εἴμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἥττον ἀργοὶ ἢ εἰ οἰοίμεθα ἅ μὴ ἐπιστάμεθα μηδὲ δυνατόν εἶναι εὐρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τούτου πάνυ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οἷός τε εἶην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.

Sembra anche a me, Menone. Quanto al resto, non insisterei troppo su questo argomento. Ma che, pensando di dover ricercare ciò che non si conosce, saremmo migliori, più coraggiosi e meno pigri che se pensassimo che non sia possibile trovare ciò che non si conosce né che valga la pena cercarlo, ebbene per questa tesi sarei disposto a combattere, se ne fossi capace, a parole e con i fatti. (trad. Ferrari)

Su questo punto ha attirato l'attenzione recentemente Ferrari:<sup>365</sup> non c'è, da parte dell'autore, nessun impegno a condividere il mito della 'visione prenatale' della verità da parte dell'anima disincarnata, che sarebbe poi condannata, nel periodo di incorporazione, a cercare di rammemorare quanto avrebbe appreso in un passato mitico. Al contrario, la temporalizzazione, la storicizzazione sotto forma di un 'evento', dell'accesso, da parte dell'anima, alla verità delle idee, dovrebbe essere intesa, attraverso un'operazione di demitologizzazione, come una condizione ontologica della ψυχή: la sua componente noetico-razionale è naturalmente in contatto, è di per sé congenere con il mondo ideale; sicché, per il soggetto conoscente, è sufficiente astrarsi dalla propria condizione storico-empirica per rivitalizzare il 'contatto' con le forme.

5) *Ti.* 72d4 ss.:

Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπη καὶ μεθ' ὧν καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾤκίσθη, τὸ μὲν ἀληθὲς ὡς εἴρηται, θεοῦ συμφήσαντος τότε ἂν οὕτως μόνως δισχυρίζοίμεθα. τό γε μὴν εἰκὸς ἡμῖν εἰρηῆσθαι, καὶ νῦν καὶ ἔτι μᾶλλον ἀνασκοποῦσι διακινδυνευτέον τὸ φάναι καὶ πεφάσθω.

Riguardo all'anima, dunque, quanto vi sia in essa di mortale e quanto di divino, dove, insieme a cosa e perché sia stata stabilita in parti fra loro separate, potremmo sostenere di aver detto il vero solo a condizione che un dio confermasse che le cose stanno davvero così; ma che il nostro sia stato un discorso verosimile, sia adesso, sia a maggior ragione dopo un'ulteriore analisi, dobbiamo correre il rischio di affermarlo, e lo affermiamo. (trad. Fronterotta)

<sup>365</sup> Ferrari 2016; cfr. anche Ferrari 2007a, 2017a.

Anche in questo passo, il verbo *δυσχυρίζομαι* potrebbe simboleggiare un – sia pur parziale – disimpegno dell’autore rispetto ai dettagli (cfr. *καὶ ὅπῃ καὶ μεθ’ ὧν καὶ δι’ ἃ*) dell’esposizione appena conclusa. Questa notazione si adatta bene al contesto discorsivo del “discorso verosimile”, che non può pretendere di essere irrefutabile, non vertendo su ciò che è irrefutabile, ossia l’intelligibile.<sup>366</sup>

In conclusione: tra le molte evidenze testuali che gli studiosi hanno portato a sostegno del mancato *commitment* di Platone al metodo e ai risultati della cosiddetta ‘sezione etimologica’, credo sia necessario valorizzare l’occorrenza, subito dopo la conclusione di tale sezione, proprio della coppia *ισχυρίζομαι/δυσχυρίζομαι*. Una spia linguistica, questa, della prudente e, al più, parziale adesione dell’autore a questo ampio segmento dialogico.<sup>367</sup>

## I.10 Platone e Tucidide: sul tempo trascorso e sui barbari

Nell’esame degli eventi bellici precedenti alla guerra del Peloponneso (1.1.2, τὰ [...] πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαιότερα: l’*Archaiologia*), Tucidide ravvisa un ostacolo insormontabile: la “quantità di tempo trascorso” (*χρόνου πλῆθος*), che gli impedisce di “trovare con chiarezza” (*σαφῶς* [...] *εὐρεῖν*) gli oggetti storici, e che, di conseguenza, lo costringe a individuare “segni”, “indizi”, a cui “affidarsi” nelle inferenze (*ἐκ δὲ τεκμηρίων ὧν* [...] *μοι πιστεῦσαι ξυμβαίνει*). A suo avviso, “per chi indaga molto indietro nel tempo (*ἐπὶ μακρότατον σκοποῦντί*)”, non resta che procedere per via diagnostico-semeiotica. La sfida per “trovare” – un verbo tecnico del lessico tucidideo<sup>368</sup> – i fatti deve perennemente commisurarsi con la quantità di tempo trascorso che, mentre lo fagocita, è anche la condizione necessaria perché il passato diventi tale. Oltre all’interpretazione dei “segni” e delle “tracce” (cfr. 1.21.1, *ἠρύησθαι δὲ ἡγησάμενος ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων ὡς παλαιὰ εἶναι ἀποχρόντως*), un altro strumento a disposizione dello storico per la ricostruzione del passato “introvabile” è il raffronto con i “barbari” coevi (cfr. 1.6.6, *πολλὰ δ’ ἄν*

<sup>366</sup> L’assunto corrispondentistico che vincola lo statuto epistemologico di ogni discorso alla natura dell’oggetto su cui verte è stato efficacemente discusso da Donini 1988; cfr. poi Berti 1997, Betegh 2010, Burnyeat 2009, Racionero 1998, Santa Cruz 1997, Smith 1985, Turrini 1979, Witte 1964.

<sup>367</sup> Di diverso avviso Sedley 1998 e 2003 (ma cfr. n. 356).

<sup>368</sup> Cfr. Canfora 2013, 299.

καὶ ἄλλα τις ἀποδείξει τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοίωτροπα τῶ νῦν βαρβαρικῶ διαιωμένον): il loro stadio di sviluppo materiale arretrato è assimilabile a quello, ormai perduto, degli antichi. In altre parole, nell’“etnologia” tucididea, “le zone arretrate costituiscono indizio di precedenti fasi di sviluppo (generalizzato). Intuizione metodologica indubbiamente fortunata e messa a frutto anche dall’etnologo e dall’antropologo moderni. Naturalmente una tale concezione sembra prescindere, se assunta in modo meccanico, da nozioni quali lo sviluppo diseguale o differenziato.”<sup>369</sup> A ben vedere, non si tratta di una trovata soltanto tucididea; nello scritto ippocratico *Sull’antica medicina* (5, 124, 5 ss.), è asserito che una parte dei Greci e dei barbari può insegnare come vivessero gli antichi: nella misura in cui i primi non dispongono della medicina, si comportano, in caso di malattia, esattamente come avrebbero fatto i secondi (gli antichi), prima della scoperta della medicina.<sup>370</sup> Inoltre, lo storico contrappone alla “ricerca della verità” (1.20.3, ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας), dovere di ogni ricerca storica, la tendenza, propria di poeti e logografi (1.21.1, οὔτε ὡς ποιηταὶ [...] οὔτε ὡς λογογράφοι), ad abbellire e ingigantire i fatti (cfr. 1.21.1, ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμοῦντες), solo per ragioni estetiche e di gradevolezza per il pubblico (1.21.1, ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῆ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον). Senz’altro, anche il fatto che sia intercorso molto tempo (1.21.1, ὑπὸ χρόνου) ha contribuito in misura significativa alla mitologizzazione degli eventi (ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ [...] αὐτῶν [...] ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐκνευκικότητα), divenuti così poco credibili (ἀπίστωσ).

Nel lungo esame ‘etimologico’ condotto da Socrate, ritornano alcuni temi propri della riflessione tucididea.<sup>371</sup> Innanzitutto, vi sono diversi elementi di evidenza testuale che rimandano all’idea di una ricerca – quella etimologica – intrinsecamente congetturale, ‘eicastica’:<sup>372</sup> a 393b1-4, per esempio, si parla di “calpestare come una traccia dell’opinione di Omero circa la correttezza dei nomi” (τινος ὥσπερ ἵχνους ἐφάπτεσθαι τῆς Ὀμήρου δόξης περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος);

<sup>369</sup> Canfora 1986, 75.

<sup>370</sup> Cfr. Jouanna 1990, 44-45.

<sup>371</sup> Sulla possibilità che Platone conoscesse l’opera di Tucidide, cfr. Nicolai 2005, 246-247, con gli opportuni riferimenti bibliografici.

<sup>372</sup> Dalimier 1998, 51 parla di un’*eikotologia*: “l’étude des noms, comme toute *eikotologia* (science du vraisemblable) implique un calcul des possibilités définies à l’intérieur de certaines limites fixées par hypothèses fondamentales et redéfinissables.” Sull’uso di σημεῖον, cfr. Canto 1987.

ancora, a 397a6-7, la metafora delle ‘tracce’<sup>373</sup> viene ripresa: Socrate afferma che “ci siamo messi su una certa traccia” (εἰς τύπον τινὰ ἐμβεβήκαμεν); a 414e3, invece, Socrate invita Ermogene a farsi supervisore non solo della moderazione, ma dell’εἰκὸς – segno che è questo l’orizzonte dell’indagine. Lo stesso concetto è ribadito anche a 410c6-7, dove Socrate esorta a considerare l’antica lingua attica per “sapere l’εἰκὸς” (τὸ εἰκὸς εἰδέναι: un’espressione apparentemente ossimorica per Platone) sul termine ὄραι.<sup>374</sup> In realtà, l’intero compito della ricerca etimologica è esplicitamente identificato con l’εἰκάζειν (il “congetturare”, un verbo altamente tucidideo);<sup>375</sup> e l’oggetto di tale operazione intellettuale sono i δόγματα dei primi nomoteti (425b9-c7), i cui primi ὀνόματα sono ormai “introvabili” (ἀνεύρετα) per il tempo intercorso (ὕπὸ παλαιότητος, 421d1-5):<sup>376</sup>

Ἐάσομεν οὖν, ἢ βούλει οὕτως ὅπως ἂν δυνώμεθα, καὶ ἂν σμικρόν τι αὐτῶν οἷοί τ' ὦμεν κατιδεῖν, ἐπιχειρῶμεν, προειπόντες, ὥσπερ ὀλίγον πρότερον τοῖς θεοῖς, ὅτι οὐδὲν εἰδότες τῆς ἀληθείας τὰ τῶν ἀνθρώπων δόγματα περὶ αὐτῶν εἰκάζομεν, οὕτω δὲ καὶ νῦν αὖ εἰπόντες [ἡμῖν] αὐτοῖς ἴωμεν, ὅτι εἰ μὲν τι χρῆν [ἔδει] αὐτὰ διελέσθαι εἴτε ἄλλον ὄντινοῦν εἴτε ἡμᾶς, οὕτως ἔδει αὐτὰ διαιρεῖσθαι, νῦν δὲ τὸ λεγόμενον κατὰ δύναμιν δεήσει ἡμᾶς περὶ αὐτῶν πραγματεύεσθαι; (425b8-c7)

Lasceremo perdere, allora? O vuoi che ci accingiamo all’impresa, così come ci è possibile, anche se riusciremo a vederci chiaro poco e nulla in proposito, dopo aver prioritariamente dichiarato – come abbiamo proclamato poco fa agli dei che non sapevamo nulla della verità, ma ci limitavamo a congetturare le opinioni umane su di loro – ebbene, vuoi che anche adesso procediamo dopo aver detto allo stesso modo, a noi stessi, che se chiunque altro, o noi, dovesse dividere tali cose, dovrebbe dividerle in questo modo, ma che adesso dovremo occuparci di tali cose – come si suol dire – per quanto possibile? (trad. mia)

εἴη δὲ κἂν ὑπὸ παλαιότητος τὰ πρῶτα τῶν ὀνομάτων ἀνεύρετα εἶναι· διὰ γὰρ τὸ πανταχῆ στρέφεσθαι τὰ ὀνόματα, οὐδὲν θαυμαστὸν [ἂν] εἰ ἢ παλαιὰ φωνῆ πρὸς τὴν νυνὶ βαρβαρικῆς μηδὲν διαφέρει. (421d2-5)

Potrebbe anche essere che i primi noi siano introvabili a causa della loro antichità: infatti, poiché i nomi vengono stravolti in tutti i modi, non c’è da stupirsi se la lingua antica, in confronto a quella odierna, non differisce in nulla da quella dei barbari. (trad. mia)

<sup>373</sup> La metafora delle tracce da seguire come seguigi è propria, per esempio, anche dell’*Edipo re* di Sofocle, che intrattiene un rapporto molto stretto con la produzione storiografica: Nicolai 2014a.

<sup>374</sup> Cfr. anche 397d6-7. Su questo, cfr. Aronadio 1996, 165 n. 110.

<sup>375</sup> Cfr. 1.9.4, 1.10.2 etc.

<sup>376</sup> Cfr. Thuc. 1.1.2: τὰ γὰρ πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαιότερα σαφῶς μὲν εὐρεῖν διὰ χρόνου πλῆθος ἀδύνατα ἦν.

A ben vedere, tutto il lessico che Socrate impiega per descrivere le sue ipotesi etimologiche è intriso di probabilismo:<sup>377</sup> si sprecano i “mi pare”, “è probabile”, “stando a quanto si dice”, “stando alla leggenda” etc. (come Tucidide,<sup>378</sup> anche il Socrate etimologista deve fare ricorso ai racconti nel caso delle etimologie degli dei e degli eroi: non vi è materiale indiziario di altro tipo, cfr. 395c6, 395d5, 396b8). Inoltre, si registrano diverse occorrenze anche del termine σημεῖον:<sup>379</sup> cfr. 395a7, 415a5, 427c9 (dove a essere “segno” è l’ὄνομα stesso, nelle intenzioni del nomoteta). Comunque sia, l’assenza di certezze dirimenti si riverbera sulla metodologia etimologica nel senso di una sua intrinseca apertura poliprospettica: nel caso di alcuni ὀνόματα, infatti, le etimologie ‘indiziarie’ che risultano, per varie ragioni, ammissibili si moltiplicano e si accumulano, senza mai elidersi (cfr. p.es. 400b11, πολλαχῆ).

Secondo Socrate, una delle ragioni per le quali è impossibile risalire in via definitiva e univoca all’antica concezione adombrata da ogni ὄνομα – così da ottenerne un’etimologia certa – risiede nel molto tempo trascorso: a 414c7, 419d3, 421d2, 425e3 il tempo o l’antichità (χρόνος, παλαιότης) sono esplicitamente identificati come fattori di disturbo, se non di ostacolo insuperabile, per la ricerca etimologica. Un altro elemento ostativo è rappresentato dalla tendenza umana all’“abbellimento estetico” (καλλωπισμός, 414c7, 426d2; cfr. anche 404d7, 4142e2, 414c6) degli ὀνόματα: come sosteneva anche Tucidide per i poeti, più che alla verità, gli uomini si sono sempre interessati all’estetica (404d7, εὐστομίαν περὶ πλείονος ποιούμενοι τῆς ἀληθείας; cfr. anche 414c10-d1), che ha finito per trasfigurare irrimediabilmente gli ὀνόματα. Secondo Socrate, è come se gli uomini – con aggiunte, espunzioni e trasposizioni di lettere – avessero voluto “tragificare” (414c5, τραγωδεῖν) i primi nomi, talché il loro significato è infine andato perduto (414d2-3, ποιοῦσιν μηδ’ ἂν ἓνα ἀνθρώπων συνεῖναι ὅτι ποτὲ βούλεται τὸ ὄνομα). Ma quando Socrate impiega il verbo τραγωδεῖν, è evidente che, al pari di Tucidide, individua nei poeti, più che negli uomini (o negli uomini, ma in quanto hanno atteggiamenti poetici), i principali responsabili della sostituzione di parametri veritativi con altri di ordine estetico-eufonico: all’interesse per la verità, subentra la

<sup>377</sup> Cfr. Levinson 1957, 36; Guthrie 1978, 9.

<sup>378</sup> Cfr. 1.22; cfr. anche quanto scrive Nicolai 2005, 246.

<sup>379</sup> Su questa terminologia, nonché sul rapporto tra storiografia e inchiesta giudiziaria, cfr. Butti De Lima 1996.

ricerca del piacere.<sup>380</sup> In ogni caso, il risultato dell'usura estetizzante dell'uomo, combinata con il trascorrere del tempo, è il “seppellimento” degli ὀνόματα (414c4-8):

τὰ πρῶτα ὀνόματα τεθέντα κατακέχωσται ἤδη ὑπὸ τῶν βουλομένων τραγωδεῖν αὐτά, περιτιθέντων γράμματα καὶ ἐξαιρούντων εὐστομίας ἔνεκα καὶ πανταχῆ στρεφόντων, καὶ ὑπὸ καλλωπισμοῦ καὶ ὑπὸ χρόνου.

I primi nomi che furono posti sono ormai coperti dall'oblio a causa di quanti li vogliono tragificare, aggiungendo e togliendo lettere per ragioni di eufonia, e che li tirano in tutte le direzioni, e a causa di abbellimenti e del tempo intercorso. (trad. mia)

Inoltre, come Tucidide, anche Socrate suggerisce, in più punti del testo, che le antiche denominazioni (quelle più vere, in virtù della loro maggiore vecchiezza) sono, in qualche modo, ancora conservate in lingue straniere o barbare, così come pure molte delle concezioni che guidarono i nomoteti originari: a 397d1 ss. p.es. (cfr. anche 406a7, 409e2), Socrate ricostruisce l'etimologia del termine θεός, e a sostegno della sua ipotesi etimologica sulle opinioni (ἡγεῖσθαι) degli uomini antichi, ricorda che esse si rintracciano identiche, “ancora adesso” (νῦν), presso “molti dei barbari” (φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους ἡγεῖσθαι οὗσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων). Addirittura, a 421d1-5, Socrate asserisce che, per effetto dell'uso trasformativo degli uomini (ὑπὸ τῶν [...] πανταχῆ στρεφόντων), la lingua antica non differisce in nulla da una barbarica, se rapportata con quella corrente (ἢ παλαιὰ φωνὴ πρὸς τὴν νυνὶ βαρβαρικῆς μηδὲν διαφέρει).<sup>381</sup>

Sulla base di questa breve rassegna, si potrebbe sospettare che il Socrate del *Cratilo* abbia, in un certo senso, recepito la lezione tucididea sulla impossibilità di “trovare” il passato; tant'è vero che ne mette in opera l'armamentario concettuale in quella sezione dialogica in cui cerca di ricostruire, senza esiti apprezzabili, le concezioni degli antichi nomoteti. Si comprende bene, allora, perché Socrate, posto di fronte al problema (di ordine fondazionale) di “rendere ragione” (λόγον διδόναι) della correttezza dei πρῶτα ὀνόματα, giudichi senza mezzi termini come ἐκδύσεις tutti i

<sup>380</sup> Altri esempi in tal senso sono 417e7-a1, 418d4, per non parlare di 409d3 e 425d5 ss., laddove le μηχαναὶ tragiche, particolarmente il *deus ex machina*, sono fatte oggetto di severa critica: σκέψαι οὖν ἦν εἰσάγω μηχανὴν ἐπὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἃ ἂν ἀπορῶ [...] εἰ μὴ ἄρα <βού>λει, ὡσπερ οἱ τραγωδοποιοὶ ἐπειδὴν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἰροντες, καὶ ἡμεῖς οὕτως εἰπόντες ἀπαλλαγῶμεν etc.

<sup>381</sup> Cfr. Nicolai 2005, 248; cfr. anche *Lg.* 680b2 ss.

fattori che lui stesso ha, nelle pagine precedenti, ripetutamente evocato – il troppo tempo intercorso (425e3-426a1, ὑπὸ παλαιότητος ἀδύνατον αὐτὰ ἐπισκέψασθαι), la provenienza straniera o barbara, e comunque troppo antica, di alcuni ὀνόματα (425e2-3, παρὰ βαρβάρων τινῶν αὐτὰ παρελήφμεν, εἰσι δὲ ἡμῶν ἀρχαιότεροι βάρβαροι), il ruolo di nomoteti affidato agli dei (425d7-8, τὰ πρῶτα ὀνόματα οἱ θεοὶ ἔθεσαν καὶ διὰ ταῦτα ὀρθῶς ἔχει):

αὐτὰ γὰρ ἂν πᾶσαι ἐκδύσεις εἶεν καὶ μάλα κομψαὶ τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων ὡς ὀρθῶς κεῖται. Καίτοι ὅτω τις τρὸς τῶν πρώτων ὀνομάτων τὴν ὀρθότητα μὴ οἶδεν, ἀδύνατόν ποῦ τῶν γε ὑστέρων εἰδέναι, ἂ ἔξ ἐκείνων ἀνάγκη δηλοῦσθαι ὧν τις πέρι μηδὲν οἶδεν· ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸν φάσκοντα περὶ αὐτῶν τεχνικὸν εἶναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων μάλιστα τε καὶ καθαρώτατα δεῖ ἔχειν ἀποδείξαι, ἢ εὖ εἰδέναι ὅτι τά γε ὑστερα ἤδη φλυαρήσει. (426a1-b3)

Tutte queste, infatti, sarebbero scappatoie, anche molto brillanti, per chi non voglia rendere ragione di come siano corretti i primi nomi. Eppure, nella misura in cui non si conosce la correttezza a proposito dei primi nomi, è probabilmente impossibile conoscere quella dei nomi derivati, che è necessario illustrare a partire da quei nomi di cui non si sa nulla. Ma è chiaro che chi asserisce di essere esperto su questi, deve saper condurre dimostrazioni, soprattutto e nella maniera più chiara, sui primi nomi; oppure deve saper bene che, almeno quanto ai nomi derivati, le sue saranno ormai parole vane. (trad. mia)

Più in generale, si possono individuare anche altre analogie tra la prospettiva della ricerca ‘linguistica’ platonica e quella della ricerca storica tucididea. Innanzitutto, l’interesse primario di Tucidide è costituito non tanto dal remoto e introvabile passato, bensì dal *presente*, dalla guerra *presente*, a causa della sua inusitata ‘grandezza’ (1.21, ὁ πόλεμος οὗτος [...] ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἔργων σκοποῦσι δηλώσει ὁμῶς μείζων γεγενημένος αὐτῶν).<sup>382</sup> Quanto poi all’orizzonte di spendibilità di un’anatomia e di una fisiologia di tale conflitto, si tratta senz’altro del futuro: eventi bellici futuri di *analogia* fisionomia potranno essere più agevolmente riconosciuti, sulla scorta di uno *screening* ‘scientifico’ (cfr. 1.23, τὸ σαφὲς σκοπεῖν) di quello in corso.<sup>383</sup> Perché sono inevitabili la ripetitività dei comportamenti umani, al fondo

<sup>382</sup> Su questo concetto, cfr. Nicolai 2001. Un termine chiave, perché è l’unità di misura della “grandezza”, è δύναμις (“forza militare”): lo stesso termine, ma con diverso significato, con cui, nella sezione etimologica, Socrate designa l’oggetto privilegiato dell’indagine del competente dei nomi (394b3, ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ).

<sup>383</sup> A questa preveggenza razionale (*pronoia*) del futuro, basata sulla conoscenza degli eventi passati, Platone fa probabilmente allusione, e con tono piuttosto denigratorio, in *Rsp.* 516bd: τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὑστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατότατα

sempre simili, e il conseguente riprodursi di fenomeni (come le guerre) sempre strutturalmente simili (cfr. 1.23, τῶν μελλόντων ποτὲ αὔθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι). Anche nel *Cratilo* l'interesse primario dell'autore non sembra essere rappresentato dalla storia antica degli ὀνόματα, o dalla ricostruzione congetturale delle tappe della storia delle modificazioni morfologico-semantiche degli ὀνόματα.<sup>384</sup> Simili ipotesi e ricostruzioni 'storicistiche' sono costituzionalmente controvertibili, perché non oggettive, ma ideologicamente orientate dagli assunti e dalle scelte di chi ricerca.<sup>385</sup> La sezione etimologica, in altre parole, non approda a risultati di per sé soddisfacenti. Al contrario, prima delle pagine finali, quelle in cui si registra un più significativo incremento della densità teoretica (386d8-391a3; 423e-425a) sono quelle in cui i tempi verbali impiegati non sono più 'storici' (l'indicativo aoristo, o l'imperfetto), bensì quasi sempre il presente e il futuro: il presente atemporale della teoresi, e il futuro della sua auspicabile realizzazione (cfr. 424e4, ἐποίσομεν).<sup>386</sup> Come quando Socrate (423e ss.), interrompendo la ricerca congetturale delle δόξαι degli antichi nomoteti, delinea, in prima persona (424c5, καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ), un programma di linguaggio ideale in cui vi dovrà sempre essere qualche forma di corrispondenza biunivoca tra singoli (o composti di) ὀνόματα e singoli (o composti di) ὄντα (o, in alcuni casi, tra εἶδη linguistici ed εἶδη ontici).<sup>387</sup> Solo apparentemente, quindi, la disamina dell'appropriatezza degli originari "primi nomi" e di quanti ne sono derivati – i nomi già esistenti e consegnati all'uomo dalla tradizione linguistica (νόμος) – esaurisce il campo della ricerca linguistica. Il vero esame "dialettico" (cfr. I.6) degli ὀνόματα corretti – ossia di quelli prodotti dal tecnico onomaturgico in modo da riprodurre adeguatamente, per quanto possibile, la "forma" dell'ὄνομα (generico e specifico, se così si può dire:<sup>388</sup> cfr. I.8) – non è una pratica oziosa e vuota come parrebbe essere stata la sinonimica di Prodicò (almeno sulla base di

---

ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἴξεν etc.; cfr. Thuc. 1.138.3 e 1.22.4. Su questi passi, cfr. Vidal-Naquet 1988, 58 e soprattutto Canfora 1999, 19-20.

<sup>384</sup> Robinson 1955, 224.

<sup>385</sup> Sembra suggerire questo il frequente richiamo socratico alla "ispirazione" misteriosa che lo avrebbe colpito, permettendogli così di elaborare le molte interpretazioni etimologiche via via proposte: cfr. p.es. 396c6-397a1, 396b6-397a1. Come testimoniano altri passi platonici (cfr. già *Apol.* 22b3-c7), il limite epistemologico dello stato di 'invasamento', o di 'ispirazione', risiede nell'assenza di controllo razionale su quanto viene detto in simili circostanze.

<sup>386</sup> Gli unici imperfetti o aoristi, a 386d8-391a3, sono 'filosofici', e rimandano comunque a contenuti precedentemente accettati dagli interlocutori: 387d1, 387d10, 387e1-2, 387e4, 389b3, 389d1.

<sup>387</sup> Ademollo 2011, 292: "Rather, the parallel between the two divisions envisaged by Socrates seems to require that the categories correspond, not to specific letters, but to *kinds* of letter: more precisely, to the two *summa genera* of letters, i.e. vowel and voiceless." Ma cfr. anche *supra*, I.6.

<sup>388</sup> Cfr. Guthrie 1978, 20.

quanto si evince dalle testimonianze platoniche), né è antiquaria, o fruibile nel solo contesto caduco e subitaneo delle esibizioni sofistiche o poetiche.<sup>389</sup> Con ogni ragionevolezza, la certificazione dialettica della correttezza onomastica (cfr. 389-390) è parte integrante di un ambizioso progetto di costruzione di un lessico realmente pregnante: quello della filosofia; ed esso dovrà essere, a un tempo, “didascalico” e “diacritico”, nonché capace di rimandare agli ὄντα più veri: le idee.<sup>390</sup>

---

<sup>389</sup> Anche Tuciddide contrappone l’eternità delle acquisizioni intellettuali della sua opera alla caducità delle esibizioni: cfr. 1.23, καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ μυθῶδες αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται· ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὐθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται. Cfr. Canfora 1999, 68-71.

<sup>390</sup> Cfr. cap. III.3 e Palumbo 2008, 148.

## II

Costruire e decidere.

Il 'nomoteta' e altre figure  
demiurgiche

## II.1 ‘Nomoteta’, ‘onomaturgo’, ‘onomastico’: stato dell’arte

“Nomoteta”, “onomaturgo” e “onomastico” sono i tre termini che, assieme con altre espressioni partecipiali e perifrastiche (cfr. 401b5, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι; 401d1, ταῦτα τοὺς τιθεμένους; 406b5, τὸ ὄνομα τοῦτο ὁ τιθέμενος = 402b2, 419a4, 426d3, 427a6, 436c1, 436c3, 436c8, 437c5, 438a1, 438a6; 407b3, ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν; 411b4, οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα; 411e1, τὸ ὄνομα ὁ θέμενος = 418c9; 416b2, ὁ τὰ ὀνόματα τιθεῖς; 416c1, τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον; 418a1, οἱ θέμενοι τὸ ὄνομα = 439c2, 440c5; 436b2, ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα; 438c2-3, δύνάμιν [...] τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα; 438c5, ὁ θεῖς), designano il produttore/decisore di ὀνόματα nel *Cratilo*. La loro distribuzione nel dialogo, tuttavia, non è omogenea, come non è omogenea la descrizione delle funzioni del personaggio.<sup>391</sup> Se al momento della sua comparsa sulla ‘scena’ dialogica tale figura assolve al duplice compito di costituire materialmente prima, e di assegnare e statuire gli ὀνόματα poi – con ciò configurandosi, appunto, tanto come un produttore quanto come un decisore politico:<sup>392</sup> è quella che verrà chiamata ‘versione forte’ –, nel corso della sezione etimologica, invece, sopravvive soltanto la funzione ‘tetica’ del personaggio, che non pare più costituire materialmente gli ὀνόματα da assegnare (o, comunque, non lo fa certo sulla base di una contemplazione eidetica: quella che si chiamerà ‘versione debole’). Quest’ultimo dato verrà ripreso in esame oltre. Intanto, bisogna segnalare che Platone non chiarisce mai quale sia la natura esatta del nomoteta/onomaturgo/onomastico: ammettendo, per esempio, che sia una figura in qualche modo simbolica, si tratta forse di un banale artigiano umano, che è quindi potenzialmente identificabile con qualsiasi parlante umano? Oppure non è da intendersi in senso così ‘banale’, ma

---

<sup>391</sup> Il termine νομοθέτης ricorre a: 388e1, 388e4, 389a2, 389a5, 389d5, 389d9, 390a4, 390a7, 390c2, 390d4, 393e7, 404b3, 404c2, 408b1, 427c8, 429a1, 429b1, 431e4, 431e7, 438b6; il lemma ὀνοματουργός a 389a1; ὀνομαστικός a 424a6. Gaiser 1974, 87 n. 168 attira l’attenzione sullo spessore concettuale del nomoteta.

<sup>392</sup> Non a caso, in riferimento agli ὀνόματα, il verbo ποιέω ricorre abbastanza frequentemente nella sezione del dialogo precedente a quella etimologica, in cui si fa molto più raro: cfr. 389d7, 390a2, 393e2, 407b3 (qui ricorre l’espressione ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν; tuttavia, il riferimento è a un’operazione di costituzione a partire da termini già esistenti e, soprattutto, non sulla base di una contemplazione eidetica, ma di una mera convinzione personale: cfr. διανοεῖσθαι), 427c8 (quest’occorrenza si situa in un contesto di notevole densità teorica, in cui viene delineata la celebre proposta diairetica onto-linguistica; non a caso, soltanto qui riemerge – anche se fuggacemente – il tema della *produzione* onomastica vera e propria). Nel corso dello “sciame” etimologico, invece, è frequentissimo il verbo τίθημι (nel senso di “stabilire” o “imporre”), che è già impiegato, naturalmente, alle pagine 389 ss.: 389a6, 389d8, 390d5, 391b2, 393a1, 393e8, 394e9, 395d4, 397b5, 397c2, 400b7, 400c5, 401a5, 401b7, 401d1, 402b2, 402b4, 406b6, 406e1, 411b5, 411e2, 414c4, 416b3, 416b4, 416c2, 417b4, 418a2, 418c9, 419a5, 425d8, 426d5, 427a7, 431b6, 433c4, 436b5, 436b6, 436b9, 436c1, 436c3, 436c8, 437c6, 438a2, 438a3, 438a6, 438b5, 438c3, 438c5, 439c2, 440c5.

rimanda, in un'ottica ben più elitaria, alla rara competenza di chi conosce le cose realmente essenti e, pertanto, conia i soli nomi a esse adeguati (ossia il filosofo)?<sup>393</sup> Ma si potrebbe anche ritenere che si tratti di una *individualità* mitica solo apparentemente tale – cioè, da non interpretare in senso individuale: in altre parole, il nomoteta/onomaturgo/onomastico potrebbe metaforizzare una funzione impersonale e universale (quella coniativa), che è propria di qualsiasi linguaggio.<sup>394</sup> A fronte di questo ventaglio di possibilità, il primo dato teorico da considerare è che questo personaggio sorge nell'ambito di un difficile (e originale) tentativo di armonizzazione tra una posizione 'naturalista' e una 'convenzionalista' del linguaggio (cfr. I.5).<sup>395</sup> Da una parte, infatti, non è vero che, come vorrebbe Ermogene, ciascun parlante ha la capacità di coniare e attribuire correttamente nomi alle cose (come non è vero che non esiste un legame tra nome e cosa che sia indipendente da, e precedente a, quello sancito dalla decisione del parlante). D'altra parte, però, non è neppure ammissibile che il rapporto tra nomi e referenti sia di 'coappartenza', nel senso in cui questa pare intesa da Cratilo: i nomi, cioè, non possono essere concepiti alla stregua di 'doppioni' trasparenti delle cose, di cui rappresenterebbero, proprio in virtù di questa loro originaria 'coappartenenza', l'unica – o, comunque, la più "bella e luminosa" (439a6-7) – forma di apprendimento. Qual è, allora, la posizione di Socrate/Platone?

La figura del nomoteta/onomaturgo pare recepire e armonizzare – si direbbe dialetticamente – le due istanze caratteristiche, rispettivamente, del naturalismo cratiliano e del convenzionalismo di Ermogene: del primo, recupera l'ancoraggio ontologico forte del nome, che non può essere concepito indipendentemente dal suo reale referente (la forma 'generica' e 'specificata' del nome); del secondo, invece, conserva la possibilità – indubbiamente frequente nella prassi linguistica – di una manipolazione dei nomi da parte dei parlanti (sia a livello di 'costituzione' del nome, sia in termini di una sua 'attribuzione' alla cosa).

---

<sup>393</sup> Se si accredita la lettura metaforica, quindi, si profila subito la stessa alternativa che investe la reminiscenza: condizione di possibilità di qualsiasi concettualizzazione (con ciò riguardando ogni uomo), o condizione di possibilità di una conoscenza epistemica in senso stretto (il che, evidentemente, si offre come opportunità per il solo filosofo)? Cfr. Centrone 2000, 210-211 (partic. n. 63, 67).

<sup>394</sup> Cfr. *infra*.

<sup>395</sup> Da ciò discende anche l'apparente contraddittorietà del nomoteta, che è, contemporaneamente, sia un'individualità capace di decisioni concernenti la costituzione/assegnazione dei nomi (in questo, dunque, manifestamente 'figlia' di una prospettiva teorica convenzionalistica); sia una figura deputata alla trasposizione, nella materia fonica, di contenuti extra-empirici 'naturalisti' (in questo rispetto, invece, essendo compatibile con una posizione teorica naturalistica). Cfr. la *querelle* tra Demand 1975 e Churchill 1983 e *supra*.

Più precisamente, con l'introduzione della figura del nomoteta/onomaturgo, la coniazione e l'imposizione dei nomi – la duplicità è subito resa dall'endiadi nomoteta/onomaturgo – si configurano, prima di tutto, come attività tecniche, che, pertanto, si inquadrano in un preciso orizzonte onto-epistemologico (in particolare, in quello dei saperi di produzione, normati dal piano natural-eidético); in secondo luogo, si assiste all'attivazione di una fortissima connessione ontologica tra parola e 'cosa', che si realizza con la trasposizione, operata dal nomoteta/onomaturgo, della forma del nome in sé e di quella appropriata a ciascuna cosa “nei suoni e nelle sillabe” (εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς, 389d5-6), e ancora più in generale, come si vedrà, nella indeterminata φωνή.<sup>396</sup> In altre parole, perché un nome sia veramente tale, è indispensabile che in esso si manifesti – in qualsiasi modo – l'idea del nome in sé e quella del nome specifico in questione. Con ciò, come si è potuto meglio constatare sopra, il nome si rivela, in prima istanza, nome di forme intelligibili. Tuttavia, la 'libertà' degli uomini – che rivendica Ermogene e che trova conferma nella prassi linguistica – relativamente alla manipolazione dei nomi, non può essere tralasciata da una teoria che ambisca a una piena capacità descrittiva ed esplicativa della sfera linguistica. Ecco che, allora, la figura del nomoteta/onomaturgo, da modello puramente teorico che era fino a pagina 390, si viene a 'storicizzare' nella cosiddetta 'sezione etimologica', essendo così riproiettato in un passato remoto e irrecuperabile. In altre parole, il linguaggio perfetto e astratto, statico e atemporale, del nomoteta/onomaturgo delle pagine 389-390, si trasfigura gradualmente nel prodotto *storico* dell'attività denominativa di un antico 'esperto dei nomi', o di diversi antichi nomoteti. Pertanto, gli ὀνόματα si rivelano suscettibili di un processo di degradazione che è tipico del mondo del divenire. In definitiva, il linguaggio originario, che constava di sole parole corrette, ha subito le storture e le alterazioni del divenire storico-empirico in cui si trova immerso.<sup>397</sup>

In virtù di questa diversificazione del nomoteta/onomaturgo, che è contestuale all'introduzione di sue differenti 'declinazioni', è necessario tracciare una distinzione di fondo. Quanto a coniazione e denominazione, nel *Cratilo* si possono

---

<sup>396</sup> Cfr. Leroy 1967.

<sup>397</sup> Cfr. Scott 1986, 2: “Chez ces derniers [*scil.* les hommes] la primitive justesse du langage, qu'elle soit due à la nature ou à une convention - Platon traite les deux vues avec scepticisme et ironie - est viciée par le temps et l'usage. Il y a donc une discordance néfaste entre la condition idéale du langage et son état actuel, ce qui fait que, tout au long de la discussion sur la justesse des noms, c'est la validité même du langage tel que nous le connaissons qui est en jeu.”

individuare due modelli teorici: una ‘versione forte’ del nomoteta/onomaturgo, che emerge dalle pagine immediatamente precedenti alla sezione etimologica (388-390) e che si rivela teoreticamente impegnativa, perché eideticamente fondata (senza venir mai confutata nel resto del dialogo); e una ‘versione debole’ e filosoficamente meno ‘robusta’ del nomoteta, che è elaborata nell’ambito della esposizione delle ‘etimologie’ e che è dominata, nei fatti, da una molteplicità di figure nomotetiche (peraltro, talvolta esplicitamente associate a individui, o a gruppi di individui, precisamente inquadrati in termini storici, e comunque tutti accomunati da un sapere meramente doxastico).<sup>398</sup> Così, se nel primo caso il nomoteta/onomaturgo si inserisce in un contesto teoreticamente molto denso, che deve essere inteso come tematizzazione di riferimento a livello concettuale, e da cui è giusto provare a estrapolare delle informazioni filosoficamente pregnanti circa la posizione dell’autore Platone, nel secondo caso, invece, ci troviamo di fronte a delle ‘degenerazioni storiche’ del modello precedentemente esposto – peraltro, di quello del solo nomoteta, perché di onomaturghi in senso stretto non si parla più: la ‘sezione etimologica’ è una sorta di galleria di contraffazioni.

Comunque sia, come anticipavo, Platone non lascia che si comprenda definitivamente quale sia la natura di questo nomoteta/onomaturgo (nella sua declinazione teoreticamente più feconda, beninteso). Innanzitutto, non è chiaro se si tratti di una figura da intendere metaforicamente o letteralmente; e, nell’un caso come nell’altro, non è comunque facile dissipare interamente l’ambiguità determinata dall’attribuzione, a questo personaggio, di caratteristiche diverse e, talvolta, *prima facie*, finanche poco coerenti. Di seguito, propongo una sintetica classificazione delle principali articolazioni del dibattito critico sullo statuto del nomoteta.

---

<sup>398</sup> L’analisi più dettagliata della ‘sezione etimologica’ è in Baxter 1992; cfr. poi Bernabé 1995, Brumbaugh 1958, Rosenmeyer 1998, Sedley 1998, Wolhfarht 1990; cfr. anche Sedley 2019 (sul *Sofista*) e n. 351. Quanto alle declinazioni storiche del nomoteta, cfr. 393a2, in rif. a Omero (Ἀλλ’ ἄρα, ὠγαθέ, καὶ τῷ Ἑκτορι αὐτὸς ἔθετο τὸ ὄνομα Ὅμηρος;); 394e8 ss., in rif. alla “sorte” o a “un poeta” (Ὡσπερ γε καὶ ὁ “Ὀρέστης,” ὃ Ἑρμόγενης, κινδυνεῦει ὀρθῶς ἔχειν, εἴτε τις τύχη ἔθετο αὐτῷ τὸ ὄνομα εἴτε καὶ ποιητῆς τις); 400c4 ss. in rif. ai seguaci di Orfeo, circa l’imposizione della parola *sēma* (δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα); 401a4 ss., 411b5 ss., 411e1 ss. in rif. agli “uomini antichi” (ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἦν ποτέ τινα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα [...] οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα παντὸς μᾶλλον, ὥσπερ καὶ τῶν νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν ὑπὸ τοῦ πυκνὰ περιστρέφεσθαι ζητοῦντες ὅπῃ ἔχει τὰ ὄντα εἰλιγγιῶσιν, κάπειτα αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεισθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι [...] τούτου οὖν ἐφίεσθαι τὴν ψυχὴν μὴνυεὶ τὸ ὄνομα ὁ θέμενος τὴν “νεόεσιν.” οὐ γὰρ “νόησις” τὸ ἀρχαῖον ἐκαλεῖτο, ἀλλ’ ἀντὶ τοῦ ἦτα εἴ ἔδει λέγειν δύο, “νοέεσιν.”); 404c2 ss. in rif. ai “metereologi”, primi nomoteti (ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἄερα “Ἡραν” ὀνόμασεν ἐπικρυπτόμενος, θεὸς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτήν-γνοίης δ’ ἄν, εἰ πολλακίς λέγοις τὸ τῆς Ἡρας ὄνομα).

- A. [Interpretazione metaforica] C'è chi ha creduto possibile riconoscere, nel nomoteta, un'invenzione letteraria finalizzata a esemplificare un preciso segmento teorico.<sup>399</sup> In particolare, alcuni studiosi hanno colto, nel nomoteta/onomaturgo, un'allusione a una 'funzione' universale, eternamente presente nell'orizzonte linguistico, perché con questo strutturalmente connessa: la coniazione di nuove parole.<sup>400</sup> Più in generale, si potrebbe supporre che, a essere adombrato da questo personaggio mitico, sia un vero e proprio 'attore metafisico' centrale nella filosofia platonica, ma sempre difficilmente descrivibile nella sua efficacia causale e nella sua concreta operatività.<sup>401</sup> Più in particolare, si potrebbe sostenere che una specifica funzione delle idee, ossia quella denominativo-eponomastica (cfr. *Prm.* 130e5-6, *Phd.* 103d, *Rsp.* X 596b, *Ti.* 52a. Cfr. anche Aristot. *Met.* 1.6.987b7-9),<sup>402</sup> sia adombrata dall'immaginifica costruzione letteraria di un 'onomaturgo'; in tal senso, come il demiurgo sarebbe la metaforizzazione della capacità delle idee di costituire la sfera sensibile, analogamente, il nomoteta/onomaturgo rimanderebbe alla costituzione, operata di nuovo dalle idee, dei nomi che queste ultime condividono con gli oggetti sensibili a loro somiglianti.
- B. [Interpretazione letterale] Diversamente, il nomoteta/onomaturgo è stato considerato alla stregua di un personaggio eminentemente letterario, che rimanderebbe – in modo più o meno generico, ma in una prospettiva comunque storica – a un tempo indefinitamente remoto in cui si denominarono le cose. In questo senso, il principio di autorità che, in qualche modo, il nomoteta impersona verrebbe a essere notevolmente enfatizzato, e i suoi prodotti – i nomi – acquisirebbero tanta importanza e legittimità quanta ne conferisce loro la 'tradizione'.<sup>403</sup>

<sup>399</sup> Cfr. p.es. Robinson 1969, 105: "[...] he is there not as a piece of history but as a mythical device to make it easier to develop an abstract theory." Anche Ademollo 2011, 121 ss. è contrario a una storicizzazione della figura del nomoteta; osserva lo studioso: "[...] Socrates does not want to commit himself to the view that, sometime in the past, one individual of great ingenuity set down all or most of the names we now use. It does not matter to him whether there was one such individual or more; the lawgiver is, so to speak, a species rather than an individual. [...]. Indeed, the fact that in the present argument [...] the lawgiver 'is throughout spoken of in the present tense' seems to mean that there are, or may be, still lawgivers around, and that they are responsible for the new words that are continuously entering every language." Cfr. anche Sedley 2003, 68.

<sup>400</sup> Cfr. Robinson 1969, 105 ss.; Gaiser 1974, 87 ss.; Soulez 1987; Sedley 2003, 68 ss.; Ademollo 2011, 121 ss.

<sup>401</sup> In generale, sulla possibilità di interpretare così alcuni 'individualità mitiche' platoniche, cfr. già Gaiser 1968.

<sup>402</sup> Cfr. Dionigi 2001, 139-147 per la possibile connessione tra eponimia e 'argomento del terzo uomo'.

<sup>403</sup> In parte riconducibile a questa linea ermeneutica è l'originale e, per certi aspetti, risolutiva proposta di Palumbo 2004. Secondo la studiosa, νόμος ha, nel dialogo, non soltanto il valore semantico di "legge/consuetudine", ma anche quello di "canto": "trasmesso tramite un processo di memorizzazione, riproposto di continuo [...] il canto [...] incarna esso stesso,

- C. Un'ulteriore possibilità è che, con il nomoteta, ci si trovi in presenza di una 'citazione', evidentemente ironica o comunque polemica, di qualche figura teorica partorita dalla riflessione di altri filosofi o autori.<sup>404</sup>

Prendere partito per una di queste opzioni interpretative a scapito delle altre rischia di depotenziare la ricchezza del personaggio del nomoteta. Come cercherò di mostrare nelle pagine seguenti, vi sono indizi incontrovertibili di una certa intenzione allusiva, se non parodica, da parte di Platone: il papiro di Derveni, la tradizione orfica più in generale, nonché passi dell'*Agamennone* di Eschilo come delle *Baccanti* di Euripide, confortano l'ipotesi che personaggi quali l'onomaturgo platonico dovessero essere piuttosto diffusi in certi ambienti culturali greci. D'altra parte, un confronto serrato con altre personalità demiurgiche dei dialoghi metterà in evidenza una rete di analogie tra questi (seppur nella diversità dei vari contesti di provenienza): ciò imporrà una riflessione sulla possibilità che i demiurghi platonici riflettano, in termini metaforici, un'esigenza di carattere più eminentemente teoretico. Infine, è plausibile riconoscere al termine νόμος<sup>405</sup> un certo spessore semantico, perché, nell'intelaiatura complessiva del *Cratilo*, sia riconosciuto un ruolo anche all'elemento poetico-musicale. In altre parole, occorre sperimentare un approccio 'integrato' a questo personaggio, che renda giustizia della combinazione di funzioni e di valori che gli è propria.

## II.2 'Onomaturgo' e 'fiturgo': due figure assimilabili?

L'obiettivo di questa sezione è prendere in esame alcune figure demiurgiche platoniche, per valutarne le analogie e le differenze rispetto al nomoteta del *Cratilo*. Questa operazione contrastiva non soltanto potrebbe rendere più perspicua la funzione dell'onomaturgo; essa consentirà anche di iniziare a vagliare l'opportunità

---

infatti, la tradizione linguistica, perché è di essa un'esposizione, una riconferma, e al contempo un'esortazione ad attenervisi." (pag. 406)

<sup>404</sup> Cfr. Goldschmidt 1940, 64-67; 159-161, che pensa a una massima pitagorica (D.K. 58C4 = Procl. *In Plat. Crat. comm.* 16.1): "Οτι τῆς Κρατύλου δόξης γέγονεν Πυθαγόρας τε καὶ Ἐπίκουρος (frg 335 Us.), Δημόκριτος (frg 26 Diels) δὲ καὶ Ἀριστοτέλης τῆς Ἑρμογένους. ἐρωτηθεὶς γοῦν Πυθαγόρας, τί σοφώτατον τῶν ὄντων· ἀριθμὸς ἔφη· τί δὲ δεύτερον εἰς σοφίαν, ὃ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος. Dello stesso tenore la proposta di Baxter 1992, 134-138, che richiama alcune analogie con l'Orfeo del "Papiro di Derveni": "Orpheus is the wise namegiver, and the commentator is the equivalent of Socrates [...] Socrates can be seen as offering a properly worked-out theory as opposed to the commentator's hasty reasoning." Cfr. partic. coll. XIV, XVII, XXI, XXII; ma anche coll. XVIII, XIX, XXIII; per una rilettura globale del dialogo alla luce di questo testo, cfr. Bordoy 2000.

<sup>405</sup> Su questo, cfr. almeno Gigante 1956.

di interpretare sinotticamente i vari personaggi demiurgici dei dialoghi platonici – di integrarli, cioè, in un coerente e unitario quadro esplicativo.<sup>406</sup>

Nel libro X della *Repubblica* – un libro di per sé atipico, di controversa sistemazione editoriale<sup>407</sup> – compare un misterioso “dio fiturgo”. La fraseologia e la terminologia che ricorrono in queste pagine rivelano significative analogie e differenze con l’esposizione del *Cratilo*.<sup>408</sup> Rimarchevoli consonanze e divergenze si registrano anche sotto il profilo teorico. Questo insieme di evidenze testuali merita un esame più accurato.

- 1) Nomoteta e dio fiturgo condividono, prima di tutto, il ‘profilo professionale’, per così dire: si tratta di due *produttori* (*Rsp.* 597d2, ὄντως ποιητής;<sup>409</sup> *Cra.* 389d7-8, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι) o *artigiani* (*Rsp.* 597e2, ἐκεῖνοι δημιουργοί; *Cra.* 389a2, τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος), che, seppur con modalità peculiari, esibiscono entrambi uno spettro di competenza circoscritto, proprio perché la loro pratica si applica, analogamente, a un insieme circoscritto di oggetti (gli oggetti ideali per il fiturgo, gli ὀνόματα per il nomoteta). In altre parole, l’orizzonte concettuale in cui tutti e due i personaggi vengono inquadrati da Platone è quello, altamente controllato, della τέχνη.
- 2) Ancora: entrambi condividono il tipo di formazione verbale che ne designa il ruolo professionale: dal punto di vista logico, i lessemi che compongono tanto ‘fiturgo’ quanto ‘onomaturgo’ sono sovrapponibili, visto che la φύσις è, in un certo senso, il prodotto, l’oggetto, degli ἔργα del dio, così come lo sono gli ὀνόματα per gli ἔργα del nomoteta.

Non è un caso che Platone abbia scelto proprio un termine come ‘fiturgo’, che vale comunemente ‘giardiniere’,<sup>410</sup> per descrivere il suo dio: il giardiniere, infatti, sulla base di un *set* di nozioni e di principi, *produce natura*; a differenza di qualsiasi altro artigiano, il ‘fiturgo’ umano manipola processi naturali (la generazione, per esempio) al fine di trarne prodotti altrettanto naturali (altre piante, i frutti). In altre parole, si tratta di una τέχνη in cui l’elemento

---

<sup>406</sup> Una simile operazione è condotta da Reale 1987, anche se in un’ottica diversa da quella qui proposta.

<sup>407</sup> Cfr. Vegetti 2007, 111-122.

<sup>408</sup> Abbozzano un raffronto con il nomoteta anche Fronterotta 2003a e Fronterotta 2007.

<sup>409</sup> Giustamente, Casertano 2013, 295 osserva che “c’è un fare” in tutto lo schema analogico di queste pagine.

<sup>410</sup> Cfr. Brisson 2002, 42 n. 20.

convenzionale/procedurale è costituzionalmente invischiato nella dimensione naturale.<sup>411</sup> Lo stesso dovrebbe accadere, a rigor di logica, nel lavoro del dio fiturgo: anche lui *produce natura*, nella misura in cui produce enti eidetici ‘naturali’, situati “nella natura” (ἐν τῇ φύσει),<sup>412</sup> sulla base di principi logici (su questo, cfr. *infra*). Ma, dietro alla scelta di questo termine, potrebbe celarsi anche un’altra motivazione, forse meno immediatamente distinguibile. Nella letteratura tragica, è piuttosto frequente uno stilema pleonastico (eccezion fatta per Soph. OT 793), in cui il termine πατήρ è associato a forme participiali dei verbi φυτεύω o φυτόω (la variazione è dovuta, plausibilmente, a ragioni meramente metriche).<sup>413</sup> E in un’attestazione (Soph. OT 1492), in luogo della forma participiale, figura proprio l’aggettivo φυτουργός. Si tratta, quindi, di un lemma legato alla sfera della generazione biologica. Parrebbe plausibile, allora, che Platone, nel dare corpo alla figura che genera, produce, ‘natura nella natura’, abbia impiegato – volutamente o inconsapevolmente – un termine poetico, generalmente associato a quello di ‘padre’. In questo caso, la ‘fiturgia’ assolverebbe, nell’ambito ideale, a una funzione analoga a quella della procreazione in campo biologico, così come il dio fiturgo assolverebbe alla funzione di ‘padre’ degli oggetti eidetici, di cui è comunque pur sempre artigiano – con una commistione di modelli teorici (biologico e artigianale) tipica anche della figura del demiurgo cosmico del *Timeo*, ma del tutto assente nel nomoteta del *Cratilo*.<sup>414</sup>

Inoltre, è possibile rintracciare un’analogia semantica anche a proposito di altri due termini con cui vengono designati i due produttori. Il dio è detto essere un “re” (597e, ἀπὸ βασιλέως): detiene cioè anche un ruolo normativo, è una figura di potere, nella misura in cui la sua azione sancisce l’esistenza di un piano di enti a loro volta normanti per ogni regime d’essere inferiore (la metafora politica ricorre anche 597b13-14, ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὔτοι ἐπιστάται<sup>415</sup> τρισὶν εἶδεσι κλιῶν). Ma anche al produttore di nomi del *Cratilo* è conferita un’autorità di carattere politico-impositivo: non a caso è detto

<sup>411</sup> Come mi fa notare il prof. Nicolai *per litteras*, il confronto tra entità grandi e piccole (οἶκος e regno) è presente anche nell’*Economico* di Senofonte, unitamente al tema del re di Persia che pratica la τέχνη agricola e cura i giardini (cap. 4).

<sup>412</sup> In Platone, φύσις vale, prima di tutto, natura in senso proprio, ossia ‘natura ideale’: Untersteiner 1966, 256.

<sup>413</sup> Cfr. Battezzato 2018, 6.

<sup>414</sup> Su questa duplicità di modelli, cfr. Ferrari 2005a. Anche Plutarco, nella II *Platonica Quaestio*, si concentrerà, in termini esegetici, sulla natura duale (paterna e artigianale) del demiurgo, su cui cfr. Ferrari 2006a.

<sup>415</sup> Su questo termine, cfr. Untersteiner 1966, 257.

‘nomoteta’ – una scelta linguisticamente felicissima, perché non solo rimanda probabilmente, con un’efficace para-etimologia, al termine ὄνομα, di cui sarebbe θέτης (cfr. anche 389d8, ὀνομάτων θέτης), ma conserva intatto anche il suo valore semantico originario (‘legislatore’: cfr. 429b4-5). Insomma, si tratta di una figura comunque politica. In questo senso, si può comprendere meglio anche un dettaglio di una pagina del *Cratilo* (389d8), in cui Socrate esplicita che un nomoteta, per essere κύριος – ossia un nomoteta “a pieno titolo”, “legittimo”: εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης – deve riprodurre l’εἶδος dell’ὄνομα, “ciò che è ὄνομα in sé” (389d6-7, βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα); come è più emblematicamente tematizzato nella *Repubblica*, anche nel *Cratilo* è accennata la connessione tra legittimità degli atti impositivi e normativi (nel caso specifico, di quelli onomastici) e piano eidetico, che assolve alla funzione di legittimazione della pretesa di autorità. In altre parole, l’esercizio del potere, di qualsiasi potere, è legittimato – con ciò divenendo, appunto, κύριος – solo dal possesso del, o dal riferimento al, piano intelligibile. Anche il ‘fiturgo’ è dotato di un sapere fondazionale: egli conosce la necessità logica dell’unicità di ciascuna forma.<sup>416</sup>

- 3) Si tratta di due figure straordinarie: ‘onomaturgo’ e ‘fiturgo’ esorbitano dal campo delle τέχναι, pur essendone detentori. Più precisamente, nel caso del fiturgo, la sua eccezionalità è comportata dalla sua natura divina (597b6-7, ἡ <κλίνη> ἐν τῇ φύσει οὐσα, ἦν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι) e dalla sua posizione regale e solitaria nella gerarchia delle tecniche (597e7, ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας);<sup>417</sup> in altre parole, il fiturgo è straordinario nella misura in cui eccede l’umano: egli è l’unico *dio* produttore (596b9-10, οὐ γάρ που τὴν γε ιδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν<sup>418</sup>). Veniamo ora al nomoteta: vi sono alcuni elementi di evidenza testuale da segnalare, relativamente alla sua eccezionalità. Fin dalla sua introduzione nel dialogo, Socrate lo descrive come “il più *raro* tra i lavoratori specializzati in circolazione tra gli uomini (389a2-3, ὅς δὲ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται)”: gli conferisce cioè, esplicitamente, l’attributo della rarità (σπανιώτατος), ma non lo divinizza, a differenza di quanto fa con il fiturgo nella

<sup>416</sup> Così Untersteiner 1966, 120 ss. e 256 ss., che offre anche un ampio *status quaestionis*.

<sup>417</sup> Sulla conoscenza della verità in queste pagine, e sulla possibilità che ne siano detentori sia il dio, sia l’artigiano umano, cfr. Casertano 2013, 295-296.

<sup>418</sup> Qui il termine vale, evidentemente, “artigiano umano”: cfr. Fronterotta 2007, 191 n. 21.

*Repubblica*; non solo: di nuovo a differenza del fiturgo, che ricopre una posizione professionale unica e solitaria, il nomoteta non è affatto unico: Socrate afferma che ne esistono anche presso i barbari (389d9, ἕκαστος ὁ νομοθέτης; 390a4-5, τὸν νομοθέτην τὸν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις). In sintesi: è il demiurgo più raro tra gli uomini, il nomoteta – non c’è dubbio; ma Socrate non crede che sia un dio regale: è semplicemente un artigiano altamente specializzato, nonché omogeneamente distribuito, in termini geografici, tra Greci e Barbari.<sup>419</sup>

Nel *Cratilo*, tuttavia, vi sono dei punti in cui è asserita la natura divina, o comunque sovrumana, del nomoteta (cfr. 438c1-4); eppure, se si esaminano da vicino questi passi,<sup>420</sup> non si può fare a meno di osservare come non sia Socrate a ventilare questa opzione, ma *Cratilo*; Socrate, al contrario, derubrica esplicitamente la divinizzazione dell’onomaturgia a una mera “scappatoia” (cfr. ἐκδύσεις), volta a esimersi dal necessario λόγον διδόναι (τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι):<sup>421</sup>

οὐ γὰρ ἔχομεν τούτου βέλτιον εἰς ὅτι ἐπανενέγκωμεν περὶ ἀληθείας τῶν πρώτων ὀνομάτων, εἰ μὴ ἄρα βούλει,<sup>422</sup> ὥσπερ οἱ τραγωδοποιοὶ ἐπειδάν τι ἀπορῶσιν ἐπὶ τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἴροντες,<sup>423</sup> καὶ ἡμεῖς οὕτως εἰπόντες ἀπαλλαγῶμεν, ὅτι τὰ πρῶτα ὀνόματα οἱ θεοὶ ἔθεσαν καὶ διὰ ταῦτα ὀρθῶς ἔχει. ἄρα καὶ ἡμῖν κράτιστος οὗτος τῶν λόγων; ἢ ἐκεῖνος, ὅτι παρὰ βαρβάρων τινῶν αὐτὰ παρειλήφαμεν, εἰσὶ δὲ ἡμῶν ἀρχαιότεροι βάρβαροι; ἢ ὅτι ὑπὸ παλαιότητος ἀδύνατον αὐτὰ ἐπισκέψασθαι, ὥσπερ καὶ τὰ βαρβαρικά; αὐταὶ γὰρ ἂν πᾶσαι ἐκδύσεις εἶεν καὶ μάλα κομψαὶ τῷ μὴ ἐθέλοντι λόγον διδόναι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων ὡς ὀρθῶς κεῖται. (*Cra.* 425d3-426a4)

Non abbiamo, infatti, nulla di meglio a cui rifarci in merito alla verità dei primi nomi, a meno che tu – come i tragediografi si rifugiano nelle *mechanai*, sollevando gli dei, ogni volta in cui si trovino in qualche seria

<sup>419</sup> Questo assunto potrebbe essere legato al relativismo antropologico di Erodoto. Sullo statuto del linguaggio in Erodoto, cfr. ora Miletta 2021.

<sup>420</sup> Con l’eccezione di 416c4 ss., dove Socrate non esclude che la δίανοια che ha prodotto i nomi possa essere stata quella degli dei (δίανοια ἂν εἴη τοῦτο ἤτοι θεῶν ἢ ἀνθρώπων ἢ ἀμφοτέρω). Volendo prescindere dalla collocazione del passo nella sezione etimologica – fatto che di per sé getta un’ipoteca sulla serietà delle proposte teoriche via via considerate – non va trascurato che il *focus* della battuta è l’origine *intellettuale* degli ὀνόματα, non la loro provenienza umana o sovrumana; peraltro, la confutazione dell’ipotesi divina non è stata ancora avanzata a questa altezza del testo (cfr. 427d6 ss.).

<sup>421</sup> Così anche Aronadio 1996, 166-167 n. 123 e Mársico 2006, 169 n. 315.

<sup>422</sup> I mss. β e T recano un altro testo: εἰ μὴ ἄρα δεῖ; βούλει è un’emendazione di Hermann che è recepita nel testo oxoniense.

<sup>423</sup> Su questo punto, anche se da prospettive e in contesti differenti, si registra anche il consenso di Aristotele: *Poet.* XV, 1454b.

difficoltà – non voglia che anche noi ci traiamo d’impaccio dicendo una cosa come: i primi nomi li stabilirono gli dei, per questo sono corretti. Davvero anche per noi questo è il ‘discorso più forte’? O forse lo è quello secondo il quale tali nomi li abbiamo mutuati da certi barbari, che sono più antichi di noi? O è meglio dire che è impossibile indagare su tali nomi a causa della loro antichità, quale è il caso anche di quelli barbari? Tutte queste non sarebbero altro che scappatoie, anche molto brillanti, per chi non voglia rendere ragione di come siano correttamente posti i primi nomi.  
(trad. mia)

- 4) Tanto il nomoteta quanto il fiturgo operano in senso produttivo, attraverso procedure più o meno discrezionali, sulla base della φύσις, che assume un analogo valore normativo e vincolante. Entrambe le figure, cioè, sorgono alla confluenza di φύσις e νόμος. Nel caso del fiturgo, è innanzitutto il suo ‘titolo’ tecnico (597d5, Βούλει οὖν τοῦτον μὲν φουτουργὸν τούτου προσαγορεύωμεν, ἢ τι τοιοῦτον;) che riflette la connessione tra ἔργα, “attività”, e φύσις, “natura” (597d7): φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τᾶλλα πάντα πεποίηκεν (cfr. anche 597d3, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν). La combinazione, nello stesso giro di frase, del verbo πεποίηκεν e del dativo φύσει simboleggia l’avvenuta armonizzazione di φύσις e νόμος (quest’ultimo da intendersi qui nel senso di ‘convenzione’, evidentemente implicita in ogni procedura soggettiva), su cui si è avuto già modo di attirare l’attenzione in riferimento al nomoteta del *Cratilo* (cfr. I.5). Comunque sia, sull’impiego del verbo causativo φύω tornerò dopo; intanto, merita di essere segnalata la ricorrenza del dativo φύσει: anche se non è chiaro quale sia, in concreto, il ruolo della φύσις (cfr. *infra*), resta che è “in virtù della natura”, “per natura” (φύσει), che il dio fiturgo risulta aver prodotto (πεποίηκεν) ciò che ha prodotto. Quanto al nomoteta, la φύσις lo munisce di “forme naturali di nomi” (389d4; cfr. anche 389b10-c1, dove vengono menzionate singole φύσεις di spola da assegnare, οἷα δ’ ἐκάστῳ καλλίστη ἐπεφύκει, ταύτην ἀποδιδόναι τὴν φύσιν), che devono essere poi riprodotte “nei suoni e nelle sillabe”: la funzione della φύσις, quindi, è esplicitamente paradigmatico-normativa, nell’ambito del compito onomaturgico affidato al nomoteta. Essa rappresenta il vincolo operativo esterno alla procedura onomaturgica, di cui sancisce modelli, obiettivi e limiti; ma ciò non toglie, evidentemente, che tale procedura resti sempre, a un certo livello, discrezionale e convenzionale. A questo punto, prima di procedere con il raffronto tra fiturgo e nomoteta, meritano di essere brevemente discusse le scelte dei tempi verbali impiegati da

Platone in riferimento all'attività fiturgica. La relazione tra tempi verbali e forma del discorso si rivela spesso stretta nella letteratura greca, e permette comunque di apprezzare la 'qualità' delle azioni in questione.<sup>424</sup> Ciò vale particolarmente in ambito cosmologico (si pensi al *Timeo*), ma anche per il X della *Repubblica* (sebbene qui la produzione investa non il cosmo sensibile, come nel *Timeo*, ma sorprendentemente lo stesso "vivente intelligibile"). In quest'ultimo testo, coesistono l'imperfetto (597c1), l'aoristo (p.es. 597c2-4), il presente (597d1) e il perfetto (597d8). Se l'imperfetto descrive una condizione eternamente vigente (εἶτε οὐκ ἐβούλετο, εἶτε τις ἀνάγκη ἐπῆν) – quindi già prima della fiturgia: in ambito 'precosmico', per così dire – quale è quella della 'necessità' dell'unicità di ciascuna forma, l'aoristo, invece, designa la puntuale produzione (ἐργάσασθαι, ἀπεργάσασθαι, ἐποίησεν, ἔφυσεν), metaforicamente riproiettata indietro nel tempo, di ciascuna idea. L'unico presente (βουλόμενος) è significativamente impiegato in riferimento al verbo 'volere': la volontà del fiturgo – e di volontà è ben dotato anche il demiurgo timaico (cfr. II.4) – è sempre uguale a sé stessa, sempre valida e incrollabile nelle sue determinazioni. Quanto al perfetto (πεποίηκεν), esso ricorre laddove viene rimarcato che tutti gli oggetti della produzione divina *risultano prodotti* sulla base della natura: in altre parole, è impiegato per segnalare che gli effetti della produzione fiturgica – particolarmente, l'unicità degli oggetti ideali prodotti – si conservano anche nel presente; e ciò non dovrebbe stupire, visto che l'unicità di ciascuna idea *continua sempre* a interrompere, distributivamente, ogni catena partecipativa.

- 5) La paradossalità del dio fiturgo, però, risiede nel suo essere, almeno apparentemente, non solo produttore *sulla base della* natura, ma anche produttore *di* natura – della natura intelligibile. Per tentare di mettere a fuoco questo aspetto, che è quanto mai problematico e controverso, è opportuno richiamare il contesto generale della discussione. Nell'analogia costruita da Socrate per dimostrare la condannabilità della poesia e dei suoi prodotti, vengono individuati tre piani demiurgici (o presunti tali), a cui sono abbinate tre figure demiurgiche (o presunte tali), ciascuna dotata di una propria classe di prodotti e di uno specifico 'corredo cognitivo'.

Produttore	Operazione	Prodotto	Modello/
------------	------------	----------	----------

<sup>424</sup> Cfr. Delle Donne 2021.

			Principi operativi
Dio (θεός), Fidurgo (φουτουργόν), Re (βασιλέως)	ἐργάσασθαι ἀπεργάσασθαι ἐποίησεν ἔφυσεν	τὴν γε ιδέαν αὐτὴν, τὸ εἶδος, ὃ ἔστι κλίνη, τὸ ὄν, ἀλήθειαν, ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα, κλίνης [...] ὄντως οὐσης, τοῦ ἀληθοῦς, τὰλλα πάντα	- εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν - Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδῶς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης
Produttore di letti (κλινοποιός), costruttore (τέκτων)	βλέπων (1) ποιεῖ (2)	(2) κλίνην τινά, τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν ὄν δὲ οὐ, ἀμυδρόν τι,	(1) πρὸς τὴν ιδέαν
Δεινόν τινα [...] καὶ θαυμαστόν ἄνδρα, θαυμαστόν σοφιστήν, ζωγράφος, τὸν μιμητήν, γόητί τι	ποιεῖ (1) ἐργάζεται (1) μιμῆσθαι (2) ἐφάπτεται (2)	(1) - πάντα [...] ὅσαπερ εἶς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν - πάντα [...] σκεύη [...] καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα [...] καὶ ζῶα πάντα [...], τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα - φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ - τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως	(2) - τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα - πρὸς τὸ φαινόμενον ὡς φαίνεται, φαντάσματος - σμικρόν τι ἐκάστου [...] καὶ τοῦτο εἶδωλον

Innanzitutto, nella letteratura relativa a queste pagine della *Repubblica*, è stata spesso messa in rilievo l'anomalia che caratterizza il livello più alto della scansione. In questo senso, mentre l'artigiano umano e l'imitatore riproducono un modello, il dio fidurgo, invece, produrrebbe ciascun oggetto "nella natura" senza guardare a

nessun paradigma.<sup>425</sup> Anche se è effettivamente assente un archetipo nell'ambito della fiturgia, occorre comunque segnalare che Socrate si chiede perché il dio fiturgo abbia prodotto una sola idea: in altre parole, è evocata, nel testo, la questione relativa ai principi, o motivi, sulla base dei quali potrebbe essersi dispiegata la demiurgia del dio. Vengono così profilate due soluzioni alternative: o è stata la sua “volontà” (cfr. εἶτε οὐκ ἐβούλετο) a giustificare, di per sé, la scelta operativa di produrre una sola idea; oppure vi era una “necessità” (cfr. εἶτε τις ἀνάγκη ἐπῆν), evidentemente logica, di procedere operativamente in tal senso. Il prosieguo del testo dimostra che l'opzione trascelta è la seconda; la prima, forse, è considerata alla stregua di una “scappatoia”, che non mette in adeguato risalto la natura intellettuale del dio, implicita nell'argomento. Nel caso specifico, il vincolo logico dietro la produzione di idee singole è rappresentato da una versione dell'argomento del ‘terzo uomo’ (l'argomento del ‘terzo letto’).<sup>426</sup> Più che veri e propri modelli, quindi, la demiurgia divina sembra fondarsi sul rispetto rigoroso di un assunto logico, la cui violazione minerebbe la tenuta dell'intera gerarchia ontologica.

Comunque sia, resta ancora da chiarire la questione che ho sollevato inizialmente – il rapporto tra il dio fiturgo e la natura. Peraltro, poiché la natura è coinvolta in una procedura produttiva che è, in quanto tale, in una certa misura, costituzionalmente convenzionale, occorre valutare anche, più in generale, la relazione tra il produttore divino e il binomio νόμος/φύσις. A questo livello, infatti, sarà possibile verificare un'eventuale vicinanza con il nomoteta del *Cratilo*. Il principale elemento di differenza tra i due artigiani è l'oggetto della loro produzione: riproduzioni di “forme”, nel caso del nomoteta, “nelle sillabe e nei suoni”; idee “nella natura”, nel caso del dio della *Repubblica*. Secondo Luc Brisson, tuttavia, non sarebbe corretto intendere che il fiturgo “produca” le idee naturali – ciò che comporterebbe lo spiacevole inconveniente di trovarsi con idee, notoriamente ingenerate, a tutti gli effetti *prodotte* da un dio; al contrario, i verbi impiegati da Socrate (ἐργάζομαι, ποιέω e φύω) andrebbero interpretati, rispettivamente, nel senso di “mettere in opera” e di “impiantare”.<sup>427</sup> Con ciò, ogni problematicità verrebbe a svanire, e il parallelismo con il nomoteta del *Cratilo* sarebbe perfetto; in questo caso, inoltre, il dio fiturgo sarebbe un doppione, sotto il profilo funzionale, dell'artigiano cosmico

<sup>425</sup> Così Fronterotta 2007, 192 n. 22.

<sup>426</sup> Cfr. Marmodoro 2016.

<sup>427</sup> Brisson 2002.

del *Timeo*. Tuttavia, questa interpretazione semantica dei verbi non è esente da difficoltà; peraltro, lo sviluppo complessivo della sezione dialogica, di per sé, non sembra confortare una simile lettura complessivamente ‘concordista’. Né pare molto più plausibile l’ipotesi avanzata da Maria Giovanna Sillitti,<sup>428</sup> secondo la quale non sarebbero in questione le idee in senso stretto, bensì delle forme immanenti: la fraseologia per un verso ‘esoterica’ e, per un altro, piuttosto stereotipata della sezione, nonché l’esplicito richiamo al ‘metodo consueto’ (οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν), portano a escludere che gli oggetti evocati possano essere diversi dagli enti eidetico-noetici a cui si allude nei libri precedenti della *Repubblica*. Resta, quindi, irrisolto il nodo aporetico principale: se il dio non “mette in opera”, ma “produce” idee separate, e non forme immanenti, come si spiega che tali idee siano sempre descritte, altrove, come eterne? Secondo una differente linea interpretativa, che mi pare molto più promettente, tanto il dio fiturgo quanto il fattore ‘poietico’ della sua attività andrebbero spiegati alla luce di un’esigenza contestuale di simmetria argomentativa;<sup>429</sup> in altre parole, la loro introduzione sarebbe dettata, a tale altezza del libro X, dalle specificità del contesto dialogico e teorico, il cui fulcro è la valutazione onto-epistemologica dell’imitazione e dei suoi prodotti. Se ciascun artigiano *produce* un oggetto che è poi *riprodotto* da un artigiano di livello inferiore, e se ciascun artigiano umano produce oggetti empirici “tenendo lo sguardo rivolto” a un modello perfetto di natura intelligibile, è evidente che tali oggetti intelligibili dovranno essere stati a loro volta ‘prodotti’ da qualcuno, sulla base di qualche modello o principio, se l’intero sistema analogico deve essere preservato. Ciò non vuol dire, evidentemente, che gli enti noetici siano stati effettivamente prodotti da un dio: tale assunto avrebbe una validità prettamente situazionale, e non dovrebbe essere concepito come vero incondizionatamente. Nell’ottica di questa lettura, anche la fraseologia prudenziale e costellata di formule dubitative (φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγώμῃ), che è presente in queste pagine, troverebbe una spiegazione ragionevole. Nel complesso, quindi, si tratta di una lettura convincente, che ha il merito, a un tempo, non solo di rendere ragione delle evidenze testuali, ma anche di neutralizzarne la portata aporetica, facendo leva sul principio – corretto sotto il profilo ermeneutico – della necessaria contestualizzazione degli assunti filosofici dei dialoghi (cfr. I.2). A ben vedere, il segmento teorico della generazione

---

<sup>428</sup> Sillitti 2009.

<sup>429</sup> Fronterotta 2003 e 2007; cfr. anche Cherniss 1932, secondo il quale l’introduzione di un simile personaggio espleta una funzione retorica e mira a rimarcare la pochezza dell’imitazione umana e dei suoi prodotti.

fiturgica degli intelligibili è senz'altro funzionale a un'esigenza complessiva di coerenza argomentativa; ma con questa ipotesi esegetica potrebbe coesistere, a modo di completamento, anche un'altra spiegazione. Come si diceva sopra, l'unicità di ciascun ente eidetico è motivata sulla base di un assunto di ordine logico, ossia l'argomento del 'terzo letto'; ma il fatto che il cosmo intelligibile soddisfi effettivamente tale parametro potrebbe richiedere, *per essere illustrato e insegnato* (la natura didattico-'esoterica' del libro è stata già rimarcata), una sua trasposizione in termini *personali, temporali e processuali*; in altre parole, quella che è una *condizione* ontologica – l'unicità – verrebbe a esser *spiegata* con il ricorso a un *personaggio* divino, che avrebbe *prodotto nel tempo* degli enti unici ma, in realtà, atemporali e ingenerati. Anche in questo senso vi sarebbe una coerenza di fondo dell'argomentazione: così come lo statuto onto-epistemologico dei prodotti della mimesi e della mimesi stessa è spiegato mediante la postulazione di un certo tipo di relazione operativa tra *figure* demiurgiche (l'artigiano e l'imitatore), analogamente, una fondamentale proprietà degli enti eidetici – la cui introduzione è di per sé funzionale alla valutazione della mimesi – verrebbe chiarita attraverso il richiamo a scelte artigianali, avvenute nel tempo, da parte di un "dio-re". Costui, quindi, si rivelerebbe – *διδασκαλίας χάριν* – un produttore *di* natura, nella misura in cui i suoi prodotti sono enti intelligibili, che rappresentano la natura 'più vera', e dispiegano una funzione normativa e paradigmatica nell'ambito della demiurgia umana. Ma costui sarebbe anche un produttore che opera *nella* natura e *in accordo con* la natura: *nella* natura, nella misura in cui la condizione ontologica dell'unicità è concepita alla stregua del risultato di un processo artigianale che si risolve interamente *nell'ambito della natura* in senso proprio, ossia della natura eidetica (questa rappresenta, per così dire, il 'perimetro' di azione del fiturgo); *in accordo con* la natura, invece, nella misura in cui la natura, o funzione, stessa degli enti prodotti dal dio prescrive la loro unicità, pena la perdita del loro valore fondazionale e ultimativo. Peraltro, se si tengono presenti quei passi platonici in cui il cosmo intelligibile è più o meno esplicitamente dotato di vitalità interna (*Ti.* 30c-31a, *Sph.* 248e-249a),<sup>430</sup> si può avanzare l'ipotesi seguente: il dio/re produttore di natura, nella natura e per natura, potrebbe essere la metaforizzazione del principio psichico del "vivente intelligibile" (cfr. *Ti.* 39e1, τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῳῳ); in altre parole, atteso che il "vivente intelligibile" sia effettivamente un essere vivente, per rendere

---

<sup>430</sup> Cfr. Ferrari 2012, Fronterotta 2021.

più comprensibile l'unicità di ciascuna sua "parte" ideale (cfr. *Ti.* 30c7, τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει), Platone potrebbe avere personificato il principio psichico, evidentemente intellettuale, che dirige e governa tale dimensione.<sup>431</sup> Comunque sia, se le osservazioni fin qui formulate sono complessivamente corrette, il confronto tra il fiturgo e il nomoteta permette di trarre le seguenti conclusioni provvisorie: entrambe le figure mostrano efficacemente come la φύσις e l'artificialità e la proceduralità siano, tra di loro, perfettamente integrabili, senza che ciò inneschi tensione teorica alcuna. La natura, infatti, se è identificata con le 'forme', assume un valore normativo e vincolante, che è capace di disciplinare dall'esterno il campo delle procedure tecniche; quest'ultimo, dal canto suo, non sarà dominato dalla discrezionalità ridotta ad arbitrarietà, ma da scelte corroborate da norme e modelli. Come si legge anche nel *Gorgia* (503d5-504a6), infatti, se un'operazione demiurgica deve cristallizzarsi in prodotti ben riusciti, e deve quindi essere condotta legittimamente, è necessario che il prodotto demiurgico detenga una 'forma', un εἶδος (cfr. ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τοῦτο ὁ ἐργάζεται), derivante dall'ἔργον a cui ciascun artigiano "tiene rivolto lo sguardo" (cfr. βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον); per dirla diversamente, l'ἔργον, il prodotto da realizzare,<sup>432</sup> e la 'forma' che questo dovrà esibire, sono le condizioni di possibilità della realizzazione di un "certo ordine" (τάξιν τινά) nel prodotto reale finale:

[...] ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἂ ἂν λέγη ἄλλο τι οὐκ εἰκῆ ἐρεῖ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι; ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει <ἂ προσφέρει> [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν,] ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τοῦτο ὁ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὁ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα· καὶ οἱ τε δὴ ἄλλοι δημιουργοὶ καὶ

<sup>431</sup> Peraltro, le scelte del fiturgo – particolarmente l'unicità di ciascuna forma – configurano la 'condizione migliore', più intelligente, per l'ordine intelligibile stesso, perché in tal modo può assolvere efficacemente alla sua funzione di dimensione fondativa; sicché, alla luce del *Timeo*, è legittimo ipotizzare che anche nella *Repubblica* agisca un analogo modello esplicativo: perché si realizzi una condizione ottimale, cioè intelligente, vi deve essere una soggettività intelligente da cui si origina il processo produttivo.

<sup>432</sup> Non credo che qui ἔργον si riferisca al prodotto reale, effettivo, bensì all'idea del prodotto che l'artigiano intende realizzare: l'impiego del verbo βλέποντες, che riprende il precedente ἀποβλέπων πρὸς τι, mi pare indicativo. Ciò non vuol dire che siano in questione le 'idee' propriamente intese; più modestamente, l'ἔργον a cui si fa riferimento potrebbe rimandare alla funzione propria dell'oggetto da produrre. Analoghe riserve anche in Petrucci 2014, 203 n. 120.

οὗς νυνδὴ ἐλέγομεν, οἱ περὶ τὸ σῶμα, παιδοτρίβαι τε καὶ ἰατροί, κοσμοῦσι  
που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσιν.<sup>433</sup>

[...] Ora, l'uomo buono, che parla in vista dell'ottimo, non parla forse tutt'altro che a caso, anzi guardando sempre a qualcosa? Proprio come fanno anche tutti gli altri artefici, che guardano alla realizzazione della loro opera: ciascuno di loro produce ciò che produce compiendo scelte non casuali, bensì quelle che gli consentano di dare una certa forma all'oggetto che realizza. Se vuoi, guarda ad esempio i pittori, gli architetti, gli armatori o qualsiasi altro artefice a tuo piacimento: ciascuno di loro colloca ciascuno dei pezzi che colloca in vista di un certo ordine, e fa in modo che un pezzo sia conveniente e si accordi rispetto all'altro, finché non abbia composto l'intera opera come un oggetto ordinato e regolato in bellezza. Del resto, sia gli altri artefici sia quelli che indicavamo or ora, quelli che si occupano del corpo – i maestri di ginnastica e i medici –, in vario modo regolano il corpo e lo mettono in ordine. (trad. Petrucci, con lievi modificazioni)

### II.3 Demiurgia e metodo diairetico nel *Sofista*

Un'altra figura demiurgica di rilievo, e che vale la pena di confrontare con il nomoteta, è l'artigiano del *Sofista* (265b4 ss.). Da questo dialogo, peraltro, si ricava anche un'interessante definizione di ποιητικὴ δύναμις: “Se ricordiamo ciò che ci siamo detti in principio, dicevamo che è produttiva ogni capacità che si riveli responsabile del fatto che cose che prima non erano, poi nascano” (ποιητικὴν, εἴπερ μεμνήμεθα τὰ κατ' ἀρχὰς λεχθέντα, πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν ἣτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι, 265b8-10). Contrariamente a quanto si potrebbe presumere *prima facie*, non vi è nessuna compromissione, in quanto dice lo Straniero, con il ‘creazionismo’.<sup>434</sup> “ciò che prima non era” (τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν), infatti, non è tratto all'essere dal nulla, come fa il Dio biblico – e,

<sup>433</sup> Cfr. Sedley 2011, 121, nonché Cambiano 1971, 225-226. Il passo è di capitale importanza per comprendere perché nel *Timeo* la cosmogonia sia affidata a un artigiano, ancorché divino. Ogni artigiano tiene sempre lo sguardo rivolto verso la “funzione” propria del suo prodotto/lavoro (βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον), il che equivale a conferire a quest'ultimo una certa “forma” (ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τούτο ὃ ἐργάζεται). Questa operazione di “in-formazione” comporta *ipso facto*, per il materiale di lavoro, il trapasso da una condizione di disordine a una di ordine (εἰς τάξιν τινὰ) – in altre parole, si tratta di armonizzare a forza (προσαναγκάζει) ciò che era, *prima facie*, diverso (τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν): modello e materiale, ordine perfetto e disordine integrale. In tal modo, si ottiene un prodotto non certo perfetto come il modello, ma neppure amorfo come il materiale di partenza, bensì “un'entità *resa* ordinata e abbellita” (τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα). Le analogie con le condizioni generali di svolgimento della cosmogonia del *Timeo* sono evidenti; a entrambi i contesti pertengono: 1) la necessità di contemplare un modello perfetto per garantire, attraverso la sua migliore riproduzione, l'ordinamento del sostrato (artigianale, nel *Gorgia*; spazio-materiale della *χώρα*, nel *Timeo*), ossia il suo trapasso “dal disordine all'ordine” (cfr. εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, *Ti.* 30a5); 2) la refrattarietà, mai completamente superabile, all'ordinamento da parte di alcuni ‘reagenti’ del cosmo nascente (si pensi alla “necessità” di 48a2, ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη; oppure alla composizione dell'anima del mondo a 35a7-8, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὖσαν εἰς ταῦτ' ὅσα συναρμύττων βίῃ).

<sup>434</sup> Categoria impiegata recentemente, anche se non in senso biblico, ovviamente, da Sedley 2011.

quindi, il “non era” non va inteso in senso assoluto – ma è sempre frutto di un processo di riconfigurazione di un materiale preesistente. E, in questo, i personaggi platonici non sono certo degli innovatori, ma recepiscono un teorema filosofico ben attestato nella tradizione filosofica preplatonica (cfr. e.g. Parm. fr. 8 D.K., vv. 7 ss.). In tal senso, per esempio, l’artigiano cosmico del *Timeo*, come si avrà modo di sottolineare anche più avanti (II.4), è responsabile di una ποιητικὴ δύναμις, relativamente a un sostrato spazio-materiale, quello della χώρα, che è quindi già eternamente esistente, nonché coeterno al modello intelligibile e al demiurgo stesso.<sup>435</sup> A questo tipo di produttore allude anche lo Straniero del *Sofista*, per tematizzare la dicotomia poietica divina/poietica umana: infatti, è “grazie alla *demiurgia* di un dio” (θεοῦ δημιουργοῦντος) che il mondo naturale si è costituito:

ζῷα δὲ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ’ ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα;<sup>436</sup> (265c1-5)

Considera tutti gli animali mortali, e poi i vegetali, quanti nascono sulla terra da semi e radici, e i corpi inanimati, quanti si costituiscono nella terra, soggetti o meno a fusione, che dapprima non sono, poi vengono ad essere; diremo forse che ciò è avvenuto a opera di altri se non di un dio demiurgo?  
(trad. Centrone)

La battuta seguente dello Straniero esplicita la ragione per la quale occorre postulare un dio artigiano cosmico, che è destinato a suscitare tante critiche in età ellenistica e poi imperiale:<sup>437</sup> l’alternativa alla fabbricazione artigianale è la spontaneità, la casualità della generazione naturale; ma ciò che è αὐτόματος è *ipso facto* privo di intelligenza e, conseguentemente, di intelligibilità; e ciò che è privo di intelligenza e di intelligibilità è inevitabilmente non bello – o, comunque, non nella condizione migliore possibile (cfr. *Ti.* 30a6 ss., *Sph.* 249a ss.). Volendo scongiurare un simile esito teorico, diversi personaggi platonici difendono la centralità dell’intelligenza, o di entità analoghe, nell’ambito della generazione cosmica e poi dei processi naturali. La φύσις – asserisce lo Straniero – non genera 1) “in virtù di un qualche fattore spontaneo che fa nascere senza ragionamento” (τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύσεως,

<sup>435</sup> Fronterotta 2014, 2014a.

<sup>436</sup> Come rileva Fronterotta 2007, 499-500 n. 307, i prodotti del θεοῦ δημιουργοῦντος sono perfettamente sovrapponibili a quelli dell’artigiano del *Timeo*: animali, vegetali, composti inanimati “fusibili e non fusibili” (i minerali).

<sup>437</sup> Cfr. Opsomer 2005.

265c7-9). Al contrario, 2) vi è un λόγος, un'ἐπιστήμη – divina in quanto derivante dal dio – che determina e regola il divenire delle cose sensibili (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γυνομένης). Proprio questo aspetto potrebbe gettare luce anche sulla singolare figura del “fiturgo” della *Repubblica*. Se φύσις assume sostanzialmente due significati – natura in senso proprio, quella intelligibile, e natura sensibile – ciò che vale per la seconda dovrebbe valere, *mutatis mutandis*, anche per la prima. In altre parole, la perfezione del cosmo intelligibile può essere spiegata analogamente alla bellezza del cosmo sensibile: ossia, postulando una figura artigianale (il fiturgo) che, sulla base di scelte *razionali e intelligenti*, ha costituito ciascun ente intelligibile. Peraltro, il mondo delle idee è assimilato da *Timeo*, nell'omonimo dialogo, a un “essere vivente” dotato di parti; ma un essere vivente, anche se rappresenta la compagine intelligibile, richiede pur sempre un principio genetico, che ne legittimi le peculiarità fondamentali (si pensi all'unicità di ciascun oggetto ideale). Ora, la particolare condizione d'essere di tale “vivente” potrebbe essere spiegata o sulla base di una sua spontaneità intrinseca – e saremmo nel caso 1) di sopra, che escluderebbe la razionalità del prodotto finale; oppure si deve ammettere che sia stata un'intelligenza, o un soggetto intelligente (cfr. 2 *supra*), che ha causato tale ποίησις. In questo caso, nel *Timeo* e nella *Repubblica*, vi sarebbero due artigiani “cosmici” – anche se in senso differente: il fiturgo, che è detentore della tecnica di produzione del νοητὸς τύπος, del cosmo intelligibile; e il demiurgo timaico, che è in possesso di una tecnica divina (in quanto lui stesso è divino), la cui finalità è la produzione del cosmo sensibile. Senza voler entrare adesso nella dibattuta questione relativa alla natura dell'artigiano del *Timeo*, è plausibile ritenere che il suo essere divino, il suo essere intrinsecamente razionale, il suo essere vivo, riprendano alcune celebri affermazioni dello Straniero di Elea nel *Sofista*, laddove egli pare attribuire al mondo delle idee una certa vitalità interna (*Soph.* 248e-249a, da cfr. con *Tim.* 30c-31a).<sup>438</sup> In questo senso, la personificazione di tale vitalità e noeticità, ossia l'intruduzione di una *persona* divina, potrebbe essere dettata da ragioni didattico-esplicative. Ma analogamente, se l'idea del buono rappresenta, a detta del Socrate della *Repubblica*, ciò che conferisce essere e verità alle idee (509b6-10), e se essa sembra quasi fungere da principio d'ordine del cosmo eidetico,<sup>439</sup> si potrebbe ipotizzare che il fiturgo sia un'altra

<sup>438</sup> Ferrari 2012 e Fronterotta 2021.

<sup>439</sup> Ferrari 2019.

personificazione dello stesso ‘attore metafisico’, il cosmo eidetico, di nuovo a scopi didattico-esplicativi. In tal modo, si avrebbe che il ruolo giocato dal paradigma eidetico nell’ambito della generazione del cosmo sensibile, è rivestito dall’idea del buono nell’ambito della costituzione del cosmo intelligibile. Per due diversi ‘cosmi’, quindi, vi sarebbero due figure metaforiche e demiurgiche, che, in quanto metaforiche, potrebbero far propendere l’interprete per una lettura eternalista non solo della fiturgia (il che è, dopo tutto, quasi inevitabile), ma anche della generazione cosmica. In questa prospettiva, peraltro, la demiurgia si rivelerebbe un paradigma esplicativo di per sé valevole a rendere ragione dell’ordine e della bellezza dei prodotti, o di alcune loro caratteristiche specifiche e, per qualche ragione, fondanti; inoltre, parrebbe di potersi sostenere – almeno sulla base dei passi fin qui raccolti ed esaminati – che il modello demiurgico, il dispositivo artigianale, entra in gioco sempre nel momento in cui sono in questione la dinamicità e l’efficacia causale del cosmo intelligibile: che si tratti del mondo sensibile e della sua costituzione, o che si tratti dell’articolazione dello stesso mondo intelligibile in una molteplicità di unità ‘intere’, nei dialoghi è sempre agli artigiani che si guarda, e alla loro peculiare capacità di migliorare il materiale di partenza sulla base di un disegno razionale. Tralasciando le numerose difficoltà cui va incontro una simile lettura d’insieme,<sup>440</sup> ci si potrebbe domandare, piuttosto, a quale “parte” della ποιητικὴ δύναμις sia ascrivibile la tecnica onomaturgica del *Cratilo* (se ve ne è una adeguata).<sup>441</sup> Senz’altro, sembrerebbe sensato ricondurla alla metà umana della tecnica poieutica (cfr. τέτταρα μὴν αὐτῆς οὕτω τὰ πάντα μέρη γίγνεται, δύο μὲν τὰ πρὸς ἡμῶν, ἀνθρώπεια, δύο δ’ αὖ τὰ πρὸς θεῶν, θεῖα),<sup>442</sup> se si eccettuano i passi del *Cratilo* in cui viene ventilata la natura divina del nomoteta (che, però, è sempre rigettata da Socrate: cfr. *supra*). Quanto poi alla successiva divisione – quella in μέρος αὐτοποιητικόν e μέρος εἰδωλοποιικόν: 266a8-11, μέρος μὲν ἐν ἀφ’ ἑκατέρας τῆς μερίδος αὐτοποιητικόν, τὼ δ’ ὑπολοίπῳ σχεδὸν μάλιστ’ ἂν λεγοίσθην εἰδωλοποιικῶ –, appare pacifico come gli ὀνόματα non rientrino nel campo delle cose prodotte a partire dagli elementi naturali, che sono tutti frutto della generazione del dio, θεοῦ γεννήματα: gli ὀνόματα non sono propri, cioè, del μέρος αὐτοποιητικόν (266b2-5, ἡμεῖς μὲν που καὶ τᾶλλα ζῶα καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότε’ ἐστίν,

---

<sup>440</sup> Sui limiti di questa interpretazione tornerò nella prossima sezione.

<sup>441</sup> Che la dicotomia non approdi mai a una tassonomia completa, ma che determini esiti teorici spesso contingenti e perfettibili, è stato mostrato, per esempio, da Vegetti 2007, 123-132.

<sup>442</sup> Su questa divisione quadratica, cfr. Centrone 2008, 239 n.158.

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τούτων ἀδελφά, θεοῦ γεννήματα πάντα ἴσμεν αὐτὰ ἀπειργασμένα ἕκαστα). Questo comporta, giocoforza, che essi si situino dalla parte del μέρος εἰδωλοποικόν. Ma – lo si è già detto: cfr. I.3 – non tutti gli εἰδῶλα sono qualitativamente sovrapponibili, secondo lo Straniero: conseguentemente, vi saranno un μέρος εἰκαστικόν e uno φανταστικόν (266d9-11, τῆς τοίνυν εἰδωλουργικῆς ἀναμνησθῶμεν ὅτι τὸ μὲν εἰκαστικόν, τὸ δὲ φανταστικόν ἔμελλεν εἶναι γένος). Ora, la mimetica εἰκαστική è quella che realizza l'imitazione “attenendosi alle proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e inoltre assegnando i colori *adatti* a ciascun elemento” (235d6-e3, trad. Centrone):

μίαν μὲν τὴν εἰκαστικὴν ὁρῶν ἐν αὐτῇ τέχνῃ. ἔστι δ' αὕτη μάλιστα ὁπόταν κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας τις ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι χρώματα ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἕκαστοις, τὴν τοῦ μιμήματος γένεσιν ἀπεργάζεται.

Per prima vedo, all'interno dell'imitativa, l'arte icastica; questa si ha in particolare quando uno, attenendosi alle proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e inoltre assegnando i colori adatti a ciascun elemento, realizza e dà origine a un'imitazione. (trad. Centrone)

Alla luce di questa tematizzazione, appare plausibile che in questa “parte” sia ricompresa anche la tecnica onomaturgica: perché, anche se l'ipotesi ‘iconica’ (relativamente alla natura dell'ὄνομα) non è fino in fondo sviluppata nel *Cratilo*, resta pur sempre inconfutata la sua versione ‘debole’ (ossia, l'ὄνομα come riproduzione “adatta” al *nominatum*, e non come suo ‘doppione’: cfr. χρώματα ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα e *Cra.* 432b10, 439b2); è sufficiente trascrivere il passo seguente:

εἰ οὖν ἔστι μὲν ὅτι μάλιστα δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μανθάνειν, ἔστι δὲ καὶ δι' αὐτῶν, ποτέρα ἂν εἴη καλλίων καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις; ἐκ τῆς εἰκόνοσ μανθάνειν αὐτὴν τε αὐτὴν εἰ καλῶς εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκῶν, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ πρεπόντως εἴργασται;

Se dunque è dato apprendere le cose quanto più possibile attraverso i nomi, ma è dato farlo anche attraverso le cose stesse, quale forma di apprendimento sarebbe più bella e chiara? Imparare dall'immagine e se l'immagine stessa sia stata ben prodotta, e la verità di ciò di cui l'immagine è immagine, oppure

apprendere dalla verità e la stessa verità, e se la sua immagine sia stata prodotta in maniera appropriata?<sup>443</sup> (trad. mia)

La ragione per la quale l'equazione nome = immagine non sia opportunamente esplorata nel dialogo potrebbe risiedere nella necessità di introdurre, in tal caso, un concetto tanto complesso quanto mai interamente chiarito nei dialoghi: quello di 'giusta misura' (cfr. *πρέπον*), che ritorna in più luoghi platonici, peraltro con un peso teorico spesso significativo.<sup>444</sup> Il livello piuttosto modesto degli interlocutori di Socrate rappresenta spesso il motivo più plausibile della reticenza, se non della superficialità, della discussione, in alcuni suoi aspetti.<sup>445</sup> Nel caso specifico, sapere ciò che è opportuno, ciò che è adeguato a ciascun caso specifico, comporterebbe disporre di una 'metretica' di tipo qualitativo; si tratterebbe, cioè, di detenere un sapere situazionale, che è, in quanto tale, appannaggio del solo filosofo.<sup>446</sup> Sia detto per inciso: se questa linea di interpretazione fosse corretta, si avrebbe anche un'ulteriore conferma della riducibilità della figura onomaturgica a quella dialettica e, in definitiva, a quella del filosofo.

Ma la tassonomia del *Sofista* è rilevante anche per un'altra ragione: nell'ambito della tecnica *εικαστική* (evidentemente, nella metà divina) – stante la descrizione che ne fornisce lo Straniero – dovrebbe rientrare a pieno titolo anche la tecnica del demiurgo del *Timeo*. Che si tratti di un'attività riproduttiva e, quindi, imitativa è esplicitamente asserito da Timeo; e che l'artigiano cosmico debba riprodurre il paradigma intelligibile in forme matematico-geometriche (secondo proporzioni), e più precisamente, che egli debba procedere nel senso di una piena dimensionalizzazione della *χώρα* (cioè in lunghezza, larghezza e profondità),<sup>447</sup> è analogamente affermato nel dialogo; si pensi al passo seguente (53c5-d7):

---

<sup>443</sup> Dal che si evince non soltanto l'identità di nomi e immagini, ma anche l'identità di *καλόν* e *πρέπον*, con le ben note difficoltà di concettualizzazione che comportano entrambe le equazioni.

<sup>444</sup> Cfr. almeno Ferrari 2015b. In effetti, se si considera il 'paradosso dei due Cratili', risulta evidente come il punto nodale della questione sia il discrimine tra *ὄνομα* corretto e scorretto, stante l'impossibilità, per un *ὄνομα*, di riprodurre integralmente il suo referente; in altre parole, se è inevitabile che un *ὄνομα* abbia elementi rassomiglianti al referente, e altri che non lo sono, qual è la 'giusta misura' che garantisce la correttezza dell'*ὄνομα* in sé? Evidentemente, si tratta di una valutazione qualitativa, e non meccanica, che esclude la soluzione meramente reduplicativa e aporetica di Cratilo, che riduce gli *ὀνόματα* a meri doppioni dei *nominata*.

<sup>445</sup> Cfr. Centrone 2021 per una messa a punto di questo assunto metodologico in relazione alle *Leggi*.

<sup>446</sup> Cfr. la definizione di *Plt.* 285a3.

<sup>447</sup> La matematizzazione della struttura del mondo sensibile lo sottrae, anche se solo parzialmente, al famigerato 'mobilismo universale': cfr. già Parente 1964 e, più recentemente, Fronterotta 2003, 281-282 n. 214.

[...] τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει. τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιελιφέναι φύσιν· ἢ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν. τὰ δὲ τρίγωνα πάντα ἐκ δυοῖν ἄρχεται τριγώνοις, μίαν μὲν ὀρθὴν ἔχοντος ἑκατέρου γωνίαν, τὰς δὲ ὀξείας [...]. ταύτην δὲ πρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον<sup>448</sup> πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν<sup>449</sup> θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.

[...] ma ogni specie di corpo ha anche profondità. D'altra parte, è del tutto necessario che la profondità contenga la natura piana; ancora, la superficie piana e retta è composta di triangoli. Tutti i triangoli derivano da due triangoli, ciascuno dei quali ha un angolo retto e due acuti [...]. Supponiamo quindi che questo sia il principio del fuoco e degli altri corpi, procedendo secondo un ragionamento verosimile congiunto a necessità, giacché i principi che si situano ancora prima di questi li conosce la divinità e, fra gli uomini, chi della divinità sia amico. (trad. Fronterotta)

Sicché, se questa identificazione è plausibile, i due artigiani del *Cratilo* e del *Timeo* verrebbero a rappresentare, l'uno in ambito umano e l'altro in ambito divino, due esempi di un analogo paradigma tecnico: quello della riproduzione 'icastica', che è efficace e affidabile, perché è fondata o sulla conoscenza di ciò che è opportuno (si pensi al nomoteta), o sul ricorso a un rigoroso apparato matematico-geometrico (si pensi al demiurgo cosmico).

## II.4 Cosmo e nomi: demiurgie a confronto

Si è con ciò giunti a introdurre il personaggio demiurgico forse più famoso della letteratura platonica, e che più analogie sembra intrattenere con il nomoteta del *Cratilo*: il demiurgo cosmico del *Timeo*. Prima di entrare nel vivo del confronto, è opportuno presentare, sia pur brevemente, una proposta interpretativa, tra le molte formulate dagli studiosi, circa la natura di questo artigiano divino.<sup>450</sup> È senz'altro

<sup>448</sup> Sul senso di questa espressione, cfr. Fronterotta 2003, 282-283 n. 216.

<sup>449</sup> Si cela qui, forse, un'allusione alle idee: cfr. Fronterotta 2003, 283 n. 217.

<sup>450</sup> Gaiser 1968 – che resta l'esposizione più sintetica e chiara di questa opzione esegetica – sostiene che il demiurgo sia una metaforizzazione del mondo intelligibile; cfr. poi anche Baltés 2011, Dillon 1997, Perl 1998, Ferrari 2003a, 2003b, 2007b, 2010, 2012, 2013, Natali 2013. È stata difesa anche: b) l'identificazione del demiurgo con l'anima del mondo: cfr. Cornford 1937, 34-39, Cherniss 1944, 603 ss., Fronterotta 2006, 2012, 2014a (cfr. anche Fronterotta 2016); c) l'identificazione con un *nous* privo di anima: cfr. Mohr 1982 e Brisson 2015<sup>2</sup>, 76-84; d) una sua identificazione con l'idea del "buono" (su questa resa, cfr. Vegetti 2003a): cfr. p.es. Lavecchia 2006, Benitez 1995 (*contra*, cfr. Ferrari 2001, 2003; *contra* Ferrari, cfr. poi Fronterotta 2006; cfr. anche Fronterotta 2007b). È stata avanzata anche f) un'interpretazione "funzionalistica" del demiurgo, che diverrebbe così il simbolo di una teleologia naturale assimilabile a quella aristotelica: cfr. Johansen 2003, 2004 (64 ss.), 2014. Infine, un'interpretazione ancora diversa g) è quella che conserva la separatezza del demiurgo dagli altri "attori metafisici" del dialogo: cfr. Reale 1987, 425 ss. e, diversamente, Broadie 2011, 7 ss. Si noti che l'interpretazione a) presuppone: 1) l'attribuzione alle idee di un'efficacia causale di natura efficiente nei confronti del mondo sensibile, e non solo logico-epistemologica (su questo, oltre ai lavori di Ferrari, cfr. anche Sedley 1998a e,

vero che il demiurgo funge da cerniera tra il modello costituito dal vivente intelligibile e il sostrato spazio-materiale della *χώρα*.<sup>451</sup> in termini generali, perché si avvii il trapasso da una fase precosmica a una cosmica, cioè dal disordine all'ordine, è indispensabile una forza motrice che operi con cognizione di causa, essendo l'ordine, in quanto bello, un prodotto tipicamente razionale. Ciò è ancor più necessario per Platone, che intende spiegare la configurazione ordinata della natura attraverso il dispositivo teorico delle τέχνηαι: egli ha bisogno di un τεχνίτης. La difficoltà suscitata dall'artigiano cosmico è, tuttavia, un'altra: alla luce del bimondismo più volte asserito nei dialoghi (cfr. almeno *Ti.* 27d-28a), a quale dimensione si deve ricondurre il demiurgo? Al "vivente intelligibile" o, piuttosto, alla *χώρα*?<sup>452</sup> Secondo una linea interpretativa antica, per esempio, che ha trovato sostenitori anche in tempi recenti,<sup>453</sup> il demiurgo non sarebbe altro che una metaforizzazione dell'efficacia causale del cosmo intelligibile: quest'ultimo non assolverebbe soltanto alla funzione di causa paradigmatica e finale, ma anche a quella di causa efficiente (con ciò, peraltro, si rivelerebbero infondate le critiche aristoteliche a Platone, circa la mancata individuazione di una causa efficiente nell'ambito dell'interazione tra il modello ideale e le copie sensibili).<sup>454</sup> Anche se questa lettura è suffragata da alcuni importanti passi platonici, resta sostanzialmente inconcussa – nonostante il fiorire del dibattito – la forza di alcune obiezioni generali e specifiche che sono state mosse, nel tempo, a questa interpretazione.<sup>455</sup> Comunque sia, perché occuparsi di tale ipotesi esegetica? Perché il *Fedone* individua 1) nella causazione (cfr. 100d4-5, οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία) e 2) nella denominazione (cfr. 102b2, ὁμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν) le due tipologie relazionali *par excellence* che

---

*contra*, Fine 1987, 350); 2) una relazione intelligibili/sensibili di carattere non reversibile (cfr. Ferrari 2015a e, *contra*, Fronterotta 2006; cfr. anche Vlastos 1987 sulla nozione di separazione).

<sup>451</sup> Così Brisson 2015<sup>2</sup>, 27-35; cfr. anche Brisson 2005.a

<sup>452</sup> L'unica studiosa ad aver difeso questa seconda linea interpretativa è Palumbo 2008a.

<sup>453</sup> Cfr. soprattutto Ferrari 2003a, 2003b, 2007b, 2010, 2012, 2013.

<sup>454</sup> Cfr. p.es. *Met.* I 991a, 9 ss.: πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις: οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων: ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν, οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν [...]). τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς. τί γὰρ ἐστὶ τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεται τε καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι ὅμοιον ὀπίου καὶ μὴ εἰκαζόμενον πρὸς ἐκεῖνο, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης: ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἴ ἦν ὁ Σωκράτης αἰδῖος. Osserva ora Berti 2017, 65 n.161: "Probabile allusione alla figura del Demiurgo, che secondo il *Timeo* [...] di Platone plasma le cose avendo come modello le Idee. Evidentemente per Aristotele esso non può essere preso in considerazione, perché si tratta di una metafora poetica."

<sup>455</sup> Cfr. Fronterotta 2006 e Vegetti 2007, 123-132.

caratterizzano il rapporto tra le idee e gli oggetti sensibili. Stando al dettato del testo, di entrambe è responsabile il mondo intelligibile, che causa la presenza di certe proprietà nei sensibili e ne determina anche la denominazione. A ben vedere, tale assimilazione di causazione demiurgica e onomaturgia sembrerebbe attestata anche in un passo del *Timeo* (78d7-e3) in cui alla divinità demiurgica viene cursoriamente conferita una facoltà onomaturgica (cfr. τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον):

[...] καὶ τοῦτο, ἕωςπερ ἂν τὸ θνητὸν συνεστήκη ζῶον, μὴ διαπαύεσθαι γιγνόμενον· τούτῳ δὲ δὴ τῷ γένει τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον ἀναπνοὴν καὶ ἐκπνοὴν λέγομεν θέσθαι τοῦνομα.

[...] e questo processo non cessasse di ripetersi finché il vivente mortale conservasse la propria struttura. Ed è appunto a tale genere di fenomeni, diciamo noi, che colui il quale attribuì i nomi diede la denominazione di ‘inspirazione’ ed ‘espirazione’. (trad. Fronterotta)

Alla luce di questo passo, è evidente che, se la demiurgia cosmica è imputabile alle idee, come suggeriscono alcuni interpreti, l’onomaturgia cosmica sarà, allo stesso modo, opera delle idee. Quindi, se il demiurgo divino, che determina la produzione del mondo sensibile, è davvero una metafora delle idee, allora anche il nomoteta potrebbe essere un’altra metafora delle idee, volta a esprimerne, in questo caso, la capacità eponomastica. Una conferma dell’opportunità di tale assimilazione potrebbe provenire – oltreché dalla rete di analogie tra il nomoteta e il demiurgo timaico di cui si dirà tra poco – anche da un passo di solito trascurato del *Cratilo* (416c1-d10), in cui la funzione onomaturgico/denominativa è assegnata, in prima istanza, a un generico “ciò che chiamò/ciò che chiama” (τὸ καλέσαν, τὸ καλοῦν; cfr. anche τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον, laddove è comunque significativa la sostantivazione al neutro), che è poi glossato e chiarito con il termine διάνοια (οὐκοῦν τὸ καλέσαν τὰ πράγματα καὶ τὸ καλοῦν ταῦτόν ἐστιν τοῦτο, διάνοια [...]) ὀρθῶς ἄρα φρονησεως αὕτη ἢ ἐπωνυμία ἐστὶν τὸ ‘καλόν’):

**Σωκράτης** φέρε, τί οἶε σὺ εἶναι τὸ αἴτιον κληθῆναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων; ἄρ’ οὐκ ἐκεῖνο τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον; **Ἑρμογένης** πάντως που. **Σωκράτης** οὐκοῦν διάνοια ἂν εἴη τοῦτο ἥτοι θεῶν ἢ ἀνθρώπων ἢ ἀμφοτέρω; **Ἑρμογένης** ναί. **Σωκράτης** οὐκοῦν τὸ καλέσαν τὰ πράγματα καὶ τὸ καλοῦν ταῦτόν ἐστιν τοῦτο, διάνοια; **Ἑρμογένης** φαίνεται. **Σωκράτης** οὐκοῦν καὶ ὅσα μὲν ἂν νοῦς τε καὶ διάνοια ἐργάσθαι, ταῦτά ἐστι τὰ ἐπαινετά, ἃ δὲ μὴ, ψεκτά; **Ἑρμογένης** πάνυ γε. **Σωκράτης** τὸ οὖν ἰατρικὸν ἰατρικὰ ἐργάζεται καὶ τὸ

τεκτονικὸν τεκτονικά; ἢ πῶς λέγεις; Ἐρμογένης οὕτως ἔγωγε. Σωκράτης καὶ τὸ καλοῦν ἄρα καλά; Ἐρμογένης δεῖ γέ τοι. Σωκράτης ἔστι δέ γε τοῦτο, ὡς φαμεν, διάνοια; Ἐρμογένης πάνυ γε. Σωκράτης ὀρθῶς ἄρα φρονήσεως αὕτη ἢ ἐπωνυμία ἐστὶν τὸ ‘καλὸν’ τῆς τὰ τοιαῦτα ἀπεργαζομένης, ἃ δὴ καλὰ φάσκοντες εἶναι ἀσπαζόμεθα.<sup>456</sup>

SOCRATE Orsù, quale credi che sia la causa dell’essere chiamato in un certo modo per ciascuna cosa? Forse non ciò che pose i nomi? ERMOGENE Senz’altro. SOCRATE Questo non potrebbe forse essere un’intelligenza o di dei o di uomini o di entrambi? ERMOGENE Sì. SOCRATE Dunque ciò che chiamò le cose e ciò che le chiama<sup>457</sup> sono questa stessa cosa, un’intelligenza? ERMOGENE Così sembra. SOCRATE E ciò che è realizzato da una mente o da un’intelligenza, è lodevole, mentre ciò che non lo è, è spregevole? ERMOGENE Assolutamente. SOCRATE Ebbene, ciò che è abile in medicina produce cose mediche e ciò che è abile nel costruire produce costruzioni? O come dici tu? ERMOGENE Così. SOCRATE Allora, anche ciò che chiama, *to kaloun*, produce cose belle, *kala*?<sup>458</sup> ERMOGENE Necessariamente. SOCRATE E ciò è, come noi diciamo, una intelligenza? ERMOGENE Assolutamente. SOCRATE Allora è corretta questa denominazione di ‘*kalon*’ per quella sapienza che produce cose che, per l’appunto, salutiamo come ‘belle’. (trad. mia)

Stando alla lettera di questo passo, per gli enti, la causa del loro esser stati chiamati (κληθῆναι) in un certo modo è la διάνοια, che è qui parafrasata con espressioni participiali sostantivate al neutro (τὸ καλέσαν, τὸ καλοῦν, τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον); dal fatto che la causa denominante (τὸ καλοῦν) sia un’intelligenza deriva, poi, anche un altro corollario: i suoi prodotti sono belli (καλά), con un gioco di associazione su base fonica. Ciò è analogo – almeno sotto certi aspetti – a quanto si legge nel *Timeo* a proposito del demiurgo: anch’egli è un intelletto (un νοῦς), e anche i suoi prodotti sono, per tale ragione, belli (cfr. *Ti.* 29a1-6). Si può concludere, allora, che il *Cratilo* stesso autorizza, e quasi suggerisce, l’accostamento della funzione demiurgica a quella onomaturgica, per il tramite di una loro ‘intellettualizzazione’? A parziale confutazione di questa linea di analisi, occorre porre mente a due dati di fatto: innanzitutto, il passo estrapolato dal *Cratilo* proviene da una sezione – quella

<sup>456</sup> Cfr. Mársico 2006, 149 n. 264: “El argumento que sigue se basa en un juego de palabras referido al parecido entre *kaloûn* ‘lo que nombra’, participio del verbo *kaléo*, y *kalón* ‘bello’. Para sostener que ‘bello’ (*kalón*) equivale a ‘pensamiento’ (*diánoia*) se plantea lo siguiente: 1. El pensamiento es ‘el que nombró’ (*kalésas*) las cosas; 2. ‘El que las nombró’ es ‘el que las nombra’ (*kaloûn*) también ahora; 3. Cada cosa tiene efectos similares a su naturaleza; 4. ‘Lo bello hace cosas bellas’. El parecido entre *kalón* y *kaloûn* hace que se lea a la vez ‘lo que nombra hace cosas bellas’; 5. ‘Lo que nombra’ es el pensamiento, lo cual permite concluir, oscilando de nuevo entre *kalón* y *kaloûn*, que *kalón* (bello), en tanto equivalente de *kaloûn* (lo que nombra), es un nombre para *diánoia* (pensamiento).”

<sup>457</sup> Non concordo pienamente con Mársico 2006, 149 n. 265 circa il significato di τὸ καλοῦν: non rimanda soltanto a “la actividad de nombrar que se produce durativamente, en el tiempo posterior”, bensì anche all’uso dei nomi, che consegue all’atto puntuale della denominazione (τὸ καλέσαν).

<sup>458</sup> Dalimier 1998, 254 n. 303 segnala che, prima del IV secolo a.C., ὄ era segnata O.

etimologica – il cui grado di adesione da parte dell'autore è quantomeno controverso, visto che lo stesso Socrate non perde occasione di revocare in dubbio l'affidabilità delle sue 'etimologie' (cfr. I.9). In secondo luogo, mentre il *Timeo* è piuttosto esplicito circa la natura separata e divina della mente demiurgica, nel *Cratilo* è tralasciata come irrilevante proprio la derivazione e la natura di tale *διάνοια*: se sia “di uomini, di dei o di entrambi” (ἤτοι θεῶν ἢ ἀνθρώπων ἢ ἀμφοτέρω) non è chiarito né in tale punto, né altrove nel dialogo; la catena di disgiuntive (ἤτοι [...] ἢ [...] ἢ) è sintomatica di un sostanziale disinteresse in proposito (ma l'inadeguatezza dell'interlocutore potrebbe essere rilevante anche in questo frangente).

Un altro dato che potrebbe essere addotto a sostegno di un'interpretazione marcatamente metaforica del nomoteta/onomaturgo (un'interpretazione che è stata avanzata e difesa già nell'Accademia antica per il demiurgo cosmico),<sup>459</sup> attiene alla natura dei suoi prodotti: dalla sezione del *Cratilo* in cui viene tematizzata l'onomaturgia (388-390), nonché dallo “sciame” delle etimologie, parrebbe di potersi desumere che gli ὀνόματα siano stati prodotti nel tempo – e che sia possibile, peraltro, che la coniazione continui ancora nel presente; eppure, il fatto che gli ὀνόματα siano prima di tutto ὀνόματα di forme ideali, come parrebbe di potersi evincere dalla sezione 389-391, dovrebbe portare a escludere che una simile demiurgia sia interpretabile in termini realmente temporali. Stando, infatti, a quanto si legge in un passo del *Fedone* (103e1 ss.), i nomi delle idee e dei sensibili corrispondenti sono eternamente vigenti; e ciò impedisce, evidentemente, che se ne possano coniare di nuovi, o che quegli stessi nomi siano stati prodotti da qualcuno – individuo, gruppo o popolo che sia – in un remoto passato:

ἔστιν ἄρα, ἢ δ' ὅς, περὶ ἕνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκεῖνου μορφήν αἰεὶ, ὅταν περ ἦ. ἔτι δὲ ἐν τῷδε ἴσως ἔσται σαφέστερον ὃ λέγω· τὸ γὰρ περιττὸν αἰεὶ που δεῖ τοῦτου τοῦ ὀνόματος τυγχάνειν ὅπερ νῦν λέγομεν· ἢ οὐ; [...] ἄρα μόνον τῶν ὄντων—τοῦτο γὰρ ἐρωτῶ—ἢ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐχ ὅπερ τὸ περιττὸν, ὅμως δὲ δεῖ αὐτὸ μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος καὶ τοῦτο καλεῖν αἰεὶ διὰ τὸ οὕτω πεφυκέναι<sup>460</sup> ὥστε τοῦ περιττοῦ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι;

<sup>459</sup> Cfr. Centrone 2015a.

<sup>460</sup> Per inciso, merita di essere segnalato come, nel caso delle cose empiriche, la legittimità della denominazione, peraltro esplicitamente sottratta a ogni vincolo temporale, sia fondata su un criterio 'naturalistico' (cfr. οὕτω πεφυκέναι): solo l'esser naturalmente in una certa condizione (quella, per esempio, di τοῦ περιττοῦ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι) garantisce a

Capita, quindi, - disse, - in alcuni casi del genere, che non soltanto l'idea in sé pretenda di portare il medesimo nome per sempre, ma anche qualche altra cosa che non è quella, ma che di quella ha la forma durante la propria esistenza. E ciò che dico sarà forse ancora più chiaro in questo esempio: il dispari deve forse tenere sempre questo nome che or ora dicevamo, o no? [...] È forse l'unico tra gli enti – è questo che ti sto chiedendo – oppure vi è qualcos'altro che, pur non identico al dispari, tuttavia bisogna chiamare anch'esso sia con il proprio nome sia, sempre, con questo, per il fatto che ha una natura tale da non allontanarsi mai dal dispari?  
(trad. Martinelli Tempesta, con una lieve modificazione)

L'unica strategia per neutralizzare l'aporia generata dai passi platonici sopra menzionati richiede di interpretare metaforicamente la demiurgia e la storicizzazione della coniazione onomastica, almeno così come sono delineate nel *Cratilo*. In questo modo, i nomi delle forme verrebbero a essere eternamente vigenti; e, di conseguenza, il nomoteta/onomaturgo si dimostrerebbe solo una metafora della capacità eponomastica delle forme, che si sarebbe cristallizzata in formazioni storico-empiriche (i singoli ὀνόματα), inevitabilmente soggette al divenire e alla corruzione del fenomenico.

Alla luce di tutte queste evidenze, si potrebbe quindi ritenere legittima la demitologizzazione del nomoteta, e la sua disambiguazione come metafora di una capacità propria delle idee: quella di 'riprodursi' nella φωνή sotto forma di ὀνόματα. Come anticipavo, però, configurandosi come oggetti sensibili a tutti gli effetti, gli ὀνόματα si troveranno sottoposti al divenire (talvolta trasfigurante) del mondo sensibile, che ne altererà incessantemente la costituzione originaria. Nell'ambito di questa linea di analisi, appare efficacemente integrabile anche la figura del dialettico, che ha il compito di verificare la conformità dei nomi ai loro εἶδη. Ciò non vuol dire che le idee possano 'sbagliare' nel loro riverberarsi sulla materia fonica; piuttosto, il dialettico rappresenterebbe un'altra esigenza: a fronte del divenire storico-empirico, l'efficacia del nome come strumento diacritico-didattico richiede di essere continuamente convalidata, verificata, soprattutto nell'ottica di una comunicazione filosoficamente efficace. In forza di questo paradigma ermeneutico, anche la lunga sezione etimologica verrebbe a rivestire un

---

ciò che non è τὸ περιττόν, ma ne partecipa, di godere legittimamente e indefinitamente dell'ὄνομα περιττόν. Non sfuggirà come anche nel *Cratilo* la correttezza onomastica dipenda da un criterio di conformità alla φύσις, opportunamente qualificata in senso eidetico.

importante valore teorico e argomentativo. Non è plausibile, infatti, che questa cospicua porzione di dialogo miri solamente a parodiare la ricerca etimologica praticata in certi ambienti dell'Atene di allora, e che è ampiamente attestata anche nella letteratura coeva;<sup>461</sup> il senso ultimo di questo 'pezzo di bravura' potrebbe essere anche un altro: non si può pensare di applicare il 'metodo etimologico' senza possedere contestualmente, da dialettico, la conoscenza delle forme. Posto, infatti, lo statuto derivato e di per sé deficitario dei nomi, che sono materializzazioni sensibili di ogni 'forma' del nome della 'nomenclatura ideale', un'applicazione del metodo etimologico che sia avulsa dalla conoscenza dialettica comporterebbe inevitabilmente che si 'manchi', per così dire, la verità dei referenti eidetici delle parole. Se, cioè, *a latere subjecti*, si sostituisce all'ἐπιστήμη della 'morfologia' e della 'sintassi' ideale, la δόξα – instabile come sono instabili i sensibili a cui si rivolge –, i nomi finiscono per essere alla mercé di meri φαντάσματα; talvolta, essi possono essere 'trascinati' fino ad assumere fisionomie dissimili da quelle originarie, ma conformi a singole opinioni soggettive. Contro questi (più o meno inconsapevoli) produttori di δόξαι riproiettate sui nomi – dai quali poi costoro si aspettano un pronto conforto alle loro credenze, anche a costo di pesanti interventi emendativi –, contro queste 'contraffazioni' del dialettico, Socrate mette in scena una formidabile operazione di ribaltamento degli elementi teorici fin lì in gioco: se il nomoteta, infatti, della sezione teoreticamente più feconda, non era solo *nomoteta*, ma anche (e soprattutto) *onomaturgo*, perché rappresentava metaforicamente non solo la capacità di assegnare, di decidere, nomi, ma soprattutto quella di fabbricarli *ex novo* (o di limitare l'illimitato della φωνή: cfr. *Phlb.* 17b ss.), adesso, invece, in questo lungo "sciame di sapienza" (401e6), non solo vengono quasi sempre rappresentati dei semplici decisori di nomi e non dei veri e propri 'onomaturghi' – perché adoperano, per l'appunto, materiale fonico già a loro disposizione e già (almeno parzialmente) 'ordinato'; ma anche un altro elemento è incontrovertibilmente asserito dall'autore: dall'empiricità degli ὀνόματα (che è una loro componente specifica, in quanto formazioni storico-empiriche) non si apre, per il soggetto conoscente, nessun varco d'accesso immediato ai referenti reali, o ideali. In tal modo, viene a essere affermata, da una parte, la primarietà indiscutibile della dimensione ideale su quella sensibile (ciò che comporta anche una priorità irrinunciabile della conoscenza in senso forte, 'epistemico', su qualsiasi altra forma

---

<sup>461</sup> Cfr. Levinson 1957 e Levin 1997.

di sapere doxastico); dall'altra, Socrate-Platone mostra come gli ὀνόματα, nel loro essere sia un prodotto materiale/sensibile (e, pertanto, oggetto di un consumo precipuamente umano e dell'usura della dimensione storico-empirica), sia una materializzazione del 'nodo eidetico' corrispondente, risultino 'leggibili', per così dire, *in utramque partem*: sia partendo dalla verità delle idee – e così è forse possibile recuperarne il “calco originario”, il τύπος (cfr. 432e6, ἕως ἄν ὁ τύπος ἐνῆ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἄν ὁ λόγος ᾗ), per farne poi un uso veramente appropriato; sia muovendosi nell'ambito di un sapere doxastico e quasi 'divinatorio' (l'*eikatology* di cui parla Dalimier), tipico di chi non suppone altra realtà che non sia quella in divenire (in questo secondo caso, gli ὀνόματα verranno a colorarsi, più o meno spontaneamente, delle opinioni individuali che pretendono di riflettersi in loro).

Comunque sia, prima di pronunciarsi definitivamente sulla possibilità di un'interpretazione integrata e allegorica del demiurgo e dell'onomaturgo come metaforizzazioni delle idee, è opportuno rintracciare ed esaminare accuratamente la fitta trama di analogie e parziali riprese che intercorrono tra il nomoteta del *Cratilo* e il demiurgo del *Timeo*. Mi limiterò a riportare e discutere di seguito gli elementi più rimarchevoli.

1) Innanzitutto, si tratta di due individui teorici la cui introduzione, nei rispettivi dialoghi, è di importanza strategica per lo svolgimento del discorso filosofico. In particolare, nel *Cratilo*, è solo presupponendo l'esistenza di un sapere di produzione dei nomi e di un suo esperto che un aspetto significativo del convenzionalismo di Ermogene – la possibilità, per ciascuno, di coniare e statuire nomi a proprio piacimento – può essere rigettato. Analogamente, senza una figura *attiva* e operativa, il processo di ordinamento cosmico, sulla base dell'*exemplum* immobile delle idee, sarebbe stato impossibile; peraltro, ogni procedura è, almeno in una certa misura, discrezionale, e richiede che si operino scelte in vista di fini specifici; ma solo una personalità artigianale avrebbe potuto essere caratterizzata da precise determinazioni della volontà; più precisamente, solo una forza individuale e operante avrebbe potuto elaborare strategie razionali adeguate ai suoi scopi e alla sua volontà.<sup>462</sup>

---

<sup>462</sup> Per una dettagliatissima analisi delle attività effettuate dal demiurgo platonico, cfr. Brisson 2015<sup>2</sup>, 35-54.

- 2) Il secondo dato rimarchevole è la comune derivazione dei due personaggi dal modello teorico delle tecniche, che garantisce a entrambi un solido profilo epistemologico. Particolarmente significativa è l'identità di 'paradigma' impiegato nelle operazioni demiurgiche dai due produttori: hanno entrambi "lo sguardo rivolto" verso oggetti autoidentici, e non verso enti sensibili corruttibili (cfr. *Cra.* 389b1-7 e *Ti.* 28c-29a: la ripresa è davvero significativa); sullo sfondo, si staglia la comune concezione delle idee come dover-essere sottratto alle modificazioni storico-empiriche, unica garanzia della bellezza del prodotto. Non a caso, questa combinazione dei piani contemplativo e operativo è investita di un'importanza teorica notevole tanto nel *Timeo* quanto nel *Cratilo*: è solo dalla riproduzione di un modello ideale che può originarsi il miglior prodotto sensibile possibile, quello "più bello" (κάλλιστος); non si può ammettere che il modello di un'attività produttiva/artigianale con risultati pregevoli sia qualcosa di sensibile (e, pertanto, imperfetto e difettivo). La vicinanza tra i due passi è inoppugnabile:

**Σωκράτης** τί δέ; ἂν καταγῆ αὐτῷ ἢ κερκίς ποιῶντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει; **Ἐρμογένης** πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ. **Σωκράτης** οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιοτάτ' ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς καλέσαιμεν; **Ἐρμογένης** ἔμοιγε δοκεῖ. (*Cra.* 389b1-7)<sup>463</sup>

SOCRATE Ma qualora gli si rompa la spola mentre la produce, forse ne farà daccapo un'altra guardando a quella rotta, o proprio a quella forma guardando alla quale fabbricava anche la spola che ruppe? ERMOGENE La seconda, a mio avviso. SOCRATE Quindi avremmo tutte le ragioni a chiamare quella forma 'ciò che è spola in sé'? ERMOGENE A mio avviso, sì. (trad. mia)

τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἔστιν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίων· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.  
(*Ti.* 28c5-29a6)

Ma bisogna chiedersi ancora, riguardo all'universo, in base a quale dei modelli il suo artigiano lo ha fabbricato, se in base a ciò che rimane sempre identico e immutabile oppure in base a ciò che è generato. Se questo

<sup>463</sup> Anche Aronadio 1996, 157 n. 39 crede che il passo consegni un assunto condiviso dall'autore; cfr. anche Mársico 2006, 93 n. 119. Il nome in senso stretto è nome di una forma, o nome in sé: così intende, giustamente, Dalimier 1998, 203 n. 50.

mondo è davvero bello, e se il demiurgo è buono, si rivela evidente che egli ha fissato il suo sguardo su ciò che è eterno; nel caso contrario, e non sarebbe neanche lecito dirlo, su ciò che è generato. Ma è chiaro a chiunque che egli ha guardato a ciò che è eterno, giacché questo mondo è la più bella delle cose generate e il suo artefice la migliore delle cause.

(trad. Fronterotta, lievemente modificata)

Un'unica differenza si riscontra nel rapporto tra queste individualità e i loro modelli eidetici: il demiurgo tiene lo sguardo rivolto al cosmo intelligibile nella sua totalità, mentre l'altro – il nomoteta – si limita a contemplare solo alcune forme, 'generiche' o 'specifiche' che siano. Ciò non vuol dire, tuttavia, che il dispositivo teorico sotteso al modello intelligibile sia, nel *Cratilo* e nel *Timeo*, perfettamente congruente: nel *Timeo* si parla di una compagine unitaria e articolata a un tempo, che è pervasa da un principio vitale e che è (problematicamente) in connessione *ab aeterno* con la *χώρα* (si pensi ai misteriosi ἴχνη a cui fa accenno *Timeo*, quasi si trattasse di una sorta di 'generazione precosmica');<sup>464</sup> nel *Cratilo*, invece, per quanto non manchino accenni a una certa complessità intra-eidetica e alla possibilità di qualche forma di comunicazione inter-eidetica, le idee – ammesso che di vere e proprie idee si tratti – appaiono decisamente statiche: non vi sono accenni a un loro dinamismo; esse non sono altro che la sostanzializzazione delle funzioni specifiche di certi oggetti (anche artificiali, come le spole).

- 3) Entrambe le figure operano su un materiale di partenza che è intrinsecamente indefinito e privo di caratterizzazione, illimitato: la *χώρα* è del tutto indeterminata sotto il profilo qualitativo, ed è necessario che sia così, perché da essa devono esser tratti elementi di ogni genere (*Ti.* 50d4-51a1);<sup>465</sup> quanto al nomoteta, invece, anche se nel *Cratilo* il tema del materiale fonico non è esplicitato, ma resta sottinteso (cfr. *Cra.* 389d4 ss.),<sup>466</sup> nel *Filebo* (17a8-b10;

---

<sup>464</sup> Cfr. *Ti.* 53b e Ferrari 1996.

<sup>465</sup> νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὁμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γένει, καθάπερ περὶ τὰ ἀλείμματα ὁπόσα εὐώδη τέχνη μηχανῶνται πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ὑπάρχον, ποιοῦσιν ὅτι μάλιστα ἀώδη τὰ δεξόμενα ὑγρά τὰς ὁσμᾶς· ὅσοι τε ἐν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἐνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι, προομαλύναντες δὲ ὅτι λειότατον ἀπεργάζονται (*Ti.* 50d4-51a1).

<sup>466</sup> Socrate prevede una "materia vocale" differente per Elleni e Barbari: in altre parole, quello che interessa cogliere del processo di costituzione delle parole non è il singolo prodotto, la singola parola greca così come risulta formata, ma la "legge di funzionamento" del processo che porta all'ottenimento del prodotto onomastico in quanto tale; tant'è vero che ciascun nomoteta traspone in un materiale fonico di per sé indifferenziato, ma diverso da un'area geografica all'altra, le stesse forme, a cui "tiene rivolto lo sguardo".

18b6-d2), la φωνή, che è il materiale da cui derivano per ‘divisione’ le lettere, si configura esplicitamente come un’unità intimamente indefinita (φωνὴν ἄπειρον): per questo, richiede che la si ‘quantizzi’ (ἀριθμὸν αὐτῶν λαβῶν).<sup>467</sup> A ben vedere, tuttavia, anche nel *Cratilo*, come anticipavo, non mancano elementi che possono essere letti in questo senso; a 424c6 ss. per esempio, Socrate parla di una διαίρεσις che isoli gli στοιχεῖα del linguaggio (cfr. anche 424c1, τῶν στοιχείων πρῶτον τὰς δυνάμεις διείλοντο), il che presuppone una precedente condizione di indifferenziazione della φωνή:

ἄρ’ οὖν καὶ ἡμᾶς οὕτω δεῖ πρῶτον μὲν τὰ φωνήεντα διελέσθαι, ἔπειτα τῶν ἐτέρων κατὰ εἶδη τὰ τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα—οὕτωςι γάρ που λέγουσιν οἱ δεινοὶ περὶ τούτων— καὶ τὰ αὖ φωνήεντα μὲν οὐ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα; καὶ αὐτῶν τῶν φωνηέντων ὅσα διάφορα εἶδη ἔχει ἀλλήλων;<sup>468</sup>  
(*Cra.* 424c6-d1)

Allora anche noi, in questo modo, dobbiamo innanzitutto dividere le vocali; poi, tra le altre lettere, sulla base delle specie, le afone e le mute – così infatti si esprimono gli addetti ai lavori –, nonché quelle che non sono vocali, ma non sono neppure mute; ancora, tra le stesse vocali, quante specie tra di loro diverse abbiano? (trad. mia)

- 4) Entrambi gli artefici godono di uno statuto eccezionale. Come si è già avuto modo di osservare a proposito del fiturgo, l’eccezionalità del nomoteta è subito rimarcata: Socrate lo descrive come “il più *raro* tra i lavoratori specializzati in circolazione tra gli uomini (389a2-3, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν *σπανιώτατος* ἐν ἀνθρώποις γίγνεται)”; gli conferisce cioè, esplicitamente, l’attributo della rarità (*σπανιώτατος*), ma non lo divinizza, a differenza di quanto fa con il demiurgo cosmico del *Timeo* (cfr. e.g. 30a2, ὁ θεός) e con il fiturgo della *Repubblica*; non solo: di nuovo a differenza del fiturgo e del demiurgo timaico, che ricoprono una posizione professionale unica e gerarchicamente apicale (si pensi e.g. a *Ti.* 42e5-6, καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει), il nomoteta non è affatto unico: Socrate afferma che ne esistono anche

<sup>467</sup> ἐπειδὴ φωνὴν ἄπειρον κατενόησεν εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος—ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεῦθ τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων, ὃς πρῶτος τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπειρῷ κατενόησεν οὐχ ἔν ὄντα ἀλλὰ πλείω, καὶ πάλιν ἕτερα φωνῆς μὲν οὐ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, ἀριθμὸν δὲ τινα καὶ τούτων εἶναι, τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν· τὸ μετὰ τοῦτο διήρει τὰ τε ἄφθογγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἐνὸς ἐκάστου, καὶ τὰ φωνήεντα καὶ τὰ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἕως ἀριθμὸν αὐτῶν λαβῶν ἐνί τε ἐκάστῳ καὶ σύμπασι στοιχείῳ ἐπωνόμασε· καθορῶν δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ’ ἂν ἐν αὐτῷ καθ’ αὐτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι, τοῦτον τὸν δεσμὸν αὐτὸν λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα καὶ πάντα ταῦτα ἐν πῶς ποιοῦντα μίαν ἐπ’ αὐτοῖς ὡς οὖσαν γραμματικὴν τέχνην ἐπεφθέγγετο προσειπὼν. (*Phlb.* 18b6-d2)

<sup>468</sup> Su questa classificazione, cfr. Belardi 1985, 24-45. Platone sembra adoperare il modo di articolazione e le caratteristiche del suono come fattore discriminante.

presso i barbari (389d9, ἕκαστος ὁ νομοθέτης; 390a4-5, τὸν νομοθέτην τὸν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις). Inoltre, mentre il demiurgo cosmico si avvale degli dei inferiori per compiere alcune operazioni, che altrimenti sortirebbero effetti indesiderati, il nomoteta non dispone di collaboratori; anzi: è lui stesso che è suscettibile di prescrizioni e correzioni da parte del dialettico (almeno stando alla lettera del testo). In sintesi: il nomoteta è il demiurgo più raro *tra gli uomini* (lo si è già osservato sopra); Socrate non crede né che sia un dio regale al modo del fiturgo, né che sia un dio architetto con una schiera di assistenti: il nomoteta/onomaturgo è semplicemente un artigiano altamente specializzato, nonché omogeneamente distribuito, in termini geografici, tra Greci e Barbari.

- 5) Peraltro, tanto il demiurgo quanto il nomoteta sono figure che rimandano a ruoli sociali e politici autorevoli nella πόλις ateniese; rappresentano un'autorità.<sup>469</sup> Anche questo aspetto è stato già rimarcato in riferimento al fiturgo, che era descritto come un βασιλεύς; ma il demiurgo cosmico è ancora più 'autoritativo': non solo rappresenta il principio d'ordine del nascente cosmo sensibile, ma si comporta anche come un vero e proprio governante nei confronti degli altri dei minori (si pensi alle occorrenze dei verbi διαθεσμοθέω a 42d3, διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, e di διατάσσω a 42e5; ma cfr. anche 42e6-7, μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπεΐθοντο αὐτῇ).
- 6) Mi pare, inoltre, piuttosto eloquente anche l'uso dei tempi verbali che ricorrono nel passo del *Cratilo* di 389b1-7: non è l'aoristo, infatti, che caratterizza l'attività del nomoteta/onomaturgo nella sua prima e più profonda tematizzazione, ma il presente; e ciò simboleggia, a mio avviso, la validità eterna, direi assoluta, paradigmatica, delle operazioni compiute e descritte. Come si vedrà, nel dialogo si incontreranno anche aoristi<sup>470</sup> e imperfetti<sup>471</sup> per descrivere il *modus operandi* del nomoteta (o, come si è detto, dei nomoteti). Tuttavia, è stato recentemente osservato come la stessa oscillazione di tempi verbali caratterizzi anche la descrizione delle attività del demiurgo nel *Timeo*.<sup>472</sup> un elemento – questa ambiguità – che potrebbe dipendere dalla

<sup>469</sup> Brisson 2015<sup>2</sup>, 86 ss.

<sup>470</sup> P.es. 393e8-9; 397c2.

<sup>471</sup> P.es. 393e7.

<sup>472</sup> Cfr. Johansen 2004.

temporalizzazione, operata a scopi didattici, di relazioni atemporalmente di dipendenza ontologica.<sup>473</sup>

- 7) I due personaggi evidenziano alcune analogie comportamentali. Tanto il demiurgo quanto il nomoteta, infatti, sono protagonisti di un'allocuzione in discorso diretto di cui viene resa testimonianza nei loro dialoghi di appartenenza. Sul celebre discorso rivolto agli dei minori dal demiurgo, non è il caso di soffermarsi: l'analisi che ne ha proposto Mario Regali è illuminante, con la ricostruzione dell'ipotesto esiodeo.<sup>474</sup> Meno attenzione, invece, ha ricevuto il discorso diretto del nomoteta (*Cra.* 407e5-408b3):

**Σοκράτης** ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἐρμηνεῖα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἢ πραγματεία· ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ εἶρειν' λόγου χρεῖα ἐστὶ, τὸ δέ, οἷον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, 'ἐμήσατό' φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαι ἐστὶν. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μησάμενον—τὸ δὲ λέγειν δὴ ἐστὶν εἶρειν—τοῦτον τὸν θεὸν ὡσπερὶ ἐπιτάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης· ὧ ἄνθρωποι, ὃς τὸ εἶρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν εἰρέμης· νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἰόμεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν' καλοῦμεν.

SOCRATE Ebbene, 'Erme' sembra essere qualcosa di relativo al *λόγος*, e l'essere interprete, messaggero, fraudolento, ingannevole nei discorsi e commerciante – tutte queste pratiche attengono alla potenza del *λόγος*. Ebbene, proprio come dicevamo anche in precedenza,<sup>475</sup> *eirein* è un impiego del *λόγος*, mentre la seconda parte del nome – come dice anche Omero in molti luoghi – vuol dire 'inventò' (*emesato*);<sup>476</sup> e questo *emesato* è un *mechanasasthai* ('escogitare'). Allora, quanto a colui che, sulla base di entrambe le parole, 'inventa' (*mesamenon*) il *legein* e il *λόγος* (e *legein* è appunto *eirein*), quanto a questo dio, il nomoteta è come se ci ordinasse: "Uomini, colui che si 'inventò' (*emesato*) l'*eirein* sarebbe da voi giustamente chiamato *eiremes*". Ma ora noi, imbellettando il nome (almeno così crediamo), lo chiamiamo 'Erme'. (trad. mia)

<sup>473</sup> Sulla scorta di Ferrari 2015a, si potrebbe pensare alla relazione πρότερον/ὑστερον così come è descritta da Aristot. *Met.* 5. 1019a1-4: τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὑστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή: ἢ διαίρεσει ἐχρήσατο Πλάτων.

<sup>474</sup> Regali 2012, 162-175.

<sup>475</sup> 398e.

<sup>476</sup> Il testo non è perspicuo e le traduzioni tendono a divergere. La soluzione più convincente, che ho riproposto sopra, è di Reeve 1998, 43: "the other part of the name says - as Homer often does - 'emesato' ('he contrived'), which means 'to devise'". Sulla base di questa interpretazione: τὸ δὲ rimanda alla seconda 'parte' del nome 'Erme', che sarebbe poi soggetto del successivo φησιν: in questo modo è spiegata l'espressione ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων: il primo τούτων rimanderebbe a τὸ εἶρειν', il secondo a τὸ δέ, che 'significa' (φησιν) ἐμήσατο. Certo, secondo questa interpretazione, resta poco chiaro perché sia impiegato un aoristo come ἐμήσατο, anziché un infinito, come oggetto di φησιν; l'unica spiegazione è che Platone abbia voluto mettere in evidenza il momento puntuale dell'invenzione.

L'analogia più vistosa è rappresentata dal tono 'iussivo' del nomoteta (ἐπιτάττει), che riecheggia anche nelle parole del demiurgo cosmico. D'altronde, si tratta di due figure che esercitano un potere e sono investite, seppur in forme e gradi diversi, di notevole autorità. Il pubblico a cui si rivolgono nelle loro allocuzioni è senz'altro diverso: nel caso del nomoteta, gli uomini, "noi"; nel caso del demiurgo, gli dei secondari, suoi necessari collaboratori. Eppure, a ben vedere, una somiglianza tra i due destinatari c'è: entrambi peggioreranno la sua opera; certo, gli dei timaici sono convocati proprio perché non tutto può essere perfetto, come sarebbe se uscisse dalle mani del demiurgo: questa imperfezione è programmata, cosmologicamente necessaria. Gli uomini, il "noi" a cui si rivolge il nomoteta, deformano le parole soltanto in ossequio al loro inessenziale estetismo (καλλωπίζοντες); questa degenerazione è tutt'altro che ricercata dal nomoteta, ed è deprecata da Socrate.

- 8) Un fattore di parziale distinzione tra le due figure, invece, è rappresentato dalla mutabilità e dalla possibile degenerazione dei prodotti della loro demiurgia: se il nomoteta – una volta storicizzato – rappresenta l'orizzonte di correttezza onomastica ormai perduta, a causa della manipolazione antropica e del divenire storico-empirico, che hanno spesso trasfigurato gli antichi nomi, conseguentemente degenerati, il demiurgo del *Timeo* può contare su un principio (l'anima del mondo), da lui stesso assemblato, la cui funzione è proprio preservare e conservare, nella misura del possibile, l'ordine fenomenologico. Ciononostante, occorre anche sottolineare come sul piano cosmologico (e si pensi anche al mito del *Politico*), la stabilità del cosmo sensibile sia costantemente aggredita dal principio del decadimento e della regressione (la si chiami "necessità" come nel *Timeo*, o "antica natura" come nel *Politico*).<sup>477</sup> Quindi, gli effetti del divenire storico-empirico sono deprecati tanto nel *Timeo* – e quindi in contesto cosmologico – quanto nel *Cratilo*; eppure, in quest'ultimo dialogo, anche se con tono mai del tutto serio, Socrate sembra additare il trascorrere del tempo e l'usura dei nomi da parte degli uomini come cause insormontabili, perché irrimediabilmente ostative di un recupero epistemologicamente affidabile degli 'antichi' (cioè veri) nomi:

---

<sup>477</sup> Cfr. Ferrari 2015 sulle possibili cause del male in Platone e nella tradizione platonica.

Il y a donc une discordance néfaste entre la condition idéale du langage et son état actuel, ce qui fait que, tout au long de la discussion sur la justesse des noms, c'est la validité même du langage tel que nous le connaissons qui est en jeu.<sup>478</sup>

- 9) Il passo forse più significativo per questo esame, perché è quello che più di qualsiasi altro sembra militare in favore di un'assimilazione del demiurgo e del nomoteta, è un passo del *Timeo* (78d6 ss.), già parzialmente discusso sopra:

[...] καὶ τοῦτο, ἕωςπερ ἂν τὸ θνητὸν συνεστήκη ζῶον, μὴ διαπαύεσθαι γιγνόμενον· τούτῳ δὲ δὴ τῷ γένει τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον ἀναπνοῆν καὶ ἐκπνοῆν λέγομεν θέσθαι τοῦνομα.

[...] e questo processo non cessasse di ripetersi finché il vivente mortale conservasse la propria struttura. Ed è appunto a tale genere di fenomeni, diciamo noi, che colui il quale attribuì i nomi diede la denominazione di 'inspirazione' ed 'espirazione'. (trad. Fronterotta)

*Timeo* si riferisce al soggetto divino evocato nelle pagine precedenti con l'espressione τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον, ossia come a colui che assegnò i nomi ai prodotti della generazione cosmica. Nulla di più si dice nel testo circa il preciso *modus* di tale denominazione originaria. Ora, la naturale conseguenza dell'adozione di un'interpretazione metaforica del demiurgo – il quale, quindi, metaforizzerebbe l'efficacia causale delle idee – è la seguente: evidentemente, alla luce della coincidenza del demiurgo con τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον, anche il nomoteta del *Cratilo*, a cui si fa cenno proprio con l'espressione τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον, e più in generale la funzione denominativo-eponomastica, sono da attribuire alla sfera ideale, attraverso un'operazione di demitologizzazione. In quest'ottica, verrebbero facilmente spiegate anche le oscillazioni che si registrano nell'impiego dei tempi verbali nel *Cratilo*: prima il presente, laddove si tematizzano gli elementi teorici necessari a inquadrare il fenomeno denominativo; poi i tempi storici, laddove la storicizzazione è funzionale alle dinamiche dialogiche, che mirano a delineare un passato originario di corretta denominazione, seppellito poi dal trascorrere del tempo e dall'abuso dell'uomo. Come osservavo anche sopra, trascogliendo questa opzione esegetica, anche un passo come *Phd.* 103e1 ss., che è difficilmente

---

<sup>478</sup> Scott 1986, 2.

compatibile con una lettura letteralista e temporalista del nomoteta, verrebbe a essere agevolmente integrato nella ricostruzione complessiva. Tuttavia, anche nel caso di questo passo, è possibile formulare un'obiezione piuttosto seria: a chi si riferisce Timeo con l'ambigua e (fino a quel momento) inedita espressione τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον? Secondo Antonia Soulez, non è al demiurgo cosmico che si fa allusione:

Le nomothète est d'après le *Timée* 78e-83 “celui qui a posé les éponymies”: [...] “Celui”, c'est-à-dire un des dieux subalternes parmi les agents du démiurge divin auxquels il incombe de fabriquer nos corps et dont l'activité finalisée est tout à la fois un faire et un nommer.<sup>479</sup>

Stando al dettato del testo, non dovrebbe essere più presente il dio demiurgo: la costituzione del corpo degli uomini e delle loro componenti mortali spetta agli dei subalterni, “agli dei di dei”. Eppure, un esame delle occorrenze del termine θεός (al singolare e al plurale) nel *Timeo* ne evidenzia un uso non sempre omogeneo e coerente, né spesso chiaro. In particolare, occorre considerare le attestazioni da 42e5, una volta completata l'allocuzione del dio demiurgico agli dei generati. A parte i casi in cui è evidente che il θεός in questione è, appunto, il dio demiurgico (per esempio, quando Timeo ricapitola la trattazione svolta dall'inizio del dialogo), bisogna ripartire le occorrenze in: a) quelle in cui θεός è preceduto dall'articolo; b) quelle in cui θεός non è preceduto dall'articolo; c) quelle in cui θεός è attestato al plurale (quest'ultimo gruppo rimanda evidentemente agli dei generati, e di per sé, quindi, non rappresenta un problema ai fini della presente ricerca). Al gruppo a) appartengono 73b8, 74d6, 75d1, 78b2; in b) rientrano, invece, 44e4, 46c7, 46e8, 47b6, 53b4, 71a7, 71e3, 90a4 e 92a3; infine, in c) sono ricompresi 77a3, 90d6, 91a1. Partiamo da b). 44e4 dovrebbe riferirsi a un dio qualsiasi di quelli generati dal dio demiurgico,<sup>480</sup> 46c7, invece, si riferisce al dio demiurgico, e non a un dio da lui generato<sup>481</sup> (l'assenza di articolo sarebbe, in questo caso, irrilevante);<sup>482</sup> 46e8 dovrebbe richiamarsi di nuovo a una delle divinità generate, e non al dio demiurgico;<sup>483</sup>

---

<sup>479</sup> Soulez 1987, 167.

<sup>480</sup> Fronterotta 2003, 242-243 n.173.

<sup>481</sup> Fronterotta 2003, 249 rende giustamente il termine con “la divinità”.

<sup>482</sup> Cfr. Gildersleeve-Miller 1911, II 258 ss.

<sup>483</sup> Fronterotta 2003, 251 traduce di nuovo “la divinità”: eppure, gli occhi non possono esser stati formati dalla divinità, bensì da uno degli dei generati, come lo stesso Fronterotta annotava per l'occorrenza di 44e4, n. 332 *supra*.

lo stesso discorso vale per 47b6;<sup>484</sup> 53b4 si riferisce al dio in generale in quanto principio d'ordine (e quindi, in prima istanza, al dio demiurgico);<sup>485</sup> 71a7 si dovrebbe riferire a un dio tra quelli generati;<sup>486</sup> 71e3 è analogo al precedente;<sup>487</sup> 90a4 si riferisce al dio demiurgico, che ha conferito a ciascuno la parte divina dell'anima;<sup>488</sup> 92a3 rimanda all'azione di un dio tra quelli generati.<sup>489</sup> Dall'esame di questo gruppo si evince come θεός possa designare tanto il dio demiurgico, quanto uno degli dei generati. Veniamo al gruppo a). Stando al testo del *Timeo*, le divinità che compiono le attività in questione in tali passaggi non possono che essere quelle generate dal demiurgo. Come spiegare, però, che Platone non parli di un generico θεός, bensì sempre di ὁ θεός? A mio avviso, si profilano due possibili spiegazioni. 1) Platone impiega l'articolo determinativo per designare un'intera classe di elementi, cioè tutti gli dei generati;<sup>490</sup> 2) lo statuto del discorso di *Timeo*, che rimarca la verosimiglianza delle sue parole fin dall'inizio del dialogo, potrebbe comportare alcune incongruenze, come la ricomparsa di un personaggio – il dio demiurgico – che era uscito di scena in precedenza (anche se poi era riapparso in alcuni snodi teoretici di sintesi della trattazione svolta). Anche se si tratterebbe, ove mai ciò fosse vero, di un'incongruenza vistosa, non bisogna dimenticare che, nel dialogo, di tensioni teoriche e lievi contraddizioni, ve ne sono di altre, e conclamate.<sup>491</sup> Solo se questa seconda ipotesi dovesse essere corretta, sarebbe sostenibile l'identificazione di demiurgo cosmico e nomoteta, essendo l'espressione τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον da riferirsi all'ὁ θεός più volte evocato nelle pagine precedenti.

Si può dunque concludere, sulla scorta dei punti precedenti e dell'esame condotto in questa sezione, che una lettura metaforica e metafisica del nomoteta e del demiurgo, in quanto metaforizzazioni riducibili a un'unica entità metafisica, le idee, è legittima e finanche risolutiva? Pur non essendoci, a mio avviso, elementi di

<sup>484</sup> In questo caso, Fronterotta 2003, 251 traduce “il dio”.

<sup>485</sup> Fronterotta 2003, 281 traduce giustamente “il dio”.

<sup>486</sup> Fronterotta 2003, 281 traduce giustamente “un dio”, trattandosi della costituzione del fegato.

<sup>487</sup> Fronterotta 2003, 357 traduce “la divinità”. A ben vedere, qui l'assenza di articolo potrebbe essere irrilevante; sicché il senso del passaggio dovrebbe essere che qualche dio – cioè la divinità in generale – ha concesso l'arte divinatoria alla parte dell'uomo priva di razionalità.

<sup>488</sup> Così Fronterotta 2003, 422 n.452.

<sup>489</sup> Fronterotta 2003, 429 traduce “il dio”.

<sup>490</sup> Cfr. Gildersleeve-Miller 1911, II, 256.

<sup>491</sup> Cfr. Fronterotta 2003, 368-369 n.353.

evidenza tali da inficiare definitivamente una simile lettura integrata (fatta eccezione per la difficoltà discussa nelle due pagine precedenti, per il resto *omnis comparatio claudicat*), in ogni caso, vi sono alcuni aspetti che paiono difficilmente spiegabili in questa prospettiva. L'analogia tra generazione cosmica e imposizione del nome comporta, tra le altre cose, un'analogia funzionale dei materiali impiegati nell'ambito di questi processi: se il demiurgo opera sulla *χώρα*, che è indeterminata e disordinata, il materiale di lavoro del nomoteta, cioè la *φωνή*, sarà altrettanto indeterminato. Ma come si può pensare che le idee si siano riflesse in una originaria *φωνή*, nel corso della generazione del mondo sensibile? Come sarebbe avvenuta una simile interazione? La *φωνή* differisce dalla *χώρα* per una caratteristica fondamentale: a parità di indeterminatezza, la prima è personale e umana, mentre la seconda è un'entità metafisica (e, pertanto, impersonale e senz'altro non umana). Mentre, quindi, tra idee e *χώρα* si può supporre una forma di interazione mediata dai soli enti matematico-geometrici, ed è conseguentemente piuttosto agevole (anche se, certo, non privo di difficoltà) riassorbire il demiurgo nella sfera ideale, nel caso della costituzione e dell'assegnazione dei nomi, invece, c'è una sostanziale incommensurabilità tra modello e materiale: le idee e la *φωνή*, infatti, non sono in un rapporto sovrapponibile a quello che lega idee e *χώρα*, perché la *φωνή* è propria di ciascun uomo; essa, cioè, non pare ontologicamente autosufficiente, come una vera entità metafisica dovrebbe essere, particolarmente in un contesto cosmogonico. Quindi, analogamente a quanto ha osservato Vegetti a proposito della funzione demiurgica,<sup>492</sup> anche nel caso della costituzione dei nomi è essenziale una *personalità* che operi delle scelte, fungendo da mediatore intelligente tra modello e materiale. Non a caso – e questo è un secondo e altrettanto significativo fattore di differenziazione – nel *Cratilo* non si parla mai di un solo nomoteta, nemmeno nel contesto della sua tematizzazione teoreticamente più densa; al contrario, operano *diversi* nomoteti/onomaturghi, almeno uno tra i Greci e uno tra i Barbari. Si può allora avanzare un'interpretazione generale forse più modesta sotto il profilo teoretico, ma senz'altro meno problematica in termini esegetici. Il nomoteta/onomaturgo è una figura filosofica, perché dispone di una conoscenza articolata della compagine ideale; il suo campo di applicazione, però, non è

---

<sup>492</sup> Vegetti 2007, 114: “È stata suggerita l'ipotesi che si tratti di una metafora mitologica che rappresenti la causalità efficiente delle idee stesse. Se così fosse, però, verrebbe meno l'architettura artificialistica propria dell'intero pensiero platonico. Non ci sarebbe mai un letto, se fra idea di letto e legname non si interponesse la *decisione* da parte del falegname di fabbricare un letto. Non ci sarebbe una città buona o giusta, se fra idee di buono e di giusto e la storia delle società umane non si interponesse la mediazione attiva del politico-filosofo.”

cosmologico, evidentemente, ma è limitato alla costituzione di un linguaggio filosoficamente pregnante, perché di impiego precipuamente filosofico: come mostrerò nel prossimo capitolo, infatti, un esame accurato dei conii verbali nei dialoghi platonici, e particolarmente in quelli (più tardi) in cui trova applicazione il metodo della divisione, renderà perspicua l'importanza della costituzione di nuovi termini contestualmente al procedere della 'mappatura' eidetica. Per ogni nuova porzione della compagine ideale, è richiesto un nuovo ὄνομα che rimandi, più o meno immediatamente, alla sequenza di divisioni che hanno portato all'isolamento di tale μέρος. In ossequio alle indicazioni contenute nelle ultime pagine del *Cratilo*, laddove è sancita la priorità dell' 'agenda ontologica' su quella onomastico-denominativa, i personaggi dei tardi dialoghi platonici prima circoscrivono la porzione eidetica di loro interesse, e poi la designano linguisticamente. In questo modo, si comprende come l'attività del nomoteta/onomaturgo sia una *riproduzione* dell'originaria denominazione condotta dal demiurgo: il filosofo, nella misura in cui è nomoteta/onomaturgo, deve imitare l'artigiano cosmico e il suo 'remoto' operato. Se, quindi, si può senz'altro ammettere che il demiurgo del *Timeo* abbia un valore altamente didascalico, nella misura in cui serve a mettere in tensione due poli ontologici (le idee e la χώρα) altrimenti non comunicanti, analogamente, è piuttosto pacifico che il τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον rende ragione, sia pur cursoriamente in quella sede, del fatto che gli enti naturali dispongano da sempre di nomi. Riproiettando indietro nel tempo – fino all'inizio del tempo, in realtà – la costituzione e l'assegnazione dei nomi, e affidandole alle divinità artigianali, *Timeo* non sta dando corpo a un'esposizione analitica della genesi dei nomi; piuttosto, riappropriandosi di un accostamento (cosmogonia/onomaturgia) già presente nell'epica e poi nella produzione orfica,<sup>493</sup> egli sta trasponendo il nesso tra generazione e denominazione su un piano di significato nuovo: adesso, l'obiettivo è sostanziare, per quanto possibile, il cosmo sensibile, ancorandone costituzione materiale e nomenclatura a una figura dotata di una legittimante cognizione del "vivente intelligibile". In definitiva: pur volendo concedere che il demiurgo metaforizzi l'ἐνέργεια causale delle idee e la loro capacità eponomastica – con ciò riprendendo i termini del *Fedone* – è plausibile che il nomoteta/onomaturgo non costituisca un semplice ampliamento dell'accenno timaico, ma un programma d'azione per il filosofo (a un tempo nomoteta e dialettico): egli non può rivolgersi

---

<sup>493</sup> Cfr. Bernabé 1992.

alla totalità degli ὀνόματα esistenti per vagliarne la correttezza, ma deve essere all'altezza del compito della coniazione e della verifica dialettica, qualora essa sia richiesta da esigenze ontologiche.

### III

Oltre il *Cratilo*.

‘Motivi teorici’ del *Cratilo* in altri  
dialoghi platonici.

### III.1 Eros, poesia, denominazione. L'ombra lunga del *Cratilo*

Questo capitolo è dedicato alla presenza di alcuni motivi teorici centrali nel *Cratilo* – o, comunque, li ben attestati – in altri dialoghi platonici. Su alcune di queste riprese concettuali ho già avuto modo di attirare l'attenzione nelle pagine precedenti; altre verranno messe in luce e discusse in seguito, esaminando alcuni passaggi testuali particolarmente significativi.

In una battuta del Socrate del *Simposio* (205b4 ss.), si rintraccia un interessante accenno al riferimento del nome e alla relazione tra intero e parti del *nominatum*:

ἀλλὰ μὴ θαύμαζ', ἔφη· ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν. [...] ὥσπερ τόδε. οἴσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ· ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀφθαλοῦν αἰτία πᾶσα ἐστὶ ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί. [...] ἀλλ' ὅμως, ἢ δ' ἢ, οἴσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόνιον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποιήσις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόνιον τῆς ποιήσεως ποιηταί. [...] οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα. τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστὶ πᾶσα ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὃ “μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρωσ” παντί· ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλη τρεπόμενοι πολλαχῆ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμναστίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτε ἐρᾶν καλοῦνται οὔτε ἐρασταί, οἱ δὲ κατὰ ἓν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα ἴσχουσιν, ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί.

“Ma non meravigliartene, - esclamò, - Noi infatti, separando una certa forma di eros, la chiamiamo eros, imponendo a essa il nome dell'intero, mentre per altre forme ci serviamo di altri nomi”. [...] “Per esempio, sai che poesia, e cioè creazione, è qualcosa di molteplice. Infatti ogni causa per cui qualsiasi cosa passa dal non essere all'essere è poesia, ossia creazione, tanto che le opere di tutte le arti sono in effetti poesie, creazioni e i loro artefici sono tutti poeti, creatori”. “Eppure, - continuò, - sai che non si chiamano poeti, ma hanno altri nomi, e che una sola parte, separata da tutta la poesia, quella che riguarda la musica e le composizioni metriche, viene designata con il nome dell'intero. Poesia si chiama solo questo, e poeti solo quelli che possiedono questa arte della poesia, ossia della creazione”. [...] “Ora così è anche per eros. In generale, ogni desiderio delle cose buone e della felicità è per ognuno *il potentissimo e ingannevole eros*; ma quelli che tendono a esso per una delle molte altre vie, come il guadagno o la passione per la ginnastica o la passione per la sapienza, non si dice che amano o che sono amati, mentre quelli che si muovono e si danno gran cura secondo una certa forma di eros, prendono il nome dell'intero: amore, amare e amanti”. (trad. Nucci)

Secondo Diotima, sotto il profilo fenomenologico, si danno molteplici forme di ἔρωσ e di ποίησις. Ciononostante, non si tratta di insiemi disarticolati o disaggregati: prova ne è che risultano sussumibili sotto due soli ὀνόματα – ἔρωσ e ποίησις, appunto. Anche se nel testo non è esplicitata, la causa di tale unificazione dovrebbe risiedere nel dispiegamento dell’azione causale di specifiche forme intelligibili. Più precisamente, nel caso di ἔρωσ, è la forma del bello in sé – oggetto precipuo della tensione erotica – che ne garantisce l’unità dinamica complessiva, nonostante il variegato ventaglio delle sue manifestazioni.<sup>494</sup> Comunque sia, la relazione tra l’unità della natura del fenomeno e la molteplicità delle sue istanziazioni è qui espressa con un lessico ‘mereologico’: ἔρωσ è un ‘intero’, le cui singole declinazioni fenomenologiche sono come ‘parti’ (cfr. μόριον), o ‘forme’ (cfr. εἶδος), di quell’intero. Non è del tutto perspicuo se questo lessico (cfr. partic. εἶδος) rimandi al piano intelligibile in senso stretto:<sup>495</sup> anche se è evidente che quest’ultimo resta sempre sullo sfondo, per poi essere messo esplicitamente a tema solo nel seguito, è forse ragionevole essere cauti, a questa altezza del testo.<sup>496</sup>

In tale sequenza di battute, tuttavia, il discorso di Diotima non si limita a sbizzare l’intricato motivo della relazione uno-molti; esso si snoda anche sul piano linguistico-denominativo. Questo elemento lo rende particolarmente interessante ai fini del presente studio. Innanzitutto, la sacerdotessa e Socrate convengono sulla universalità dell’ἔρᾶν inteso come τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι ἀεί. È un tratto “comune” (κοινόν)<sup>497</sup> a tutti gli uomini, che in ciò, quindi, sono tutti assimilabili. Eppure, nella prassi linguistico-denominativa, ἔρωσ ha un differente valore semantico, ben più specifico e ‘settoriale’; dal che Socrate appare fuorviato e stupito (cfr. il μὴ θαύμαζε di Diotima). La ragione di ciò è presto spiegata da Diotima: tutti gli uomini (è indicativo l’impiego della prima persona plurale nella battuta della sacerdotessa: ὀνομάζομεν, καταχρώμεθα) hanno manipolato e manipolano le relazioni referenziali nome-cosa; compiono, cioè, operazioni più o meno arbitrarie, con le quali selezionano, come “tagliandola via” (ἀφελόντες), una certa “forma”

<sup>494</sup> Aronadio 2016, 221.

<sup>495</sup> Centrene 2002, 2004, 2007a ha cercato di mostrare come una certa nozione di intero (ὅλον), non inteso alla stregua di una semplice sommatoria delle parti (πᾶν), si adatti bene a identificare la struttura delle forme intelligibili: in tal modo, infatti, esse non incorrerebbero nelle aporie del sogno del *Teeteto* (201d8 ss.).

<sup>496</sup> Aronadio 2016, 218 n. 3.

<sup>497</sup> Aronadio 2016, 220: “Such an observation takes place under the influence of the notion of κοινόν and, consequently, it triggers in a natural and fairly casual way a πάντες / τινες contraposition, that is, an extensional polarity between a totality and its parts.”

(εἶδος) dell'intero ἔρωζ, per esempio, e le conferiscono poi il nome dell'intero stesso. Analoga sorte è toccata a ποιήσις: sarebbe il nome di un intero, per chi sapesse cosa è ποιήσις, ossia ἡ [...] ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀτρωῶν αἰτία πᾶσα. Ma anche in questo frangente, è avvenuta una separazione (cfr. ἀφορισθέν) di una parte (ἐν μόνιον) dall'intero, parte alla quale è stato poi imposto il nome dell'intero (τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι). Ciò produce un'evidente distorsione, perché chi muovesse dai nomi sarebbe indotto a credere che ogni forma di ἔρωζ o di ποιήσις diversa da quelle comunemente intese, non fosse affatto tale; beninteso, questa sarebbe la sorte anche dell'ἔρωζ filosofico (cfr. κατὰ φιλοσοφίαν).<sup>498</sup> La risemantizzazione così ottenuta riflette, allora, l'avvenuta soppressione dell'unità delle manifestazioni di ἔρωζ, o di ποιήσις, e comporta artificialmente la particolarizzazione e la omogeneizzazione di un fenomeno che è, invece, composito e (nel caso di ἔρωζ) di portata universale. In definitiva, se assunte acriticamente, tali risemantizzazioni risultano fuorvianti ai fini del coglimento di 'che cosa è' ἔρωζ, o 'che cosa è' ποιήσις. In esse si riverbera soltanto un'opinione comune, che è destituita di qualsivoglia fondamento epistemico, e sulla cui genesi non vien detto nulla di più preciso nel testo del *Simposio*.<sup>499</sup>

A questo punto, resta da chiedersi se tale 'interpretazione', a cui segue l'operazione di risemantizzazione, sia da intendersi come cosciente o incosciente. A ben vedere, agli uomini protagonisti delle scelte denominative sopra descritte, vengono attribuite azioni apparentemente consapevoli e intenzionali. Ciò, però, non esclude che si sia in presenza di un linguaggio metaforico, che andrebbe conseguentemente depotenziato. Se questo fosse il caso, la critica di Diotima potrebbe investire l'ambiguità di alcuni termini, che non sarebbero colti in tutto il loro arco semantico.<sup>500</sup> Quel che mancherebbe agli uomini, in questo scenario, sarebbe la

<sup>498</sup> Ho usato congiuntivi e condizionali, quasi che tali eventi fossero difficilmente realizzabili o del tutto irrealizzabili; ma ciò avviene realmente, secondo Diotima: il linguaggio corrente è inaffidabile in termini veritativi; su questo cfr. *infra*.

<sup>499</sup> Si potrebbe immaginare un modello esplicativo analogo a quello impiegato nel *Cratilo* in termini temporalistici e metaforici: vi sarebbe stato un linguaggio originario perfetto, corretto perché anticamente statuito da nomoteti di sapienza sovrumana, che sarebbe stato poi alterato e corrotto, nel corso del tempo, dall'usura dell'uomo. Oppure, in termini più squisitamente teorici, si potrebbe ipotizzare un quadro più articolato, in cui potrebbero figurare: a) un linguaggio perfetto, ma filosofico, ossia capace di dischiudere, attraverso i suoi ὀνόματα, lo spazio di comprensibilità delle forme (i suoi reali referenti), le quali andrebbero poi colte noeticamente (evidentemente, questo sarebbe un linguaggio in parte da costruire *ex novo*, in parte da rimpolpare con termini desunti dal linguaggio corrente, ma opportunamente – cioè dialetticamente – verificati); b) un linguaggio quotidiano impreciso e spesso fuorviante, sul quale gli uomini influiscono con il loro uso, e sulla cui origine Socrate non direbbe nulla perché il suo interesse sarebbe limitato al linguaggio in quanto tale, non in quanto fenomeno storico. Ma si veda anche quanto dico nel paragrafo seguente.

<sup>500</sup> Casertano 2016, 227.

capacità di scorgere le ragioni di tale ambiguità: quel ‘tratto comune’ che trascorre tutto il ventaglio delle manifestazioni di ἔρως e di ποίησις. La loro ristrettezza di vedute comporterebbe l’inconsapevole soppressione di alcuni ‘segmenti semantici’ dell’intero. In questo senso, gli uomini sarebbero stati vittime dell’ambiguità, di cui non avrebbero saputo neutralizzare la portata con gli adeguati strumenti intellettuali. Alternativamente, si potrebbe supporre che vi sia stata una consapevolezza, nella scelta di adoperare ἔρως e ποίησις con significati così ristretti. Tale evento di ridenominazione potrebbe essersi determinato in qualche momento passato, talché si è poi ingenerata un’associazione nome-cosa fuorviante. Un fenomeno simile è messo in scena nel *Cratilo*, laddove sono ripetutamente descritte opinabili operazioni di interpretazione semantica da parte di nomoteti più o meno antichi (ma la serietà della sezione che dà spazio a tali proposte – quella etimologica – appare difficilmente difendibile).

Comunque sia, anche se le forme vere e proprie non vengono evocate in questo passo del *Simposio*, sembra comunque opportuno il rimando a un celebre passo del *Fedro* (265 e1 ss.), dove viene criticato chi, sprovvisto di dialettica, agisca da “cattivo macellaio” (κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον), tagliando e separando (διατέμνειν) ciò che in realtà – ossia sul piano della natura intelligibile<sup>501</sup> – è unitario o, comunque, diversamente articolato. A ben vedere, nel *Simposio*, non è in questione un errore di ‘taglio’ del reale *tout court*; piuttosto, viene eccepita la sottrazione della forma tagliata all’intero di cui faceva parte, e da cui risulta, così, del tutto autonomizzata (cfr. anche ἀφορισθέν). Ma a ogni operazione diairetica tende a corrispondere<sup>502</sup> un atto denominativo: ecco allora che quel che era il nome dell’intero, ἔρως, è tramutato nel nome specifico di una ex-parte, divenuta ora, illegittimamente, unità a sé stante e irrelata. Anche nel *Simposio*, quindi, è descritta un’arbitraria operazione interpretativa (diacritico-tassonomica) del piano ontologico; qui però, a differenza che nel *Fedro*, ma analogamente a quanto accade nel *Cratilo* e nel *Politico*, il motivo diacritico del ‘taglio’ si salda esplicitamente alla funzione denominativa: ogni attribuzione onomastica riflette un atto interpretativo relativo alla natura del *nominatum* e alla sua posizione nella trama, o nel *continuum*, del reale.

<sup>501</sup> Anche se, secondo alcuni studiosi, questa formulazione del metodo di divisione non esclude la possibilità che esso si applichi anche a oggetti non intelligibili: cfr. Centrone 1998, 161-162, n. 196.

<sup>502</sup> Sulle eccezioni a questo principio, cfr. *infra*.

In ciò risiede la vera eredità del *Cratilo*: solo chi abbia colto l'unità soggiacente alle molteplici manifestazioni erotiche o poietiche, e ne abbia individuato la fondazione ultima nella forma del bello in sé, o in quella di ποιήσις, sarà anche nelle condizioni di mappare l'articolazione interna del fenomeno erotico, o di quello poietico, senza isolarne, estrapolarne o autonomizzarne illegittimamente delle forme specifiche. Ma costui saprà anche denominare correttamente intero e parti: solo chi ha conosciuto "le cose" (ὄντα) – o la ἀλήθεια τῶν ὄντων, per usare un'altra espressione del Socrate del *Cratilo* – sa anche impiegare i nomi correttamente; sa istituire, cioè, una serie di relazioni nome-cosa che mirino a restituire, per quanto possibile, la configurazione interna del mondo eidetico-noetico. Di converso, dal *Simposio* (e da altri dialoghi), così come dal *Cratilo*, risulta evidente come i nomi attualmente in uso non costituiscano una solida base di partenza in termini epistemologici; come è esplicitamente asserito nel *Cratilo*, ma dimostrato poi nel *Filebo* e nel *Politico*, concludere su 'ciò che è' a partire dagli ὀνόματα comporta un alto rischio di errore inferenziale. Gli ὀνόματα sono soggetti alla manipolazione degli uomini, al loro arbitrio epistemologicamente infondato; il che preclude all'aspirante dialettico la possibilità di servirsene per conoscere direttamente le cose. Il fatto, poi, che siano comunemente accettate e impiegate certe distinzioni terminologiche, è del tutto ininfluenza per il dialettico: la lingua filosofica tiene dietro solo alla conoscenza epistemica dei referenti ideali, che è, della prima, la condizione di possibilità.

### III.2 Sulle tracce del *Cratilo*: il *Politico*, il *Protagora*, le *Leggi*.

Nell'ottica del presente studio, tra i passi platonici più rimarchevoli va senz'altro annoverato *Plt.* 261e5-263e7. Tutto ha inizio da un problema di denominazione: isolato quel segmento della ζωοτροφία che è "l'allevamento comune di un cospicuo numero" (261e1-2) di animali, quale denominazione è appropriato conferirgli? Vengono ventilate due opzioni, tra le quali Socrate il Giovane deve trascinare. L'interlocutore di Socrate non sembra avvertire il peso di questa scelta. A suo modo di vedere, si impiegherà il termine che capiterà, via via che il discorso andrà sviluppandosi (ὁπότερον ἂν ἐν τῷ λόγῳ συμβαίῃη, 261e4). La risposta del giovane stimola lo Straniero a riflettere sulla relazione tra nome e cosa (laddove 'cosa', in

questo caso, sta per l'oggetto della diairesi); in particolare, viene subito chiarito che il valore degli ὀνόματα è, di per sé, piuttosto scarso:

καλῶς γε, ὦ Σώκρατες· κἂν διαφυλάξῃς τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσῃ φρονήσεως. (261e5-7)

Molto bene, Socrate; e se ti guarderai dal prendere sul serio i nomi, si vedrà che mentre invecchi ti vai arricchendo di sapienza. (trad. Accattino)

L'aspetto terminologico-denominativo non merita particolare impegno. Si tratta di una premessa teorica significativa: da questo assunto sarà governato tutto lo sviluppo argomentativo delle battute seguenti. Ma a ben vedere, tale segmento trova la sua più pertinente cornice teorica proprio nel *Cratilo*: l'invito a non 'impiccarsi' ai nomi, se è disponibile la conoscenza immediata del referente, è l'ultimo nucleo filosofico che viene tematizzato, in quella sede. Peraltro, questo motivo teorico ritorna piuttosto frequentemente anche in altri dialoghi: si pensi soltanto al *Teeteto*,<sup>503</sup> che è per molte ragioni 'vicino' al *Cratilo*.<sup>504</sup> Così, viene a esser messa in evidenza una certa continuità di impostazione tra la conclusione del *Cratilo* e una delle sezioni metodologicamente più dense del *Politico*.

Il prosieguo della discussione tra lo Straniero e Socrate conferma la mia ipotesi. Dopo un'altra precipitosa applicazione del metodo della divisione da parte di Socrate il giovane (cfr. 262a5-7, παντάπασί γε προθυμότατα καὶ ἀνδρειότατα διήρησαι),<sup>505</sup> lo Straniero è costretto ad aprire una parentesi teorica sul metodo fin lì adottato. Bisogna definire quando e come sia corretto dividere un'unità:

μὴ σμικρὸν μῦθον ἐν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδους χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω.<sup>506</sup> (262a8-b2)

---

<sup>503</sup> 199a4-b2: βούλει οὖν λέγωμεν ὅτι τῶν μὲν ὀνομάτων οὐδὲν ἡμῖν μέλει, ὅπη τις χαίρει ἔλκων τὸ ἐπίστασθαι καὶ μανθάνειν, ἐπειδὴ δὲ ὠρισάμεθα ἕτερον μὲν τι τὸ κεκτηῖσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν; cfr. Aronadio 2016a, 73-86, spec. 77: "Dunque, un'adeguata analisi fattuale e concettuale esonera dalla messa a punto di una precisa nomenclatura, il che consente talora di prevenire nei dialoghi situazioni scabrose dettate dalla tendenza diffusa allo ἔλκειν." Ma cfr. anche 90-102, laddove viene esaminata la relazione tra anima, linguaggio e idee, in vista del discernimento tra poli attivi e passivi del "trascinamento"; le cose – che si tratti di quelle empiriche o di quelle intelligibili – esercitano un potere di trascinamento sulle anime e sulle loro concezioni, trascinamento che si riverbera poi anche sul linguaggio. Ma si badi che vi è una certa circolarità tra i poli di questa relazione.

<sup>504</sup> Brancacci 2020.

<sup>505</sup> Dixsaut 2018, 311-312 propone un'interessante valutazione della 'precipitazione': di per sé non è un difetto, ma è semplicemente la caratteristica propria della giovinezza. Essa diventa problematica quando comporta un'inadeguata valutazione della scansione dicotomica.

<sup>506</sup> La formulazione è quasi geometrica: Joly 1990, 354.

Non dobbiamo isolare una singola piccola parte a fronte di parti grandi e numerose senza tener conto della specie, bensì la parte deve essere contemporaneamente specie. (trad. Accattino)

Vi sono due piani distinti, seppur non irrelati: quello delle ‘parti’ e quello delle ‘forme’. La ‘parte’ è l’esito di qualsiasi operazione divisoria: anche un taglio casuale comporta la suddivisione in parti. Altra cosa, però, è isolare una ‘forma’. Vi sono ‘parti’ che sono coestensive alle ‘forme’ (le quali sono quindi *ipso facto* anche parti):<sup>507</sup> se la divisione è condotta con cognizione di causa, può efficacemente individuarle; ma vi sono anche ‘parti’ che non corrispondono a nessuna ‘forma’: se il taglio è operato casualmente, o sulla base di false credenze, si otterrà la mera frammentazione (in semplici parti, appunto) dell’oggetto dell’analisi. Solo le parti-forme hanno un valore, in termini dialettici. Operativamente, le uniche indicazioni fornite dallo Straniero per non incorrere in errori sono le seguenti: λεπτοργεῖν οὐκ ἀσφαλές, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας. Si badi, però: aderire a queste prescrizioni metodologiche non sembra garantire l’infallibilità della procedura, e nemmeno l’isolamento di parti che siano veramente forme; tuttalpiù, “sarebbe maggiore la *probabilità* di imbattersi in idee” (262b7-8, μάλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι).<sup>508</sup> Si pone così il complesso problema della fallibilità del metodo dialettico, nonché della sua esatta riproducibilità sulla base di un *set* di regole; ma non lo si può esaminare adeguatamente in questa sede.<sup>509</sup>

Prevedibilmente, a fronte dell’ambiguità di un lemma come μέρος, e della densità semantica di termini come εἶδος e ἰδέα,<sup>510</sup> è fiorito un intenso dibattito sul significato complessivo della pericope sopra trascritta. Anche se non è dimostrabile con assoluta certezza, è tuttavia molto plausibile che la ‘forma’ in questione sia di natura intelligibile.<sup>511</sup> Ciò che fa sì che un insieme di enti empirici distinti sia realmente unificabile è la condivisione di un certo tratto, o proprietà *x*, che può

---

<sup>507</sup> Cfr. anche *Plt.* 263b8-11: ὡς εἶδος μὲν ὅταν ἦ του, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγηται: μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη. ταύτη με ἢ κείνη μάλλον, ὃ Σώκρατες, ἀεὶ φάθι λέγειν.

<sup>508</sup> Dixsaut 2018, 315: “La règle de la dichotomie n’est donc pas impérative, elle est seulement ‘plus sûre’”.

<sup>509</sup> Sayre 2006, 223-241; White 2007, 61-80; Lane 1998, 13-98.

<sup>510</sup> Secondo alcuni, si tratterebbe di ‘concetti’, o ‘classi’, il cui valore sarebbe esclusivamente logico-linguistico: Peck 1952 e Ackrill 1965, 199-206 (spec. 205-6); cfr. anche Vegetti 2007, 123-131, e Centrone 2008, XXV ff. su questa tesi; secondo altri, di oggetti realmente esistenti, ed esistenti anzi al più alto grado (cioè, di forme intelligibili): Cornford 1935, 262 ff.; Rowe 2015, XII ff.; Fronterotta 2007, 33 ff. e Ferrari 2018, 113 ff.

<sup>511</sup> Diversa la posizione di Rowe 1995, 181-182, seguito anche da Accattino 1997, XVII. In questo senso, condividere un *eidōs* comporta soltanto “to have enough in common to be treated as belonging to a single class”: Rowe 1995, 181-182, n. *ad loc.* Per Rowe, però, ciò non vuol dire che Platone abbia abbandonato le idee: cfr. *ibid.*

anche essere soltanto esteriore (p.es. l'essere bello); ma la condivisione di tale caratteristica  $x$  è resa possibile dall'esplicitarsi dell'azione della relativa forma intelligibile  $X$ :<sup>512</sup> rispetto a essa, i singoli enti  $x$  rappresentano delle istanziazioni imperfette. Più in generale, la rete di analogie e differenze, che costellano la relazione tra intelligibile e sensibile, permea anche lo stesso mondo noetico. Riconoscere, allora, ciò che è simile e ciò che non lo è, ciò che è interrelato e ciò che non lo è, ciò che è congenere e ciò che non lo è, costituisce il nerbo della pratica dialettica.<sup>513</sup> In accordo con quanto asserito anche nel *Fedro* (265d-e),<sup>514</sup> la dialettica si configura come una scienza capace, in prima istanza, di rintracciare e far affiorare la trama di relazioni immanenti al mondo intelligibile: essa deve ricostruirne e restituirne l'articolazione, senza presumere di poterla alterare. Per farlo, i suoi 'tagli' nel discorso devono comporre un quadro perfettamente isomorfo al piano ontologico: "secondo le giunture naturali", come asserisce Socrate nel *Fedro*. La datità dell'intelligibile rappresenta un limite significativo alla discrezionalità della procedura dialettico-dicotomica; ciononostante, non la riduce a una pratica meccanica di mera 'trascrizione': le connessioni tra gli intelligibili sono come rivitalizzate dalla conoscenza dell'uomo;<sup>515</sup> e alcune di esse possono anche essere tralasciate, o non adeguatamente esplorate, se il contesto della ricerca non lo richiede.

Che cosa può portare a individuare segmenti che sono soltanto parti, e non forme? Senz'altro, l'affidarsi ad abitudini denominative non opportunamente testate in sede dialettica.<sup>516</sup> Emerge così il secondo motivo teorico che proviene dal *Cratilo*: se si commette l'errore di trascorrere dal piano onomastico a quello ontologico (laddove gli enti sono le forme intelligibili), come se si potessero trarre inferenze dal primo direttamente sul secondo, si precipita nello stesso 'stato di minorità' di *Cratilo*. La prassi denominativa deve essere validata da chi ha accesso ai referenti; nomoteta e dialettico dovrebbero cooperare, se non sono la stessa persona; e se si è costretti, per ragioni comprensibili, a impiegare un *set* di ὀνόματα già esistenti, è evidente che la questione referenziale e denominativa deve tener dietro a quella epistemologica, che ha il suo fondamento nell'ontologia eidetica. Il dialettico è

<sup>512</sup> Rowe 1995, 6 n. 181-182, e Sayre 2006, 225 ff.

<sup>513</sup> Cfr. *Plt.* 285a-b; *Sph.* 227a7-b6, con Delle Donne 2022.

<sup>514</sup> Il parallelo è sottolineato anche da Accattino 1997, XVI-XVII.

<sup>515</sup> Centrone 2007, XXXIX.

<sup>516</sup> Su questo, cfr. anche Casertano 2018.

l'unico in grado di farsi garante non solo della correttezza di un ὄνομα (ossia della sua adeguatezza e fungibilità in quanto ὄνομα), ma anche della sua verità (ossia, della sua capacità di rimandare a un'unità intelligibile).<sup>517</sup> Quando ciò non avviene, ci si trova in una situazione come quella delineata dallo Straniero: con il genere umano arbitrariamente suddiviso in 'Greci' e 'Barbari':

τοιόνδε, οἷον εἴ τις τάνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρίς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλήσει προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἐν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν· ἢ τὸν ἀριθμὸν τις αὖ νομίζοι κατ' εἶδη δύο διαιρεῖν μυριάδα ἀποτεμνόμενος ἀπὸ πάντων, ὡς ἐν εἶδος ἀποχωρίζων, καὶ τῷ λοιπῷ δὴ παντὶ θέμενος ἐν ὄνομα διὰ τὴν κλήσιν αὖ καὶ τοῦτ' ἀξιοῖ γένος ἐκείνου χωρὶς ἕτερον ἐν γίγνεσθαι. κάλλιον δὲ πού καὶ μᾶλλον κατ' εἶδη καὶ δίχα διαιροῖτ' ἂν, εἰ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἀρτίῳ καὶ περιττῷ τις τέμνοι, τὸ δὲ αὖ τῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει, Λυδοῦς δὲ ἢ Φρύγας ἢ τινὰς ἑτέρους πρὸς ἅπαντας τάττων ἀποσχίζοι τότε, ἠνίκα ἀποροῖ γένος ἅμα καὶ μέρος εὕρισκειν ἐκάτερον τῶν σχισθέντων. (262c10-263a1)

La stessa scorrettezza di chi, accingendosi a dividere in due il genere umano, lo dividesse così come lo spartiscono i più da queste parti: isolando il genere 'greco' da tutti gli altri in quanto uno e, rivolgendosi poi al complesso degli altri generi – che sono illimitati, privi di legami reciproci e che non si capiscono l'un l'altro – con l'unico appellativo di 'barbaro', si illudono che grazie all'appellativo unico quello sia anche un genere unitario. Oppure ancora la stessa scorrettezza di chi credesse di dividere il numero in due specie e di ottenere una specie separata ritagliando il numero diecimila da tutti gli altri e, dopo aver posto un unico nome a tutto il resto dei numeri, fosse convinto che grazie all'appellativo anche questo diventi un genere unitario distinto e diverso dal primo. Credo invece che si otterrebbe una divisione più bella, più aderente alle specie e al criterio del dividere per due, se si dividesse il numero in pari e dispari e a sua volta il genere umano in maschio e femmina e se ci si arrendesse a dividere collocando Lidi o Frigi o chi altro a fronte di tutti gli altri solo nel caso in cui fosse in difficoltà a riconoscere ciascuna delle due sezioni contemporaneamente come genere e come parte. (trad. Accattino)

L'esempio è decisamente sorprendente, e richiede di essere adeguatamente esaminato, soprattutto alla luce della possibilità che l'autore Platone abbia personalmente sposato una simile critica.<sup>518</sup> A ben vedere, il passo è stato letto in almeno tre maniere differenti dagli studiosi.

<sup>517</sup> Questa distinzione proviene da Aronadio 2011, *passim*.

<sup>518</sup> Cfr. Delle Donne 2021a per un esame dettagliato del passo.

- 1) La divisione Greci/Barbari potrebbe rappresentare un mero esempio, il cui valore e la cui funzione si esauriscono all'esaurirsi della parentesi che lo ospita; si tratterebbe, cioè, di un esempio qualsiasi, volto a evidenziare come *non* operare una divisione.<sup>519</sup>
- 2) Oppure si potrebbe trattare di un esempio condiviso dall'autore, ma soltanto sotto il profilo metodologico: ossia, in termini dicotomici, la divisione Greci/Barbari rappresenterebbe un evidente errore, il cui valore non esorbiterebbe, però, dal campo dialettico (per esempio, assumendo connotati antropologici o politici).<sup>520</sup>
- 3) Ancora, l'esempio potrebbe godere della piena adesione del suo autore, che potrebbe essere stato tra i primi autori Greci a sviluppare una critica organica e filosoficamente fondata di una delle coppie opposizionali più celebri e comuni (Greci vs Barbari).<sup>521</sup>
- 4) Un quarto ed ultimo aspetto su cui si è registrata una certa divergenza tra gli interpreti attiene allo statuto del γένος 'Barbari': si tratta di un mero 'concetto', che si rivelerebbe infine un concetto vuoto, o di una presunta forma intelligibile, che sarebbe infine esclusa dal campo ideale?<sup>522</sup> In questo senso, l'esempio dell'errata dicotomia potrebbe essere inquadrato nel più ampio orizzonte della discussione intorno all'estensione del cosmo intelligibile, e al suo restringimento, che dovette animare la vita dell'Accademia (tracce di questo dibattito si ritrovano soprattutto nel *Parmenide*).<sup>523</sup>

Prima di poter prendere partito, è opportuno analizzare accuratamente la struttura argomentativa del passo. L'errore denunciato dallo Straniero può essere così sintetizzato. La fonte è "la maggior parte degli uomini di qui" (οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε): sono abituati ad asserire che il loro γένος, 'Greci', è ben distinto e separato (cfr. ἀφαιροῦντες χωρίς) da quello dei 'Barbari'; la loro convinzione è che la loro specie costituisca un'unità (ὡς ἓν: che si tratti di una credenza è suggerito proprio

<sup>519</sup> Rowe 1995, 182, n. ad d6.

<sup>520</sup> Battagazzore 1995; Gastaldi 2000, 301-354.

<sup>521</sup> Skemp 1952, 131 ss.; Joly 1992, 84 ff. e Joly 1990, 333-357; El Murr 2014, 124 ff.; Dixsaut 2018, 313 ff.

<sup>522</sup> Giorgini 2005, 78-80 per esempio, parla esplicitamente dell'inesistenza di un'idea di barbaro; cfr. anche Teisserenc 2014, 107, secondo il quale il *vulnus* della divisione risiederebbe nel fatto che l'insieme Barbari è ottenuto negando una proprietà – l'essere Greci – che non ha nessun fondamento eidetico: il limite di questo esempio di divisione, allora, non starebbe nel fatto che un insieme è ottenuto tramite la negazione di una certa proprietà, bensì nell'assenza di adeguata fondazione intelligibile per la stessa proprietà che viene negata.

<sup>523</sup> Cfr. la recente discussione in Forcignanò 2017, 66-70.

dall'impiego di ὥς). Il lessico della separazione (ἀφαιροῦντες χωρίς) è così frammisto a quello linguistico (μιᾷ κλήσει προσειπόντες), mentre la discussione ruota intorno alla presunta esistenza di unità specifiche (ὥς ἔν). In altre parole, fin dalla prima battuta, sono adombrati gli aspetti più rimarchevoli del problema denominativo: la necessità di individuare, in prima istanza, unità reali che siano ontologicamente fondate; la connessa necessità di farlo operando tagli e divisioni pertinenti – ossia, applicando la dialettica al piano eidetico-noetico; infine, l'opportunità di porre solo in seguito il problema della denominazione, per verificare se il nome in uso (in questo caso, 'Barbaro') sia vero oppure no, se sia funzionale ed efficace oppure no. Ma il *modus operandi* della maggior parte degli uomini evidenzia un sovvertimento dell'ordine necessario dei momenti sopra schematizzati: il dato fattuale dell'uso del termine 'Barbaro' è assunto come motivazione sufficiente (cfr. διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν) per credere, in modo infondato (προσδοκῶσιν),<sup>524</sup> all'esistenza reale di un'unità specifica 'Barbari' (καὶ γένος ἔν αὐτὸ εἶναι), che risulta così divisa e separata da tutto il resto (ἀπὸ πάντων). Alla luce del *Cratilo*, si può affermare che il vero limite di questa divisione non risiede soltanto nel fatto che in essa si riverbera una mera opinione (e anche su questo, cfr. *Cra.* 411b-c): è assumere una parola di uso comune come punto di partenza per conclusioni logico-ontologiche che risulta del tutto fuorviante; le pagine finali del *Cratilo* ne mostrano sufficientemente il motivo.<sup>525</sup> Il linguaggio corrente è sprovvisto di trasparenza rispetto al suo *nominatum*; per non cadere in errore, allora, è proprio dal *nominatum* che occorre partire. Questo è compito del filosofo/dialettico/nomoteta:<sup>526</sup> se un nome già in circolazione è pregnante, può essere efficacemente impiegato in sede dialettica; altrimenti, vi è sempre la possibilità di immettere nella discussione un conio verbale che sia capace di assolvere a una funzione, a un tempo, diacritica e didattica.<sup>527</sup> Non a caso, come si vedrà a breve, nei dialoghi in cui le divisioni dialettiche trovano più ampio spazio, aumentano proporzionalmente ἄπαξ e *primum* λεγόμενα.

<sup>524</sup> Nell'impiego di un composto di *dokeo* è forse implicita la critica alla *doxa* e a ogni forma di sapere doxastico in quanto tale; come lo stesso *Politico* insegna (309c ss.), assieme con il *Menone*, un'opinione vera richiede un'ulteriore fondazione epistemica: τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων περὶ καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὐσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, ὅπότεν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνηται, θείαν φημί ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει.

<sup>525</sup> Sulla relazione tra linguaggio e realtà nel *Politico*, si vedano Casertano 2018, ma anche Casertano 1996, 215-312 e Casertano 1995.

<sup>526</sup> Palumbo 2014, 35-52.

<sup>527</sup> Si veda anche Palumbo 2008, 334-364.

Ora, dal punto di vista platonico, doveva apparire senz'altro possibile che a un termine comunemente impiegato corrispondesse, come referente, un'unità reale (cioè eidetica); in fondo, anche nel *Timeo* (78e) è attestata l'esistenza di un linguaggio originario, il cui *impositor* sarebbe stato uno degli dei impegnati nel processo cosmogonico, che avrebbe garantito per la correttezza e la verità dei suoi prodotti (cfr. II.4). Senza voler riaprire qui il problema dell'esatto significato e dell'attendibilità di questo passo, si può supporre che un nome imposto da un dio con poteri cosmogonici sia legittimo e ben fondato. Se poi tale personaggio rappresenta il modello della corretta onomaturgia, e viene poi ripreso nel *Cratilo* (388-390) in chiave più squisitamente teorica, il filosofo dovrà, evidentemente, imitare il dio,<sup>528</sup> se un'onomaturgia *ex novo* si rende necessaria. Si comprende, allora, perché l'esempio del *Politico* trovi nel *Cratilo* la sua più adeguata cornice esplicativa: se la ricerca sulla natura e sulle relazioni tra gli ὄντα, che è del tutto prioritaria rispetto a qualsivoglia questione onomastico-denominativa, evidenzia l'assenza di una giuntura naturale che separi l'unità eidetica 'Greci' da quella 'Barbari', risulta filosoficamente dimostrata la falsità del termine 'Barbaro'. Esso è un prodotto antropico privo di referente reale.

Bisogna allora domandarsi se l'esempio sia effettivamente platonico – cioè, se l'autore Platone ne sposi la logica e le conclusioni. Sembra possibile rispondere affermativamente. Alla luce del principio della ricorsività (cfr. I.2), è sintomatico che la critica ad analisi condotte sulla base di evidenze meramente terminologiche sia piuttosto frequente nei dialoghi. Oltre al *Cratilo*, che è evidentemente il *manifesto* – per così dire – di questo atteggiamento teorico, anche il *Protagora* e, soprattutto, le *Leggi* ritornano su questo stesso nodo problematico. Ne discuterò nel dettaglio tra poco. Si può quindi concludere che, sotto il profilo dell'impostazione teorica, l'esempio di divisione del *Politico* gode, plausibilmente, dell'adesione dell'autore. Se si 'taglia' il *continuum* del reale sulla base di un nome, si ottengono mere 'parti':

καὶ ἔμοιγε δὴ τότ' ἐφάνης μέρος ἀφαιρῶν ἠγεῖσθαι καταλιπεῖν τὸ  
λοιπὸν ἀπὸ πάντων γένος ἓν, ὅτι πᾶσι ταῦτόν ἐπονομάζειν ἔσχεσ ὄνομα,  
θηρία καλέσας. (263c9-d1)

E allora a me era parso che tu, isolando una parte, credessi di lasciar  
sussistere come genere unitario tutto il resto degli animali perché avevi

<sup>528</sup> Su questo motivo, cfr. Pradeau 2003 e Lavecchia 2006.

la possibilità di attribuire a tutti lo stesso nome, chiamandoli ‘bestie’.  
(trad. Accattino)

La sequenza 1) taglio-divisione, 2) denominazione, quindi, è e deve essere irreversibile nel suo ordine, pena la confusione di oggetti e referenti che sono, in realtà, ben diversi e distinti. Ma oltre all’infondatezza del lessico comune, anche la sua frequente ambiguità è di ostacolo all’assunzione delle parole come fonte di conoscenza della realtà. Un esempio molto efficace è offerto nelle *Leggi* (XII, 944b5-c3):<sup>529</sup>

σχεδὸν οὖν ἐν τοῖς ὀνειδέσιν ἔχει τινὰ τομὴν ἢ τούτων τῶν ὀνομάτων ἐπιφορά· ῥίψασπις μὲν γὰρ οὐκ ἐν πᾶσιν ὀνομάζοιτ’ ἂν δικαίως, ἀποβολεὺς δὲ ὄπλων. οὐχ ὁμοίως γὰρ ὃ τε ἀφαιρεθεὶς μετ’ εἰκυίας βίας γίγνοιτ’ ἂν ῥίψασπις ὃ τε ἀφείς ἐκόν, διαφέρει δὲ ὅλον που καὶ τὸ πᾶν.

Per così dire in effetti nei biasimi l’applicazione di questi nomi ammette una distinzione; infatti la designazione ‘che getta lo scudo’ non si potrebbe applicare in modo appropriato in tutti i casi, ma ‘che abbandona le armi’. Infatti chi è stato privato delle armi con adeguata violenza e chi le ha abbandonate volontariamente non potrebbe essere allo stesso modo ‘uno che getta lo scudo’, ma c’è una differenza del tutto netta. (trad. Ferrari-Poli)

Come si vede, l’attribuzione dei nomi (ἢ [...] τῶν ὀνομάτων ἐπιφορά) è posta in diretta correlazione con il concetto di ‘taglio’, τομή. Si tratta di distinguere i referenti nella loro non-sovrapponibilità, prima di poter impiegare consapevolmente ed efficacemente un termine come ῥίψασπις, e di avvertire eventualmente l’esigenza di introdurre un’altra espressione (ἀποβολεὺς ὄπλων).

Ma nel *Politico* vengono evocate anche altre ragioni a sostegno del rifiuto della polarizzazione diairetica Greci/Barbari. Anche se di per sé esulano dalla prospettiva d’indagine di queste pagine, è comunque opportuno discuterle brevemente: così si delinea in maniera sufficientemente esaustiva la costellazione teorica che è sottesa all’esempio dei ‘Barbari’. Il primo dato rimarchevole è che una divisione come quella ventilata da Socrate è sintomatica di ‘greco-centrismo’, per così dire.<sup>530</sup> Da un punto di vista politico e antropologico, sembra implicito che i Greci, quando classificano, tendono a dimenticare, erroneamente, che rappresentano solo una

---

<sup>529</sup> Cfr. Casertano 2008, 90: “un nome non indica semplicemente, ma può anche, al contrario, nascondere, mistificare, una realtà, un comportamento.”

<sup>530</sup> Dixsaut 2018, 313.

prospettiva tra le molte possibili. In realtà, come lo Straniero chiarisce subito dopo, non si tratta soltanto di un errore dei Greci; in questo, sono, per così dire, ‘troppo umani’: gli uomini tutti tendono a concepire il proprio punto di vista come unico, in ragione della loro capacità riflessivo-espressiva. Di qui il senso del ragionamento per assurdo esposto dallo Straniero (263d4-e2): poiché anche le gru sono in grado di pensare ed esprimersi, sarebbero analogamente legittimate a dividere gli esseri animati in ‘gru’ e ‘bestie’ – categoria, quest’ultima, comprensiva anche degli esseri umani. Certo, sarebbe una divisione frutto di arrogante autopromozione, ma non sarebbe molto diversa da quella tipica degli stessi uomini in generale, e dei Greci in particolare.<sup>531</sup> Sull’adesione autoriale a questo corollario politico potrebbero essere sollevati dei dubbi. Nella *Repubblica* (470c5 ss.),<sup>532</sup> pur nella diversità del contesto argomentativo, sembra attiva proprio quell’ottica greco-centrica che è aspramente criticata nel *Politico*. Si possono avanzare alcune ipotesi per ricomporre questa tensione teorica. a) Forse Platone cambiò idea sulla coppia Greci/Barbari, plausibilmente in conseguenza dell’adozione del metodo diairetico-dicotomico; quindi poté avvedersi dell’inconsistenza della polarizzazione solo quando vi applicò il modello dialettico delle divisioni.<sup>533</sup> b) Un’attenta valutazione del contesto dialogico e dello sviluppo argomentativo interno alla *Repubblica* (è il principio richiamato in I.2) potrebbe fare luce sul passo di 470c5 ss. Se per la città è impossibile la soppressione integrale della guerra (cfr. *Rsp.* 373d1 ss.), Platone potrebbe aver evocato la necessità di rivolgere le armi contro i ‘Barbari’ (cioè, i non-Greci), stante l’ineluttabilità del πόλεμος in quanto tale; in tal caso, il fine sarebbe stato evitare che gli abitanti Greci della καλλίπολις muovessero guerra ad *altri* Greci. Alla luce dell’evento catastrofico della guerra (intestina) del Peloponneso, questa scelta argomentativa potrebbe risultare ancor più comprensibile.<sup>534</sup> In definitiva, anche se non può essere asserito con certezza, resta comunque probabile che Platone abbia aderito anche alle implicazioni politiche di questa divisione.

<sup>531</sup> El Murr 2014a, 125.

<sup>532</sup> “Ἕλληνας μὲν ἄρα βαρβάρους καὶ βαρβάρους Ἕλλησι πολεμεῖν μαχομένους τε φήσομεν καὶ πολεμίους φύσει εἶναι, καὶ πόλεμον τὴν ἔχθραν ταύτην κλητέον· Ἕλληνας δὲ Ἕλλησιν, ὅταν τι τοιοῦτον δρῶσιν, φύσει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δ’ ἐν τῷ τοιοῦτῳ τὴν Ἑλλάδα καὶ στασιάζειν, καὶ στάσιν τὴν τοιαύτην ἔχθραν κλητέον. Cfr. Gastaldi 2000, 301-354. Cfr. anche *Cra.* 383b1 ss.; ma qui l’impiego della categoria sembra atecnico: ‘barbaro’ è un termine valevole a riferirsi alla totalità della comunità dei parlanti: cfr. Thyc. *Hist.* 1.1.

<sup>533</sup> Joly 1992, 81. Ma questa ipotesi presume proprio il *demonstrandum*, cioè l’adesione dell’autore all’esempio del *Politico*.

<sup>534</sup> Gastaldi 2000, 320 ss.

Ma vi sono anche altre ragioni dietro il rifiuto dell'unità 'Barbaro'. Questo termine di uso comune, nella sua infondatezza logico-ontologica, nasconde l'assenza di un'adeguata rete di analogie tra gli enti che intende unificare. Il nome, se è veramente tale, è nome di un εἶδος, di una forma intelligibile; e l'εἶδος è la garanzia di fondatezza di ciascuna 'rete di somiglianze' tra le cose: la condivisione di una certa proprietà da parte di un *set* di oggetti è da ricondurre all'azione causale della forma intelligibile corrispondente. L'insieme di oggetti che vengono unificati con l'ὄνομα 'Barbari' è, tuttavia, sprovvisto di qualsivoglia tratto unificante; a) innanzitutto, è una serie 'indefinita'; ma dal *Filebo* (16d7 ss.) si apprende che è necessario

τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἦδη τὸ ἕν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἀπειρον μεθέντα χαίρειν ἑᾶν.

non applicare la forma dell'indefinito alla moltitudine prima che, di quest'ultima, non si sia considerato tutto il numero ricompreso tra l'uno e l'indefinito; solo allora si deve ormai abbandonare ogni elemento della totalità all'indefinito, e lasciar perdere. (trad. mia)<sup>535</sup>

b) Più nello specifico, gli individui che vengono ricompresi entro la categoria di Barbari, difettano di quelle specifiche proprietà necessarie a individuare una specie: l'assenza di rapporti reciproci e, in particolare, di connubi,<sup>536</sup> e una mancata lingua comune.<sup>537</sup> Si tratta di due fattori determinanti per ottenere una reale unità specifica di esseri umani, e che ricorrono anche in altri dialoghi (si pensi ai "legami umani" di *Plt.* 310b1 ss.<sup>538</sup> e alla politica matrimoniale della *Repubblica*). Ci sono, quindi, solidi elementi di evidenza testuale a sostegno della 'platonicità' di quest'ultimo segmento teorico.

Il nodo problematico rappresentato dalla relazione nome/cosa riaffiora nei dialoghi anche laddove sono in questione la 'virtù' e la sua potenziale articolazione, o inarticolazione, interna. Ma nell'aretologia, oltre alla sfera ontologica, il binomio unità/molteplicità investe anche il piano onomastico. Come può il coraggio essere

<sup>535</sup> Sui problemi sottesi a questo complesso passo, cfr. Gill 2010; Benson 2010; Bravo 2010; Kahn 2010.

<sup>536</sup> Su questo aspetto in Platone, cfr. Campese 2000, Vegetti 2000.

<sup>537</sup> In generale, su questo lato linguistico del problema, cfr. Battezzatore 1995, 7 ss. e già Lévy 1984.

<sup>538</sup> Giorgini 2018.

anche virtù? Cioè: come può uno stesso ente disporre di due nomi ‘propri’? Ciò implica forse che non si dà, secondo Platone, una relazione biunivoca tra *nomen* e *nominatum*?<sup>539</sup> Di converso: coraggio, saggezza etc. non sono forse termini che hanno un unico referente reale, la virtù? In tal caso, una teoria della virtù che muovesse dall’uso linguistico verrebbe a essere inficiata da un’erronea moltiplicazione delle articolazioni della virtù, che sarebbe invece in sé assolutamente unitaria. Oppure ciascun nome si riferisce a un’entità che è, da un lato, specifica, dall’altro ‘parte’ dell’intero-virtù? E se è così, quale relazione lega queste ‘parti’ all’intero?<sup>540</sup> Sono chiari fin d’ora i termini di questa costellazione teorica: (a) gli enti e la loro struttura, con la complicata coesistenza di unità e molteplicità; (b) la cognizione necessaria che, dei reali, l’uomo deve sviluppare; (c) la compagine onomastica e la sua messa in tensione con i referenti. Il problema prende corpo in tutta la sua complessità già nel *Protagora*; ma, nonostante i modelli esplicativi lì ventilati, che sono talvolta decisamente promettenti,<sup>541</sup> la discussione si arena, con esito apparentemente aporetico.<sup>542</sup> A ben vedere, in tale dialogo il nodo problematico dell’unità/molteplicità della virtù (come nome e come cosa) è posto in termini notevolmente evocativi, per il lettore platonico: esiste una οὐσία, o un πᾶγμα (un colloquialismo, usato anche in tragedia, e ben attestato in Platone), che soggiaccia a ciascuno dei nomi delle virtù? Oppure vi è un unico πᾶγμα a cui corrisponde primariamente il nome ἀρετή, e solo secondariamente ciascuno degli altri ὀνόματα?

σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὀσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν, ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων

<sup>539</sup> Così Casertano 2008, 88.

<sup>540</sup> Queste sono le tre tesi alternative che si profilano nel dialogo, come ricostruisce O’Brien 2003, 62: 1) ogni virtù è come una parte dell’intero, che sta all’intero e a ogni altra parte come ogni componente del viso umano sta all’intero viso e alle altre componenti (tesi di Protagora); 2) la virtù ha delle parti, che sono però come le parti di una matrice di oro sia l’una rispetto all’altra, sia rispetto alla matrice intera: ossia, sono perfettamente omogenee (tesi socratica, secondo O’Brien); 3) la virtù è unica e tutte le altre virtù sono solo nomi della stessa cosa, ossia la virtù.

<sup>541</sup> Quanto al corretto modo di intendere il nesso unità/molteplicità nel caso della virtù, è giustamente famosa l’alternativa ventilata da Socrate a Protagora (v. n. precedente): o si accetta un modello relazionale quale è quello del viso umano e delle sue differenti parti, in cui ogni componente ha una sua specifica funzione, e non è qualitativamente omogenea né alle altre parti, né all’intero; o si ammette che virtù generica e virtù specifiche stiano, tra di loro, nel rapporto che lega una matrice d’oro alle sue componenti, che sono sempre d’oro, e differiscono, reciprocamente e rispetto all’intero, soltanto quantitativamente, non qualitativamente (sono del tutto omogenee; si noti che il modello varia leggermente nelle due versioni presentate nel dialogo). La questione dell’adesione platonica a tali modelli è molto dibattuta: cfr. O’Brien 2003 e Centrone 2008a.

<sup>542</sup> Casertano 2008, 87: “Socrate ha posto chiaramente i termini di un problema importantissimo, quello appunto del rapporto tra il nome, la cosa e l’idea, senza però darne una soluzione soddisfacente.” Lo studioso si riferisce soprattutto a 329-331 e 349.

τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον,  
οὐκ ὄν οἷον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον; (349b1-6)<sup>543</sup>

sapienza, saggezza, coraggio, giustizia e santità sono cinque nomi per una stessa cosa, o a ognuno di questi nomi sottosta una qualche entità e realtà propria, ciascuna dotata di una particolare funzione, diversa una dall'altra? (trad. Chiesara)

Viene introdotta anche la nozione di δύναμις per esplicitare quale sia il fattore di identificazione/differenziazione di ciascuna 'parte' della virtù.<sup>544</sup> Sicché, il nome viene a essere nome della δύναμις di ciascuna οὐσία, ο πρᾶγμα (cfr. I.8 sull'analogia conclusione del *Cratilo*). Eppure, sulla scena, Socrate e Protagora sembrano difettare dell'apparato concettuale necessario a mettere a punto il problema. Questa è la ragione per la quale, nonostante l'evocazione di una costellazione terminologica appropriata e promettente, la discussione non riesce ad approdare a un livello soddisfacente di concettualizzazione; e così, la profondità semantica di un termine come οὐσία non viene esplorata, né messa a frutto.

Nelle *Leggi* il motivo della virtù – della sua natura, della sua conoscenza, dei suoi nomi – è di nuovo centrale. Si tratta di una sezione giustamente famosa, che si estende da pagina 963 a pagina 966 dell'edizione Stephanus.<sup>545</sup> Innanzitutto, la centralità della virtù è direttamente legata all'oggetto della discussione, la legislazione. Di tutto quanto attiene alle leggi, la virtù rappresenta una sorta di *focal meaning*, un centro di convergenza, un'unità profonda dietro la molteplicità:

πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν αἰεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετὴν που συνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι. (963a2-4)

Infatti dicevamo che tutto ciò che attiene alle nostre leggi deve sempre mirare a una sola cosa, ed eravamo d'accordo che essa molto giustamente fosse chiamata 'virtù'. (trad. Ferrari-Poli)

<sup>543</sup> Cfr. anche 329-331: ταῦτ' οὖν αὐτὰ διελθέ μοι ἀκριβῶς τῷ λόγῳ, πότερον ἓν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ὀσιότης, ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος.

<sup>544</sup> ἔφησθα οὖν σὺ οὐκ ὀνόματα ἐπὶ ἐνὶ εἶναι, ἀλλὰ ἕκαστον ἰδίῳ πρᾶγματι τῶν ὀνομάτων τούτων ἐπικεῖσθαι, πάντα δὲ ταῦτα μόρια εἶναι ἀρετῆς, οὐχ ὡς τὰ τοῦ χρυσοῦ μόρια ὁμοία ἐστὶν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὄλῳ οὗ μόρια ἐστὶν, ἀλλ' ὡς τὰ τοῦ προσώπου μόρια καὶ τῷ ὄλῳ οὗ μόρια ἐστὶν καὶ ἀλλήλοις ἀνόμοια, ἰδίαν ἕκαστα δύναμιν ἔχοντα. Il concetto di δύναμις viene adeguatamente tematizzato (anche se in una prospettiva epistemologico/psicologica) soltanto nel libro V della *Repubblica* (477c-d).

<sup>545</sup> Cfr. ora Centrone 2021, 271-301.

Come si vede, il nesso unità/molteplicità lambisce la virtù anche sotto un altro rispetto: essa è *causa* di unità, pur essendo a sua volta internamente articolata (cfr. τὴν δὲ γε ἀρετὴν τέτταρα ἔθεμέν που). Ma l'unità è ciò a cui deve guardare anche l'intelletto politico (τί ποτ' ἐκεῖνό ἐστι τὸ ἓν [...] σὺ δ' ὧν δὴ διαφέρων [...] πάντων τῶν ἐμφρόνων, οὐχ ἕξεις εἰπεῖν); per comprendere di quale unità si tratti e in quali forme si istanzi (αὐτὸ καὶ ἐν οἷς), l'Ateniense propone di esaminare, a titolo di esempio (οἷον), proprio la virtù. Il ragionamento si snoda come segue.

- 1) Ci sono quattro “forme” di virtù (τέτταρα ἐφήσαμεν ἀρετῆς εἶδη γεγονέναι).
- 2) Ma si deve dire che ciascuna sia anche “una” (ἓν), se in totale sono quattro (ἓν ἕκαστον ἀνάγκη φάναι).
- 3) Eppure, chiamiamo tutte e quattro con un solo nome (ἓν γε ἅπαντα ταῦτα προσαγορεύομεν; cfr. anche τί ποτε ἓν προσαγορεύοντες ἀρετὴν ἀμφοτέρα, δύο πάλιν αὐτὰ προσείπομεν, τὸ μὲν ἀνδρείαν, τὸ δὲ φρόνησιν). Come si vede, il piano sul quale l'Ateniense sta ragionando è linguistico (ἐφήσαμεν, φάναι, προσαγορεύομεν): si è detto che nella realtà vi sono quattro forme di virtù, che hanno tutte lo stesso nome, ma sono anche quattro forme distinte e separate (e quindi, come si dirà a breve, dotate di un altro nome ‘proprio’). A questa altezza del ragionamento, molteplicità e unità di denominazione si evidenziano come apparentemente problematiche nella loro interrelazione (è sintomatico il nesso καὶ μὴν).
- 4) Ogni εἶδος di virtù ha un suo nome, come si conviene a ciò che è ontologicamente distinto e distinguibile; eppure, nell'applicare lo stesso termine ‘virtù’ a ciascuna forma come suo *definiens* (ἀνδρείαν γὰρ φαμεν ἀρετὴν εἶναι, καὶ τὴν φρόνησιν ἀρετὴν, καὶ τὰ δύο τᾶλλα), si può avere l'impressione (ὥς) di determinare un'unificazione massificante del molteplice (οὐ πολλὰ), che sarebbe così ridotto a essere un'unità reale non più molteplice (ὥς ὄντως ὄντα [...] ἓν τοῦτο μόνον). Evidentemente, questo accadrebbe se si concepisse, acriticamente, l'unità della designazione onomastica (un nome, ‘virtù’, si applica a fenomeni virtuosi diversi) come presupposto sufficiente a concludere l'unità assoluta dei referenti; invece, la riduzione all'unità del molteplice, che è in sé attraversato dalla differenza, richiede un'operazione intellettuale – quella

della dialettica – che si applica alla ‘forma’ della virtù e alle sue ‘forme specifiche’. Tale esame, evidentemente, non annulla il molteplice nel ridurlo all’unità, ma lo articola. Il problema ontologico è, quindi, logicamente prioritario rispetto a quello onomastico (sulla falsariga del *Cratilo*).

- 5) La difficoltà risiede nella corretta riconduzione all’unità del molteplice, nonché nella giustificazione razionale di ciò; perché le ragioni per le quali il coraggio, per esempio, goda di un nome diverso dalla saggezza, sono evidenti, e non è cosa difficile esprimerle:<sup>546</sup>

ἤι μὲν τοίνυν διαφέρετον αὐτοῖν τούτω τῷ δύο καὶ δύο ὀνόματα ἐλάβετην καὶ τᾶλλα, οὐδὲν χαλεπὸν εἰπεῖν· ἤ δὲ ἔν ἀμφοῖν ἐπωνομάσαμεν, ἀρετήν, καὶ τοῖς ἄλλοις, οὐκ εὐπετέες ἔτι. (963-d4-7)

ebbene non è per niente difficile dire dove queste due siano diverse tra loro e abbiano ricevuto due nomi, e così per le altre virtù; ma dire come abbiamo dato a entrambe e alle altre specie un unico nome, virtù, non è più cosa facile. (tra. Ferrari-Poli)

Come di consueto, è la supposizione dell’unità che richiede costitutivamente un supplemento di elaborazione teorica: rintracciare una rete analogica profonda, non superficiale, coinvolge la “struttura dell’inquanto”, come è stata efficacemente chiamata da Francesco Aronadio;<sup>547</sup> il che comporta subito il rimando al regime dell’intelligibile.

- 6) Il punto nodale è finalmente messo a fuoco dall’Ateniese qualche battuta dopo. L’ὄνομα di per sé non è bastevole a garantire un livello di conoscenza epistemologicamente affidabile; il fattore che marca lo scarto è il λόγος, che è qui da intendersi, forse, nel senso del λόγος τῆς οὐσίας della *Repubblica*:

καὶ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο σκοπῶμεν τὸν εἰδότα ἱκανῶς περὶ ὄντωνονοῦν οἷς ἔστιν μὲν ὄνομα, ἔστιν δὲ αὖ καὶ λόγος, πότερον μόνον ἐπίστασθαι τοῦνομα χρεῶν, τὸν δὲ λόγον ἀγνοεῖν, ἢ τὸν γε ὄντα τι

<sup>546</sup> Coraggio e saggezza sono proprietà che differiscono per l’assenza, nella prima, del λόγος, che è invece essenzialmente presente alla seconda; ciò non vuol dire che il coraggioso sia sempre sprovvisto di λόγος, ma solo che, quanto alla definizione di ἀνδρεία, il λόγος non è essenziale. Cfr. ἐρῶ γάρ σοι τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ μὲν ἔστιν περὶ φόβον, οὗ καὶ τὰ θηρία μετέχει, τῆς ἀνδρείας, καὶ τὰ γε τῶν παιδῶν ἦθη τῶν πάντων νέων: ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχῆ, ἄνευ δὲ αὖ λόγου ψυχῆ φρόνημός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὐτ’ ἐγένετο ὡποτε οὐτ’ ἔστιν οὐδ’ αὐθίς ποτε γενήσεται, ὡς ὄντος ἐτέρου.

<sup>547</sup> Cfr. almeno Aronadio 1985, 1987.

καὶ περὶ τῶν διαφερόντων μεγέθει τε καὶ κάλλει πάντα τὰ τοιαῦτα ἄγνοεῖν αἰσχρόν. (964a5-b1)

E dopo ciò esaminiamo se colui che è opportunamente esperto di qualsiasi cosa abbia un nome, e abbia anche una definizione, deve conoscerne solo il nome, e ignorarne la definizione, o se è turpe che un uomo che vale qualcosa ignori tutte le questioni siffatte anche su ciò che si distingue per grandezza e per bellezza. (trad. Ferrari-Poli)

L'ὄνομα può essere fuorviante, o ambiguo; il λόγος permette di approdare a una conoscenza salda dell'oggetto:

To reach a common understanding of an object itself, we need to agree on a definition, which signifies the essence of the object.<sup>548</sup>

L'esito del *Cratilo*, il suo nucleo positivo, pare sostanzialmente confermato: nella misura in cui il λόγος è capace di ancorarsi alla "verità degli enti", può espletare quella funzione rendicontazionale e fondazionale che è essenziale in ambito cognitivo. Certo, nel *Cratilo* si evoca una conoscenza *diretta* delle 'cose' (le 'forme') senza, apparentemente, la mediazione del λόγος. Ma il fatto che quest'ultimo non sia evocato può essere spiegato in almeno due modi diversi. 1) Forse Platone non aveva ancora messo a fuoco la differenza tra ὀνόματα e λόγος, che nel dialogo pare concepito alla stregua di una mera somma di ὀνόματα; solo con il dirimente supplemento di analisi del *Sofista* si arriva a cogliere la peculiarità di 'intero' del λόγος, e lo scarto differenziale rispetto agli ὀνόματα. 2) Oppure, nelle pagine conclusive del *Cratilo*, il λόγος potrebbe essere stato taciuto perché avrebbe comportato la necessità di ampliare notevolmente lo spettro dell'indagine fin lì condotta (il che sarebbe stato inopportuno anche in ragione dell'inadeguatezza degli interlocutori di Socrate); se si guarda alla coppia dialogica *Cratilo/Sofista*, si comprende come, nel primo dialogo, sia strategico espungere la sola possibilità di un accesso alla verità degli enti a partire dagli ὀνόματα, non dal λόγος. Quanto al λόγος, invece, sarebbe stato il *Sofista* a chiarirne la funzione e la relazione strutturale con la compagine eidetica.<sup>549</sup> Ciò detto, 3) resta

---

<sup>548</sup> Notomi 1999, 75.

<sup>549</sup> D'altronde, lo Straniero distingue subito (218c1-5) il piano delle cose (li è impiegato πρᾶγμα) da quello dei nomi; il primo è quello su cui deve vertere l'indagine, che deve essere condotta attraverso i λόγοι; di per sé, l'impiego di uno

naturalmente aperta la possibilità – effettivamente difesa da parte di alcuni interpreti – che l’assenza, nel *Cratilo*, di qualsivoglia riferimento al λόγος sia teoreticamente giustificabile; il *Cratilo* testimonierebbe, cioè, dell’intuizionismo platonico: la conoscenza degli enti noetico-eidetici non sarebbe possibile se non mediante un’intuizione intellettuale immediata, dai tratti ‘aptico-visualistici’ (cfr. I.3). Non sembra possibile escludere una simile prospettiva, a meno che non si depotenzi il contenuto di alcuni passi, leggendoli in chiave metaforica, o – come ho ipotizzato in I.2 – adottando un approccio ermeneutico fortemente ‘contestualizzante’. Al fondo, la diversità di soluzioni ventilate dagli studiosi riflette la molteplicità di diverse letture complessive della filosofia platonica, nonché della corretta maniera di interpretarla.

Comunque sia, per cogliere quell’unità reale che soggiace alla molteplicità e alle differenze, e che garantisce la legittimità dell’impiego di un’unica denominazione, si fa necessario il ricorso al metodo “più chiaro” che vi sia.<sup>550</sup> Si tratta dell’educazione filosofica, che si sostanzia nella corretta teorizzazione del nesso uno-molti. Colta l’unità eidetica, risulta poi pienamente legittimato l’impiego del realtivo ὄνομα:

ἀναγκαστέον ἄρ’, ὡς ἔοικεν, καὶ τοὺς τῆς θείας πολιτείας ἡμῶν φύλακας ἀκριβῶς ἰδεῖν πρῶτον τί ποτε διὰ πάντων τῶν τεττάρων ταῦτόν τυγχάνει, ὃ δὴ φαμεν ἔν τε ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἐν φρονήσει ἐν ὄν, ἀρετὴν ἐνὶ δικαίως ἂν ὀνόματι προσαγορεύεσθαι. (965c9-3)

Dunque, come sembra, bisogna costringere anche i custodi della nostra divina costituzione a vedere con esattezza innanzitutto che cosa mai risulti essere un unico elemento attraverso tutte le quattro

---

stesso ὄνομα non implica che sia identico il referente a cui si riferiscono i parlanti: νῦν γὰρ δὴ σύ τε κάγω τούτου πέρι τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ, τὸ δὲ ἔργον ἐφ’ ᾧ καλοῦμεν ἐκάτερος τάχ’ ἂν ἰδίᾳ παρ’ ἡμῶν αὐτοῖς ἔχοιμεν· δεῖ δὲ αἰεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσθαι χωρὶς λόγου. Il lessico è lo stesso che ricorre nel *Cratilo*. Particolarmente interessante anche la presenza del dativo avverbiale ἰδίᾳ, che è sintomatico, nel *Cratilo*, della deriva ‘individualistica’ del convenzionalismo di Ermogene (o meglio, della sua distorsione socratica). Il piano referenziale deve essere sottratto all’individualismo: esso deve essere dotato di un’oggettiva datità, che è propria solo del dominio intelligibile.

<sup>550</sup> Lg. 965c5-6: ἄρ’ οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τε ἂν περὶ ὅτουοῦν ὄψουον γίγνοιτο ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν; [...] οὐκ ἴσως, ἀλλ’ ὄντως, ᾧ δαιμόνιε, ταύτης οὐκ ἔστιν σαφεστέρα μέθοδος ἀνθρώπων οὐδενί. Sembra opportuno richiamare l’attenzione sull’aggettivo σαφεστέρα, che ricorre anche nel *Cratilo* (439a8), laddove il metodo di apprendimento diretto delle cose è detto “più bello e chiaro” di quello che muove dai nomi. Nei dialoghi, la ‘chiarezza’ è una proprietà ontologica, che si riflette sulla conoscenza solo derivativamente, in conformità con la consueta tendenza platonica a enfatizzare il lato oggettuale della relazione intenzionale della conoscenza. Mi ripropongo di tornare sul motivo della σαφήνεια platonica in altra sede. Sul σαφές, cfr. già Thuc. 1. 22. 4 e I.10.

specie di virtù, ciò che, presente come unità nel coraggio, nella temperanza, nella giustizia e nell'intelligenza, diciamo che è giustamente chiamato con il solo nome di 'virtù'. (trad. Ferrari-Poli)

### III.3 Dividere, denominare: il *Sofista* e il *Cratilo*.

Resta ora da mettere a punto un aspetto che è stato più volte evocato nel corso di questa indagine. Mi riferisco alla correlazione tra l'impiego del metodo diairetico e la questione della denominazione. Innanzitutto, dovrà essere mostrato se si dia una simile correlazione; in secondo luogo, occorrerà delineare le modalità di manifestazione di tale relazione, prestando particolare attenzione alla funzione espletata dai nomi. Solo alla fine sarà possibile apprezzare la continuità tra il nucleo forte del *Cratilo* e la riflessione logico-ontologica che trova ampio spazio nei dialoghi tardi, e particolarmente nel *Sofista*.

Che vi sia una correlazione tra la questione denominativa – e più specificamente, il motivo onomaturgico – e l'applicazione del metodo dialettico è stato sostenuto da alcuni studiosi. Ciononostante, eccettuate alcune pagine della classica introduzione di Lewis Campbell al *Sofista* e al *Politico*,<sup>551</sup> e un più recente lavoro di Notomi,<sup>552</sup> nessuno studio è mai stato dedicato interamente al tema.<sup>553</sup> Campbell riconosce che vi è un alto tasso di *primum dicta* e di ἄπαξ λεγόμενα che ricorrono in concomitanza con l'impiego del metodo delle divisioni. Nelle 108 pagine dell'edizione Stephanus occupate da *Politico* e *Sofista*, ricorrono ben 270 parole non più impiegate da Platone (*primum dicta*), ma adoperate da altri autori più tardi, e 90 ἄπαξ λεγόμενα; ora, ben 90 dei 270 *primum dicta*, e ben 60 degli ἄπαξ sono connessi con l'introduzione, nel testo, del metodo delle divisioni.<sup>554</sup> Tale fenomeno, secondo lo studioso, sarebbe da inquadrare nel generale processo di progressiva tecnicizzazione della lingua di Platone, che si sarebbe gradualmente avvicinata al modello di lingua specializzata proprio di Aristotele. L'impiego di una lingua scientifica basata sulla dialettica avrebbe dovuto agevolare la spiegazione delle vere “sezioni e

---

<sup>551</sup> Campbell 1867, XXIV-XXXI.

<sup>552</sup> Notomi 1999.

<sup>553</sup> In realtà, uno studio c'è: Sedley 2019. Si tratta di un contributo estremamente interessante che, pur evidenziando il rapporto tra *Cratilo* e *Sofista*, presuppone una concezione dello strumento etimologico molto diversa da quella che è stata difesa in questo lavoro (cfr. I.9).

<sup>554</sup> Campbell 1867, XXXI.

combinazioni” delle cose, in modo più perfetto di quanto non facessero le parole degli antichi.<sup>555</sup> Cionostante, Platone è sempre accorto a non fare del problema del conio verbale in particolare, e della denominazione in generale, una priorità assoluta: nei dialoghi, sono frequenti i richiami in tal senso. Così, “the invention of new terms was intended to enrich language, and not to limit thought.”<sup>556</sup> Nell’introduzione dello studioso, tuttavia, non c’è nessun riferimento alla discussione sviluppata nel *Cratilo*.

Sul tema è tornato, più recentemente, Notomi, di nuovo senza fare accenno alcuno al *Cratilo*.<sup>557</sup> A differenza di Campbell, lo studioso ha proposto una precisa disamina delle funzioni espletate dai nomi nell’ambito dell’applicazione della dicotomia. 1) Il linguaggio ordinario sarebbe spesso impiegato per ottenere una visione d’insieme “delle cose importanti”<sup>558</sup> (226b2-10, 228d7-10, 219a11-b1, 220a8-9); 2) i nomi sarebbero spesso funzionali alla συναγωγή (226b2-c9, 219a10-c1, 219c2-8, 226e5-227c10); 3) nuovi nomi sarebbero immessi nella discussione in seguito all’individuazione di nuovi segmenti eidetici (229d5-6, 220c1-2, 220d1-2). Ciò vuol dire, evidentemente, che non ogni segmento isolato a mezzo di divisioni ha già un nome (cfr. 220a1-4, 225b12-c6, 226d5, 267d4-e2). Questo dato, unitamente all’inaffidabilità di altri nomi già in uso (si pensi a ‘barbaro’, III.2), concorre a giustificare, secondo Notomi, la produzione platonica di neologismi (222 c9-d2, 223d5-8, 225a8-11, 224b5-c3). Si tratta soprattutto di termini in -κη, che designano nuove tecniche.<sup>559</sup> Ciò non vuol dire, però, che ogni ‘genere’ meriti di essere denominato: come ho avuto modo di evidenziare anche precedentemente sulla scorta di un celebre passo del *Cratilo* (388b13-c1), il nome è uno ‘strumento’, sicché la sua immissione nella discussione è giustificabile soltanto se è funzionale al perseguimento di un obiettivo filosoficamente valido (per esempio, una definizione). Se tale condizione non è soddisfatta, non vale la pena di darsi pensiero per i nomi o per l’anonimato in cui versano alcuni generi trovati (220a1-4, 220d4, 267a11-b3). Anche se Notomi non menziona il *Cratilo*, è evidente che un simile disimpegno nei riguardi degli ὀνόματα è comprensibile, nell’ambito della dicotomia, solo nell’ottica di una concezione ‘strumentalistica’ degli stessi

---

<sup>555</sup> Campbell 1867, XXV.

<sup>556</sup> Campbell 1867, XXV.

<sup>557</sup> Notomi 1999, 75-76.

<sup>558</sup> Notomi 1999, 75: “[...] our ordinary use of names is often recalled to get an overview of the relevant things.”

<sup>559</sup> Su questo tema, cfr. Chantraine 1956, 97-100, 132-143.

ὀνόματα, che è tematizzata, appunto, nel *Cratilo*, senza mai essere messa in discussione. Ma gli ὀνόματα assolvono anche a un'altra funzione essenziale nel processo definitorio, secondo Notomi. Le definizioni che vengono via via raggiunte nel *Sofista* non sono altro che stringhe di ὀνόματα, messi in una successione ordinata e corrispondente alle divisioni operate. Si tratta di vere e proprie 'catene onomastiche' (223a3-10, 224c4-8, 224d4-7, 225e1-5, 230e5-231a1, 268b10-c4). Sicché, conclude lo studioso, il metodo delle divisioni comporta non soltanto la conoscenza dell'oggetto, ma anche la rettifica, o l'individuazione, del nome pertinente (223e1-224b3).<sup>560</sup> Si pensi alla parola σοφιστής: se si muovesse dall'ὄνομα per definire il suo referente, si raggiungerebbe una definizione del sofista come professionista del sapere, in accordo con l'intendimento superficiale e diffuso del termine.<sup>561</sup> Ma il λόγος, se procede a dividere opportunamente l'oggetto in questione, articolerà la corretta connessione tra i generi pertinenti, e la definizione iniziale estrapolata dall'ὄνομα si rivelerà errata (anzi, ribaltata: il sofista è una contraffazione del filosofo, del σοφός; 268c1-2); così, la sequenza di nomi che entreranno nella definizione dialetticamente fondata riprodurrà la sequenza dei generi correttamente isolati mediante le divisioni.

Ancora una volta, sembra confermata, innanzitutto, la tesi del *Cratilo* relativa alla specifica natura dello strumento ὄνομα: questo dispiega una capacità sia a) diacritica, sia b) tassonomica, che è essenziale, rispettivamente, a<sub>1</sub>) nel momento dell'unificazione (cfr. 2 *supra*) e della denominazione di ogni genere (cfr. 3 *supra*), e poi b<sub>1</sub>) nella fase conclusiva del processo definizionale, che consiste nella riproduzione della rete di connessioni eidetiche pertinenti. In secondo luogo, è messa a frutto la conclusione del dialogo, che sconsiglia di muovere dall'immagine per risalire alla conoscenza del modello – fuor di metafora, per Socrate e Cratilo non si deve partire dal nome per cogliere la natura del referente: esso va esaminato direttamente. La messa in opera delle teorie del *Cratilo* nell'elaborazione teorica del *Sofista* non è stata discussa, né segnalata, da Notomi; ma resta il fatto che lo studioso fornisce la prima sistematizzazione della relazione che intercorre tra la διαίρεσις e il tema della denominazione e dell'onomaturgia. Nelle pagine che

<sup>560</sup> Notomi 1999, 76: "In this sense, the whole process of definition brings about both understanding of the object and rectification of names." Lo studioso cita *Sph.* 223e1-224b3 (*ibid.* n. 10): τῆς δ' ἐμπορικῆς ἄρ' οὐκ ἠσθήμεθα ὅτι τὸ μὲν ὄσοις τὸ σῶμα τρέφεται καὶ χρῆται, τὸ δὲ ὄσοις ἡ ψυχὴ, πωλοῦν διὰ νομίσματος ἀλλάττεται; [...] τὸ περὶ τὴν ψυχὴν ἴσως ἀγνοοῦμεν, ἐπεὶ τὸ γε ἕτερόν που συνίεμεν.

<sup>561</sup> Notomi 1999, 75.

seguono, verranno quindi riesaminate le conclusioni di Notomi; alcune saranno confermate, altre verranno modificate, qualche nuovo elemento sarà messo in luce. La cornice teorica della mia analisi si dimostrerà costituita, in larga parte, da assunti tratti dal *Cratilo*, che verranno messi in rapporto con i momenti essenziali in cui si snoda il metodo delle divisioni soprattutto nel *Sofista*.

Quasi alla fine del dialogo (267d4-e2), lo Straniero fornisce alcuni fondamentali chiarimenti sulla necessità di introdurre nuovi termini nell'espletamento delle divisioni:

πόθεν οὖν ὄνομα ἑκατέρω τις αὐτῶν λήψεται πρέπον; ἢ δῆλον δὴ χαλεπὸν ὄν, διότι τῆς τῶν γενῶν κατ' εἶδη διαιρέσεως παλαιά τις, ὡς ἔοικεν, ἀργία τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀσύννους παρῆν, ὥστε μηδ' ἐπιχειρεῖν μηδένα διαιρεῖσθαι· καθὸ δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνάγκη μὴ σφόδρα εὐπορεῖν. ὅμως δέ, κἂν εἰ τολμηρότερον εἰρησθαι, διαγνώσεως ἔνεκα τὴν μὲν μετὰ δόξης μίμησιν δοξομιμητικὴν προσείπωμεν, τὴν δὲ μετ' ἐπιστήμης ἱστορικὴν τινα μίμησιν. (267d4-e3)

Dove si andrà a prendere, allora, un nome adatto all'uno e all'altro? O è evidentemente un'operazione difficile, perché in quelli di una volta era insita, a quanto pare, un'annosa e stolta pigrizia nel dividere i generi per specie, tanto che non hanno neppure cercato di fare alcuna divisione del genere; perciò è inevitabile che non ci sia una grande abbondanza di nomi. Ciononostante, fosse anche troppo azzardato a dirsi, per amore della distinzione chiamiamo 'dossomimetica' l'imitazione prodotta in base all'opinione, 'imitazione per osservazione diretta', invece, quella che si accompagna a scienza. (trad. Centre)

La voce autoriale è forte, in questa battuta; da essa traspare l'orgoglio di Platone per la novità rappresentata dal suo metodo dialettico.<sup>562</sup> Ma qui è attestato anche un altro motivo, destinato poi a riscuotere molta fortuna nel mondo latino: l'*egestas verborum*. Il dato di fatto è che, quando si applica il rigoroso metodo della διαίρεσις, si incorre in una certa penuria di termini. Secondo lo Straniero, esiste una ragione storica dietro tale fatto: il metodo della divisione non era impiegato da "chi vi era prima" (τοῖς ἔμπροσθεν) a causa di una sciocca pigrizia; sicché, a fronte della mancata individuazione di molti segmenti eidetici, si doveva registrare la

---

<sup>562</sup> Fronterotta 2007, 510-511 n. 319: "Queste denominazioni possono apparire 'sfrontate' nel senso che, senza che ci si attardi troppo a individuare un nome che definisca esattamente le tecniche in questione, non fanno che riprodurre meccanicamente nella loro composizione le modalità operative di quelle tecniche. Si noti come lo straniero attesti qui senza enfasi l'originalità e la paternità platonica del metodo dialettico, di cui nessun filosofo precedente avrebbe mai fatto uso."

conseguente assenza, nel linguaggio corrente, di termini adeguati a esprimerli. Il motivo onomaturgico, che è tematizzato nel *Cratilo* attraverso la misteriosa figura del nomoteta/onomaturgo/onomastico, trova un'adeguata messa a punto nel *Sofista*; e l'ipotesi da me avanzata nel cap. I circa la sovrapposibilità di dialettico e onomaturgo, viene qui confermata: solo chi conosce le forme e i loro rapporti di congenericità o non-congenericità (come si legge nel *Cratilo*, e poi nel *Sofista* e nel *Politico*), cioè soltanto il dialettico, ha titolo per coniare termini, o per modificare l'*usus verborum*. L'onomaturgia e l'attività di denominazione, quindi, rappresentano un'altra funzione espletata dalla complessa figura del filosofo dialettico. Analogamente, la sfiducia nel linguaggio corrente quanto alla sua pregnanza filosofica, che è un altro segmento teorico cruciale del *Cratilo*, trova una sua piena giustificazione nel passo sopra citato del *Sofista*: come può essere filosoficamente affidabile, e quindi non bisognoso di verifica dialettica, un insieme di termini che non è mai stato sottoposto alla prova del metodo delle divisioni? 'Gli antichi' sono, nel *Sofista* come nel *Cratilo*, metafora della 'tradizione onomastica'; ma la tradizione non ha, in quanto tale, legittime pretese veritative, perché richiede di essere sottoposta all'esame dell'utilizzatore, il filosofo.

Effettivamente, è vero che, come ritiene Notomi, gli ὀνόματα espletano più di una funzione nell'ambito della dicotomia. 1) Il primo elemento rimarchevole è rappresentato dalla opportunità – e non dalla necessità – di denominare i segmenti isolati. Non si tratta di un obbligo; solo la metà dalla quale si proseguirà a dividere merita di essere 'battezzata':<sup>563</sup>

καὶ δεῖ γε ἡμᾶς τὸ μὲν τῶν ἀψύχων, ἀνόνομον ὄν πλὴν κατ' ἓνια τῆς κολυμβητικῆς ἅττα μέρη καὶ τοιαῦτ' ἄλλα βραχέα, χαίρειν εἶσαι, τὸ δέ, τῶν ἐμψύχων ζώων οὕσαν θήραν, προσειπεῖν ζωοθηρικῆν. (220a1-4)

Ma quello degli oggetti inanimati, che non ha un nome, eccettuate certe parti dell'arte dell'immersione e poche altre simili, lasciamolo perdere; l'altro, invece, che è caccia degli animali viventi, dobbiamo chiamarlo 'caccia animale'. (trad. Centrone)

<sup>563</sup> 225b12-c6: τοῦ δὲ ἀντιλογικοῦ τὸ μὲν ὅσον περὶ τὰ συμβόλαια ἀμφισβητεῖται μὲν, εἰκῆ δὲ καὶ ἀτέχνως περὶ αὐτὸ πράττεται, ταῦτα θετέον μὲν εἶδος, ἐπεὶ περ αὐτὸ διέγνωκεν ὡς ἕτερον ὄν ὁ λόγος, ἀτὰρ ἐπωνυμίας οὐθ' ὑπὸ τῶν ἐμπροσθεν ἔτυχεν οὔτε νῦν ὑφ' ἡμῶν τυχεῖν ἄξιον. In questo caso, dietro al rifiuto di adoperarsi per una nuova denominazione, sembra esserci anche una ragione assiologica: si tratta sì di una forma, ma non molto promettente in termini epistemologici (sulla espressione εἰκῆ δὲ καὶ ἀτέχνως, e sulla sua problematicità, cfr. Fronterotta 2007, 246 n. 50).

τὸ δ' ἄλλο πᾶν ἀφῶμεν μαλακισθέντες καὶ παρέντες ἐτέρῳ συναγαγεῖν τε εἰς ἓν καὶ πρέπουσαν ἐπωνυμίαν ἀποδοῦναι τιν' αὐτῷ. (267a11-b3)<sup>564</sup>

quanto all'altro nel suo complesso, cediamo all'indolenza e lasciamolo perdere, riservando ad altri il compito di ricondurlo a unità e di trovarne una denominazione appropriata. (trad. Centrone)

Questo passo conferma il diffuso atteggiamento di disimpegno nei confronti della questione terminologica: il conferimento di un ὄνομα a un γένος, o εἶδος, è giustificato solo se ciò è strettamente funzionale alla definizione. Sicché sarebbe tempo sprecato elaborare un nome per un γένος ἀνόνομον, che dovrebbe, però, essere poi subito tralasciato nelle successive divisioni (226d5). Un 'principio di economia', insomma, sembra governare l'onomaturgia filosofica; di fatti, stando al *Cratilo*, l'ὄνομα è uno strumento. Inoltre, è del tutto indifferente, sotto il profilo dialettico, quale veste fonico-morfologica abbia il nome prescelto per designare un certo εἶδος, o insieme di εἶδη; il *Sofista* è chiarissimo su questo punto: non è una questione qualitativa (cfr. ποῖόν τι λεχθὲν), ma funzionale; purché sia effettivamente 'diacritico', e tenga separato ciò che è realmente separato (cfr. ἐχέτω χωρῖς), ma raccolto ciò che è effettivamente congenere (cfr. συνδῆσαν), qualsiasi ὄνομα è adeguato (227b6-c4):

καὶ δὴ καὶ νῦν, ὅπερ ἦρου, τί προσερούμεν ὄνομα συμπάσας δυνάμεις ὅσαι σῶμα εἴτε ἔμψυχον εἴτε ἄψυχον εἰλήχασι καθαίρειν, οὐδὲν αὐτῇ διοίσει ποῖόν τι λεχθὲν εὐπρεπέστατον εἶναι δόξει· μόνον ἐχέτω χωρῖς τῶν τῆς ψυχῆς καθάρσεων πάντα συνδῆσαν ὅσα ἄλλο τι καθαίρει.

E dunque anche ora, rispetto a ciò che chiedevi, cioè con quale nome chiameremo tutte quelle capacità cui spetta di purificare il corpo, animato o inanimato, per il procedimento in questione non farà alcuna differenza quale sembrerà essere il più decoroso a dirsi; sempre che questo procedimento sia in grado di connettere insieme, separandole dalle purificazioni relative all'anima, tutte le attività che purificano qualcos'altro. (trad. Centrone)

La ripresa del *Cratilo* è implicita. Nel dialogo, è nettamente distinto l'aspetto esteriore e variabile degli ὀνόματα, che è suscettibile di ritocchi estetici, nonché di più profonde (ma fuorvianti) modificazioni, e l'essenza del nome in quanto tale, ciò che fa sì che un nome sia un nome e non altro, che è poi sostanzializzato nelle 'forme' (ne è spia la terminologia eidetica). Peraltro, non sono mancati studiosi che

---

<sup>564</sup> Anche in questo caso, alla designazione del nome, è fatta precedere, in termini logico-temporali, la *reductio ad unum*.

hanno considerato le forme del nome in generale, e di ciascun nome specifico, come sostanzializzazioni di funzioni: essere ‘veramente’ un nome vuol dire saper espletare efficacemente alcune funzioni; e queste sono αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα.<sup>565</sup> Quel che però manca nel *Sofista*, rispetto al testo del *Cratilo*, è un adeguato chiarimento di quale sia l’esatta procedura che permette al dialettico di farsi onomaturgo; in tal senso, è significativa l’assenza di qualsiasi riferimento alle forme del nome e di ciascun nome. Anche se questo dato potrebbe indebolire l’intelaiatura dell’argomentazione condotta fin qui, è comunque opportuno rammentare che uno stesso assunto teorico può ricorrere con diverse formulazioni da un dialogo all’altro; l’omissione di un segmento, o l’implementazione di un tratto, possono essere dettati dal solo ‘coefficiente dialogico’, per così dire: ciascuna discussione si sviluppa, in ogni dialogo, secondo linee direttrici differenti; e queste, pur richiedendo spesso l’impiego di uno stesso teorema filosofico, consentono di riadattarlo e di rifunzionalizzarlo, di volta in volta, a ciascun specifico contesto d’uso.

Come sostiene Notomi, anche 2) il momento della συναγωγή è essenzialmente contraddistinto dall’impiego di ὀνόματα (226b2-c9, 219a10-c1, 219c2-8, 226e5-227c10). Si tratta di un passaggio cruciale per la proficua prosecuzione dell’attività diairetica: senza l’individuazione di un genere ampio e inizialmente indifferenziato, entro il quale eseguire poi i successivi tagli, non sarebbe possibile nessuna ulteriore articolazione specifica. Come è evidente dal censimento dei passi pertinenti, gli ὀνόματα impiegati a questa altezza del metodo sono tutti piuttosto generici. A tale livello, prendono avvio: a) la sequela delle divisioni realmente atte a circoscrivere il *definiendum*; e b) la verifica del pertinente *set* di ὀνόματα, che vengono testati contestualmente all’esame logico-ontologico delle forme e dei generi loro referenti. Proprio in questa fase, quindi, si realizza il graduale trascorrimento dal linguaggio ordinario (e filosoficamente infondato) a quello dotato di un più saldo ancoraggio ontologico; si va articolando, cioè, quel rigoroso *matching* di ὀνόματα e ὄντα che viene evocato, seppur un po’ rigidamente, nel *Cratilo* (424c6 ss.), senza trovare lì un adeguato svolgimento. La costellazione teorica che prende corpo in quella sede è complessivamente esaustiva: vengono messi a fuoco sia il lato oggettuale – che non assume, però, il necessario carattere ‘eidetico’, ma evidenzia tratti

---

<sup>565</sup> Cfr. p.es. Sedley 2018.

‘elementistici’ – sia quello metodologico – le divisioni, che non ricevono tuttavia un’adeguata teorizzazione, restando infondato il piano ontologico – sia quello linguistico – il progetto di una lingua caratterizzata dalla corrispondenza biunivoca tra nomi e cose, che appare però utopistico nella forma in cui è presentato. Le pagine del *Cratilo*, in definitiva, sono vulnerate non soltanto dal loro implausibile approdo ‘iper-elementarista’ (cfr. sez. I.6), ma anche e soprattutto dalla mancata introduzione del piano eidetico, necessario contrappunto del metodo diairetico e unico adeguato referente degli ὀνόματα. Comunque sia, l’ὄνομα che dà abbrivio alla συναγωγή subisce un notevole ‘riempimento’, che ne riscopre (o, talvolta, ne inventa) la densità semantica.

Infine, 3) è senz’altro corretto affermare che gli ὀνόματα rappresentano i costituenti della definizione finale, se posti nella sequenza che riproduce i ‘tagli’ effettuati. Si tratta della logica conclusione delle premesse fin qui esposte. Ma che relazione intercorre tra una simile stringa di ὀνόματα e il λόγος? Sono forse sovrapponibili? La risposta è senz’altro affermativa. Viene così ulteriormente confermata, nel *Sofista*, la prospettiva del *Cratilo*: tra ὀνόματα e λόγος non vi è un rigido continuismo, tale da consentire che, dal primo piano, si possa automaticamente trascorrere al secondo; ma, se gli ὀνόματα sono disposti in modo tale da riprodurre una sequenza diairetica, allora la loro ‘somma’, grazie al principio peculiare della sua articolazione, si fa ‘intero’. In altre parole, un λόγος, che si compone di ὀνόματα, richiede un principio di organizzazione sulla base del quale i suoi costituenti si debbano disporre, e questo principio coincide con il contenuto della διαίρεσις. C’è una significativa differenza tra una sequenza di ὀνόματα come λέων ἔλαφος ἵππος, ο βαδίζει τρέχει καθεύδει, e una quale

σμπάσης γὰρ τέχνης τὸ μὲν ἥμισυ μέρος κτητικὸν ἦν, κτητικῷ δὲ χειρωτικόν, χειρωτικῷ δὲ θηρευτικόν, τοῦ δὲ θηρευτικῷ ζωοθηρικόν, ζωοθηρικῷ δὲ ἐνυγροθηρικόν, ἐνυγροθηρικῷ δὲ τὸ κάτωθεν τμήμα ὅλον ἀλιευτικόν, ἀλιευτικῆς δὲ πληκτικόν, πληκτικῆς δὲ ἀγκιστρευτικόν· τούτου δὲ τὸ περὶ τὴν κάτωθεν ἄνω πληγὴν ἀνασπωμένην, ἀπ’ αὐτῆς τῆς πράξεως ἀφομοιωθὲν τοῦνομα, ἢ νῦν ἀσπαλιευτικὴ ζητηθεῖσα ἐπίκλην γέγονεν. (221b3-c3)

Dell’arte nel suo complesso, infatti, la metà era acquisitiva, e la metà di questa, appropriativa, e metà dell’appropriativa quella della caccia, e di quella della caccia animale, quella della caccia acquatica, di quella della caccia acquatica la suddivisione inferiore nel suo complesso era la pesca, e una metà

della pesca quella mediante colpi, e di quella mediante colpi la pesca all'amo; e di questa, quella che si realizza tirando in su mediante un colpo dal basso verso l'alto, con un nome coniato proprio a somiglianza di quell'azione,<sup>566</sup> è quella sinora ricercata, che ha ricevuto il nome di 'pesca con la lenza'. (trad. Centrone)

La seconda costituisce un λόγος in senso proprio: esiste un principio che trascende i singoli ὀνόματα e che è da identificarsi con la conoscenza dialettica della trama dei generi e delle specie pertinenti.

---

<sup>566</sup> ἀπ' αὐτῆς τῆς πράξεως ἀφομοιωθὲν τοῦνομα: è evocato il principio della somiglianza tra ὄνομαε referente; ma si tratta di una somiglianza rintracciata dialetticamente, che non è esteriore, come voleva Cratilo nel *Cratilo*.

IV

Dietro il *Cratilo*.

Figure onomaturgiche nella  
letteratura greca

## IV.1 Eschilo, Elena e Prometeo. Il ‘destino’ nel nome

Nell’ambito della tragedia attica del V secolo, si rintracciano alcuni passi in cui ricorre il tema dell’onomaturgia. Il primo raffronto che intendo proporre coinvolge alcuni famosi versi (681-698) dell’*Agamennone* di Eschilo:<sup>567</sup>

τίς ποτ' ὠνόμαζεν<sup>568</sup> ὦδ'  
ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως,  
μή τις ὄντιν' οὐχ ὀρώμεν προνοί -  
αἰσι τοῦ πεπρωμένου  
γλῶσσαν ἐν τύχῃ νέμων,  
τὰν δορίγαμβρον ἀμφινει-  
κῆ θ' Ἑλέναν; ἐπεὶ πρεπόντως  
ἐλένας,<sup>569</sup> ἔλανδρος, ἐλέ-  
πτολις, ἐκ τῶν ἀβροτίμων  
προκαλυμμάτων ἐπλευσε  
ζεφύρου γίγαντος αὔρα,  
πολύανδροί τε φεράσπιδες κυναγοὶ  
κατ' ἵχνος πλατᾶν ἄφαντον  
κελσάντων Σιμόεντος ἀ-  
κτὰς ἐπ' ἀεξιφύλλους  
δι' ἔριν αἰματόεσσαν.

Chi mai dava un nome così assolutamente esatto - non forse uno che noi non vediamo, il quale per preveggenza del fato regola con esattezza la lingua? - ad Elena, sposa per la guerra e oggetto di contesa? Perché chiaramente come distruggi-navi, distruggi-uomini, distruggi-città lasciò molli preziose cortine navigando al soffio di Zefiro gagliardo, e folte schiere di cacciatori armati di scudi sulla traccia invisibile dei remi approdarono alle rive del Simoenta frondose per una sanguinosa contesa. (trad. Morani)

Sulla precisa natura di questo personaggio che, in un lontano passato, impose a Elena il suo nome, non si registra accordo tra gli studiosi. Tre orientamenti si contrappongono in merito: chi difende la natura umana di questa figura;<sup>570</sup> chi ne

<sup>567</sup> Ed. Page 1972.

<sup>568</sup> In questo punto, il ms. F reca la lezione ὠνόμαζεν, mentre il ms. T reca l'imperfetto ὠνόμαζεν. Per una difesa circostanziata dell'aoristo – che, peraltro, è quanto mai adeguato a esprimere l'atto denominativo – cfr. Medda 2017, II, 394.

<sup>569</sup> Questa è una congettura di Medda 2017, II, 396-397, che varrebbe Ἑλένας; ma ha senz'altro ragione Lapini 2020a, 201 n. 13, che obietta che, in questo modo, si ottiene una disgregazione del tricolon e un iperdorico νᾶς per ναῦς.

<sup>570</sup> Lloyd-Jones 1978, 53-55, che pensa al padre di Elena, che sarebbe considerabile invisibile perché ormai defunto.

sostiene la divinità,<sup>571</sup> chi, infine, propende per una sua riconduzione entro la sfera del demonico.<sup>572</sup> Naturalmente, tra chi opta per la soluzione divina, non vi è accordo nemmeno su quale divinità possa essere responsabile di questa assegnazione.<sup>573</sup> In ogni caso, il testo non dà lumi in proposito. Non è particolarmente dirimente neppure un passo del *Prometeo Incatenato* (82-87), in cui a parlare è Kratos.<sup>574</sup> Lì si identificano con dei δαίμονες gli autori del nome ‘Prometeo’, che è peraltro definito sbagliato (ψευδωνύμως), in virtù della reale condizione del personaggio (manca di previsione); ma alla luce dei successivi sviluppi della trilogia,<sup>575</sup> è evidente come l’ appunto di Kratos non colga nel segno, talché risulta confermata la veridicità della denominazione di origine divina. Ecco il testo:

ἐνταῦθα νῦν ὕβριζε καὶ θεῶν γέρα  
 συλῶν ἐφημέροισι προστίθει. τί σοι  
 οἰοί τε θνητοὶ τῶνδ’ ἀπαντλήσαι πόνων; 85  
 ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθεά  
 καλοῦσιν· αὐτὸν γάρ σε δεῖ προμηθέως,  
 ὅτῳ τρόπῳ τῆσδ’ ἐκκυλισθήσῃ τέχνης.

Oltraggia, ora, saccheggia i privilegi  
 degli dèi, offrili a chi vive un giorno.  
 I mortali ti alleviano le pene?  
 Le potenze celesti hanno mentito  
 chiamandoti Prometeo, “il preveggen-  
 te”, perché hai bisogno tu di chi preveda  
 come uscire da questi nodi esperti. (trad. Mandruzzato)

Comunque sia, dall’*Agamennone* si possono desumere solo i seguenti dati:

- 1) Chi ha operato questa denominazione non è visto dagli uomini: τις ὄντων ὀὐχ ὀρῶμεν; questa caratteristica è senz’altro compatibile con un dio, o con un demone; sulla scorta del fr.3.27a Mette,<sup>576</sup> si potrebbe supporre che sia stato

<sup>571</sup> Cfr. Medda 2017, II, 393.

<sup>572</sup> Fraenkel 1950, II, 329.

<sup>573</sup> Zeus, Dike: cfr. Medda 2017, II, 393.

<sup>574</sup> Peraltro, confrontare passi provenienti da tragedie differenti rischia di essere metodologicamente scorretto: in questo senso, cfr. Lapini 2020a, 200 n. 5.

<sup>575</sup> Mirto 2007, 225; cfr. anche Mirto 2010.

<sup>576</sup> Questo è l’unico altro passo eschileo in cui siano evocati tutti gli elementi in gioco nell’*Agamennone*; ma ciò non basta a concludere che, per Eschilo, debba essere sempre una divinità ad assegnare i nomi (cfr. n. 578). Nel frammento, è Zeus che ordina l’attribuzione di un certo nome ai suoi figli, sulla base della conoscenza della modalità della loro genesi; ma, a ben vedere, più che sulla divinità del protagonista, l’attenzione potrebbe essere focalizzata sulla paternità dell’autore: è il padre che è legittimato dal suo ruolo a imporre il nome ai figli. Comunque sia, ecco il testo del frammento: <A> τί δῆτ’

Zeus a conferire a Elena il suo nome: in quanto padre divino, non gli difettava l'autorità. Il padre degli dei, quindi, potrebbe essere stato evocato come responsabile della denominazione “opportuna” e “del tutto veritiera” (πρεπόντως, ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως) di sua figlia Elena. In tal caso, lo *status* divino del personaggio, con la sua invisibilità ai comuni mortali, concorrerebbe a conferire autorevolezza all'ipotesi (para)etimologica.<sup>577</sup> A favore dell'origine divina del nome, milita anche il passo del *Prometeo* trascritto sopra.

- 2) Chiunque sia, questo individuo disponeva di una prescienza (προνοίαισι) del destino (τοῦ πεπρωμένου) di Elena:<sup>578</sup> in altre parole, costui godeva di un elevato grado di conoscenza<sup>579</sup> del *nominatum* – più precisamente, del suo destino, ossia della sua imm modificabile caratterizzazione. Ci voleva uno capace di “prevedere il destino”, per dare corpo al nome *Elene* (“distruttrice”, dalla radice di ἐλεῖν)<sup>580</sup> e per assegnarlo proprio a quella donna; in altre parole, il Coro dichiara che, perché un nome sia vero del suo referente, esso deve fondarsi sulla conoscenza, da parte di chi lo forma e lo stabilisce, del dato imm modificabile, vincolante e normante rappresentato dal destino del referente. L'aver posto un nome ἐν τύχῃ, quindi, l'averci ‘azzeccato’, è reso possibile dalla particolare condizione epistemica del soggetto denominante. In sintesi: la correttezza onomastica dipende da un sapere relativo alla configurazione dell'oggetto che è il referente del nome.<sup>581</sup>
- 3) Nel contesto dello stasimo, l'idea che vi possa esser stato qualcuno a comporre e assegnare i nomi – nello specifico, quello di Elena – è funzionale a legittimare una pretesa del Coro: che nei nomi si possa rinvenire la *verità* sui loro referenti. Ne è una spia l'impiego dell'avverbio ἐτητύμως (v. 682), che ricorre anche

---

ἐπ' αὐτοῖς ὄνομα θήσονται βροτοί; <B> σεμνοὺς 'Παλικοὺς' Ζεὺς ἐφίεται καλεῖν. <A> ἦ καὶ 'Παλικῶν' εὐλόγως μένει φάτις; <B> 'πάλιν' γὰρ 'ἴκουσ' ἐκ σ<κό>του {ς} τόδ' εἰς φάος.

<sup>577</sup> La paraetimologia è frequente in Eschilo, e “consente [...] di porre in luce la vera natura di chi porta un nome” (Medda 2017, II, 393): cfr. *Agam.* 1080-1081, 1485, 1557-1558; *Ch.* 949; *Eum.* 90-91; *Sept.* 658, 829-830, 723-726, 945-946; *Suppl.* 44-47, 315, 584-585; *PV* 85-86, 733-734, fr. 196. Si vedano anche i rimandi in Griffith 2000, 99.

<sup>578</sup> Nelle *Fenicie* di Euripide (636), una simile prescienza appartiene a Edipo, padre di Polinice: ἔξιθ' ἐκ χάρας· ἀληθῶς δ' ὄνομα Πολυνείκη πατήρ/ ἔθετό σοι θεῖα προνοία νεικέων ἐπόνυμον.

<sup>579</sup> Di “superiorità conoscitiva” parla anche Medda 2017, II, 393.

<sup>580</sup> Ma si tratta di una etimologia del tutto arbitraria: Medda 2017, II, 393; cfr. anche le *Troiane* (891-893) di Euripide per la stessa etimologia. Nel più recente contributo sul tema, Lapini 2020a propone una nuova, brillante etimologia, sulla base dei versi 16-23 dell'*Elena*: Elena per l'ἐλεῖν εὐνήν di Zeus.

<sup>581</sup> Nell'epigramma sepolcrale *IG* III.2 1308 (vv. 3-4), per esempio, il nome del defunto è scorretto, anzi falso, perché è difforme dal destino dell'individuo: οὐνομα δ' Εὐτυχίδης ψευδώνυμον, ἀλλά με δαίμων/ θῆκεν ἀφαρπάξας ὠκύτατ' εἰς Αἴδα.

altrove (*Ag.* 682, *Cho.* 948) per rimarcare come “carattere, azione o destino siano indicati dal nome”.<sup>582</sup>

Che ne è, in Platone, di questo insieme di assunti? A ben vedere, gli elementi più qualificanti dei versi eschilei vengono recepiti, sia pur in modo originale, nella creazione letteraria del nomoteta; e tuttavia, nell'appropriarsi di tale segmento tradizionale, Platone lo funzionalizza alla propria trattazione, e lo traspone su un piano di significato del tutto nuovo: in sintesi, lo risemantizza.<sup>583</sup> Così, il “destino” è sostituito dalla φύσις in senso forte, cioè dalle forme intelligibili, che rappresentano un dato permanente, identificante, normante e vincolante, nonché prioritario in termini conoscitivi; di conseguenza, le πρόνοιαι del misterioso *namegiver* sono sostituite con una conoscenza ontologicamente fondata, quella delle idee; ma soprattutto, l'ipotesi del nomoteta/onomaturgo non assolve più a una funzione giustificazionista rispetto a un linguaggio comunque già esistente, come sembra accadere in Eschilo: piuttosto, con essa si articola un vero e proprio ‘programma di azione’ per il filosofo, che dovrebbe dare corpo a un *set* di ὀνόματα filosoficamente pregnanti, costituendoli sulla scorta del sapere delle forme ideali pertinenti.<sup>584</sup>

#### IV.2. Il papiro di Derveni e il ‘contesto’ del *Cratilo*

Un documento estremamente significativo è costituito dal cosiddetto ‘Papiro di Derveni’.<sup>585</sup> Nelle pagine seguenti, intendo proporre un raffronto puntuale con il testo del *Cratilo*, elencando ordinatamente i dati più rimarchevoli.<sup>586</sup> Dall'esame delle risultanze ottenute, sarà possibile formulare alcune considerazioni sul complesso rapporto che intercorre tra i due testi, con particolare riferimento alla demiurgia dei nomi. Premetto fin d'ora che non mi occuperò della *vexata quaestio* dell'identità dell'anonimo autore, né della possibilità che questi sia uno dei personaggi evocati da Platone; l'ipotesi che il commentatore<sup>587</sup> possa essere qualcuno dell'ambiente a cui apparteneva anche il

---

<sup>582</sup> Pfeiffer 1938, II, 9 n.2.

<sup>583</sup> Cfr. Ferrari 2019, 13-21 per questo meccanismo di ricezione, conservazione e trasposizione della tradizione.

<sup>584</sup> Così Palumbo 2008, 335 ss.

<sup>585</sup> Per un quadro complessivo, cfr. ora Piano 2016 e Santamaria 2018; cfr. inoltre Laks-Most 1997 e Betegh 2004.

<sup>586</sup> Cfr. già Burkert 1970; Baxter 1992, 130-139; Bergomi 2014; Anceschi 2014 e i lavori citati *infra*.

<sup>587</sup> Ma cfr. Betegh 2004, 349, sulla problematicità del genere letterario a cui appartiene il papiro: “[...] the commentary on the Orphic poem only starts in column 7. This fact makes it at least problematic to continue to define the whole text as a commentary.” Analoga cautela già in Obbink 1997, 40 ss.

sacerdote Eutifrone – forse lo stesso personaggio evocato nel *Cratilo* come nume tutelare del tentativo di estrapolare dai nomi verità filosofiche di ascendenza pre-socratica –<sup>588</sup> è destinata a restare (come qualsiasi altra ricostruzione analoga) del tutto congetturale, per quanto attraente.

Il motivo ‘onomaturgico’ – lo si è visto nei tre capitoli precedenti – è centrale nel *Cratilo*. Esso, tuttavia, viene declinato in forme molto diverse nel corso del dialogo. Riprendo brevemente le linee generali dell’interpretazione che ho proposto nei capitoli precedenti; ciò agevolerà il confronto con il testo del papiro. Se la prima apparizione del ‘nomoteta’<sup>589</sup> (pagg. 388-390) è da considerarsi, per più di una ragione, filosoficamente molto feconda, la moltiplicazione di figure a vario titolo ‘nomotetiche’, a cui si assiste nella cosiddetta ‘sezione etimologica’, è sintomatica di un loro significativo depotenziamento. Per questo, si può parlare di una ‘versione forte’ e di una ‘versione debole’ del nomoteta. La ‘versione forte’ postula una connessione tra il nomoteta e le “forme” (εἶδη) degli ὀνόματα:<sup>590</sup> come il demiurgo del *Timeo*, che contempla e riproduce, per quanto gli è possibile, il “vivente intelligibile” nella disordinata e mobile χώρα,<sup>591</sup> allo stesso modo “ciascun nomoteta” (389d9, ἕκαστος ὁ νομοθέτης; ve ne è uno anche tra i barbari, 390a2, ἐάντε ἐνθάδε ἐάντε ἐν βαρβάροις τις ποιῆ: a dimostrazione che la riflessione sugli ὀνόματα integra sempre il dato della varietà linguistica, con una sostanziale parificazione di ὀνόματα greci e barbari), deve sapere consegnare “ai suoni e alle sillabe” (389d5-6, εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβάς) le forme a cui tiene rivolto lo sguardo. Il nomoteta, pertanto, è anche “onomaturgo” (ὀνοματουργός), nella misura in cui non si limita, al modo di un’ autorità politica, a decidere a quale ente assegnare ciascun nome; lui, i nomi, li deve anche fabbricare *ex novo*, anche se non *ex nihilo*.<sup>592</sup> La

<sup>588</sup> Si tratta dell’ipotesi avanzata a suo tempo da Kahn 1997, e che è stata recentemente ripresa da Tsantsanoglou 2014.

<sup>589</sup> Vengono usati anche i termini ὀνοματουργός e ὀνομαστικός per riferirsi alla medesima figura; in particolare, νομοθέτης ricorre a 388e1, 388e4, 389a2, 389a5, 389d5, 389d9, 390a4, 390a7, 390c2, 390d4, 393e7, 404b3, 404c2, 408b1, 427c8, 429a1, 429b1, 431e4, 431e7, 438b6; ὀνοματουργός a 389a1; ὀνομαστικός a 424a6. Ma cfr. anche le seguenti espressioni: 401b5, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι; 401d1, ταῦτα τοὺς τιθεμένους; 406b5, τὸ ὄνομα τοῦτο ὁ τιθέμενος = 402b2, 419a4, 426d3, 427a6, 436c1, 436c3, 436c8, 437c5, 438a1, 438a6; 407b3, ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν; 411b4, οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα; 411e1, τὸ ὄνομα ὁ θέμενος = 418c9; 416b2, ὁ τὰ ὀνόματα τιθεῖς; 416c1, τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον; 418a1, οἱ θέμενοι τὸ ὄνομα = 439c2, 440c5; 436b2, ὁ θέμενος πρῶτος τὰ ὀνόματα; 438c2-3, δύναμιν [...] τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα; 438c5, ὁ θεῖς. Su queste figure, cfr. almeno Demand 1975, Churchill 1983, Sedley 2003a e Palumbo 2004.

<sup>590</sup> Il dibattito sulla natura di queste ‘forme’ è da sempre piuttosto acceso. La materia di controversia è l’immanenza o la trascendenza di questi oggetti: cfr. Ademollo 2011, 125-144, 449-488.

<sup>591</sup> Il paragone tra nomoteta e demiurgo cosmico è suggerito già da Robinson 1956, 226.

<sup>592</sup> Non sfuggirà, anche in questo rispetto, l’analogia con il demiurgo cosmico del *Timeo*: qui si tratta di trasporre contenuti intelligibili, per il tramite di enti matematico-geometrici, in un sostrato già esistente e coeterno al demiurgo e al paradigma intelligibile, proprio come nel *Cratilo* il nomoteta non ‘crea’ gli ὀνόματα, ma li forgia da “suoni e sillabe”, o “lettere e

correttezza della trasposizione dei contenuti eidetici nel materiale sonoro è certificata dal dialettico, l'esperto d'uso; il quale uso altro non è che l'insegnamento e la distinzione degli enti (388b13-c1, 428e5-6): a questo si riduce, nel dialogo, la funzione degli ὀνόματα, con consenso più o meno unanime dei dialoganti.<sup>593</sup> Per di più, molto probabilmente, dialettico e nomoteta non rimandano a due figure distinte, bensì a due diverse funzioni espletate da un unico soggetto: il vero filosofo. Se questa ipotesi è corretta, non sorprenderà che, in dialoghi come il *Sofista* o il *Politico*, al dispiegarsi del metodo diairetico, che opera direttamente su generi e specie intelligibili, faccia da contrappunto un'intensa attività denominativa, che comporta spesso l'introduzione di neologismi, sia ἄπαξ λεγόμενα sia *primum dicta*.<sup>594</sup> È evidente, quindi, come questa prima tematizzazione del nomoteta – la sua 'versione forte' – sia gravida di implicazioni e feconda sotto il profilo filosofico (pur venendo poi accantonata nel prosieguo del dialogo).<sup>595</sup>

Diverso è il discorso che attiene alle figure nomotetiche che affollano le molte pagine dello "sciame di sapienza" (σμήνος σοφίας, 401e6)<sup>596</sup> di 'etimologie'. Esse vengono spesso identificate con personaggi precisi, che non sembrano godere di particolare considerazione e che, comunque, non operano da 'onomaturghi' in senso stretto:<sup>597</sup> gli ὀνόματα da loro prodotti non paiono riprodurre contenuti eidetici; anzi, Socrate sottolinea più volte come queste 'contraffazioni' del nomoteta riverberino sugli ὀνόματα soltanto le loro δόξαι (p.es. 411b3-c5); e, stante l'infondatezza delle prime, ne consegue

---

sillabe", già esistenti. Questo tratto deriva dall'adozione del modello delle tecniche, che è incompatibile con il 'creazionismo' (si lavora sempre su un materiale preesistente).

<sup>593</sup> Sulla prima funzione, si registra l'esplicita convergenza sia di Ermogene, a 388b13-c1, sia di Cratilo, a 428e5-6; sulla seconda, invece, concorda esplicitamente soltanto Ermogene, sebbene essa si possa attribuire anche alla concezione di Cratilo (a patto di assegnare a ὄντα e οὐσία un significato 'debole', non 'forte').

<sup>594</sup> Campbell 1867, XXIV-XXXI; Chantraine 1956, 97-100, 132-143; Notomi 1999, 75-76.

<sup>595</sup> In questo, come in casi analoghi, si deve tenere in debita considerazione il livello degli interlocutori di Socrate, che è spesso ostativo di un adeguato approfondimento teoretico: Centrone 2021, 27-34 e *passim*. In ogni caso, non concordo con Anceschi 2014, 473, secondo la quale il nomoteta spiegherebbe l'origine del linguaggio.

<sup>596</sup> Anche l'impiego di questo termine, σμήνος, è sintomatico della perplessità e del disimpegno di Socrate (e dell'autore): cfr. il celebre *Men.* 72a7 (ma anche *Rsp.* 574d2, *Plt.* 293d6); ma si veda anche l'uso (quasi 'tecnico', in Platone) di ἰσχυρίζομαι/δυσχυρίζομαι (428a7, 440c6) discusso in I.9.

<sup>597</sup> Non a caso, in riferimento agli ὀνόματα, il verbo ποιέω ricorre abbastanza frequentemente nella sezione del dialogo precedente a quella etimologica, in cui si fa molto più raro: cfr. 389d7, 390a2, 393e2, 407b3 (qui ricorre l'espressione ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν; tuttavia, il riferimento è a un'operazione di costituzione a partire da termini già esistenti e, soprattutto, non sulla base di una contemplazione eidetica, ma di una mera convinzione personale: cfr. διανοεῖσθαι), 427c8 (quest'occorrenza si situa in un contesto di notevole densità teorica, in cui viene delineata la celebre proposta diairetica onto-linguistica; non a caso, soltanto qui riemerge – anche se fugacemente – il tema della *produzione* onomastica vera e propria). Nel corso dello "sciame" etimologico, invece, è frequentissimo il verbo τίθημι al medio (nel senso di 'stabilire' o 'imporre'), che è già impiegato, naturalmente, alle pagine 389 ss.: 389a6, 389d8, 390d5, 391b2, 393a1, 393e8, 394e9, 395d4, 397b5, 397c2, 400b7, 400c5, 401a5, 401b7, 401d1, 402b2, 402b4, 406b6, 406e1, 411b5, 411e2, 414c4, 416b3, 416b4, 416c2, 417b4, 418a2, 418c9, 419a5, 425d8, 426d5, 427a7, 431b6, 433c4, 436b5, 436b6, 436b9, 436c1, 436c3, 436c8, 437c6, 438a2, 438a3, 438a6, 438b5, 438c3, 438c5, 439c2, 440c5.

l'inaffidabilità dei secondi. Ecco perché la confutazione con cui si chiude il dialogo (gli ὀνόματα sono di per sé inadeguati a cogliere la ἀλήθεια τῶν ὄντων, sicché οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων<sup>598</sup>) si applica soltanto a questa 'versione debole' del nomoteta. Perché, se gli ὀνόματα fossero forgiati e assegnati sulla base della conoscenza epistemica delle 'forme' pertinenti, come impone di fare la 'versione forte' del nomoteta, non si capirebbe il perché di una condanna tanto dura.<sup>599</sup>

Ora, gli elementi che figurano nelle due 'versioni' sopra delineate si possono ritrovare disseminati anche nel Papiro di Derveni. Tuttavia, la prossimità tra l'ambiente culturale di cui è figlio il testo del papiro e il quadro teorico sotteso al *Cratilo* richiede di essere subito posta nei giusti termini: alcuni 'ingredienti' del commento orfico sono, sì, recepiti da Platone, ma solo per essere immessi in un dispositivo teorico del tutto nuovo, che ne modifica profondamente il significato. Si potrebbe parlare a buon diritto di 'appropriazione subordinata'.<sup>600</sup>

## II

(1) Un elemento teorico che viene più volte evocato nel *Cratilo*, e su cui convergono i dialoganti, è la funzione didattica del λέγειν (388b13-c1, 428e5-6). Anche nella colonna X del papiro, a commento di un lemma (πανομφεύουσιν)<sup>601</sup> di un esametro di cui non ci è pervenuto il testo,<sup>602</sup> il commentatore asserisce che, per il semi-legendario Orfeo, valgono le seguenti uguaglianze:<sup>603</sup> a) λέγειν = φωνεῖν; b) λέγειν = διδάσκειν; c) λέγειν = φωνεῖν = διδάσκειν.<sup>604</sup> Peraltro, come nel *Cratilo*, così anche nel papiro tale funzione didattica del linguaggio (col. X, 5-6, νομίζεται δὲ τὸ διδάσκειν ἐν τῷ λέγειν εἶν[αι]) può essere espletata solo previa conoscenza 'diretta'

<sup>598</sup> ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων sembrerebbe una glossa penetrata nel testo (οὐκ ἐξ ὀνομάτων è già detto poco prima). In alternativa, la ripetizione potrebbe essere enfatica.

<sup>599</sup> Quand'anche gli ὀνόματα dialetticamente verificati non garantissero una piena conoscenza dei loro *nominata*, è comunque evidente che, come minimo, schiuderebbero, in chi li usa, uno 'spazio di comprensione' del *nominatum*.

<sup>600</sup> Mutuo l'espressione da Bonazzi 2017, che la usa, però, in tutt'altro contesto.

<sup>601</sup> Cfr. Jourdan 2003, 54-55 sulla connessione (para-)etimologica tra ὄμφη e φωνεῖν.

<sup>602</sup> Cfr. Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 182-183.

<sup>603</sup> Nel greco, il rapporto di sinonimia è reso con le espressioni τὸ αὐτὸ δ[ύ]ναται e τὸ αὐτὸν εἶναι; l'accezione 'tecnica' di δύναμαι ('significare') è attestata anche nel *Cratilo* (405b3, 429d2): Piano 2016, 116.

<sup>604</sup> Cfr. Baxter 1992, 133-134 e Piano 2016, 116-117. Ha assolutamente ragione Baxter 1992, 134 quando sostiene che, pur condividendo la concezione didattica del linguaggio e delle sue unità, il commentatore è sostanzialmente un 'conservatore', nella misura in cui manifesta tale credenza in relazione alla lingua orfica; al contrario, Socrate, che propone una teoria prescrittiva, mette in conto che il greco in uso possa non essere all'altezza di tale *standard*.

della verità; ma se nel *Cratilo* la verità si connota in senso ontologico<sup>605</sup> e rimanda, con ogni probabilità, alla peculiare forma di conoscenza delle idee (che pure, talvolta, è descritta metaforicamente<sup>606</sup> con il linguaggio dei Misteri), per il commentatore il raggiungimento della verità è frutto di un'esperienza iniziatica.<sup>607</sup> Si constata così, fin da subito, come una certa assimilabilità tra alcuni segmenti dei due testi tradisca una distanza di fondo considerevole.

- (2) Secondo il commentatore, alla base degli atti di denominazione di Orfeo, vi fu il riferimento all'ἔργον del referente (cfr. col. XIV, 9-10, ἀπὸ τοῦ ἔ[ρ]γου); ma anche le 'forme' del *Cratilo* – che rappresentano il vincolo operativo esterno del lavoro del nomoteta – sono state considerate, da alcuni studiosi, come delle vere e proprie 'sostanzializzazioni' di "funzioni" (ἔργα).<sup>608</sup> Per di più, anche nell'ambito della 'versione debole' del nomoteta, la ragione dell'assunzione di una certa denominazione è spesso espressa con forme verbali (per esempio, infiniti sostantivati o costrutti participiali),<sup>609</sup> che rimandano proprio alla (presunta) 'funzione' del *nominatum*; la vicinanza con la colonna XIV è, quindi, rimarchevole:

[col. XIV, 5-14] [...] τὸ δ' ἐπὶ τούτῳ.<sup>610</sup> \_\_\_\_\_ “Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς

<sup>605</sup> Sulla nozione di verità ontologica in Platone, cfr. Centrone 2014.

<sup>606</sup> La conoscenza epistemica, quindi, non va concepita in termini 'estatici'; per esempio, su ἐποπτεύειν in Platone (partic. in *Phdr.* 250c2-6), Aronadio 2020, 126 scrive: "è inteso [...] come un vedere che supera l'ordinario e si volge verso ciò che è ontologicamente più elevato".

<sup>607</sup> Per il commentatore, l'accesso alla verità a partire dai, e attraverso i, ῥήματα richiede, in effetti, una conoscenza prioritaria, una precedente iniziazione alla verità stessa, che è – almeno in parte – extralinguistica, e richiede la guida di un esperto del settore (non a caso, nel papiro si parla del limite dell'ἀπιστία per ottenere una piena comprensione della verità: Piano 2016, 120-121). Qualcosa di analogo si può intravedere anche nel *Cratilo*, laddove alcuni studiosi hanno trovato conferma della natura intuitiva ed extra-linguistica della conoscenza epistemica (439b4-8): così Silverman 2001. Ammettendo che ciò sia vero, non si intende suggerire che visione 'epoptica' e conoscenza eidetica siano effettivamente sovrapponibili per modalità o per risultati; piuttosto, l'elemento in comune sarebbe rappresentato dall'esigenza di disporre di qualche forma di conoscenza diretta, prima di potersi efficacemente avvalere delle parole. Di diverso avviso Anceschi 2014, 473, secondo la quale "l'idea è che la conoscenza possa avvenire attraverso lo studio del linguaggio senza altro ausilio, seguendo un'analisi attenta dei nomi e delle parole che lo compongono, con le stesse modalità che abbiamo visto all'opera nel papiro di Derveni, laddove attraverso l'interpretazione del nome di Crono si arriva a conoscere una certa fase dello sviluppo dell'universo. È un tipo di ricerca che procede tutta nel campo linguistico, ma che ha la pretesa di raggiungere in questo modo la realtà."

<sup>608</sup> Cfr. Sedley 2018: "Presumably the generic Form of name is the *function* of a name as such, which [...] is to instruct by separating being. If so, the Form of a specific name, say the Form of the name of a man, will be that name's *function* of instructing by separating the being of a man." (miei i corsivi di *function*) Ma si veda già Cambiano 1971, 214, che riconduce il concetto di funzione alla dialettica produzione/uso.

<sup>609</sup> Per un esempio di infinito sostantivato, cfr. 397d3-4; per un esempio di costruzione participiale, cfr. 417c6-7; ma si consideri anche l'impiego di proposizioni causali: per un esempio di causale 'soggettiva', cfr. 402e5 (da cfr. con ὡς ὀρ[ιζῶ]ν del testo citato sopra); per uno di causale 'oggettiva', cfr. 403a4-5.

<sup>610</sup> Su queste espressioni, cfr. Betegh 2004, 94-97, partic. pag. 95: "[...] these expressions belong to the technical vocabulary of scholia and other commentaries, or at least appear in such texts in similar contexts. Anyhow, the elliptical

πρώτιστος βασιλευσεν”. κρούοντα τὸν Νοῦν πρὸς ἄλληλ[α] Κρόνον  
 ὀνομάσας<sup>611</sup> μέγα ῥέξαι φησὶ τὸν Οὐρανόν· ἀφ[αι]ρεθῆναι γὰρ τὴν  
 βασιλείαν αὐτόν. Κρόνον δὲ ὠγόμασεν ἀπὸ τοῦ ἔ[ρ]γου αὐτόν καὶ τᾶλλα  
 κατὰ τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον. [τῶν ἐ]όντων γὰρ ἀπάντ[ω]ν [οὔ]πω κρουομένων  
 [ὁ Νοῦ]ς ὡς ὀρ[ίζω]ν φύσιν [τὴν ἐ]πωνυμίαν ἔσχε]ν<sup>612</sup> [Οὐρανός].  
 ἀφαιρ[εῖ]σθαι δ' αὐ[τόν] φησὶ τὴν βασιλ[είαν] [κρουο]μένων τ[ῶν]  
 ἐ[ό]ντ[ων] ] ντα

Cosa spinse allora Orfeo a denominare, per esempio, Κρόνος in tal modo? Il fatto che il Νοῦς (vera forza cosmogonica) facesse “urtare” (κρούοντα) gli enti<sup>613</sup> gli uni contro gli altri. Come si vede, è un’azione, un ἔργον, propria del *nominandum*, che spinse Orfeo a stabilire un certo nome. Anche se non se ne può essere certi, è plausibile che Orfeo abbia forgiato il nome *ex novo* (altrove trasceglie gli ὀνόματα tra quelli già esistenti e in uso). In tal caso, fatta eccezione per la tipologia di nomi in questione (sono teonimi),<sup>614</sup> il ‘nomoteta’ Orfeo condividerebbe con la versione ‘forte’ del nomoteta del *Cratilo* la funzione ‘onomaturgica’ vera e propria. In altre parole, egli sarebbe protagonista di un “baptism in a strong sense”<sup>615</sup> (cfr. anche la col. XXII). Si può quindi ipotizzare fin d’ora che il nomoteta del *Cratilo* sia una riproposizione, in chiave filosofica, del personaggio di Orfeo; ma se, per Orfeo, il *nominatum* dall’ὄνομα ‘Κρόνος’ è una forza intelligente, il Νοῦς, immanente al cosmo, i *nominanda* da parte del nomoteta, invece, sono le forme intelligibili trascendenti.<sup>616</sup>

- (3) Il motivo ‘onomaturgico’ ritorna nella colonna XVII, 1-12. Qui viene posto il tema della denominazione degli enti in rapporto alla loro ‘forma’ (εἶδος), cioè alla loro configurazione cosmologica:<sup>617</sup>

form of many of the expressions in the papyrus [questo è il caso di τὸ δ’ ἐπὶ τούτοι] itself suggests, if not a strictly technical, at least a well-established usage.”

<sup>611</sup> Per espressioni simili, sempre in riferimento a Orfeo, cfr. col. XVIII, 2-3, 6-7; XIX, 1-3; XXI, 5-14; XXII, 1, 7-13.

<sup>612</sup> Anche questa stringa è platonica: cfr. p.es. *Cra.* 394d8, 409c6, 415b5 (ma il verbo ἔχω non ricorre mai all’aoristo, bensì sempre al presente: il contesto discorsivo, quindi, non è mai quello dell’*evento* dell’assegnazione del nome, ma si tratta sempre della *prassi* di una specifica designazione).

<sup>613</sup> Così anche Betegh 2004, 31.

<sup>614</sup> Per inciso, un altro celebre esempio di personaggi ἐπωνυμίας δόντες agli dei è quello di Omero ed Esiodo in Hdt. 2.53.

<sup>615</sup> Baxter 1992, 135. Come si vedrà oltre, talvolta Orfeo si limita a trascegliere i nomi che ritiene più adatti al *nominandum* tra quelli già in uso; anche se si tratta di due modalità ‘nomotetiche’ differenti (che ricalcano abbastanza fedelmente la distinzione tra ‘versione forte’ e ‘debole’ del nomoteta nel *Cratilo*), Orfeo non impiega mai meccanicamente, o acriticamente, nomi già esistenti.

<sup>616</sup> Beninteso, il nomoteta nella sua ‘versione forte’. Più simili al Νοῦς del papiro, invece, sono i *nominata* dagli ὀνόματα riconducibili alla ‘versione debole’ del nomoteta: la rassegna più accurata è ancora in Sedley 1998, con cui non concordo, però, sulla serietà esegetico-filosofica della prassi etimologica (cfr. n. 356).

<sup>617</sup> Anche Betegh 2004, 258 n. 103 intende il termine in modo analogo: “I think this word needs to refer to the structure or constellation of the beings.”

π[ρ]ότερον ἦν πρ[ί]ν ὀνομασθῆναι, ἔπ[ει]τα ὀνομάσθη· ἦν γὰρ καὶ πρόσθεν ὄν' ἢ τὰ νῦν ἔοντα συσταθῆναι ἀήρ καὶ ἔσται ἀεὶ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν. δι' ὃ τι δὲ ἀήρ ἐκλήθη<sup>618</sup> δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. γενέσθαι δὲ ἐνομίσθη ἐπεὶ ὀνομάσθη Ζεὺς, ὡς περὶ πρότερον μὴ ἔών. καὶ “ὔστατον” ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἐπεὶ ὀνομάσθη Ζεὺς καὶ τοῦτο αὐτῷ διατελεῖ ὄνομα ὄν, μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔοντα συνεστάθη ἐν ὧπερ πρόσθεν ἔοντα ἠωρεῖτο.<sup>619</sup> τὰ δ' ἔοντα δ[η]λοῖ γενέσθαι τριαῦτ[α] διὰ τοῦτον καὶ γενόμενα π[άλ]ιν \_\_\_ ἐν τούτῳ [ . . . . . ] ση[μαίνει] δ' ἐν τοῖς ἔπεσι το[ῖ]σδε]· \_\_\_ “Ζεὺς κεφα[λή], Ζεὺς μέσ[σα], Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται].”]

Dalle righe trascritte, emerge, in primo luogo, il tema della priorità dell'esistenza rispetto all'esser denominati in un certo modo (cfr. π[ρ]ότερον ἦν πρ[ί]ν ὀνομασθῆναι, ἦν γὰρ καὶ πρόσθεν ὄν'); in secondo luogo, e più precisamente, viene difesa la connessione strutturale di cosmogonia e onomaturgia, perché l'elemento eternamente esistente, l'aria, “fu chiamata Zeus” (ὀνομάσθη Ζεὺς; evidentemente da Orfeo, cfr. col. XIV.7-10)<sup>620</sup> solo dopo aver acquisito la configurazione cosmica attuale: ossia, solo dopo il completamento del processo cosmogonico.<sup>621</sup> In tal senso, l'imperfetto – il tempo verbale dell'eternità, del pre-cosmico (cfr. οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν) – sancisce la preesistenza dell'aria rispetto all'evento della cosmogonia e dell'onomaturgia (quest'ultima espressa, coerentemente con gli usi del ‘genere letterario’, con l'aoristo: cfr. ὀνομασθῆναι, ὀνομάσθη, ἐκλήθη).<sup>622</sup> Come ha scritto Burkert:

<sup>618</sup> Se ha ragione Jourdan 2003, 77, e il predicativo del soggetto sottinteso è ‘Zeus’, sarebbe opportuno il riferimento a *Cra.* 396a7-b1.

<sup>619</sup> καὶ τοῦτο αὐτῷ διατελεῖ ὄνομα ὄν, μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔοντα συνεστάθη ἐν ὧπερ πρόσθεν ἔοντα ἠωρεῖτο: questa pericope pone alcuni problemi interpretativi. 1) Il tempo di διατελεῖ: è un presente indicativo, con valore di presente storico o, piuttosto, è un futuro attico (e, in questo secondo caso, come si deve intendere συνεστάθη)? 2) Qual è l'antecedente di ὧπερ? 3) Quale fase cosmologica è indicata, infine, dalla relativa? Su tutto questo, cfr. Betegh 2004, 257-259 e Jourdan 2003, 78-79 n. 5. A mio avviso, la soluzione più sensata è quella di Betegh, che: 1) considera διατελεῖ un futuro, attribuendo di conseguenza a συνεστάθη il valore di un futuro anteriore (così anche Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 220); 2) individua in εἶδος l'antecedente del relativo – come, peraltro, suggerisce fortemente il nesso εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος [...] ἐν ὧπερ: non è quindi plausibile l'interpretazione che, di ἐν ὧπερ, dà Jourdan; 3) crede che si stia alludendo alla prima fase della cosmogonia (che si tratti di una fase precedente alla διακόσμησις è suggerito dall'impiego dell'imperfetto), cfr. Betegh 2004, 259: “first ‘floating’ dominated by the air, then the ignited state, dominated by fire, then the *diakosmesis*, the present state, which leads to the prospective return of the pre-fiery state as a complete domination by the air.”

<sup>620</sup> Non condivido, quindi, quanto asserisce Piano 2016, 119 n.125, secondo la quale “le forme verbali di significato passivo non sono usate per spiegare le etimologie (ovvero le ragioni per cui Orfeo assegnò una funzione *x* a un teonimo *y*), ma per riferirsi alle fallaci denominazioni degli dèi, adattandosi bene all'idea che una divinità *x* ‘venne chiamata’ *y* dagli uomini in generale.” Mi risulta difficile comprendere perché una forma passiva debba adattarsi bene alla denominazione umana più che a quella di paternità orfica; al contrario, l'aoristo, anche al passivo, si attaglia benissimo a designare l'atto puntuale della designazione da parte del ‘nomoteta’ Orfeo (così, giustamente, anche Matusova 2016, 129).

<sup>621</sup> Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 217-218; cfr. anche Betegh 2004, 259: “Zeus is the last phase before the world returns to its starting-point”.

<sup>622</sup> Sul tema dell'impiego dei tempi verbali nel ‘genere’ cosmologico, cfr. Delle Donne 2021.

[...] des choses différentes se séparent dans leur domaine, s'avancent au premier plan et entrent en domination. Par ce procédé, les phases postérieures se distinguent des phases précédentes; et la denomination est parallèle à ce procédé. [...] Chacun de ces noms a sa place propre et son sens original dans les phases successives de la cosmogonie.<sup>623</sup>

Anche nel *Timeo* platonico (78d6 ss.), “il dio” (ὁ θεός)<sup>624</sup> prima costituisce, per esempio, l'apparato respiratorio (peraltro, a partire da un sostrato spazio-materiale preesistente, dall'eternità, alla sua demiurgia, e spesso descritto con l'imperfetto),<sup>625</sup> solo in seguito gli assegna una denominazione specifica (e Platone impiega, in questo secondo caso, un aoristo, θέσθαι: il valore aspettuale è quello della puntualità).<sup>626</sup> Ma né l'autore del papiro, né Platone sono i soli a difendere il

<sup>623</sup> Burkert 1970, 446-447.

<sup>624</sup> Non è immediatamente chiaro di quale ‘dio’ si stia parlando. Secondo Soulez 1987, 167, “Le nomothète est d’après le *Timée* 78e-83 ‘celui qui a posé les éponymies’: [...] ‘Celui’, c’est-à-dire un des dieux subalternes parmi les agents du démiurge divin auxquels il incombe de fabriquer nos corps et dont l’activité finalisée est tout à la fois un faire et un nommer.” Eppure, un esame delle occorrenze del termine θεός (al singolare e al plurale) nel *Timeo* ne evidenzia un uso non sempre omogeneo e coerente. In particolare, occorre considerare le attestazioni da 42e5, una volta completata l’allocuzione del dio demiurgico agli dei generati. A parte i casi in cui è evidente che il θεός in questione è, appunto, il dio demiurgico (per esempio, quando *Timeo* ricapitola la trattazione svolta dall’inizio del dialogo), bisogna ripartire le occorrenze in: a) quelle in cui θεός è preceduto dall’articolo; b) quelle in cui θεός non è preceduto dall’articolo; c) quelle in cui θεός è attestato al plurale (quest’ultimo gruppo rimanda evidentemente agli dei generati, e di per sé, quindi, non rappresenta un problema). Al gruppo a) appartengono 73b8, 74d6, 75d1, 78b2; in b) rientrano, invece, 44e4, 46c7, 46e8, 47b6, 53b4, 71a7, 71e3, 90a4 e 92a3; infine, in c) sono ricompresi 77a3, 90d6, 91a1. Partiamo da b). 44e4 dovrebbe riferirsi a un dio qualsiasi di quelli generati dal dio demiurgico; 46c7, invece, si riferisce al dio demiurgico, e non a un dio da lui generato (l’assenza di articolo sarebbe, in questo caso, irrilevante); 46e8 dovrebbe richiamarsi di nuovo a una delle divinità generate, e non al dio demiurgico; lo stesso discorso vale per 47b6; 53b4 si riferisce al dio in generale in quanto principio d’ordine (e quindi, in prima istanza, al dio demiurgico); 71a7 si dovrebbe riferire a un dio tra quelli generati; 71e3 è analogo al precedente; 90a4 si riferisce al dio demiurgico, che ha conferito a ciascuno la parte divina dell’anima; 92a3 rimanda all’azione di un dio tra quelli generati. Dall’esame di questo gruppo si evince come θεός possa designare tanto il dio demiurgico, quanto uno degli dei generati. Veniamo al gruppo a). Stando al testo del *Timeo*, le divinità che compiono le attività in questione in tali passaggi non possono che essere quelle generate dal demiurgo. Come spiegare, però, che Platone non parli di un generico θεός, bensì sempre di ὁ θεός? A mio avviso, si profilano due possibili spiegazioni. 1) Platone impiega l’articolo determinativo per designare un’intera classe di elementi, cioè tutti gli dei generati; 2) lo statuto del discorso di *Timeo*, che rimarca la verosimiglianza delle sue parole fin dall’inizio del dialogo, potrebbe comportare alcune incongruenze, come la ricomparsa di un personaggio – il dio demiurgico – che era uscito di scena in precedenza (anche se poi era riapparso in alcuni snodi teoretici di sintesi della trattazione svolta). Anche se si tratterebbe, ove mai ciò fosse vero, di un’incongruenza vistosa, non bisogna dimenticare che, nel dialogo, di tensioni teoriche e lievi contraddizioni, vi sono alcuni esempi (Fronterotta 2003, 368-369 n. 353). Solo se questa seconda ipotesi dovesse essere corretta, sarebbe sostenibile l’identificazione di demiurgo cosmico e nomoteta, essendo l’espressione τὸν τὰς ἐπωνυμίας θέμενον da riferirsi al θεός demiurgico.

<sup>625</sup> Su questo, cfr. di nuovo Delle Donne 2021.

<sup>626</sup> Questo verbo ricorre spesso nel *Cratilo*, particolarmente a 400c, laddove è in questione il termine σῶμα, che sarebbe stato posto da Orfeo, o dai seguaci di Orfeo (il sintagma οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα autorizza entrambe le interpretazioni: cfr. Bernabé 1995, 217-218). Si veda Bernabé 1995, 210 anche sul valore da attribuire a θέσθαι; lo studioso ipotizza quanto segue: 1) poiché il termine σῶμα ricorre già in *Omero*, ed è improbabile che Socrate lo ignori deliberatamente, egli potrebbe assumere implicitamente una cronologia in cui Orfeo sia precedente a *Omero*; 2) ma, visto che nei poemi il significato di σῶμα non è mai ‘corpo’, bensì ‘cadavere’, Socrate potrebbe star ricostruendo una tappa dello sviluppo semantico del termine, che avrebbe assunto il valore di ‘corpo’ solo con l’orfismo, in netta contrapposizione con la ψυχή. Sulle etimologie di σῶμα, cfr. anche Ferwerda 1985.

nesso cosmogonia-onomaturgia,<sup>627</sup> particolarmente nella forma consequenziale 1) cosmogonia, 2) onomaturgia. In ambito epico, infatti, è significativa la testimonianza rappresentata dalla *Teogonia* di Esiodo (cfr. particolarmente i versi 207-210); ha quindi ragione Alberto Bernabé<sup>628</sup> quando scrive:

en las cosmogonías, el nombre de las cosas tiene un papel importante: al ordenarse el mundo se comienzan a nombrar los elementos que lo componen, incluidos los propios dioses. Así lo hace Adán en el *Génesis*, y cuando un poema cosmogónico como el *Enuma Elis* babilonio quiere describir el origen de los tiempos comienza por decir “cuando en lo alto el cielo no tenía nombre”, es decir, no existía como tal, porque no poseer nombre es como no ser nada. La estructura de los nombres y la estructura de las cosas son correlativas.

Anche nel *Cratilo* gli interlocutori convergono sulla priorità, in termini logici e ontologici, degli ὄντα ‘fondamentali’ (con ogni probabilità, le ‘forme’) rispetto agli ὀνόματα (439b4-8); ma il contesto della discussione non è più cosmologico. Il nesso ontologia-denominazione è trasposto su un piano nuovo da Platone. Da dialoghi quali il *Sofista* e il *Politico*, infatti, emerge la necessità di una denominazione corretta, che sia capace di accompagnare il dialettico nel processo diacritico-didattico degli enti (cfr. anche *Cra.* 424b6-425b4); in questo secondo rispetto, gli ὀνόματα sono, sì, subalterni all’isolamento di ogni ‘segmento eidetico’, ma costituiscono anche, della ‘mappatura’ ottenuta mediante le divisioni, una necessaria controparte: senza ὀνόματα adeguati agli εἶδη via via individuati, questi ultimi resterebbero incomunicabili;<sup>629</sup> conseguentemente, la διαίρεσις non potrebbe mettere capo alla particolare stringa linguistica che è la ‘definizione’ dell’oggetto dell’indagine.<sup>630</sup> Senza λόγος, senza ὀνόματα, non vi è nessuna ricerca filosofica fruttuosa: questa è la ragione dell’esigenza – spesso manifestata dei dialoghi – di evitare il collasso della dialettica, per esempio sulla scorta di teorie ontologiche ‘ipermobiliste’.<sup>631</sup>

---

<sup>627</sup> Cfr. Bernabé 1992, 50-51.

<sup>628</sup> Bernabé 1992, 50.

<sup>629</sup> Cfr. *Sph.* 220a1-4, 225b12-c6, 226d5, 267d4-e2; per l’introduzione di nuovi termini per designare nuovi segmenti eidetici, cfr. 229d5-6, 220c1-2, 220d1-2; per neologismi veri e propri, cfr. 222 c9-d2, 223d5-8, 225a8-11, 224b5-c3.

<sup>630</sup> Su questo, cfr. Notomi 1999, 75-76.

<sup>631</sup> Cfr. *Th.* 179c-183c. Più precisamente, ogni teoria ontologica mobilista comporta il collasso degli asserti definizionali e, in generale, di ogni pretesa di profferire enunciati dotati di un preciso valore di verità; in altre parole, il collasso del linguaggio è da intendersi nel senso del collasso della dialettica – che è, naturalmente, da evitare a ogni costo, per Platone: cfr. Sedley 2003b.

Un secondo elemento significativo che emerge dalla colonna è il criterio di correttezza della denominazione ‘Zeus’. Anche se si tratta di un accenno, merita di venir valorizzato, perché si registra qui l’occorrenza del termine εἶδος. Fino a quando resterà valido il nome ‘Zeus’ per l’eternamente esistente aria? μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔόντα συνεστάθη ἐν ᾧπερ πρόσθεν ἔόντα ἠιωρεῖτο, “fino al momento in cui gli enti attuali non si saranno assestati nella medesima forma in cui trovandosi precedentemente, oscillavano”. L’εἶδος degli enti è il parametro, il criterio, della loro denominazione: quando l’εἶδος sarà identico a quello precosmico,<sup>632</sup> la denominazione ‘Zeus’ non sarà più corretta, se essa si attaglia esclusivamente alla configurazione cosmica dell’aria; in altre parole, l’εἶδος è il vincolo esterno alla pratica ‘onomaturgica’. Orfeo – se è effettivamente lui il soggetto implicito dell’assegnazione dei nomi – deve attenersi all’εἶδος attualmente esistente per stabilire una denominazione corretta:<sup>633</sup> se l’aria ha assunto una ‘configurazione’ cosmica, un εἶδος cosmico, essa può ricevere il nome ‘Zeus’; esauritosi tale stadio, però, si esaurirà anche la validità di tale denominazione. Ma anche nel *Cratilo*, il nomoteta/onomaturgo, almeno nella sua prima versione, quella ‘forte’, è tenuto a conformare le sue procedure di coniazione all’εἶδος di ciascun *nominandum*. Beninteso, come si è già osservato più volte, la riproposizione di un certo motivo tradizionale, sia pur con una ripresa quasi *verbatim* dell’originale (cfr. p.es. *Ti.* 56e5, 57a7-b3, in cui ricorre la stessa costruzione con συνίστασθαι + εἰς ἰδέα, o εἰς εἶδος),<sup>634</sup> raramente è una appropriazione meccanica e acritica, tanto meno un *furtum*. Come ha mostrato recentemente Franco Ferrari,<sup>635</sup> la ricezione del materiale tradizionale è, in Platone, sempre filtrata ideologicamente; ciò ne determina una ‘trasposizione’ su un piano di significato ogni volta nuovo, che è filosofico in senso stretto – e quindi, in definitiva, squisitamente platonico. Questo fenomeno potrebbe essersi verificato anche nel caso del tema dell’imposizione dei nomi: il nesso che lega soggettività denominante (Orfeo nel caso del papiro, il nomoteta ‘forte’ nel caso del *Cratilo*)<sup>636</sup> ed εἶδος del *nominandum* è solo

<sup>632</sup> Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 221-222.

<sup>633</sup> Diversamente da Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 220-221, non credo che il termine di riferimento di τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὄν sia “ordinary people”; anche se non lo si può escludere con certezza, mi pare logico che, se è Orfeo a stabilire una specifica denominazione per ogni configurazione dell’aria/mente (su questo Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 217 concordano), sia sempre lui che, prima di chiunque altro, possa e debba riconoscere la cessata validità della denominazione da lui stesso imposta.

<sup>634</sup> Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 222-223.

<sup>635</sup> Ferrari 2019, 13-21.

<sup>636</sup> Baxter 1992, 134 asserisce che “Orpheus is the wise namegiver”; cfr. anche Bordoy 2000, 57.

apparentemente analogo nei due testi, perché proprio a livello di εἶδος si realizza una completa ‘risemantizzazione’ della nozione e della procedura di nominazione in generale: l’εἶδος delle pagine 388-390 del *Cratilo* è funzionalmente analogo a quello del papiro, ma ha una consistenza ontologica del tutto nuova. Anche qualora non dovessero essere in questione le ‘forme’ classicamente intese, quelle separate della *Repubblica* o del *Fedro*, gli εἶδη del *Cratilo* sono senz’altro la sostanzializzazione dell’essere *x, y o z*, e vengono a perdere, soprattutto nelle pagine conclusive del dialogo (439d5-6), ogni compromissione con il carattere transeunte delle cose sensibili. Ma ciò non sembra di potersi sostenere in alcun modo per l’εἶδος del papiro, che rimanda alla ‘configurazione’ cosmologica dell’elemento aria/intelligenza.

- (4) Un’altra colonna che merita di essere esaminata è la XVIII, 2-12, perché qui Orfeo è esplicitamente indicato come responsabile dell’assegnazione dei nomi; peraltro, relativamente alla denominazione, vengono delineati i termini dell’opposizione tra Orfeo e “gli altri uomini” (οἱ δ’ ἄλλοι ἄνθρωποι), i non-iniziati;<sup>637</sup> vediamo il testo:

[...] τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα Ὀρφεὺς ὠνόμασεν Μοῖραν οἱ δ' ἄλλοι ἄνθρωποι κατὰ φάτιν ἄσσαν ἐπικλῶσαι φασι[ν] σφίσιν καὶ ἔσεσθαι ταῦθ' ἄσσα Μοῖρα ἐπέκλωσεν, λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ οὔτε τὴν Μοῖραν ὅ τι ἐστὶν οὔτε τὸ ἐπικλῶσαι. Ὀρφεὺς γὰρ τὴν φρόνησ[ι]ν Μοῖραν ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῶι τοῦτο προσφερέστατον εἶ[ν]αι ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι ὠνόμασαν· πρὶν μὲν γὰρ κληθῆναι, Ζῆνα ἦν Μοῖρα φρόνησις τοῦ θεοῦ ἀεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός· ἐπεὶ δ' ἐκλήθη Ζεὺς, γενέσθαι αὐτὸν ἐ[νομ]ί[σθη], ὄντα μὲν καὶ πρόσθεν [ὀ]νομαζόμενον δ' ο[ὔ].

Il principale fattore di differenziazione tra Orfeo, che è il responsabile dell’assegnazione dei nomi (ὠνόμασεν), e οἱ δ’ ἄλλοι ἄνθρωποι, che delle denominazioni orfiche comunque si servono nella lingua ordinaria (κατὰ φάτιν), è costituito dalla conoscenza del *nominatum*, del suo ὅ τί ἐστιν: mentre i più impiegano nomi come Μοῖρα ignorando la natura del suo reale referente (οὐκ εἰδότες), Orfeo ha imposto tale nome sulla base della conoscenza del referente, che era l’intelligenza del dio (ἦν Μοῖρα φρόνησις τοῦ θεοῦ ἀεὶ τε καὶ [δ]ιὰ παντός), a cui corrisponde, in termini fisici, il πνεῦμα (la coppia è da mettere in relazione con

<sup>637</sup> Jourdan 2003, 18 n. 3.

il binomio aria/intelligenza già precedentemente menzionato, cfr. col. XVII 1-6).<sup>638</sup> Più precisamente, Orfeo ha trascelto, per il πνεῦμα, il nome che più gli pareva confacente “tra tutti quelli con cui <lo> chiamarono gli uomini” (ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι ὠνόμασαν). Ciò comporta che, almeno in alcuni casi, Orfeo non conia *ex novo*, ma seleziona il termine più adeguato tra quelli già in circolazione tra gli uomini. Si tratta, in altre parole, di una statuizione che non presuppone la costituzione materiale, la fabbricazione, della parola:

It is not absolutely clear that all names given by Orpheus were selected thus; possibly he sometimes simply invented them, though this would be contrary to the analogy of an oracle, which uses only conventional words, though in an unconventional way.<sup>639</sup>

La medesima notazione è ribadita anche alla colonna XIX, 9-8:

βασιλεῖ δὲ αὐτὸν εἰκάζει (τοῦτο γὰρ οἱ προσφέρειν \_\_\_\_\_ ἐφα[ί]νετο ἐκ τῶν λεγομένων ὀνομάτων) λέγων ὧδε: [\_\_\_\_\_] “Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἄρχος ἅπαντων ἀργικέραυτος”.

Alla luce di questi elementi, si deve riconoscere che la vicinanza tra il contenuto della colonna e il testo del *Cratilo* è stemperata da una significativa differenza: il nomoteta/onomaturgo delle pagine 388-390, quello filosoficamente più fecondo, è tutt'altro che un semplice decisore, che opera selezioni a partire da materiale onomastico già in uso; piuttosto, il suo ruolo è, innanzitutto, di coniazione, nella misura in cui deve riprodurre “nelle lettere e nelle sillabe” (390e4-5, εἷς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβὰς) le forme, ‘generica’ e ‘specificata’, del nome di volta in volta in questione. Analogamente, però, alle versioni ‘deboli’ del nomoteta che si affollano nella ‘sezione etimologica’ (cfr. 393a1 etc.), Orfeo si limita a stabilire, ad assegnare nomi, senza esserne il forgiatore; e, di nuovo analogamente a quanto mostrano di fare i nomoteti dello “sciame” etimologico, anche Orfeo agisce in un tempo remoto, nel passato (ὠνόμασεν, ἐκάλεσεν, ἐφαίνετο): quindi, la temporalizzazione del processo denominativo è comune ai due testi (beninteso, nel caso del *Cratilo*, limitatamente alla ‘sezione etimologica’). A riprova di quanto detto, si può addurre un passo del *Cratilo* (400c5-10) in cui οἱ ἀμφὶ Ὀρφῆα sono

<sup>638</sup> Concorro con Betegh 2004, 200-202 sulla non perfetta congruenza tra i quattro termini, che designano aspetti e funzioni diverse di una medesima entità.

<sup>639</sup> Hussey 1999, 310.

responsabili del θέσθαι del termine σῶμα: si tratta di una semplice imposizione, sprovvista dell'elemento 'onomaturgico'.<sup>640</sup> Ciò detto, è però vistoso l'impiego della formula ὅ τί ἐστιν in riferimento all'oggetto del sapere di Orfeo; la stessa espressione ricorre, in Platone, laddove si identifica l'essenza, cioè – con buona probabilità – la 'forma' intelligibile;<sup>641</sup> anche se ὅ τί ἐστιν non ricorre nel *Cratilo* in riferimento alla pratica onomaturgica, la discussione di I.8 dimostra che l'oggetto del sapere del nomoteta sono proprio le forme intelligibili, per quanto imprecisamente la loro natura possa essere delineata nel dialogo. Un'altra spia, questa, della vicinanza linguistica tra i due testi, che tradisce però una significativa distanza sul piano teorico tra i due autori.

Il tratto che, però, condividono il papiro e il dialogo platonico nella loro complessità è la polarizzazione tra un'individualità a torto o a ragione ritenuta legittimata a stabilire nomi, e la maggioranza degli uomini, che in ogni tempo non ha saputo cogliere la verità della correttezza onomastica, ma: o si è limitata – nel migliore dei casi – a ricorrere acriticamente alla denominazione tradizionale, proprio perché tradizionale, senza comprendere né la natura né l'identità dei referenti di volta in volta evocati; oppure – e questo è stato il fenomeno più deprecabile – ha alterato i termini statuiti per ragioni tanto inessenziali quanto, in definitiva, fuorvianti nei loro effetti. Il punto è ben colto da Burkert:

L'auteur (*scil.* del papiro) se voit confronté avec un double usage, d'une part, avec les noms employés par Orphée, d'autre part, avec ceux dont se servent "tous les hommes", "la multitude", "nous-mêmes". La these de l'auteur est qu'Orphée pense et dit toujours ce qui est correct, qu'il "éclaircit" [...] ce qui existe, tandis que les autres hommes inclinent vers la méprise de la vérité et s'orientent vers les apparences. Mais leur langage renferme quand même des traces de l'originaire, même si elles sont obscurcies.<sup>642</sup>

Naturalmente, in quest'ottica, la funzione assolta da Orfeo nel papiro – ossia la legittimazione delle differenti denominazioni, pertanto effettivamente corrette – è di pertinenza, nel *Cratilo*, della 'versione forte' del nomoteta/onomaturgo. Tuttavia, ciò non avviene più in forza di una qualche divinità del personaggio, come ritiene

<sup>640</sup> Ma cfr. anche n. 626 sopra.

<sup>641</sup> Celebre il fraintendimento nell'*Ippia Maggiore* (287d6).

<sup>642</sup> Burkert 1970, 445. Dello stesso avviso anche Kahn 1997, 61, che individua in questo elitarismo di ascendenza eraclitea un punto di contatto tra il commentatore e il *Cratilo*.

Cratilo – in questo, fedele scolaro del commentatore;<sup>643</sup> al contrario, la funzione legittimante garantita, nel papiro, dallo *status* sovrumano di Orfeo è sostituita, nel *Cratilo*, dalla eccellenza epistemica del personaggio, che è funzione dell’accesso alle ‘forme’. In definitiva, Platone recupera, del personaggio mitico/tradizionale di Orfeo, la sua autorevole opera di fondazione linguistica, con ciò mostrando un certo ‘arcaismo’; eppure, nel dialogo si dissolve ogni aura di misteriosa divinità, e il personaggio mitico è così trasposto su un piano teorico nuovo e rigoroso.

(5) Dalla colonna XIX, 1-4 possono essere estrapolati anche altri elementi di interesse per questa indagine:

ἐκ [τοῦ δ] ἐ [τ] ἄ ἔ ὄ ν τ α ἐ ν [ἐ κ] α σ τ ο ν κ ἐ κ [λ η τ] α ι ἀ π ὸ τ οῦ ἐ π ι κ ρ α τ οῦ ν τ ο ς, Ζ εὐ [ς] π ἄ ν τ α <sup>644</sup> κ α τ ἄ τ ὸ ν αὐ τ ὸ ν λ ὸ γ ο ν ἐ κ λ ῆ θ η· π ἄ ν τ ω ν γ ἄ ρ ὁ ἄ ῆ ρ ἐ π ι κ ρ α τ εῖ τ ο σ οῦ τ ο ν ὅ σ ο ν β ο ὔ λ ε τ α ι.

Viene qui esplicitato il principio che consente a ciascun ente l’acquisizione di un’identità e, conseguentemente, di una denominazione propria. “Ciò che predomina” (τοῦ ἐπικρατοῦντος) imprime la propria identità al composto, che ne assume conseguentemente la denominazione (nonostante l’eco anassagorea, il problema linguistico è qui un’innovazione del commentatore).<sup>645</sup> Ma anche nel *Cratilo* si fa riferimento alla necessità che ciascun nome, per restare tale, esibisca la οὐσία τοῦ πράγματος, che deve essere ben ἐγκρατής se deve, infine, manifestarsi (393d3-4, ἕως ἂν ἐγκρατής ᾗ ἢ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι).<sup>646</sup>

<sup>643</sup> Burkert 1970, 448. Cfr. anche Joly 1986, 127: “Le ‘physicalisme’ linguistique de Cratyle ferait donc implicitement appel à un locuteur-donateur divin primordial, garantissant l’ἀλήθεια de son nom propre, tout se passant comme si seul un être de nature divine pouvait expliquer les liens de nature de chose et nature de mot.”

<sup>644</sup> Merita di essere segnalata la proposta di Lapini 2020b, secondo il quale πάντα sarebbe un errore per πνεῦμα; in ogni caso, secondo lo studioso, andrebbe accolta l’interpretazione sintattica di Matusova 2016, 131, che fa di πάντα un predicativo (“Zeus fu chiamato tutto”, cioè “con i nomi di tutte le cose”).

<sup>645</sup> Per un confronto con Anassagora (59 A 41 e fr. 59 B 12 D.K.), cfr. Burkert 1970, 451; anche Kahn 1997, 62-63 richiama la figura di Anassagora; ma cfr. Betegh 2004, 266-271, 303-306, che, sulla base delle coll. XVIII 2, XXI 1-5, XXV 3-9, alle pp. 270-271, scrive: “The air dominates the other things not because the air is in the other things, but because all the other things are in the air. [...] there is a preponderant force under the effect of which certain characteristics or tendencies of the dominated are suppressed or changed”. Ciò, però, non vuol dire che l’aspetto quantitativo della presenza dell’aria sia del tutto assente e sottaciuto: secondo Betegh, tuttavia, non sarebbe questo il *focus*. Sulla stessa lunghezza d’onda, anche se con maggiore nettezza, Matusova 2016. Per inciso, si noti che, se non vi dovesse essere riferimento alcuno alla mescolanza, la vicinanza con il *Cratilo* sarebbe ancora maggiore: l’οὐσία ἐγκρατής τοῦ πράγματος, infatti, è una forza capace di dominare interamente la materia fonica del nome, conferendogli un nuovo principio d’ordine, l’essenza, senza alcuna compromissione immanentistica o mereologica; analogamente, nel papiro, l’espressione participiale farebbe riferimento all’essenza delle cose, anche se in chiave materialistica: Matusova 2016, 126.

<sup>646</sup> Quindi δηλουμένη ha valore consecutivo. Sul principio, cfr. anche Bordoy 2000, 60: “resulta muy probable que Platón hubiese pensado en individuos como el anónimo autor del papiro de Derveni cuando aludió directamente a la teoría de que ‘la esencia dominante de la cosa se manifiesta en el nombre’”.

Eppure, dietro l’analogia verbale, occorre subito mettere a fuoco la sensibile differenza teorica tra quanto afferma Socrate e quanto sostiene il commentatore: per quest’ultimo, il principio dell’ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος vincola, sì, ciascuna denominazione, ma soltanto derivativamente, nella misura in cui l’assegnazione dei nomi è un processo strettamente connesso alla cosmogonia, di cui è la naturale prosecuzione; si tratta, cioè, di un assunto di ordine cosmologico, che sancisce l’importanza delle proporzioni in ordine all’identificazione degli enti, e che governa solo secondariamente la denominazione.<sup>647</sup> Ben diverso, invece, è il valore della ἐγκρατῆς οὐσία τοῦ πράγματος di cui parla Socrate: essa non riveste alcun significato cosmologico, perché rimanda – anche qualora οὐσία non sia impiegato in senso completamente tecnico – a un piano astratto e diverso da quello dei componenti materiali del πᾶγμα; in altre parole, la ἐγκρατῆς οὐσία τοῦ πράγματος è sintomatica dello sfondamento della dimensione onomastica in direzione delle ‘essenze’, che rappresentano, della prima, la condizione di possibilità.<sup>648</sup>

Comunque sia, come è stato osservato,<sup>649</sup> è la *conoscenza* di questo assunto, di ordine ontologico, relativo alla predominanza che, a rigor di logica, dovrebbe permettere a Orfeo – mai esplicitamente evocato in questa colonna – di conferire denominazioni corrette alle cose. Tra il *Cratilo* e il papiro, quindi, si registra un’analogia tanto più significativa, in quanto entrambi i testi difendono la medesima esigenza di privilegiare una conoscenza di natura ‘ontologica’, per poter poi procedere alla denominazione. Più precisamente, se nel papiro l’assegnazione di ciascun nome a ciascun ente procede contestualmente alla differenziazione tra gli enti, che si determina sulla base della loro componente ‘egemone’ (ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος), è ragionevole credere che, tra la compagine degli ὀνόματα e quella degli ὄντα,<sup>650</sup> si realizzi una condizione di isomorfismo. Peraltro, poiché il processo

<sup>647</sup> Così per esempio McKirahan 2012. Come osserva Baxter 1992, 138: “the name is (at least in the beginning) objectively true because it arises from the objective structure of the thing.” Ma cfr. anche n. 645 sopra.

<sup>648</sup> Su questo, cfr. il *seminal paper* di Aronadio 1987.

<sup>649</sup> Bordoy 2000, 59: “El principio de denominación que siguió se basó en su conocimiento de aquello que domina en la cosa nombrada, su realidad esencial. A pesar de ello, el sentido oculto de las palabras impide, por voluntad expresa de Orfeo, que la mayoría de los hombres comprenda su verdadero significado.”

<sup>650</sup> Si noti che l’espressione participiale τὰ ὄντα ricorre insistentemente anche nelle ultime pagine del *Cratilo* (438d7, 438e3, 439b4, 439c8, 440b6, 440c6), laddove è ragionevole credere che si riferisca alle idee platoniche; poiché, però, tale espressione ricorre anche altrove nel dialogo (383a5, 385a6, 385b7, 385b10, 385e4, 386e8, 387a3, 401d5, 402a9, 411b7, 411d9, 412b8, 412c2, 412d6, 413b5, 413e3, 416b2, 416c1, 417c1, 420c2, 421a2, 421b2, 422d3, 422e1, 424a9, 424d1, 427c7, 429d5-6, 434a7, 435e7, 436a3), ma con un valore semantico decisamente debole, e poiché anche nel papiro essa è tanto frequentemente attestata quanto significativa nell’economia della cosmologia, si potrebbe supporre che Platone risemantizzi τὰ ὄντα, privandoli di qualsiasi compromissione con gli enti sensibili, proprio in polemica con l’autore del papiro. In questo senso, Platone sembrerebbe voler dire: gli ‘enti’ di cui tanto discorre il commentatore, sulla scorta dei

di differenziazione è progressivo e – per quanto si può evincere dalle colonne – reversibile, sarà altrettanto reversibile e progressivo il processo di costituzione della trama di nomi ed enti di cui è autore Orfeo.<sup>651</sup> Analogamente, se è corretto sotto il profilo ermeneutico far interagire il contenuto del *Cratilo* con quanto emerge da altri dialoghi, anche in Platone si può rintracciare un meccanismo simile, sebbene sul piano dialettico-eidetico: ai segmenti ideali di volta in volta ‘ritagliati’ dalle divisioni, che sono l’esito di un programma di ‘mappatura’ mai esauribile e sempre suscettibile di correzioni e precisazioni, corrispondono con verbali sempre nuovi, intesi a suggerire la presenza di un nuovo ‘nodo’ nel *continuum* eidetico. In altre parole, il nomoteta/dialettico, il filosofo, deve imitare non solo il dio demiurgico del *Timeo* ma anche, *mutatis mutandis*, Orfeo: come il primo funge da operatore cosmologico-onomaturgico, rivestendo il ruolo di causa dell’ordinamento e della denominazione della *χώρα*, prima caotica e disordinata; come il secondo assegna un nome diverso a ogni diversa configurazione dell’elemento aria; alla stessa maniera, il dialettico/onomastico deve farsi promotore di una progressiva, mai definitiva e sempre parziale<sup>652</sup> mappatura dialettica del reale, che dia ‘sostanza’ a nuovi εἶδη con ogni atto diairetico, per poi denominarli. Questa provvisorietà – se si vuole – del quadro ontologico, che si riverbera sulla compagine onomastica, è il tratto forse più emblematico che emerge da un confronto ragionato tra i dialoghi e il papiro; in relazione a quest’ultimo aspetto, è rimarchevole quanto ha sostenuto Struck.<sup>653</sup>

In the face of such a universalist metaphysics, names take on a more provisional character, as designators of an underlying reality that is more synthetic and permeable than our words would have us believe. [...] On this view, the categories of language for the Derveni commentator hardly appear to be labels of simple, discrete entities in the world [...]. They are rather designations of a reality that has less stable boundaries. A word set inside a

---

versi di Orfeo, e che rappresentano i *nominanda* dell’attività onomaturgica dello stesso Orfeo, devono essere intesi in senso eidetico, per poter assolvere efficacemente alla loro funzione di referenti. Evidentemente, si tratta di un’ipotesi che non può essere confermata, ma che è, a mio avviso, piuttosto attraente.

<sup>651</sup> Burkert 1970, 452 sostiene: “puisque les noms s’accordent avec la différenciation des choses, les deux sphères doivent avoir le même degré de compexité [...]. Et si chaque nom a sa place dans un progress irréversible, il est ce qu’il est non pas isolément, mais dans le système universel de différenciation progressive.” Secondo lo studioso, un approccio analogamente ‘corrispondentista’ circa la relazione tra parole e cose si trova già in Prodicò: per il sofista, a nomi diversi *devono* corrispondere cose diverse. Si noti che, secondo Burkert, il processo cosmologico è irreversibile: ma cfr. Betegh 2004, 259.

<sup>652</sup> Ne sono prova i numerosi passi platonici in cui un certo esito delle divisioni è fatto dipendere esplicitamente da scelte degli interlocutori, che quindi, almeno in linea teorica, avrebbero potuto essere diverse; ma cfr. Fronterotta 2007, 41-60 e Fronterotta 2011.

<sup>653</sup> Struck 2004, 37.

poem will itself pull at the other words that surround it; our attempt to cut apart these aspects of reality by making different words for them may or may not be completely successful.

- (6) La colonna XXII, 1-11 contiene alcune informazioni fondamentali, che permettono di accostare Orfeo, in quanto demiurgo/decisore, non solo al *Cratilo* e ai suoi molteplici nomoteti, ma anche al demiurgo cosmico del *Timeo*. Il tentativo di produrre nomi “quanto più belli possibile” (cfr. ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο), infatti, che è esplicitamente riconosciuto dal commentatore a Orfeo, trova una significativa ripresa nel *Timeo* platonico. Innanzitutto, il testo:

πάν[τ' οὔ]ν ὁμοίω[ς]<sup>654</sup> ὠνόμασεν ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο, γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ὅτι οὐ πάντες ὁμοίαν ἔχουσιν οὐδὲ θέλουσιν πάντες ταῦτά· κρατιστεύοντες<sup>655</sup> λέγουσι ὅτι ἂν αὐτῶν ἐκάστωι ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, ἄπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι, οὐδαμὰ ταῦτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ' ἀμαθίας. Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Ῥέα καὶ Ἥρη ἢ αὐτή. ἐκλήθη δὲ Γῆ μὲν νόμωι, Μήτηρ δ' ὅτι ἐκ ταύτης πάντα γ[ίν]εται, Γῆ καὶ Γαῖα κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάστοις. Δημήτηρ [δὲ] ὠνομάσθη ὡσπερ ἡ Γημήτηρ,<sup>656</sup> ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα· \_\_\_\_\_ τὸ αὐτὸ γὰρ ἦν.

Orfeo fu dunque dominato dal proposito di realizzare opere, cioè nomi,<sup>657</sup> quanto più belle possibile, in questo rispetto uniformi (ὁμοίω[ς]).<sup>658</sup> Il suo proposito era buono, ma teneva già in debita considerazione un fattore di potenziale disturbo: non tutti gli uomini hanno la stessa natura (οὐ πάντες ὁμοίαν ἔχουσιν < τὴν φύσιν >), né vogliono tutti le medesime cose (οὐδὲ θέλουσιν πάντες ταῦτά); per questo, anche se<sup>659</sup> la sua nomenclatura era la più bella possibile, essa ha dovuto subire, da parte

<sup>654</sup> Kotwick 2016, 2 propone di leggere παν[τ' ἄ]νομοίω[ς] ὠνόμασεν; ma si vedano le giuste obiezioni di Lapini 2020.

<sup>655</sup> Lapini 2020, 174 propone di leggere κρατιστεῦόν τε{c}: è senz'altro plausibile, ma si veda anche quanto dico *infra* sul senso della lezione κρατιστεύοντες.

<sup>656</sup> Condivisibile anche questa proposta di Lapini 2020, 174, che rende più comprensibile il successivo ἐξ ἀμφοτέρων ἔ[ν] ὄνομα.

<sup>657</sup> Concordo con Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 253, che intendono π[ά]ντ' come un accusativo dell'oggetto interno di ὠνόμασεν; un *locus parallelus* si trova – e non sorprenderà, a questo punto – nel *Cratilo* (406a3-5).

<sup>658</sup> Ma ὁμοίω[ς] si può intendere anche diversamente: Lapini 2020, 173.

<sup>659</sup> L'interpretazione sintattica del participio γινώσκων non è univoca. Se questo avesse valore causale, il senso generale dell'argomento sarebbe che Orfeo ha costituito nomi quanto più belli *in virtù della* sua conoscenza della natura umana, mutevole tanto quanto i desideri degli uomini; in questo caso, il nesso logico tra la bellezza dei prodotti e le peculiarità degli utenti potrebbe risiedere nella necessità, avvertita da Orfeo, di produrre *più nomi belli* per uno stesso ente, venendo così incontro al bisogno naturale di cambiamento proprio degli utilizzatori; così facendo, egli avrebbe correlato l'onomaturgia non soltanto ai mutamenti del processo cosmogonico, ma anche ad esigenze indipendenti dalla cosmologia. In altre parole ancora, per accontentare uomini volubili, Orfeo si sarebbe ingegnato a dar corpo ai nomi più belli, anche se aventi tutti un identico referente. Una simile interpretazione non è certo implausibile; tuttavia, un γινώσκων dalla sfumatura concessiva appare più coerente con la generale tendenza del commentatore a enfatizzare lo iato tra Orfeo e gli uomini comuni (è, questo, l'elitarismo eracliteo di cui si diceva sopra).

degli uomini, variazioni e integrazioni convenzionali (νόμοι),<sup>660</sup> o dialettali (κατὰ [γ]λῶσσαν ἐκάστοις; una consapevolezza, quella delle varianti dialettali, ben presente anche nel *Cratilo*), o dettate da arroganza (ὑπὸ πλεονεξίας), o frutto di ignoranza (ὑπ’ ἀμαθίας).<sup>661</sup> In altre parole, la mutevolezza naturale degli uomini, nonché la precarietà delle determinazioni della loro volontà, hanno comportato la banalizzazione e la degenerazione della denominazione originaria, e semanticamente ben configurata, di Orfeo.

A questo punto, ciò che merita di essere rimarcato è la notazione ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο: come anticipavo, la stringa ὡς κάλλιστα, rafforzata da ἦ δυνατὸν (sovrapponibile a ὡς [...] ἠ[δύ]νατο), ricorre anche nel *Timeo*, a 53b6, in riferimento al passaggio dalla fase pre-cosmica a quella cosmica. In quel contesto, il soggetto che compose gli elementi fino a renderli “quanto più possibile belli e buoni” (ἦ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε), è naturalmente il dio demiurgico; e costui, in virtù della sua perfetta bontà, non poté agire se non nel modo più bello (30a6-7, θέμις δ’ οὐτ’ ἦν οὐτ’ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον):

τὸ δὲ ἦ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς αἰε τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω.

Come si vede, ciò che accomuna i due testi è la sottolineatura della bellezza quale scopo da perseguire quanto più compiutamente possibile; nel *Timeo*, è la cosmogonia che risponde a tale principio; nel papiro, è l’attività denominativa di Orfeo, che è scandita dalla strutturazione della cosmogonia. Ciò che però diviene esplicito nel testo platonico – e che, invece, resta implicito nelle colonne del papiro – è il nesso tra bontà e bellezza (τῷ ἀρίστῳ [...] τὸ κάλλιστον): *Timeo* chiarisce che il correlato necessario della bontà, in termini operativi e pratici, è la bellezza del risultato (cfr. anche 29a5-6, ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων); a differenza, cioè, del commentatore – almeno stando a quanto si evince dalle colonne superstiti – *Timeo* e, con lui, Platone avvertono l’esigenza di

<sup>660</sup> Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 253 forniscono un’altra spiegazione del termine: “This appeal to convention as a convenient explanation of Orpheus’ name-giving is probably suggested by ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο in 1” (anche se il modo in cui νόμοι dovrebbe assolvere a tale funzione esplicativa non mi pare del tutto chiaro).

<sup>661</sup> Da cfr. con la col. V, 7-9, con Lapini 2020, 173: “l’ἀμαρτία sarebbe l’errore vero, di ignoranza; l’ἡδονή l’errore di *libitum*, il voler parlare come più piace, a capriccio”.

fondare, di sostanziare, il dato fenomenologico della bellezza e della regolarità della natura mediante il ricorso alla volontà buona del demiurgo.<sup>662</sup>

Aldilà di questo punto, meritano di essere segnalati e brevemente discussi anche altri due dati testuali. Innanzitutto, il fatto che un ὄνομα possa risultare dalla contrazione di più ὀνόματα: è il caso di Δημήτηρ, che deriva dalla fusione di Γῆ e Μήτηρ, sicché da entrambi i nomi, ἐξ ἀμφοτέρων, ne è risultato uno soltanto, ἔ[ν], Γημήτηρ. Come è noto, si tratta di una concezione ben attestata anche nel *Cratilo*, laddove si riscontrano piuttosto frequentemente ‘riduzioni’ di questo tipo.<sup>663</sup> Ciò che, però, sarebbe ancor più rilevante è se il complemento d’agente implicito dell’aoristo passivo ὀνομάσθη fosse Orfeo, e non gli uomini: in tal caso, si avrebbe un esempio di contrazione onomastica di origine divina, e pertanto ben condotta, che avrebbe dato corpo a un nome ‘parlante’ (almeno per chi sappia intenderlo). Ma se il nomoteta/dialettico teoricamente fecondo del *Cratilo* – cioè la ‘versione forte’ – è una modellizzazione del filosofo, il *modus operandi* di quest’ultimo e quello di Orfeo si rivelano, ancora una volta *mutatis mutandis*, analoghi: la condensazione di più ὀνόματα in un unico ὄνομα parlante, che sia valevole a cogliere un preciso segmento della rete eidetica (come accade nel *Sofista*), sarebbe assimilabile alla ‘contrazione’ onomastica della pericope della colonna XXII in esame; così, il procedimento dialettico e quello di Orfeo si troverebbero a condividere una stessa tecnica denominativa. Se, nel *Sofista*, le combinazioni di ὀνόματα sono di pertinenza del dialettico perché conseguono alla individuazione intellettuale di certi εἶδη, nel papiro tale procedimento è condotto da Orfeo sulla base della conoscenza delle configurazioni degli ‘attori’ cosmologici. In entrambi i casi, comunque, la denominazione sarebbe operata da soggetti che non costituiscono materialmente i prodotti che denominano, pur essendone i disvelatori: Orfeo non è il νοῦς/Zeus che ha composto gli enti, ma è colui che ha conferito loro un nome, quando già si erano formati, con ciò rendendoli noti; analogamente, il filosofo platonico non costituisce materialmente gli εἶδη, che hanno una propria autonomia ontologica (non sono contenuti mentali); eppure, il dialettico, nel denominarli, li porta, in un certo senso, alla luce.<sup>664</sup>

---

<sup>662</sup> Peraltro, sull’assimilabilità ontologica di bello e buono, cfr. anche *Phlb.* 64e ss.

<sup>663</sup> Cfr. 409c, 415d, 416b, 421a, con Lapini 2020, 174.

<sup>664</sup> Secondo Soulez 1987, 184, tanto il nomoteta quanto il dialettico metaforizzano l’attività dianoetica dell’anima umana: “il fallait démystifier la figure légendaire du nomothète, pour qu’elle puisse imager ‘librement’ [...] la fonction hautement instituante du procès discursif de l’âme quand elle pense. [...] Le dialecticien lui-même [...] perd lui aussi ses traits de

Il secondo dato testuale che merita di essere posto in evidenza attiene alle caratteristiche umane che influiscono sulla denominazione. Così come, secondo Socrate (cfr. p.es. 414c4-d3), gli uomini tendono a manipolare i nomi della tradizione, alterandone in tal modo la morfologia originaria (che, però, non è affatto veritiera in quanto tale, né per antichità, né per origine divina: 425d8-426a4), analogamente, l'anonimo autore del papiro mette a fuoco quali possano essere i fattori antropici attivi dietro la proliferazione e l'uso arbitrario dei nomi divini. Più nel dettaglio, tra il *Cratilo* e queste righe della colonna XXII si configura la seguente trama di analogie.

- 1) Se si accetta la lezione κρατιστεύοντες, detenere il potere sembra legittimare a imporre nuove denominazioni, o a modificare la prassi onomastica; in tal caso, nel testo, il commentatore insisterebbe più di una volta su questo punto (κρατιστεύοντες, ὑπὸ πλεονεξίας). Ma anche nel *Cratilo* il nesso tra potere, autorità e imposizione dei nomi è ben attestato: il fatto stesso che il demiurgo dei nomi sia non soltanto, appunto, un 'costruttore', un ὀνοματοουργός, ma anche e soprattutto un νομοθέτης, cioè un 'legislatore', è la prova che anche Platone è ben consapevole della necessità di esercitare un potere per riuscire a imporre efficacemente designazioni e usi linguistici.<sup>665</sup> In un certo senso, però, Platone 'idealizza' questo potere, perché sancisce la necessità che esso si fondi, a sua volta, sul sapere delle 'forme'; diversamente, il commentatore denuncerebbe la degenerazione dello stesso principio (ὑπὸ πλεονεξίας), che egli ravviserebbe nella tendenza, propria degli uomini, ad arrogarsi un'autorità che, in realtà, competeva soltanto al divino Orfeo.
- 2) Comunque sia, secondo il commentatore, il problema di fondo degli uomini risiede nella mutevolezza della loro indole e delle determinazioni della loro volontà, nonché nella loro ignoranza (ὑπ' ἀμαθίας). Ciò che dicono non è dettato dalla conoscenza dei reali, qualsiasi essi siano, ma è frutto di impulsi estemporanei e contingenti: κρατιστεύοντες λέγουσι ὅ τι ἂν αὐτῶν ἐκάστωι ἐπι

---

majesté pour se fondre dans l'activité dianoétique." Non credo che la demitologizzazione dei due personaggi – che è in sé un'operazione necessaria, a mio avviso – debba portare a una loro eccessiva 'banalizzazione': nelle pagine 388-390 del dialogo, non sono in questione la lingua quotidiana e i suoi meccanismi di coniazione, bensì la necessità di costruire un linguaggio filosofico che sia quanto più possibile aderente alle 'forme'.

<sup>665</sup> Cfr. anche 429b1-5. Questo aspetto ritorna poi nella polemica lucreziana di 5, 1041-1055, su cui cfr. Delle Donne 2021b e V.1.

θυμὸν ἔλθῃ, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι, οὐδαμὰ ταῦτά. Ma anche secondo il Socrate del *Cratilo* (cfr. 411b4-c5), le scelte onomastiche umane sono viziate da ignoranza (404c6-7, ὑπὸ ἀπειρίας; cfr. con ὑπ' ἀμαθίας del papiro), da vuoti estetismi (404d7-8; cfr. con ἡδονή della col. V, 7-9), o dalla mancanza di un adeguato fondamento epistemologico (411c1-6), che si cristallizza nella mutevolezza e nell'instabilità delle loro opinioni; da ciò, poi, discende l'inaffidabilità epistemologica degli ὀνόματα in quanto tali.<sup>666</sup>

- 3) Le variazioni onomastiche di derivazioni antropica possono essere dettate o da differenze geografiche, che comportano l'insorgere di forme dialettali (κατὰ [γ]λωσσῶσαν ἐκάστοις); o da convenzioni, usi, vigenti tra gli uomini (νόμῳ).<sup>667</sup> Entrambi i fattori sono contemplati nel *Cratilo*. Le varianti regionali, oltre a essere strumentalmente immesse nella discussione da parte del Socrate 'etimologista' nel contesto della 'versione debole' del nomoteta (401c-d), sono ben presenti anche nelle pagine della 'versione forte' (389c8 ss.); lì si dice che, a parità di 'forme' da trasporre nei suoni, il fattore di differenziazione è rappresentato dal luogo in cui opera il nomoteta (viene ammessa l'esistenza di un nomoteta/dialettico anche tra i barbari). Si tratta di un significativo punto di contatto tra il papiro e il *Cratilo*, che è sintomatico di una (per quanto embrionale) presa di coscienza della possibile identità semantica di termini di dialetti o lingue diversi. Inoltre, se ha qualche fondamento l'identificazione del nomoteta con il filosofo, ne discende che, per Platone, vi possano essere filosofi anche tra i barbari: il loro linguaggio sarebbe corretto tanto quanto quello dei Greci, purché tali filosofi barbari sappiano riprodurre nei loro ὀνόματα le 'forme' pertinenti.<sup>668</sup>

- (7) La colonna XXIII permette di mettere ancor meglio a fuoco come negli ὀνόματα si celi una certa concezione della realtà, una visione delle cose; con ciò, si profila un dispositivo ternario che, oltre alle parole e alle cose, fa posto alla mediazione intellettuale di chi denomina;<sup>669</sup> ecco il testo:

<sup>666</sup> Proprio di "arbitrary use of language" parlano Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 253.

<sup>667</sup> Diversa la lettura di Lapini 2020, 172 n. 5; concordo invece con Kotwick 2017, 306.

<sup>668</sup> Un'altra conferma di quanto sostengo in Delle Donne 2021a circa l'inesistenza di una distinzione fondata tra Greci e 'Barbari'; cfr. anche III.2.

<sup>669</sup> Su questa mediazione, che è fondamentale anche nel *Cratilo*, cfr. Aronadio 2011, 34-51.

τοῦτο τὸ ἔπος πα[ρα]γωγὸν πεπόηται καὶ το[ῖς] μὲν πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν εὐδηλον ὅτι “Ὠκεανός” ἐστὶν ὁ ἀήρ, ἀήρ δὲ Ζεὺς. οὐκ οὖν “ἐμήσατο” τὸν Ζᾶνα ἕτερος Ζεὺς, ἀλλ’ αὐτὸς αὐτῷ “σθένος μέγα”. οἱ δ’ οὐ γινώσκοντες τὸν Ὠκεανὸν ποταμὸν δοκοῦσιν εἶναι ὅτι “εὐρὺ ρέοντα” \_\_\_\_\_ προσέθηκεν. — ὁ δὲ σημαίνει τὴν αὐτοῦ γνώμην ἐν τοῖς λεγομέν[ο]ις καὶ νομιζομένοις ῥήμασι. καὶ γὰρ τῶν ἀν[θ]ρώπων τοὺς μέγα δυνατ[οῦ]ντας \_\_\_\_\_ ‘μεγάλους’ φασὶ ‘ῥυῆναι’. τὸ δ’ ἐχόμενον· \_\_\_\_\_ “ἴνας δ’ ἐγκατ[έλε]ξ’ Ἀχελωῖου ἀργυ[ρ]οδίε[ω]”. τῶ[ι] ὕδα[τι] ὄλ[ος] τίθη]σι Ἀχελῶιον ὄνομα.

Ciò che Orfeo σημαίνει “in parole impiegate comunemente” (ἐν τοῖς λεγομέν[ο]ις καὶ νομιζομένοις ῥήμασι) è la sua γνώμη sulle cose; pertanto, se si vuol conoscere la verità sulla cosmologia, è necessario saper disambiguare gli ingannevoli (cfr. πα[ρα]γωγόν) versi orfici, che sono tali proprio per risultare oscuri ai più (cfr. το[ῖς] μὲν πολλοῖς ἄδηλον). Questa è, forse, tra le prime attestazioni della concezione dell’oscurità testuale come consapevole scelta autoriale, volta a selezionare un pubblico competente (cfr. τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσι).<sup>670</sup> E questa selezione è garantita proprio dalla nomina allegorica di Orfeo:

L’opera di nascondimento del senso profondo all’interno del testo è prodotta da un atto di nomina. Orfeo avrebbe composto la sua teogonia attribuendo nomi di divinità alle forze che di volta in volta svolgono un ruolo nella nascita e nello sviluppo dell’universo. A ogni principio cosmogonico corrisponde una divinità. Per questo motivo, se sulla scena dell’universo si affaccia un nuovo principio, ad esso – questa è la convinzione dell’interprete allegorico – Orfeo imporrà il nome di un dio trasformando quella particolare fase della vita dell’universo nel racconto della nascita della divinità o nella sua presa di potere.<sup>671</sup>

A tal proposito, merita di essere segnalato come anche Cratilo – il sostenitore della cronologicamente remota e divina posizione dei nomi – si esprima in un linguaggio oscuro, percepito come oracolare<sup>672</sup> dai suoi interlocutori; per di più, egli è convinto che la sola conoscenza degli ὀνόματα consenta la conoscenza delle cose; un elemento, quest’ultimo, che concorre a rafforzare l’ipotesi che ho fin qui difeso: sulla formulazione delle differenti versioni del nomoteta, influisce, in una forma complessa, se non il *testo* del papiro, senz’altro il suo *contesto* culturale di appartenenza.

<sup>670</sup> Cfr. Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 24; cfr. anche Delle Donne 2020.

<sup>671</sup> Anceschi 2014, 470.

<sup>672</sup> Cfr. Gomes de Pina 2005.

A differenza del *Cratilo* però, nel papiro – o, per essere più precisi, in questa colonna – il nomoteta Orfeo non esprime la sua γνώμη costituendo *ex novo* parole, che dovrebbe esser quindi lui a forgiare sulla base di un qualsivoglia principio generale (p.es. la somiglianza); Orfeo si limita invece a riporre la verità nei termini della lingua corrente, che impiega conseguentemente in senso traslato e metaforico: e, come avrebbe poi chiarito Aristotele, dallo slittamento di senso impresso alla lingua dal suo uso figurato, discende un senso di straniamento e di ‘esotico’,<sup>673</sup> che è funzionale, nel caso specifico, a determinare uno iato tra l’autore e un eventuale lettore inesperto.

### III

In conclusione, dall’esame condotto sono emersi i seguenti dati.

- 1) Vi è una certa prossimità tra il *Cratilo* e il papiro relativamente alla finalità dei nomi. Secondo il Socrate del dialogo, essi assolvono a una funzione quanto meno didattica, se non anche diacritica, in relazione agli enti. Ma anche l’anonimo autore ritiene che le parole di Orfeo, nella loro pregnanza cosmologica, siano capaci di insegnare, a chi sia competente (τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσι), la verità sugli enti. Tuttavia, ciò che marca la differenza tra i due testi è la ‘direzione’, per così dire, del rapporto didattico/discriminativo tra parole e cose: per Socrate, per prima cosa, si devono conoscere gli enti (cioè le idee), in sé e nelle loro relazioni reciproche, per poi occuparsi del problema del riferimento degli ὀνόματα, che insegnano realmente soltanto nella misura in cui rimandano a un’unità eidetica già scoperta indipendentemente dall’ὄνομα stesso; per il commentatore, invece, nelle parole di Orfeo si trova la verità sugli enti e sui processi cosmogonici, che può essere estrapolata solo dagli iniziati.<sup>674</sup>

That is to say, in the Derveni author’s view, the world of Orpheus’ narrative, understood correctly, mirrors our cosmos. The author takes Orpheus to have had access to truths about the world which he intentionally clothed in enigmas. Access to understanding, for the author, is gained from an

---

<sup>673</sup> Cfr. Gastaldi 2002.

<sup>674</sup> Ma cfr. anche n. 607.

interrogation of that text, and he sees understanding the world as in some sense analogous to understanding Orpheus' poem.<sup>675</sup>

In altre parole, non sembrerebbe necessario disporre di un accesso prioritario agli enti, perché la legittimità dell'associazione di ciascun ente al suo nome si fonda su un atto tetico divino: con esso, ogni stato di cose ha trovato una sua adeguata e corretta designazione linguistica.

- 2) In generale, tanto dal *Cratilo* quanto dal papiro, emerge con chiarezza la necessità che un linguaggio davvero pregnante derivi dall'atto di imposizione di una personalità che sia, per qualche ragione, legittimata a compiere efficacemente tale atto. Ma, per Socrate, l'unica figura che può costituire e conferire nomi è il nomoteta/dialettico, cioè il filosofo, sulla scorta della conoscenza di contenuti eidetici, che sono l'unica garanzia della correttezza del suo operare: non occorre essere creature divine, o uomini antichissimi, per forgiare e stabilire nomi coretti; al contrario, la credenza tradizionale e irriflessa in designazioni operate originariamente da divinità o da antichi (e, proprio per questo, affidabili) nomoteti è da rigettare integralmente: simili figure sono condannate a produrre ὀνόματα fallibili, perché fondati su un sapere doxastico. Legittimare la correttezza dei nomi solo sulla base dello *status* divino di chi li avrebbe posti, o sulla distanza di tempo intercorsa, equivale, secondo Socrate, a imboccare una "scappatoia" (ἔκδοσις): in aperta polemica, quindi, con il retroterra culturale di testi come l'*Agamennone* eschileo (vv. 681-698),<sup>676</sup> o lo stesso papiro di Derveni, che fanno della divinità il fondamento della correttezza onomastica. Il punto è perfettamente colto da Henri Joly:

Avec l'onomatourge du *Cratyle*, [...] les dieux cessent de donner aux hommes caractères et combinaisons d'écriture. Désacralisation du langage et dé-théologisation de son origine marquent ici une rupture avec le "canevas de cosmogonie et d'onomatogonie" qui, genèse du monde et genèse des mots allant de pair *diacritiquement*, caractérisait les archaïques genealogies mais aussi les vieilles listes de bienfaits.<sup>677</sup>

- 3) Infine, un rimarchevole punto di contatto tra il *Cratilo* e il papiro risiede nella condivisa esigenza, per il nomoteta, di configurare una precisa corrispondenza tra

---

<sup>675</sup> Obbink 1997, 42. Cfr. anche Piano 2016, 117: "[...] egli giunge, in qualche modo, a considerare il linguaggio come un mezzo di conoscenza del mondo reale in termini che potremmo definire ontologici."

<sup>676</sup> Su cui cfr. Medda 2017, II, 393-394.

<sup>677</sup> Joly 1986, 122-123.

nomi ed enti, sulla base della reale “configurazione” (εἶδος) di questi ultimi. *Mutatis mutandis*, il principio è analogo: può stabilire i nomi soltanto chi conosce la realtà e le sue strutture. Beninteso, nel caso del papiro, l’unico a disporre di un simile accesso alla verità è il divino Orfeo. Peraltro, così come le configurazioni degli enti elementari sono in divenire e non si cristallizzano mai in via definitiva, sicché le loro denominazioni risentono di questo quadro ontologico strutturalmente precario, anche la divisione eidetica e la contestuale denominazione si configurano, nei dialoghi platonici, come programmi di ricerca, i cui esiti non sembrano mai da intendersi come esaustivi e definitivi.

V

Oltre il *Cratilo*.

Onomaturghi e nomoteti nel mondo  
antico.

## V.1 Il nomoteta nella storia della filosofia antica: Lucrezio

In questo capitolo, mi occuperò di alcuni momenti della ricezione del nomoteta. Il mio intento non è soltanto ricostruire la fortuna di questo personaggio in età antica; la mia convinzione è che, dall'esame delle critiche e delle rifunzionalizzazioni di certi aspetti dell'onomaturgo, possano essere meglio comprese anche le peculiarità di questa creatura platonica.

Iniziamo da Lucrezio. Il contesto in cui prende corpo la critica al nomoteta platonico<sup>678</sup> è quello del libro V, in cui [...] *nunc huc rationis detulit ordo, / ut mihi mortali consistere corpore mundum / natiuomque simul ratio reddunda sit esse*. I versi in questione sono si estendono dal 1041 al 1055:<sup>679</sup>

proinde putare aliquem tum nomina distribuisse  
rebus et inde homines didicisse uocabula prima,  
desiperest. nam cur hic posset cuncta notare  
uocibus et uarios sonitus emittere linguae,  
tempore eodem alii facere id non quise putentur? 1045  
praeterea si non alii quoque uocibus usi  
inter se fuerant, unde insita notities est  
utilitatis et unde data est huic prima potestas,  
quid uellet facere ut sciret animoque uideret?  
cogere item pluris unus victosque domare 1050  
non poterat, rerum ut perdiscere nomina vellent.  
nec ratione docere ulla suadereque surdis,  
quid sit opus facto, facilest; neque enim paterentur  
nec ratione ulla sibi ferrent amplius auris  
vocis inauditos sonitus obtundere frustra. 1055

Il contesto è decisamente polemico. Chi ha ipotizzato, come principio del linguaggio, un atto tetico, di imposizione, da parte di un qualche 'legislatore', non si è accorto di "delirare".<sup>680</sup> In questione è, evidentemente, il *Cratilo* di Platone e l'opzione teorica, a lui evidentemente ricondotta senza problemi, di un 'onomaturgo/nomoteta' dai caratteri eccezionali.<sup>681</sup> Vediamo i singoli argomenti

<sup>678</sup> Non concordo quindi con Costa 1984, 120, quando afferma che "it is not very important to decide [...] whether Lucretius, Diogenes, and perhaps Epicurus himself were attacking the particular statement of the name-giver theory which appears in the *Ctaylor* or some other authority."

<sup>679</sup> Su questi versi, cfr. l'interessante analisi di Atherton 2005.

<sup>680</sup> Sulla concezione epicurea del linguaggio, invece, cfr. almeno Barnes 1996, Giannantoni 1994, Chilton 1962, de Lacy 1939, Verlinsky 2005, Giussani 1896, 267-284.

<sup>681</sup> Così già Giussani-Stampini 1952, 135.

critici, che non paiono considerare la possibilità tanto che tale figura sia umana, quanto che essa sia divina, come sostiene invece Campbell.<sup>682</sup> Già la prima obiezione, infatti, presuppone una parificazione del nomoteta e degli altri (cfr. v. 1045, *alii*) uomini: perché bisogna ipotizzare che un solo uomo abbia compiuto un'impresa tanto grande quale è *cuncta notare/ uocibus et uarios sonitus emittere linguae*? Sarebbe stato più plausibile – evidentemente – immaginare una corresponsabilità collettiva, vista la dimensione collettiva del fenomeno da spiegare. I nomi delle cose, quindi, sono il prodotto di un artefice interamente umano. Due aspetti meritano subito di essere evidenziati: 1) Lucrezio intende il nomoteta platonico in termini temporali, storici, come dimostra la *iunctura tempore eodem*; si tratta di un preciso approccio ermeneutico al tema demiurgico, che è marcatamente letteralista;<sup>683</sup> 2) viene giustamente colta, della versione 'forte' del nomoteta, la sua natura umana, che è difesa da Socrate, e non sovrumana, come cerca di sostenere Cratilo. Anche la terza critica (vv. 1050-1051) presuppone una sostanziale uguaglianza tra il nomoteta e gli uomini; questa volta, però, è messa in questione la presunta capacità politico/impositiva del nomoteta: il limite è evidenziato dall'accostamento ossimorico *pluris unus*, che cristallizza la difficoltà pratica, per un solo individuo, di imporre a così tanti uomini un fatto *volontario* come la denominazione (cfr. v. 1051, *rerum ut perdiscere nomina vellent*). Anche in questo caso, è interessante notare come la critica di Lucrezio investa anche la dimensione 'autoritativa' del suo *target*, che è implicita nella scelta di una figura politica come il 'nomoteta' – un'ulteriore prova a sostegno dell'onnicomprendività dell'esame critico lucreziano. La quarta obiezione è di natura quasi 'fisiologica': chi non ha mai udito una parola, né una sequenza di parole, è come sordo, perché non comprende;<sup>684</sup> ma come si può persuadere sul da farsi chi è 'sordo'? In una situazione come quella pre-onomastica, i suoni verbali avrebbero ottenuto un sicuro rigetto da parte degli ascoltatori, perché l'esposizione prolungata a rumori inauditi e inintelligibili avrebbe senz'altro procurato loro fastidio alle orecchie. Anche in questo caso, quindi, la critica colpisce l'attuabilità di una decisione politica quale dovrebbe essere la statuizione unilaterale dei nomi: se per il nomoteta è implausibile l'uso della forza (v. obiezione precedente), perché significherebbe ricorrere alla

---

<sup>682</sup> Si veda Campbell 2003, 304 ss.

<sup>683</sup> Probabilmente, ciò deriva dalla lettura stoica del *Cratilo*, che vi vedeva una testimonianza della bontà del metodo etimologico, considerato capace di estrapolare dalle parole le antiche e veritiere concezioni dei primi uomini: cfr. Van Der Berg 2007, 38-39.

<sup>684</sup> Costa 1984, 122 n. *ad surdis*.

coercizione di uno *erga omnes*, è altrettanto impossibile il ricorso alla persuasione, causa rigetto sonoro delle parole, insignificanti per gli udenti. Sullo sfondo si staglia una duplice modalità di esercizio del potere, che è già contemplata nei dialoghi platonici – e che dovrebbe riguardare anche il nomoteta, alla luce del suo ruolo politico: con i governati, o si fa ricorso alla violenza, o li si deve persuadere. Ma entrambe le opzioni sono impraticabili, nel caso della ‘prima’ denominazione; quindi, non vi fu nessun atto originario di imposizione onomastica di un nomoteta. Ma la critica forse più interessante dell’intero passo è quella contenuta nei versi 1046-1049, che ho lasciato per ultimi per la loro complessità. Questo argomento si fonda sulla nozione di *notitia/notities*, che è centrale anche in altri contesti argomentativi e spesso polemici del *De rerum natura*. Prima di ricostruire quest’ultima argomentazione, quindi, è utile esaminare le occorrenze del doppiante *notitia/notities*.

1) *notitia*: a) 2.124, b) 2.745, c) 4.476, d) 4.854, e) 5.124;

2) *notities*: a) 4.479, b) 5.182, c) 5.1047.

1a) Come dato empirico per inferire la presenza di molti atomi vaganti nel vuoto (109: *multaque praeterea magnum per inane uagantur*), in quanto incapaci di *consociare motus*, Lucrezio evoca l’esperienza dei corpuscoli visibili nel fascio di luce solare (114-120):

contemplator enim, cum solis lumina cumque <sup>685</sup>	
inserti fundunt radii per opaca domorum:	115
multa minuta modis multis per inane uidebis	
corpora misceri radiorum lumine in ipso	
et uelut aeterno certamine proelia pugnans	
edere turmatim certantia nec dare pausam,	
conciliis et discidiis exercita crebris.	120

Questa comune esperienza è, quindi, esplicitamente indicata come fondamento per una successiva inferenza sul perenne *iactari* nel vuoto dei *primordia rerum* (121-122): *conicere ut possis ex hoc, primordia rerum/ quale sit in magno iactari semper*

---

<sup>685</sup> Come suggerisce Bailey 1947, 822, *cum* e *cumque* devono essere considerati come un’unica parola in tmesi, sul modello di *quandocumque*; in questo modo, *solis radii inserti* diventa soggetto di *fundunt*, il cui complemento oggetto è, quindi, *lumina*. Diversamente, *cumque* potrebbe essere sciolto in *et cum*; così facendo, si otterrebbero due proposizioni coordinate (*cum ... et cum*) con due diversi soggetti, *solis lumina* e *inserti radii*, e un unico verbo in zeugma (*fundunt*) con significato intransitivo. Cfr. la discussione in Deufert 2018, 74-76.

*inani*. Infine, a suggello del ragionamento, Lucrezio ribadisce come una *parva res* possa fornire, di “cose grandi (*magnarum rerum*)”,<sup>686</sup> non solo una “qualche esemplificazione (*exemplare*)”,<sup>687</sup> ma anche *uestigia notitiae: dumtaxat rerum magnarum parua potest res/ exemplare dare et uestigia notitiae*. Con *uestigia*, si fa qui riferimento a quei “segni visibili”, a quelle “tracce”, che, se opportunamente interpretate, portano a una “cognizione (*notitiae*)” di ciò che, invece, non è immediatamente visibile.<sup>688</sup>

A questo punto, è legittimo domandarsi: *notitia* è impiegato in senso semanticamente forte? Più precisamente: è un termine tecnico della filosofia epicurea? E, se è questo il caso, traduce forse il greco *prolepsis*?<sup>689</sup> Probabilmente, come segnala Fowler,<sup>690</sup> l’impiego è tecnico; tuttavia, lo stesso studioso rimarca anche come lo spettro semantico di *notitia* sia tale da permetterle di conservare sempre un riferimento all’uso linguistico comune, laddove *notitia* significa semplicemente “‘acquaintance’ with a person, thing, or fact”. Ebbene, anche a mio avviso, l’ambiguità non è fino in fondo dissipabile in questo passo:<sup>691</sup> da esso, infatti, è legittimo desumere tanto che la ripetuta contemplazione di un fenomeno ottico porta alla ‘concezione’ - sia pur incoativa - di un certo contenuto teorico, quanto che, da tale osservazione, deriva solo uno ‘schizzo’, un ‘abbozzo’ (cfr. *uestigia*) di una semplice ‘comprensione’.

1b) L’occorrenza di 2.745 è, forse, meno ambigua (739-747):

in quae corpora si nullus tibi forte uidetur  
 posse animi iniectus<sup>692</sup> fieri, procul auius erras.        740  
 nam cum caecigeni, solis qui lumina numquam

<sup>686</sup> Fowler 2002, 203 segnala che qui, oltre all’ironia di chiamare *magnae res* gli atomi, *parvus* assume il particolare valore di “quotidiano, evidentemente insignificante”.

<sup>687</sup> Fowler 2002, 203 richiama l’attenzione sull’uso dell’aggettivo neutro, che “indebolisce leggermente” il significato rispetto a un eventuale *exemplar*, e bilancia anche *vestigia*. Diversamente, Bailey 1947, 823, sulla scorta di Lachman, considera *exemplare* “the only existence of a substantive with the -ar termination which retains the final -e”; entrambi gli studiosi, comunque, citano in proposito uno scolio a Luc. 4, 563: *hic exemplar posuit, Lucretius exemplare, nos in usu exemplum dicimus*.

<sup>688</sup> Fowler 2002, 203 richiama il parallelo di Sext. S. 7.25: τὰ μὲν ἐναργῆ διὰ κριτηρίου τινὸς αὐτόθεν γνωρίζεσθαι δοκεῖ, τὰ δὲ ἄδηλα διὰ σημείων καὶ ἀποδείξεων κατὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν ἐξιχνεύεσθαι.

<sup>689</sup> Segnalo fin d’ora che anche Cicerone, talvolta, rende con *notitia* il greco *prolepsis*: cfr. *Ac.* 2.142; anche *Ac.* 2.22, 30, *Leg.* 1.124 e *Or.* 116. Sulla nozione di *prolepsis* e sul suo statuto epistemologico, cfr. Hammerstaedt 1996, Long 1971, Brunschwig 1977, Glidden 1985, Morel 2008.

<sup>690</sup> Fowler 2002, 204-205.

<sup>691</sup> Concordo quindi con Bailey 1947, 823.

<sup>692</sup> Sul senso di questa complicata *iunctura*, cfr. Bailey 1947, 920.

dispexere,<sup>693</sup> tamen cognoscant corpora tactu  
 ex ineunte aevo nullo coniuncta colore,  
 scire licet nostrae quoque menti corpora posse  
 uorti in notitiam nullo circumlita fuco. 745  
 denique nos ipsi caecis quaecumque tenebris  
 tangimus, haud ullo sentimus tincta colore.

Il contesto è quello di una critica serrata alla possibilità che gli atomi siano dotati di colori (731-732: ... *ne forte haec albis ex alba rearis/ principiis esse, ante oculos quae candida cernis*). Se, però, non hanno colore, ciò non vuol dire che di essi non si possa avere “notizia (*notitiam*)” - o, per meglio dire, che essi non possano “pervenire alla nostra conoscenza (*uorti in notitiam*)”. D'altronde, i ciechi di nascita (*caecigeni*), pur non avendo mai visto la luce del sole (*solis qui lumina numquam/ dispexere*), “conoscono (*cognoscant*) i corpi con il tatto (*corpora tactu*), e fin dalla nascita (*ex ineunte aevo*)”, sebbene per loro tali corpi non siano, in effetti, “dotati di colore alcuno (*nullo coniuncta colore*)”.

Ora, nell'espressione *uorti in notitiam*, *notitia* mi pare conservare, in termini semantici, una marcata prossimità al linguaggio comune: implica, infatti, il semplice aver ‘notizia’ di qualcosa, l'esserne a ‘conoscenza’, senza nessun particolare riferimento alla costellazione teorica del ‘criterio’.<sup>694</sup> Se, quindi, si può escludere un richiamo specifico alla *prolepsis* degli atomi<sup>695</sup> (*corpora*) - che, starebbe in tal caso dicendo Lucrezio, si può formare nonostante l'assenza di percezione dei loro colori -, a tale occorrenza di *notitia* pare attagliarsi meglio un valore semantico più squisitamente ‘funzionale’:<sup>696</sup> per esempio, quello di ‘comprensione’.

1c)/2a) Le due occorrenze di 4.476 e 479 provengono da un contesto fortemente polemico. Il bersaglio è senz'altro lo scetticismo, anche se resta da appurare quale sua particolare versione teorica sia in questione.<sup>697</sup> Attenendosi, infatti, alla

<sup>693</sup> Cfr. Deufert 2018, 112 su *dispexere*.

<sup>694</sup> Su questo termine e su questa nozione, cfr. Striker 1996 (sull'epicureismo, cfr. specialmente le pagg. 29-51).

<sup>695</sup> Ma, sulla problematicità di una simile ipotesi, cfr. Sedley 2011a, 42 e ss.

<sup>696</sup> Concordo quindi con Bailey 1947, 920-921.

<sup>697</sup> Il problema è discusso da Lévy 1998 e Sedley 1983, 33. Contro l'identificazione del bersaglio polemico con Metrodoro di Chio, cfr. Schrijvers 1992, 127-128. A pag. 128, in particolare, lo studioso osserva: “Il est des plus probables que les critiques de Lucrèce reflètent ici les discussions entre la Nouvelle Académie, à laquelle on a attribué dans l'Antiquité l'acceptation d'un doute dogmatique (donc la position ‘socratique’) et les nouveaux Pyrrhoniens.” In proposito, cfr. Cic. *Ac.* 2.34, 110; Sext. *S.* 1.226; Arr. *EpictD.* 2.20.1-5; Lact. *Inst.* 3.6.7-14, a cui lo studioso rimanda (*ibid.*, n.7). Un'analogia posizione è sostenuta anche da Gigante 1981, 64-65. Propende, invece, a identificare il *target* con lo scetticismo accademico, e non con il neo-pirronismo, Lévy 1998 e Lévy 1997, 115-124.

consuetudine del dibattito interscolastico di età ellenistica, Lucrezio non esplicita il nome degli avversari con cui polemizza (vv. 469-485):

Denique nihil sciri si quis putat, id quoque nescit  
an sciri possit, quoniam nil scire fatetur. 470  
hunc igitur contra mittam contendere causam,  
qui capite ipse sua in statuit uestigia sese<sup>698</sup>.  
et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum  
quaeram, cum in rebus ueri nihil uiderit ante,  
unde sciat quid sit scire et nescire uicissim, 475  
notitiam ueri quae res falsique crearit  
et dubium certo quae res differre probarit.  
inuenies primis ab sensibus esse creatam  
notitiam ueri neque sensus posse refelli.  
nam maiore fide debet reperirier illud, 480  
sponte sua ueris quod possit uincere falsa.  
quid maiore fide porro quam sensus haberi  
debet? an ab sensu falso ratio orta ualebit  
dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?  
qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis. 485

In questo passo, è rimarcato il valore fondazionale del ‘criterio’. Più in generale, di tale ‘criterio’, viene risolutamente affermata l’imprescindibilità, a un tempo, teorica e pratica: perché nessuna proposta filosofica può apparire ben fondata e attuabile, se chi la propugna non dispone di adeguati *parametri veritativi*.

Ciò detto, l’argomento polemico di Lucrezio sembra così compendiabile: anche gli esponenti della tradizione scettica avrebbero dovuto fare i conti con l’imprescindibilità del ‘criterio’, se avessero voluto esporre in modo veramente *fondato* il loro stesso scetticismo (*quaeram, cum in rebus ueri nihil uiderit ante, / unde sciat quid sit scire et nescire uicissim*). Beninteso, anche in tal caso, l’insostenibilità della loro opzione teorica sarebbe ben presto risultata manifesta, giacché qualsiasi tentativo di mettere coerentemente in pratica la loro filosofia avrebbe comportato la totale impossibilità di agire razionalmente (vv. 505-506: *et uiolare fidem primam et conuellere tota / fundamenta quibus nixatur uita salusque*).<sup>699</sup>

Più nel dettaglio, è possibile ricostruire il movimento argomentativo del passo nel modo seguente:

<sup>698</sup> Su questo verso, cfr. Burnyeat 1978.

<sup>699</sup> Sull’accusa di ἀπράξια, cfr. Vander Waerdt 1989.

- 1) Se uno scettico ritiene che non si sappia nulla (*nihil sciri si quis putat*), evidentemente ignora anche se si possa sapere ciò che afferma (*id quoque nescit/an sciri possit*), visto che professa di non sapere nulla (*quoniam nihil scire fatetur*). Si noti, per inciso, che non era questo il caso di gran parte degli scettici accademici, che non concedevano di sapere di non sapere nulla.<sup>700</sup>
- 2) Ammettiamo pure - continua Lucrezio - che tale scettico sappia di non sapere (*et tamen hoc quoque uti concedam scire*): poiché egli non ha mai “visto” niente di vero prima di sostenere la sua tesi (*cum in rebus ueri nihil uiderit ante*) – poiché, cioè, non ha mai avuto ‘percezione’ di qualcosa di vero prima di allora – conseguentemente, egli non ha mai *conosciuto*: ‘conoscere’, infatti, equivale sempre a conoscere qualcosa di vero, a prescindere dall’esatto significato assunto poi da ‘vero’. Sicché è legittimo domandare a tale scettico “da dove (*unde*)” abbia appreso cosa significhi sapere e non-sapere (*unde sciat quid sit scire et nescire uicissim*):<sup>701</sup> perché, una volta che sia stato escluso l’avvenimento della percezione del vero e, quindi, del conoscere, è inevitabile che venga a mancare il fondamento di legittimità della successiva pretesa di ‘sapere’ di non sapere. In tal senso, si può osservare che solo una cornice gnoseologica sensistica, quale è quella epicurea, permette di giustificare tutti gli assunti teorici impiegati in questo segmento confutatorio.
- 3) È di nuovo lo stesso genere di ‘cornice’ teorica che legittima Lucrezio quando chiede “qual cosa mai abbia dato origine alla *precognizione* del vero e del falso”. In questo caso, la *notitiam-notitiam ueri falsique* è evidentemente da intendersi come la resa latina del termine epicureo *prolepsis*, la cui origine è senz’altro sensibile:<sup>702</sup> *inuenies primis ab sensibus esse creatam/ notitiam ueri*. Inoltre, i sensi non possono essere confutati

---

<sup>700</sup> Di una caricatura della posizione scettica accademica, che non permette pertanto nessuna identificazione precisa, parla Lévy 1998, 6.

<sup>701</sup> Cfr. Cic. Ac. 2.29: *Antiochus ad istum locum pressius videbatur accedere. quoniam enim id haberent Academici decretum (sentitis enim iam hoc me δόγμα dicere), nihil posse percipi, non debere eos in suo decreto sicut in ceteris rebus fluctuari, praesertim cum in eo summa consisteret: hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri falsi; cogniti incogniti; quam rationem quoniam susciperent docereque vellent quae visa accipi oporteret quae repudiari, certe hoc ipsum, ex quo omne veri falsique iudicium esset, percipere eos debuisse; etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat; haec autem habere dubia nec is ita confidere ut moveri non possint abhorreere a sapientia plurimum*. Cfr. in proposito Lévy 1998, 7.

<sup>702</sup> Ma cfr. Sedley 2011a sulla possibilità di una *prolepsis* ‘innata’.

(*neque sensus posse refelli*): perché così si conviene a ciò che *sponte sua ueris [...] possit vincere falsa*; ossia, al ‘criterio’ propriamente inteso. L’esigenza fondazionalistica, quindi, è esaurita dalla piena valorizzazione della sensibilità, da cui deriva poi anche la *ratio*, che è vera solo nella misura in cui lo sono i sensi: *qui nisi sunt ueri, ratio quoque falsa fit omnis*.

In questo caso, *pace* Bailey<sup>703</sup> e Jackson,<sup>704</sup> direi che il valore tecnico di *notitia/notities* è indubbio; per di più, esso si rivela essenziale alla ‘neutralizzazione’ della proposta teorica scettica. Per quanto, infatti, quest’ultima sia presentata in una forma piuttosto sclerotizzata e finanche caricaturale, l’obiezione sollevata da Lucrezio resta, comunque, filosoficamente rilevante: solo un dispositivo teorico dotato di ‘criteri’ - e, nello specifico, di criteri di derivazione empirica - può raggiungere un adeguato livello di consistenza e solidità concettuale, nonché di praticabilità.

1e) Vediamo ora 5.114-125:

religione refrenatus ne forte rearis	
terras et solem et caelum, mare sidera lunam	115
corpore diuino debere aeterna manere,	
proptereaue putes ritu par esse Gigantum	
pendere eos poenas inmani pro scelere omnis,	
qui ratione sua disturbent moenia mundi	
praeclarumque uelint caeli restinguere solem, <sup>705</sup>	120
immortalia mortali sermone notantes;	
quae procul usque adeo diuino a numine distant	
inque deum numero quae sint indigna videntur,	
notitiam potius praebere ut posse putentur	
quid sit uitali motu sensuque remotum.	125

Innanzitutto, i versi 122-123 presentano alcune difficoltà sintattiche, e sono stati fatti oggetto anche di diversi interventi editoriali di emendazione.<sup>706</sup> Il senso complessivo dell’argomento è, comunque, molto chiaro: i corpi celesti non sono

<sup>703</sup> Bailey 1947, 823 (cfr. “less completely”); ma in Bailey 1947a, 1239, si legge che qui *notities* è traduzione del termine tecnico epicureo *prolepsis*.

<sup>704</sup> Jackson 2013, 172-173.

<sup>705</sup> Ma *solem* potrebbe essere una glossa, penetrata nel testo in luogo di *lumen*, per esempio, che è congetturato da Mayer 1978, 154; cfr. quanto osserva Deufert 2018, 286-287.

<sup>706</sup> Sull’opportunità di mettere a testo due forme verbali all’indicativo presente, cfr. Deufert 2018, 287-288. Cfr. invece Jackson 2013, 170-172, per una difesa dei trãditi *distent* e *videri*; in tal caso, l’infinito *videri* sarebbe retto da *indigna*, con una costruzione non dissimile da quella del greco *axios*.



Il contesto è una critica serrata a qualsiasi ipotesi finalistica e, nello specifico, antropocentrica della genesi del cosmo da parte degli dei.<sup>712</sup> Più in generale, viene negato al divino ogni ruolo attivo nel processo cosmogonico.<sup>713</sup> Per il Maestro Epicuro, infatti, di cui Lucrezio ripropone la posizione, l'aggregazione degli infiniti mondi è frutto del moto meccanico degli atomi nel vuoto infinito: di null'altro.<sup>714</sup> Ma veniamo alla critica contenuta nei versi sopra trascritti. Come è stato notato da alcuni commentatori,<sup>715</sup> l'obiettivo polemico è, molto probabilmente, Platone<sup>716</sup> (o, comunque, qualche versione più recente della sua cosmologia artificialistica). A mio avviso, questa identificazione è corretta: vorrei, quindi, corroborarla con alcune notazioni lessicali, argomentative e, inevitabilmente, teoriche.

Innanzitutto, mi pare significativo l'impiego di *exemplum*, la cui funzione è espressa dal dativo finale<sup>717</sup> *gignundis rebus*. Il termine greco di riferimento potrebbe essere *paradeigma*; ma quale dio, se non il demiurgo platonico, ha la necessità di guardare a un *paradigma* compiuto e intero (quello del "vivente intelligibile": cfr. *Ti.* 30c1 ss.) per realizzarne una riproduzione (il mondo empirico) quanto più possibile somigliante?

In secondo luogo, cosa significa *notities hominum*? Il mio suggerimento è che Lucrezio stia sì traducendo il termine greco epicureo *prolepsis*,<sup>718</sup> ma che questa sia già una parafrasi, una 'traduzione filosofica', del termine che compariva nel

---

<sup>712</sup> 156-165: *Dicere porro hominum causa uoluisse parare/ praeclaram mundi naturam, proptereaque/ adlaudabile opus diuom laudare decere/ aeternumque putare atque immortale futurum,/ nec fas esse, deum quod sit ratione uetusta/ gentibus humanis fundatum perpetuo aevo,/ sollicitare suis ulla ui ex sedibus unquam/ nec uerbis uexare et ab imo euertere summa,/ cetera de genere hoc adfingere et addere, Memmi,/ desiperest [...].* Cfr. Long-Sedley 1987, 63-65.

<sup>713</sup> Su questa critica lucreziana, cfr. ora Sedley 2011, 152 ss. Si vedano, in particolare, i vv. seguenti (168-173): *quidue noui potuit tanto post ante quietos/ inlicere ut cuperent uitam mutare priorem?/ nam gaudere nouis rebus debere uidetur/ cui ueteres obsunt; sed cui nihil accidit aegri/ tempore in ante acto, cum pulchre degeret aeuom,/ quid potuit nouitatis amorem accendere tali?* Analoghi argomenti si trovano in *Cic. Nat. deor.* 1.18 ss. e 1.51 ss.; cfr. Long-Sedley 1987, 63. Sulla storia dell'uomo proposta da Epicuro e Lucrezio, cfr. Grilli 1995.

<sup>714</sup> Si veda ancora Sedley 2011, 161 ss. ed *e.g.* *Lucr.* 1.1021-1028: *nam certe neque consilio primordia rerum/ ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt/ nec quos quaeque <darent motus pepigere profecto>/ sed quia multa modis multis mutata per omne/ ex infinito uexantur percita plagis,/ omne genus motus et coetus experiundo/ tandem deueniunt in talis disposituras,/ qualibus haec rerum consistit summa creata.* Cfr. anche Solmsen 1951, Solmsen 1953, Long 1977, de Lacy 1969.

<sup>715</sup> Cfr. di nuovo Sedley 2011, 155 n. 21.

<sup>716</sup> Sul rapporto tra Platone e Lucrezio, cfr. Shorey 1901.

<sup>717</sup> Peraltro, tipicamente lucreziano: cfr. Bailey 1947a, 1348 e Jackson 2013, 208-209.

<sup>718</sup> Così Sedley 2011, 152; ma si veda già Bailey 1947a, 1348 (che rimanda anche a 4, 476-479), Costa 1984, 65 e Jackson 2013, 209.

contesto platonico di partenza: *ennoia*.<sup>719</sup> Lucrezio starebbe, cioè, sovrapponendo la nozione di *prolepsis* a quella platonica di *ennoia*, per poi criticare l'argomento creazionistico dal punto di vista della sua legittimità epistemologica. D'altronde, è forse utile rammentare nuovamente che anche Cicerone, nel *Lucullus* (22 e 30), propone di rendere *ennoia* con *notitia*.<sup>720</sup> Inoltre, Lucullo è lì 'portavoce' del platonico stoiceggiante Antioco di Ascalona, che, in qualche modo, combinò assunti tipicamente platonici (come le idee) con segmenti teorici più prettamente stoici (le *ennoiai-prolepseis*).<sup>721</sup> Più in generale, occorre segnalare che, a partire dal dibattito epistemologico interscolastico di età ellenistica, *ennoia* giunge a designare tanto le idee platoniche<sup>722</sup> (o, talvolta, le loro tracce mnestiche),<sup>723</sup> quanto le 'nozioni' stoiche.<sup>724</sup> All'origine di tale disputa, in particolare, vi era la questione della genesi delle *ennoiai* come 'criterio' conoscitivo: di derivazione empirica o 'nozioni innate'?<sup>725</sup> Ebbene, il fatto che certi seguaci di Platone ricorressero proprio a *ennoia*, cioè a un lemma di provenienza stoica, per descrivere le idee, poteva implicare, per parte loro, una sorta di 'appropriazione subordinata': delle nozioni stoiche, cioè, accettavano la valenza criteriologica, ma negavano la derivazione empirica; perché solo se fossero state innate - frutto, cioè, della contemplazione prenatale delle idee -, esse avrebbero potuto assolvere compiutamente alla loro funzione di fondamento ultimo della conoscenza. Un'appropriazione, quindi, ma subordinata all'innesto di tale elemento allotrio su una piattaforma teorica nuova e tipicamente platonica. Tornando, allora, a Lucrezio: supponiamo che *notities*

<sup>719</sup> Come chiarirò meglio oltre, non è possibile riscontrare un uso tecnico di *ennoia* nei dialoghi platonici (anche se in *Phaed.* 73c9 ss., nel contesto dell'esposizione della dottrina della reminiscenza, si registra una presenza cospicua di *ennoeo* e corradicali: ma è, tutt'al più, l'appiglio testuale per la successiva tecnicizzazione); piuttosto, come si vedrà, è in ambito accademico-stoico che questa categoria si va tematizzando.

<sup>720</sup> Su questo ordine di problemi in Cicerone, cfr. Glucker 2012.

<sup>721</sup> Sulla presenza delle idee nel pensiero di Antioco, si veda Donini 2011; cfr. anche Brittain 2012 e Sedley 2012.

<sup>722</sup> Cfr. e.g. Cic. *Tusc.* 1.57: *docet enim quemvis, qui omnium rerum rudis esse videatur, bene interroganti respondentem declarare se non tum illa discere, sed reminiscendo recognoscere, nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notionones, quas έννοίας vocant, haberemus, nisi animus, ante quam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset*. Su questo passo e su altri analoghi, cfr. Bonazzi 2015, 35 ss., nonché Long 1995 e Gersh 1986, 150 ss.

<sup>723</sup> Cfr. Alcin. 177.45–178.10 (H.).

<sup>724</sup> Cfr. Bonazzi 2013, 2015, 2015a, 2017; Chiaradonna 2007.

<sup>725</sup> La sfida era stata posta nel *Menone* platonico (80d5 ss.) con la formulazione, da parte del personaggio platonico Menone, del paradosso che da lui stesso prende il nome: *καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ. πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα*; Una prova della crucialità della risoluzione di questo nucleo aporetico è offerta da Plutarco (?), fr. 215 Sandbach, con Opsomer 1998, 209 ss. Sulla possibilità che anche la *prolepsis* epicurea sia un tentativo di risposta a questa aporia, cfr. Balaudé 1994, 36; Gigandet 2007, 88; Long-Sedley 1987, 89; Bloch 1993; in questo senso, cfr. Cic. *Nat. deor.* 1.41: [...] *anteceptam animo rei quandam informationem sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest*; Sext. *S.* 1.57, 8.331, 11.21 (*κατὰ γὰρ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἐστὶν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως*). Intendono diversamente il problema Cornea 2011-2012 e Asmis 1984, 49 ss.

traduca - con una sostanziale assimilazione a *prolepsis* - il greco *ennoia*, che a sua volta, nel contesto platonico più o meno stoiceggiante di origine, doveva designare delle ‘nozioni innate’; tale contesto era cosmologico: il dio demiurgico, quindi, doveva ordinare la realtà sensibile usando come *modello* le sue *idee* o *nozioni innate*. Ora, se questa ricostruzione è corretta, Lucrezio, da epicureo, non poteva ammettere l’esistenza di ‘nozioni’ (o ‘precognizioni’) la cui origine fosse extra-sensibile.<sup>726</sup>

Torniamo al passo iniziale e alla *notities hominum*. Lucrezio chiede: *unde insita primum est?* Da commentare, in questo caso, sono tanto la scelta del verbo *insero* (‘seminare’, ‘impiantare’,<sup>727</sup> finanche ‘essere connaturato’), quanto la presenza dell’avverbio *primum*. Perché il problema è, per un epicureo, esattamente quello dell’origine, del *primum*: una nozione come quella *degli* uomini (*hominum* è genitivo oggettivo) “da dove (*unde*)” venne “per la prima volta (*primum*)” alla luce? Evidentemente, non è ammissibile supporre che sia innata, visto l’orientamento nettamente sensistico della gnoseologia epicurea. In questo stesso senso, peraltro, mi pare andare anche *insita est*: una possibile traduzione del greco *emphyo*, ben adeguato a riferirsi alla condizione *connaturata* di tali ‘nozioni’. Il senso della domanda sembrerebbe quindi: “da dove furono impiantati negli dei il paradigma atto alla generazione delle cose e la nozione innata degli uomini?”. Tra l’altro, l’aggiunta subito successiva (*quid vellent facere ut scirent animoque viderent*) è effettivamente solidale con l’ipotesi che, nella proposta bersagliata da Lucrezio, il dio (o gli dei) contemplasse(ro) nozioni e modelli che, a differenza di quanto è dato leggere nel *Timeo*, dovevano inerire alla mente, e non esserle esterni. Non sarà inopportuno, allora, ricordare che, a partire da una fase piuttosto alta – seppur non perfettamente individuabile – della storia dell’Accademia, le idee furono concepite come ‘pensieri di dio’.<sup>728</sup>

Nelle due interrogative indirette dei versi 184-185 (*quoue modost umquam uis cognita principiorum/ quidque inter sese permutato ordine possent*), si registra poi

---

<sup>726</sup> Si veda Verde 2013, 64 ss. e Long-Sedley 1987, 64: “Since Epicurus, as an empiricist, self-consciously replaces Forms with empirically derives ‘preconceptions’ [...], he feels a reasonable doubt as to how the idea of a thing could pre-exist the thing itself.”

<sup>727</sup> Così rende correttamente Smith 2001, 142. Si vedano anche i giusti rilievi di Jackson 2013, 209-210.

<sup>728</sup> Su questo tema, cfr. almeno Tarrant 1985, 115 ss.

l'introduzione, nell'argomento generale, di elementi teorici eminentemente epicurei. La *vis principiorum* è, infatti, la capacità degli atomi di intrecciarsi e agganciarsi l'uno all'altro (ciò che, peraltro, è ulteriormente spiegato dal successivo *quidque inter sese permutato ordine possent*: attraverso il mutamento dell'ordine, si moltiplicano gli esiti aggregativi).<sup>729</sup> Quindi, si conferma come la critica al modello cosmologico platonico sia condotta dall'esterno del quadro teorico platonico, e non dal suo interno, giacché essa si fonda sulla convinzione – tipicamente epicurea – che le leggi di natura siano desumbili solo *a posteriori*.

Un'ultima notazione sullo *specimen*<sup>730</sup> *creandi*. All'interno di una gnoseologia sensistica, è inevitabile che, se un'immagine della creazione il dio (o gli dei) doveva(no) proprio averla, questa non poteva derivare che dall'osservazione della natura stessa: è dalla conoscenza diretta del modello creativo della natura, con i suoi meccanismi aggregativi e le sue leggi di funzionamento, che degli eventuali demiurghi avrebbero potuto e dovuto desumere, *a posteriori*, le loro personali 'nozioni'.

Torniamo, a questo punto, al passo (2c), 1041-1055. Parte dell'analisi è stata svolta sopra; mi concentrerò, quindi, sui versi seguenti: *praeterea si non alii quoque uocibus usi/ inter se fuerant, unde insita notities est/ utilitatis et unde data est huic prima potestas,/ quid uellet facere ut sciret animoque uideret?* Credo che la struttura dell'argomento sia sostanzialmente analoga a quella del passo precedente. Si ha qui, infatti, nuovamente la richiesta di individuare, per il presunto 'impositore' dei nomi, l' 'origine' (cfr. *unde insita est*) della *notities* dell'utilità del linguaggio. Dal punto di vista sensistico da cui Lucrezio muove, tale origine dovrebbe essere

---

<sup>729</sup> Cfr. e.g. 1.827: *tantum elementa queunt permutato ordine solo*.

<sup>730</sup> Va segnalato che si tratta di una congettura di Pius per *speciem* del *Quadratus* e dell'*Oblongus*. Reid 1885, n. ad 1.8.30 difendeva la lezione tradita perché convinto che fosse la traduzione del greco *idea*; così poi, tra gli altri, Diels e Martin. Bailey 1947a, 1349 obietta, tuttavia, che *species* non ha mai questo valore semantico in Lucrezio; eppure, proprio il contesto platonico dell'argomento in discussione suggerirebbe la presenza, nel testo greco, di un termine come *eidōs* o *idea*, che potrebbe essere stato poi interpretato da Lucrezio in senso empiricistico (al pari di *prolepsis*). Sarebbe, così, rintracciabile anche una 'coerenza etimologica' tra i due termini, entrambi derivanti dalla sfera semantica della vista. Si veda anche Lucr. 1, 321, nonché le giuste osservazioni di Jackson 2013, 211-212, che difende *speciem* e lo intende come una traduzione di *eidōs*; un utile richiamo è, in questo senso, Festo 470.23-24 Lindsay: *specimen quam nos dicimus eidōs <Graeci...>*. Cfr. comunque Cic. *Or.* 18, *Tim.* 50, *Ac.* 1.30, *Top.* 30, *Tusc.* 1.58. Particolarmente interessante il passo di *Ti.* 50 (trad. di *Ti.* 46c8 ss.): *Atque haec omnia ex eo genere sunt, quae rerum adiuuant causas; quibus utitur ministeriis deus, cum optimi speciem, quoad fieri potest, efficit*; cfr. ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συνατίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χοῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελών. Come si vede, Cicerone traduce con *species* proprio il greco (platonico) *idea*.

empirica; eppure, ciò è impossibile, se il legislatore dei nomi fu il *primo* a introdurre il linguaggio e nessuno prima di lui lo aveva mai impiegato: egli, quindi, non avrebbe potuto ‘esperirne’ l’utilità. Sicché resta oscura, nell’ipotesi platonica, l’origine dell’‘innesto’ (cfr. *insita est*) della “nozione dell’utilità”<sup>731</sup> del linguaggio nella ‘mente’ (cfr. *animoque videret*) del legislatore.<sup>732</sup>

Le analogie tra 2b) e 2c) sono, quindi, riscontrabili sia a livello terminologico (*notities* + genitivo oggettivo; *unde insita est*; *quid vellent/vellet facere ut scirent/sciret animoque viderent/videret*), sia a livello strettamente argomentativo e concettuale; in proposito, si registra quanto segue:

- 2) in entrambi i passi, è preso di mira un segmento teorico platonico (peraltro, sempre connesso al tema della demiurgia: in un caso, cosmica; nell’altro, ‘onomastica’);
- 3) in tutti e due i contesti, è presente un argomento che revoca in dubbio la possibilità che queste figure demiurgico-impositive abbiano un’adeguata ‘nozione’, o ‘precognizione’, di ciò che devono costituire; e questo perché, a fondamento dei contenuti mentali, non può non esserci un insieme di dati di derivazione empirica.

In tal senso, mi sembra particolarmente significativo anche un altro passo lucreziano (1d, 4.848-857), in cui ricorre la stringa *notitia utilitatis*. Il contesto è, ancora una volta, polemico, e sebbene l’obiettivo possa essere rappresentato dalla teleologia naturale di Aristotele – o, comunque, di ascendenza aristotelica – e da quella stoica,<sup>733</sup> è innegabile come anche il contenuto teorico del *Timeo* (così come qualsiasi proposta teorica che a esso si richiami) sia suscettibile di ricevere simili critiche. Il limite che tutte queste opzioni teoriche condividono è la curvatura finalistica del loro orizzonte di analisi e di spiegazione; e la ragione per cui, dal punto di vista epicureo, tale caratteristica è un limite, è che ogni teleologia finisce con il presupporre una teologia. Se, infatti, per esempio, gli organi del corpo sono in un certo modo perché ciò risponde a un ‘progetto intelligente’, è inevitabile

---

<sup>731</sup> Che è poi come dire: la nozione della causa e del fine del linguaggio: cfr. Epic. *Epist. ad Herodotum* 75.1 ss. con il commento di Verde 2010, 215 ss.

<sup>732</sup> Si osservi poi che, senza un’‘immagine mentale’, per così dire, del da farsi, non si dà nessun conseguente atto di volontà; cfr. 4.877-906, e partic. i vv. seguenti (881-885): *dico animo nostro primum simulacra meandi/ accidere atque animum pulsare, ut diximus ante / inde voluntas fit; neque enim facere incipit ullam/ rem quisquam, quam mens providit quid velit ante / id quod providet, illius rei constat imago* etc., con Bailey 1947a, 1493.

<sup>733</sup> Così Bailey 1947a, 1281.

introdurre, nel ragionamento, un ‘progettatore intelligente’ che sia responsabile del progetto stesso; ossia, una figura demiurgica provvidenzialmente operosa che è, per ciò stesso, impossibilitata a godere dell’atarassia.<sup>734</sup>

Vediamo, comunque, i versi più significativi di 1d), 4.848-857:

scilicet et fessum corpus mandare quieti  
multo antiquius est quam lecti mollia strata,  
et sedare sitim prius est quam pocula natum. 850  
haec igitur possunt utendi cognita causa  
credier, ex usu quae sunt uitaque reperta.  
illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa  
nata dedere suae post notitiam utilitatis.  
quo genere in primis sensus et membra videmus; 855  
quare etiam atque etiam procul est ut credere possis<sup>735</sup>  
utilitatis ob officium potuisse creari.

Ancora una volta, la *notitia utilitatis* segue, e non precede, il prodursi ripetutamente di un certo fatto empirico:<sup>736</sup> la cognizione del funzionamento di qualsiasi organo o facoltà innata è un risultato dell’esperienza e dell’uso, che sono quindi – almeno a un certo livello, ed entro un certo orizzonte temporale – irriflessi.

In conclusione, quindi, il contributo di Lucrezio alla polemica contro i platonici si identifica, essenzialmente, con la dimostrazione della inadeguatezza epistemologica delle figure investite di incarichi demiurgici, nomoteta compreso: perché manca loro ogni ‘esperienza’ del campo in cui sono chiamati ad agire.

## V.2 Diogene di Enoanda: un altro capitolo della polemica epicurea<sup>737</sup>

Un altro autore epicureo che si occupò della figura del nomoteta è Diogene di Enoanda. Prima di ricostruirne le critiche e di saggiarne l’originalità rispetto a quelle di Lucrezio, riporto di seguito le colonne pertinenti dell’iscrizione (fr. 12, col. II.11-col. V Smith):

καὶ τῶν  
φθόνων δὲ ἔνεκεν (λέ-

<sup>734</sup> Così Bailey 1947a, 1280.

<sup>735</sup> Sulla costruzione *procul est ut*, cfr. Deufert 2018, 260.

<sup>736</sup> L’impiego è, quindi, tecnico: cfr. Bailey 1947a, 1284.

<sup>737</sup> Cfr. Delle Donne 2022a.



sciocchezza), né diamo credito a quei filosofi che asseriscono che i nomi furono imposti alle cose sulla base di un'imposizione e di un insegnamento, affinché gli uomini avessero segni distintivi delle cose in vista di un'agevole comunicazione reciproca. Infatti è ridicolo – anzi, è più ridicolo di qualsiasi cosa ridicola –, oltretutto impossibile, che qualcuno, pur trovandosi a essere uno, abbia radunato così ingenti masse di persone (allora non vi erano neppure re, né c'era la scrittura, in assenza di suoni della voce: e sarebbe stato impossibile che avesse luogo un'adunanza a questo proposito,<sup>739</sup> se non per mezzo di un decreto), e che, radunatele, le abbia poi ammaestrate, bacchetta alla mano, alla maniera di un maestro di grammatica, toccando ogni cosa e dicendo: “Questo si chiami ‘pietra’, questo ‘legno’, questo ‘uomo’, o ‘cane’, o ‘bue’, o ‘asino’ [...]”. (trad. mia)

Il primo elemento da rimarcare è l'identità del bersaglio polemico lucreziano e di Diogene. Si tratta, senza dubbio, del nomoteta del *Cratilo*.<sup>740</sup> La critica all'artificialismo platonico che emerge da queste colonne è ben attestata anche in un altro frammento (fr. 155 Hammerstaedt/Smith), recentemente studiato da Michael Erler.<sup>741</sup> La demiurgia è un tratto altamente qualificante della filosofia platonica: oltre a essere centrale nella descrizione cosmica del *Timeo*, essa è cruciale anche nel *Cratilo* – lo si è ampiamente mostrato nella seconda sezione. Ora, aldilà delle singole obiezioni rivolte contro il demiurgo, la ragione di fondo per la quale Diogene è, anche in questo rispetto, fermamente antiplatonico risiede, innanzitutto, nella personalizzazione di processi produttivi che sono, invece, ‘naturali’: non a caso, è in queste righe che si registra una rara occorrenza (l'unica, a ben vedere, in testi epicurei) di φύσις come *nomen agens*.<sup>742</sup> Si pensi, quindi, alla cosmogonia del *Timeo*: un epicureo sarà stato senz'altro disposto ad accettare la mancata eternità del mondo, che dipende, in Platone, dal suo essere un artefatto; ma non avrebbe certo potuto condividere che la demiurgia cosmica fosse espletata da un soggetto, cioè da una persona divina. Più in generale, non avrebbe potuto ammettere l'intromissione del finalismo, tipico di qualsiasi processo artigianale,

<sup>739</sup> Rendo così περὶ τούτων, seguendo Long-Sedley 1987, 98, che traducono “about these”, laddove “these” si riferisce al precedente “words”; Smith 1993, 373 rende invece “with regard to these multitudes”.

<sup>740</sup> Chilton 1962.

<sup>741</sup> Su questo frammento, cfr. Hammerstaedt-Smith 2008, 24-26 e Hammerstaedt 2011; cfr. ora anche le analisi di Verde 2017 ed Erler 2017.

<sup>742</sup> Le altre sono quasi tutte aristoteliche, dove alla *iunctura* non è sotteso alcun artificialismo; se ha ragione Erler 2017, 57-59, Diogene mostrerebbe, grazie ad Aristotele, che è possibile salvare il motivo ‘demiurgico’ senza, con ciò, comprometersi con personalità demiurgiche provvidenziali (*contra* Attico, per esempio).

nell'ambito della *physis*. Una individualità dotata di volontà e ragione, infatti, quale è quella demiurgica, opera scelte in vista di fini, ed è quindi destinata a dotare il suo prodotto di una struttura intrinsecamente teleologica; per gli Epicurei, però, la costituzione dei mondi è frutto di casuali aggregazioni atomiche, senza impegno alcuno per la divinità, pena la perdita della sua essenziale atarassia.<sup>743</sup> Ecco, comunque, il testo di Diogene:

Καλῶς Πλάτων  
ὁμολογήσας γε-  
νητὸν εἶναι τὸν  
κόσμον, εἰ καὶ μὴ  
καλῶς ἐδημιούρ-  
γησεν αὐτόν,  
τῇ φύσει δημι-  
ουργῶ μὴ χρη-  
σάμενο {ι}ς, κα-  
κῶς ἄφθαρτον  
εἶπεν.

Fa bene Platone ad ammettere che il cosmo è generato, anche se non lo fabbricò in modo corretto, visto che non si avvalse della natura come artigiana; lo chiamò indistruttibile erroneamente. (trad. mia)

Qui, Diogene imputa a Platone di non essersi avvalso della ‘natura’ come suo ‘artigiano’; con ciò, la sua critica all’artificialismo platonico si spinge fino al limite dell’apparente<sup>744</sup> contraddizione: il limite di Platone l’‘artificialista’ sarebbe stato di non essersi avvalso della ‘natura’ (φύσις) come ‘artigiana’ (τῇ φύσει δημιουργῶ μὴ χρησάμενο {ι}ς); eppure, il tratto distintivo della concezione epicurea della φύσις risiede nella sua spontaneità, che appare del tutto incompatibile con il modello artigianale. La critica al ‘motivo demiurgico’, tipicamente platonico, si snoda sul crinale di questa stringa filosoficamente spericolata.

È plausibile che questo schema critico soggiaccia anche al frammento 12: nessuna ipotesi artificialista è in grado di spiegare l’origine del linguaggio, perché il linguaggio è – almeno nella sua primissima fase – una reazione spontanea dell’uomo, ossia un fenomeno ‘naturale’ ([...] τῶν τε ὀνομάτων καὶ τῶν ῥημάτων, ὧν ἐποιήσαντο τὰς πρώτας ἀναφθένξεις οἱ ἀπὸ γῆς φύντες ἄνθρωποι).

<sup>743</sup> Per un’efficace introduzione al tema, cfr. Verde 2013, 146-158.

<sup>744</sup> L’impiego potrebbe essere metaforico: Erler 2017, 58.

Conseguentemente, dal punto di vista di Diogene, il *Cratilo* doveva risultare irrimediabilmente fuorviante, qualsiasi opzione teorica in esso contenuta si fosse considerata: non solo Ermogene, infatti, ma anche Socrate e Cratilo sostengono, seppur in forme differenti, che l'abbinamento cosa/nome sia il prodotto di un atto (umano nel caso di Ermogene, filosofico secondo Socrate, divino secondo Cratilo). Ma vediamo di sostanziare questa lettura.

Che il *target* polemico di Diogene sia proprio questo dialogo platonico, è arguibile sulla base di diverse spie linguistiche.

- 1) La stringa τῶν τε ὀνομάτων καὶ τῶν ῥημάτων sembra esaurire il campo del λόγος. Anche se, come è stato suggerito,<sup>745</sup> i due termini non dovessero avere un significato tecnico (quello di 'nomi' e 'verbi'; anche nel *Cratilo*, in confronto al *Sofista*, i due termini evidenziano un impiego non particolarmente rigoroso),<sup>746</sup> sarebbe comunque agevole ricondurre proprio al *Cratilo* questa concezione 'binaria' della struttura del λόγος: di questo si dice, con pretesa di esaustività, che consta di ὀνόματα e ῥήματα, che sono le sue componenti elementari (431c).
- 2) Un secondo dato testuale su cui attirare l'attenzione è il riferimento a Hermes quale 'maestro' (cfr. εἰς διδασκαλίαν) del linguaggio.<sup>747</sup> Smith rimanda a Diodoro Siculo (1, 16),<sup>748</sup> che è senz'altro un *locus parallelus* rimarchevole; ma è plausibile che Diodoro, a sua volta, dipenda proprio dal *Cratilo* platonico,<sup>749</sup> come suggerisce il tentativo di riconnettere per via etimologica il nome 'Hermes' all'*hermeneia*.<sup>750</sup> A 407e-408b, infatti, il dio è esplicitamente indicato come "colui che escogitò il parlare e il linguaggio" (τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μῆσάμενον):

**Ἑρμογένης** ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα, ἔτι γε ἐν ἐρόμενός σε περὶ Ἑρμοῦ, ἐπειδὴ με καὶ οὐ φησιν Κρατύλος Ἑρμογένη εἶναι. πειρώμεθα οὖν τὸν Ἑρμῆν

<sup>745</sup> Smith 1993, 453 n. 8.

<sup>746</sup> Cfr. Ademollo 2011, 1: "As for 'names', the characters take a generous view: they count as ὀνόματα proper and common nouns, adjectives and verbs in infinitive (414ab, 426c) or participle (421c) mood. They do not explicitly include verbs in finite moods, but they seem to be including them implicitly when they say that the ὄνομα is the 'smallest' part of a sentence (385c [...]). So it is standard, and doubtless right, to take it that in our dialogue (and elsewhere as well) the term ὄνομα generically applies to any word whose function is not primarily syntactic (hence not to conjunctions and prepositions). Indeed, the term ὄνομα is obviously connected with the verb ὀνομάζειν, 'to name'; and so an ὄνομα is essentially a word that names or refers to something." Per ῥῆμα il discorso è analogo. Sul lessico platonico relativo al linguaggio, e sullo scarto tra *Cratilo* e *Sofista*, cfr. Ademollo 2015 e ora Fronterotta 2019.

<sup>747</sup> Su questa concezione, cfr. Gera 2003, 115-118.

<sup>748</sup> καὶ τοὺς Ἑλληνας διδάξει τοῦτον τὰ περὶ τὴν ἑρμηνείαν, ὑπὲρ ὧν Ἑρμῆν αὐτὸν ὀνομάσθαι.

<sup>749</sup> Un suggerimento in questo senso è già in Long-Sedley, 1987a, 101 n. ad 19C.

<sup>750</sup> Su questa sfera semantica, e soprattutto sul passo platonico del *Cratilo*, cfr. ora Lapini 2019.

σκέψασθαι τί καὶ νοεῖ τὸ ὄνομα, ἵνα καὶ εἰδῶμεν εἰ τί ὅδε λέγει. **Σωκράτης** ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ “Ἑρμῆς,” καὶ τὸ ἐρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύνάμιν ἐστὶν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία· ὅπερ οὖν καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, τὸ ‘εἴρειν’ λόγου χρεία ἐστί, τὸ δέ, οἶον καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ λέγει, ‘ἐμήσατό’ φησιν, τοῦτο δὲ μηχανήσασθαι ἐστίν. ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων τὸν τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μησάμενον—τὸ δὲ λέγειν δὴ ἐστὶν εἴρειν—τοῦτον τὸν θεὸν ὡσπερὶ ἐπιτάττει ἡμῖν ὁ νομοθέτης· ‘ὦ ἄνθρωποι, ὃς τὸ εἴρειν ἐμήσατο, δικαίως ἂν καλοῖτο ὑπὸ ὑμῶν εἰρέμης’· νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἰόμεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα ‘Ἑρμῆν’ καλοῦμεν.

ERMOGENE Lo farò, ma solo dopo averti fatto ancora una sola domanda su Ermes, visto che Cratilo dice che io non sono *Ermogene*. Cerchiamo quindi di esaminare che cosa voglia dire tale nome ‘Ermes’, affinché sappiamo anche se questo qui dice una cosa sensata. SOCRATE Ebbene, ‘Ermes’ sembra essere qualcosa di relativo al *λόγος*, e l’essere interprete, messaggero, fraudolento, ingannevole nei discorsi e commerciante – tutte queste pratiche attengono alla potenza del *λόγος*. Ebbene, proprio come dicevamo anche in precedenza,<sup>751</sup> *eirein* è un impiego del *λόγος*, mentre la seconda parte del nome – come dice anche Omero in molti luoghi – vuol dire ‘inventò’ (*emesato*),<sup>752</sup> e questo *emesato* è un *mechanasasthai* (‘escogitare’). Allora, quanto a colui che, sulla base di entrambe le parole, ‘inventa’ (*mesamenon*) il *legein* e il *λόγος* (e *legein* è appunto *eirein*), quanto a questo dio, il nomoteta è come se ci ordinasse: “Uomini, colui che si ‘inventò’ (*emesato*) l’*eirein* sarebbe da voi giustamente chiamato *eiremes*”.<sup>753</sup> Ma ora noi, imbellettando il nome (almeno così crediamo), lo chiamiamo ‘Ermes’. (trad. mia)

Anche se il motivo dell’*hermeneia* non è messo a frutto da Socrate in chiave etimologica, e ad Hermes non è esplicitamente riconosciuto un ruolo didattico, pare comunque significativa, innanzitutto, la presenza, nello stesso passo, del corradicale *ἐρμηνέα*; in secondo luogo, non dovrebbe essere irragionevole riconoscere a Hermes una discreta abilità didattica, se la sua ‘invenzione’ si diffuse, in qualche modo, tra gli uomini. Inoltre, in questa stessa prospettiva, anche il termine *ἄδολεσχία* – che è attestato solo in questo frammento dell’iscrizione:

<sup>751</sup> 398e.

<sup>752</sup> Il testo non è perspicuo e le traduzioni tendono a divergere. La soluzione più convincente, che ho riproposto sopra, è di Reeve 1998, 43: “the other part of the name says - as Homer often does - ‘emesato’ (‘he contrived’), which means ‘to devise’”. Sulla base di questa interpretazione: τὸ δέ rimanda alla seconda ‘parte’ del nome ‘Ermes’, che sarebbe poi soggetto del successivo φησιν: in questo modo è spiegata l’espressione ἐξ ἀμφοτέρων οὖν τούτων: il primo τούτο rimanderebbe a τὸ εἴρειν, il secondo al τὸ δέ, che ‘significa’ (φησιν) ἐμήσατο. Certo, secondo questa interpretazione, resta poco chiaro perché sia impiegato un aoristo come ἐμήσατο, anziché un infinito, come oggetto di φησιν; l’unica spiegazione è che Platone abbia voluto mettere in evidenza il momento puntuale dell’invenzione.

<sup>753</sup> Qui è riproposto un modulo analogo a quello dell’allocuzione del demiurgo agli dei secondari nel *Timeo* (41a7-d3): con una significativa degradazione, in luogo delle divinità che completano, *per quanto imperfettamente*, la demiurgia cosmica, abbiamo qui gli uomini (*noi* uomini: ἡμεῖς), che, per esigenze puramente estetiche (*καλλωπίζοντες*), trasformano e peggiorano i nomi originari. Diversamente, l’imperfezione dell’opera degli altri dei nel *Timeo* è necessaria: altrimenti, il demiurgo produrrebbe tutte entità divine e perfette (*Ti.* 41c2-3). Sul modulo dell’allocuzione, cfr. Regali 2012, 161-175 e II.4.

περιφανής γὰρ αὕτη γε ἄδολεσχία – verrebbe maggiormente valorizzato: nel *Cratilo*, a 401 b,<sup>754</sup> Socrate definisce positivamente<sup>755</sup> μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχει i primi decisori dei nomi. Sfruttando la semantica ambivalente del termine, Diogene ritorcerebbe contro Socrate (Platone) l’epiteto con cui lui stesso ha qualificato i primi ‘nomoteti’<sup>756</sup> (forse dimostrando, con ciò, di credere nella condivisione delle ‘etimologie’ da parte di Socrate/Platone).

- 3) Un’altra allusione al Socrate del *Cratilo* potrebbe celarsi anche dietro il riferimento a quei filosofi che sostengono che i nomi “sono stati attribuiti alle cose” (ἐπιτεθῆναι [...] τοῖς πράγ[μα]σιν),<sup>757</sup> “sulla base di un atto e di un insegnamento” (κατὰ θέσιν καὶ διδασχῆν), perché gli uomini potessero mostrarsi vicendevolmente le cose (cfr. τῆς πρὸς [ἀ]λλήλους ἔνεκα ῥαδίας ἀποδηλώσεως). Ora, l’espressione κατὰ θέσιν καὶ διδασχῆν richiama due differenti aspetti della pratica onomaturgica, entrambi ben tematizzati dalla trattazione platonica. Il primo termine (θέσιν) rimanda a un’imposizione, o statuizione vera e propria, che nel *Cratilo* è operata dal nomoteta/onomaturgo (i verbi che ne descrivono l’operare sono, per l’appunto, τίθημι, quasi sempre alla diatesi media, e composti,<sup>758</sup> coerentemente, Diogene impiega il passivo ἐπιτεθῆναι); il secondo (διδασχῆν), invece, potrebbe alludere alla funzione di insegnamento espletata, nel dialogo, dal didascalico/dialettico, che è il ‘tecnico d’uso’ che accompagna necessariamente il produttore di nomi. Nell’espressione diogeniana, insomma, sarebbe condensato il cuore della proposta teorica platonica (nomoteta + dialettico). Questa ipotesi è corroborata anche dal riferimento al fine del linguaggio, che risiede nell’agevolazione della reciproca comunicazione tra gli uomini. Il sostantivo ἀποδήλωσις è assente dal *Cratilo* (e dal *corpus Platonium* in generale), ma in quest’ultimo è frequente l’impiego del verbo δηλόω e corradicali<sup>759</sup> (cfr. soprattutto 435a2, Οὐκοῦν εἰ γινώσκεις ἐμοῦ φθεγγομένου, δήλωμα σοι γίγνεται παρ’ ἐμοῦ;), così come è ripetutamente difesa la natura intrinsecamente relazionale e didattica del linguaggio (388b13-c1, 428e5-6).

<sup>754</sup> Κινδυνεύουσι γοῦν, ὡγαθὲ Ἑρμόγενης, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχει τινές.

<sup>755</sup> L’ironia è palpabile. Ma non è mancato chi, tra gli studiosi, ha difeso la ‘serietà’ della sezione etimologica: cfr. soprattutto Sedley 1998, 2003 e 2019, e n. 354.

<sup>756</sup> Roskam 2017, 256-257 annovera anche la ritorsione tra le strategie retoriche di Diogene.

<sup>757</sup> I referenti delle parole sono spesso designati con il termine πράγματα nel *Cratilo*: cfr. p.es. 404d1, 411b8, 411c2, 411c10, 412a2, 412b1, 413c7, 415b3, 415b5, 417a6, 417c2, 419d5, 420a2, 420b8, 420c2, 424e4.

<sup>758</sup> 389a6, 389d8, 390d5, 391b2, 393a1, 393e8, 394e9, 395d4, 397b5, 397c2, 400b7, 400c5, 401a5, 401b7, 401d1, 402b2, 402b4, 406b6, 406e1, 411b5, 411e2, 414c4, 416b3, 416b4, 416c2, 417b4, 418a2, 418c9, 419a5, 425d8, 426d5, 427a7, 431b6, 433c4, 436b5, 436b6, 436b9, 436c1, 436c3, 436c8, 437c6, 438a2, 438a3, 438a6, 438b5, 438c3, 438c5, 439c2, 440c5.

<sup>759</sup> Per una messa a punto di questa nozione, cfr. Aronadio 2011, 23-51.

- 4) [κ]ερκεῖδος, infine, è una felice congettura di Martin Ferguson Smith.<sup>760</sup> Essa merita di essere discussa, nel contesto di questo raffronto con il *Cratilo*. Il pregio di tale proposta non risiede soltanto nella sua plausibilità paleografica e semantica; ciò che è più rimarchevole è che essa postula un significativo ed esplicito richiamo al testo platonico, che verrebbe, da Diogene, ironicamente criticato. Com'è noto, a un certo punto del dialogo, Socrate introduce una similitudine per mettere a fuoco la funzione dello strumento ὄνομα: proprio la κερκίς (388b1 ss.).<sup>761</sup> Anche se il significato del termine non è fino in fondo perspicuo,<sup>762</sup> questo utensile appartiene al mondo delle tecniche, e in particolare a quello della tessitura, che dovrebbe esibire un'analogia funzionale con la denominazione. Nello specifico, come la κερκίς serve a distinguere τὴν κρόκην καὶ τοὺς στήμονας συγκεχυμένους, così l'ὄνομα è uno strumento diacritico/didattico della οὐσία. Se la proposta di Smith è corretta, Diogene starebbe ironizzando sull'analogia platonica, suggerendo che la κερκίς, più che rappresentare il *terminus comparationis* dell'ὄνομα, avrebbe dovuto essere impiegato, in un'impossibile situazione di imposizione dei nomi alle cose da parte del 'nomoteta', per indicare gli oggetti da 'battezzare'. È probabile, quindi, che Diogene volesse tratteggiare, ironicamente, una scena in cui il nomoteta, da bravo maestro (cfr. καθηγεῖσθαι γραμματιστοῦ τρόπον),<sup>763</sup> distingueva e discerneva gli enti non con gli ὀνόματα, come avrebbe suggerito Socrate/Platone, ma con una 'bacchetta'!<sup>764</sup> In questo contesto, merita di essere rimarcato anche l'impiego, in epanalessi, del deittico τουτέι per indicare i *nominanda*: un uso analogo si registra anche nel *Cratilo*.<sup>765</sup>
- 5) Più in generale, e in conclusione, l'anti-platonismo di Diogene potrebbe derivare da una ragione teorica di fondo, a cui accennavo all'inizio del capitolo. Il linguaggio ha un'origine spontanea, naturale (cfr. anche οἱ ἀπὸ γῆς φύντες ἄνθρωποι).<sup>766</sup> L'errore capitale di Platone è stato personalizzare in chiave finalistica, attraverso l'applicazione del modello della *techne*, spontanei processi naturali. Insomma, la demiurgia (cosmica od 'onomaturgica'), che è sintomatica dell'artificialismo

<sup>760</sup> Per le altre congetture, cfr. Smith 1993, 169 (apparato, *ad locum*).

<sup>761</sup> Su questa immagine, cfr. Palumbo 2004.

<sup>762</sup> Sulla problematicità di questo strumento, cfr. Ademollo 2011, 108-110.

<sup>763</sup> Secondo Chilton 1962, 166, questa immagine è di Diogene e non della tradizione epicurea.

<sup>764</sup> Devo a un anonimo revisore della rivista *Studi Classici e Orientali* questo suggerimento sulla semantica di κερκίς. Se il suo significato fosse 'bacchetta', anziché 'spola', il quadretto ironicamente delineato da Diogene sarebbe ancora più suggestivo. Per questa interpretazione semantica, cfr. comunque già Casanova 1984, 162.

<sup>765</sup> Cfr. Smith 2008.

<sup>766</sup> Epic. *Hdt.* 75-76; Demetrio Lacone, *PHerc.* 1012 LXVII, 7-9 (pp. 182-183 Puglia); Diod. Sic. 1, 8, 3-5; Lucr. 5, 1028-1090. La letteratura sul tema è ormai cospicua; cfr. Verde 2013, 136-146, con gli opportuni rimandi bibliografici.

platonico, comporta un fraintendimento della φύσις, che non agisce mai al modo di un artigiano previdente. In altre parole, a una spontaneità creatrice e feconda, ma priva di scopi (cfr. *rerum natura creatrix*, Lucr. 1.629, 2.1117, 5.1362; *natura [...]* *daedala rerum*, 5.234), Platone ha sostituito il provvidenzialismo<sup>767</sup> di un artigiano cosmico nel *Timeo*, e di un nomoteta/onomaturgo nel *Cratilo*. Dovrebbe risultare chiaro, a questo punto, come anche alle obiezioni del fr. 12 possa essere sottesa la critica del fr. 155 Hammerstaedt/Smith.

Comunque sia, il cuore della critica diogeniana mostra alcune significative analogie con la discussione lucreziana del V libro. Per esempio, il contesto politico in cui prendono corpo i rilievi polemici contro la demiurgia dei nomi è comune ai due autori. Il fenomeno linguistico è concepito da entrambi gli epicurei come un fatto essenzialmente politico. La diffusione e il radicamento di un certo sistema di associazioni nomi-cose sono resi possibili soltanto da un atto di imposizione dell'autorità riconosciuta: in altre parole, chi detiene il potere raduna gli uomini e così impartisce loro un certo linguaggio. In fondo, il 'nomoteta' del *Cratilo* è anche una figura eminentemente politica. Più precisamente, in Diogene la relazione asimmetrica tra un ipotetico nomoteta e gli uomini è trasposta in termini 'scolastici' (cfr. γραμματιστοῦ τρόπον): è solo il maestro, che rappresenta comunque un'autorità, che raduna i suoi discepoli (che sono una massa, seppur contenuta di numero) per istruirli omogeneamente. Sicché Diogene sovrappone e assimila due situazioni asimmetriche (istruzione e decisione politica), evidenziando come in entrambi i casi la fissazione di un sistema *semantico* sarebbe stata un'impresa impossibile: nessuno avrebbe potuto radunare da solo così tanti uomini (σ[υνα]γαγεῖν μὲν τινα τὰ [το]σάδε πλήθη ἕνα τυ[χά]νοντα),<sup>768</sup> tanto più in assenza di re (οὐδὲ γὰρ πω τότε βασιλέες ἦσαν) a sostanziare questo esercizio dell'autorità, e in mancanza della scrittura (οὐδὲ μὴν γράμματα ὅπου μηδὲ οἱ φθόνγοι), con cui, forse, impartire l'ordine stesso dell'adunanza ([διὰ] προσταγῆς) e le successive disposizioni. Ma se anche fosse stato possibile realizzare un simile assembramento, non sarebbe stato comunque possibile indicare e designare ciascuna cosa con il suo nome (la ragione di questa seconda impossibilità non è chiarita dal testo sopravvissuto; forse, al modo di Lucrezio, Diogene segnalava l'impossibilità di una

<sup>767</sup> Ha senz'altro ragione Erler 2017 a ricondurre anche il fr. 155 al contesto della più ampia polemica Medioplatonica sul ruolo e sul valore della πρόνοια in ambito cosmologico.

<sup>768</sup> Cfr. Lucr. 5.1050, dove sono giustapposti *pluris* e *unus*.

comunicazione efficace tra nomoteta e uomini, essendo i secondi ‘sordi’ alle designazioni onomastiche del primo).

### V.3 Alcinoo e il *Didaskalikos*: l’esegesi medioplatonica del nomoteta

Il manuale di filosofia platonica del misterioso Alcinoo è ben più complesso e ricco di un semplice compendio.<sup>769</sup> La critica non è sempre concorde su questa valutazione; eppure, un esame del capitolo 6.10 (Vimercati), che è dedicato al *Cratilo*, potrebbe contribuire a inficiare l’immagine di un Alcinoo come un mero compilatore e un disordinato rifusore di materiali eterogenei. Vediamo il passaggio in questione:

Καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἔν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξε, τὸν ἐτυμολογικὸν τε τὸπον ὅλον ἐν τῷ Κρατύλῳ διεξέρχεται· ἀπλῶς δὲ ἱκανώτατος ὁ ἀνὴρ καὶ θαυμαστῆς τῆς τε ὀριστικῆς καὶ διαιρετικῆς πραγματείας, αἱ πᾶσαι δείκνυνται μάλιστα τὴν δύναμιν τῆς διαλεκτικῆς. Τὰ δὲ ἐν τῷ Κρατύλῳ τοιοῦτον ἔχει νοῦν· ζητεῖ γάρ, πότερον φύσει τὰ ὀνόματά ἐστιν ἢ θέσει, ἀρέσκει δὲ αὐτῷ θέσει ὑπάρχειν τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων, οὐ μὴν ἀπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ ὥστε τὴν θέσιν γενέσθαι ἀκόλουθον τῇ τοῦ πράγματος φύσει· μὴ γὰρ ἄλλο τὴν ὀρθότητα εἶναι τοῦ ὀνόματος ἢ τὴν σύμφωνον τῇ φύσει τοῦ πράγματος θέσιν. Μήτε γὰρ τὴν θέσιν τὴν ὀποιάνποτε τοῦ ὀνόματος αὐτάρκη εἶναι καὶ ἀποχρῶσαν πρὸς ὀρθότητα, μήτε τὴν φύσιν καὶ τὴν πρώτην ἐκφώνησιν, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀμοιβῶν, ὥστε εἶναι παντὸς ὄνομα κατὰ τὸ οἰκείον τῇ τοῦ πράγματος φύσει κείμενον· οὐ γὰρ δήπου ἂν τὸ τυχὸν τῷ τυχόντι τεθῆ, σημαίνει τὸ ὀρθόν, οἷον εἰ ἵππον θείμεθα ἀνθρώπων ὄνομα. Καὶ γὰρ τοι τὸ λέγειν μία δὴ τίς ἐστι τῶν πράξεων, ὥστε οὐχ ὁ ὀπωσδήποτε λέγων ὀρθῶς ἂν λέγοι, ἀλλ’ εἰ οὕτω λέγοι, ἢ τὰ πράγματα πέφυκεν· ἐπεὶ δὲ τοῦ λέγειν μέρος ἐστὶ τὸ ὀνομάζειν, ὡς καὶ τοῦ λόγου μέρος τὸ ὄνομα, τὸ ὀρθῶς καὶ μὴ ὀρθῶς ὀνομάζειν οὐ κατὰ θέσιν ὀποιοῦν γένοιτ’ ἂν, ἀλλὰ κατὰ τὴν φυσικὴν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ οὗτος ἂν εἴη ὀνοματοθέτης ἄριστος, ὁ σημαίνων δι’ ὀνόματος τὴν φύσιν τοῦ πράγματος. Ἔστι γὰρ τὸ ὄνομα ὄργανον πράγματος οὐχ ὃ ἔτυχεν, ἀλλὰ τὸ κατάλληλον τῇ φύσει· καὶ διὰ τούτου διδάσκομεν ἀλλήλους τὰ πράγματα καὶ διακρίνομεν αὐτά, ὥστε εἶναι τὸ ὄνομα διδασκαλικὸν τι καὶ διακριτικὸν τῆς ἐκάστου<sup>770</sup> οὐσίας ὄργανον, ὡς ἡ κερκὶς τοῦ ὑφάσματος.

Nel *Parmenide* e in altri dialoghi Platone ha illustrato persino le dieci categorie, e nel *Cratilo* ha sviluppato l’intero ambito dell’etimologia. In breve, egli era un uomo abilissimo e un ammiratore del procedimento definitorio, di quello divisorio <e di quello analitico>: tutti questi

<sup>769</sup> Quadro d’insieme in Dillon 2010, 308-348 (anche se Alcinoo è assimilato ad Albino, l’autore di un’*Eisagoge*).

<sup>770</sup> A differenza di Van Den Berg 2007, 40, non credo che l’aggiunta di ἐκάστου sia “significant”: il senso della definizione platonica è che il nome, se è tale, riveste sempre la duplice funzione di classificare e fornire minime informazioni sul suo referente (le due funzioni della *taxonomy* e dell’*analysis* di cui parla Sedley 2003, 59-66); l’integrazione di ἐκάστου rimarca soltanto l’idea dell’eshaustività della denominazione diacritico-didattica, che concerne *ogni* ente.

procedimenti mostrano il valore della dialettica. Il contenuto del *Cratilo* ha questo intendimento: Platone indaga se i nomi esistano per natura o per convenzione; a suo parere, la correttezza dei nomi dipende da convenzione, ma non certo in assoluto, né come capita, bensì in modo tale che la convenzione consegua alla natura della cosa, poiché la correttezza del nome non è altro che l'accordo della convenzione con la natura della cosa. Infatti, una qualsivoglia determinazione convenzionale del nome non è di per sé sufficiente a garantirne la correttezza, come non lo sono né la natura della cosa, né la prima espressione che ci esce dalla bocca; lo è, invece, la sintesi di entrambe le cose. In tal modo, il nome di ogni cosa viene dato a seconda della sua conformità con la natura della cosa. Infatti, non è certo apponendo un nome a caso ad un oggetto preso a caso che si ottiene la corretta significazione; ad esempio, se all'uomo diamo il nome di 'cavallo'. In effetti, il parlare è una delle nostre attività, sicché non si parla correttamente se si parla in un modo qualsiasi, ma solo se si parla in conformità con la natura delle cose. Poiché l'apporre nomi è una parte del parlare, così come il nome è una parte del discorso, l'apporre nomi in modo corretto o scorretto non può dipendere da una convenzione qualsivoglia, ma dalla naturale affinità del nome con la cosa; nell'arte di apporre nomi il migliore sarà colui che, mediante il nome, riuscirà ad esprimere la natura della cosa. Infatti, il nome è uno strumento per designare una cosa, ma non se è preso a caso, bensì se corrisponde alla natura della cosa. Ed è per mezzo del nome che noi ci insegniamo vicendevolmente le cose e che le distinguiamo, per cui il nome è uno strumento destinato ad insegnare e a distinguere l'essenza di ogni cosa, così come la spola è lo strumento per produrre il tessuto. Anche questo è compito del dialettico, usare correttamente i nomi; infatti, come il tessitore può usare la spola perché ne conosce la funzione appropriata, una volta che il falegname l'ha costruita, così anche il dialettico, una volta che colui che appone i nomi ha stabilito il nome, può usarlo in modo conveniente e appropriato. In effetti, è proprio del falegname costruire il timone, ma è proprio del timoniere usarlo bene; allo stesso modo, anche colui che appone nomi farà un buon uso della convenzione, se l'avrà stabilita come se fosse in presenza di un dialettico, che conosce la natura delle cose. (trad. Vimercati)

L'obiettivo del paragrafo è – prevedibilmente – esporre il  $\nu\omicron\varsigma$  della discussione del *Cratilo*. La ragione per la quale l'esposizione vira su questo dialogo è la centralità, in esso, del motivo etimologico,<sup>771</sup> che rientra a pieno titolo nella 'logica' o 'dialettica', secondo Alcinoos.<sup>772</sup> La serietà delle etimologie come strumento filosofico, peraltro, è un assunto interpretativo che il medioplatonico condivide con alcuni studiosi contemporanei.<sup>773</sup> Comunque sia, il tema cruciale del *Cratilo* è così sintetizzato: occorre comprendere “se gli  $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$  siano per natura o per

<sup>771</sup> In questo rispetto, Alcinoos risentiva dell'influenza stoica; secondo gli Stoici, infatti, gli antichi uomini disponevano di una sapienza ragguardevole, che è possibile estrapolare dalle parole da loro forgiate: cfr. Van Den Berg 2007, 38-39.

<sup>772</sup> Cfr. Dillon 1996, 85-86; tuttavia, sulla modesta presenza di etimologie nel manuale, cfr. Tarrant 2000, 191-193, che la riconduce alla probabile adesione, da parte di Alcinoos, alla sola teoria delle etimologie, e non ai suoi prodotti esposti nel *Cratilo*. Ma Van Den Berg 2007, 41 esprime riserve su questa ipotesi.

<sup>773</sup> Cfr. partic. Sedley 1998, 2003 e adesso Sedley 2019, nonché n. 354.

imposizione” (πότερον φύσει τὰ ὀνόματά ἐστιν ἢ θέσει).<sup>774</sup> Il primo elemento da rimarcare, perché si rivelerà estremamente significativo, è la scelta del sostantivo θέσις e della nozione di “imposizione” come antonimo di φύσις.<sup>775</sup> Perché non νόμος? Perché Alcinoο – o la sua fonte: è inevitabile contemplare questa ipotesi, trattandosi di materiale dossografico – vuole evidenziare lo slittamento semantico di θέσις, la risemantizzazione che esso subisce nel corso del dialogo. A ben vedere, è proprio in questa modificazione semantica che si nasconde la λύσις dell’aporia iniziale. Secondo Alcinoο, è senz’altro dal lato della θέσις che si deve rintracciare la soluzione platonica al dilemma sui nomi: ἀρέσκει δὲ αὐτῷ θέσει ὑπάρχειν τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων;<sup>776</sup> tuttavia, si deve rigettare il concetto di θέσις così come figura nelle teorie convenzionalistiche della correttezza onomastica – alla maniera di Ermogene, per intendersi, che crede nella correttezza di qualsiasi θέσις onomastica *sic et simpliciter* (ἀπλῶς), e che quindi pare concepire l’atto impositivo come sempre legittimo, qualsiasi sia la condizione epistemologica di chi lo realizza (ὡς ἔτυχεν).

Vi è un certo grado di convenzionalismo, nella posizione di Platone, nella misura in cui la procedura denominativa è ‘tetica’ (cfr. anche il κείμενον di qualche riga sotto); ma esiste un vincolo esterno alla denominazione, che è la “natura della cosa” (τῆ τοῦ πράγματος φύσει; cfr. anche κατὰ τὸ οἰκεῖον τῆ τοῦ πράγματος φύσει): a questa, la θέσις deve essere “conforme” (ἀκόλουθον). Sicché un nome si può dire corretto quando la sua imposizione è “in armonia con la natura della cosa” (σύμφωνον τῆ φύσει τοῦ πράγματος). Come si vede, Alcinoο ravvisa nell’ipotesto del *Cratilo* un esito finale per nulla aporetico, ma decisamente ‘dialettico’, rispetto all’apparente reciproca esclusività delle opzioni teoriche inizialmente in campo. Così, alla dose di discrezionalità insita nella θέσις, fa da contrappeso la normatività della φύσις del *nominatum*.<sup>777</sup> In termini strettamente testuali, Alcinoο desume

<sup>774</sup> Ha ragione Van Den Berg 2007, 41 quando sostiene che si tratta di un’assunzione corretta sotto il profilo ermeneutico, che esclude giustamente la possibilità che Platone si occupi dell’*origine* dei nomi.

<sup>775</sup> θέσις ricorre nel dialogo (390d8, 397c1, 401b10), ma mai in esplicita opposizione con φύσις. Come osservano giustamente Whittaker-Louis 1990, 91 n.106, si tratta di una dicotomia tipicamente ellenistica e post-ellenistica (si vedano i passi citati dagli studiosi).

<sup>776</sup> La *tournaire* è platonica: cfr. p.es. 388a7-b1.

<sup>777</sup> In ciò consiste la ragione del rifiuto della nozione epicurea di natura (la πρώτην ἐκφώνησιν di cui si dirà a breve); cfr. Van Den Berg 2007, 42: “Those who accept nature and the first utterances as the origins of names, make nature the productive cause of names, i.e. nature makes us emit certain sounds when we perceive certain things and in this way produces names. However, as Alcinous sees it, nature is a ‘paradigmatic’ cause of names, i.e. names are modeled after the specific natures of their objects.”

l'esigenza di conformità del nome con la natura della cosa da una sezione teoreticamente piuttosto densa del dialogo platonico: 422d1-3 e ss. (sono le pagine che precedono la duplice διαίρεσις onto-linguistica); in essa, quindi, il compilatore crede di rintracciare un segmento teorico condiviso dall'autore Platone. Ma cosa vuol dire φύσις, in queste righe del manuale? Alcinoο spiega subito che la πρώτη ἐκφώνησις non è un criterio di correttezza onomastica sufficiente. Rispetto alla φύσις di Cratilo, però, che è l'altro polo dell'alternativa profilata all'inizio del dialogo, la φύσις di Alcinoο è tutt'altra cosa: che la naturalità del nome consista nel suo esser frutto di una "prmissima emissione vocale", è una tesi propria del dibattito interscolastico di età ellenistica, e che dovrebbe essere riconducibile agli epicurei.<sup>778</sup> Nulla di tutto ciò si trova nel *Cratilo*. Sicché, se il versante 'tetico', artificialista, della coppia θέσις/φύσις, che trova in Ermogene un suo strenuo sostenitore, è riproposto da Alcinoο con correttezza filologica e precisione interpretativa (ne è una prova l'espressione τὴν θέσιν τὴν ὁποῖάνποτε<sup>779</sup> τοῦ ὀνόματος, che è considerata non αὐτάρκη [...] καὶ ἀποχρῶσαν<sup>780</sup> πρὸς ὀρθότητα: anche il Socrate platonico insiste a più riprese sulla potenziale degenerazione 'qualunquista' del convenzionalismo di Ermogene, che potrebbe risolversi in una forma di *anything goes*; cfr. anche οὐ γὰρ δήπου ἂν τὸ τυχὸν τῷ τυχόντι τεθῆ, σημανεῖ τὸ ὀρθόν, οἷον εἰ ἴππον θεῖμεθα ἀνθρώπων ὄνομα),<sup>781</sup> il polo dialettico della natura, invece, è rivisitato in chiave post-ellenistica.<sup>782</sup> Chiarita così la semantica dei due 'reagenti', Alcinoο ribadisce che la posizione platonica coincide con il prodotto della 'reazione': τὸ ἐξ ἀμφοῖν. Ma chi è il protagonista della θέσις? L'autore ricostruisce così le mosse argomentative di Socrate.

- 6) Il λέγειν è una πράξις (cfr. *Cra.* 387b8); ogni πράξις è corredata da una procedura di realizzazione; chi si adegua a essa, compie l'azione in questione più o meno correttamente; sicché chi "parla così come sono le cose per natura"

<sup>778</sup> Così Van Den Berg 2007, 42; sulla teoria del linguaggio epicurea, cfr. *supra*. Un altro esempio di commistione linguistico-concettuale tra lessici e dispositivi teorici di differente estrazione è costituito dall'uso di κατάλληλον, che è tipicamente stoico: cfr. e.g. Epict. *Diss.* 1.22.9.

<sup>779</sup> Sulla difficoltà di questa *lectio*, cfr. Whittaker-Louis 1990, 92 n.108.

<sup>780</sup> Sono termini che non ricorrono nel dialogo.

<sup>781</sup> Alcinoο rimarca la natura non-selettiva della posizione di Ermogene attraverso il poliptoto τὸ τυχὸν τῷ τυχόντι: nomi e cose si trovano così a fungere da variabili reciprocamente indipendenti, che si associano e si dissociano tra di loro sulla base di decisioni estemporanee. Sulla fortuna dell'esempio platonico (*Cra.* 385a6-10) dell'uomo e del cavallo, cfr. Whittaker-Louis 1990, 92 n. 111.

<sup>782</sup> Non a caso, il termine ricorre a partire dall'età post-classica (prima attestazione in Filone, *De mut. nom.* 262): cfr. Whittaker-Louis 1990, 92 n. 110.

(λέγοι, ἢ τὰ πράγματα πέφυκεν; cf. *Cra.* 387c1) è colui che parla correttamente (ὀρθῶς).

- 7) Ma il nominare è una “parte” del dire (τοῦ λέγειν μέρος ἐστὶ τὸ ὀνομάζειν; cfr. *Cra.* 387c6-7), sicché quanto vale per il secondo, che è l’intero, varrà anche per il primo, che è ricompreso nell’altro. Un rapporto analogo, peraltro, intercorre anche tra i prodotti di tali azioni: l’ὄνομα è, infatti, una “parte” del λόγος (ὡς καὶ τοῦ λόγου μέρος τὸ ὄνομα). Si noti che quest’ultimo assunto non è esplicitamente asserito nella sezione del *Cratilo* da cui dipende il compilatore per la ricostruzione del resto della sequenza, ma lo si può rintracciare prima, a 385b1-d1. Perché Alcinoο non ripropone qui lo stesso schema di ragionamento di Socrate? Dietro al ricorso al principio del *Platonem ex Platone σαφηνίζειν* – questo ha l’aria di esserne un esempio – vi è senz’altro l’esigenza di semplificare la sequenza argomentativa del testo platonico; ma, all’origine di tale mossa esegetica, potrebbe celarsi anche il proposito di integrare nello sviluppo teorico della sezione la pericope di 385b1-d1, forse percepita già in età imperiale come disarmoniosa rispetto al movimento dialogico del contesto di collocazione. Da questa stessa sezione, peraltro, proviene anche la teoria della trasmissibilità verticale delle proprietà di un intero alle sue parti (cfr. I.4).
- 8) Se il dire, per essere corretto, si deve realizzare in conformità con la natura delle cose (ἢ τὰ πράγματα πέφυκεν), e il nominare gode di questa stessa proprietà in quanto parte del dire, anche il nome corretto e scorretto sarà discriminabile sulla base della sua “familiarità di natura con la cosa nominata” (τὴν φυσικὴν [...] οἰκειότητα πρὸς τὸ πρᾶγμα; cfr. *Cra.* 387d4-8, anche se la nozione di οἰκειότης è assente dal testo platonico). Questo richiamo all’οἰκειότης assolve, presumibilmente, alla funzione di cerniera tra parole e cose; se queste rappresentano due domini distinti, la loro ‘comunicazione’ richiede di essere giustificata; sicché ipotizzare una condizione ontologica di ‘familiarità’ offre l’opportunità di una soluzione, per quanto il concetto non venga ulteriormente approfondito.
- 9) Alla luce di quanto fin qui asserito, Alcinoο può concludere che l’ὀνοματοθέτης ἄριστος, ossia il decisore di nomi migliore in assoluto, è “quello capace di significare la natura della cosa attraverso il nome” (ὁ σημαίνων δι’ ὀνόματος τὴν φύσιν τοῦ πράγματος; cfr. 389d4-8): in altre parole, il *significato* di una parola posta dall’ὀνοματοθέτης ἄριστος è la *natura* stessa del *nominatum*. Il

primo dato testuale che merita di venir discusso è la *lectio* ὀνοματοθέτης, che è attestata solo in alcuni manoscritti del *Cratilo* alla riga 389d9; per la precisione, essa è restituita solo dall'iparchetipo δ dei due manoscritti W e Q (Cod. Vind. Suppl. gr. 7, sec. XI; Cod. Par. gr. 1813, sec. XIII), e dai *recentiores* del *Carmide*, dove la figura del demiurgo di nomi ricorre a 175b4.<sup>783</sup> Se è plausibile che Alcinoο leggesse un testo recante questa lezione, che quindi potrebbe essere stata già diffusa in età imperiale, non si può escludere che sia lo stesso Alcinoο ad aver immesso nel suo testo questa 'congettura ideologica', se così si può dire. Di fronte alla lezione platonica νομοθέτης, infatti, talvolta sostituita dalla variante ὀνοματοουργός, Alcinoο potrebbe aver scelto di armonizzare le due forme, rendendo così la prima più perspicua e pertinente al contesto. La presenza, poi, di questa lezione nell'iparchetipo di due manoscritti dell'XI e del XIII secolo, nonché in quelli *recentiores* del *Carmide*, potrebbe essere indipendente dal manuale medioplatonico, o quest'ultimo potrebbe essere stato all'origine di una certa tradizione testuale, di cui è evidentemente impossibile ricostruire i momenti di sviluppo.

Il resto del capitolo non presenta elementi di particolare novità o interesse. L'unico passaggio che merita un commento è quello conclusivo: οὕτω γάρ τοι καὶ αὐτὸς ὁ ὀνοματοθέτης καλῶς ἂν χρήσαιτο τῇ θέσει, εἰ ὡς διαλεκτικοῦ παρόντος ποιοῖτο τὴν θέσιν, τὴν φύσιν τῶν ὑποκειμένων ἐπισταμένου, in cui è ripreso il rapporto tra onomatoteta e dialettico. Quello che stupisce è l'uso di ὡς con il genitivo assoluto: se il valore conferito al costrutto dallo ὡς è comparativo-ipotetico ("come se"), ne potrebbe conseguire che anche per Alcinoο, come per diversi commentatori moderni, la funzione dialettica è, nella pratica denominativa, sostanzialmente assimilabile a quella onomaturgica in senso stretto (cfr. I.6).

Più in generale, il capitolo è dominato da un'assenza piuttosto singolare. In tutto il compendio del *Cratilo*, che è ricco di dettagli e di elementi testuali di per sé non certo essenziali, manca qualsiasi riferimento alle idee, o comunque alle 'forme' del nome di cui si parla alle pagine 388-390 del *Cratilo*. In termini

---

<sup>783</sup> Per altre attestazioni della *lectio* nella tradizione indiretta, cfr. Whittaker-Louis 1990, 93 n.112.

ontologici, l'unica entità esplicitamente riconosciuta da Alcinoò come *nominandum* è la “natura della cosa” (τῆ τοῦ πράγματος φύσει); che *status* abbia, tuttavia, non è chiarito nel capitolo, né il termine acquisisce altrove un significato del tipo di ‘natura ideale’. Come spiegare, allora, questa scelta teorica da parte dell’autore? Perché si tratta, a prima vista, di una presa di distanze piuttosto marcata dal dettato testuale del dialogo platonico, che non può essere stata inavvertita: le sue conseguenze sul piano concettuale sono notevoli. L’unica spiegazione plausibile, se non si vuole ammettere questa ‘espunzione’ da parte del Medioplatonico, è che egli abbia ritenuto di poter assimilare le ‘forme’ evocate nella versione ‘forte’ del nomoteta alla ‘natura’ a cui si fa ripetutamente accenno nel prosieguo del dialogo e anche subito prima dell’introduzione delle ‘forme’. Altrimenti, si deve concludere che Alcinoò ha letto il *Cratilo* come un dialogo sprovvisto di riferimenti alla cosiddetta ‘teoria delle idee’ in senso proprio, talché gli elementi eidetici della tesi socratico-platonica sono stati derubricati, al più, a tracce di un’elaborazione concettuale *in fieri*.

Comunque sia, il testo del manuale si è rivelato ben più complesso di quanto ci si sarebbe attesi da un opuscolo scolastico.

## BIBLIOGRAFIA

Ackrill 1965 = Ackrill J.L., *SYMPLOKE EIDON*, in Allen R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 199-206.

Ackrill 1997 = Ackrill J.L., *Language and reality in Plato's Cratylus*, in Ackrill J.L., *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, 33–52.

Ademollo 2011 = Ademollo F., *The Cratylus of Plato. A Commentary*, Cambridge.

Ademollo 2013 = Ademollo F., *Plato's Conception of the Forms: Some Remarks*, in Galluzzo G.-Chiaradonna R. (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, 41-85.

Ademollo 2015 = Ademollo F., *Names, Verbs, and Sentences in Ancient Greek Philosophy*, in Cameron M.-Stainton R.J. (eds.), *Linguistic Content*, Oxford, 33-54.

Ademollo 2017 = Ademollo F., *Pseudo-Plato on names*, "Phronesis" 62/3, 255–73.

Adoméas 2006 = Adoméas M., *Discipleship in Plato's Cratylus*, "Literatura" 48/3, 22-33.

Allan 1954 = Allan D. J., *The Problem of Cratylus*, "The American Journal of Philology" 75, 271-287.

Anagnostopoulos 1972 = Anagnostopoulos G., *Plato's Cratylus: The Two Theories of the Correctness of Names*, "The Review of Metaphysics" 25, 691-736.

Anagnostopoulos 1973 = Anagnostopoulos G., *The significance of Plato's Cratylus*, "The Review of Metaphysics" 27/2, 318-345.

Anceschi 2014 = Anceschi B., *Isomorfismo e Allegoria: Strutture di Conoscenza in Ludwig Von Bertalanffy, nel Cratilo di Platone e nel Papiro di Derveni*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" 106/3, 467-479.

Annas 1983 = Annas J., *Knowledge and language: the Theaetetus and the Cratylus*, in Schofield M.-Nussbaum M.C. (eds.), *Language and logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 95-114.

Aronadio 1985 = Aronadio F., *Il Parmenide e la sintassi dell'eidos*, "Elenchos" 6/2, 333-355.

Aronadio 1987 = Aronadio F., *Il Cratilo, il linguaggio e la sintassi dell'eidos*, "Elenchos" 8/2, 329-362.

Aronadio 1996 = Aronadio F. (a cura di), Platone, *Cratilo*, Roma-Bari.

Aronadio 2002 = Aronadio F., *Procedure e verità in Platone* (Menone, Cratilo, Repubblica), Napoli.

Aronadio 2011 = Aronadio F., *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Roma.

Aronadio 2016 = Aronadio F., *What's in the Name "Eros"? Onoma and Holon in Symposium 204e-206a*, in Tulli M.-Erler M. (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 218-223.

Aronadio 2016a = Aronadio F., *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli.

Aronadio 2020 = Aronadio F., *EPOPTEUO*, in Giovannetti L. (a cura di), *Le forme del vedere. Studi lessicologici sui verba videndi nel corpus Platonicum*, Napoli, 119-126.

Atherton 2005 = Atherton C., *Lucretius on what language is not*, in Frede D. – Inwood B. (eds.), *Language and learning. Philosophy of language in the Hellenistic age. Proceedings of the ninth symposium Hellenisticum*, Cambridge, 101-138.

Asmis 1984 = Asmis E., *Epicurus' scientific method*, Ithaca.

Bailey 1947 = Bailey C. (ed.), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura: Libri Sex. II, Commentary, Books I-III*, Oxford.

Bailey 1947a = Bailey C. (ed.), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura: Libri Seks. III, Commentary, Books IV-VI, Addenda, Indexes, Bibliography*, Oxford.

Balansard 2001 = Balansard A., *Technè dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin.

Balaudé 1994 = Balaudé J.-F. (ed.), *Épicure, Lettres, maximes, sentences*, Paris.

Baltes 2011 = Baltes M., Γέγονεν (Platon, Tim. 28 B 7). *Ist die Welt real entstanden oder nicht?*, in Baltes M., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Berlino, 303-326.

Barnes 1996 = Barnes J., *Epicurus: meaning and thinking*, in Giannantoni G. – Gigante M. (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993*, Napoli, vol. I, 197-220.

Barney 1997 = Barney R., *Plato on conventionalism*, “Phronesis” 42/2, 143-162.

Battegazzore 1995 = Battegazzore A.M., *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, “Sandalion” 18, 5-34.

Battezzato 2018 = Battezzato L., *Linguistica e retorica della tragedia greca*, Roma.

Baxter 1992 = Baxter T.M.S., *The Cratylus. Plato's Critique of Names*, Leiden-New York-Köln.

Belardi 1985 = Belardi W., *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*, Roma.

Benati 2017 = Benati E., *La teoria del flusso nel Cratilo e nel Timeo di Platone: il problema di un mondo in divenire e il rapporto con Eraclito*, “Studi Classici e Orientali” 63, 73-90.

Benitez 1995 = Benitez E.E., *The good or the demiurge: causation and the unity of good in Plato*, “Apeiron” 28/2, 113-140.

Benson 2010 = Benson H.H., *Collection and Division in the Philebus*, in Dillon J. - Brisson L. (eds.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 19-24.

Bergomi 2014 = Bergomi M., *Some considerations on the presence of the “Derveni” allegory in Plato's Cratylus*, “Méthexis” 27, 215-224.

Bernabé 1992 = Bernabé A., *Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos*, “Revista Española de Lingüística” 22, 25-54.

Bernabé 1995 = Bernabé A., *Una etimología platónica: soma-sema*, “Philologus” 139/2, 204-237.

Berti 1997 = Berti E., *L'oggetto dell'Eikos muthos nel Timeo di Platone*, in Calvo T.-Brisson L. (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 119-131.

Berti 2017 = Berti E. (a cura di), *Aristotele, Metafisica*, Roma-Bari.

- Bestor 1980 = Bestor Th.Wh., *Plato's Semantics and Plato's Cratylus*, "Phronesis" 25/3, 306-330.
- Betegh 2004 = Betegh G., *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge.
- Betegh 2010 = Betegh G., *What makes a myth eikôs?* in Mohr R.M.-Sattler B. M. (eds.), *One Book The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas-Zurich-Athens, 213-224.
- Bloch 1993 = Bloch O., *Le contre-platonisme d'Épicure*, in Dixsaut M. (ed.), *Contre Platon. I, Le platonisme dévoilé*, Paris, 85-102.
- Blondell 2003 = Blondell R., *The Man with no Name: Socrates and the Visitor from Elea*, in Michielini A. N. (ed.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, "Cincinnati Classical Studies" 8 (N.S.), Leiden-Boston, 247-266.
- Bonazzi 2010 = Bonazzi M., *I sofisti*, Roma.
- Bonazzi 2013 = Bonazzi M., *Concezioni stoiche e idee platoniche*, "Elenchos" 24, 327-350.
- Bonazzi 2017 = Bonazzi M., *The Platonist appropriation of stoic epistemology*, in Engberg-Pedersen T. (ed.), *From stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*, Cambridge, 120-141.
- Bordoy 2000 = Bordoy F. C., *Nueva interpretación del Crátilo platónico a partir de las aportaciones del Papiro de Derveni*, "Emerita" 68/1, 53-71.
- Brancacci 1992 = Brancacci A., *La terza definizione di scienza nel Teeteto*, in Battezzatore A.M. (a cura), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova, 107-32.
- Brancacci 2002 = Brancacci A., *La determinazione dell'eidos nel Menone*, "Wiener Studien" 115, 59-78.
- Brancacci 2020 = Brancacci A., *Il Teeteto e il suo rapporto con il Cratilo*, "Elenchos" 41/1, 27-48.
- Bravo 2008 = Bravo F., *Verdad y teorías del lenguaje en el Cratilo de Platón*, "Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica" 46, 67-77.

Bravo 2010 = Bravo F., *El método de la división y la división de los placeres en el Filebo de Platón*, in Dillon J.-Brisson L. (eds.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 25-30.

Brisson 2002 = Brisson L., *Le divin planteur* (φυτουργός), “Kairos” XIX, 31-48.

Brisson 2005 = Brisson L., *Come rendere conto della partecipazione del sensibile all'intelligibile in Platone*, in Fronterotta F.-Leszl W. (a cura di), EIDOS-IDEA. *Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 25-36.

Brisson 2015<sup>2</sup> = Brisson L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin (ed. orig. 1994).

Brittain 2012 = C. Brittain, *Antiochus' epistemology*, in Sedley D.N. (ed.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, 104-130.

Broadie 2011 = Broadie S., *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge.

Brumbaugh 1958 = Brumbaugh R., *Plato's Cratylus: the order of etymologies*, “The Review of Metaphysics” 11/3, 502-510.

Brunschwig 1977 = Brunschwig J., *Epicure et le problème du 'langage privé'*, “Revue des Sciences Humaines” 43, 157-177.

Buongiovanni 2005 = Buongiovanni M., *L'eredità di Parmenide nel Cratilo di Platone*, “Studi Classici e Orientali” 51, 75-118.

Burkert 1970 = Burkert W., *La genèse des choses et des mots: le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle*, “Les études philosophiques” 4, 443-455.

Burnyeat 1978 = Burnyeat M.F., *The upside-down back-to-front sceptic of Lucretius 4.472*, “Philologus” 122, 197-206.

Burnyeat 2009 = Burnyeat M. F., *Eikos muthos*, in Partenie C. (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge/New York, 167-186.

Bury 1894 = Bury R. G., *Dynamis and physis in Plato*, “The Classical Review” 8/7, 297-300.

Butti de Lima 1996 = Butti de Lima P., *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino.

Calvert 1970 = Calvert B., *Forms and Flux in Plato's Cratylus*, "Phronesis" 15, 26-47.

Cambiano 1971 = Cambiano G., *Platone e le tecniche*, Torino (ried. nel 1991).

Cambiano 1981 = Cambiano G. (a cura di), Platone, *Dialoghi Filosofici. Volume secondo: Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo*, Torino.

Campbell 1867 = L. Campbell (ed.), *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford.

Campbell 2003 = Campbell G., *Lucretius on creation and evolution. A Commentary on De rerum natura book five, lines 772-1104*, Oxford.

Campese 2000 = Campese S., *La seconda ondata: la comunanza di donne e figli*, in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol. IV, 257-294.

Canfora 1986 = Canfora L. (a cura di), Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Roma-Bari.

Canfora 1999 = Canfora L., *La storiografia greca*, Milano.

Canfora 2013 = Canfora L., *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari.

Canto 1987 = Canto M., *Le semeion dans le Cratyle*, "Revue de Philosophie Ancienne" 5/1, 9-25.

Casanova 1984 = Casanova A., *I frammenti di Diogene d'Enoanda*, Firenze.

Casertano 1995 = Casertano G., *Il problema del rapporto nome-cosa-discorso nel Politico*, in Rowe C.J. (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 141-154.

Casertano 1996 = Casertano G., *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli.

Casertano 2005 = Casertano G., *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 124-149.

Casertano 2007 = Casertano G., *Paradigmi della verità in Platone*, Roma.

Casertano 2008 = Casertano G., *La virtù e la virtù: i nomi e il discorso*, in Migliori M.-Valditara L.N. (eds.), *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Brescia, 81-97.

Casertano 2013 = Casertano G., *L'idea, il letto e la virtù*, in Notomi N.-Brisson L. (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia*, Sankt Augustin, 294-300.

Casertano 2015 = Casertano G. (a cura di), *Platone, Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti*, Napoli.

Casertano 2018 = Casertano G., *True and Right in the Statesman*, in Bossi B.-Robinson Th.M. (eds.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin, 73-86.

Casertano 2016 = Casertano G., *La difficile analogia tra poesia e amore*, in Tulli M. - Erler M. (eds.), *Plato in Symposium*, Sankt Augustin, 224-230.

Centrone 1995 = Centrone B., *Pathos e ousia nei primi dialoghi di Platone*, "Elenchos" 16/1, 129-152.

Centrone 1998 = Centrone B. (a cura di), *Platone, Fedro*, Roma-Bari.

Centrone 2000 = Centrone B. (a cura di), *Platone, Fedone*, Roma-Bari.

Centrone 2002 = Centrone B., *Il concetto di holon nella confutazione della dottrina del sogno (Platone, Theaet. 201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione*, in Casertano G. (ed.), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 55-139.

Centrone 2004 = Centrone B., *L'eidos come holon in Platone e i suoi riflessi in Aristotele*, in Fronterotta F.- Leszl W. (eds.), *Eidos.Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 103-114.

Centrone 2007 = Centrone B., *L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?*, in Fermani A.-Migliori M.-Napolitano L.V. (a cura di), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*, Milano, 35-50.

Centrone 2007a = Centrone B., *La virtù platonica come holon: dalle Leggi al Protagora*, "Teoria" II/1, 113-130.

Centrone 2008 = Centrone B. (a cura di), Platone, *Sofista*, Torino.

Centrone 2008a = Centrone B., *La virtù platonica come holon: dalle Leggi al Protagora*, in Migliori M.- Valditara L.N. (eds.), *Plato ethicus. La filosofia è vita*, Brescia, 97-113.

Centrone 2010 = Centrone B. (a cura di), Platone, *Eutifrone*, in Centrone B.-Taglia A. (a cura di), Platone, *Eutifrone. Apologia di Socrate. Critone*, Torino.

Centrone 2011 = Centrone B., *L'eidos come holon in Platone e i suoi riflessi in Aristotele*, in Fronterotta F.-Leszl W. (a cura di), EIDOS-IDEA. *Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 103-114.

Centrone 2012 = Centrone B. (a cura di), Platone, *Ippia maggiore. Ippia minore. Ione. Menesseno*, Torino.

Centrone 2014 = Centrone B., *Aletheia logica, aletheia ontologica in Platone*, "Methexis" 27, 1-17.

Centrone 2015 = Centrone B., *Prima lezione di filosofia antica*, Roma-Bari.

Centrone 2015 a = Centrone B., *L'esegesi del Timeo nell'Accademia antica*, in Celia F.-Ulacco A. (a cura di), *Il Timeo. Esegesi greche, latine, arabe*, Pisa, 57-80.

Centrone 2021 = Centrone B., *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Roma.

Cerri 2007 = Cerri G., *La poetica di Platone: una teoria della comunicazione*, Lecce.

Chantraine 1933 = Chantraine P., *La formation des noms en grec ancien*, Paris.

Chantraine 1956 = Chantraine P., *Études sur le vocabulaire grec*, Parigi.

Cherniss 1932 = Cherniss H., *On Plato's Republic X 597 B*, "American Journal of Philology" 53/3, 233-242.

Cherniss 1936 = Cherniss H., *The philosophical economy of the Theory of Ideas*, "American Journal of Philology" 57/4, 445-456.

Cherniss 1944 = Cherniss H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore.

Cherniss 1957 = Cherniss H., *Timaeus 38a8-b5*, "Journal of Hellenic Studies" 77/1, 18-23.

- Chiaradonna 2007 = Chiaradonna R., *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.*, in Bonazzi M. – Helmig Ch. (eds.), *Platonic Stoicism/Stoic Platonism*, Leuven, 209-242.
- Chilton 1962 = Chilton C. W., *The Epicurean theory of the origin of language. A study of Diogenes of Oenoanda, Fragments X and XI (W)*, “American Journal of Philology” 83/2, 159-167.
- Churchill 1983 = Churchill S., *Nancy Demand on the nomothetes of the Cratylus*, “Apeiron” 17/2, 92-93.
- Colvin 2007 = Colvin M., *Heraclitean flux and unity of opposites in Plato’s Theaetetus and Cratylus*, “Classical Quarterly” 57/2, 759-769.
- Cordero 2005 = Cordero N.L., *Platone non dice che l’onoma può essere vero o falso (Crat. 385c- d)*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 19-26.
- Cornea 2011-2012 = Cornea A., *La prénotion d’Épicure est-elle d’inspiration platonicienne?*, “Chòra” 9-10, 203-221.
- Cornford 1935 = Cornford F.M., *Plato’s Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato Translated with a Running Commentary*, London.
- Cornford 1937 = Cornford F.M., *Plato’s Cosmology: the Timaeus of Plato*, Londra.
- Costa 1984 = Costa C.D.N. (ed.), *Lucretius, De rerum natura V*, Oxford.
- Crivelli 1990 = Crivelli P., *Il Sofista di Platone. Non essere, negazione, falsità*, “Atti e memorie dell’Accademia toscana di scienze e lettere ‘La Colombaria’” 55, 9-104.
- Crivelli 2012 = Crivelli P., *Plato’s account of falsehood. A study of the Sophist*, Cambridge.
- Dalimier 1998 = Dalimier C. (ed.), *Platon, Cratyle*, Paris.
- Davies 1989 = Davies M., *Sisyphus and the invention of religion (‘Critias’ TrGF 1 (43) F 19 = B 25 DK)*, “Bulletin of the Institute of Classical Studies” 36, 16–32.
- de Lacy 1939 = de Lacy Ph., *The Epicurean analysis of language*, “American Journal of Philology” 60/1, 85-92.

de Lacy 1969 = de Lacy Ph., *Limit and variation in the Epicurean philosophy*, “Phoenix” 23/1, 104-113.

De Piano 2013 = De Piano P., *Il Demiurgo, l’onomaturgo e l’artista nei capitoli LI-LIII dell’In Cratylum di Proclo*, “Logos. Rivista annuale del Dipartimento di filosofia A. Aliotta” 8, 9-22.

de Romilly 1993 = de Romilly J., *Les Barbares Dans la Pensée de la Grèce Classique*, “Phoenix” 47/4, 283-292.

De Simone 2020 = De Simone P., *Plato’s use of the term stoicheion. Origin and implications*, “Archai” 30, 1-18.

Delle Donne 2020 = Delle Donne C., *Multae quippe orationes verae quidem sed obscurae. Calcidius’ taxonomy of textual obscuritas*, “Rónai - Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios” 8/2, 262-288.

Delle Donne 2021 = Delle Donne C., *Tenses in the genre of Greek cosmology: the case of Plutarch*, in Bloomfield-Gadêlha C.-Hall E. (eds.), *Time, Tense and Genre in Ancient Greek Literature*, Oxford, di prossima pubblicazione.

Delle Donne 2021a = Delle Donne C., *Tackling conventions: Plato’s Barbarians between language and ontology*, “Scripta Classica Israelica” 40, 15-30.

Delle Donne 2021b = Delle Donne C., *Note sul significato di notitia/notities in Lucrezio*, “Rivista di istruzione e filologia classica” 149/1, 26-45.

Delle Donne 2022 = Delle Donne C., *On the trail of Plato’s συγγένεια*, “Antiquorum Philosophia”, di prossima pubblicazione.

Delle Donne 2022a = Delle Donne C., *Contro Platone. Una nota su Diogene di Enoanda e il Cratilo*, “Studi Classici e Orientali” 68, di prossima pubblicazione.

Demand 1975 = Demand N., *The nomothetes of the Cratylus*, “Phronesis” 20/1, 106-109.

Denniston 1950 = Denniston J.D., *The Greek particles*, Oxford.

Deufert 2018 = Deufert M., *Kritischer Kommentar zu Lukrezens De rerum natura*, Berlin.

- Deufert 2019 = Deufert M. (ed.), T. Lucretius Carus, *De rerum natura*, Berlin.
- Diggle 1996 = Diggle J., *Critias, Sisyphus (fr. 19 Snell)*, “Prometheus” 22, 103–4.
- Dillon 1996 = Dillon J. (ed.), Alcinous, *The Handbook of Platonism*, Oxford.
- Dillon 1997 = Dillon J., *The riddle of the Timaeus. Is Plato sowing clues?*, in Joyal M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot, 25-42.
- Dillon 2010 = Dillon J., *I Medioplatonici. Uno studio del platonismo (80 aC-220 dC)*, Milano (ed. orig. 1977).
- Dionigi 2001 = Dionigi R., *Nomi Forme Cose. Intorno al Cratilo di Platone*, Macerata.
- Dixsaut 2001 = Dixsaut M., *Métamorphoses de la Dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris.
- Dixsaut 2016 = Dixsaut M., *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris.
- Dixsaut 2018 = Dixsaut M. (ed.), Platon, *Le Politique*, Paris.
- Donini 1988 = Donini P., *Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso*, “Elenchos” 1, 5-52.
- Donini 2011 = Donini P., *Le fonti medioplatoniche di Seneca: Antioco, la conoscenza, le idee*, in Bonazzi M. (ed.), Donini P., *Commentary and tradition. Aristotelianism, Platonism, and post-Hellenistic philosophy*, Berlin, 297-314.
- Dorandi 2016 = Dorandi T., *Nell’officina dei classici*, Roma.
- Driscoll 2018 = Driscoll S.D., *Linguistic Mimēsis in Plato’s Cratylus*, in Reid H.L.- J.C. DeLong (eds.), *The Many Faces of Mimesis*, Parnassos, 113-125.
- Duke et alii 1995 = Duke E.A. – Hicken W.F. – Nicoll W.S.M.- Robinson D.B.-Strachan J.C.G. (eds), *Platonis Opera, Vol. 1: Tetralogiae I–II*, Oxford.
- El Murr 2014 = El Murr D., *Auto kath’hauto: la genèse et le sens d’un philosophème platonicien*, in Koch I.- Doucet D. (eds), *Autos, id ipsum: Figures de l’identité d’Homère à Augustin*, Aix en Provence, 39-56.

- El Murr 2014a = El Murr D., *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris.
- Erler 1991 = Erler M., *Il senso delle aporie nei Dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Milano (ed. orig. 1987).
- Erler 2008 = Erler M., *Platone. Un'introduzione*, Torino.
- Erler 2017 = Erler M., *Diogenes against Plato. Diogenes' critique and the Tradition of Epicurean Antiplatonism*, in Hammerstaedt J.- Morel P.-M.–Güremen R. (eds.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven, 51-66.
- Fattal 2001 = Fattal M., *Vérité et fausseté de l' onoma et du logos dans le Cratyle de Platon*, in Fattal M. (ed.), *La philosophie de Platon*, Parigi, 207-232.
- Ferrari 1996 = Ferrari F., *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, "Museum Helveticum" 53/1, 44-55.
- Ferrari 2001 = Ferrari F., *La causalità del Bene nella Repubblica di Platone*, "Elenchos" 22/1, 5-37.
- Ferrari 2003 = Ferrari F., *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in Vegetti M. (a cura di), *Platone, La Repubblica*, Napoli, vol V, 287-326.
- Ferrari 2003a = Ferrari F., *Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel Timeo*, in Natali C.-Maso S. (eds.), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, 83-96.
- Ferrari 2003b = Ferrari F., *Questioni eidetiche*, "Elenchos" 24/1, 93-114.
- Ferrari 2005 = Ferrari F., *L'accento alle idee alla fine del Cratilo*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 115-123.
- Ferrari 2005a = Ferrari F., *Interpretare il Timeo*, in Leinkauf T. – Steel C. (eds.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven, 1-12.
- Ferrari 2006 = Ferrari F., *Poietes kai pater: esegesi medioplatoniche di Timeo, 28c3*, in De Gregorio G. – Medaglia S. (a cura), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli, 43-58.
- Ferrari 2007 = Ferrari F., *Il problema dell'esistenza di idee di artefacta*, in Vegetti M. (a cura di) *Platone, La Repubblica*, Napoli, vol VII, 151-172.

Ferrari 2007a = Ferrari F., *L'anamnesis del passato tra storia e ontologia*, in Fermani A.-Migliori M.-Napolitano V.L. (a cura di), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*, Milano, 73-88.

Ferrari 2007b = Ferrari F., *Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel Timeo*, in Napolitano V.L. (a cura di), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, Milano, 147-172.

Ferrari 2007c = Ferrari F., *Socrate tra personaggio e mito*, Milano.

Ferrari 2010 = Ferrari F., *Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone*, in Fronterotta F. (a cura di), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, 33-72.

Ferrari 2010a = Ferrari F. (a cura di), Platone, *Contro la democrazia*, Milano.

Ferrari 2011 = Ferrari F. (a cura di), Platone, *Teeteto*, Milano.

Ferrari 2011a = Ferrari F., *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in Fronterotta F.-Leszl W. (a cura di), EIDOS-IDEA. *Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 233-246.

Ferrari 2012 = Ferrari F., *L'anima dell'essere. Sofista, 248e-249a e Timeo, 30c-31a*, in Palumbo L. (a cura di), Logon didonai. *Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli, 601-613.

Ferrari 2013 = Ferrari F., *El "mito" del demiurgo y la interpretación del Timeo*, "Cuadernos de Filosofía" 60, 5-16.

Ferrari 2015 = Ferrari F., *Il dibattito antico intorno all'origine del male: Platone e la tradizione platonica*, in Merlini F. - Bernardini R. (eds.), *The World and its Shadow/Il mondo e la sua ombra*, Einsiedeln, 42-89.

Ferrari 2015a = Ferrari F., *Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone*, in Radice R.-Tiengo G. (a cura di), *Seconda navigazione. Omaggio a G. Reale*, Milano, 219-232.

Ferrari 2015b = Ferrari F., *L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone*, in "Teoria politica" V, 101-112.

Ferrari 2016 = Ferrari F. (a cura di), Platone, *Menone*, Milano.

Ferrari 2017 = Ferrari F., *La traduzione della lingua filosofica di Platone: alcune riflessioni sul significato di ousia*, in Taufer M. (ed.), *Tradurre classici greci in lingue moderne*, Berlino, 67-86.

- Ferrari 2018 = Ferrari F., *Platone*, Bologna 2018.
- Ferrari 2019 = Ferrari F., *La via dell'immortalità. Percorsi Platonici*, Torino 2019.
- Ferrari 2019a = Ferrari F., *Al di là dell'essere: la dynamis tou agathou. Gli studi di Mario Vegetti sull'idea del Buono in Platone*, in AA.VV., *La filosofia come esercizio di comprensione. Studi in onore di Mario Vegetti*, Pistoia, 35-53.
- Ferrari 2020 = Ferrari F., *Homologia e dialettica in Platone*, "Antiquorum Philosophia" 13, 23-44.
- Ferwerda 1985 = Ferwerda R., *The Meaning of the Word ΣΩΜΑ in Plato's Cratylus 400C*, "Hermes" 113/3, 266-279.
- Fine 1977 = Fine G., *Plato on naming*, "Philosophical Quarterly" 27, 289-301.
- Fine 1987 = Fine G., *Forms as causes: Plato and Aristotle*, in Graeser A. (ed.), *Mathematics and metaphysics in Aristotle*, Bern-Stuttgart, 350-396.
- Forcignanò 2014 = Forcignanò F., *Il problema delle idee di artefatto in Platone*, "Méthexis" 27, 61-93.
- Forcignanò 2015 = Forcignanò F., *Partecipazione, mescolanza, separazione: Platone e l'immanentismo*, "Elenchos" 36/1, 5-44.
- Forcignanò 2016 = Forcignanò F., *La debolezza strutturale del linguaggio nella Settima Lettera di Platone*, "ÉTICA e filosofia política" 19/2, 153-179.
- Forcignanò 2017 = Forcignanò F., *Forme, linguaggio, sostanze*, Milano.
- Forcignanò 2018 = Forcignanò F., *Oi ζοφοὶ πλὴν Παρμενίδου. Per una ricostruzione dell'argomento platonico che dimostra le idee dalla possibilità della conoscenza*, "Prometheus" 26, 166-168.
- Fowler 1925 = Fowler H.N. (ed.), *Plato, Statesman*, in Lamb W.R.M. - Fowler H.N. (eds.), *Plato, Statesman-Philebus-Ion*, Cambridge (MA), 197-400.
- Fowler 2002 = D. Fowler, *Lucretius on atomic motion: a commentary on Lucretius: De rerum natura book two, lines 1-332*, Oxford.
- Fraenkel 1950 = Fraenkel E. (ed.), *Aeschylus, Agamemnon*, vol. II, Oxford.

Frede 1992 = Frede M., *Plato's Sophist on false statements*, in Kraut R. (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, 397-424.

Friedlander 1957 = Friedlander P., *Die Platonischen Schriften*, Berlin.

Fronterotta 2001 = Fronterotta F., METHEXIS. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa.

Fronterotta 2003 = Fronterotta F. (a cura di), Platone, *Timeo*, Milano.

Fronterotta 2003a = Fronterotta F., *La divinité du bien et la bonté du dieu "producteur" (φουτουργός/δημιουργός) chez Platon*, in Laurent J. (éd.), *Les dieux de Platon: Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Caen, 53-76.

Fronterotta 2006 = Fronterotta F., *Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene*, "Giornale critico della filosofia italiana" 85, 412-436.

Fronterotta 2007 = Fronterotta F. (a cura di), Platone, *Sofista*, Milano.

Fronterotta 2007a = Fronterotta F., Phytourgos, demiourgos, mimetes: *chi fa cosa in resp. X 596a-597e?*, in Vegetti M. (a cura di) Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol VII, 173-198.

Fronterotta 2007b = Fronterotta F., *The development of Plato's theory of ideas and the socratic question*, "Oxford studies in ancient philosophy" 32, 37-62.

Fronterotta 2011 = Fronterotta F., *Dialettica e diairesis nel Sofista platonico*, in Lisi F.– Migliori M.– Monserrat-Molas J. (eds.), *Formal Structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*, Sankt Augustin 2011, 151-67.

Fronterotta 2012 = Fronterotta F., *El demiurgo y los principios del cosmos generado en el Timeo de Platón*, "Cuadernos de filosofía" (59), 5-22.

Fronterotta 2014 = Fronterotta F., *Luogo, spazio e sostrato 'spazio-materiale' nel Timeo di Platone e nei commenti al Timeo*, in Giovannozzi D.-Veneziani M. (a cura di), LOCUS-SPATIUM. *XIV colloquio internazionale, Roma, 3-5 gennaio 2013*, Firenze, 7-42.

Fronterotta 2014a = Fronterotta F., *Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel Timeo?*, "Méthexis" (27), 95-120.

Fronterotta 2016 = Fronterotta F., *Cause, causality and causal action in Philebus 26E–27B*, in Jirsa J.-Karfik F.-Spinka S. (eds.), *Plato's Philebus*, Praga, 57-73.

Fronterotta 2019 = F. Fronterotta, *Platon sur ONOMA, PHMA et ΛΟΓΟΣ: théories du ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ en Sophiste 261d-262e*, "Methodos" 19, 1-16.

Fronterotta 2019a = Fronterotta F., *Nomos nel Timeo di Platone e nei commenti antichi al Timeo*, in Buccolini C. - Lamarra A. (eds.), *NOMOS-LEX*, Firenze, 29-50.

Fronterotta 2020 = Fronterotta F., *Il sogno in Platone*, in Buccolini P.-Totaro P. (eds.), *Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna*, Roma, 59-96.

Fronterotta 2021 = Fronterotta F., *Panteles zōion e pantelōs on: vita, anima e movimento intellegibile nel Timeo (e nel Sofista)*, in Jorgenson C.-Karfik F.-Špinká Š. (eds.), *Plato's Timaeus. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Leiden, 49-69.

Gaiser 1968 = Gaiser K., *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart.

Gaiser 1974 = Gaiser K., *Name und Sache in Platons Kratylos*, Heidelberg.

Gallop 1963 = Gallop D., *Plato and the alphabet*, "The philosophical review" 72/3, 364-376.

Gambara 1984 = Gambarara D., *Alle fonti della filosofia del linguaggio: lingua e nomi nella cultura greca arcaica*, Roma.

Gastaldi 2000 = Gastaldi S., *La guerra della kallipolis*, in Vegetti M. (a cura di), *Platone, La Repubblica*, Napoli, vol. IV, 301-354.

Gastaldi 2002 = S. Gastaldi, *La metafora aristotelica tra Poetica e Retorica*, in Lanza D. (a cura di), *La poetica di Aristotele e la sua storia*, Pisa, 81-89.

Gera 2003 = Gera D.L., *Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization*, Oxford.

Gersh 1986 = Gersh S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition*, Paris.

Gerson 2000 = Gerson L.P., *Plato Absconditus*, in Press G.A. (ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, 201-210.

Gerson 2006 = Gerson L.P., *The “holy solemnity” of forms and the Platonic interpretation of Sophist*, “Ancient Philosophy” 26, 291-304.

Giannantoni 1991 = Giannantoni G., *La dialettica nel Cratilo platonico*, “Atti dell’Accademia di scienze morali e politiche”, 121-134.

Giannantoni 1994 = Giannantoni G., *Epicurei e Stoici sul linguaggio*, in AA. VV., *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, 249-271.

Gigandet 2007 = Gigandet A., *La connaissance: principes et méthodes*, in Gigandet A. – Morel P.M. (eds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris, 73-98.

Gigante 1956 = Gigante M., *Nomos Basileus*, Napoli.

Gigante 1981 = Gigante M., *Scetticismo ed epicureismo. Per l’avviamento di un discorso storiografico*, Napoli 1981.

Gildersleeve-Miller 1911 = Gildersleeve B.L.-Miller W.E. (eds.), *Syntax of Classical Greek. Second Part*, New York.

Gill 2010 = Gill M.L., *The Divine Method in Plato’s Philebus*, in Dillon J. - Brisson L. (eds.), *Plato’s Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 36-46.

Giorgini 1999 = Giorgini G., *L’invenzione del “barbaro”*, in Cassani A. - Felice D. (eds.), *Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi*, Bologna, 1-35.

Giorgini 2005 = Giorgini G. (a cura di), *Platone, Politico*, Milano.

Giorgini 2018 = Giorgini G., *Divine and Human Bonds: The Essence of the Art of Politics*, in Bossi B. - Robinson Th. M. (eds.), *Plato’s Statesman revisited*, Berlin, 265-286.

Giussani 1896 = Giussani C., *Studi lucreziani*, in *T. Lucretii Cari De Rerum Natura Libri Sex*, ed. C. Giussani, vol. I, Torino.

Glidden 1985 = Glidden D.K., *Epicurean Prolepsis*, “Oxford Studies in Ancient Philosophy” 3, 175-217.

- Glucker 2012 = Glucker J., *Cicero's remarks on translating philosophical terms - some general problems*, in Glucker J. – Burnett C. (eds.), *Greek into Latin from antiquity until the nineteenth century*, Londra-Torino, 37-96.
- Gold 1978 = Gold J. B., *The ambiguity of "Name" in Plato's Cratylus*, "Philosophical Studies" 34/3, 223-251.
- Goldschmidt 1940 = Goldschmidt V., *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Parigi.
- Gomes de Pina 2005 = Gomes de Pina M.G., *L'interpretazione dell'oracolo di Cratilo*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 52-64.
- Gonzales 2000 = Gonzales F.J., *The Eleatic Stranger. His Master's Voice?*, in Press G.A. (ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, 161-181.
- Gould 1969 = Gould J. B. Jr., *Plato: about language: the Cratylus reconsidered*, "Apeiron" 3, 19-31.
- Griffith 2000 = Griffith M. (ed.), *Aeschylus, Prometheus Bound*, Cambridge.
- Grilli 1995 = Grilli A., *Lucrezio ed Epicuro. La storia dell'uomo*, "La Parola del Passato" 50, 16-45.
- Grote 1885<sup>3</sup> = Grote G., *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, 3 voll., London.
- Guthrie 1971 = Guthrie W.K.C., *History of Greek Philosophy, Volume III: The Fifth-Century Enlightenment - Part 1: The Sophists*, Cambridge.
- Guthrie 1978 = Guthrie W.K.C., *History of Greek Philosophy, Volume V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge.
- Hammerstaedt 1996 = Hammerstaedt J., *Il ruolo della πρόληψις epicurea nell'interpretazione di Epicuro*, Epistula ad Herodotum 37 sg., in Giannantoni G. – Gigante M. (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993*, Napoli, vol. I, 221-237.
- Hammerstaedt 2011 = Hammerstaedt J., *Philosophie auf Stein*, in Blamberger G.-Boschung D. (eds.), *Morphomata. Kulturelle Figurationen – Genese, Dynamik un Medialität*, Munchen, 223-260.

Hammerstaedt-Smith 2008 = Hammerstaedt J.-Smith M.F., *Diogenes of Oinoanda. The Discoveries of 2008*, "Epigraphica Anatolica" 41 2008, 1-37.

Harte 2002 = Harte V., *Plato on parts and wholes*, Oxford.

Heath 1888 = Heath D. D., *On Plato's Cratylus*, "Journal of Philology" 17, 192-218.

Heitch 1985 = Heitsch E., *Platons Sprachphilosophie im Kratylus. Überlegungen zu 383 A4 - B2 und 387 D 10 - 390 A 8*, "Hermes" 13/1, 44- 62.

Hestir 2004 = Hestir B.E., *Plato and the Split Personality of Ontological Alētheia*, "Apeiron" 37/2, 109-150.

Hoekstra-Scheppers 2003 = Hoekstra M.-Scheppers F. (eds.), "Ὄνομα, ῥήμα et λόγος dans le Cratyle et le Sophiste de Platon. Analyse du lexique et analyse du discours", "L'Antiquité Classique" 72, 55-73.

Horn 1904 = Horn F., *Platonstudien*, Vienna.

Hussey 1940 = Hussey G. B., *Plato's Cratylus 398 c-e: Translation and Interpretation*, "Classical Philology" 35, 424-425.

Hussey 1942 = Hussey G. B., *Two Notes on Cratylus*, "The Classical Weekly" 35/21, 243-244.

Hussey 1999 = Hussey E., *The enigmas of Derveni*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 17, 303-324.

Ilievski 2013 = Ilievski V., *Language and Knowledge in Plato's Cratylus*, "Filozofija" 35, 7-25.

Ioli 2013 = Ioli R. (a cura di), *Gorgia, Testimonianze e frammenti*, Roma.

Ioppolo 1999 = Ioppolo A.M. (a cura di), *Platone, Teeteto*, Roma-Bari.

Irwin 1977 = Irwin T. H., *Plato's Heracleiteanism*, "Philosophical Quarterly" 27, 1-13.

Jackson 2013 = Jackson G., *Commento a Lucrezio, De rerum natura, libro V, 1-280*, Napoli.

Johansen 2003 = Johansen Th. K., *The place of the demiurge in Plato's teleology*, in Natali C.- Maso S. (eds.), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, 65-82.

Johansen 2004 = Johansen Th. K., *Plato's natural philosophy. A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge.

Johansen 2014 = Johansen Th. K., *Why the cosmos needs a craftsman: Plato, Timaeus 27d5-29b1*, "Phronesis" 59, 297-320.

Joly 1986 = Joly H., *Platon entre le maître d'école et le fabricant de mots. Remarque sur les γράμματα*, in *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Grenoble*, Bruxelles-Grenoble.

Joly 1990 = Joly H., *Platon et la question des étrangers. Classer, prescrire, analyser*, in Mattei J.-F. (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, 333-357.

Joly 1992 = Joly H., *Études Platoniciennes. La Question des Étrangers*, Paris.

Jouanna 1990 = Jouanna J. (ed.), *Hippocrate. Tome II, Ire partie: Ancienne médecine*, Paris.

Jourdan 2003 = Jourdan F. (ed.), *Le Papyrus de Derveni*, Paris.

Kahn 1986 = Kahn Ch.H., *Les mots et les forms dans le Cratyle de Platon*, in AA.VV., *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Bruxelles, 91-104.

Kahn 1973 = Kahn Ch.H., *Language and Ontology in the Cratylus*, in Lee E.N.- Mourelatos A.P.D.- Rorty R.M. (eds.), *Exegesis and Argument*, New York, 158-9.

Kahn 1997 = Kahn Ch.H., *Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?*, in Laks A.- Most G.W. (eds.), *Studies in the Derveni Papyrus*, Oxford, 55-64.

Kahn 1997a = Kahn Ch., *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, "Phronesis" 42/3, 247-262.

Kahn 2010 = Kahn Ch., *Dialectic, Cosmology, and Ontology in the Philebus*, in Dillon J. - Brisson L. (eds.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 56-67.

Keller 2000 = Keller S., *An interpretation of Plato's Cratylus*, "Phronesis" 45/4, 284-305.

- Ketchum 1979 = Ketchum R. J., *Names, Forms and Conventionalism: Cratylus*, 383-395, "Phronesis" 24, 133-147.
- Kirk 1951 = Kirk G. S., *The problem of Cratylus*, "American Journal of Philology" 72/3, 225-253.
- Kotwick 2016 = Kotwick M.E., *Notes on PDerveni cols. XV, XIX, XXII, and XXIV*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 197, 1-4.
- Kotwick 2017 = Kotwick M.E. (ed.), *Der Papyrus von Derveni. Griechisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Berlin/Boston.
- Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006 = Kouremenos T. –Parássoglou G.M. - Tsantsanoglou K. (eds.), *The Derveni Papyrus*, Firenze.
- Kretzmann 1971 = Kretzmann N., *Plato on the correctness of names*, "American Philosophical Quarterly" 8/2, 126-138.
- Lane 1998 = Lane M.S., *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge.
- Lapini 2019 = Lapini W., *L'ermeneus prima dell'ermeneutica: Platone e la filosofizzazione coatta*, "Noctua" 6, 325-345.
- Lapini 2020 = Lapini W., *Note interpretative e testuali alla col. XXII del Papiro di Derveni*, "Ktèma" 44, 171-178.
- Lapini 2020a = Lapini W., *La chiamarono amplesso rubata (Euripide, Elena 22)*, "Hyperboreus" 26/2, 199-209.
- Lapini 2020b = Lapini W., *Zeus e il tutto: P.Derveni XIX 2*, "Studi Classici e Orientali" 66, 167-172.
- Lavecchia 2006 = Lavecchia S., *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Milano.
- Leroy 1967 = Leroy M., *Sur un emploi de phoné chez Platon*, "Revue des Etudes Grecques" 90, 234-241.

Leszl 2001 = Leszl W., *Pourquoi des formes? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes intelligibles*, in Pradeau J.-F. (ed.), *Platon: les formes intelligibles*, Paris, 87-127.

Leszl 2005 = Leszl W., *Ragioni per postulare idee*, in Fronterotta F.-Leszl W. (a cura di), EIDOS-IDEA. *Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 37-74.

Levin 1997 = Levin S. B., *Greek conceptions of naming three forms of appropriateness in Plato and the literary tradition*, "The University of Chicago Press" 92/1, 46-57.

Levinson 1957 = Levinson R. B., *Language and the Cratylus four questions*, "The Review of Metaphysics" 11/1, 28-41.

Lévy 1984 = Lévy E., *Naissance du concept de barbare*, "Ktema" 9, 5-14.

Lévy 1997 = Lévy C., *Lucrece avait-il lu Enésidème?*, in Algra K. – Koenen M. – Scrijvers P.H. (eds), *Lucretius and his intellectual background*, Amsterdam, 115-124.

Lévy 1998 = Lévy C., *Lucrece et le scepticisme*, "Vita Latina" 152, 2-9.

Lloyd-Jones 1978 = Lloyd-Jones H., *Ten notes on Aeschylus' Agamemnon*, in Dawe R.D.-Diggle J.-Easterling P.E. (eds.), *Dionysiaca: Nine Studies in Greek Poetry*, Cambridge, 45-61.

Long 1971 = Long A. A., *Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus*, "Bulletin of the Institute of Classical Studies" 18, 114-133.

Long 1977 = Long A. A., *Chance and natural law in Epicureanism*, "Phronesis" 22/1, 63-88.

Long 1995 = Long A. A., *Cicero's Plato and Aristotle*, in Powell J. (ed.), *Cicero the philosopher*, Oxford, 47-48.

Long – Sedley 1987 = Long A.A. – Sedley D.N. (eds.), *The Hellenistic philosophers. Volume I. Translations of the principal sources, with philosophical commentary*, Cambridge.

Long – Sedley 1987 = Long A.A. – Sedley D.N. (eds.), *The Hellenistic philosophers. Volume 2. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge.

Lorenz-Mittelstrass 1967 = Lorenz K.-Mittelstrass J., *On rational philosophy of language: the program in Plato's Cratylus reconsidered*, "Mind" 76, 1-20.

- Luce 1964 = Luce J.V., *The date of the Cratylus*, “American Journal of Philology” 85, 136-154.
- Luce 1965 = Luce J. V., *The Theory of Ideas in the Cratylus*, “Phronesis” 10, 21-36.
- Luce 1969 = Luce J. V., *Plato on truth and falsity in names*, “The Classical Quarterly” 19/2, 222-232.
- MacKenzie 1986 = MacKenzie M. M., *Putting the Cratylus in its place*, “Classical Quarterly” 36/1, 124-150.
- Mann 2012 = Mann J.E. (ed.), Hippocrates, *On the art of medicine*, Leiden.
- Marcos de Pinotti 1995 = Marcos de Pinotti G., *Autour de la distinction entre EIDOS et MEROS dans le Politique de Platon*, in Rowe C.J. (ed.), *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 155-161.
- Marmodoro 2016 = Marmodoro A., *L'unicità delle Forme platoniche*, in Brancacci A.-Gastaldi S.-Maso S. (a cura di), *Studi su Platone e il platonismo*, Roma, 3-18.
- Mársico 2006 = Mársico C. (ed.), Platón, *Crátilo*, Buenos Aires.
- Martinelli Tempesta 2003 = Martinelli Tempesta S., *Sul significato di δεύτερος πλοῦς nel Fedone di Platone*, in Bonazzi M.-Trabattoni F. (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, 89-125.
- Matusova 2016 = Matusova E., *Between exegesis and philosophy: philosophical generalisations in cols. XVI, XVII and XIX of the Derveni Papyrus in light of interpretative strategy*, “Archiv für Geschichte der Philosophie” 98/2, 113-143.
- Mayer 1978 = R. Mayer, *On Lucretius 5. 120*, “American Journal of Philology” 99, 154.
- Mayhew 2011 = Mayhew R., *Prodicus the sophist: texts, translations, and commentary*, Oxford.
- Mazzara-Napoli 2011 = Mazzara G.-Napoli V. (eds.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, Sankt Augustin.
- McCoy 2007 = McCoy M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge-New York.

McKirahan 2012 = McKirahan R., *The Cosmogonic Moment in the Derveni Papyrus*, in Patterson R.-Karasmanis V.-Hermann A. (eds.), *Presocratics & Plato*, Las Vegas-Zurich-Athens, 79-110.

Medda 2017 = Medda E. (a cura di), *Eschilo, Agamennone*, Roma, vol. II.

Miletti 2018 = Miletti L., *Language and communication*, in Baron Ch. (ed.), *The Herodotus Encyclopedia*, Hoboken, vol. II, 782-785.

Mirto 2007 = Mirto M.S., *Etimologia del nome e identità eroica: interpretazioni umane e divine*, “Il Nome nel testo” IX, 221-228.

Mirto 2010 = Mirto M.S., *Il dio nato due volte: l'etimologia nelle Baccanti tra fede religiosa e critica del mito*, “Philologus” 154/1, 3-24.

Mohr 1982 = Mohr R., *The relation of reason to soul in the Platonic cosmology: Sophist 248e-249c*, “Apeiron” 16/1, 21-26.

Mondolfo 1954 = Mondolfo R., *Il problema di Cratilo e la interpretazione di Eraclito*, “Rivista Critica di Storia della Filosofia” 9/3, 221-231.

Morel 2008 = Morel P.-M., *Method and evidence. On the Epicurean preconception*, “Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 23, 25-48.

Morris 1988 = Morris M., *Le Cratyle de Platon et la base sémantique de la théorie des formes*, “Revue de Philosophie Ancienne” 6/2, 155-183.

Mouraviev 1985 = Mouraviev S. N., *La première théorie des noms de Cratyle*, in Capasso M.- De Martino F.-Rosati P. (a cura di), *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli, 159-172.

Movia 1991 = Movia G., *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Milano.

Nails 2000 = Nails D., *Mouthpiece Schmouthpiece*, in Press G.A. (ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity*, Lanham, 15-26.

Natali 2013 = Natali C., *AITIA in Plato and Aristotle. From everyday language to technical vocabulary*, in Natali C., *AITIA I. Les quatre causes d'Aristote. Origines et interprétation*, Leuven, 39-73.

Nehring 1945 = Nehring A., *Plato and the theory of language*, "Traditio" 3, 13-48.

Nicolai 2001 = Nicolai R., *Thucydides' Archaeology Between Epic and Oral Traditions*, in Luraghi N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 263-285.

Nicolai 2005 = Nicolai R., *Omero, Tucidide e Platone sulla preistoria dell'umanità e sulla fondazione di città*, "SEMINARI ROMANI DI CULTURA GRECA" 8, 237-261.

Nicolai 2014 = Nicolai R., *Gorgia e Isocrate: i poteri della parola e la scoperta della letteratura*, in Tulli M.- Magnani M. - Nicolosi A. (eds.), *Philia. Dieci contributi per Gabriele Burzacchini*, Bologna, 11-32.

Nicolai 2014a = Nicolai R., *Edipo archeologo. Le profezie sul passato e le origini della ricerca storica*, in Gostoli A. - Velardi R. (a cura di), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi studi in onore di Giovanni Cerri*, Pisa-Roma, 254-263.

Nicolai 2015 = Nicolai R., *Isocrate, Gorgias et Xénophon: réflexions sur le genre et la fonction des λόγοι*, in Bouchet Chr. – Giovannelli P. - Jouanna J.(eds.), *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politiques*, Lyon, 123-136.

Notomi 1999 = Notomi N., *The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge.

Nuchelmans 1973 = Nuchelmans G., *Theories of the proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam.

O'Brien 2003 = O'Brien D., *Socrates and Protagoras on Virtue*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 24, 59-131.

Obbink 1997 = Obbink D., *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, in Laks A.- Most G.W. (eds.), *Studies in the Derveni Papyrus*, Oxford, 39-54.

Opsomer 1998 = Opsomer J., *In search of the truth. Academic tendencies in middle Platonism*, Brussel.

Opsomer 2005 = Opsomer J., *Demiurges in Early Imperial Platonism*, in Hirsch-Luipold R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Berlin, 51-100.

Ostenfeld 2000 = Ostenfeld D., *Who Speaks for Plato? Everyone!*, in Press G.A. (ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, 211-220.

Page 1972 = Page D.L. (ed.), *Aeschlyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford.

Palumbo 2004 = Palumbo L., *Il nomos e la trasmissione dei nomi nel Cratilo di Platone*, "Elenchos" 25/2, 397-412.

Palumbo 2005 = Palumbo L., *La spola e l'ousia*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 65-94.

Palumbo 2008 = Palumbo L., *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli.

Palumbo 2008a = Palumbo L., *La chora nel Timeo di Platone: una scena per il teatro del mondo*, "Vichiana" (10/1), 3-26.

Palumbo 2014 = Palumbo L., *Verba manent. Su Platone e il linguaggio*, Napoli.

Palumbo 2018 = Palumbo L., *Mimesis in the Sophist*, in Bossi B.-Th.M. Robinson (eds.), *Plato's Sophist Revisited*, Berlin, 269-278.

Parente 1964 = Parente I. M., *Platone e la prima Accademia di fronte al problema delle idee degli artefacta*, "Rivista critica di storia della filosofia" 19/2, 123-158.

Parente 1967 = Parente I.M., *Platone e i metodi matematici*, "La Cultura" 5, 19-39.

Parente 1992 = Parente I.M., *Plutarco e la matematica platonica*, in Gallo I. (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Genova, 121-145.

Parente 2002 = Parente I.M. (a cura di), *Platone, Lettere*, con trad. di Ciani M.G., Milano.

Parente 2007 = Parente I.M., *Una breve risposta a Trabattoni, da parte di una intuizionista*, "Rivista di storia della filosofia" (62/1), 57-59.

Partee 1972 = Partee M. H., *Plato's Theory of Language*, "Foundation of Language" 8, 113-132.

Peck 1952 = Peck A.L., *Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the Sophist: A Reinterpretation*, "The Classical Quarterly" 2, 32-56.

- Perl 1998 = Perl E.D., *The demiurge and the forms: a return to the ancient interpretation of Plato's Timaeus*, "Ancient Philosophy" 18, 81-92.
- Petrucci 2014 = Petrucci F.M. (trad., note), Platone, *Gorgia*, Torino.
- Pfeiffer 1972 = Pfeiffer W. M., *True and false speech in Plato's Cratylus*, "Canadian Journal of Philosophy" 2/1, 87-104.
- Piano 2016 = Piano V., *Il papiro di Derveni tra religione e filosofia*, Firenze.
- Pitteloud 2017 = Pitteloud L., *La séparation dans la Métaphysique de Platon*, Sankt Augustin.
- Pradeau 2001 = Pradeau J.-F., *Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος*, in Pradeau J.-F. (ed.), *Platon: les formes intelligibles*, Paris, 17-53.
- Pradeau 2003 = Pradeau J.-F., *L'assimilation au dieu*, in Laurent J. (éd.), *Les dieux de Platon: Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Caen, 41-52.
- Pradeau 2005 = Pradeau J.-F., *Le forme e le realtà intelligibili: l'uso platonico del termine eidos*, in Fronterotta F.-Leszl W. (a cura di), *EIDOS-IDEA. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 75-90.
- Press 1995 = Press G.A., *Plato's Dialogues as Enactments*, in Gonzalez F.J. (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham, 133-152.
- Press 2000 = Press G.A., *The Logic of Attributing Characters' Views to Plato*, in G.A. Press (ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, 27-38.
- Racionero 1998 = Racionero Q., *Logos, Myth and probable discourse in Plato's Timaeus*, "Elenchos" 19, 29-60.
- Reale 1987 = Reale G., *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano.
- Reeve 1998 = Reeve C.D.C. (ed.), *Plato, Cratylus*, Indianapolis-Cambridge.
- Regali 2012 = Regali M., *Il poeta e il Demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Sankt Augustin.

- Regali 2017 = Regali M., *Forme e funzioni della parafrasi nei dialoghi di Platone* (Resp. 3, 392c-394b; Crat. 402a-b; Parm. 136e-137c), in Martino G.-Ficca F.-Grisolia R. (a cura di), *LA LINGUA E LA SOCIETÀ. Forme della comunicazione letteraria fra antichità ed età moderna*, Napoli, 285-310.
- Richardson 1976 = Richardson M., *True and false names in the Cratylus*, "Phronesis" 21/2, 135-145.
- Rist 1984 = Rist J. M., *Theory and practice of Plato's Cratylus*, in Gerber D.E. (ed.), *Greek poetry and philosophy: studies in honour of Leonard Woodbury*, Chico, 207-218.
- Robin 1967 = Robin L., *Perception et langage d'après le Cratyle de Platon*, in *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 368-383.
- Robinson 1956 = Robinson R., *A Criticism of Plato's Cratylus*, "The Philosophical Review" 65/3, 324-341.
- Robinson 1969 = Robinson R., *The Theory of Names in Plato's Cratylus*, in Robinson R., *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 100-117.
- Roochnik 1996 = Roochnik D., *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, Philadelphia.
- Rose 1964 = Rose L. E., *On Hypothesis in the Cratylus as an Indication of the Place of the Dialogue in the Sequence of Dialogues*, "Phronesis" 9, 114-116.
- Rosenmeyer 1998 = Rosenmeyer Th.G., *Name-setting and name-using: elements of Socratic foundationalism in Plato's Cratylus*, "Ancient Philosophy" 18, 41-60.
- Roskam 2017 = Roskam G., *Diogenes' Polemical Approach, or How to Refute a Philosophical Opponent in an Epigraphic Context*, in Hammerstaedt J.-Morel P.-M. – Güremen R. (eds.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven, 241-270.
- Ross 1951 = Ross W.D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- Rotondaro 1998 = Rotondaro S., *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli.
- Rotondaro 2005 = Rotondaro S., *In difesa di Ermogene*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 43-51.
- Rowe 1995 = Rowe C.J. (ed.), *Plato, Politicus*, Warminster.

- Rowe 2015 = Rowe C.J. (ed.), *Plato, Theaetetus and Sophist*, Cambridge.
- Rowe 2015 = Rowe C.J., *Moderation and courage in the Statesman*, in Bossi B. - Robinson Th. M. (eds.), *Plato's Statesman revisited*, Berlin, 309-326.
- Rumsey 1987 = Rumsey W. D., *Plato in the Cratylus on speaking, language, and learning*, "History of Philosophy Quarterly" 4/4, 385-403.
- Ryle 1960 = Ryle G., *Letters and syllables in Plato*, "The philosophical review" 69/3, 431- 451.
- Sachs 1878 = Sachs J., *Observations on Plato's Cratylus*, "Transactions of the American Philological Association" 9, 59-68.
- Sambursky 1959 = Sambursky S., *A democritean metaphor in Plato's Cratylus*, "Phronesis" 4/1, 1-4.
- Santa Cruz 1997 = Santa Cruz M.I., *Le Discours de la Physique: eikos logos*, in Calvo T.-Brisson L. (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 133-139.
- Santamaría 2018 = Santamaría M.A. (ed.), *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, Leiden.
- Santoro 1994 = Santoro M., *Sisifo e il presunto ateismo di Crizia*, "Orpheus" 15, 419–29.
- Sayre 2006 = Sayre K.M., *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Cambridge.
- Schofield 1972 = Schofield M., *A displacement in the text of the Cratylus*, "Classical Quarterly" 22/2, 246-253.
- Schofield 1982 = Schofield M., *The dénouement of the Cratylus*, in Schofield M.- Nussbaum M. C. (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 61-81.
- Schrijvers 1992 = Schrijvers P. H., *Philosophie et paraphrase. Lucrèce et les sceptiques*, in *La langue latine langue de la philosophie. Actes de la table ronde de Rome (17-19 mai 1990)*, Roma, 125-140.
- Scott 1986 = Scott S., *Platon et la démythification du langage*, "Atene e Roma" 31, 105-134.

- Sedley 1976 = Sedley D.N., *Epicurus and his Professional Rivals*, in Bollack J. - Laks A. (eds.), *Études sur l'Épicurisme antique*, Lille, 121-159.
- Sedley 1998 = Sedley N.D., *The etymologies in Plato's Cratylus*, "Journal of Hellenic Studies" 118, 140-154.
- Sedley 1998a = Sedley N.D., *Platonic causes*, "Phronesis" 43/2, 113-132.
- Sedley 2003 = Sedley D.N., *Plato's Cratylus*, Cambridge.
- Sedley 2003a = Sedley D.N., *The nomothetes in Plato's Cratylus*, "Studia Philonica Annual" 15, 5-16.
- Sedley 2003b = Sedley D.N., *The collapse of language? Theaetetus 179c-183c*, "Plato" 3, online.
- Sedley 2006 = Sedley D.N., *Plato on language*, in Benson H. (ed.), *A companion to Plato*, Oxford, 214-227.
- Sedley 2011 = Sedley D.N., *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma (ed. orig. 2007).
- Sedley 2011a = Sedley D.N., *Epicurus' theological innatism*, in Fish J.–Sanders K.R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean tradition*, Cambridge, 29-52.
- Sedley 2012 = Sedley D.N., *Antiochus as historian of philosophy*, in Sedley D.N. (ed.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge, 80-103.
- Sedley 2016 = Sedley N. D., *An introduction to Plato's Theory of Forms*, "Royal Institute of Philosophy Supplement" 78, 3-22.
- Sedley 2018 = Sedley D.N., *Plato's Cratylus*, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", online 23 agosto 2018 (prima pubblicazione 4 ottobre 2006).
- Sedley 2019 = Sedley N.D., *Etymology in Plato's Sophist*, "Hyperboreus" 25/2, 290-301.
- Shorey 1901 = Shorey P., *Plato, Lucretius, and Epicurus*, "Harvard Studies in Classical Philology" 12, 201-210.
- Shorey 1919 = Shorey P., *On Plato's Cratylus 389 D*, "Classical Philology" 14/1, 85.

Sillitti 2009 = Sillitti G., *La divinità, l' 'idea' del letto e la razionalità della natura: Pl., Resp. 597b*, in Lapini W. – Malusa L. - Letterio M. (a cura di), *Gli antichi e noi: scritti in onore di Antonio Mario Battezzare*, Genova, vol. 1, 93-106.

Silverman 1992 = Silverman A., *Plato's Cratylus: the naming of nature and the nature of naming*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 10, 25-71.

Silverman 2001 = Silverman A., *The End of the Cratylus: Limning the World*, "Ancient Philosophy" 21, 25-43.

Skemp 1952 = Skemp J.B., *Plato's Statesman. A Translation of the Politicus of Plato, with Introductory Essays and Footnotes*, London.

Slings 1976 = Slings S. R., *Plato, Cratylus 417 C*, "Mnemosyne" 29, 42-51.

Smith 1985 = Smith J. E., *Plato's Myths as 'Likely Account', Worthy of Beliefs*, "Apeiron" 19, 24-42.

Smith 1993 = Smith M.F. (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli.

Smith 2001 = Smith M.F. (ed.), *Lucretius, On the nature of things*, Indianapolis-Cambridge.

Smith 2008 = Smith I., *False names, demonstratives and the refutation of linguistic naturalism in Plato's Cratylus 427d1-431c3*, "Phronesis" 53, 125-151.

Smith 2014 = Smith I., *Taking the tool analogy seriously: forms and naming in the Cratylus*, "The Cambridge Classical Journal" 60, 75-99.

Solmsen 1951 = Solmsen F., *Epicurus and cosmological heresies*, "America Journal of Philology" 72, 1-23.

Solmsen 1953 = Solmsen F., *Epicurus on the growth and decline of the cosmos*, "America Journal of Philology" 74, 34-51.

Soulez 1981 = Soulez A., *La philosophie et la science des noms: pour une relecture du Cratyle*, "Les Etudes Philosophiques" 1, 53-76.

Soulez 1987 = Soulez A., *Le moment théorique de l'activité dialectique*, "Revue de philosophie ancienne" 5, 167-185.

Spellman 1993 = Spellman L., *Naming and knowing the Cratylus on images*, "History of Philosophy Quarterly" 10/3, 197-210.

Spina 2005 = Spina L., *Leggendo il Cratilo, tra Sirene e Tucidide*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 9-18.

Stallbaum 1835 = Stallbaum G. (ed.), *Platonis opera omnia. Vol. V. sect. II continens Cratylum*, Göttingen-Erfurt.

Stewart 1975 = Stewart M. A., *Plato's Cratylus*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 57/2, 167-171.

Striker 1996 = Striker G., *Κριτήριον τῆς ἀληθείας*, in Striker G. (ed.), *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, 22-76.

Sutton 1981 = Sutton D., *Critias and atheism*, "Classical Quarterly" 31, 33-8.

Szlezák 1988 = Szlezák Th. A., *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano.

Tarrant 2000 = Tarrant H., *Plato's First Interpreters*, Ithaca NY.

Tesseirenc 2014 = Tesseirenc F., *La question barbare: Platon ou Aristote?*, "Revue de philosophie ancienne" 32/1, 87-128.

Thesleff 2000 = Thesleff H., *The Philosopher Conducting Dialectic*, in Press G.A. (ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, 53-66.

Thomas 2008 = Thomas Ch., *Inquiry without names in Plato's Cratylus*, "Journal of the History of Philosophy" 46/3, 341-364.

Trabattoni 1994 = Trabattoni F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze.

Trabattoni 2002 = Trabattoni F., *Il pensiero come dialogo interiore (Theaet. 189e4-190a6)*, in Casertano G. (a cura di), *Il Teeteto di Platone: strutture e problematiche*, Napoli, 175-187.

Trabattoni 2003 = Trabattoni F., *Il sapere del filosofo*, in Vegetti M. (a cura di) Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol V, 156-186.

Trabattoni 2003a = Trabattoni F., *Sui caratteri distintivi della “metafisica” di Platone (a partire dal Parmenide)*, “Méthexis” 16, 43-63.

Trabattoni 2005 = Trabattoni F., *Il “circolo virtuoso” del linguaggio. Sul significato del Cratilo platonico*, in Casertano G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 150-181.

Trabattoni 2006 = Trabattoni F., *L’intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*, “Rivista di storia della filosofia” 61/3, 701-719.

Trabattoni 2007 = Trabattoni F., *Una breve replica*, “Rivista di storia della filosofia” 62/1, 61-62.

Trabattoni 2011 = Trabattoni F. (a cura di), Platone, *Fedone*, Torino.

Trabattoni 2018 = Trabattoni F. (a cura di), Platone, *Teeteto*, Torino.

Trabattoni 2019 = Trabattoni F., *Significato del logos e significato degli elementi nel Teeteto e nel Cratilo di Platone*, “Methodos” 19, 1-15.

Trivigno 2012 = Trivigno F. V., *Etymology and the power of names in Plato’s Cratylus*, “Ancient Philosophy” 32, 35-75.

Tsantsanoglou 2014 = Tsantsanoglou K., *Some Desiderata in the Study of the Derveni Papyrus*, in Papadopoulou I.-Muellner L. (eds.), *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, Washington DC, 1-18.

Turrini 1979 = Turrini G., *Contributo all’analisi del termine eikos. Linguaggio, vero-simiglianza e immagine in Platone*, “Acme” 32, 299-323.

Valenti 1998 = Valenti V., *Una variante d’autore: Plat. Crat. 437d10-438a2*, “Studi classici e orientali” 46/3, 769-831.

Untersteiner 1966 = Untersteiner M. (a cura di), Platone, *Repubblica. Libro X*, Napoli.

Van Den Berg 2007 = Van Den Berg R.M., *Proclus’ Commentary on the Cratylus in Context*, Leiden.

Vegetti 1998 = Vegetti M., *Grammata*, in Vegetti M. (a cura di) Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol II, 281-284.

Vegetti 1998a = Vegetti M., *Techne*, in Vegetti M. (a cura di) Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol I, 193-208.

Vegetti 2000 = Vegetti M., *La "razza pura"*, in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol. IV, 295-300.

Vegetti 2003 = Vegetti M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino.

Vegetti 2003a = Vegetti M., *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in Vegetti M. (a cura di) Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol V, 253-286.

Vegetti 2003b = Vegetti M., *Dialettica*, in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol V, 405-434.

Vegetti 2005 = Vegetti M., *Il tempo, la storia, l'utopia*, in Vegetti M. (a cura di), Platone, *La Repubblica*, Napoli, vol VI, 137-168.

Vegetti 2007 = Gastaldi S. – Calabi F.- Campese S. - Ferrari F. (eds.), M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, Sankt Augustin, 123-131.

Verde 2010 = Verde F. (a cura di), Epicuro, *Epistola a Erodoto*, Roma.

Verde 2013 = Verde F., *Epicuro*, Roma.

Verde 2017 = Verde F., *Plato's Demiurge (NF 155 = YF 200) and Aristotle's Flux (fr. 5 Smith). Diogenes of Oinoanda on the History of Philosophy*, in Hammerstaedt J.- Morel P.-M.–Güremen R. (eds.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven, 67-88.

Verlinsky 2005 = Verlinsky A., *Epicurus and his predecessors on the origin of language*, in Frede D.–Inwood B. (eds.), *Language and learning. Philosophy of language in the Hellenistic age. Proceedings of the ninth symposium Hellenisticum*, Cambridge, 56-100.

Vidal-Naquet 1988 = Vidal-Naquet P., *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, Roma.

- Vlastos 1987 = Vlastos G., *'Separation' in Plato*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 5, 187-196.
- Vlastos 1991 = Vlastos G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- Watson 1995 = Watson W., *Dogma, Skepticism, and Dialogue*, in Gonzalez F.J. (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham, 189-210.
- Weingarter 1970 = Weingarter R. H., *Making sense of the Cratylus*, "Phronesis" 15/1, 5-25.
- White 1978 = White F.C., *On essences in the Cratylus*, "The Southern Journal of Philosophy" 16/3, 259-274.
- White 1987 = White N.P., *Plato on knowledge and reality*, Indianapolis.
- White 2007 = White D.A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Aldershot-Burlington.
- Williams 1982 = Williams B., *Theory of names and its refutation*, in Schofield M.- Nussbaum M. C. (eds.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 83-93.
- Wilmet 1990 = Wilmet R., *Platonic forms and the possibility of language*, "Revue de Philosophie Ancienne" 8/1, 97-118.
- Whitmarsh 2014 = Whitmarsh T., *Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics And The Creativity Of Drama*, "The Cambridge Classical Journal" 60, 109-126.
- Whittaker-Louis 1990 = Whittaker J.-Louis P. (eds.), *Alcinoos, Enseignement Des Doctrines De Platon*, Paris.
- Witte 1964 = Witte B., *Der eikós lógos in Platos Timaios Beitrag zur Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des späten Plato*, "Archiv für Geschichte der Philosophie" 46, 1-16.
- Wolffahrt 1990 = Wolffahrt P., *L'etimologia del nome Hades nel Cratilo*, "Rivista di storia della filosofia" 45/1, 5-35.

Zuckert 2000 = Zuckert C.H., *Who's a Philosopher? Who's a Sophist? The Stranger vs. Socrates*, "The Review of Metaphysics" 54, 65-97.

Zupi 2003 = Zupi M., *Status quaestionis del Cratilo di Platone*, "Gregorianum" 84/4, 872-918.