

Linguaggio e rappresentazione nel *Cratilo* di Platone

Resumo

Estabelecendo a relação entre a argumentação de Trasímaco na República e algumas passagens do Crátilo, é possível mostrar que Platão produziu uma teoria da linguagem rigorosa, segundo a qual não no mundo, mas na linguagem, na linguagem questionada pela interrogação filosófica, se esconde a verdade dos entes. Nos nomes, segundo esta teoria, se eles são verdadeiros nomes, se esconde a essência das coisas, e se o nomothetes, na sua atividade de construir nomes, é coadjuvado por um filósofo dialético, poder-se-á dispor de um vocabulário apto a mostrar o mundo katà philosophian.

Nos Diálogos, o ponto de vista do autor é confiado não a um ou a outro dos personagens, mas ao inteiro intercâmbio dialógico entre os interlocutores, e, assim, Crátilo e Sócrates, no Crátilo, se confrontam em uma argumentação da qual – somente à custa de um tipo de participação do leitor na pesquisa em curso – emerge que a maneira que têm os nomes de assemelharem-se às coisas das quais são nomes concerne não às letras e às sílabas das quais eles são compostos, mas à imagem da qual eles se fazem criadores na alma de quem os usa, de quem os pronuncia e de quem os ouve.

Palavras-chave: Platão . Crátilo . linguagem . alma . representação

Abstract

Connecting the reasoning of Thrasymachus in the Republic with some passages of the Cratylus is possible to show that Plato had a rigorous theory of the language according to which not in the world but in the language, in the language questioned by the philosophical interrogation, is hidden the truth of entities. In the names, according to this theory, if the names are true, hides the essence of the things and

* Sezione di Filosofia del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II".

if the nomothetes in its activity as a manufacturer of names come assisted by a dialectical philosopher it's possible to have an appropriate vocabulary to show the world katà philosophian.

In the Dialogues the point of view of the author is not assigned to one or another of the characters, but to the whole dialogic exchange between interlocutors and so Cratylus and Socrates, in the Cratylus, are confronted in an argumentation from which – if we have a kind of reader's participation in the ongoing research – emerges that the way that the names resemble the things which are named concerns not the letters and the syllables from which they are composed, but the image which they create in the soul of those who uses, pronounces and listens to them.

Keywords: Plato . Cratylus . language . soul . representation

È possibile partire dall'idea che Platone ebbe della filosofia. La filosofia, secondo Platone, è quella forma di pensiero che cerca le risposte alle proprie domande non nel mondo della visibilità empirica, ma in quello della intelligibilità eidetica. A quel mondo si accede interrogando, con lo strumento del discorso rigoroso, alcune parole¹, affinché esse rivelino l'essenza delle cose. È nelle parole e non nel mondo, infatti, nelle parole interrogate dalle domande filosofiche, che abita la verità degli enti. Solo scavando nelle strutture razionali del linguaggio la verità può essere trovata. La semantica, sapere relativo ai significati, sapere filosofico per eccellenza, può allora essere lo strumento della ricerca, ed individuare quale sia la *physis* di ciascuno degli enti. La *Repubblica* nel libro primo dà alcune importanti indicazioni al riguardo.

Nel contesto di un discorso teso alla individuazione della natura della giustizia (340c-341a), per rispondere ad un'obiezione di Socrate, Trasimaco, personaggio del dialogo, sofista aggressivo, fa un'affermazione di capitale importanza. Ciascun esperto – egli dice – “nella misura in cui è davvero quel che lo chiamiamo (*καθ' ὅσον τούτ' ἔστιν ὁ προσαγορεύομεν αὐτόν*, 340d8-9),

1 Alcune parole, non tutte, sono degne di essere indagate. Nessuna isonomia, nessuna comunanza di diritti regna all'interno della semantica platonica. Non tutte le parole hanno diritto all'analisi filosofica, ma solo quelle che ci rivelano qualcosa nel senso pregnante del *legein ti*, solo alcune sono parole-valore e costituiscono il complesso che struttura il mondo dei significati filosofici. Tale questione può utilmente essere messa in relazione con la questione della popolazione del mondo delle idee, così come essa è affrontata nel *Parmenide* (130c-131a).

non sbaglia mai”². Chi sbaglia lo fa per difetto di arte, dunque l’artista *in quanto tale* non può sbagliare³.

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

Sono tali figure semantiche a mostrare la vera natura di ciascuno degli enti, per esempio: un vero medico, un medico che sia tale secondo il discorso rigoroso (ὁ τῷ ἀκριβεῖ λογῷ ἰατρός, 341c5-6), è τῶν καμώντων θεράπευτής, terapeuta dei malati (341c). Se questa, infatti, questa della cura dei malati, è la risposta filosofica alla domanda “che cosa è un medico?”, essa, dobbiamo convenire, non ci viene fornita dall’esperienza empirica, bensì dall’interrogazione semantica. Che “medico” sia (possa dirsi propriamente solo di) chi cura gli ammalati non è cosa che impariamo dall’esperienza – che offre casi di medici che uccidono, invece che curare, casi di medici che oggi curano e domani no, che uno curano e l’altro no – ma è cosa che impariamo dal discorso, dal discorso rigoroso, secondo il quale, un vero medico, uno che sia veramente tale (ὁ ἀκριβῆς ἰατρός 342d7, ἀληθῶς ἰατρός 345c2), è colui che risponde al suo nome e mai si sbaglia, perché, se si sbaglia, allora non è un vero medico. E così ὁ ὀρθῶς κυβερνήτης, il “capitano in senso proprio” (341c10), è ναυτῶν ἄρχων: “capo di marinai”, ed è per questo che è chiamato tale; e così οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν “coloro che veramente governano” (343b5), e così via.

Il discorso rigoroso che delimita il campo semantico delle parole quando esse rispondono al loro significato proprio, al loro significato vero, è precisamente ciò a cui Platone pensa nel *Cratilo* quando si interroga sulla *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*: “la giustezza delle parole”⁴. In questa prospettiva, allora,

2 Cito, qui ed in seguito, dalla *Repubblica*, nella traduzione di M. Vegetti (Milano 2006).

3 “Secondo un discorso rigoroso – e visto che anche tu parli con rigore – nessun professionista sbaglia. È infatti venutogli a mancare il sapere che sbaglia chi sbaglia, e con ciò non è più professionista” (Plat. *Resp.* 340d8-e4).

4 In questo dialogo il filosofo affronta la questione semantica configurandola non soltanto quale *ou smikron mathema*, una “conoscenza non piccola” (384b2), ma addirittura come un *megiston pragma* (427e7) una “cosa importantissima”. Come qualcosa, inoltre, su cui si possono dire *megista de kai kallista*, “cose grandissime e bellissime” (391d4).

è utile accostare la citata sezione del libro primo della *Repubblica* all'ultima sezione del *Cratilo*, quella che comincia in 428d, ove, come si vedrà, viene passata al vaglio della discussione critica la tesi dell'eracliteo Cratilo, secondo la quale, non soltanto i nomi sono per natura, ma sono tutti stati stabiliti giustamente (πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κείται, 429b10), almeno – egli specifica – quanti sono nomi (ὅσα γε ὀνόματα ἐστίν, 429b11).

Si tratta, a mio avviso, della stessa prospettiva di Trasimaco⁵. O, meglio, si tratta di due prospettive analoghe che servono a Platone per presentare la sua teoria del discorso rigoroso⁶ come chiave d'accesso alla verità intellegibile. Per il personaggio della *Repubblica*, il discorso rigoroso è quello che usa le parole nel loro senso proprio, ed usate nel loro senso proprio le parole esprimono la vera natura degli enti. La filosofia per Platone si muove su questo piano del “senso proprio” e della “natura vera”. Essa non parla dei medici empirici ma dei medici “in senso proprio” e nessuno di essi, abbiamo visto, può essere falsamente ciò che è. Per il personaggio del *Cratilo* vale lo stesso discorso. Ogni ente, secondo Cratilo, ha il nome che esprime la sua “natura propria”⁷ e non esistono nomi falsi. Non esistono naturalmente sul piano del discorso rigoroso, che è l'unico che interessa alla filosofia: il caso di un ente che porta un nome che non esprime la sua natura è il caso di un ente che porta *non* un nome falso, ma piuttosto il nome di un altro, di un altro ente, che ha appunto la natura espressa da quel nome (cfr. 429c3-5).

Così come, di uno che non cura i malati non si può dire – per Trasimaco – che sia un medico, perché non esistono falsi medici; di lui non si può dire – per Cratilo – che abbia un nome falso, perché non esistono nomi falsi.

Forse Trasimaco sottoscriverebbe quello che di Ermogene dice Cratilo: che il nome Ermogene *sembra* appartenergli, ma non gli appartiene: non è il suo nome (429c).

Il piano del dire, secondo Trasimaco e Cratilo, per chi fa un discorso rigoroso, è tutt'uno con il piano di ciò che è, e non esistono scarti che possano ospitare falsità ed errori. La filosofia si configura come “ascesa verso ciò che è”, e questa ascesa – afferma Socrate in un passo chiave della *Repubblica*

5 Cfr. FE. Sparshott, *Socrates and Thrasymachus*, “The Monist” 50 (1966), p. 421.

6 Che non coincide naturalmente né con la prospettiva di Trasimaco né con quella di Cratilo, ma che intesse con tali due prospettive una relazione che proverò brevemente ad impostare.

7 Cfr. *Crat.* 383a “Cratilo va sostenendo che vi è per ciascuna cosa una giustezza di nome insita per natura alla cosa stessa”: ecco come, nella traduzione di M.Vitali, Ermogene riferisce a Socrate la tesi del suo avversario all'inizio del dialogo.

– “diremo essere la vera filosofia” (φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι, *Resp.* 521c7-8)⁸.

È interessante osservare, allora, la sapiente regia drammatica di Platone che, nei Dialoghi, affida a personaggi, che saranno poi confutati da Socrate nel corso della discussione, il compito di presentare alcune idee chiave della sua propria filosofia. Ciò che viene confutato non è, infatti, il segmento teorico che tali personaggi sono stati chiamati a presentare nel testo, ma aspetti altri della dottrina che essi, volta a volta, professano: la giustizia come utile del più forte nel caso di Trasimaco, la teoria eraclitea del flusso nel caso di *Cratilo*; ma la difesa del discorso filosofico come discorso rigoroso, i cui oggetti non sono mai toccati dalla falsità e dall'errore in quanto esprimono la vera natura degli enti di cui parlano, la dimensione cioè del pensiero puro, i cui argomenti sono dotati di precisione semantica perché servono da modelli teorici cui orientare la prassi, questo non soltanto non sarà mai confutato nei Dialoghi, ma rappresenta, trasversalmente presentato, il cuore della concezione platonica della filosofia; secondo la quale, se la verità sfugge la visibilità dell'empirico per abitare l'invisibile mondo del linguaggio, è proprio perché esiste una speciale forma di visibilità che è conferita soltanto dalle parole: quella che esse dischiudono quando, rigorosamente usate, mostrano la vera natura degli enti, la natura degli enti *katà philosophian*.

Un passo importante in cui Platone fa riferimento al *metodo consueto* (ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου) con il quale i filosofi stabiliscono di porre un certo unico nome ad una pluralità di oggetti, legando alle idee la relazione tra linguaggio e mondo lo si può trovare all'inizio del libro decimo della *Repubblica*.

“Siamo soliti porre – dice Socrate a Glaucone – ogni volta una certa singola idea per ogni gruppo di più oggetti ai quali riferiamo lo stesso nome (ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν)” (*Resp.* 596a5-8)⁹.

8 Commentando le lezioni di Proclo sul *Cratilo*, Romano osserva come, al neoplatonico, Platone si presenti come uno che attraverso l'analisi procede verso l'alto (ἀντιὸν καὶ ἀναλύων). L'analitica è, secondo Proclo, legata alla onomatologia: è strumento indispensabile per il procedimento “etimologico” della conoscenza delle cose attraverso i loro nomi. Cfr. Proclo, *Lezioni sul "Cratilo" di Platone*, introd., trad. e comm. di F. Romano, Catania, L'Erma di Bretschneider, Catania 1989, p. 122.

9 Molto importante l'uso della prima persona plurale per esprimere l'atto col quale noi filosofi conferiamo lo stesso nome ad un gruppo di oggetti: non ogni gruppo di oggetti contrassegnati da uno stesso nome corrisponde ad un'idea, ma soltanto quello al quale noi filosofi, seguendo un metodo che è per noi consueto, attribuiamo lo stesso nome alla fine di un'indagine semantica. Sulla questione cfr. L. Palumbo, *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli, Loffredo 2008, p. 384.

Ogni nome – secondo Cratilo – esprime una natura, anzi l’esser nome è proprio l’esprimere una natura, è questa la giustezza del nome, la *onomatos orthotes*: la capacità di ἐνδείξεται, di indicare, ciò che la cosa è, οἶόν ἐστι τὸ πρᾶγμα (*Crat.* 428e1-2)¹⁰.

Questo mi sembra un primo punto importante: il personaggio di Cratilo presenta la tesi, molto interessante per il platonismo, e precisamente per la radice pitagorica della filosofia platonica, secondo la quale i nomi esistono per esprimere le cose: sono il modo che gli enti hanno per mostrare ciò che sono. Non sempre si comprende che è questa la tesi che si nasconde dietro l’abusata espressione “i nomi sono per natura”. Essi mostrano la natura, sono della natura la manifestazione¹¹, il lato di essa che si dà alla comprensione *katà philosophian*¹². Ciò comporta, abbiamo visto, che essi non sono mai falsi. Non solo. La tesi di Cratilo comporta molte altre conseguenze relative al rapporto nome-cosa, alcune delle quali sono messe in luce da Socrate nell’ultima sezione del dialogo. In questa sede io non vorrei però analizzare queste conseguenze, ma piuttosto cercare di comprendere il punto di vista di Platone sulla questione dei nomi.

Il punto di vista di Platone sulla questione dei nomi, così come esso si configura nell’ultima sezione del *Cratilo*, non coincide – mi sembra – né con quello espresso da Socrate né con quello espresso da Cratilo, ma coincide, in un certo senso, con quello espresso da entrambi, nel modo che vedremo. Non è facile infatti nei Dialoghi stabilire quale personaggio esprima il punto di vista di Platone. Com’è noto è questa una *vexata quaestio* tra gli interpreti,

10 Il fatto che si parli di una *orthotes* non deve far pensare che il nome possa essere corretto o non corretto, perché la *orthotes* non è la *correttezza*, bensì la *giustezza* dei nomi (428d): il motivo per cui essi esistono, cfr. *Crat.* 413a: “dire giusto è lo stesso che dire causa – causa è infatti “ciò per cui” (ὄτι ὁ) qualcosa avviene”.

11 Fine ultimo e bene del nominare – scrive Proclo – è mostrare le cose (ἐκφαίνειν τὰ πρᾶγματα, *In Crat.* 49, 20, 26).

12 Ho parlato di radice pitagorica in riferimento al passo della *Vita* di Pitagora di Giamblico citato anche da Proclo nelle sue *Lezioni sul “Cratilo”* (*In Crat.* 16): “Pitagora, ad esempio, interrogato su quale fosse secondo lui, il più saggio fra gli enti, rispose ‘il numero’; e quale fosse secondo in saggezza, rispose ‘colui che impone i nomi alle cose’ (cfr. *Iambl. V. Pyth.* 82=DK 58C4). Una spia testuale della vicinanza riscontrabile tra la posizione di Cratilo sul rigore linguistico e il pitagorismo antico è nella notazione di Socrate che, in *Crat.* 432a8-b4, osserva: “quello che tu dici può capitare a quelle cose il cui essere o non essere dipenda necessariamente da un numero. Prendi per esempio il dieci, o qualsiasi numero tu voglia: se aggiungi o togli qualcosa, diventa subito un altro numero. Ma per ciò che riguarda una qualità e una immagine presa nel suo complesso, forse la giustezza non consiste in questo, ma, al contrario, nel non dover affatto riportare tutto dell’oggetto che raffigura, per essere immagine” (cito dalla traduzione di M.Vitali).

fin dall'antichità¹³. A mio avviso, poiché i Dialoghi sono dialoghi, e cioè scritti appartenenti al genere drammatico, essi, come i testi teatrali, vanno giudicati nel loro significato complessivo¹⁴. Ora, per comprendere il punto di vista di Sofocle, poniamo, nell'*Antigone*, per comprendere il messaggio complessivo del testo, non bisogna, io credo, cercarlo nelle parole di Edipo o di Creonte o di Antigone o di Calcante, ma in quel che emerge dal confronto-scontro di tutti questi personaggi tra loro. Il punto di vista sulle cose che Sofocle esprime nell'*Antigone*, che con il testo egli comunica agli spettatori-lettori, quello cioè che egli si propone di creare in loro, risulta dal testo nella sua interezza e non è circoscrivibile alle parole di nessuno dei personaggi. Lo stesso vale per Platone, che ha scelto deliberatamente di servirsi del genere drammatico, e solo di questo, per tutta la sua opera: il suo punto di vista emerge come risultato del confronto dialettico tra i personaggi¹⁵.

Io credo che quest'ultima considerazione possa essere di grande aiuto per comprendere gli esiti del *Cratilo* in ordine alla questione dei nomi. È come se Platone, nel dialogo, desse al lettore delle indicazioni non soltanto con le argomentazioni che vengono nel testo effettivamente discusse, ma anche con quelle che nel testo sono solo accennate e poi abbandonate; anche con quelle che non sono citate affatto, ma emergono di necessità a partire dall'esclusione di quelle che vengono escluse, o stropicciando l'una all'altra le cose dette, come scintilla¹⁶ nasce da pietre focaie, e così via.

13 Cfr. Diog. Laert. III 52; G.A. Press, *The logic of attributing characters' view to Plato*, in G.A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, Rowman & Littlefield 2000. pp. 27-38.

14 Sull'argomento cfr. Cfr. F. Trabattoni, *Il dialogo come "portavoce" dell'opinione di Platone*, in M. Bonazzi e F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Cisalpino 2003, pp. 151-178.

15 Ricca la bibliografia al riguardo. Mi limiterò in questa sede a citare S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven, Yale University Press, 1968, p. XXV; C. L. Griswold Jr. *Irony and Aesthetic Language in Plato's Dialogues*, in D. Bolling (ed.), *Philosophy and Literature* New York, Haven Publications, pp. 71-99; C. L. Griswold Jr., *Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues*, in C. L. Griswold (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York, Routledge 1988, pp. 143-167; C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press 1996; R. Hart and V. Tejera (eds) *Plato's dialogues: The dialogical approach* Studies in the History of Philosophy, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1997; M. Stella, *L'illusion philosophique*, Grenoble, Millon, 2006.

16 Non è questa mia – scrive Platone della filosofia nella lettera VII – una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima (Plat. *Epist. VII*, 341b-342a). Cfr. M.Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII lettera di Platone*, Pisa, Giardini 1989; Th. A. Szlezák, *Come leggere Platone*, tr.it., Milano, Rusconi 1991.

Insomma, talvolta viene da pensare che, così come gli interlocutori messi in scena nel dialogo ricavano le loro soluzioni alle aporie che via via si presentano loro in base ad un'analisi delle questioni discusse, allo stesso modo, il punto di vista di Platone non sia nel dialogo dato esplicitamente, ma sia piuttosto da ricavarsi in base ad un'analisi del testo¹⁷. Nella prospettiva di questa interpretazione, il testo rivelerebbe, ma al tempo stesso anche nasconderebbe, il punto di vista di Platone, che verrebbe così ad essere consegnato solo a chi sarebbe in grado di comprenderlo¹⁸, a colui che avrebbe per così dire superato una prova per raggiungerlo. Il fine di questa maniera di concepire la scrittura come luogo della rivelazione, ma anche del nascondimento, potrebbe essere quello che deriva da una concezione della filosofia intesa come pratica discorsiva tesa al superamento dell'aporia e da una concezione del testo inteso come *mimesis* del *bios* filosofico. Se nella pratica filosofica ciò che conta è comprendere, fronteggiando l'aporia e superandola, allo stesso modo, nel testo, che di quella pratica è la rappresentazione, la *mimesis*, ciò che viene messo in scena è innanzitutto un *modus operandi*, ed il lettore è invitato a partecipare al gioco drammatico, è invitato a cercare, nel linguaggio del testo, quella soluzione alla difficoltà discussa, di cui i personaggi rappresentati nel dialogo sono a loro volta alla ricerca.

Se proviamo ad adottare questa interpretazione nel caso del *Cratilo*, ci troviamo ad ipotizzare che né Socrate né Cratilo esprimono Platone, ma anche in un certo senso – dicevamo – entrambi lo esprimono.

Entrambi esprimono il punto di vista di Platone quando concordano sul fatto che ogni nome, così come ogni pittura, è *mimema tou pragmatos*, rappresentazione di una cosa (430a10-b1).

La loro posizione sull'argomento ad un certo punto, però, si diversifica nel modo seguente: dal punto di vista di Cratilo, se un nome non rappresenta la cosa non è un nome falso, ma assolutamente non è un nome.

Cratilo non nega, cioè, che i nomi siano rappresentazioni. Egli nega – e la sua negazione vale solo per i nomi, e non anche per le altre rappresentazioni,

17 Platone, in questa prospettiva di lettura, non imiterebbe Socrate copiandolo, ma ricreando, con i testi dialogici, l'effetto di coinvolgimento del lettore nel dialogo che Socrate creava avvicinando gli interlocutori nelle palestre e nelle piazze. Sulla questione cfr. M.Stella, *op.cit.* e bibliografia ivi citata.

18 Ovviando in questo modo a quei difetti, a quei limiti, che caratterizzano il discorso scritto cui si riferisce Platone nel *Fedro*. Sulla questione cfr. T.A. Szlezák, *La critique platonicienne de l'écrit vaut-elle aussi pour les dialogues de Platon? A propos d'une nouvelle interprétation de Phèdre* 278b8-e4, in "Revue de Philosophie Ancienne" XVII (1999), pp. 49-62.

la possibilità che essi non siano ben posti. Su quest'ultimo punto si sviluppa la polemica tra Socrate e Cratilo. Socrate sostiene che, poiché, come le pitture, anche i nomi sono *mimemata* degli enti, allora anch'essi, come le pitture, possono essere giustamente o ingiustamente attribuiti ai loro referenti. Cratilo, invece, sostiene che ciò non può avvenire per i nomi, manifestazioni naturali degli enti, perché nomi che non siano per natura non se ne danno: nomi che non siano per natura possono solo *sembrare*, ma non *essere*, nomi (429c).

A questo punto a me sembra che per comprendere il punto di vista di Platone sulla questione in discussione si debba compiere un'operazione ermeneutica che è in un certo senso speculare a quella compiuta dai personaggi del dialogo. Essi pongono un'ipotesi e la passano al vaglio della discussione. L'uno funge da interrogatore e da verificatore della tesi dell'altro. Anche noi interpreti siamo allora invitati a fare altrettanto.

Se sviluppiamo l'ipotesi di Cratilo e verifichiamo la tenuta della sua tesi arriviamo dove forse intende condurci Platone: un nome che non dice la cosa, che non la rappresenta, è come un'immagine che non riflette ciò di cui è immagine, ma allora, proprio perciò, non è affatto un'immagine e dunque, per questo, non è affatto un nome. La funzione del nome è quella di rappresentare l'essenza della cosa¹⁹. Se viene meno a questa funzione, un nome non è più un nome: un nome falso non esiste esattamente come non esiste un'immagine che non rappresenta, un medico che non cura, un governante che non governa. La peculiarità dei nomi è quella di esprimere la funzione delle cose: è il nome a indicare che il medico *deve*, per così dire, medicare²⁰, il governante governare, la rappresentazione rappresentare. Il modo platonico di esprimere la funzione dei nomi fa uso del termine *ousia*: il nome esprime l'*ousia*, l'essenza, della cosa di cui è nome, ed è precisamente questo ciò che distingue i nomi dalle altre forme di rappresentazione, quelle pittorico-visive, per esempio, le quali devono sì rappresentare, ma non le essenze, e dunque possono, per questo, essere più o meno ben poste, laddove i nomi o esprimono le essenze o non sono nomi.

Questa – nel dialogo – *non* è la posizione di Socrate, perché per Socrate il nome, esattamente come le altre forme di rappresentazione, può essere più o meno ben fatto. Né è la posizione di Cratilo, perché per Cratilo è, sì, diversamente dalle altre forme di rappresentazione che un nome non può essere più o meno ben fatto, ma questa peculiarità del nome, da Cratilo, *non* viene

19 423e e *passim*.

20 "Deve" in questo caso esprime la dimensione prescrittiva tipica della deontologia platonica.

legata all'espressione dell' essenza, al linguaggio rigoroso; ed è precisamente questo ciò che rende aporetica la discussione messa in scena. Ciò che accade nel testo è allora che Platone oppone, l'una all'altra, la tesi di Cratilo e quella di Socrate, perché emergano i limiti di entrambe, e dal loro confronto emerga, ma solo per chi sappia trovarla, la riflessione sulla specifica maniera di essere rappresentazione che è tipica dei nomi, e solo di essi.

Proviamo a riepilogare, riconfigurandolo, l'argomento: per Socrate l'omologia tra l'immagine e il nome (ἔστι δέ που καὶ τὸ ὄνομα μίμημα ὥσπερ τὸ ζωγράφημα (430e10) comporta che entrambi possano essere scorrettamente attribuiti. Per Cratilo invece l'omologia – che egli accetta quando afferma che il nome è un'immagine (430a10) – non implica che essi si comportino allo stesso modo per quanto riguarda la loro suscettibilità ad esser giustamente o ingiustamente posti, e dunque veri o falsi:

voglio dire – egli afferma – che il rapportare in modo non giusto è possibile per le pitture ma non per i nomi e che per questi l'attribuzione sia di necessità sempre giusta (430e).

Cratilo resiste su questa posizione ed afferma che chi dicesse a qualcuno “questo è il tuo nome” quando invece non lo è, costui non starebbe falsamente parlando, ma semplicemente emettendo suoni senza senso (429e).

In seguito egli ammetterà la possibilità del falso, ma ogni lettore del *Cratilo* sa che tale ammissione sarà a Cratilo, da Socrate, letteralmente strappata, e per di più in maniera sofisticata, perché il rigore dell'argomentazione di Cratilo è senza crepe. Al confronto con il rigore dell'argomento di Cratilo – rigore da filosofo, lontanissimo dall'approssimazione con cui ha invece discusso con Socrate Ermogene – Socrate stesso appare meno rigoroso. Ma la debolezza dell'argomento di Cratilo esiste, ed è proprio ad essa che dobbiamo fare riferimento per individuare ciò che Platone intende dire al lettore sulla questione discussa.

La debolezza dell'argomento di Cratilo sta nel non avere saputo difendere l'espressione dell'essenza come funzione del nome, e dunque nel non avere saputo opporsi all'appiattimento, operato da Socrate, della funzione rappresentativa dei nomi sulla funzione rappresentativa delle pitture:

Secondo Socrate, se il nome è *mimema*, come lo è una pittura che ritrae qualcosa, proprio come una pittura, può correttamente o scorrettamente ritrarre. È il punto cruciale del discorso che, pensando il linguaggio come una rappresentazione degli enti, pensa i nomi come ritratti delle cose: ben fatto è quel ritratto che assegna alla cosa le caratteristiche che le convengono e le assomigliano. Ma è possibile anche l'assegnazione del dissimile (τοῦ ἀνομοίου

δόσις 430d6). È possibile per le pitture e per i nomi. Cratilo a questo punto si distacca da Socrate:

Attento Socrate: può darsi che questo, voglio dire il rapportare non giusto, sia possibile per le pitture, ma non per i nomi, e che per questi l'attribuzione sia di necessità sempre giusta (430d-e).

Socrate insiste: se è possibile per le pitture è possibile anche per i nomi, perché entrambi, i nomi e le pitture, sono *mimemata*.

Prende più volte corpo, nelle parole di Socrate, il paragone tra i ritratti e i nomi²¹.

Come nelle pitture è possibile che colori e linee convenienti alle cose siano resi completamente, ma anche in modo non completo, bensì alcuni tralasciati, altri aggiunti più numerosi e più grandi, e noi diciamo che chi li rende completamente realizzerà figure e immagini belle; chi invece li rende in eccesso o in difetto, anche costui produrrà senza dubbio figure ed immagini, ma brutte (431c), allo stesso modo se il nome rende tutte le caratteristiche convenienti, l'immagine sarà bella, ed ecco che essa sarà il nome (431d); se invece ne tralascia o ne aggiunge, talvolta anche di molto piccole, un'immagine verrà fuori senz'altro, ma bella no. E così alcuni nomi appariranno fatti bene e altri male (431d7-8).

Finché nel nome permane rintracciabile il *typos* – dice Socrate – anche se non vi siano tutti gli elementi convenienti, la cosa risulterà espressa; bene se con tutti gli elementi; male, se soltanto con pochi. Ma che sia espressa, mio beato amico, concediamolo [...] altrimenti sarai costretto a cercare qualche altro tipo di giustizia per il nome, e a non ammettere che esso sia manifestazione della cosa mediante lettere e sillabe. Che se poi dirai entrambe queste cose, non potrai sostenere di essere d'accordo con te stesso (433a-b).

Che sia proprio l'espressione dell'essenza²² ciò che fa la differenza tra le pitture e i nomi è mostrato (e nascosto) nel testo da un particolare costruito

21 Secondo *Cratilo* le pitture possono essere più o meno belle, ma non possono esserlo né i nomi né le leggi. Si tratta di una distinzione molto interessante perché il linguaggio e la legislazione sono proprio i luoghi teorici in cui si esprime senza rivali il filosofo platonico: spazi privilegiati della mimesi eidetica, legislazione e linguaggio non ospitano falsità. La pittura, come la poesia, invece, è un luogo della rappresentazione del mondo in cui esercitano la loro arte empirica personaggi altri dai filosofi ed è chiaro che qui la falsità celebra i suoi trionfi. I nomi non possono essere che ben posti se sono – *Cratilo* lo chiarisce subito – davvero nomi. Quest'ultima specificazione è il riferimento al linguaggio rigoroso di cui si parlava sopra. Linguaggio rigoroso che accetta come propri solo gli oggetti che sono ciò che il loro nome richiede loro di essere. I nomi che sono davvero nomi, le leggi che sono davvero leggi non possono essere che ben posti.

22 Cfr. 388c: ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας

che si ripete in più luoghi identico in tutti i suoi elementi significativi tranne che nel termine *ousia*:

- In 393d si dice che il nome, mediante lettere e sillabe, significa l'essenza (d4);
- in 423e si dice che la tensione è quella di rappresentare con le lettere e le sillabe l'essenza (e8);
- in 424a-b si dice che l'*onomastikos* con le lettere e le sillabe rappresenta l'essenza (b1);
- in 424b si dice che la rappresentazione dell'essenza (b10) è fatta con le lettere e le sillabe;
- in 431d si dice che il nome rappresenta l'essenza (d3) con le lettere e le sillabe;

invece:

- in 427c si dice che il nome esprime *un ente* con le lettere e le sillabe;
- in 433b si dice che il nome manifesta *la cosa* con le lettere e le sillabe;
- in 425c si dice che con le lettere e le sillabe si fanno manifeste *le cose*.

La differenza è cruciale, perché in tutte le occorrenze in cui appare il termine *ousia* il nome si comporta diversamente dalle pitture; negli ultimi tre casi, invece, nei quali il termine *ousia* non compare, ciò che fanno le lettere e le sillabe possono farlo anche le pitture.

Se il poco rigoroso Socrate non si opponesse al rigoroso Cratilo, dal loro confronto, come pietra focaia, non si svilupperebbe la soluzione dialettica, che rappresenta, essa soltanto, il punto di vista di Platone.

Pur dopo che gli è stata strappata la concessione che esistono buoni e cattivi legislatori di nomi (431e9), Cratilo coerentemente afferma: quando noi, seguendo le tecniche grammaticali assegniamo ai nomi queste lettere, l'alpha e il beta e ciascuna delle altre, ebbene, se ciò facendo, togliamo o aggiungiamo o trasponiamo qualcosa, allora non è che noi abbiamo scritto un nome, non solo non lo abbiamo scritto giustamente, ma non lo abbiamo scritto affatto, perché non appena gli capitano simili incidenti, diventa subito tutt'altra cosa che un nome (432a).

È questo il punto in cui Socrate rimprovera Cratilo di confondere enti il cui essere o non essere dipende dalla qualità, con enti il cui essere o non essere dipende invece dalla quantità. Nel caso degli enti di secondo tipo, una variazione anche piccolissima li trasforma in altro. Invece, nel caso degli

enti di primo tipo, una variazione piccolissima li lascia essere ciò che erano. L'immagine – secondo Socrate – appartiene al caso degli enti di primo tipo: essa può variare, diminuendolo, il numero di caratteristiche dell'ente che rappresenta, senza con ciò smettere di rappresentarlo. Se anzi – ed è questo l'argomento vincente di Socrate – l'immagine rappresentasse l'ente in *tutte* le sue caratteristiche non sarebbe più un'immagine di esso ma l'ente stesso (argomento dei due Cratili).

In questo punto il lettore del *Cratilo*, piuttosto che condividere il rimprovero di Socrate a Cratilo, il rimprovero di confondere la qualità e la quantità, potrebbe (e dovrebbe) muovere un rimprovero a Socrate stesso, la cui argomentazione manca di focalizzare che cosa l'immagine linguistica deve riportare dell'ente, per essere una sua immagine.

L'idea che l'immagine identica alla cosa non sarebbe più immagine ma cosa (argomento dei due Cratili) è l'idea limite che Platone introduce per portare il lettore a focalizzare finalmente che cosa l'immagine linguistica, il nome, debba contenere, della cosa di cui è nome.

Il testo indugia su esempi tratti dal mondo della pittura, laddove le indicazioni di Cratilo sul modo di significare dei nomi andavano in tutt'altra direzione, avendo il filosofo differenziato, piuttosto che accumulato, pitture e linguaggio, le une produttrici di immagini più o meno belle, l'altro creatore rigoroso di nomi che non possono che essere veri.

L'ipotesi chiave dell'acribologia, che fa del linguaggio, del linguaggio rigoroso che non ammette errori, del linguaggio senza scarti con ciò che è – i nomi che esprimono l'essenza delle cose – lo strumento filosofico per eccellenza non è sostenuta nel testo che in modo trasversale. La mia ipotesi è che questa sia la tesi di Platone e che ogni lettore può discuterla non già trovandola enunciata in tutta completezza nel dialogo, ma, al contrario, ricostruendola sulla base di una lettura per così dire attiva del testo²³: una lettura che riprenda sentieri discorsivi che nel testo sono interrotti, o solo accennati, o confutabili e non confutati. Sentieri che cominciano dove viene posta una

23 Trovo assolutamente illuminante quanto scrive del *Cratilo* Luisa Buarque: “É preciso inventar justamente a maneira linguística de ter acesso aos entes reais (ou ainda, de elaborar um discurso verdadeiro sobre eles). Trata-se da dimensão heurística do pensamento platônico, onde descoberta e invenção se coimplicam. É isso, pelo menos, que sugere o diálogo como um todo. Talvez seja lícito acrescentar ao comentário de que o *Crátilo* é uma obra, em grande parte, negativa e aporética, a observação de que ele é também um diálogo sugestivo: não se preocupa em construir uma argumentação detalhada e exaustiva, mas aponta para uma trilha alternativa, insinuando certos ganhos com os quais talvez essa trilha possa presentear o leitor que decidir percorrê-la” (Cfr. L.Buarque, *As armas cômicas. Os interlocutores de Platão no Crátilo*, Rio de Janeiro, Hexis editora, 2011, p. 42).

differenza che poi il seguito della discussione ignora, come, per esempio, il diverso statuto di verità dei nomi rispetto alle altre immagini (430d). Oppure là dove le domande restano senza risposta. Per esempio: in che modo i nomi, i primi nomi, sono riusciti a soddisfare l'esigenza semantica originaria, sono riusciti a φανερὰ ἡμῖν ποιήσει τὰ ὄντα, a “rendere a noi manifesti gli enti” ? Per rispondere a questa domanda Socrate nel testo pone un'altra domanda:

“Se non avessimo né voce né lingua e volessimo manifestare (*deloûn*) le cose gli uni agli altri, non cercheremmo forse di significarle (*semainein*) come fanno i muti, con le mani, con la testa e con tutte le altre parti del corpo?(422d-e)²⁴

Se invece vorremo servirci di voce, lingua, bocca – dice Socrate – ci sarà indicazione (*deloma*) di ciascuna cosa se ci sarà *mimema* operato attraverso tali organi (*perì hotioûn*). 423b4-7.

Che significa tutto questo?

Se rappresentiamo col corpo, dice Platone, atteggiamo il nostro corpo affinché esso *sembri* ciò che rappresentiamo; se invece rappresentiamo con la voce, è alla voce che è demandato il compito di creare questa *sembianza*. La voce, pronunciando un nome, si fa μίμημα φωνῆ, rappresentazione vocale, di ciò che vuole rappresentare (423b9-11).

Non si tratta di una mimesi vocale di tipo onomatopeico, perché l'imitazione del verso di un animale non è un nominare. Ma allora che tipo di *mimesis* è l'*onoma*? (423c9-10).

Il testo del *Cratilo* si impegna nella spiegazione di questa forma di rappresentazione operata dalle parole. Esclude che essa sia da intendersi come una rappresentazione del tipo di quelle operate dalla pittura o dalla musica. Si tratta in questi casi, infatti, di forme di manifestazione che rappresentano delle cose voce, figura e colore (*phonè kai schema kai chroma*), laddove, invece, il modo che hanno le parole di “manifestare” focalizza la rappresentazione su una dimensione delle cose che è altra dalla voce, dal colore e dalla figura, e questa dimensione altra è l'*ousia*, l'essenza (*Crat.* 423a-424e).

L'*ousia* – dice Socrate – appartiene sia alle cose dotate di voce, figura e colore, sia, anzi *primieramente* (*prôton*, 423e2), al colore e alla voce stessi.

24 Volendo manifestare l'alto e il leggero (*tò ano kai tò koûphon eboulómetha deloûn*), alzeremmo la mano verso il cielo (*pros ton ouranón*), rappresentando la natura propria della cosa (*mimouménoi autèn tèn phúsin toû prágmato*) (423a), se il basso e il pesante, verso terra.

Socrate dice: “se si potesse rappresentare (*mimēisthai*) proprio questo di ciascuna cosa, l'*ousia*, per mezzo di lettere e di sillabe, non si manifesterebbe (*deloî*), di ciascuna cosa quello che essa è?” (423E7-9). Ed Ermogene, l'interlocutore di Socrate in questo punto del dialogo, aveva acconsentito²⁵.

Una volta stabilito che il nome è rappresentazione, operata con le lettere e le sillabe, dell'essenza della cosa nominata, si decide di distinguere da un lato i suoni e dall'altro le cose denominate dai suoni per giungere a comprendere come si struttura il rapporto tra gli uni e le altre. Si dice che il rapporto è un rapporto di somiglianza (*κατὰ τὴν ὁμοιότητα*, 424d6), somiglianza di uno a uno, oppure, come i pittori talvolta assomigliano un ritratto a ciò che esso ritrae usando più colori per rappresentare una sola cosa, allo stesso modo, la somiglianza tra i suoni e le cose significate dai suoni può essere di molti a uno. E così, mettendo insieme lettere si formano sillabe e, mettendo insieme sillabe, parole, e si giunge a costituire il discorso, che è per la retorica ciò che è il ritratto per la pittura (discorso: retorica = ritratto: pittura).

Il testo non fa che indugiare sul paragone tra il nome e la pittura, eppure *Cratilo* non ha fatto altro che allontanare l'attività linguistica da quella di coloro che ritraggono. Ciò non è senza significato: l'analogia va portata alle estreme conseguenze affinché emerga la differenza.

Bisogna conoscere il modo in cui le parole si riferiscono alle cose. Una rappresentazione il linguaggio può disegnarla – pensò forse un po' ingenuamente il primo *nomothetes* – forgiando parole *hómoia*, simili, all'essenza degli enti.

Ma – ed è questo un punto fondamentale – nel laboratorio dell'ingenuo *nomothetes* ad un certo punto – come è detto all'inizio del dialogo²⁶ – entra il filosofo.

Fa parte della struttura enigmatica del testo il fatto che tale punto fondamentale, espresso in 390a-e, venga poi messo da parte lasciando irrisolte tutte le aporie, perché è solo con l'arrivo del filosofo nel laboratorio linguistico che

25 Leggendo i dialoghi di Platone a volte si ha l'impressione che essi siano stati per così dire scomposti in parti, che una sezione precedente sia stata spostata dopo, e che soluzioni raggiunte dall'argomentazione siano sepolte dalla decisione degli interlocutori a ritornare talvolta al punto di partenza. Mettendo in disordine le parti – e questo nel *Cratilo* è molto accentuato – è come se si proponesse al lettore di operare la ricomposizione e di scoprire quale era il risultato raggiunto e ignorato, qual era la strada accennata e non presa.

26 E dimmi, chi sarà in grado di dirigere nel modo migliore l'opera del legislatore e di giudicarne il prodotto e tra i greci e tra i barbari? Non forse colui che si dovrà servire di tale prodotto? Sì. E non è costui la persona che sa porre le domande? Certamente. La medesima che sa anche dare le risposte? Sì. E colui che sa interrogare e rispondere lo chiami altrimenti che dialettico? No, questo è il suo nome.. Senti ora [...] opera del *nomothetes* sarà, pare, costruire il nome, ma sotto la sorveglianza di un uomo dialettico, se i nomi devono essere posti bene, 390d).

diviene chiaro che non sono le lettere e le sillabe, di cui sono fatte le parole, ad essere *hómoia* rispetto ai loro oggetti, ma è piuttosto l'immagine che le parole creano in chi le pensa ad essere dotata di quella similarità con la cosa che consente alla parola di svolgere la sua funzione significante. Il luogo in cui la rappresentazione linguistica si disegna è la mente, e quando la parola è una vera parola, è cioè un composto di lettere e sillabe, creato da un *nomothetes* coadiuvato nel suo lavoro di demiurgia linguistica da un filosofo dialettico – vero esperto di semantica, capace di pensare, a partire da un linguaggio rigoroso, la vera essenza degli enti – essa, la parola, sostiene il Platone del *Cratilo*, produce nella mente un'immagine, una forma visibile, una figura, che è, essa sì, simile all'essenza della cosa che dalla parola deve essere espressa.

Aveva ragione allora Cratilo a negare che i nomi possano essere più o meno corretti. Essi, o sono veramente nomi, ed allora sono in grado di plasmare figure nelle *phantasiai* dei viventi e rappresentare così l'essenze degli enti, oppure non sono affatto nomi, ed allora non servirà che riportino, nei loro elementi fonici, né molte né poche, caratteristiche delle cose, perché le cose possono essere rappresentate nelle loro nature essenziali solo da immagini unitarie, sinottiche, sintetiche, che non somigliano a quelle che si formano nelle acque o negli specchi o sulle superfici levigate e lucide²⁷, ma soltanto a quelle che si formano nelle anime degli esseri pensanti. Tali immagini sono *mimemata*, il che significa che somigliano agli enti di cui sono immagini, ma sono invisibili, il che significa che possono essere viste solo da chi ha gli occhi per vederle.

27 Cfr. *Soph.* 239d.