

L'IMPORTANZA DEL "NON":  
PLATONE, I NEMICI DELLE IDEE E IL NULLA

*Francesco Aronadio*  
(Università di Roma Tor Vergata)

*The significance of the "not": Plato, the enemies of Ideas, and the nothing.* Three Platonic passages are examined in this paper: *Theaet.* 153a5-7, *soph.* 246a8-b3 (with the subsequent lines 247c5-7), *Crat.* 429e3-430a5. Their common denominator is the way by which a presocratic world-view is presented by Plato: the supporters of such a conception (mobilists, materialists) are characterised by a dogmatic attitude of refusal. In fact, they reject any consideration of an ontological domain that could be thought beside the domain of what in their opinion deserves the name "being". The aim of the cross-analysis of these passages is to show that through this recurring scheme Plato intends to highlight an aspect of the background ontology of the mobilistic and materialistic thesis: the reduction of the domain of being to the perceptible, which is in turn the outcome of the disavowal of the problem of not-being. From a Platonic point of view, this "blindness towards the not-being" is a particularly serious fault: it frustrates a deeper conception of the empirical realm and, along with this, prevents a truthful understanding of the nature of being, because it preclude the comprehension of both the positive and the negative side of *dynamis*.

Keywords: *Plato, Pre-Socratic philosophers, Not-Being, mobilism, materialism.*

Gli occasionali *excursus* che Platone dedica alla ricostruzione delle esperienze di pensiero a lui precedenti, benché motivati di volta in volta da fattori interni all'argomentazione in corso, presentano comunque delle costanti. Una di esse è l'individuazione di un ampio schieramento di presocratici che riconducono il reale a elementi fisici e in generale al percettibile. Colpisce che nel presentare questo schieramento Platone lo qualifichi, fra l'altro, per un aspetto, che non sarà forse il più importante o qualificante, ma che nondimeno appare significativo. Tale aspetto, che sarà qui messo a fuoco, emerge in due passi (*Theaet.* 153a5-7 e *soph.* 246a8-b3, cui sono da aggiungere le linee 247c5-7), ai quali può affiancarsene, per i motivi che si

Fogli di Filosofia, 2015, Fasc. 6, pp. 1-30.

Articolo sottoposto a *blind review*. Ricevuto il 5-12-14 e accettato il 12-01-15.

vedranno, un terzo (*Crat.* 429e3-430a5). Tali passi saranno studiati, dapprima, nei rispettivi contesti e, successivamente, nei loro tratti comuni; si cercherà, infine, di comprendere per quale motivo Platone al fine di presentare in chiave critica l'orientamento di pensiero in questione ricorra ripetutamente all'aspetto qui preso in esame.

## 1. I passi

### 1.1 *Theaet.* 153a5-7

Nel corso della discussione della tesi proposta da Teeteto che prospetta l'equivalenza di conoscenza e sensazione, dopo l'evocazione da parte di Socrate della dottrina protagorea dell'*homo-mensura*, lo stesso Socrate porta più a fondo l'analisi del retroscena teorico di quella tesi, spostando l'asse del discorso dalle considerazioni di stampo gnoseologico a quelle più strettamente ontologiche e presentando la dottrina che Protagora esponeva ἐν ἀπορρήτῳ ai suoi discepoli<sup>1</sup>. Si tratta, com'è noto, di una concezione mobilistica del reale, che – ricorda Socrate – si ancora a una lunga e prestigiosa tradizione, risalente fino a Omero e comprendente tutti i più grandi sapienti del passato con la sola esclusione di Parmenide<sup>2</sup>.

L'aspetto su cui vorrei richiamare l'attenzione è la base teorica che Socrate riconosce o attribuisce<sup>3</sup> a tale concezione:

---

<sup>1</sup> Sulla veridicità storica dell'attribuzione di questa dottrina a Protagora la letteratura è ampia e le posizioni degli studiosi contrastanti. Persuasivi appaiono gli argomenti in favore proposti da A. Brancacci, *La dottrina riservata di Protagora (Plat. Theaet. 152c7-e1)*, «Méthexis», XXIV (2011) pp. 87-108. Tuttavia, ai fini della presente trattazione la questione non è rilevante.

<sup>2</sup> Si vedrà più avanti come alla sottolineatura della posizione contrastante e isolata di Parmenide possa essere conferito, dalla circoscritta prospettiva qui adottata, un ulteriore e interessante rilievo teorico.

<sup>3</sup> Nel caso del passo del *Teeteto* così come per i passi che saranno in seguito presi in considerazione si potrebbe porre la questione del carattere fedelmente storico oppure interpretativo delle formulazioni messe in bocca da Platone al personaggio Socrate a proposito delle tesi ontologiche di volta in volta tematizzate e ascritte ai predecessori. Anche in questo caso, come già per la dottrina riservata, non è in questa sede rilevante sciogliere tale

A favore di tale tesi vi sono queste prove sufficienti del fatto che, da un lato, il movimento dà luogo a ciò che pare essere e cioè al divenire, dall'altro, la quiete dà luogo al non essere e al perire.

τάδε τῷ λόγῳ σημεία ἰκανά, ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία (*Theaet.* 153a5-7)<sup>4</sup>.

---

nodo: la questione che si vuole qui affrontare, infatti, non concerne la correttezza storica delle considerazioni svolte da Platone sui predecessori, bensì la natura della critica rivolta a essi da Platone, che è evidentemente radicata nell'immagine (fedele o scorretta che essa sia) che di quelle teorie il filosofo si è disegnato.

<sup>4</sup> Di queste linee gli studiosi hanno fornito traduzioni divergenti per due aspetti non irrilevanti. In primo luogo, è possibile intendere variamente la funzione sintattica dello ὅτι: secondo la maggior parte dei traduttori la congiunzione introduce la prima delle "prove sufficienti" (così McDowell, Valgimigli, Chappell, Boeri, Ferrari); Cambiano, seguito da Brancacci (*La dottrina riservata cit.*, p. 101), collega ὅτι a λόγῳ (traducendo: "la dottrina secondo la quale... dispone di prove soddisfacenti"), cosicché la prima delle prove risulta essere l'esempio del fuoco presentato nelle linee che seguono il passo qui citato (un attestamento su questa posizione sembra desumibile anche da quanto affermato nella nota di commento di A.M. Ioppolo, in *Platone. Teeteto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 205 nota 35); anche la traduzione qui proposta, che si ispira a quella di Diès e che lega ὅτι a τάδε τῷ λόγῳ σημεία ἰκανά, implica comunque che il riferimento a essere, divenire, non essere e perire non costituisca il primo degli esempi. Mi sembra la soluzione più convincente: fatto salvo che lo ὅτι può assolvere entrambe le funzioni (cfr., a titolo di esempio, Plat. *Min.* 321b1-4, dove in presenza del sostantivo σημείον la congiunzione è usata dapprima per spiegare di che cosa fosse segno il segno e poi è nuovamente utilizzata per indicare di quale segno si trattasse; analogamente in Aristot. *An. post.* 74b18-21; per un altro esempio platonico del costrutto σημεία ὅτι da intendersi nella valenza qui preferita, cfr. Plat. *Criti.* 111d7-8), non trovo convincente che le parole che seguono lo ὅτι costituiscano la formulazione del primo esempio della tesi per il semplice motivo che esse reiterano di fatto la tesi stessa così come era stata espressa in 152e1 e 152e8-9. Si potrebbe obiettare che in questi luoghi troviamo solo il versante movimento/essere/divenire e che, pertanto, nel nostro passo si introduce l'elemento nuovo dell'equiparazione di quiete, non essere e perire, il che autorizzerebbe a riconoscere in queste linee la prima esemplificazione; ma, se così fosse, allora il seguente discorso relativo al fuoco, che dovrebbe fungere da spiegazione della prima esemplificazione, dovrebbe con-

Socrate prosegue poi elencando le “prove sufficienti”. Ma quel che qui è rilevante è il modo in cui nelle parole appena riportate egli riassume e condensa il nucleo teorico della tesi in questione: egli opera sostanzialmente una “traduzione”<sup>5</sup> dell’alternativa εἶναι/μὴ εἶναι nella polarità γίγνεσθαι/ἀπόλλυσθαι.

Che sia questa l’operazione compiuta da Socrate nella sua succinta ricapitolazione della tesi in questione emerge chiaramente dalla concordanza con quanto egli aveva spiegato più distesamente nelle battute precedenti. Nell’iniziare la presentazione della dottrina “riservata” (*Theaet.* 152 d2-5) Socrate aveva detto che essa consiste nell’escludere che a proposito di un qualcosa o di un quale si possa correttamente asserire che sia in se stesso quella sola cosa o quella sola qualità che si dice essere, poiché nel momento in cui la si presenta in un certo modo essa appare (essere passibile) di una presentazione opposta. Ciò vale – continua Socrate – in generale per tutto, perché

non c’è nulla che sia un solo “qualcosa” o un solo “quale”: in effetti, dallo spostamento, dal movimento e dalla mescolanza reciproca divengono tutte le cose che noi, appunto, diciamo essere esprimendoci in modo non corretto. Infatti, nulla mai è, ma sempre diviene.

[...] ὥς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὅποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φάμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται (*Theaet.* 152d6-e1).

Mi pare evidente allora che, quando in 153a5-7 Socrate si appresta a riassumere la tesi che sta presentando per poi fornire degli esempi a sostegno di essa, l’espressione τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ

---

templare necessariamente un riferimento alla quiete, mentre invece si sofferma esclusivamente sul movimento. In secondo luogo, quanto al nesso sussistente fra εἶναι e γίγνεσθαι sono stati assunti due atteggiamenti: alcuni si limitano a tradurre letteralmente il καὶ fra τὸ εἶναι δοκοῦν e τὸ γίγνεσθαι (così Diès, McDowell, Cambiano, Chappell, Brancacci; Boeri introduce inoltre delle specificazioni che vanno ancor più nel senso della mera coniugazione dei due termini); diversamente, altri lo intendono come un καὶ epesegetico traducendolo con un “cioè” (Valgimigli, Ferrari). Il difetto della prima modalità di traduzione è, a mio avviso, che non sottolinea sufficientemente il fatto che il nesso fra i due termini non è una mera equivalenza o intercambiabilità, come si cercherà ora di mostrare.

<sup>5</sup> Il termine “traduzione” è impiegato qui in modo ‘innocente’ e con significato intuitivo; più avanti si darà a esso una valenza ontologica più tecnica, preferendogli il termine “parafrasi”.

τὸ γίνεσθαι vada intesa come una “traduzione” del termine improprio “εἶναι” in un linguaggio che per Protagora e per il mobilismo da lui adottato risulta più corretto perché più aderente alla natura del reale, un linguaggio che contempra al posto dell’εἶναι il γίνεσθαι. Del resto, ciò è perfettamente in linea con la dottrina della ὀρθοέπεια del Protagora storico e con quanto il Protagora personaggio del *Teeteto* ribadirà a chiare lettere in 157a-b sulla necessità di bandire il verbo εἶναι dal nostro lessico.

Inoltre, mi pare che questa lettura sia il miglior modo per restituire il giusto peso alla presenza del δοκοῦν nel nostro passo: un δοκοῦν che indebolisce l’εἶναι riconducendolo al dominio dell’uso comune e scorretto del linguaggio. Ma, se è vero questo, allora, per simmetria, il δοκοῦν va sentito come sottinteso anche accanto al successivo μὴ εἶναι: come è scorretto dire che c’è “un qualcosa” o “un qualche quale”, così sarà scorretto dire che qualcosa non è o non è in qualche modo. τὸ μὴ εἶναι e τὸ ἀπόλλυσθαι non vanno dunque considerati come termini equivalenti: il secondo è invece la “traduzione” del primo in un linguaggio corretto.

In sostanza, dunque, nel passo in questione l’alternativa fra essere e non essere viene soppiantata da una polarità γίνεσθαι/ἀπόλλυσθαι, che a sua volta è ricondotta allo sfondo esplicativo dell’altra polarità κίνησις/ἡσυχία; in altri termini, la contrapposizione fra essere e non essere viene rimodulata in una polarità di processi opposti e di opposti stati di cose empiricamente percettibili. Agli estremi di tali polarità vi sono comunque termini che, quanto alla loro natura e sussistenza, risultano omogenei: si tratta comunque di processi e di realtà empirici.

Questa mossa teorica si inserisce perfettamente nel contesto dialogico del *Teeteto*: l’intento di Socrate è mettere in evidenza<sup>6</sup> la connessione teorica fra l’*homo mensura* protagoreo e un mobilismo ontologico; a tale scopo è naturale che si faccia perno sulla desostanzializzazione degli oggetti di percezione e di esperienza e che si adotti la visione propria di un mobilismo radicale, secondo cui non esistono propriamente cose o qualità dotate in se stesse di una loro propria identità, ma si danno solo processi. Si potrebbe obiettare che la ἡσυχία si configura piuttosto come assenza di movimento e

<sup>6</sup> Mettere in evidenza oppure istituire, a seconda che sia riconosciuta o meno al Protagora storico la paternità della dottrina riservata.

che, pertanto, questa ontologia riconosce l'esistenza di qualcosa di non processuale. A tale obiezione non è opportuno rispondere che la tenuta teorica della tesi protagoreo-eraclea non è, nella presentazione che ne fa Platone, davvero ferrea (benché ciò sia, almeno in parte, vero). Più pertinente mi sembra la considerazione della "funzione" attribuita in questo passo alla κίνησις e alla ἡσυχία: se si esaminano gli esempi che vengono prodotti a sostegno della tesi in 153a-d, si noterà che l'effetto della ἡσυχία è condurre a uno stato di rovina e di degradazione (i verbi impiegati per descriverne l'azione sono διόλλυμι e ἀπόλλυμι) e l'effetto della κίνησις è salvaguardare la sussistenza (il verbo impiegato è σώζω, anche se inizialmente la funzione della κίνησις era descritta tramite γεννάω e φύω). Insomma, l'assenza di movimento non è intesa come una sorta di annichilamento istantaneo ma come un processo di distruzione, che è pur sempre un processo (ciò troverà una conferma più avanti nel *Teeteto*, quando nella versione "più raffinata" del mobilismo si delineeranno movimenti più lenti e movimenti più veloci): se negli esempi si parla di rovina e salvaguardia è solo perché tali esempi sono tarati su quelli che correntemente – e impropriamente – sono considerati "enti", ma la vera realtà consiste solo di processi cinetici, portino essi alla conservazione o al decadimento di quelli che noi scorrettamente individuiamo come "cose che sono". Se si considera la realtà nella sua vera natura, che è quella del γίνεσθαι e non quella del δοκοῦν εἶναι, allora rimane solo la κίνησις, il γεννᾶν e il φύειν. E quanto più i presunti "enti" corrispondono a questa fondamentale caratterizzazione del reale tanto più appaiono floridi, laddove, se quegli "enti" presentano un grado minore di processualità, allora appaiono meno vitali: ma, nell'uno come nell'altro caso, si tratta di apparenze derivanti da una presunzione che le cose "siano", mentre nella realtà si danno solo processi. In tal senso, l'esempio finale della catena aurea può leggersi come una sorta di esperimento mentale controfattuale che testimonia l'impossibilità dell'assoluta stasi.

In questa ontologia, per concludere, l'esistere delle cose divenienti e consumantesi è evidentemente inteso come un dato di fatto, ma la loro natura non è quella di essere "enti" bensì quella di essere espressioni occasionali di processi empirici, che, coerentemente con la tesi iniziale di *Teeteto*, cadono interamente nel dominio dell'αἴσθησις.

1.2 *Soph.* 246a8-b3 e 247c5-7

Com'è noto, il naturale sviluppo della dottrina "riservata" di Protagora, alla quale è da ricondursi quanto fin qui visto a proposito del passo del *Teeteto*, è costituito agli occhi di Platone dalla tesi dei κομψότεροι, che viene esposta da Socrate a partire da 156a3 in avanti. La raffinatezza teorica attribuita – certo, non senza una qualche ironia – a costoro è rilevata dal personaggio Socrate per contrasto con i sostenitori di un'altra concezione del reale, la cui rozzezza induce la loro qualificazione come ἄμουσοι:

SOCR. Costoro sono quelli che pensano che non esista altro se non ciò che possono afferrare saldamente con le mani e non sono disposti a riconoscere come parte dell'essere azioni, processi generativi e tutto ciò che è invisibile.

TEET. Tu parli, Socrate, certamente di uomini rigidi e ostinati.

SOCR. In effetti, ragazzo, sono individui del tutto privi di formazione (ἄμουσοι). Altri però sono molto più sottili (κομψότεροι), e di essi intendo rivelarti i misteri (*Theaet.* 155e4-7; trad. di F. Ferrari).

La differenza di fondo fra κομψότεροι e ἄμουσοι consiste dunque nella individuazione delle entità che popolano il mondo: entità incorporee per gli uni e corporee per gli altri. Ciò non toglie che le loro rispettive ontologie condividano un comune sistema di coordinate, considerato che per gli uni come per gli altri il dominio di ciò che sono disposti a riconoscere come reale cade interamente nella sfera del percettibile<sup>7</sup>.

Platone iscrive una varietà di posizioni teoriche presocratiche in questo comune orizzonte di pensiero, al quale sono da ricondursi sia i mobilisti – il Protagora della dottrina riservata così come i κομψότεροι – sia i sostenitori dell'esistenza di sole entità corporee – gli ἄμουσοι del *Teeteto* così come i cosiddetti materialisti della gigantomachia del *Sofista*, i quali vengono ritratti a fosche tinte nel passo che ci si accinge a esaminare –. La connessione fra il luogo del

<sup>7</sup> Si ricorderà che Socrate fin dall'avvio della presentazione della dottrina dei κομψότεροι spiega come per essi dal principio del movimento si generino le due serie gemelle dell'αἰσθητόν e dell'αἰσθησις (cfr. *Theaet.* 156a2-b2).

*Teeteto* appena citato tale passo è stata più volte rilevata<sup>8</sup>; in effetti, molto simili a quelli del Socrate del *Teeteto* sono gli accenti usati dallo Straniero di Elea nel *Sofista*:

[...] strappano ogni cosa dalle regioni invisibili del cielo fino a terra, aggrappando a mani nude pietre e querce. Infatti, aggrappandosi a realtà che sono tutte di questa natura, si accaniscono ad affermare che è soltanto ciò che oppone resistenza al contatto (ὁ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα), dichiarando identici (τὰ τὸν ὀριζόμενοι) l'essere e il corpo; e se qualcun altro prova a dire che qualcosa che non possiede corpo è, lo disprezzano assolutamente e non vogliono sentir parlare di nulla di diverso (*soph.* 246a8-b3; trad. di F. Fronterotta<sup>9</sup>, leggermente modificata).

Anche in questo resoconto di una posizione teorica di suoi predecessori<sup>10</sup> Platone adotta (o, più precisamente, mette in bocca al conduttore del dialogo) una “traduzione” dell'εἶναι, che è inteso in questo caso come σῶμα: significativa al riguardo è l'espressione utilizzata (τὰ τὸν ὀριζόμενοι), che manifesta come, agli occhi di Platone, la concezione dei materialisti consista nel circoscrivere il dominio dell'essere al corporeo mediante una sorta di definizione logico-linguistica. Dalla conclusione della battuta si può evincere inoltre che il polo opposto dell'essere è costituito da tutto ciò che non presenti i caratteri della corporeità. Il che trova conferma poco più avanti nelle parole con cui lo Straniero torna a descrivere i sostenitori di questa tesi, sottolineando che:

[...] affermerebbero ad alta voce che tutto ciò di cui non possono riempirsi le mani, ebbene, tutto questo non è assolutamente nulla (*soph.* 247c5-7).

Invero, l'atteggiamento qui attribuito ai materialisti è più radicale di quello del sostenitore del mobilismo nel passo del *Teeteto*. La tesi

<sup>8</sup> Cfr., ad es., F.M.D. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, p. 48 nota 2; F. FERRARI (a cura di), *Platone. Teeteto*, Milano 2011, p. 268 nota 93; B. CENTRONE (a cura di), *Platone. Sofista*, Torino 2008, p. 141 nota 106.

<sup>9</sup> Qui come in seguito le traduzioni dal *Sofista* sono desunte da F. FRONTEROTTA (a cura di), *Platone. Sofista*, Milano 2007.

<sup>10</sup> «It is a category of thinker, or better, a category of thought, Plato is describing» (L. BROWN, *Innovation and Continuity. The Battle of Gods and Giants, Sophist 245-249*, in J. GENTZLER (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford 1998, p. 188).



materialistica o corporeista<sup>11</sup> è, forse proprio in virtù della sua rozzezza, concettualmente più nitida, poiché dichiara a più chiare lettere quale sia l'unica determinazione ontologica che caratterizza l'esistente – l'averne un corpo – e revoca ogni altra eventuale caratterizzazione nell' "inascoltabile" («non vogliono sentir parlare di nulla di diverso»). Piuttosto che una polarità, essa pone un'alternativa secca fra la natura solo corporea dell'esistente e una alterità esclusa recisamente.

Proprio questo rifiuto aprioristico di considerare, anche solo in linea teorica e sul piano dialogico, posizioni diverse è un altro dei tratti caratteristici con cui vengono rappresentati questi materialisti da Platone. Allo Straniero sono da lui prestate parole molto significative al riguardo: quando, dopo la presentazione dei contendenti nella gigantomachia, egli si propone di aprire un fittizio confronto con entrambi, si arresta sulle prime, osservando che, mentre con gli uni, vale a dire con gli amici delle idee, può essere facile intavolare un dialogo («perché sono ἡμερώτεροι [più avvezzi al vivere civile]», *soph.* 246c10), «è più difficile con gli altri, che riducono a forza tutte le cose ai corpi, anzi forse è quasi impossibile» (*soph.* 246c10-d2). Per procedere nell'indagine – continua lo Straniero – è necessario ricorrere a un aggiramento retorico di questo ostacolo:

Il massimo sarebbe, ammesso che fosse possibile, renderli migliori di fatto; ma se questo non è possibile, facciamolo a parole, supponendo che acconsentano a rispondere in modo più consono di quanto non avvenga adesso (*soph.* 246d4-7).

Alla rudimentalità filosofica si aggiunge dunque come connotazione negativa dei materialisti uno spirito intollerante e dogmatico<sup>12</sup>, che non può che insinuare nel lettore di cose socratiche l'impres-

<sup>11</sup> I commentatori del dialogo non hanno mancato sovente di sottolineare come l'etichetta di "materialisti" sia anacronistica e impropria: cfr., a titolo di esempio, B. CENTRONE (a cura di), *Platone. Sofista*, cit., p. 141 nota 106, e F. FRONTEROTTA (a cura di), *Platone. Sofista*, cit., pp. 363-364 nota 185. È quest'ultimo ad azzardare l'opzione di utilizzare piuttosto l'espressione "corporeisti", scegliendo tuttavia di attenersi – come si farà anche qui – all'uso ormai invalso negli studi e accogliendo, pertanto, la prima denominazione.

<sup>12</sup> Su questo aspetto si sono soffermati S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven-London 1983, p. 216; M. MIGLIORI, *Plato's Sophist. Value and Limitations of Ontology*, Sankt Augustin 2007, p. 63.

sione che la posizione teorica così rappresentata pecchi anche per l'incapacità di fare i conti con i propri presupposti e, pertanto, per una fondamentale scarsa perspicuità concettuale.

Per tale motivo a questa corrente di pensiero ancor più che ad altre può essere mosso il rilievo avanzato dallo Straniero in una fase di poco precedente del dialogo, vale a dire in corrispondenza della rassegna delle tesi relative alla quantificazione degli enti: il protagonista del dialogo prende le mosse, retoricamente, da una considerazione di carattere autobiografico, per concludere poi con una valutazione di portata più generale:

Io, quando ero più giovane, se uno si metteva a parlare di ciò che adesso ci fa difficoltà, ossia di ciò che non è, ero convinto di capire esattamente. Ora, invece, lo vedi in che condizione di paralisi ci troviamo a proposito di esso. [...] Potrebbe quindi darsi il caso che, pur trovandoci in questa stessa condizione di non minore difficoltà nell'anima anche riguardo a ciò che è, affermiamo tuttavia, a proposito di esso, di saperne uscire con successo e di capire quando uno pronuncia questa espressione, mentre l'altra no, anche se, invece, la nostra situazione è analoga in entrambi i casi (*soph.* 243b7-c5).

Lo Straniero vuole qui mettere in evidenza la necessità di cogliere l'ineludibile interconnessione fra la teorizzazione dell'essere e quella del non essere: una presunta comprensione di uno dei due termini non può accompagnarsi con l'opacità dell'altro, che invece denuncia una difficoltà generalizzata. Ciò vale, evidentemente, a maggior ragione per coloro i quali, come i materialisti della gigantomachia, si rifiutano a priori di prendere in considerazione l'altro dall'essere, ritenendosi al tempo stesso in possesso della verità sull'essere.

### 1.3 *Crat.* 429d1-430a5

Il personaggio Cratilo nel dialogo che da lui prende il nome sembra costituire, almeno sotto un certo profilo, un antesignano delle posizioni illustrate da Platone nei luoghi del *Teeteto* e del *Sofista* fin qui considerati. Nella figura di questo eracliteo convergono infatti, da un lato, un credo radicalmente mobilista, al quale è da ricondurre la sua rigida concezione del nome, e, dall'altro, un atteggiamento scostante e dogmatico, che si manifesta già all'inizio del dialogo nel suo rifiuto di dare una qualsiasi spiegazione della sua tesi e nella sua,

sia pur inespressa, convinzione che l'unico punto di vista condivisibile sia quello da lui assunto<sup>13</sup>.

Ma la connessione fra la posizione teorica di Cratilo e gli orientamenti di pensiero tratteggiati da Platone nei passi esaminati non si ferma a questi aspetti generali e drammatici, pur non secondari. C'è un luogo del *Cratilo* che testimonia come, agli occhi di Platone, tale connessione sia più stretta e si situi al livello dei moduli concettuali di decodificazione del reale: mi riferisco a un passaggio del confronto diretto di Socrate con Cratilo, nel quale è messa in evidenza una componente fondamentale della tesi sostenuta dall'eracliteo, che – val la pena ricordarlo – vuole che il nome sia legato alla cosa nominata da un rapporto di immediata e naturale intrinsecità. Socrate costringe Cratilo a chiarire il suo pensiero proponendogli un esperimento mentale:

SOCR. Se qualcuno, incontrandoti in un paese straniero, nel prenderti la mano ti dicesse: «Salve, straniero Ateniese, Ermogene, figlio di Smicrione», quello direbbe ciò o proferirebbe ciò o affermerebbe ciò o appellerebbe così non te, ma Ermogene qui presente? O nessuno?

CRAT. A me pare, Socrate, piuttosto, che quello così emetterebbe suoni in una maniera diversa.

SOCR. Ma va bene anche questo. Infatti, colui che emette suoni li emetterà veri o falsi? O in parte veri e in parte falsi? Giacché basterebbe anche questo.

CRAT. Io direi (φαίην) che fa rumore costui, agitando vanamente se stesso, come se qualcuno agitasse un vaso di bronzo percuotendolo (*Crat.* 429e3-430a5).

Presupposta la coappartenenza di nome e nominato, Cratilo non può accettare che l'atto linguistico descritto in questo esperimento mentale (un nome attribuito a qualcosa che non ne è portatore) si configuri, per l'appunto, come un atto linguistico. Chi si rivolgesse a

---

<sup>13</sup> È Ermogene nelle primissime battute del dialogo a descrivere questo aspetto del personaggio Cratilo: «Come lo interrogo e mi mostro desideroso di sapere che cosa mai stia dicendo, non spiega nulla e si schermisce, fingendo di ragionare qualcosa fra sé e sé, quasi sapesse al riguardo cose che, se volesse esprimerle chiaramente, indurrebbero anche me a concordare e a dire quel che lui dice» (*Crat.* 383b8-384a4). Ancora in numerosi successivi luoghi del dialogo Platone dipinge Cratilo con i tratti di un intollerante e non argomentato dogmatismo.

lui chiamandolo “Ermogene”, anziché con il *suo* nome “Cratilo”, semplicemente non starebbe pronunciando un nome.

Con questa sua risposta Cratilo non fa che confermare quanto Socrate aveva, già qualche linea prima, estrapolato dalla tesi linguistica dell’eracliteo, suscitandone una significativa replica:

SOCR. Che non è assolutamente possibile dire il falso: non implica forse questo il tuo discorso? Sono numerosi coloro che lo dicono, amico Cratilo, sia ora sia in passato.

CRAT. Infatti, come potrebbe qualcuno, dicendo quello che dice, dire non ciò che è (λέγων γέ τις τοῦτο ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγει)? O non è questo dire il falso (τὸ ψευδῆ λέγειν): il dire non le cose che sono (τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν)? (*Crat.* 429d1-6)<sup>14</sup>.

Da quanto visto nel passo precedente, è chiaro che per Cratilo si dà un’alternativa secca: o suono significante (vale a dire nome impiegato in riferimento alla cosa a cui esso per natura appartiene) o semplice rumore; non è possibile un impiego errato di un’unità linguistica, perché essa è linguistica solo se applicata al *suo* referente o, in altri termini, perché il nome in fondo non ha uno statuto ontologico diverso dal referente, di quest’ultimo essendo invece una “componente” intrinseca<sup>15</sup>. Pertanto, per Cratilo non è possibile dire il

<sup>14</sup> Per questa traduzione si veda, *infra*, nota 18.

<sup>15</sup> Per comprendere quanto afferma Cratilo, e in particolare la battuta in 429d4-6, non è necessario formularne le diverse possibili letture attraverso un’analisi di tipo logico del nesso fra il dire e ciò che è detto (*pace* F. ADEMOLLO, *The Cratylus of Plato. A Commentary*, Cambridge 2011, pp. 332-334): occorre, piuttosto, ricordare che per Cratilo il nominare, così come il dire, godono di ὁρθότης φύσει e che Cratilo (o, meglio, il Cratilo di Platone) dà a quel “φύσει” un senso radicalmente fisicista, il che comporta, in primo luogo, la totale assenza dal suo orizzonte teorico di una nozione di significato distinta dal referente e, in secondo luogo, la concezione secondo cui le unità linguistiche sono enti esistenti in natura al pari delle cose e con esse biunivocamente connesse, in quanto ogni nome *appartiene* a una cosa e ogni cosa ha un *suo* nome. Cfr. I. SMITH, *False Names, Demonstratives and the Refutation of Linguistic Naturalism in Plato’s Cratylus 427d1-431c3*, «Phronesis», LIII (2008) pp. 125-151, la quale, attraverso un’attenta analisi dei passi del *Cratilo* qui presi in considerazione, mostra chiaramente come l’attenzione di Platone nel confutare la tesi di Cratilo sia rivolta non tanto verso l’aspetto logico-linguistico della dicibilità del falso, quanto verso la natura della relazione fra il nome e il referente. Cfr. inoltre M. EVANS, *Plato on the Norms of Speech and Thought*, «Phronesis», LVI

falso, come rimarcato nel secondo passo: il nome che non nomina il referente non è un nome falso, semplicemente non è un nome<sup>16</sup>. Ma particolarmente interessante è il modo in cui è formulata la battuta con cui Cratilo ammette ciò: dal suo punto di vista, poiché il dire non può che essere correlato dell'essere, l'eventuale (e impossibile) dire il falso dovrebbe avere come correlato una (assurda) negazione dell'essere, cioè sarebbe un autocontraddittorio "dire nulla". Si badi alla posizione del μή: in modo del tutto insolito questa negazione è situata prima dell'articolo, a significare così – a mio avviso – l'ipotetica negazione della sussistenza stessa di un oggetto del λέγειν (e cioè un impossibile λέγειν non referenziale). Se il μή si trovasse fra l'articolo e il participio ὄν, come di solito accade, allora la formulazione di Cratilo avrebbe meno forza e sarebbe meno coerente con la tesi da lui sostenuta, poiché lascerebbe la possibilità di intendere il τὸ μή ὄν come un referente del λέγειν; Cratilo non contempla affatto questa possibilità (che, del resto, lo approssimerebbe alla dicibilità del falso)<sup>17</sup>. La posizione del μή indica allora che la questione che sta ponendo Cratilo è se possa mai darsi τὸ λέγειν senza τὸ ὄν, il dire senza il detto, il nome senza la cosa: e tale questione, dal punto di vista di Cratilo, non è nemmeno da porsi, poiché egli esclude dogmaticamente e *a priori* che vi sia qualcosa di diverso dall'essere

---

(2011) pp. 322-349 (in particolare pp. 325-326), il quale, dopo avere distinto fra "acts of assignment" e "acts of application" (detti anche nella precedente letteratura di lingua inglese "acts of baptism" e "acts of name-use"), con le relative "norms of assignment" e "norms of application", sottolinea tuttavia che, se per Cratilo sia le prime sia le seconde sono "community-independent", è in ragione del fatto che è comunque la natura della cosa designata a determinare tanto la corretta assegnazione quanto la corretta applicazione del nome.

<sup>16</sup> A questi passi del Cratilo e più in generale alla tematica da essi toccata, vista in relazione con gli sviluppi in altri dialoghi, dedica interessanti considerazioni N. DENYER, *Language, Thought, and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, New York 1991.

<sup>17</sup> L'espressione τὸ μή ὄν, infatti, lascerebbe supporre, per avere pienamente senso, il riconoscimento di una dignità ontologica all'altro dall'essere, visto che il λέγειν τὸ μή ὄν potrebbe pur sempre configurarsi come un λέγειν τι (non a caso è l'espressione ricorrente nell'ambito della tematizzazione del non essere nel *Sofista*), riconoscimento che evidentemente cade fuori dell'orizzonte di pensiero di Cratilo.

come possibile oggetto di significazione del linguaggio<sup>18</sup>. La battuta di Cratilo, dunque, si presenta, piuttosto che come un'argomentazione, come la presentazione di quella che per lui è un'evidenza, poiché egli muove dalla non argomentata convinzione che l'oggetto di un λέγειν non possa essere altro che uno ὄν, inteso come un ente esistente in natura (e in ciò il suo atteggiamento mentale è assai simile a quello dei materialisti nella gigantomachia).

In relazione alla nostra analisi, quindi, sono due gli elementi teorici rilevanti che si trovano racchiusi in questo passaggio del *Cratilo*<sup>19</sup>: in primo luogo, l'esclusione presupposta e aprioristica dell'altro dall'essere (cioè di ciò che sussiste concretamente in natura), che funge da implicita premessa per derivare dalla necessaria referenzialità del λέγειν l'impossibilità del falso; in secondo luogo, e conse-

<sup>18</sup> Le espressioni μή τὸ ὄν λέγοι e τὸ μή τὰ ὄντα λέγειν sono state variamente tradotte, interpretando variamente la funzione assoluta in esse dal μή: alcuni traduttori attribuiscono a questa negazione la funzione di negare il verbo λέγειν (“not to say the things that are”: Reeve, Ademollo; “ne pas dire ce qui est”, Dalimier); altri quella di negare il participio ὄν (cfr. G. CASERTANO, *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, in *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2005, p. 141 nota 27, e D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003, p. 132); altri combinano le due versioni (ad es. Minio-Paluello, che traduce la prima espressione con “non dire quello che è” e la seconda con “dire quello che non è”). Né l'una né l'altra maniera di tradurre soddisfa, a mio parere, il senso delle parole e della posizione teorica di Cratilo: il “dire il falso” non è da lui prospettato né come un “non dire” (che non sarebbe un dire) né come un “dire qualcosa, che non è” (che sarebbe pur sempre un dire qualcosa), ma come un “dire che non sia in connessione con ciò che è”, ed è per questo che esso si configura ai suoi occhi – e coerentemente, considerate le sue premesse teoriche – come qualcosa di impossibile. Forse è a questo aspetto del μή, in posizione e con uso insolito, che Socrate si riferisce subito dopo quando replica a Cratilo: «Tropo fino (κομψότερος) il tuo discorso per me e per la mia età» (*Crat.* 429d7): si tratta in effetti di una sottigliezza, nella quale si annidano tuttavia differenze concettualmente rilevanti.

<sup>19</sup> Si tratta di due aspetti relativamente secondari rispetto al tema centrale, strettamente linguistico, in discussione nel confronto fra Socrate e Cratilo; è probabilmente per questo motivo che negli studi dedicati al dialogo non sono messi in rilievo (cfr., ad es., D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, cit., pp. 131-136; F. ADEMOLLO, *The Cratylus of Plato*, cit., pp. 326-338), benché siano rivelativi dell'inespressa ontologia che soggiace alla concezione cratilea del nome.

guentemente, la traduzione dell'alternativa fra l'essere nome e il non essere nome nella polarità suono-rumore, giacché nell'ottica di Cratilo il non essere nome non può essere ridotto a un nulla, ed è invece pur sempre un'entità fisica, un rumore anziché un suono significante<sup>20</sup>. Entrambi questi elementi trovano una qualche corrispondenza nei luoghi del *Teeteto* e del *Sofista* precedentemente considerati: si tratta ora di precisare in che senso questi richiami vadano intesi e in che modo possano essere concettualizzati.

## 2. Il retroscena ontologico disegnato da Platone

### 2.1 Il modulo ricorrente

I tre luoghi presi in esame, pur se appartenenti a dialoghi differenti e probabilmente risalenti a fasi diverse dell'itinerario di pensiero di Platone (per lo meno il *Cratilo* rispetto alle altre due opere) presentano, come si è già occasionalmente avuto modo di osservare, alcune caratteristiche comuni, sul piano drammatico come su quello dei contenuti filosofici. Tali affinità sono da ricondurre, a mio avviso, a un fattore che è al tempo stesso compositivo e teorico: quando Platone si trova riesporre le opinioni di una ben determinata parte dei suoi predecessori mette in opera un modulo di trattamento del loro pensiero che si ripete, con i dovuti accorgimenti e mutamenti, in contesti anche assai diversi fra loro.

Si è visto, infatti, come nei passi del *Teeteto* e del *Sofista* il personaggio portavoce di Platone miri a mettere in luce in qual modo le dottrine presocratiche considerate concepiscano ed esprimano l'alternativa εἶναι/μὴ εἶναι. L'intento dell'autore sembra dunque essere lo sforzo di estrapolare e formulare in termini concettualmente limpidi l'ontologia che funge da sfondo alle tesi mobilistiche e materialistiche. A tal fine la coppia di termini εἶναι/μὴ εἶναι è tradotta e

<sup>20</sup> Coerentemente Cratilo concepisce il nome in chiave fisicista: ritiene, infatti, che l'indicazione della cosa mediante il nome si realizzi grazie alla corrispondenza fra le caratteristiche intrinseche del nome stesso e quelle della cosa nominata; queste caratteristiche intrinseche si profilano, sotto l'argomentare di Socrate, che traduce le tesi cratilee della ὁρθότης φύσει e dell'intrinsecità nome-cosa in termini di relazione mimetica, come le caratteristiche fisiche del suono del nome.

ricondata ad altre coppie: sono così effettuate delle parafrasi mediante le quali si cerca di esplicitare l'impegno ontologico che si intende assunto dai sostenitori delle posizioni rappresentate<sup>21</sup>.

Che questa sia l'intenzione di Platone e l'operazione che egli consapevolmente compie (pur se, ovviamente, in assenza della terminologia e del complessivo apparato concettuale dell'odierna ontologia) mi pare emerga, del resto, in modo assai chiaro dal contesto in cui sono situati i due passi che si stanno qui considerando. L'esposizione della tesi mobilistica protagorea cade nell'ambito della prima parte del *Teeteto*, dove ripetutamente è sottolineato l'approccio correttivo nei confronti del linguaggio da parte del personaggio Protagora<sup>22</sup>, approccio che, come si è già rilevato, è del resto ricollegabile alla dottrina della ὀρθοέπεια del Protagora storico. In particolare, è proprio la prima descrizione della tesi mobilista a mettere in evidenza come essa nasca dall'intento di considerare il linguaggio ordinario, scorgerne le inesattezze ed emendarlo per renderlo atto a una descrizione del reale ontologicamente più veritiera<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Adotto la nozione di "parafrasi" secondo l'accezione in uso nel lessico degli odierni studi di ontologia: l'operazione compiuta da Platone nei due passi in questione mi sembra, infatti, precisamente quella indicata da tale nozione, vale a dire produrre una riformulazione rigorosa delle asserzioni al fine di esplicitarne l'impegno in esse, più o meno implicitamente assunto, quanto alla determinazione di ciò che c'è. Direi anzi, di più, che le parafrasi elaborate da Platone riguardo alle tesi dei mobilisti e dei materialisti, avendo lo scopo di fissarne i presupposti ontologici e al contempo mostrarne l'arbitrarietà, si configurano come parafrasi che denotano un approccio di fondo di carattere stipulativo e prescrittivo. Per una chiara e sintetica delucidazione di questa terminologia si rinvia a A. VARZI, *Ontologia*, Roma-Bari 2005, in particolare pp. 40-47 (cfr. anche *Ontologia e metafisica*, [http://www.columbia.edu/~av72/papers/Einaudi\\_2002.pdf](http://www.columbia.edu/~av72/papers/Einaudi_2002.pdf) dello stesso autore, già pubblicato in F. D'AGOSTINI-N. VASSALLO (a cura di), *Storia della Filosofia Analitica*, Torino 2002, pp. 81-117; 521-526), in particolare le pp. 9-10, dove alla qualifica di "prescrittivo" è preferita quella di "revisionista" o "correttivo", così come a "stipulativo" è preferito "rivoluzionario".

<sup>22</sup> Cfr., ad es., *Theaet.* 157a7-c1, 166c2-7.

<sup>23</sup> Cfr. *Theaet.* 152d6-e1 (citato, *supra*, p. 4); rilevanti sono, inoltre, nelle linee precedenti a queste le occorrenze dei verbi προσείπον e προσαγορεύω, che mostrano in modo eloquente come l'attenzione del sostenitore del



Quanto al passo del *Sofista*, è opportuno risalire più indietro nello svolgimento del dialogo, fino al luogo in cui lo Straniero sospende la trattazione del non essere per mettere in risalto come anche a proposito dell'essere non vi sia chiarezza fra coloro che ne hanno proposto una teorizzazione: il protagonista del dialogo intraprende allora una disamina di tali precedenti orientamenti teorici, indagando, in sequenza, le posizioni di coloro che hanno tentato di «delineare, quantitativamente e qualitativamente, le cose che sono» (*soph.* 242c6). Sono, dunque, dapprima prese in esame le tesi riguardanti l'enumerazione dei principi a cui ricondurre tutti gli enti esistenti (vale a dire le tesi dei pluralisti e quella dei monisti) e successivamente sono esaminate le posizioni teoriche relative all'individuazione della natura di ciò che esiste (materialisti e amici delle idee). L'aspetto qui rilevante è che la differenza fra l'approccio enumerativo e quello ontologico-metafisico trova una sua più immediata ed esplicita esemplificazione sul piano linguistico: a più riprese lo Straniero sottolinea come il primo approccio non consenta, né ai pluralisti né ai monisti, di spiegare in quale senso usino il termine "essere", di indicare quale sia il suo referente, di precisare se sia distinto o meno dai termini con i quali indicano ciò che esiste<sup>24</sup>. I contendenti nella

---

mobilismo sia criticamente rivolta ai modi espressivi del linguaggio ordinario.

<sup>24</sup> Nel caso dei pluralisti, infatti, sorge il dubbio che l'essere sia un ente da aggiungere al numero di quelli di volta in volta indicati come costituenti ontologici del reale, mentre nel caso dei monisti un'eventuale referenzialità di "essere" finirebbe per duplicare l'unità ontologica da essi propugnata, dovendo darsi al contempo l'essere e l'uno. In entrambi i casi la scappatoia sarebbe parafrasare "essere", rispettivamente, identificandolo con uno dei costituenti o con il solo costituente del reale, ma ciò significherebbe far perdere all'essere la sua specificità, e al termine "essere" il suo distinto significato. Tanto nel caso dei pluralisti quanto in quello dei monisti, lo Straniero lascia emergere i limiti delle loro posizioni ponendole di fronte alla loro incapacità di gestire linguisticamente l'essere (per entrambi i casi, cfr. *soph.* 243b3-7: «Quando uno di essi dichiara (φθέγειται) che "è" o che "è divenuto" o che "diviene", parlando (λέγων) di "molte cose" oppure di "una" oppure di "due", del caldo che si mescola al freddo, supponendo qua e là certe separazioni e riunioni, per gli dei, Teeteto, ma tu lo capisci cosa s'intende (συνίης ὅτι λέγουσιν) di volta in volta con tutto questo?»; per i pluralisti, cfr. *soph.* 243d8-244a2: «Ebbene, voialtri quanti siete, che affermate (φατε) che tutte le cose sono caldo e freddo o altre

gigantomachia si distinguono proprio perché affrontano la questione dell'essere dall'angolazione della definizione e del conferimento di un significato-referente al termine "essere"<sup>25</sup>: tanto i materialisti quanto gli amici delle idee, nell'indicare la natura propria di tutto ciò che è, colgono tale obiettivo, gli uni parafrasando "essere" in "corpo"<sup>26</sup>, gli altri dichiarando fuorviante la parafrasi dei materialisti e

---

due dello stesso genere, cosa enunciate (φθέγγεσθε) in realtà rispetto a queste due cose, quando dite (λέγοντες) che entrambe e ciascuna delle due "sono"? Che s'intende con questo "essere"? Magari una terza cosa oltre a quelle due, in modo che allora porremo che il tutto consta, secondo voi, di tre cose e non più di due? Perché, se per caso chiamate (καλοῦντες) "essere" l'una o l'altra delle due, non state più dicendo (λέγετε) che entrambe "sono" ugualmente: in tutti e due i casi, infatti, mi pare che sarebbero una cosa sola e non due. [...] O forse intendete chiamare (καλεῖν) "essere" le due cose insieme? [...] Ma [...] è assolutamente evidente che, anche in questo modo, finireste per affermare (λέγοιτε) che quelle due sono una cosa sola»; per i monisti, cfr. *soph.* 244b12-c2: «C'è qualcosa che chiamate (καλεῖτε) "essere"? [...] Ed è quell'unica cosa, che chiamate allora con due nomi, o cosa?», e tutta l'argomentazione seguente, almeno fino a 244e1, imperniata sulla referenzialità dei due nomi).

<sup>25</sup> Si tratta di un'attenzione agli aspetti linguistico-formali delle argomentazioni che è, del resto, caratteristica dell'intero dialogo, come ha rilevato L. BROWN, *Innovation and Continuity*, cit., pp. 181-207: «A salient feature of the *Sophist* in particular is its focus on language and its increased use of the formal mode in argumentation by which I mean attention to forms of expression, to linguistic items, and to certain linguistic usages. [...] time and again in the *Sophist* problems are raised and arguments are pursued with explicit attention to, and reliance on, words or expressions, on 'what we say' and on 'what we mean when we say ...'» (p. 183). Naturalmente, ciò è ben lungi dal significare che l'oggetto delle analisi di Platone sia il linguaggio: il fuoco del suo interesse resta, attraverso la considerazione degli usi del linguaggio, «what it reveals» (p. 184). Su quest'ultimo punto, cfr. R.G. TURNBULL, *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Toronto 1998, p. 163.

<sup>26</sup> Cfr. *soph.* 246a8-b3, riportato, *supra*, p. 7. A proposito di questo passo è interessante la considerazione di S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven-London 1983, p. 213: «The giants, instead of count the uncountable, *define it*. Their definition, "ousia is body", is not posed as a web of three formal elements. Nevertheless, this should not render them immune to a subsequent demand for semantic analysis».

“costringendo” l’essere nelle etichette di “intelligibile e incorporeo”<sup>27</sup>.

Qualcosa di analogo accade nel passo del *Cratilo*, dove l’eracliteo difende la propria tesi dichiarando di voler chiamare “rumore” il nome quando è impiegato falsamente (*Crat.* 430a4-5) e di riservare la qualifica di “nome” solo ai nomi che sono applicati ai loro naturali referenti (*Crat.* 429b10-c5).

Il ricorrere di questo modulo di trattamento di tesi fra loro differenti<sup>28</sup> lascia supporre che queste, per Platone, siano riconducibili a un più ampio orientamento di pensiero che, nella diversità, le accomuna. Le parafrasi attraverso le quali le tesi in questione sono ripresentate dai personaggi platonici sono effettivamente fra loro accostabili per gli effetti che producono: in tutti e tre i casi studiati si giunge al medesimo risultato di circoscrivere il dominio dell’essere in modo da includervi solamente il dominio del percettibile o, comunque, dell’esperibile a partire dalla sensazione (in termini più moderni e meno compromessi con quella sovrapposizione fra ontologico e gnoseologico che è caratteristica di Platone e del pensiero greco, potremmo dire che il risultato è circoscrivere il dominio dell’essere a ciò che è spazio-temporalmente situato). Come si è

<sup>27</sup> Cfr. *soph.* 246b6-c2: «Ecco perché i loro avversari [*sicil.* gli amici delle idee] si difendono con grande circospezione della altezze dell’invisibile, costringendo (βιαζόμενοι) il vero essere in certe forme intelligibili e incorporee; mentre i corpi di cui parlano e quella che essi chiamano (λεγομένην) verità, li fanno a pezzetti nei loro ragionamenti (ἐν τοῖς λόγοις), dichiarando (προσαγορεύουσιν) che non si tratta dell’essere, ma di uno scorrevole divenire». Così come nel passo relativo ai materialisti era stato messa in evidenza l’importanza ai nostri fini dell’impiego del verbo ὀρίζω, in quest’altro passo è da notare l’uso di λέγω, λόγος e προσαγορεύω, che mostrano nuovamente che le posizioni teoriche delineate sono da Platone caratterizzate, oltre che – naturalmente – per i loro contenuti dottrinari, anche in base alle formule espressive con cui è possibile esplicitare il loro impegno ontologico.

<sup>28</sup> Naturalmente, le dottrine che trovano espressione nei tre passi studiati non sono sovrapponibili quanto ai loro specifici contenuti dottrinari; sono, inoltre, molto più complesse e presentano sul piano ontologico (e linguistico) caratteri ulteriori rispetto a quelli che sono tematizzati qui, dove il movente è l’intento di enucleare un determinato comune denominatore. Tuttavia, la presenza di un tale comune denominatore mi sembra elemento degno di un’attenta riflessione.

avuto già modo rilevare, infatti, la parafrasi di εἶναι/μὴ εἶναι in γίγνεσθαι/ἀπόλλυσθαι nel *Teeteto* comporta che alla domanda “che cosa c’è?” i mobilisti siano legittimati a rispondere che esistono solo processi empirici. Analogamente, se Cratilo mostra di non contemplare la possibilità di nomi falsi e appiattisce la complessa natura dell’atto linguistico alla mera emissione di suoni (linguistici, se realizzano l’appartenenza del nome alla cosa; non linguistici, e dunque meri rumori, in caso contrario), è perché si sente autorizzato a negare di fatto al nome un profilo ontologico autonomo rispetto a quello delle cose. Nel *Sofista* accade qualcosa di diverso, ma pur sempre con lo stesso risultato: in questo caso la parafrasi è già esplicitamente l’atto con cui si circoscrive il dominio dell’essere, poiché essa consiste, invece che nella riduzione di entrambi i poli delle polarità a qualcosa di percettibile, nella manifesta scelta di campo “corporeista” e nella dichiarazione di assoluta indisponibilità a considerare possibilità alternative.

Il modulo ricorrente consente dunque di mettere in luce l’ontologia fisica che soggiace alle posizioni teoriche esaminate (il che nel caso del mobilismo del *Teeteto* e della concezione cratilea del nome significa anche smascherare una presunta loro “innocenza” ontologica). Non è questo, tuttavia, l’aspetto più interessante e più fecondo dell’applicazione di tale modulo. La sua specifica valenza esegetica (nel doppio senso dell’interpretazione platonica dei predecessori e della nostra interpretazione di Platone) emerge se si pone attenzione al modo in cui ha luogo questo gesto teorico mediante il quale si circoscrive al dominio del percettibile tutto l’essere. Ciò non accade, infatti, mediante un’esplicita tematizzazione dell’altro dall’essere, del nulla, bensì per il semplice fatto che la possibilità di una tale alterità non è nemmeno contemplata: in effetti, le parafrasi del *Cratilo* e del *Teeteto*, così come l’atteggiamento di rifiuto aprioristico dei materialisti, assolvono esattamente la funzione di porre fuori dall’orizzonte di pensiero proprio la tematizzazione dell’altro dall’essere. In tal senso si può dire che tali parafrasi sono il luogo in cui si rende esplicito che agli occhi di Platone una parte consistente dei suoi predecessori soffre di una deleteria mancanza di consapevolezza dell’apporto teorico che può derivare alla comprensione dell’essere dalla problematizzazione del nulla.

Si tornerà fra breve su questo punto. Per il momento basti considerare come questa mancata considerazione del nulla sia messa in

scena nei tre luoghi platonici esaminati. Ebbene, nel *Sofista* è espressa senza veli e si manifesta nella ostinata e dogmatica trascuratezza dell'atteggiamento dei materialisti. Nel *Cratilo* è messa in luce dall'altrettanto pervicace resistenza da parte di Cratilo a concepire la possibilità di una dimensione che sia altra rispetto all'empirico: nonostante nella prima parte del dialogo il personaggio Socrate abbia prospettato la necessità di considerare la problematica legata all'uso dei nomi non soltanto a partire dalla loro veste fonica e percettibile, ma anche in ragione della loro funzionalità comunicativa e descrittiva, che spingono verso la postulazione di una loro dimensione non empirica<sup>29</sup>, il personaggio Cratilo affida l'efficacia del nome, e la sua stessa natura, esclusivamente alla sua cosalità, vale a dire alla sua relazione intrinseca e fisica con il nominato, relazione che, sotto l'incalzare argomentativo di Socrate, assume la forma di un rapporto mimetico, per il quale i suoni di cui è composto il nome sono intesi come riproduzioni imitative dei tratti caratteristici della cosa nominata. E in una prospettiva come questa è evidente che non ha diritto di cittadinanza alcunché che non sia un'entità fisica né ha senso porre la questione di una alternativa. Nel *Teeteto*, infine, il fatto che all'orizzonte concettuale del mobilista protagoreo sia estraneo il profilarsi di un qualcosa che sia altro dal processuale (quest'ultimo inteso anche come un paradossale succedersi di eventi istantanei, se è vero che quella viene prefigurata va qualificata come un'ontologia dell'evento) è il portato immediato dell'assunzione ontologica di un'onnicomprensiva e indefettibile γένεσις; ciò trova una sua plastica espressione in quella radicale negazione della permanenza che discende dall'esclusione dello εἶναι, inteso come essere-qualcosa o essere-in-qualche-modo, vale a dire come autoidentità o identificabilità di un ente attraverso una qualità (cfr. *Theaet.* 152d6-e1, riportato, *supra*, p. 4): è infatti proprio questa desostanzializzazione dell'ente, questa riduzione a un quasi-nulla (se mi si passa l'espressione) del sussistente, ricondotto a una molteplicità dinamica occasionale e frammentaria, a determinare una problematica cancellazione del

---

<sup>29</sup> È quella dimensione che nell'esposizione platonica assume i connotati dell'εἶδος del nome, vale a dire del nome in sé e della nominabilità: per queste tematiche mi permetto di rinviare al mio studio *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio: il Cratilo*, Roma 2011, in particolare le pp. 44-45; 63-69; 185-197, con i rimandi al testo platonico ivi indicati.

nulla da un quadro teorico contemplante un puro darsi di processi generativi che non ammette eccezioni.

## 2.2 La funzione critica del modulo ricorrente

Come già rilevato, quando Platone si volge indietro per formulare una sintetica ricostruzione delle tradizioni di pensiero che lo precedono, finisce per raccogliere in un unitario grande schieramento la maggior parte della filosofia presofistica, lasciando fuori, come contraltare, il solo eleatismo: ciò accade tanto nel *Teeteto* (152e) quanto nel *Sofista* (242c-243a)<sup>30</sup>. Il modulo ricorrente che è stato qui individuato offre, innanzi tutto, un'angolazione dalla quale cogliere la ragione o una delle ragioni teoriche di una tale unificazione.

Nel paragrafo precedente si è visto che tale modulo consiste nella presentazione di parafrasi volte a mettere in luce l'impegno ontologico; si è poi rilevato che tali parafrasi mirano a circoscrivere il dominio dell'essere a quello del percettibile; si è infine mostrato come questa delimitazione abbia luogo a prescindere da una qualsivoglia tematizzazione dell'altro dall'essere, che viene ricompreso nel dominio dell'essere o viene semplicemente misconosciuto. Tutto ciò aiuta ad escludere che l'elemento unificante dello schieramento di cui s'è detto sia, come si potrebbe a tutta prima pensare, il carattere polare di quegli orientamenti di pensiero. Carattere polare ha anche il pensiero di Parmenide, ma Platone non applica alla presentazione dell'eleatismo questo modulo. Il collante che tiene unite le diverse parti di quello schieramento è, come si è detto, l'opzione ontologica di stampo fisicista e, soprattutto, il ruolo attribuito alla sensazione e all'esperienza in generale come orizzonte costitutivo del reale.

Ciò consente a Platone di trattare in modo unificato posizioni teoriche anche fra loro differenti e di applicare a esse un modulo

---

<sup>30</sup> In questo passo le tesi di coloro che ritengono che i costituenti della realtà siano più d'uno sono inizialmente distinte, ma nel seguito dell'analisi critica da parte dello Straniero sono, come si sa, unificate a formare un unico schieramento pluralista, contrapposto a quello monista. Del resto, anche il fronte dei materialisti nella gigantomachia sembra volto a rappresentare, piuttosto che una determinata scuola di pensiero, la schiera di tutti coloro che ritengono che reale sia ciò che si coglie con i sensi e che, per contrasto con la schiera opposta, potremmo etichettare come i "nemici delle idee".

interpretativo, la cui specificità – è questo l'elemento più rilevante – consiste nella sua capacità di illuminare quello che dal punto di vista platonico è un difetto specifico di questi orientamenti di pensiero e delle loro implicazioni sul piano ontologico, un difetto che discende per l'appunto non dalla disposizione a una concezione polare del reale ma proprio dall'impostazione fisicista e "sensista". I tre passi presi in esame, infatti, lasciano emergere in modo chiaro come quella impostazione comporti una peculiare cecità verso la complessità del tema del non essere. Ripercorriamoli brevemente: il gesto teorico mediante il quale nel *Cratilo* e nel *Teeteto* quel che dovrebbe cadere sul versante del negativo (rispettivamente, il falso e il non essere) è ricompreso entro l'unico dominio del fisico e del percettibile, onnicomprensivo del reale, comporta che da questa prospettiva nemmeno si ponga il problema formale della definizione dell'essere, che a sua volta – come indicherà Platone nel *Sofista* – implicherebbe quello della demarcazione essere/nulla: se Cratilo non concepisce che un nome male impiegato sia falso è perché non contempla la possibilità del λέγειν μὴ τὰ ὄντα (429d6), cioè non concepisce che il dire possa avere per oggetto un negativo; analogamente, la parafrasi γίγνεσθαι/ἀπόλλυσθαι fa sì che il μὴ εἶναι scompaia dall'orizzonte concettuale del mobilista, che non lascia contemplare l'affermazione di un non-processuale. In entrambi i casi, quel che la comune impostazione di pensiero non permette di profilare è – oltre che la tematizzazione dell'assolutamente altro dall'essere – la posizione di un negativo, di qualcosa che sia altro dall'essere (che sia cioè, rispettivamente, altro dal nome-del-referente o altro da un qualsiasi grado del movimento) senza cadere in ciò che questa prospettiva di pensiero considera, parafrasandolo, come non essere (e cioè, rispettivamente, nell'assenza di atto linguistico o nel processo degenerativo). Che la funzione critica del modulo ricorrente sia denunciare una tale cecità emerge in modo più chiaro dal più esplicito trattamento che Platone riserva ai materialisti nel *Sofista*<sup>31</sup>, quando li dipinge con i tratti di un ottuso dogmatismo: anche in questo caso l'aprioristico non voler vedere altro che il corporeo ha come ulterio-

---

<sup>31</sup> E, ovviamente, non è un caso che ciò accada proprio nel *Sofista*, dal momento che questo dialogo è il luogo in cui lo stesso Platone perviene alla più diretta tematizzazione delle problematiche ontologiche inerenti alla sua teoria e a quelle concorrenti.

re effetto l'incapacità di concepire la posizione di un negativo, di qualcosa che sia altro dal corporeo senza cadere nel nulla. Tanto per i mobilisti quanto per i materialisti questa incapacità discende proprio dalla mancata tematizzazione del nulla. Si ricordi il "non voglio sentir parlare di nulla di diverso" di *soph.* 246b2-3: proprio perché la posizione attribuita ai materialisti è più radicale, Platone deve essere più esplicito sul fatto che l'esclusione del non essere (cioè del nulla così come del negativo) non muove da una tematizzazione dell'opposizione essere-nulla, non muove da una considerazione della problematicità del nulla, ma muove solo da un atteggiamento dogmatico che non è (e non vuole essere) nemmeno sfiorato dalla prospettazione di tale questione. Del resto, è l'intero contesto dell'analisi dello Straniero, con la sua insistenza sulla necessità dell'intreccio del problema dell'essere con quello del nulla e con la constatazione che la presunta chiarezza sul non essere nasconde invece una scarsa chiarezza sullo stesso essere (cfr. *soph.* 243b7-c5, riportato, *supra*, p. 9) a mettere in luce come sia proprio questo il nodo teorico che l'applicazione critica del modulo ricorrente consente di mettere a fuoco.

La cecità dei nemici delle idee non poteva non risultare intollerabile a un Platone per il quale la polarità essere-nulla costituisce, da un lato, una problematica cruciale a partire dalla quale avventurarsi nell'impresa della concepibilità/conoscibilità del reale e, dall'altro, l'ἀπορία da cui tentare di emanciparsi per sperare di dare un buon esito a quella impresa<sup>32</sup>. È appena il caso di ricordare come la consapevolezza della necessaria interconnessione del problema dell'essere con la concettualizzazione del nulla fosse già manifesta nel celebre e cruciale passo della *Repubblica* dedicato alla distinzione fra conoscenza, opinione e ignoranza (*resp.* 477d7-478d12), e come poi tale consapevolezza si sia resa più elaborata ed esplicita in dialoghi quali il *Parmenide*, il *Teeteto* e il *Sofista*, non senza comportare, peraltro, una

<sup>32</sup> Cfr. G. SILLITTI, *Parmenide e Platone sull'aporia del nulla*, in M. HERLING-M. REALE (a cura di), *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di G. Sasso*, Napoli 1999, pp. 45-59 (in particolare, p. 46-47: «Non dobbiamo trascurare il fatto che è Platone, e non Parmenide, ad avvertire questa [*scil.* la questione relativa alla pensabilità e dicibilità del mero inesistente] come la massima aporia (μεγίστην ἀπορίαν) e che il termine ἀπορία viene ripetuto, nel *Sofista*, non certo casualmente, per ben quattro volte, a distanza di poche righe, in relazione al medesimo problema»).



qualche modifica teorica al riguardo<sup>33</sup>. In questo senso, la riflessione di Platone si muove entro un ambito problematico che ricalca quello di Parmenide, il quale – almeno nella percezione che ne ebbe lo stesso Platone, distinguendolo, come s'è visto, dagli altri pensatori precedenti – poneva la questione del nulla come alternativa formale all'essere. Al contrario, i nemici delle idee, nella ricostruzione fattane da Platone (fedele o interpretante che essa sia)<sup>34</sup>, si muovono entro un sistema di coordinate ontologico-formali monocorde (pur se internamente polare), che è quello del mondo empirico: la concezione linguistica di Cratilo nel dialogo omonimo, nel porre come condizione per la riconoscibilità dello statuto di nome la sua intrinsecità alla cosa, presuppone un'ontologia per la quale il dominio dell'esistente coincide con quello della φύσις; l'ontologia soggiacente al mobilismo protagoreo del *Teeteto* assume come elemento chiave per il darsi di qualcosa di esistente la fatticità degli atti di percezione e dei contenuti percepiti<sup>35</sup>; i materialisti della gigantomachia del *Sofista*,

<sup>33</sup> Si tratta, evidentemente, di aspetti del pensiero platonico di ampio respiro, la cui trattazione richiederebbe ben altro spazio, considerata anche l'ampia letteratura e la varietà delle posizioni critiche al riguardo, ma cadrebbe comunque al di fuori del campo di indagine di questo studio: basti qui questo richiamo all'approccio di Platone alla questione del nulla come assunto che rende ragione del suo atteggiamento critico verso la schiera presocratica di stampo materialistico/sensistico. Ad ogni modo, sul passo della *Repubblica* e sugli sviluppi della tematica nel *Sofista* si tornerà ad accennare brevemente, *infra*, pp. 28-29.

<sup>34</sup> Credo si debba concordare con le seguenti considerazioni (relative alla gigantomachia del *Sofista*, ma a mio avviso estensibili al passo del *Teeteto*) di L. BROWN, *Innovation and Continuity*, cit., p. 204: «It is highly likely that most of the theorists whom Plato takes to task did not in fact conceive of themselves as giving any sort of account of being. Parmenides, and Plato himself, are the two obvious exceptions to this. It is as if Plato's message to the others is: nowadays we expect such thinkers to be more self-critical, to state and defend their criteria for *being*, even to say *what is to be* [...] Metaphysics and ontology should replace cosmology».

<sup>35</sup> «Proviamo a seguire in modo approfondito il ragionamento di poc'anzi, quando ammettevamo che nulla preso in se stesso rappresenta un'unità: per esempio il nero, il bianco e qualunque altro colore ci apparirà prodursi a partire dall'impatto (ἐκ τῆς προσβολῆς) degli occhi con il moto corrispondente, per cui ciò che noi diciamo trattarsi di un colore di volta in volta determinato non consisterà né in ciò che produce l'impatto né in ciò

coerentemente con la loro identificazione dell'essere con il corpo, definiscono in modo ancora più esplicito e preciso il sistema di coordinate che sta alla base della loro ontologia, intendendo l'esistente come «ciò che si offre all'urto e al contatto»<sup>36</sup>.

Si comprenderà meglio il senso dell'adozione da parte di Platone del modulo ricorrente qui individuato e la sua funzione critica se si osserva quali sono le conseguenze derivanti – almeno dalla prospettiva di pensiero platonica – dalla mancata problematizzazione del nulla. Con il concentrarsi solo sul dominio del fisico e con il misconoscimento del nulla (vale a dire la sua traduzione in un qualcosa di riconducibile a quel dominio o il rifiuto di considerarlo, e così anche di concettualizzarlo), i nemici delle idee finiscono per non riuscire a rendere conto proprio di quella che essi considerano l'esclusiva realtà, la realtà percettibile. Per la precisione, fissano la realtà percettibile su un certo suo aspetto, che elevano al rango criterio per rispondere alla domanda “che cosa c'è?”, ma si privano, così facendo, della possibilità di cogliere l'ulteriore ricchezza del percettibile, perdendo la possibilità di comprendere cosa il percettibile possa ancora essere e cosa possa non essere. È questo il punto d'arrivo dell'analisi qui condotta; cercherò di illustrarlo tornando ancora una volta sui tre passi esaminati.

Si consideri il passo del *Cratilo*, che rispetto agli altri due ha la particolarità di riferirsi non al percettibile in quanto tale, ma al nome in quanto entità percettibile: tutta l'argomentazione che il personaggio Socrate svolge in chiave confutatoria nel *Cratilo*, sia contro la tesi dell'ὄρθότης νόμου di Ermogene sia contro quella dell'ὄρθότης φύσει di Cratilo, è volta a mostrare come il nome sia una realtà complessa, uno strumento che ha una veste fisica (il suono) e, inestricabilmente connessa a questa, una funzione (utilità) irriducibile

---

che lo subisce, bensì in qualcosa che si genera nel mezzo e che è peculiare in ciascun caso» (*Theaet.* 153e4-154a3; trad. di F. Ferrari).

<sup>36</sup> Utilizzo qui la traduzione di Bruno Centrone per l'espressione ὁ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν τινα, che ricorre in *soph.* 246a8-b3, riportato, *supra*, p. 7. Per l'analogia, pur nella diversità, fra le posizioni rappresentate da Platone nei passi del *Teeteto* e del *Sofista* qui esaminati, si confronti il ricorrere del termine προσβολή anche nella spiegazione della tesi mobilista protagorea offerta nel passo citato alla nota precedente.

alla dimensione del fisico<sup>37</sup>. Ora, quando Cratilo, con il suo approccio radicalmente riduzionistico, riconduce la realtà del nome esclusivamente alla fisicità del plesso suono-cosa, rifiutandosi di comprendere che la percettibilità del segno linguistico è solo una componente del nome e precludendosi così di fatto la comprensione della possibilità di atti linguistici imperfetti (i “nomi falsi”), finisce per svilire la natura e la funzione dei nomi, ridotti a mere imitazioni, necessariamente imperfette, delle cose nominate. Al contrario, dal punto di vista platonico è proprio il riconoscimento dell’alterità e della strumentalità del nome rispetto alla cosa nominata a giustificare la capacità didattica e discriminativa del linguaggio<sup>38</sup>: se tutti i nomi fossero veri in ragione della loro intrinseca appartenenza alle cose nominate, mediante essi non avremmo nulla da insegnarci o da distinguere che non ci sia già noto dall’apprensione (sensoriale) delle cose stesse; invece, nell’ottica platonica è solo perché si dà la possibilità di atti linguistici inefficaci e, perciò, imperfetti che ai nomi può essere riconosciuta la loro specifica funzione (che, com’è noto, è per Platone denotativa, ma non conoscitiva), poiché questa inefficacia e imperfezione è indice, da un lato, della non coincidenza di linguaggio e realtà e, al contempo, del sussistere di un modello ideale del nome (il ciò stesso che è nome)<sup>39</sup> che è tale proprio perché esemplare indefettibile della nominabilità della vera realtà (e cioè della possibilità di “nomi veri”). Secondo Platone, dunque, per comprendere l’importanza e l’estensione dell’uso dei nomi occorre accettare che il nome possa svolgere la sua funzione denotativa ed essere applicato a un *nominatum* solo se altro da questo, e tale alterità, a sua volta, sussiste solo se si dà la duplice possibilità di applicazioni efficaci e inefficaci. È dunque la natura di strumento del nome, quella che noi

<sup>37</sup> La dimensione dell’utilità, del nome come di ogni altro strumento, è chiaramente delineata da Platone in *Crat.* 389a5-390a8. Cfr. anche *Crat.* 435d1-4, dove questo aspetto del nome è designato mediante l’impiego del termine *δύναμις*; per altri impieghi analoghi di *δύναμις* nello stesso dialogo se ne vedano le occorrenze nel passo 393d6-394c8.

<sup>38</sup> «Socr. Nominando con quello strumento che è il nome che cosa facciamo? Erm. Non riesco a dirlo. Socr. Ma non ci insegniamo qualcosa a vicenda e non distinguiamo le cose come stanno? Erm. Certamente. Socr. Quindi il nome è uno strumento atto a insegnare qualcosa e a distinguere l’essenza, così come la spola il tessuto» (*Crat.* 388b7-c1).

<sup>39</sup> Cfr. *Crat.* 389d4-8.

oggi chiameremmo la sua natura di segno, a rimanere occulta alla prospettiva fisicista di Cratilo.

Veniamo al caso del *Sofista*. Dal punto di vista di Platone il corpo a cui i materialisti riducono l'essere è solo una componente dell'ente; il corpo ha, sì, una sua fisicità, ma essa assume una valenza ontologica (cioè risulta significativa rispetto al vero essere, che è quello delle idee) solo in ragione dei tratti che l'accompagnano e la determinano: basti qui come emblematico esempio il rinvio alla notissima pagina del *Simposio* (210a-211d), dove Diotima descrive l'ascesa verso la contemplazione del bello in sé che prende avvio dall'eros verso un corpo bello, prosegue poi con l'amore per altri corpi belli, con la comprensione dell'unicità della bellezza in tutti i corpi, passa quindi attraverso la bellezza delle anime fino al bello in sé, che sempre è e non nasce e non muore, perché non è in parte bello in parte brutto, né ora bello ora brutto. Ma un corpo, per Platone, è proprio qualcosa di questo genere, cioè solo parzialmente o occasionalmente bello o brutto; in generale, ogni corpo è portatore di tratti opposti, e, al contrario, il vero essere risiede nell'εἶδος di ciascuno di tali tratti, cosicché il corpo si configura come un aggregato di istanziazioni di determinazioni ideali, coesistenti o successive, che lo qualificano, lo rendono identificabile (nel senso che ne restituiscono quella identità, solo precaria, che le cose empiriche possono avere). Ciò vuol dire che il corpo si caratterizza per la sua relazione con l'essere (in quanto occorrenza di una determinazione) ma anche e soprattutto per il suo imperfetto essere (sia in quanto non è la determinazione in sé sia in quanto è passibile di acquisire e perdere determinazioni). Ed è questo rimandare ad altro da sé che risulta del tutto precluso alla nozione di corpo propria dei materialisti, ai quali sfugge così la possibilità di cogliere la natura del percettibile e la funzione che esso può rivestire in un'ascesa conoscitiva verso il vero essere.

Quello del *Teeteto*, infine, è il caso più eclatante, poiché il tradursi dell'ontologia mobilista nella desostanzializzazione, di cui s'è detto, e nella puntualità dei singoli eventi percettivi depone già da sé a favore di un'autodissolutiva inconsistenza dei γιγνόμενα e di un'ulteriore riduzione del processuale – vale a dire di ciò a cui già il mobilista riduce l'essere – a molteplicità irrelata di singolarità frammentarie, di fronte alle quali neanche il costituirsi di un'opinione o la formulazione di un'indicazione linguistica ha più senso e luogo. Ed

anche in questo caso, dalla prospettiva platonica, è la concezione dello stesso presunto essere del mobilista a risultare povera e infertile: se si pone mente all'esito della gigantomachia del *Sofista*, infatti, si può facilmente scorgere come la processualità a cui il mobilista protagoreo del *Teeteto* riduce l'essere è solo una componente del vero essere o, meglio, solo un suo aspetto. La processualità diventa, infatti, nell'orizzonte concettuale di quel luogo del *Sofista*, δύναμις (247d-e), diventa capacità di agire e patire, intesa però, ormai in chiave non fisicista, bensì come relazionalità nel senso più astratto, relazionalità pura: e, platonicamente, è solo in virtù di quest'ultima che anche le relazioni fisiche e sensoriali (alle quali i mobilisti riducono realtà e conoscenza) risultano comprensibili (nel senso che trovano in quella un fondamento, laddove il mobilismo ne dà solo una possibile descrizione in termini di quelle dinamiche causa-effetto che – lo sappiamo già dal *Fedone* – non costituiscono una vera spiegazione, ma un'affermazione dogmatica). Ed è allora chiaro che tali relazioni fisiche e sensoriali non esauriscono la portata della relazionalità<sup>40</sup>. Questa, intesa platonicamente come orizzonte di comprensibilità dell'essere, capace di generare un sistema di coordinate per l'individuazione degli enti esistenti (le idee) nella loro permanenza e nella loro reciproca, ma pur sempre selettiva, combinabilità (la κοινωνία), si caratterizza allora per la presenza ma anche per l'assenza delle relazioni, per il darsi e insieme per il non darsi dell'interazione dinamica, poiché, se ogni ente fosse in relazione con ogni altro, si cadrebbe in una caotica indeterminatezza, e, d'altra parte, se nessun ente fosse in relazione con alcun altro, nulla sarebbe. Ma è proprio questa cruciale compossibilità del positivo e del negativo che la monocorde ontologia del mobilista protagoreo non sa e non può contemplare.

### 3. La dimensione del “non”

Le considerazioni appena svolte sui tre passi esaminati aiutano dunque ad affermare che agli occhi di Platone la carenza dell'oriz-

---

<sup>40</sup> Alla luce di *soph.* 247d3, la δύναμις è συμφύεζ, nel senso che si presenta come elemento comune al corporeo e all'incorporeo, e come ciò in virtù di cui l'uno e l'altro possono essere detti essere.

zonte concettuale dei nemici delle idee si radica nel fatto che l'assenza da esso della questione del nulla comporta l'impossibilità, oltre che di concepire l'impossibile (cioè di conoscere il nulla: impossibilità condivisa da Platone), anche di riconoscere la dimensione del negativo, del "non": in altri termini, il loro attenersi alla fattualità impedisce loro di riconoscere uno statuto ontologico all'imperfetto e perfezionabile, al carente e migliorabile, insomma al divenire stesso, alla stessa γένεσις. Resta così preclusa ai nemici delle idee la possibilità di situare l'empirico su un livello di mediazione fra l'essere e il nulla, su un piano del "non", che per Platone è invece il solo che consenta di spiegare non soltanto le carenze dell'empirico, ma anche e soprattutto la sua specifica natura d'essere, nel senso del suo non nullo statuto ontologico<sup>41</sup>.

Alla luce di quanto detto, si può allora asserire che quel che conduce Platone a prendere le distanze dalla schiera dei presocratici, che viene individuata e contrastata mediante il modulo ricorrente, è la consapevolezza della necessità di concepire il "non". Tale consapevolezza si esprime in una compiuta formulazione teorica e in una proposta di soluzione nelle pagine del *Sofista*<sup>42</sup>, ma, come si è già detto in precedenza (*supra*, pp. 23-24 e nota 33), si manifesta in forma meno elaborata già nei dialoghi precedenti e, in particolare, nel passo della *Repubblica* 477d7-478d12, dove, com'è noto, sulla base

<sup>41</sup> È questa, a mio avviso, l'implicazione più forte della notazione dello Straniero sull'interconnessione della riflessione sull'essere e sul non essere in *soph.* 243b7-c5 (passo riportato, *supra*, p. 9).

<sup>42</sup> Impossibile addentrarsi qui nell'enorme dibattito sulla natura del non essere delineato nel *Sofista* e sul successo o la portata del "parricidio", tentato o compiuto nei confronti di Parmenide. Mi si consenta solo un rinvio al lavoro di D. O'BRIEN, *Le Non-Être. Deux Études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin 1995, nonché un nuovo richiamo allo stimolante contributo di G. SILLITI, *Parmenide e Platone sull'aporia del nulla*, cit., la quale argomenta che il superamento da parte di Platone della prospettiva di pensiero parmenidea si realizza nei confronti dell'eleatica opposizione tra il verace essere e l'ingannevole divenire, ma non nei confronti della «pensabilità del puro "nulla" inteso come "contrario" dell'"essere"» (p. 52); questa ἀπορία «rimane in Platone del tutto irrisolta e irrisolvibile» (p. 54), il che non significa, naturalmente, una mancata tematizzazione del nulla da parte di Platone, giacché, al contrario si tratta di «un'autentica "aporia", che Platone deve coscientemente rinunciare a risolvere, se vuole mantenere saldi i presupposti della sua ontologia» (p. 59).

della distinzione fra i tre stati conoscitivi della conoscenza, dell'opinione e dell'ignoranza si postula una corrispondente distinzione ontologica. La triade del *Sofista*, essere-diverso-nulla (che potremmo parafrasare in essere-dimensione del "non"-nulla)<sup>43</sup>, differisce dalla triade della *Repubblica*, essere-essere e insieme non essere-nulla, perché il livello mediano in questo caso è solo una non meglio spiegata commistione o compresenza di essere e nulla, e quel non essere che funge da costituente parziale dell'empirico sembra non differire se non per difettività dal non essere del nulla. Comunque, già questa non limpida formulazione è indice dell'esigenza da parte di Platone di concepire, sì, l'essere come alternativa al nulla, ma al tempo stesso di trovare una mediazione fra i due per giustificare la dimensione del diveniente sensibile; il passo ulteriore compiuto nel *Sofista* consiste nell'esplicita assunzione che ciò possa avvenire solo a seguito di una ontologizzazione del livello intermedio, il diverso, che suppone una più approfondita problematizzazione del nulla e comporta in ultima analisi una più marcata "attribuzione d'essere" all'empirico-sensibile: si profila finalmente più nitida la differenza fra il "non" e il nulla (τὸ μῆδαμῶς ὄν), cosicché l'empirico può trarre la sua fisionomia ontologica dal genere del diverso, senza avere nulla a che fare con il nulla<sup>44</sup>.

Ricapitolando: fra i caratteri specifici dell'orientamento di pensiero che ravvisa nella realtà percettibile l'unica vera realtà Platone annovera la trascuratezza nei confronti del nodo teorico essere/nulla, non tematizzato e tanto meno concettualizzato, poiché l'altro dall'essere è invece ricondotto entro il dominio di "ciò che c'è" come sua espressione degenerativa (*Teeteto*) oppure è semplicemente adombrato e aprioristicamente respinto come absurdità a fronte del-

<sup>43</sup> Qui nulla traduce il μῆδαμῶς ὄν di *soph.* 237b7, che poi ritorna in 240e2, e5, 264d1. Tutta l'argomentazione del *Sofista*, che culmina con la dimostrazione della possibilità del falso passando attraverso l'individuazione del genere del diverso, è volta, fra l'altro, a istituire un livello di mediazione fra il necessario essere e l'assoluto nulla, mostrando come quel μῆδαμῶς ὄν, che per Parmenide costituisce l'unica monolitica alternativa al monolitico essere, possa invece "sciogliersi" con l'insinuazione della differenza fra il nulla e un μῆ ὄν inteso, appunto, come diverso, che inaugura così quella che si è qui chiamata la dimensione del "non".

<sup>44</sup> Cfr. L.M. DE RIJK, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, Amsterdam-Oxford-New York 1986, pp. 84-90; 178-179.

l'ovvietà dell'unico essere (*Cratilo, Sofista*); in ogni caso il nulla rimane fuori dall'orizzonte problematico dei nemici delle idee (mentre è interno all'orizzonte problematico del pensiero parmenideo). L'essere viene così decodificato attraverso delle polarità fra termini "essenti" (γένεσθαι/ἀπόλλυσθαι, suono/rumore) o viene dogmaticamente fissato a una sua solo presupposta natura (il percettibile, il corporeo), come mostrano chiaramente le parafrasi operate da Platone nel ricorrente modulo di trattamento di questo generale orientamento di pensiero. Ciò costituisce agli occhi di Platone il marchio dell'inadeguatezza di tale orientamento, il marchio della sua incoerenza interna, poiché lascia nell'indeterminatezza non soltanto la nozione di essere ma anche la caratterizzazione dell'empirico, che nella sua multiformità e mutevolezza presenta nondimeno elementi di decodificabilità e quindi di pensabilità, di una pensabilità più profonda rispetto a quella, rozza, di questi nemici delle idee. In effetti, dalla prospettiva di pensiero di Platone, si impone l'esigenza di "salvare" in qualche modo l'empirico, giacché l'intento paideutico e l'impianto conoscitivo che egli attribuisce al filosofare presuppongono la perfeibilità e dunque la possibilità di un'ascesa dall'imperfetto (il sensibile) in direzione del perfetto (l'intelligibile): ciò implica che l'ontologia platonica non possa che svolgersi secondo una dinamica non polare, in quanto empirico e intelligibile non devono escludersi a vicenda, ma devono essere congiunti in una relazione asimmetrica assiologicamente orientata verso l'"alto". In questo quadro platonico il versante dell'"altro dall'essere" si complica: al nulla concettualizzato come l'impossibile, si aggiunge l'empirico. Quest'ultimo si profila come il dominio del "non" del falso essere, che, da un lato, trova il suo fondamento ontologico nel "sì", nella "positività" del vero essere, e, dall'altro, acquisisce la sua pensabilità solo sullo sfondo di una tematizzazione del nulla.

Per questa ragione Platone deve prendere le distanze da quella schiera di predecessori: sono nemici delle idee perché sono ignari del nulla.