

Alle origini della filosofia del linguaggio: dai frammenti di Eraclito al *Cratilo* di Platone

EFREM TREVISAN¹

Sommario: 1. Alle origini delle riflessioni sul linguaggio: Eraclito, Parmenide e Democrito; 2. L'uso del linguaggio nei sofisti; 2.1. La connessione tra utilità e linguaggio in Protagora; 2.2. L'arte retorica di Gorgia; 3. Il *Cratilo* di Platone: naturalismo o convenzionalismo?

Abstract: The philosophy of language is one of the main fields of study of 20th century; however, reflections concerning the role of language in human life and its relationship with the reality are much older. Authors like Heraclitus, Parmenides and Democritus are the first to analyze the linguistic element, following two different perspectives: on one side, Heraclitus and Parmenides see a perfect identity between the language guided by reason and reality; on the other hand, Democritus says that the language is a pure convention that doesn't identify the world we live in. These two positions – known as linguistic naturalism and linguistic conventionalism – will be discussed by intellectuals like Protagoras, Gorgias and Plato in the *Cratylus*, creating one of the most important topics in philosophy's history.

Keywords: *Philosophy of language, Heraclitus & Parmenides, Democritus, Sophists, Plato.*

¹ Laureato magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università di Bologna. Attualmente studente del Master in Filosofia del digitale e intelligenza artificiale presso l'Università di Udine.

1. Alle origini delle riflessioni sul linguaggio: Eraclito, Parmenide e Democrito

La filosofia del linguaggio è uno degli ambiti di ricerca che si è affermato nel corso del Novecento; a cominciare dal *Corso di linguistica generale*² scritto da Ferdinand de Saussure, passando per le considerazioni di Ludwig Wittgenstein³ fino alle opere di Noam Chomsky⁴, lo studio dei vari aspetti legati al linguaggio è uno dei cardini della filosofia del XX secolo. Tuttavia – seppur in modo non sistematico – delle riflessioni in merito al rapporto tra linguaggio e realtà sono già presenti nei presocratici più antichi.

In epoca arcaica, la realtà appare come un grande spettacolo che si mostra agli occhi dell'uomo che è in grado di comprenderla: esiste dunque una perfetta corrispondenza tra linguaggio e mondo⁵. La vita e l'essere si identificano e questo implica che anche il caos e la molteplicità sono manifestazioni particolari di un unico ordine universale⁶. Tale concezione si riscontra nei frammenti di Eraclito di Efeso. Nel frammento B 52 DK l'efesino scrive:

Il tempo della vita umana è un bimbo che gioca muovendo i suoi pezzi: a un bimbo appartiene il potere sovrano⁷.

In questo passo riportato da Ippolito di Roma, Eraclito afferma l'identità tra il tempo in cui si sviluppa la vita e le azioni di un fanciullo: tramite questa analogia il presocratico sostiene, seppur implicitamente, che le vite degli uomini obbediscono a precise leggi universali, infatti – come scrive Francesco Fronterotta nel commento a questo frammento –:

2 F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2024.

3 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 2009.

4 N. Chomsky, *Le strutture della sintassi*, Laterza, Roma-Bari 1970.

5 Su questa corrispondenza è utile rifarsi agli studi di Guido Calogero; cfr. in particolare i primi quattro capitoli di G. Calogero, *Storia della logica antica*, Edizioni ETS, Firenze 2012.

6 L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007, p. 88.

7 Per un'analisi e le relative difficoltà interpretative legate a questo frammento, rinviamo a una monografia pubblicata recentemente: J. N. Verani, *Il gioco di Eraclito*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

Il «potere sovrano» che «appartiene a un bimbo», in quanto «muove i suoi pezzi», è quindi quello che presiede tale movimento e di esso dispone perciò come di un «regno», risultandone infine strumento, e non certo vincitore, se manca della consapevolezza delle sue regole e dei suoi scopi. Così intese, queste parole di Eraclito possono essere accostate ai materiali attinenti alla sua riflessione etica, a esprimere un giudizio sprezzante sulla condizione umana, almeno nella forma in cui essa è vissuta dai più, cioè nell'inconsapevolezza e nell'incomprensione dei principi e dei valori che dovrebbero orientarne il corso che le è assegnato⁸.

Per Eraclito, tuttavia, l'identità tra pensiero, linguaggio e realtà è valida esclusivamente per il *logos* inteso come globalità e non per i singoli nomi ed eventi; quando l'efesino afferma, nei frammenti B 113 e B 114 DK, che per esprimersi sensatamente bisogna rifarsi al ragionamento, egli intende la legge universale che governa il cosmo e non la facoltà raziocinante dei singoli uomini. Per comprendere al meglio questo aspetto è fondamentale anche il frammento B 41, dove Eraclito afferma che la comprensione della realtà e, di conseguenza, anche l'identità tra nomi e cose, è dettata da un unico elemento universale.

Scendendo al livello delle singole cose, invece, questa identità non risulta possibile: poiché la realtà in cui noi viviamo è caratterizzata da un continuo divenire e da un perenne conflitto, i singoli *onomata* risultano inadeguati a esprimere la tensione tra gli opposti di cui parla Eraclito. A questo proposito, possiamo rifarci al frammento B 48 DK, in cui il filosofo scrive:

Nome dell'arco è vita, ma la sua opera è morte.

La parola greca usata qui da Eraclito per identificare l'arco è *bios*; questo termine «essendo in tutto identico, tranne che nella posizione dell'accento, a quello di vita, [...] sembra inadeguato ad esprimere la funzione specifica dell'arco, come arma dispensatrice di morte»⁹. Questi giochi linguistici non

8 Eraclito, *Frammenti*, BUR, Milano 2013, p. 375.

9 Riprendiamo questa citazione dal commento di Caterina Licciardi al *Cratilo* di Platone; cfr. Platone, *Cratilo*, BUR, Milano 1989, pp. 10-11.

sono estranei alla cultura greca: anche Omero ed Esiodo fanno uso di questa tecnica, evidenziando l'ambiguità del linguaggio umano nei confronti della realtà. Con Eraclito siamo di fronte a una forma di – per usare un termine della filosofia analitica – naturalismo linguistico, anche se non riferito al mondo umano: la corrispondenza tra pensiero, linguaggio e realtà è data per certa in virtù della legge universale del *logos*.

Il naturalismo linguistico promosso da Eraclito è rintracciabile – da una prospettiva diversa – anche nella scuola di Elea. La distinzione che Parmenide traccia tra essere e non essere investe anche la dimensione linguistica. Nel *Poema sulla natura*, il capostipite della scuola eleatica scrive:

Orbene io ti dirò, e tu ascolta attentamente le mie parole,
quali vie di ricerca sono le sole possibili
l'una [che dice] che è e che non è possibile che non sia,
è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità),
l'altra [che dice] che non è e che non è possibile che sia,
questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile:
perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile),
né lo puoi esprimere...
Infatti lo stesso è pensare ed essere¹⁰.

In un altro passaggio Parmenide afferma:

Perciò saranno tutte soltanto parole
quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero:
nascere e perire, essere e non essere
i cambiamenti di luogo e mutazione del brillante colore¹¹.

Dato che la molteplicità dei nomi serve a designare i vari enti che – per Parmenide – appartengono alla sfera del non essere, risulta evidente che il

10 DK 28 B 2. Usiamo qui la traduzione di Gabriele Giannantoni.

11 *Ibidem*.

linguaggio creato dagli uomini non riuscirà mai a cogliere la vera essenza delle cose; presentandosi come semplici *flatus vocis*, le parole non trovano alcuna corrispondenza con la realtà. Tuttavia, questa considerazione vale per la mutevolezza della realtà fenomenica; delle due vie che la dea descrive a Parmenide, il filosofo di Elea percorre quella governata dalla ragione, che mostra l'unità dell'essere. Il linguaggio è veritiero solo se descrive tale unità, viceversa risulta fallace se afferma la molteplicità degli enti, ignorando i dettami della dea¹².

Sia Eraclito che Parmenide – pur ammettendo l'impossibilità di denotare la realtà fenomenica nelle sue varie manifestazioni tramite la lingua – fanno riferimento a un ordine superiore che garantisce la corrispondenza tra nomi e cose; si tratta, nel caso di Eraclito, di una semantica nominale «per cui l'insieme o la totalità include anche la contraddizione e la negazione»¹³ e, per quanto riguarda Parmenide, di una semantica proposizionale «per cui le parti e il movimento in realtà non esistono ma *appaiono* soltanto tali»¹⁴.

Agli antipodi del naturalismo linguistico c'è il convenzionalismo, secondo cui non c'è niente di naturale nel linguaggio, poiché esso nasce da un accordo tra gli uomini. Un esempio è la teoria atomistica di Democrito che – aldilà dell'importanza che riveste per la scienza contemporanea – presenta dei legami anche con la dimensione linguistica. La dottrina democritea si basa sull'assunto che, alla base della realtà, ci siano dei corpuscoli in movimento che si avvicinano e allontanano continuamente. La questione fondamentale – che ha interessato Aristotele fino alla fisica quantistica – è come l'infinitamente piccolo possa aggregarsi e originare corpi di diversa natura. Per rispondere a questo interrogativo, Democrito ricorre all'analogia tra gli atomi e l'alfabeto; questo è possibile perché, nella lingua greca, il lemma *stoicheia* usato da Democrito indica tanto le lettere dell'alfabeto quanto gli elementi in generale¹⁵. In quest'ottica non è importante chiedersi che cosa siano effettivamente gli

12 Il compito di Parmenide in quanto sapiente è quello di aiutare gli altri uomini a comprendere questa distinzione. Su questo punto rinviamo a A. Pizzo, *Ontologia in Parmenide: come e cosa si pensa quando si dice «è»*, in «Dialegethai», anno 14 (2012).

13 L. Guidetti, *op. cit.*, p. 89

14 *Ibidem*.

15 G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Adelphi, Milano 2023, p. 203.

elementi costitutivi della realtà ma che cosa essi facciano: *rhysmos*, materia in movimento, indica proprio la proprietà essenziale degli atomi, così come delle lettere, infatti «come una parola è qualcosa di più della somma delle sue lettere, così l'associazione degli atomi può dare qualcosa in più delle loro combinazioni geometriche di base, cioè le qualità»¹⁶.

Creando questo parallelismo tra atomi e lettere, Democrito mostra come il linguaggio sia una convenzione: i segni linguistici, così come gli atomi, infatti, possono essere disposti in qualsiasi ordine; il fatto che essi appaiano così è il frutto di un patto tra gli uomini, che può variare in base alla collocazione geografica e alla cultura. Secondo l'abderita, l'uomo delle origini non possedeva un linguaggio ma emetteva una serie di suoni confusi; questi, con il progredire della civiltà, si sarebbero articolati fino a formare le parole che l'uomo ha usato per riferirsi alle cose. Tale processo non presuppone una corrispondenza naturale tra linguaggio e mondo ma implica un atto arbitrario¹⁷.

2. L'uso del linguaggio nei sofisti

2.1. La connessione tra utilità e linguaggio in Protagora

Il movimento filosofico dell'antichità che più si associa all'uso del linguaggio è sicuramente quello dei sofisti. In questa sede non è opportuno tentare di delineare la complessità e la diversità che caratterizzano questo movimento; il nostro scopo è – tramite l'analisi dell'arte retorica di Protagora e Gorgia – mostrare le differenze tra i sofisti e gli Eleati in merito all'uso del linguaggio.

Protagora di Abdera è passato alla storia per la seguente frase:

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Per argomentare questi tesi Democrito porta l'esempio delle omonimie e delle polisemie. Su queste considerazioni di Democrito e, più in generale, sul tema dei segni linguistici nel pensiero antico, cfr. E. Salvaneschi, *Le nozioni di segno linguistico e di struttura nei filosofi greci*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», vol. 4, n. 1, 1974, pp. 1-55.

L'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono¹⁸.

Questo frammento ha suscitato molta discussione tra i critici; le interpretazioni proposte sono due: la prima è «quella soggettivo-relativistica, maggioritaria, che intende “*homo mensura*” come individuo specifico e lo pone come criterio onto-gnoseologico, ossia come principio conoscitivo della realtà, la cui esistenza *dipende* in senso forte da tale azione»¹⁹; la seconda, quella razionalistico-antropologica, invece «lo intende come “genere umano” o “ragione umana”, con un’accezione “trascendentale”, nel senso kantiano del termine»²⁰. Francesca Eustacchi propone un’altra possibile lettura, quella descrittivo-fenomenica. Questa interpretazione mira a evidenziare il carattere antieleatico della filosofia protagorea, esaltando la dimensione empirica: l’*homo mensura* non andrebbe inteso come fondamento onto-gnoseologico della realtà²¹, bensì «come *apertura originaria* al manifestarsi dei fenomeni, i quali vengono colti e descritti nel loro costitutivo darsi»²². Tale aspetto implica la necessità di una relazione dialettica tra il soggetto e l’oggetto, tra l’io e il mondo. Entrambi i termini sono necessari: senza la realtà esterna il soggetto – ovvero l’uomo – non avrebbe nulla da conoscere (o misurare); viceversa, se l’uomo non ci fosse, la realtà esterna non avrebbe nessuno da cui essere conosciuta (o misurata).

Con Protagora abbiamo dunque una forma di relatività, in cui assistiamo all’abbandono di una conoscenza assoluta in favore di più verità basate sulla relazione empirica tra soggetto e oggetto: infatti, «Anche rimanendo nel solo ambito sensoriale umano, occorre partire dal dato che un pensiero, in quanto dipendente dalla sensazione, sembra a sua volta non falsificabile. Sembra necessario affermare che un giudizio, in quanto basato sulla sensazione è

18 DK 80 B 1. La traduzione che proponiamo è quella di Giovanni Reale.

19 F. Eustacchi, *Leggere i sofisti. Le diverse anime di una rivoluzione filosofica*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 44. Per l’analisi di questa posizione cfr. *ivi*, pp. 45-47.

20 *Ibidem*. Tale lettura viene spiegata alle pp. 47-48.

21 *Ivi*, pp. 48-49.

22 *Ivi*, p. 50.

vero. Di conseguenza, ogni essere umano è sapiente allo stesso modo di un altro, quindi nessuno lo è davvero»²³. Tuttavia, la posizione di Protagora non cade in una concezione relativistica: il sofista non rinuncia alla possibilità di rintracciare dei criteri per giudicare l'operato degli uomini; i validi oratori basano le loro azioni su un criterio preciso che viene spiegato nel seguente passaggio del *Teeteto*:

così i sapienti e i validi oratori fanno apparire alla città giuste le cose utili (*chrestà*) anziché quelle dannose (*poneròn*). Poiché in realtà *ciò che a ciascuna città appare giusto e bello, così anche è per essa, finché lo ritenga tale*. Ma il sapiente che, in luogo di singole cose dannose per loro [per i cittadini], ne fa essere ed apparire di utili²⁴.

Qui emergono delle differenze non solo tra Protagora e Socrate ma anche tra l'abderita e altri sofisti. Il sapiente non ha il compito – come voleva l'insegnamento socratico – di guidare l'anima verso valori ideali, bensì quello «di indurre l'anima in quello stato che volta per volta *permette la realizzazione dell'utile*»²⁵. Questo criterio, tuttavia, non deve riguardare il singolo ma la *polis*: il sapiente mette a disposizione la propria conoscenza per mostrare alla città le cose veramente utili per il benessere collettivo. Questa sottolineatura ci permette di smarcare Protagora da quelle visioni relativistiche e immoralistiche che caratterizzano altri sofisti, come, ad esempio, Polo e Calicle. L'utile si presenta non come un valore assoluto²⁶, bensì come criterio oggettivo e, soprattutto, relazionale; spiega Protagora stesso nell'omonimo dialogo platonico:

Conosco molte cose che sono inutili (*anophelè*) per gli uomini, come cibi,

23 Ivi, p. 67.

24 Platone, *Teeteto*, 167c-d. La traduzione usata è sempre quella di Eustacchi. Per un'ulteriore argomentazione su un Protagora non relativista, cfr. T. A. Berkel Van, *Made to measure: Protagoras' Metron*, in Van Ophuijsen, Van Raalte, Stork 2013, pp. 37-67.

25 F. Eustacchi, *op. cit.*, p. 75.

26 È bene ricordare l'etimologia di questa parola: "assoluto" deriva dal latino *ab-solutus*, cioè sciolto da ogni vincolo. Questo aspetto non è associabile a Protagora, poiché l'utile è sempre vincolato alla situazione in cui il soggetto si trova a compiere le proprie scelte.

bevande, medicine e molte altre, e poi quelle che sono utili (*ophèlima*), e altre ancora, che per gli uomini non sono né utili né inutili, mentre per i cavalli sono utili, altre sono utili solo per i buoi, altre per i cani²⁷.

L'utilità è strettamente connessa con la sfera del linguaggio: Protagora infatti ammette la possibilità di formulare discorsi duplici sul medesimo oggetto, creando così delle antilogie²⁸. Questa pratica retorica – oltre a riprendere la concezione protagorea dell'*homo mensura* inteso come apertura al mondo fenomenico – è da ricollegare anche alla situazione storico-politica in cui vive l'abderita: siamo nel V secolo a.C., un periodo di grandi cambiamenti sociali ma anche culturali. La vittoria sui Persiani e la guerra tra Atene e Sparta hanno conseguenze filosofiche sui concetti di diritto, libertà e giustizia, che non si presentano più univocamente ma ammettono varie interpretazioni in base al contesto geo-culturale²⁹.

L'impossibilità di rintracciare definizioni univoche investe anche lo statuto delle arti. Protagora – facendo probabilmente riferimento a un testo di Anacarsi lo Scita presente in Sesto Empirico³⁰ – mostra come non sia possibile essere esperti in tutte le arti. Riportiamo lo schema del ragionamento, seguendo sempre l'opera di Eustacchi:

1. né il profano né l'esperto possono giudicare:
 - 1.1. il giudizio di un profano non è sensato, non ha fondamenti conoscitivi;
 - 1.2. un esperto in un'arte diversa rispetto all'arte giudicata si trova nella stessa condizione del profano;
2. quanto agli esperti nella stessa arte
 - 2.1. essi sono da questo punto di vista uguali, per cui si ha una coincidenza

27 Platone, *Protagora*, 344 a 3-6.

28 Le antilogie mostrano la visione “multifocale” dell'abderita; per un approfondimento su questo argomento cfr. M. Migliori, *Il pensiero multifocale*, in «Humanitas», 75 (1-2/2020), pp. 3-337.

29 F. Eustacchi, *op. cit.*, pp. 85-86.

30 Ivi, pp. 94-95.

tra il giudice e il giudicato; in questo caso, la medesima persona è degna di fede in quanto giudica e non è degna di fede in quanto giudicata, il che è contraddittorio.

3. Dunque non è possibile valutare e apprezzare qualsiasi arte, non c'è criterio³¹.

A nostro parere, qui Protagora evidenzia nuovamente l'ambiguità del linguaggio: poiché si possono formulare *dissoi logoi* su ogni tipo di arte da parte sia degli esperti che dei profani, l'impossibilità di apprezzamento deriva proprio dal fatto che la realtà fenomenica (e quindi anche le arti) sia sempre soggetta a questa connotazione antilogica. A queste critiche si sottrae l'arte retorica tipica dei sofisti: questo perché Protagora «non la riteneva un'arte settoriale come le altre (matematica, geometria, ecc.). Infatti, egli la concepisce come uno strumento utile, se non indispensabile, per affrontare qualsiasi tipo di discussione»³². La retorica è l'unica arte apprezzabile, non perché possieda un linguaggio inequivocabile ma per il motivo opposto: essa – evidenziando le ambiguità del lessico nei vari campi conoscitivi – si configura come *organon* per creare stabilità all'interno delle varie dispute³³. Possiamo concludere, dunque, che per Protagora non è importante ricercare la perfetta corrispondenza tra le parole e le cose (operazione impossibile in virtù della dottrina dell'*homo mensura*) ma insegnare un'arte che mostri tale impossibilità per utilizzarla al meglio in vista di fini utili.

31 Ivi, pp. 95-96.

32 Ivi, p. 99.

33 L'*organon*, infatti, non vuole presentarsi come criterio assoluto, bensì come strumento utile a raggiungere determinati scopi.

2.2. *L'arte retorica di Gorgia*

La potenza dell'arte retorica viene risaltata ulteriormente da Gorgia di Leontini. Il sofista – seguendo la prassi retorica del partire dalla tesi dell'avversario per poi ribaltarla – si pone l'obiettivo di mostrare le fallacie logiche degli Eleati. Nel trattato *Sul non essere*, Gorgia attacca i capisaldi del pensiero di Parmenide usando un metodo analogo a quello di Zenone.

Se per gli Eleati il non essere non è, Gorgia esprime la convinzione di poterne dimostrare l'esistenza:

Se il non essere è non essere, il non essere per nulla sarà meno dell'essere. Infatti il non essere è non essere e l'essere è essere, *cosicché le cose (pràgmata) sono non più di quanto non sono*³⁴.

Il ragionamento proposto dal sofista si sviluppa nel modo seguente:

- a. l'essere e il non essere sono opposti: in questo caso se il *non essere* è, bisogna ammettere che l'*essere*, in quanto opposto al non essere, *non è*; dunque nulla esiste.
- b. l'essere e il non essere sono identici: in questo caso se il non essere non è, anche l'essere non è.

Tramite l'uso del principio di identità, Gorgia fa cadere l'argomentazione parmenidea in auto-contraddizione: infatti «sia che si faccia valere l'opposizione tra essere e non essere sia che si faccia valere la loro identità, *nulla è*»³⁵. Grazie a questo abile gioco logico-linguistico, Gorgia non solo smonta la tesi eleatica ma dimostra anche la possibilità che essere e non essere siano intercambiabili³⁶.

34 *MXG*, 979 a 25-27.

35 F. Eustacchi, *op. cit.*, p. 127.

36 G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 197.

Nella seconda tesi Gorgia punta a dimostrare che, se anche qualcosa esistesse, non sarebbe conoscibile:

È necessario infatti che le cose pensabili siano e il non essere se non è, neppure sia pensato. Ma se è così, nulla potrebbe essere falso, nemmeno se – egli afferma – si sostenesse che sul mare corrono carri. Infatti tutte le cose <affermate> sarebbero identiche³⁷.

Poiché le cose pensate devono essere e che anche il non essere è, si inferisce l'impossibilità del falso, infatti è impossibile pensare ciò che non è. La dicotomia vero-falso intesa come riferimento o meno alla realtà oggettiva³⁸ viene meno: se infatti tutto si può pensare è impossibile stabilire un criterio per distinguere il vero dal falso. Nella prospettiva gorgiana – come in quella di Protagora – assume rilevanza la dimensione dell'*empiria*: per il leontinese gli oggetti dei sensi hanno lo stesso valore di quelli del pensiero³⁹; così facendo, Gorgia evidenzia l'insensatezza dell'opposizione (voluta dagli Eleati) tra il *logos*, fonte dell'autentica conoscenza, e la *doxa* generata dall'esperienza sensibile⁴⁰. L'abbandono della coppia vero-falso apre la strada alla terza tesi del trattato, quella legata all'aspetto linguistico⁴¹.

Nell'ultima tesi Gorgia afferma che, se anche qualcosa fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile. La tesi parte dal presupposto antieleatico che non ci sia identità tra essere, pensiero e linguaggio; se per Parmenide la corrispondenza tra i nomi e le cose è garantito dell'unità logica dell'essere, Gorgia concepisce la sfera linguistica e quella empirica come due mondi distinti tra cui non esiste

37 *MXG*, 980 a9-b12.

38 L. Pepe, *Su di un passo del Peri tou me ontos* (DK82B3), in L. Montoneri, F. Romano (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, Atti del convegno di Catania, Università di Catania, Facoltà di lettere e filosofia, 1985, p. 502.

39 F. Eustacchi, *op. cit.*, p. 139.

40 A. Levi, *Storia della sofistica*, Morano, Napoli 1966, p. 221.

41 Questa sezione è considerata da molti studiosi come la più importante dello scritto gorgiano; a tal proposito cfr. Gorgia, *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Carocci, Roma 2013, p. 176 ma anche L. Rossetti, *Lo scambio quid/simpliciter nel PTMO*, in Montoneri-Romano 1985, pp. 109-111.

alcuna corrispondenza. Questo fatto è verificabile sia a livello intersoggettivo sia intrasoggettivo: nel primo caso Gorgia si avvale del concetto di identità numerica, secondo cui la stessa cosa (in questo caso la parola detta da un soggetto) non può trovarsi in due posti contemporaneamente. Questo implica che la cosa che viene detta – nel passaggio comunicativo da un soggetto all'altro – cambia, impedendone l'identificazione⁴². Una situazione analoga si verifica anche nel soggetto singolo: le sensazioni che si sperimentano cambiano continuamente e ciò rende impossibile una conoscenza stabile anche nella dimensione individuale⁴³.

Le considerazioni fatte finora si ritrovano anche nelle opere retoriche di Gorgia: l'*Encomio di Elena* e la *Difesa di Palamade*. I due scritti – pur trattando temi diversi – fanno emergere uno dei tratti fondamentali del pensiero gorgiano: la potenza della parola; essa può esercitare un potere enorme sull'anima, tant'è che il sofista equipara i suoi effetti a quelli di un farmaco:

Lo stesso rapporto intercorre sia tra la potenza di un discorso e la disposizione dell'anima, sia tra l'azione dei farmaci e la natura del corpo. Come, infatti, tra i farmaci, alcuni espellono alcuni umori, altri invece altri umori, e alcuni fanno cessare la malattia, altri la vita, così anche i discorsi, alcuni addolorano, altri dilettono, altri spaventano, altri predispongono gli ascoltatori al coraggio, altri, *in forza di qualche cattiva persuasione*, avvelenano e incantano l'anima⁴⁴.

La parola può generare equivoci e persuadere le persone. Nell'ottica di Gorgia questi effetti sono negativi, poiché entrambi possono condurre a inganni⁴⁵; l'unico modo per evitarli è la produzione di discorsi inattaccabili a livello logico. Questa intenzione è dichiarata nella parte iniziale dell'*Encomio di Elena*:

È dovere dello stesso uomo sia dire correttamente ciò che si deve, sia confutare

42 A. Levi, *op. cit.*, p. 231.

43 S. Zeppi, *Il protagorismo gnoseologico gorgiano*, in Montoneri-Romano 1985, pp. 492-493.

44 DK 82 B 11.

45 Gorgia, infatti, separa la persuasione dalla verità; cfr. S. Zeppi, *op. cit.*, p. 499.

coloro che biasimano Elena [...] Pertanto io intendo, conferire al mio discorso *un certo andamento logico*, liberare dall'accusa questa donna così diffamata, dimostrare la falsità dei detrattori, mostrare la verità e eliminare l'ignoranza⁴⁶.

Tuttavia, rigore logico non significa produrre discorsi veri in senso assoluto: ogni argomentazione – pur con il vincolo di rispettare il principio di non contraddizione⁴⁷ – deve essere adeguata al variare delle situazioni. Questa osservazione ci fa comprendere come la realtà fattuale sia un elemento imprescindibile per Gorgia: «[...] nell'*Elena* l'argomentazione è basata sulle motivazioni, che giustificano il comportamento della donna; nel *Palamade* non ci possono essere prove fattuali, in quanto si vuole dimostrare che l'accusa *non ha fatto* nulla di quello che gli viene imputato»⁴⁸. Il *logos* non riesce mai a cogliere pienamente la verità dei fatti, poiché «Il *logos* può ingannare, il *logos* dà persuasione, ma non può essere garante di alcuna verità: bisogna indagare sui fatti per trovare la verità»⁴⁹. Le parole possono essere considerate vere solo se vengono scisse dai fatti, producendo dei discorsi volti alla mera persuasione; se si vuole mantenere il contatto con la dimensione fattuale (l'unica in cui l'uomo vive e che può effettivamente conoscere) bisogna accettare il fatto che, nel rapporto tra *logos* e realtà, si possono pronunciare solamente discorsi verosimili.

Da questa incommensurabilità acquista rilevanza il concetto di *kairos*⁵⁰. La traduzione solitamente usata per questo vocabolo è “momento opportuno” oppure “fase decisiva”, infatti lo troviamo nelle opere di autori come

46 DK 82 B 11.

47 Tale vincolo viene esplicitato in un passaggio della *Difesa di Palamade*: «Come si può credere ad un uomo che, pronunciando lo stesso discorso, davanti alle stesse persone, a proposito degli stessi argomenti, dice cose tra loro contrarie?». Paolo Cosenza osserva come Gorgia anticipi uno dei principi della logica aristotelica; cfr. P. Cosenza, *Gorgia e le origini della logica*, in Montoneri-Romano 1985, pp. 145-155.

48 F. Eustacchi, *op. cit.*, p. 177.

49 M. Migliori, *La filosofia di Gorgia: contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, Celuc, Milano 1973, p. 116.

50 Per un'analisi di questo vocabolo cfr. G. Tortora, *Il senso del kairos in Gorgia*, in Montoneri-Romano 1985, pp. 537-543. L'uso originario del termine viene ripreso, tra gli altri, anche da Nietzsche; su questo punto cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche: krisis come kairós*, in *Id, Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 146-150.

Ippocrate e Polibio⁵¹; per Gorgia, tuttavia, il significato del *kairos* non si riduce alla dimensione temporale ma designa sempre un legame con la realtà⁵²: la complessa rete di relazioni in cui si trova a vivere l'uomo fa sì che – come accade per Protagora – sia impossibile stabilire dei precetti morali assoluti. Si delinea così un'etica della situazione che – secondo le parole del teologo olandese Edward Schillebeeckx –:

è un'interpretazione filosofica e teologica della morale, in cui viene messo in evidenza come idea fondamentale che il contenuto di ciò che sotto l'aspetto morale è bene o male non può trovare la sua ultima e reale definizione in norme generali e astratte [...] ma soltanto in una situazione pratica con la quale la persona reale viene messa a confronto in un rapporto esistenziale⁵³.

Cogliere il *kairos* non significa, dunque, prescrivere determinati comportamenti per ottenere il maggior vantaggio possibile ma promuovere la capacità di analisi del singolo individuo affinché possa compiere la scelta migliore in base alla contingenza delle situazioni, sia nell'aspetto teoretico, sia in quello pratico⁵⁴. Il *kairos* – in analogia con l'utile di Protagora – fa sempre riferimento a contenuti particolari, pur mantenendo il suo carattere universale a livello normativo-conoscitivo. La retorica ha proprio questa funzione: il suo compito è mostrare la mutevolezza delle relazioni che intercorrono nella realtà empirica sottolineando, però, che è sempre possibile agire nel migliore dei modi. Il discorso del retore non deve essere necessariamente vero, esso può anche essere verosimile se la situazione lo richiede⁵⁵.

51 Ivi, p. 147.

52 A. F. Benedikt, *On doing the right thing in the right time: toward an ethnics of kairos*, in Sipiara-Baumlin 2002, p. 229.

53 E. Schillebeeckx, *L'etica della situazione*, in AA.VV., *I grandi temi del concilio*, Edizioni Paoline, Roma 1965, p. 885.

54 G. Martano, *L'ambivalenza del logos e l'esigenza della scelta: Gorgia, Prodicco, Luciano*, in Montoneri-Romano 1985, pp. 273-282.

55 Questo fattore non ci autorizza a considerare Gorgia né un nichilista né un immoralista; cfr. F. Eustacchi, *op. cit.*, pp. 192-194. Questa considerazione deriva da un'errata lettura delle opere di Platone; per un approfondimento sui rapporti che intercorrono tra i due autori cfr.

Con Protagora, Gorgia – e i sofisti in generale – assistiamo a una svolta nella storia della civiltà e della cultura: gli avvenimenti che abbiamo già citato impongono un ripensamento del ruolo dell'intellettuale; egli deve impegnarsi attivamente per il benessere della *polis* e questo implica anche una riconsiderazione del linguaggio: esso non è più un semplice specchio della realtà che trova la sua natura in un ordine metafisico. Il compito del *logos* diventa più complesso; la razionalità umana è chiamata a comprendere attivamente il mondo e a concepire strumenti adatti a tale scopo. Questo si riflette in una posizione convenzionalistica del linguaggio, che ora si configura come *organon* per cogliere lo scarto (che fino a Parmenide sembrava incolmabile) tra essere e non essere⁵⁶.

3. Il *Cratilo* di Platone: naturalismo o convenzionalismo?

Il *Cratilo* è uno dei dialoghi più complessi dell'intero *corpus* delle opere platoniche, non solo per il contenuto ma anche per quanto concerne la datazione e l'autenticità⁵⁷. Il problema – che Platone riprende dalle filosofie precedenti – attorno a cui ruota il dialogo è la corrispondenza tra i nomi e la realtà sensibile. Vengono riprese le due posizioni finora analizzate: il naturalismo e il convenzionalismo linguistici.

La prima viene sostenuta da Cratilo, discepolo di Eraclito convinto che a ogni ente sia connaturata la denominazione corretta, convinzione che Ermogene

M. Migliori, *La bellezza della complessità*, Petite Plaisance, Pistoia 2019, pp. 39-66.

56 L. Guidetti, *op. cit.*, p. 89. Questa fase storica del pensiero segna l'inizio di quella scissione tra essere e vita che poi darà origine al dualismo moderno. Questo percorso viene spiegato da Hans Jonas nella prima parte di *Organismo e libertà*; cfr. H. Jonas, *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino 1999.

57 Per alcune letture critiche sull'opera, cfr. D. J. Allan, *The problem of Cratylus*, «A.JPh» 75 (1954), pp. 271-287; F. Aronadio, *Il Cratilo, il linguaggio e la sintassi dell'eidos*, «Elenchos» 8 (1987), pp. 329-362; B. Calvert, *Forms and Flux in Plato's Cratylus*, «Phronesis» 15 (1970), pp. 26-47. Sulla collocazione del *Cratilo* nel *corpus* platonico, cfr. L. E. Rose, *On Hypothesis in the Cratylus as an Indication of the Place of the Dialogue in the Sequence of Dialogues*, «Phronesis» 9 (1964), pp. 114-116.

esprime nel seguente modo:

Cratilo qui, Socrate, afferma che ciascun essere ha il nome che per natura giustamente gli s'addice; e nome non è quello con cui taluni, accordatosi tra loro a chiamarlo, lo chiamino, emettendo una particella della propria voce; ma che una certa giustezza de' nomi ci sia da natura per gli Elleni come pe' barbari, e la stessa in tutti⁵⁸.

Oppositore di Cratilo è Ermogene stesso quando afferma:

[...] per me, non riconosco altra giustezza del nome fuori di questa: che sia lecito a me di chiamare ciascun oggetto con quel nome che a me sia piaciuto di dargli; lecito a te con quello che a te piaccia. E così anche nelle [singole] città vedo nomi da taluni per conto proprio posti alle medesime cose, tanto da Elleni diversamente da altri Elleni, quanto da Elleni diversamente da barbari⁵⁹.

Le obiezioni di Socrate ai suoi interlocutori cominciano nella parte centrale del dialogo, in cui il filosofo ateniese propone una lunga digressione sull'etimologia delle parole⁶⁰. Questa sezione – in cui l'atteggiamento di Socrate appare piuttosto ironico – non ha lo scopo di fornire indicazioni storiche sull'origine di determinati vocaboli, bensì problematizzare la questione iniziale della conversazione tra Ermogene e Cratilo, ovvero stabilire il rapporto tra i nomi e le cose⁶¹. In questo passaggio Socrate designa due criteri euristici per l'analisi linguistica: il primo consiste nell'analisi sintagmatica, in cui le parole vengono considerate composti da studiare attraverso la scomposizione in unità più piccole; l'altro criterio è quello fonetico (paronomasia), dove una

58 Platone, *Cratilo*, 383 a-b.

59 Ivi, 385 d7-e3. In questo passaggio c'è una ripresa dell'*homo mensura* di Protagora, come dichiarato dallo stesso Ermogene; cfr. ivi, 386 b.

60 Questa pratica è figlia di una lunga tradizione: troviamo analisi di questo tipo già in Omero, Archiloco, Teognide e Aristofane.

61 Come suggerisce Gerard Genette, sarebbe più corretto parlare di eponimia anziché di etimologia; cfr. G. Genette, *L'éponymie du nom ou le cratylisme du Cratyle*, «Critique», 28 (1972), pp. 1019-1044.

parola semanticamente diversa viene ricondotta a un'altra foneticamente affine⁶². L'*excursus* etimologico si presenta come «una sorta di cerniera fra l'esposizione del punto di vista di Ermogene con la relativa confutazione di Socrate da un lato, e l'esposizione del punto di vista di Cratilo con la relativa confutazione di Socrate dall'altro»⁶³.

La confutazione delle tesi di Ermogene da parte di Socrate inizia in questo modo:

Ora, quando uno dica come a lui pare che si debba dire, così dicendo dirà egli bene? O soltanto quando dica così come la natura esige che le cose si dicano e sieno dette e con quello con cui occorre, allora egli verrà a capo di qualche cosa e parlerà; ma quando no, sbaglierà e non farà nulla?

[...]

Dunque anche il nominare è un atto, se anche il dire era un atto concerne le cose?

[...]

Dunque anche le cose bisogna nominarle come la loro natura vuole che si nomino e sieno nominate e con questo cin cui occorre, ma non come a noi piaccia, se il caso loro dev'esser punto consentaneo coi precedenti? E così verremo a capo di qualche cosa e nomineremo; altrimenti, no?⁶⁴.

Ponendo l'accento sulla funzione strumentale che il nome ha, Socrate evidenzia che – aldilà delle differenze fonetiche ma, in senso più ampio, anche culturali – l'idea di nome come strumento permette di rintracciare una caratteristica comune che permette di verificare la correttezza dei vari nomi. Per argomentare la sua posizione, il filosofo ateniese usa l'esempio della spola: infatti, nella produzione di una spola particolare, l'importante è che essa sia fabbricata in vista della funzione della spola in sé; analogamente,

anche il nome, che di sua natura s'addica a ciascun oggetto, quel legislatore deve saperlo porre ne' suoni e nelle sillabe; e, mirando a ciò che è in sé nome, creare

62 Cfr. il commento di Caterina Licciardi all'edizione del *Cratilo* di riferimento, pp. 15-16.

63 Ivi, p. 26.

64 *Cratilo*, 387 c-d.

e imporre tutti i nomi [...]»⁶⁵.

Questa impostazione permette a Socrate di evitare la prospettiva relativistica e convezionalistica di Ermogene in favore di quella proposta da Cratilo. Questa lettura del dialogo, in realtà, è riduttiva e semplicistica: il rapporto tra parola in sé e parola particolare potrebbe far pensare che Socrate appoggi il naturalismo linguistico, in cui i nomi degli oggetti sono connaturati agli oggetti stessi in virtù dell'essenza funzionale di quest'ultimi. La tesi socratica, tuttavia, è diversa: quando il filosofo ateniese afferma che «Se uno potesse imitare proprio questo di ogni cosa, l'essenza, con lettere e sillabe, non esprimerebbe forse ciò che ciascuna cosa è?»⁶⁶, egli non sta solamente attaccando le tesi di Ermogene ma anche quelle di Cratilo.

Se Socrate condivide il fatto che i nomi intrattengano un rapporto mimetico con la realtà, la qualità di tale rapporto è diversa da quella descritta da Cratilo: se per quest'ultimo la *mimesis* implica una perfetta corrispondenza tra nomi e cose, per Socrate il rapporto mimetico è di tipo potenziale, in cui l'imitatore non può mai riprodurre in modo perfetto l'imitato; tale differenza si evince chiaramente dai seguenti passaggi:

Cosicché, se daccapo assomigliano i primi nomi a dipinti, può darsi che, come nei dipinti, talvolta s'impiegino tutti i colori e i tratti che s'addicono ad essi, talvolta non tutti, ma se ne tralascino alcuni, e anche se ne aggiungano altri, e più numerosi e maggiori; o non è possibile?⁶⁷.

E, subito dopo:

Orbene, colui che impieghi a dovere tutti codesti mezzi crea dipinti ed immagini belle; colui invece che v'aggiunga o ne tolga, crea sì, anche lui dipinti

65 Ivi, 389 d. La simmetria tra la spola in sé e la parola in sé richiama il passaggio della *Repubblica* (596 a-598 b) in cui Socrate – usando l'esempio dell'artigiano che fabbrica il letto – spiega la teoria della *mimesis* e il rapporto che sussiste tra *eidōs* e mondo sensibile.

66 Ivi, 423 e 7-9.

67 Ivi, 431 c.

ed immagini, ma li crea cattivi⁶⁸.

L'imitazione presenta diversi gradi, più o meno vicini a ciò che viene imitato: simbolo di questo è il fatto che esistono nomi che designano perfettamente ciò che nominano e altri invece che vengono dati a sproposito⁶⁹. Il nome, dunque, non garantisce la perfetta conoscenza delle cose; esso, come scritto precedentemente, tende a quest'ultime in un rapporto di tipo potenziale e mai attuale. L'incoerenza della proposta di Cratilo emerge nel passaggio dal piano logico-linguistico a quello ontologico; in merito a questo punto Socrate – parlando del bello in sé – commenta:

Ma sarebbe possibile dirlo giustamente per sé, se sfugge sempre, anzitutto quanto all'essere, e poi quanto all'esser così o così; o è necessità che nel momento stesso in cui lo enunciamo, esso, diventi un altro e si sottragga e non stia più a quel modo?⁷⁰.

[...]

Non solo, ma non potrebbe neanche essere conosciuto da nessuno. Giacché nel momento stesso che uno gli si avvicinasse per conoscerlo, esso diventerebbe altro e diverso, sicché più non potrebbe essere conosciuto qual è o come si trovi d'essere. Nessuna conoscenza difatti conosce quello che conosce, se questo non sta fermo in alcun modo⁷¹.

Il naturalismo linguistico proposto da Cratilo risulta dunque impossibile; anche in questo caso – così come per la proposta di Ermogene – si rischia di cadere in posizioni relativistiche che minano l'autenticità della conoscenza.

Come si deve intendere, allora, la posizione di Platone? La possibile risposta

68 *Ibidem*.

69 Qui si fa riferimento alla figura del nomoteta e il suo ruolo nella correttezza dei nomi; cfr. C. Delle Donne, *Artigiani di parole. Il linguaggio e la sua genesi a partire dal Cratilo di Platone*, Storia e Letteratura, Roma 2024 ma anche *Id.*, *Il nomoteta e il medico. Su Crat. 394a5-b7*, «*Florentia iliberritana. Revista de estudios de antigüedad clásica*», vol. 33 (2022).

70 *Cratilo*, 439 d

71 *Ivi*, 439 e-440 a.

è da ricercarsi nell'autentico significato che il vocabolo "idea" ha per il filosofo. Questa parola è legata alla radice greca (*v*)*id* che significa "vedere": l'idea non è qualcosa di astratto legato a un semplice esercizio intellettuale, bensì «ciò che si lascia *vedere, l'aspetto, la figura o forma* di una determinata realtà»⁷². Se riprendiamo la metafora della spola, possiamo affermare che quella in sé si rende visibile attraverso quella particolare; l'*eidōs* – così come il nome in sé – è collegato alle manifestazioni sensibili particolari in un insieme cosmico. Creando un parallelismo tra il piano ontologico e quello linguistico possiamo formulare l'ipotesi che per Platone la conoscenza dei nomi delle singole cose sia il primo passo verso l'autentica conoscenza del nome in sé. Ciò non risolve la questione se la posizione platonica sia collegabile al naturalismo o al convenzionalismo ma questo non sembra neanche l'intento del filosofo. L'obiettivo di Platone in questo dialogo è quello di porre la questione del rapporto tra linguaggio e realtà, uno dei tanti temi che il pensiero greco ha consegnato alla storia della filosofia⁷³.

72 S. Lavecchia, *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitalli, Bergamo 2015, p. 57.

73 Della vasta bibliografia disponibile ci limitiamo a un paio di segnalazioni: AA. VV., *Filosofia del linguaggio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003; E. Coseriu, *Storia della filosofia del linguaggio*, Carocci, Milano 2019.

