



Il mobilismo fra Eraclito, Protagora e Platone A partire da Plat. *Crat.* 385b 2-d 1, 385e 4-386a 4

di

VERONICA ARIEL VALENTI*

ABSTRACT: In this paper we intend to demonstrate a close interrelation between Plat. *Crat.* (385b 2-d 1) and the *homo mensura* fragment (385e 4-386a 4), an interrelation which has been put into question by Schofield. In order to show the contiguity that exists between the two theories, we look to Protagoras and his *philia* for the philosophy of Heraclitus, both of whom evoke what is described as *fluvial-anthropological relativism*. Observing, then, the etymological section of *Cratylus*, which recalls mobilistic concepts, it seems to us that there is a small but common denominator between the philosophy of Heraclitus, Protagoras and Plato regarding the concern of assigning an ontological statute to the nomadic *becoming*. Indeed, in Plato's expression it would be difficult *not* to detect a deep nostalgia for a lost linguistic past where the transparency and modularity of the word reigned, since both are present in the etymological swarm proposed in the dialogue. The ironic expression, therefore, must be reserved for the present.

KEYWORDS: Plato, *Cratylus*, Heraclitus, Protagoras, Mobilism

ABSTRACT: Con il presente contributo si cerca di dimostrare la stretta interrelazione fra Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 e il frammento protagoreo sull'*homo mensura* (385e 4-386a 4), messa in discussione da Schofield. Onde valutare la contiguità fra i due momenti, si guarda alla figura di Protagora e alla sua *philia* per la filosofia eraclitea, che possono entrambe evocare quello che si vuole definire *relativismo fluviale-antropologico*. Guardando, poi, alla

* Ringrazio Maria Michela Sassi per la disponibilità dimostrata alla lettura di queste pagine e per i fecondi suggerimenti che ne sono scaturiti, e Mauro Tulli per il sostegno che ha saputo offrirmi a che l'idea iniziale, ancora in stato embrionale, si attualizzasse in un articolo, benché resti naturalmente mia la responsabilità di quanto proposto nel presente contributo.

sezione etimologica del *Cratilo*, che richiama concezioni mobilistiche, ci pare di poter cogliere quale minimo comune denominatore della filosofia di Eraclito, Protagora e Platone la preoccupazione di assegnare uno statuto ontologico al nomadico divenire. Ci pare difficile non cogliere nello sguardo di Platone una forte componente di nostalgia verso un passato linguistico perduto in cui vige la trasparenza e la modularità della parola, che entrambe sono presenti nello sciame etimologico proposto nel dialogo. Lo sguardo ironico sarebbe, dunque, riservato al presente.

KEYWORDS: Platone, *Cratilo*, Eraclito, Protagora, mobilismo

A Graziano Arrighetti

1. Introduzione

Nel corso del presente contributo si intende confrontare le figure di Eraclito e di Protagora con il Platone del *Cratilo*¹, onde ravvisare quale minimo comune denominatore l'assegnazione dello statuto ontologico al nomadico divenire che si accompagna a una visione mobilistica del reale. Questo emerge, innanzitutto, da una selezione di testimonianze e frammenti di Protagora nei quali si coglie una peculiare *philia* del sofista di Abdera per la filosofia di Eraclito. Tale *philia* sfocia nella possibilità di individuare, oltre al relativismo ontologico e gnoseologico, anche quello che si definisce qui *relativismo fluviale-antropologico*, che verrà osteggiato da Aristotele, fautore dell'assegnazione dello statuto ontologico allo stanziale essere, *condicio sine qua non* dell'identità di essere e verità e del correlato principio di

¹ Specificando «il Platone del *Cratilo*» si vuole evidenziare non solo la possibilità di un'evoluzione di Platone dalle opere giovanili a quelle della maturità, ma anche, seppur scontatamente, che Platone non si identifica compiutamente con Socrate essendo piuttosto la sua posizione una risultante delle correnti filosofiche che più o meno direttamente sono implicate nel dialogo. Concordiamo con L. Palumbo, *Verba manent. Su Platone e il linguaggio*, Loffredo, Napoli 2014, p. 42, che ritiene come «il punto di vista di Platone non sia nel dialogo dato esplicitamente, ma sia piuttosto da ricavarsi in base ad un'analisi del testo» e come la scrittura sia da concepirsi quale «luogo della rivelazione, ma anche del nascondimento». Di fatto il lettore sarebbe «invitato a partecipare al gioco drammatico... a cercare, nel linguaggio del testo, quella soluzione alla difficoltà discussa, di cui i personaggi rappresentati nel dialogo sono a loro volta alla ricerca». D'altronde lettori d'elezione sono le anime προσήκουσαι e nel testo Platone spesso offre una μικρὰ ἔνδειξις che non può essere colta εἰ μὴ τισὶν ὀλίγοις, cfr. V. Valenti, *Una variante d'autore: Plat. Crat. 437 d10-438 a2*, «Studi Classici e Orientali» 46 (1998), pp. 769-831, in particolare pp. 830-831.

non-contraddizione. Al contrario di Aristotele, il Platone del *Cratilo* si pone in una posizione del tutto diversa sia di apertura all'assegnazione dello statuto ontologico al divenire, sia di *nostalgia* verso un passato linguistico perduto nel quale ciascuno poteva essere fautore di un proprio idioletto in forza della trasparenza e della modularità della parola, tant'è che le etimologie dello sciame etimologico del *Cratilo* sono nella maggioranza dettate da una concezione mobilistica della realtà. Le basi di tale sviluppo della sezione etimologica si possono cogliere nella volontà di Platone di coniugare il discorso sulla verità e falsità dei nomi con il frammento protagoreo sull'*homo mensura*, contiguità messa in discussione da Schofield e che a nostro parere è, invece, particolare momento di forza del dialogo stesso.

2. Platone e Protagora: un accenno

Le problematiche relative a Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 sono estremamente articolate e si ampliano a coinvolgere l'interpretazione stessa del dialogo. Non trascurabile è che subito dopo il discorso sulla verità e sulla falsità dei nomi Platone abbia inserito il fr. 1 di Protagora (Plat. *Crat.* 385e 4-386a 4)²:

{ΣΩ.} Φέρε δὴ ἴδωμεν, ὦ Ἑρμόγενης, πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοὶ φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστῳ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων “πάντων χρημάτων μέτρον” εἶναι ἄνθρωπον – ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί – ἢ ἔχειν δοκεῖ σοὶ αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας;

Suvvia, Ermogene, valutiamo se anche gli enti ti sembra che stiano in questi termini, ossia che la loro essenza sia relativa a ognuno di noi come proponeva Protagora quando asseriva che l'uomo è «misura di tutte le cose», e che conseguentemente quali esse appaiono a me, tali sono per me, e quali appaiono a te, tali sono per te; o ti sembra che abbiano piuttosto, di per se stesse, una qualche solidità e stabilità di essenza?³

Quanto alla presenza, in tale contesto, dell'affermazione dell'*homo*

² Cfr. 80 A 13 DK.

³ Ad eccezione dei frammenti di Eraclito le traduzioni dei passi sono dello scrivente.

mensura di tutte le cose si propongono due possibili interpretazioni.

Una prima è che Socrate, alludendo al potenziale convenzionalismo linguistico di Protagora⁴, voglia portare alle estreme conseguenze il convenzionalismo di Ermogene. In tal caso il fine sarebbe quello di indurre il personaggio a negare il convenzionalismo stesso e ad approssimarsi conseguentemente alla tesi naturalistica. Si tratterebbe di una tesi riveduta e corretta da Platone, che non si lascia irretire da un supino accoglimento della prospettiva semplicistica di Cratilo.

Una seconda è che Socrate voglia servirsi dell'affermazione dell'*homo mensura* per evocare le radici eraclitee della filosofia di Protagora che vengono, infatti, recepite da Ermogene il quale da buon parmenideo rigetta il relativismo ontologico e gnoseologico del sofista⁵. Quanto qui conta di Protagora non sarebbe, dunque, il

⁴ A sostenere il convenzionalismo linguistico di Protagora sono, ad esempio, V. Sainati, *Tra Parmenide e Protagora. Le premesse storiche della logica greca*, «Filosofia» 16 (1965), pp. 49-110, in particolare p. 77, ed E. Dupréel, *Les Sophistes*, Éditions du Griffon, Neuchâtel 1948, pp. 36-38, mentre noi concordiamo con G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, (trad. it. di Claudio Musolesi, *I sofisti*, il Mulino, Bologna 1988, nello specifico pp. 99-100), e K. von Fritz, *Protagoras I*, *RE* 23 (1957), pp. 908-923, in particolare p. 919, che colgono nella dottrina protagorea una tendenza alla φύσις.

⁵ Per la connotazione gnoseologica che viene ad assumere μέτρον in Protagora, esplicito è B. Manuwald, *Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8-328d2)*, in C. Mueller-Goldingen-K. Sier (eds.), *Αθηναϊκά, Festschrift für C. W. Müller zum 65. Geburtstag am 28. Januar 1996*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1996, pp. 103-131, in particolare pp. 124-125, che definisce il frammento protagoreo dell'*homo mensura* «erkenntnistheoretische Credo». Cfr. anche M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia. Uno studio sulle testimonianze di Aristotele*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2012, in particolare pp. 122-123, che sostiene: «La tradizione alla quale Protagora sembra volutamente richiamarsi colloca dunque μέτρον in una prospettiva marcatamente gnoseologica». Per una lettura del frammento protagoreo in prospettiva linguistico-filosofica, cfr. P. Berrettoni, *La struttura tematica della proposizione protagorea dell'uomo-misura*, in E. Banfi (ed.), *Atti del Secondo Incontro internazionale di Linguistica greca*, Università degli Studi di Trento, Trento 1997, pp. 273-292, che indaga la struttura del frammento, segnalando un'ontologia pluralista e antimonista, che allude (ma non lo cita, cfr. p. 284) all'*incipit* del trattato di Anassagora (59 B 1), senza tralasciare la presenza della tradizione orfica, di Diogene di Apollonia (64 B 5) e di Eraclito. Interessante la prospettiva di B. Cassin, *Leffet sophistique*, Éditions Gallimard, Paris 1995 (trad. it. di C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002), con la quale si concorda sia nel momento in cui afferma, in merito ai Sofisti, la necessità di parlare non di ontologia, bensì di logologia, in quanto l'essere è effetto del dire, sia quando non accoglie l'affermazione di E. Dupréel, *op. cit.*, in particolare p. 24, in merito al *convenzionalismo sociologico* di Protagora.

convenzionalismo linguistico, che gli viene talvolta attribuito, bensì il relativismo, che indubbiamente gli appartiene.

Tendenzialmente, comunque, nei luoghi del *Cratilo* nei quali compare Protagora si assiste ad una sorta di approssimazione e vaghezza⁶ a prova che qui non è ovviamente in gioco un tentativo di fare storia della filosofia bensì di impiegare, della dottrina del sofista, quanto è funzionale al dialogo⁷. Da altri passi sappiamo, d'altronde, della polemica di Platone nei confronti di Protagora. Sia sufficiente richiamare la perplessità o meglio la scarsa fiducia di Platone nella sua *dynamis* paideutica quale emerge in *Men.* 91d 3-e 5⁸:

καίτοι τέρας λέγεις εἰ οἱ μὲν τὰ ὑποδήματα ἐργαζόμενοι τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἱμάτια ἐξακούμενοι οὐκ ἂν δύναιντο λαθεῖν τριάκονθ' ἡμέρας μοχθηρότερα ἀποδιδόντες ἢ παρέλαβον τὰ ἱμάτια τε καὶ ὑποδήματα, ἀλλ' εἰ τοιαῦτα ποιοῖεν, ταχὺ ἂν τῷ λιμῷ ἀποθάνοιεν, Πρωταγόρας δὲ ἄρα ὄλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν πλέον ἢ τετταράκοντα ἔτη – οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἐβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα – καὶ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὴ εὐδοκμῶν οὐδὲν πέπαυται.

Asserisci, poi, un assunto decisamente anomalo: quelli che riparano le scarpe vecchie e quelli che sistemano i vestiti, non avrebbero la possibilità di passare inosservati per trenta giorni, qualora restituissero scarpe e vestiti più rotti di quanto non li avessero ricevuti, ma, comportandosi così, presto morirebbero di fame. Protagora, invece, è sfuggito al controllo dell'intera Grecia, danneggiando i discepoli per oltre quarant'anni e congedandoli peggiori di quanto fossero quando se ne era assunto la cura. Penso, infatti, che sia morto all'età di circa settant'anni, di cui quaranta trascorsi esercitando l'attività. E in tutto questo

⁶ Quando, infatti, rigettando la filosofia di Protagora, Platone in *Crat.* 391b 11-d 1 suggerisce di volgersi a Omero e agli altri poeti non fa menzione della *philia* del sofista per i poeti. Per il rapporto che intercorre fra la filosofia di Protagora e la tradizione poetica cfr. M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., in particolare pp. 112-116. Non vedremmo in ogni caso in tale passo del *Cratilo* un'affermazione di continuità fra Protagora e la tradizione poetica.

⁷ Una connotazione *platonica* della fisionomia di Protagora si può cogliere anche nell'omonimo dialogo di Platone, cfr. M. Corradi, *Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del Protagora*, «Peitho» 4 (2013), pp. 141-158.

⁸ Cfr. 80 A 8 DK.

tempo e ancora fino a oggi, non ha cessato di avere buona fama.

Significativo è richiamare anche l'esplicita polemica di Platone in *Leg. IV* 716c 4 dove l'affermazione dell'*homo mensura* viene ripresa e convertita nell'affermazione del dio-misura⁹:

ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῶ τοιούτῳ προσφιλεῖ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῶ φίλος, ὁμοῖος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ <ὁ> ἄδικος, καὶ τὰ ἄλλ' οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει.

La divinità è per noi misura di tutte le cose, decisamente più di quanto lo sia l'uomo, come pur si va dicendo; chi, pertanto, tenda a diventar caro a un simile ente è indispensabile che, quanto più gli è possibile, tenti di farsi simile a esso, e in base a tale ragionamento colui che fra noi è assennato è caro alla divinità essendole simile, chi invece non è assennato e giusto le è dissimile e se ne discosta, e così è per qualsivoglia altro ambito.

La polemica di Platone nei confronti di Protagora è, qui, innegabile, non si può, tuttavia, trascurare la fondamentale distanza sia cronologica sia di intenti che s'interpone fra il *Cratilo* e le *Leggi*, una distanza che impedisce di servirsi direttamente, essendone sicuramente un rovesciamento, di tale passo delle *Leggi* per comprendere la presenza del frammento di Protagora nel *Cratilo*. Per capire le implicazioni della presenza del fr. 1 in questo luogo del testo si ritiene, piuttosto, di dover guardare alla "fisionomia" del sofista quale emerge anche da altri frammenti e testimonianze.

3. Protagora ed Eraclito

Da alcuni frammenti di Protagora si delinea, innanzitutto, un rapporto particolarmente stretto con Eraclito¹⁰.

⁹ Cfr. A. Laks-G. W. Most (eds.), *Early Greek Philosophy, vol. VIII, Sophist, Part 1*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2016, nello specifico pp. 90-91, edizione che contrariamente a quella DK tiene in considerazione tale passo delle *Leggi* onde delineare la figura di Protagora e la sua influenza.

¹⁰ Cfr. I. Bárány, *From Protagoras to Parmenides: A Platonic History of Philosophy*, in M. M.

Guardando al fr. 11 DK, se esatta è la restituzione greca offerta dal Diels di tale frammento (οὐκ ἐμφύεται παιδείη τῇ ψυχῇ μὴ ἰκομένου ἐς βάθος πολλόν «non scaturisce l'educazione dell'anima se non si procede molto in profondità») altrimenti noto solo nella versione siriana dello Pseudo-Plutarco¹¹, significativamente il sofista accosta παιδεία della ψυχή e profondità, associazione di ψυχή e di βάθος che non può che essere allusiva al fr. 45 DK di Eraclito: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει: «Per quanto tu proceda, non riuscirai a trovare i limiti dell'anima percorrendo ogni via: tanto profondo è il *logos* che essa possiede»¹².

Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici - The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 305-327, in particolare p. 322, che coglie vividamente in atto nel relativismo di Protagora il mobilismo eracliteo. Seppur con tono più cauto vi accenna anche Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., in particolare pp. 82-83: «Platone inserisce dunque implicitamente Protagora con il suo principio dell'uomo-misura nella schiera di coloro che non individuano negli ὄντα nessun elemento stabile, nella schiera dei 'mobiliti'». Non diversamente M. Adomenas, *Plato, Presocratics, and the Question of Intellectual Genre*, in M. M. Sassi, *La costruzione del discorso filosofico*, cit., pp. 329-353, individua la connotazione eraclitea di Protagora fino ad assimilarne la filosofia alla «doctrine of the flux»; di fatto Adomenas sottolinea come probabilmente «the flux school» fosse più diffusa di quanto si potesse pensare e fondamentale imputa la ritrosia a dichiararsene seguaci al fatto che l'ideologia del divenire fosse «politicamente scorretta» in un contesto in cui sempre più popolare si prospettava il nesso essere-verità (cfr. Plat., *Prot.*, 316d 5-e 5).

¹¹ Anche F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997, in particolare pp. 138-139, ammette che Protagora di fatto sostiene: «che la *paideia* germoglia nell'anima e aggiunge, con linguaggio vagamente eracliteo [il corsivo è nostro], che l'educatore deve spingersi nella profondità della *psyche*».

¹² Solo la traduzione della prima parte del frammento è di Fronterotta (fr. 61, F. Fronterotta, ed., *Eraclito. Frammenti*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 235-242), per la sezione conclusiva si segue M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 171. Si condivide l'accostamento, non accolto da Fronterotta, fra il fr. 45 DK e il fr. 115 DK (che Fronterotta considera inautentico) operato da J.-F. Pradeau, *Héraclite: Fragments*, Flammarion, Paris 2002, pp. 282-283. Anche M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia*, cit., pp. 171-172, dopo aver guardato al fr. 45 DK vi associa il fr. 115 DK: nello specifico, del fr. 45 l'Autrice evidenzia il riconoscimento da parte di Eraclito «di una profondità addirittura insondabile della dimensione interiore» sottolineando poi la difficoltà di individuare il significato di *logos*, «un termine la cui polisemia (in un arco di significati che si tende fra "discorso" e "pensiero") trova esaltazione nella ricercata ambiguità eraclitea. Qui esso rinvia a qualcosa come "la ragione intima" e l'essenza dell'anima ... Ma nello stesso tempo il *logos* del fr. 45 può essere il discorso che l'anima svolge su se stessa, e può espandersi – data la natura soggettiva e oggettiva di essa – *ad infinitum*. Questa possibilità di lettura è confortata

Difficilmente eludibile è, poi, l'eraclitismo di Protagora presente in quello che si può dire il suo relativismo fluviale-antropologico, quale emerge dalla contiguità dell'affermazione dell'*homo mensura* e della fluidità del reale, contiguità, ad esempio, testimoniata da Sesto Empirico (*PH I 216-219*)¹³ che ripetutamente, trattando di Protagora, accosta principio di relatività e fluidità della materia:

Καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, 'μέτρον' μὲν λέγων τὸ κριτήριον, 'χρημάτων' δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστω μόνα, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι.

[...]

φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τε <τὰς> ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωματίων.

[...]

γίνεται τοίνυν κατ' αὐτὸν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἄνθρωπος· πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. ὁρῶμεν οὖν ὅτι καὶ περὶ τοῦ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι καὶ περὶ τοῦ τοὺς λόγους τῶν φαινομένων πάντων ἐν αὐτῇ ὑποκεῖσθαι δογματίζει.

Anche Protagora asserisce, d'altronde, che di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono, considerando 'misura' il criterio di giudizio e 'cose' i fatti in genere; il senso è, quindi, che l'uomo è la norma di giudizio per qualsivoglia cosa: delle cose che sono, per quel che sono, di quelle che non sono, per quel che non sono. Conseguentemente ammette solo quanto appare al singolo ed è così che viene a delineare il 'principio di relatività'¹⁴.

[...]

Questi sostiene, dunque, che la materia è fluida: mentre progressivamente fluisce, senza soluzione di continuità le aggiunte vengono a ovviare alle perdite e le sensazioni mutano e divengono

da un altro frammento, che presenta la *psyche* come una realtà che non ha bisogno di alimento esterno per il proprio sviluppo potenzialmente senza limiti». E tale frammento è, appunto, il fr. 115 DK.

¹³ Cfr. 80 A 14 DK.

¹⁴ Cfr. M. Bonazzi (ed.), *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, Rizzoli, Milano 2007, p. 107.

altre in base all'età e alle altre condizioni del corpo.

[...]

Secondo lui, pertanto, a essere preposto alla valutazione delle cose è l'uomo. Infatti, tutti i fenomeni che si manifestano agli uomini, pure sono, quanto, invece, non appare a nessun uomo non è. Si vede, dunque, come egli postuli inalienabile la fluidità della materia e il sussistere in essa della ragione dei fenomeni tutti.

Ineludibile effetto collaterale del relativismo fluviale-antropologico quale si coglie appartenere sia a Eraclito sia a Protagora è, dunque, l'assegnazione dello statuto ontologico al nomadico divenire¹⁵ piuttosto che allo stanziale essere, a segnalare ulteriormente il rapporto che intercorre fra la *Weltanschauung* di Protagora e quella di Eraclito.

Protagora non si limita tuttavia alla prospettiva ontologica, ma guarda anche alla dimensione gnoseologica come Sesto Empirico (*M VII 60*)¹⁶ testimonia facendo precedere il frammento dell'*homo mensura* dall'affermazione del relativismo gnoseologico:

Καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην ἐγκατέλεξάν τινες τῶ χορῶ τῶν ἀναιρούντων τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεὶ φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανέν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν. ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Καταβαλλόντων ἀνεφώνησε “πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”.

¹⁵ Cfr. M. Corradi, *Protagora e l'ὀρθοέπεια nel Cratilo di Platone*, in G. Arrighetti-M. Tulli (eds.), *Esegesi letteraria e riflessione sulla lingua nella cultura greca*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 2006, pp. 47-63, nello specifico p. 56, che, riferendosi a Platone, suggerisce: «Si pensi ad esempio a quanto ci dice sull'eterno divenire delle cose nel *Teeteto* (152d 2-e 9): Socrate, nel tentativo di scorgere nell'*homo mensura* di Protagora un'idea mobilistica della realtà, lega la concezione di Protagora, Eraclito, Empedocle a quella di poeti quali Epicarmo e Omero». Anche A. Brancacci, *La "dottrina riservata" di Protagora (Plat. Theaet. 152c7-e1)*, «*Méthexis*» 24 (2011), pp. 87-108, sottolinea la presenza del divenire nel *Teeteto* in un addensarsi delle occorrenze di γίγνεσθαι e κίνησις (*Theaet.* 152d 7-e 1, 166c 3-6, in contiguità con il protagoreo *homo mensura*, 172b 4-6). Seppure in aperta polemica con Brancacci, riguardo al mobilismo in Protagora, pure A. Balansard, *Des argument protagoréens contre le changement. Théétète et Phédon*, «*Méthexis*» 24 (2011), pp. 109-133, non si esime dall'evidenziare la presenza di γίγνεσθαι e κίνησις nel *Teeteto* (156a-b, 156e-157a, 160d), aggiungendovi anche rilevanti attestazioni di γίγνεσθαι nel *Fedone* (96e, 97a).

¹⁶ Cfr. 80 B 1 DK.

Alcuni inclusero anche Protagora di Abdera nell'ambito di quei filosofi che confutano il sussistere del criterio di giudizio, perché sostiene che quanto si fonda sulla *dynamis* immaginativa e sull'opinione è vero, e che la verità è tale relativamente a un *quid*, sicché tutto quel che appare al singolo o del singolo è opinione esiste nel momento in cui si attualizza in relazione all'individuo. Egli, d'altronde, dando avvio ai suoi *Discorsi sovvertitori*, dichiara: Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono.

L'assegnazione dello statuto ontologico al divenire e l'assegnazione della *dynamis* veritativa al singolo impediscono, conseguentemente, anche l'identità di essere e verità, alla base del principio di non-contraddizione puntualmente disatteso da Protagora, come emerge da frammenti e testimonianze.

4. Protagora e il principio di non-contraddizione

In Plat. *Euthyd.* 286c 1-4¹⁷ Socrate esprime il proprio parere in merito al ragionamento che non sussiste la possibilità di proposizioni contraddittorie come propone, invece, Protagora:

ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις ἀκηκῶς
ἀεὶ θαυμάζω – καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο
αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ
εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν

Pur avendolo udito da molti e spesso, questo discorso [*che non è possibile contraddire*] sempre riesce a suscitare in me un senso di stupore. E, infatti, se ne servivano ampiamente gli accoliti di Protagora e anche altri più antichi: a me, tuttavia, sembra sempre che sia fonte di sorpresa e che finisca con l'annichilire sia gli altri sia se stesso...

In Plat. *Theaet.* 166 d1-4, 167 a4-b4, d3-4¹⁸, nel corso della propria apologia, il sofista oltre a ribadire il concetto dell'*homo mensura* vi associa l'ineliminabile corollario del relativismo della verità che è alla base del suo porsi nei confronti della contraddizione:

¹⁷ Cfr. 80 A 19 DK.

¹⁸ Cfr. 80 A 21a DK.

ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα.

[...]

οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἔξωθεν ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις, ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὕτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὕτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ. ἀλλ' οἴμαι πονηρᾶς ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

[...]

καὶ σοί, ἐάντε βούλη ἐάντε μὴ, ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ· σφύζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος.

Io, invece, sostengo che la verità risieda in quanto ho scritto, ossia che ognuno di noi è misura sia delle cose che sono, sia di quelle che non sono, e che certo noi siamo infinitamente differenti l'uno dall'altro, perché se per uno sono e appaiono determinate cose, per un altro a essere e ad apparire sono altre cose.

[...]

E così anche nell'educazione: è necessario mutare una determinata indole in un'altra migliore; ma se da un lato il medico realizza il mutamento attraverso farmaci, dall'altro il sofista si serve di discorsi. D'altronde non c'è qualcuno che abbia fatto in modo che chi opinava il falso poi opini il vero. Né è possibile opinare su quanto non esiste, né avvertire sensazioni diverse da quelle che si avvertono: queste ultime non possono che essere sempre vere. Penso altresì che, migliorando la sua disposizione d'animo, si siano indotte opinioni diverse in un individuo che, a causa del suo tormentato assetto interiore, aveva opinioni a esso conformi. E alcuni, per mancanza d'esperienza, definiscono vere queste nuove apparenze, mentre io sostengo che siano migliori le une rispetto alle altre, ma non per questo più vere.

[...]

E tu, che lo voglia o meno, devi ammettere di essere misura: è, infatti, su tali affermazioni che si fonda la proponibilità di questo discorso.

Inevitabilmente esplicito è il disappunto polemico di Aristotele¹⁹ nei

¹⁹ Per l'interazione fra Aristotele e la filosofia protagorea cfr. M. Corradi, *Protagora*

confronti dell'atteggiamento di Protagora in merito alle proposizioni contraddittorie (Aristot. *Metaph.* Γ 4, 1007b 18)²⁰:

ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δηλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἓν. ἔσται γάρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τω δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δηλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἢ ἀντίφασις ἀληθής.

Inoltre se tutte le proposizioni contraddittorie sono vere contestualmente, in merito al medesimo tema, è evidente che tutto si riduce a essere una sola cosa. La medesima cosa, infatti, sarà sia trireme sia muro sia uomo, se in relazione a ogni cosa è possibile ad un tempo e affermare e negare, com'è indispensabile per i sostenitori della dottrina protagorea. Se, infatti, a qualcuno pare che l'uomo non sia una trireme, è evidente che non coincide con una trireme. Come, per un altro verso, pure vi coincide, dal momento che i termini della contraddizione sono veri.

Aristotele ribadisce la propria distanza da Protagora anche in *Metaph.* Γ 5, 1009a 6, dove accosta il relativismo del sofista e il principio di non-contraddizione, onde indicare come pericoloso sia il colludere di vero e falso:

Ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος [...] εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἔστιν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ (πολλοὶ γὰρ τάναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταῦτα δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), καὶ εἰ τοῦτ' ἔστιν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ (τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες· εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύουσι πάντες).

tra filologia e filosofia, cit., in particolare le pagine 46-71 per il libro Γ della *Metafisica*. Si concorda, certo, che Protagora negasse il principio di non-contraddizione e ammettesse la possibilità di proposizioni contraddittorie, ma le obiezioni mosse da Aristotele alla dottrina protagorea si elidono facilmente se si ammette, come si è cercato di dimostrare in queste pagine, che, mentre Aristotele sostiene l'assegnazione dello statuto ontologico all'essere, Protagora, come Eraclito, crede nell'assegnazione dello statuto ontologico al divenire.

²⁰ Cfr. 80 A 19 DK.

Dalla medesima persuasione [ossia che non esiste il principio di non-contraddizione] scaturisce anche la dottrina di Protagora. [...] Se, infatti, tutto l'opinabile e quanto appare del mondo sensibile sono veri, ne consegue necessariamente che tutto è, ad un tempo, vero e falso (molti hanno, infatti, convinzioni discoste le une dalle altre e sono persuasi che quanti non condividono le loro posizioni s'ingannino. Si ha, pertanto, di necessità, che la medesima cosa è e non è). E, dato questo per assunto, si ha necessariamente che tutto l'opinabile è vero (quanti, infatti, sono nel falso e quanti nel vero sostengono posizioni reciprocamente opposte; se, dunque, agli enti spetta tale modalità di esistenza, tutti dicono il vero).

Eloquenti sono, d'altronde, le parole di Aristotele, che manifesta il legame che sussiste fra assegnazione dello statuto ontologico all'essere e principio logico di contraddizione in *Metaph.* Γ 7, 1011b 26-27:

τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται

L'asserire, infatti, che ciò che è, non è o che ciò che non è, è, è falso, vero è, invece, asserire che ciò che è, è e che ciò che non è, non è. Ne consegue che anche colui che di una cosa sostiene che è o che non è o asserirà il vero o asserirà il falso.

In tal senso emblematica è anche la frase ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, «ciascuno, infatti, ha qualcosa di familiare con la verità» (Aristot., *Eth. Eud.*, I 1216b 30-31), che rende di eclatante evidenza il reciproco sostenersi dell'identità di essere e verità e della dimensione dell'οἶκος, la dimensione sociale, patrimoniale in cui si situa il soggetto.

Tornando a Protagora, Diog. Laert. IX 51-53²¹ accosta il frammento dell'*homo mensura* all'affermazione che per il sofista tutto è vero, prosegue rinviando all'*Eutidemo* (286c) e sottolineando esplicitamente come per primo proprio Protagora abbia sostenuto che la contraddizione non esiste:

Καὶ πρῶτος ἔφη (80 B 6a DK) δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας. ἀλλὰ καὶ ἠρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον (80 B 1

²¹ Cfr. 80 A 1 DK.

DK)· “πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.”

[...]

οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε. καὶ τὸν Ἀντισθένηος λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθὰ φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ (286c).

Per primo asserì che in merito a ogni questione sussistono due ragionamenti contrapposti e, pure, per primo attualizzò tale asserzione anche in ambito dialogico. Inizid, inoltre, un testo con queste parole:

«Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono».

[...]

Ed è per primo che introdusse anche la forma di discorso socratica. E quel ragionamento di Antistene volto a dimostrare che la contraddizione non esiste, fu lui, sulla base di quanto sostiene Platone nell'*Eutidemo* (286c), il primo ad affermarlo.

5. *Eraclito e l'homo mensura nello sciame etimologico del Cratilo*

Significativamente nel *Cratilo* il frammento di Protagora sull'*homo mensura* si colloca, dunque, in uno spazio testuale che immediatamente segue il discorso sulla verità e sulla falsità dei nomi, ma che precede lo sciame etimologico di cui è implicita premessa.

È proprio, infatti, il relativismo fluviale-antropologico condiviso da Eraclito e da Protagora e insito nell'affermazione dell'*homo mensura*, nonché correlato all'impossibilità di sostenere l'identità di essere e verità, a rendere prospettabile la possibilità del diffrangersi della lingua in tanti dialetti quanti sono gli uomini senza che questo infici la reciproca intelligibilità fra i parlanti. Tuttavia tale possibilità è attualizzabile in un contesto in cui la lingua sia caratterizzata da trasparenza e modularità, che creano un circolo virtuoso (e fluido) fra significato, significante e referente connesso alla φύσις e non al νόμος, ed è possibilità essenzialmente propria di una fase linguistica 'arcaica' della quale nella lingua greca permangono tutt'al più fossili tracce²².

²² Nella lingua greca sussistono, infatti, fossili linguistici che si comprendono solo se ricontestualizzati nel mondo indiano. Ne è emblematico e ampiamente trattato

A proposito di trasparenza e modularità efficacemente Belardi mostra come “originariamente” la lingua dovesse essere basata «prevalentemente sul principio di una modularità alquanto libera e produttiva, non ancora cristallizzata e irrigidita»²³. Si dichiara, infatti, «tentato di dire che la parola di una lingua a segno internamente articolato è quasi come una frase (non predicativa) con posizione

esempio lo ἄπαξ omerico αὐτοδίδακτος di *Od.* XXII, 347, per il quale cfr. W. Belardi, *Il sapere e l'apprendere nella Grecia arcaica e nell'Iran zoroastriano*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Pàtron, Bologna 1981, pp. 3-21, ora *Poesia e onniscienza, tecnica e insegnamento nella Grecia arcaica e nell'Iran zoroastriano*, in Id., *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Bonacci Editore, Roma 1990, pp. 219-236; R. Lazzeroni, *Autonomia del poeta e poetica indoeuropea*, «Studi micenei ed egeo-anatolici» 33 (1994), pp. 69-77, ora *Il poeta come mediatore fra uomini e dei. Preistoria di un epiteto greco*, in Id., *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 96-103. Indicativi sono anche gli alimenti degli dèi necessari per godere del diritto all'immortalità nel mondo greco (νέκταρ e ἄμβροσία): non sono connessi al significativo greco per morte, θάνατος, e peculiarmente compaiono in coppia quasi fossero entrambi indispensabili e solo associati fossero sufficienti al conseguimento dell'immortalità, per quanto apparentemente una sia la morte greca o, perlomeno, una sola sia lessicalizzata. Proprio guardare al mondo vedico può essere funzionale a comprendere il ricorso a due alimenti, nettare e ambrosia. Νέκταρ è riconducibile alla base TAR (cfr. M. Mayrhofer, *EWaia, I. Band, Lieferung 8*, pp. 629-632) dalla quale discende anche il vedico *tarati* impiegato onde esprimere il naturale volgersi del ciclo umano di nascita e morte, richiamando la nozione di attraversamento, ossia attraversamento degli ostacoli che si frappongono al conseguimento della forma vedica di immortalità propria dell'essere umano intesa quale superamento della morte prematura onde assicurarsi la morte naturale che reimmette nel ciclo di morti e rinascite. Traccia della scansione fra morte naturale e morte prematura permane, dunque, seppure ormai fossilizzata nel significativo greco νέκταρ, che, appunto, al vedico *tarati* è etimologicamente connesso (cfr. M. Benedetti, *Gr. νέκταρ*: ved. *nāṣṭrā-tī*, «Studi e saggi linguistici» 29 (1989), pp. 77-86). Se, tuttavia, la morte prematura è eludibile dagli esseri umani, non altrettanto evitabile è la morte naturale, che è prerogativa esclusiva degli dèi fuggire, donde la possibilità degli dèi di accostare al nettare il composto privativo ἄμβροσία (**nmrt-*), che è negazione della base dalla quale scaturisce il nome vedico per “morte”, *mṛtyu-*. Curioso è che la distinzione di due tipi di morte trovi la sua ragion d'essere nel mondo vedico, in quanto testualmente resa seppur non lessicalizzata, sia latamente presente nei due alimenti, nettare e ambrosia, nel mondo greco, mentre risulti lessicalizzata in latino, in *mors* e *nex*. Questo non deve, tuttavia, consentire di trascurare che ogni civiltà elaborerà diversamente la questione relativa alla morte, sicché in ciascuna diversi sono i criteri per determinare quale sia la morte prematura e quale quella naturale, per i quali cfr. R. Lazzeroni, *Immortalità degli dèi e immortalità degli uomini: il nettare e l'ambrosia e la nozione indoeuropea della morte*, «Studi e saggi linguistici» 28 (1988), pp. 177-199, ora in Id., *La cultura indoeuropea*, cit., pp. 65-80.

²³ W. Belardi, *Linguistica generale*, cit., p. 214 n. 25.

obbligata dei moduli componenti» ed evidenza, poi, come tendenzialmente nella storia di ogni lingua progressivamente si smarrisca «il senso dell'autonomia funzionale delle singole parti che compongono la parola»²⁴. Sottolinea, comunque, il possibile collocarsi di ciascuna lingua lungo una «scala di trasparenza formale interna»²⁵.

Se si accosta la parola potenzialmente trasparente e modulare, che è passibile di assimilarsi a una frase non predicativa, della quale è portatore l'«originario» parlante, al λόγος di Eraclito, è da precisarsi che già al tempo di quest'ultimo si era in gran parte perduta la percezione di trasparenza e modularità della parola sia da parte dell'emittente, sia da parte del destinatario. È possibile immaginare avviato un processo pauperizzante ai danni della parola-frase destinata così a fossilizzarsi: risultava, dunque, necessario il ricorso a giochi vòlti a riprodurre, a livello di proposizione, trasferendola sul piano sintattico, la modularità originariamente imputabile alla parola non più avvertita nella sua immediata scomponibilità. I giochi di lingua, che

²⁴ Ivi, p. 163.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 158-159: si individuano così «lingue a segno internamente articolato o a segno dinamico o modulare», nelle quali la parola «risulta motivata, vale a dire trasparente nella sua formazione», e «lingue a segno internamente irrigidito o sia fisso», nelle quali la parola costituisce un *monoblocco*. Si ha, pertanto, che le lingue a segno fisso sono analitiche a livello di frase, mentre quelle caratterizzate da modularità sono analitiche a livello di parola. Progressivamente il semema lessicale si va cristallizzando e irrigidendo nelle sue antiche articolazioni interne: «La crisi della morfologia sintetica sostituita da una morfologia analitica si spiega come impossibilità di far sopravvivere moduli dentro ciò che non era più modulare» (p. 177). Si ha così una progressiva artrosi sclerotica del corpo modulare: va perdendosi «in gran parte la trasparenza della struttura etimologica e delle funzioni dei moduli componenti originari», si viene a estinguere la capacità descrittiva del denotato (pp. 164-165), il segno cessa di essere «segno trasparente, descrittivo, o, come si dice, parlante», finendo con il divenire fondamentalmente denotativo. L'oblio di una *Syntagmbildung* modulare porta al delinarsi di una *Wortbildung* derivazionale (p. 180). In vedico si ha, tuttavia, ancora una sorta di familiarità con la formazione modulare della parola riscontrabile, ad esempio, nella tendenza a fare dei composti luoghi privilegiati di espressione dei significati fino a realizzare vere e proprie *parole-frasi*. Sia sufficiente qui citare: «*vyākīrṇa-kesara-karāla-mukha* “scarmigliato la criniera e terrificante la mascella”» (A. Macdonell, *Grammatica sanscrita elementare*, Pàtron Editore, Bologna 1968, p. 166), «*jalāntaś-candra-capala* “incostante come la luna riflesse nell'acqua”» (ivi, p. 170). Per una più ampia casistica cfr. A. A. Macdonell, *A Sanskrit Grammar for Students*, Oxford University Press, Oxford 1962. Il greco non ha più tale familiarità per quanto non abbia ancora raggiunto il grado di cristallizzazione del latino che «è una lingua a segno oramai alquanto fisso» (W. Belardi, *op. cit.*, pp. 160-161).

spesso caratterizzano i frammenti di Eraclito, paiono, in certo qual modo, avere quale scopo proprio un riattivarsi della modularità, della trasparenza e della *dynamis* evocativa del linguaggio.

Significativamente, nei suoi detti il filosofo realizza una celebrazione, per quanto non lessicalizzata, della *coincidentia oppositorum*, proprio nel momento in cui affida lo statuto ontologico al divenire, risolvendo gli opposti in un *continuum*, quale è il caso dell'intreccio di vita e morte sia nel fr. 88 DK (ταυτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραίον· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα)²⁶, sia nel fr. 62 DK, nel suo suggerire un circolo che si volge in divenire continuo anche mediante il ricorso alla figura del chiasmo: ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δε ἐκείνων βίον τεθνεῶτες²⁷. Solo nella stanzialità dell'essere, vita e morte

²⁶ «Come una stessa cosa sussistono il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, questi mutando trapassano in quelli, e quelli tornano a questi» (fr. 88 DK). La traduzione è effetto della comparazione di F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., pp. 75-77 (fr. 22), con C. Diano (ed.), *Eraclito, I frammenti e le testimonianze*, Mondadori, Milano 1994⁴, p. 15 (fr. 22). Di fatto si viene ad attribuire a Eraclito «una sorta di dottrina pampsichistica che implica la reversibilità del processo della generazione e della corruzione estesa a tutte le cose esistenti e alla realtà nel suo insieme (in tal senso, dunque, «il vivo e il morto sono una stessa cosa», in quanto dall'uno si genera sempre l'altro, così conferendo allo 'scambio' di posizione o ruolo fra i termini opposti un significato propriamente generativo e derivativo)», F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., p. 77.

²⁷ «Immortali mortali, mortali immortali: la vita dei primi è la morte dei secondi, la vita dei secondi è la morte dei primi», cfr. fr. 62 DK, fr. 21 F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., pp. 72-75. Qui Fronterotta intende «il presente frammento come una nuova testimonianza relativa alla tesi della complementarità dei termini opposti [...] che ne determina l'unità [...] con il riferimento alle coppie di opposti 'mortali-immortali' e 'vita-morte', che si congiungono a costituire un'unità armoniosa, come facce o aspetti distinti della stessa vicenda cosmica del conflitto» (ivi, pp. 72-73). Alla luce del confronto fra il fr. 36 e il fr. 62 DK, M. M. Sassi, *Inizi della filosofia*, cit., p. 175, n. 21, propone un'interessante lettura di quest'ultimo frammento tendendo a connetterlo «con la sequenza di annientamento e rinascita delle anime, tale che gli uomini, individualmente mortali, trovano una loro immortalità, per così dire, collettiva: sono dunque 'mortali' e nello stesso tempo 'immortali', in quanto si nutrono della vita di individui precedenti, che intesa come globale energia non viene meno, però sono irrimediabilmente 'morti', altri rispetto ai viventi precedenti e successivi». Guardano al fr. 62 anche M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Klostermann, Frankfurt am Main 1970 (trad. it. di A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 129); accostandosi al frammento i due filosofi si scambiano significative parole anche a partire dalla semplice considerazione: «Quel che è stupefacente è che la cosa che così tanto ci sorprende sembra essere detta da Eraclito

sono scisse, nella fluvialità del divenire reale è il loro reciproco tendere che traccia una dialettica e dinamica armonia: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα²⁸, connessioni che il filosofo sapientemente tesse con i suoi giochi linguistici.

Il caso di Eraclito è, dunque, traccia di una fase di transizione: pur disponendo di mezzi ormai orientati verso il primato di una lingua ineluttabilmente destinata a perdere la propria trasparenza, Eraclito continua a giocare con gli opposti, li immerge nelle acque del “suo” fiume che costantemente si rinnova, rinunciando al rassicurante affermarsi dell’assegnazione dello statuto ontologico all’essere a vantaggio di un plastico acquoreo divenire, li mantiene, così, fluidi impedendo loro di cristallizzarsi, fossilizzarsi e li rivitalizza in maniera inesausta²⁹.

L’immagine del fluire di una lingua è, infatti, vividamente avvertita da Eraclito, custodita nell’idiosincratico ρεῖν del suo fiume, pur nella consapevolezza dell’irreversibilità del processo avviato in ambito logico-linguistico, che verrà reso inesorabile dalla teorizzazione di Aristotele fino a minare il relativismo fluviale, che vuole l’impossibilità di bagnarsi due volte nello stesso fiume (fr. 12 DK)³⁰.

con levità» (Heidegger); «Quello che Eraclito dice qui su vita e morte è lo straniante in quanto tale» (Fink). Rendono, poi, efficacemente la seconda parte del frammento: «viventi la morte di quelli e morenti la vita di questi» (p. 135). Ritengono che ineludibilmente qui Eraclito esprima quella che chiamano «immorsatura di vita e morte»: gli uni si percepiscono immortali confrontandosi con i mortali e viceversa. La forma di autocomprensione degli uni e degli altri scaturisce dal confronto reciproco. Esplicitamente asseriscono: «intendiamo pertanto il “vivere la morte degli uomini” e il “morire la vita degli dèi” come una vicendevole appartenenza, in immorsatura, della comprensione di sé e dell’essere di dèi e uomini» (p. 138). E non si esimono dal connettere a più riprese il fr. 62 con il fr. 88, come da noi accennato.

²⁸ «Congiunzioni sono intero e non intero, concordante discordante, consonante dissonante, e da tutte le cose si produce un’unità e da un’unità tutte le cose», fr. 10 DK, fr. 16 F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., pp. 61-65. Da sottolinearsi l’osservazione di Fronterotta, p. 61: «la natura ha dunque congiunto la concordia originaria attraverso i contrari e non i simili». Del fr. 10 DK si è occupata anche M. M. Sassi, *How Musical was Heraclitus’ Harmony? A Reassessment of 22 B 8, 10, 51 DK*, «Rhizomata» 3 (2015), pp. 3-25, in particolare pp. 10-16.

²⁹ A fronte di quanto si è cercato di dimostrare in queste pagine non si può condividere il tentativo di F. Fronterotta, *I fiumi, le acque, il divenire. Su Eraclito, frr. 12, 49A, 91 DK [40, 40C, 40 C³ Marcovich]*, «Antiquorum Philosophia» 6 (2012), pp. 71-90, di ridimensionare la portata dell’assegnazione dello statuto ontologico al divenire nella filosofia di Eraclito.

³⁰ In merito all’autenticità di 49A DK e 91 DK cfr. F. Fronterotta, *I fiumi*, cit., pp. 71-90,

Il fiume di Eraclito si presta, dunque, agevolmente a rappresentare la *parole* quale idioletto in inesausto mutarsi, ostico a consegnarsi allo statuto dell'essere, che rigidamente propaganderà l'identità di essere e verità, alla contestuale rigidità tassonomica del principio di non-contraddizione e del terzo escluso, all'unidirezionalità del principio di causa-effetto, nonché all'univoca linearità dello scorrere temporale.

Questo, nel mondo contemporaneo a Platone, già era realtà sostanzialmente perduta e la contestuale possibilità del diffrangersi della lingua in idioletti non era prospettiva accoglibile in quanto avrebbe condotto all'inintelligibilità.

Eppure Platone, nel corso del *Cratilo*, pare volgere non ironico ma nostalgico sguardo al tempo in cui si viveva la possibilità degli idioletti in quanto ancora attive erano la trasparenza e la modularità della parola, che assicuravano la reciproca intelligibilità fra i parlanti³¹. Ne è prova il fatto che quando Platone prospetta un'etimologia non è sulla stanzialità del nome che fonda le sue deduzioni, bensì spesso sul mobilismo, su posizioni eraclitee fino a far coesistere per uno stesso nome più etimologie. Questo è indizio sia che momento etimologico fondante è quasi più quello della decodifica piuttosto che della codifica, sia che non sta alla collettività globalizzata o al nomoteta globalizzante stabilire un'univoca e unica etimologia: è bensì al singolo, che talvolta è peraltro un poeta, che spetta plasmare un fluido idioletto. E, d'altronde, sappiamo della forte ambivalenza che caratterizza l'atteggiamento di Platone nei confronti dei poeti³², che tra l'altro venivano ampiamente presi in considerazione da Protagora come emerge da Plat. *Protag.* 338e 6-339a 3³³:

che estesamente tratta anche la storia della questione.

³¹ A discostarsi dall'interpretazione tradizionale, che vorrebbe cogliere in Platone un atteggiamento ironico nei confronti di dottrine precedenti, sono, ad esempio, D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, in particolare pp. 25-50, 75-146, e R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York-London 2001, nello specifico pp. 49-80. Prende in esame la questione F. Trabattoni, *Il "circolo virtuoso" del linguaggio. Sul significato del Cratilo platonico*, in G. Casertano (ed.), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2006, pp. 150-181, in particolare pp. 162-163.

³² Cfr. F. M. Giuliano, *Poétique du mythe chez Platon*, in Id., *Studi di letteratura greca*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 2004, pp. 283-298, che guarda, ad esempio, a *Phaed.* 60c 9-61b 7, mentre per paralleli fra il mito del *Protagora* (320c 8-322d 5) e la tradizione poetica cfr. Id., *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, p. 223 n. 13.

³³ Cfr. 80 A 25 DK.

Ἡγοῦμαι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἅ μή, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι.

«Io ritengo» disse: «o Socrate, che l'educazione interiore di un uomo in massima parte risieda nell'essere un conoscitore di poesie; ciò significa essere in grado di comprendere, all'interno della produzione poetica, quanto sia ben detto e quanto no, sapere, pertanto, discernere l'uno dall'altro e, qualora interrogato, saper fornire una spiegazione».

È, dunque, significativo che le etimologie offerte nel *Cratilo* in alcuni casi richiedano il diretto coinvolgimento dei poeti o, ancor più significativamente, il riferimento a una lingua "precedente" a quella invalsa nell'uso: in due casi si tratta di Omero (Plat. *Crat.* 392b, Σκαμάνδριος/Ἀστυάναξ, 393a, Ἐκτωρ), in un caso di Esiodo (397e, δαίμονες), quattro sono, invece, i casi attribuiti a una non meglio precisata lingua antica alla quale afferiscono τὰ ἀρχαῖα ὀνόματα quale è il caso di ζημιῶδες (418b), δέον (418b), ἡμέρα (418c), ζυγόν (418d).

Sette sono i casi di etimologie multiple: 399d, ψυχή (due etimologie); 400b, σῶμα (tre etimologie prospettate); 402d, Ποσειδῶν (tre possibili etimologie); 404b, Ἥρα (due etimologie); 406b, Ἄρτεμις (tre etimologie); 407a, Ἀθηνᾶ (tre etimologie); 420b, δόξα (due etimologie).

Innumerevoli (tendenzialmente quarantaquattro) sono le etimologie ispirate al mobilismo³⁴ di cui due esplicitamente di matrice eraclitea (402a, Κρόνος e Πέα), e, comunque, tutte suggeriscono la presenza di Eraclito e una tendenza all'assegnazione dello statuto ontologico al divenire piuttosto che all'essere. Se ne offrono alcuni esempi: φρόνησις (411d), νόησις (411e), σοφία (412b), ἀρετή (415c, cfr. ἀπορία), αἰσχρόν (416b), λυσιτελοῦν (417b).

³⁴ Cfr. D. Sedley, *op. cit.*, pp. 99-122; F. Aronadio, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, che nell'*Appendice* (pp. 217-232) offre la tipologia delle etimologie segnalando per ogni significante preso in esame da Platone: referente, fondamento dell'etimologia e tecnica di estrazione; da tale *Appendice* risulta di macroscopica evidenza la presenza della «applicazione del paradigma mobilistico alle caratteristiche del nominato». Esplicite anche le parole di M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., p. 81: «Platone aveva già proposto uno schema analogo nel *Cratilo*, quando l'analisi etimologica condotta da Socrate aveva rivelato dietro i nomi una concezione della realtà eraclitea, mobilistica presupposta dal nomoteta, dal creatore dei nomi».

Se φρόνησις è esplicitamente intelligenza di movimento e di flusso e conseguentemente afferisce al divenire, νόησις, essendo tendenza al nuovo, indirettamente rinvia al divenire in quanto è proprio nel divenire che le cose si rinnovano e come tali si configurano quale oggetto del desiderio dell'anima. Non per nulla σοφία, prerogativa della ψυχή, indica l'essere in contatto con il movimento, e le possibili etimologie di ἀρετή suggeriscono come la virtù venga a delinearci quale facilità di procedere, che è il moto dell'anima buona, sempre libero e sciolto, e come si opponga all'ἀπορία, che ostacola l'andare e il procedere configurandosi come un male. Non diversamente αἰσχρόν richiama l'idea di impedimento e l'immagine di trattenere dal movimento. Al divenire si connette potentemente anche λυσιτελοῦν, che in quanto «ciò che libera dall'arresto il movimento» è perfettamente coerente con i lessemi già visti: si oppone alla stanzialità dell'essere, impedisce che le cose stiano ferme, permettendo al movimento stesso, qualora questo subisca un arresto del suo impulso al divenire, di riprendere il proprio fluire nuovamente libero e sciolto (come agisce l'ἀρετή per la ψυχή).

A questo punto, risulta interessante notare come per comprendere l'*excursus* etimologico quale l'abbiamo visto vissuto da Platone sia quasi richiesto un ritorno al passo sulla verità e falsità dei nomi e alla contigua affermazione che l'uomo è misura di tutte le cose.

Se le etimologie sono dettate dai criteri detti e possono essere multiple fino a giungere, in una modularità estrema, a una possibile lettura persino del significato delle lettere, si deve guardare al singolo quale μέτρον, ossia quale legittimo portatore di un proprio idioletto non sottoponibile a sguardo diacritico che pretenda di stabilirne la verità o la falsità. Questo vige, tuttavia, in un passato ormai finito e al quale Platone volge sguardo a nostro parere nostalgico mentre riserva il proprio sguardo ironico al presente, incapace, ormai, di vivere la trasparenza e la modularità della parola. Si possono, così, comprendere le etimologie di Platone e rivalutare l'atteggiamento che questi nutre verso un passato linguistico perduto.

La dimensione perduta può essere, però, parzialmente recuperata quando l'uomo è coinvolto in un *iter* evolutivo che consta di alcune fasi potenzialmente sintetizzabili nei seguenti termini: dopo essere stato prima εἰδώς in potenza³⁵, quindi γιγνώσκων, incoativo che

³⁵ Cfr. *Phaedr.* 278a 1.

descrive un processo *in fieri*³⁶, l'uomo diviene εἰδώς in atto³⁷ a contatto con il mondo delle idee e può, per così dire, tornare nella caverna. In Platone εἰδώς pare, cioè, individuare due distinti momenti del processo conoscitivo. Nel primo è detto εἰδώς chi è nella condizione di "sapere" perché ha originariamente avuto accesso al mondo delle idee ma l'oblio gli ha annichilito i ricordi connessi a tale fase (lo si definisce, qui, εἰδώς in potenza in quanto si tratta di un "sapere" che precede l'accesso dell'uomo alla dimensione dell'essere in atto). Nel secondo momento del percorso conoscitivo è detto εἰδώς colui che, dopo aver sconfitto, mediante un processo incoativo descritto da γιγνώσκω, la temporanea cecità propria dell'essere immerso nel mondo delle ombre, si è volto alla luce e può, quindi, tornare nella caverna senza che la sua vista sia inficiata dalle ombre in quanto è ormai εἰδώς in atto.

Tale *klimax* (εἰδώς in potenza, γιγνώσκων, εἰδώς in atto) è confrontabile con il processo gnoseologico che si delinea in *Phaed.* 75c 7-76e 7, passo nel quale l'uomo figura εἰδώς già πρὶν γενέσθαι e lo sarebbe rimasto ἄει διὰ βίου ma sopravviene la dimenticanza, sicché all'uomo, onde divenire εἰδώς in atto, è indispensabile ἀναμνησκεισθαι, verbo incoativo iterativo corrispondente a γιγνώσκειν, in forza della dottrina dell'anamnesi³⁸. Si tratta, dunque, di fasi complementari di un medesimo processo: conoscere originariamente nell'incondizionata dimensione dell'essere in potenza, perdere tale conoscenza e cercare di riacquisirla attraverso tentativi che mirino al recupero delle tracce mnestiche perdute e, una volta recuperatele, tornare nella caverna. In tal senso si può dire che fra οἶδα e γιγνώσκω sussista una complementarità nell'ambito del processo conoscitivo: εἰδώς è perfetto risultato e nella sua seconda accezione risulta

³⁶ Che γιγνώσκω descriva una situazione intermedia fra l'essere εἰδώς in potenza, quindi in una fase di conoscenza "prenatale", e l'essere εἰδώς in atto, condizione prossima se non coincidente con l'attualizzarsi dell'intellettualismo etico socratico, si scorge, ad esempio, ripetutamente nel *Protagora*, in particolare in 353c 7 e 355a 7-355e 7.

³⁷ Cfr. *Phaedr.* 278c 4.

³⁸ Cfr. J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 125-132; R. E. Allen, *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, «The Review of Metaphysics» 13 (1959), pp. 165-174; J. I. Ackrill, *Anamnesis in the Phaedo: Remark on 73 c-75 c*, in Id. *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 13-32; C. J. Rowe, *Plato. Phaedo*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 174-178.

effetto di una precedente fase incoativa quale è quella descritta da $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omega$; in altre parole per essere $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\varsigma$ in atto è imprescindibile avere percorso la strada del $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\upsilon\nu$. Nel *Cratilo*, tuttavia, l'impiego di tali verbi non pare risolversi nella descrizione di un processo in sé concluso. Il processo conoscitivo, coerentemente con l'assegnazione dello statuto ontologico al divenire, richiede, infatti, costantemente e insistentemente nuove fasi incoative come mostra, efficacemente, l'addensarsi delle occorrenze dell'incoativo $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omega$ al termine del *Cratilo* (439e 7-440c 1): centrale della *dynamis* verbale è la sua capacità di avviare un nuovo processo conoscitivo, effetto del reciproco alimentarsi di uomo, in quanto portatore di pensiero tendente a verbalizzarsi in parole, e mondo, spazio in cui il pensiero si attualizza in parola pronunciata o scritta.

Ed è proprio a questi, al fautore di tale processo, platonico *homo mensura* per antonomasia, che si può attribuire la *dynamis* della "corretta" decodifica dei nomi e il gioco etimologico viene a manifestarsi in tutta la sua serietà.

6. Conclusioni

Dal punto di vista strettamente filologico contrariamente al noto caso della *Versio A* e della *Versio B* di Plat. *Crat.* 437d 10-438a 3, che aveva nel *Vindobonensis* Suppl. gr. 7 (W) un testimone antico a suffragare l'ipotesi di un intervento sul testo stesso del dialogo (sia che si consideri la *Versio A* quale variante d'autore, sia che la si consideri quale intervento di un sapiente diascheuaste)³⁹, nel caso di Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 la tradizione è unanime e questo rende più arduo metabolizzare un intervento sul testo come vorrebbe Schofield⁴⁰, che propone lo spostamento del passo dopo 387c 5, e così viene accolto nell'edizione

³⁹ Della *vexata quaestio* relativa alla *Versio A*, che riteniamo variante d'autore, ci siamo occupati in passato (V. Valenti, *art. cit.*, contributo che nella prima parte propone la storia della questione). Dell'autenticità è persuaso anche D. Sedley, *op. cit.*, dubbioso è, invece, A. Carlini, *Il nuovo Platone di Oxford*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 124 (1996), pp. 367-375, in particolare p. 374, e propende decisamente per un intervento diascheuastico F. Ademollo, *The Cratylus of Plato. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, nello specifico pp. 492-494.

⁴⁰ M. Schofield, *A Displacement in the Text of the Cratylus*, «Classical Quarterly» 22 (1972), pp. 246-253, con il quale concorda D. Sedley, *op. cit.* Per una sintesi della questione cfr. F. Aronadio, *op. cit.*, in particolare pp. 187-188 n. 5.

oxoniense del 1995.

Si crede, del resto, di aver prospettato in queste pagine la stretta correlazione che sussiste fra il frammento di Protagora dell'*homo mensura* e il discorso, oggetto dell'eventuale spostamento, sulla verità e falsità dei nomi.

In definitiva dislocando il passo Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 e negandogli la contiguità con il fr. 1 di Protagora si priverebbe con ogni probabilità il testo di una sua non trascurabile carica eversiva che vuole l'attribuzione della *dynamis* etimologica all'uomo indefinitamente γιγνώσκων, nonché l'avviamento di un processo conoscitivo che renda evidente l'affidamento dello statuto ontologico al divenire. Tale processo verrà dalla filosofia successiva prevalentemente rigettato, come mostrano i testimoni seriori, Aristotele *in primis*. Il divenire, infatti, inficia l'identità di essere e verità, scardinando così la premessa prima per la sostenibilità del principio di non-contraddizione, principio cardine non solo della filosofia aristotelica ma della cultura occidentale fino a sfociare, pur banalizzato, nel *common sense* dell'uomo contemporaneo.

Università di Pisa
fu_ver@hotmail.com