

Enrico Guglielminetti

GEMELLI DIVERSI:
SULLA “PICCOLA DIFFERENZA” TRA IL SOFISTA E IL FILOSOFO

Abstract

A little mystery is contained in the prologue to the Sophist. It is not completely clear why Plato mentions Homer. The Homeric quotations that are employed appear rather poorly chosen given that, while attempting to grasp the essence of the philosopher, to which they refer, they seem to bring it to a disquieting proximity with the essence of the sophist. More specifically, in the Republic Plato sharply criticizes Homer: “Then let no poet ... say that ‘The gods, in the likeness of strangers from foreign lands, / Adopt every sort of shape and visit our cities’” (Rep. 381d1-4). The same quotation, which comes from Odissey 17, 485-486, is used in the prologue to the Sophist to define philosophers—not faked philosophers, but rather authentic ones. What has happened meanwhile? Has Plato changed his mind? Or is it the case of a different use of the same quotation? And, in this hypothesis, why could the very same quotation apply equally well to the sophist (or the poet) as well as to the philosopher?

1. Nessuno

C'è un piccolo giallo nel Prologo del *Sofista*. Non è molto chiaro perché Platone citi Omero. Le citazioni omeriche addotte paiono anzi singolarmente mal scelte, dal momento che – cercando di cogliere in qualche modo l'essenza del filosofo, cui sono riferite – sembrano spingerla in inquietante vicinanza a quella del sofista.

Teodoro, il matematico, ha appena introdotto lo straniero di Elea, che – com'egli dice – è un vero filosofo. Per tutta risposta, Socrate cita Omero. Il riferimento, come attestano i commentatori, è ai libri IX e XVII dell'*Odissea*¹, che narrano – rispettivamente – l'avventura del Ciclope e il ritorno di Odisseo a casa sotto le vesti di un mendicante. Come lo straniero di Elea, così anche Odisseo è straniero/ospite in casa propria, e così Odisseo e i compagni sono ospiti/stranieri nell'antro di Polifemo. In entrambi i casi, quello del Ciclope e quello dei Proci, lo straniero è uno che non ha nome, qualcuno di non identificato.

¹ Se – come sostiene Barbara Cassin – vi fosse una «continuità tematica tra l'*Odissea* e il *Poema*» di Parmenide, «il quale [*Poema*] sarebbe una sorta di prima allegoria filosofica del viaggio di Ulisse» (B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p. 36; trad. it. C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2002, p. 31) alla «ricerca dell'identità» (B. CASSIN, *op. cit.*, p. 38; trad. it. cit., p. 33), la citazione dell'*Odissea* per introdurre lo Straniero di Elea risulterebbe quanto mai opportuna.

Quale collegamento sussiste tra il filosofo, il sofista, e l'anonimato? Il filosofo e il sofista sembrano trovare in Odisseo (che potrebbe essere il politico) una matrice comune. Ma procediamo con ordine.

Nel suo primo intervento, Socrate tira in ballo la questione del nascondimento:

«Ma non è che tu, Teodoro, ci porti, senza rendertene conto (**λέληθας**), non uno straniero, ma un qualche dio, come dice Omero? Egli afferma che altri dèi, sì, si accompagnano agli uomini che hanno un giusto rispetto per gli altri, in particolare soprattutto il dio dell'ospitalità, e vengono per osservare la tracotanza e il rispetto che gli uomini hanno di fronte alla legge» (*Soph.* 216 a 5- 216 b 4).²

Lo straniero, che si presenta all'improvviso, non si sa bene chi è, e questa condizione di anonimato gli permette di osservare indisturbato, di vedere senza essere visto. Il riferimento sembra essere qui appunto a *Od.* IX 270-271, dove lo straniero Odisseo presenta Zeus appunto come dio «**ξείνιος**», dunque ospitale e protettore degli ospiti/degli stranieri. Ma il libro IX è a tutti noto per il "nome" di Odisseo:

«Ciclope, domandi il mio nome glorioso? Ma certo, lo dirò; e tu dammi il dono ospitale (**ξείνιον**) come hai promesso. Nessuno ho nome (**Οὐτις ἐμοί γ' ὄνομα**): Nessuno mi chiamano madre e padre e tutti quanti i compagni» (*Od.* IX, 364-367)³.

Forse che dunque per Platone il filosofo è Nessuno? Sì, ma anche il sofista lo è. Il Prologo del *Sofista* – come ci pare di poter dire, anticipando – presenta dunque il filosofo e il sofista come due modi differenti di essere Nessuno. Il che non resta senza conseguenze decisive sulla natura stessa del Bene, il vero oggetto della filosofia: il quale dovrà contenere o implicare anch'esso una qualche forma di anonimato.

La tesi è così impegnativa, che Socrate e Teodoro si affrettano subito a limitarne la portata, facendo marcia indietro e impegnandosi in una denegazione. Il paragone con il dio dell'ospitalità andrebbe – come ora viene precisato – preso in un qualche sospetto. Un tal dio anonimo sarebbe – afferma Socrate – uno che ha il gusto della confutazione («**θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικὸς**» [*Soph.* 216 b 6]). Ma un simile dio confutatore potrebbe assomigliare a un erista, a uno di quegli «attaccabrighe impegnati nel confronto oratorio con l'unico scopo di imporsi sui propri interlocutori»⁴. Invece, come rileva Teodoro, lo straniero «è più misurato di coloro che si accaniscono nelle dispute» (*Soph.* 216 b 8).

Come si può osservare, il paragone omerico ha sortito due effetti, tra loro connessi. Ha introdotto la questione del sofista (dell'erista), rivelandosi un paragone pericoloso; ha – per conseguenza – indotto gli interlocutori a strategie limitative: con le parole di Teodoro, non si tratta di un dio, ma – come tutti i filosofi – di un «uomo divino» (*Soph.* 216 b 9): è questa la definizione giusta per lo Straniero di Elea.

Immediatamente dopo, la scena si ripete. Di nuovo Socrate introduce un paragone omerico, di nuovo esso sembra sviante, di nuovo vien messa in campo una strategia limitativa:

«[SOCR.] Però, c'è questo rischio: non è molto più facile, per così dire, distinguere questo genere, che non quello della divinità. Infatti, questi uomini "vanno attorno per le città" assumendo sembianze "diversissime", a causa dell'ignoranza altrui, e non i filosofi finti, ma quelli autentici, ispezionando dall'alto la vita degli uomini di quaggiù; e ad alcuni sembrano uomini di nessun

² Cito il *Sofista* dalla trad. it. di C. Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005.

³ Cito dalla traduzione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1989 [testo a fronte].

⁴ F. FRONTEROTTA, *Note a PLATONE, Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007, p. 198, n. 6.

valore, ad altri uomini dotati di ogni valore. E talora si presentano come politici, talora come sofisti, e qualche volta si dà il caso che in alcuni suscitino l'impressione di essere del tutto pazzi» (*Soph.* 216 c 2 - 216 d 2).

La questione è dunque come si possa distinguere il (vero) filosofo, impresa non facile e soggetta a un rischio di errore. La citazione omerica, questa volta addotta per disteso, è tratta dal libro XVII:

«Spesso gli dèi, simili a ospiti d'altre contrade, sotto tutte le forme girano per la città, per vedere i soprusi o i retti costumi degli uomini» (*Od.* XVII, 485-487).

Neppure in Omero, come si potrebbe osservare, queste parole sembrano sottratte del tutto a una struttura di presa di distanza, dal momento che a pronunciarle – contro Antínoo – è uno «dei giovani alteri» (*Od.* XVII, 482). Ma non è questo il punto decisivo. A prescindere dal carattere sospetto che sempre hanno in Platone le citazioni di Omero, nel caso specifico esse sembrano condurre fuori strada. Tutto lo sforzo va nel senso della identificazione (**διακρίνειν**) del filosofo (e del sofista), mentre le citazioni attestano un'identificabilità. Questa contraddizione spinge prima Teodoro e poi Socrate appunto a precisazioni limitative, che nel complesso sembrano ridurre le citazioni omeriche a un ruolo esornativo, a una sorta di didascalia apposta a spiegare la descrizione "Straniero [di Elea]". Strategia limitativa è appunto anche quella di Socrate, che imputa l'identificabilità all'«ignoranza» dei molti, sicché il filosofo si lascerebbe identificare perfettamente, ma solo da chi ha occhi per vedere (come, del resto, è il caso anche di Odisseo).

A favore di questa interpretazione, nel complesso appunto limitativa, sta però soprattutto il fatto che la citazione in questione era già ricorsa nella *Repubblica*, dove Platone si riprometteva appunto di cacciare i poeti dalla città:

«Non venga allora, caro amico, un qualche poeta a narrarci che "gli dèi, simili a ospiti d'altre contrade, sotto tutte le forme girano per la città"» (*Resp.* 381 d 1-4).⁵

Infatti, ciascun dio, essendo perfetto, «resta sempre semplicemente nella propria forma (**μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ**)» (*Resp.* 381 c 9). L'enantiomorfosi, il divieto di metamorfosi, è la divisa del platonismo. Nessuna forma di *flânerie* può essere ammessa.

Non è molto chiaro perché una citazione così sfortunata debba essere riammessa in questa sede. Forse Platone vuol sottolineare in questo modo appunto la differenza tra gli dèi e i filosofi. Una cosa, comunque, sembra chiara: quel che nella *Repubblica* ha un valore posizionale negativo, qui può venire riabilitato solo in senso strumentale. Il *Sofista* è, nel suo complesso, una scena di riconoscimento (del sofista e del filosofo), che – come tale – non può che iniziare da una situazione di confusione o anonimato iniziale, di per sé provvisoria e destinata a venire presto superata. Del resto, come appunto dice Socrate, i filosofi assumono molte forme, tra loro diversissime, solo «a causa dell'ignoranza altrui (**διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄνοιαν**)» (*Soph.* 216 c 5).⁶

⁵ Cito la *Repubblica* dalla trad. it. di R. Radice, edizione a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano 2009.

⁶ La stranezza della citazione è rilevata da F. Fronterotta, secondo il quale non bisognerebbe «pretendere di leggere letteralmente la citazione omerica», giacché essa ripropone da capo l'equivalenza filosofi = dèi, che sembrava archiviata (F. FRONTEROTTA, *op. cit.*, p. 198, n. 7).

La lettura che propongo va nell'opposta direzione: le citazioni omeriche introducono, secondo quanto propongo, un dislivello interno al testo. Che, nell'atto stesso in cui pone la questione dell'identificabilità del filosofo e del sofista, e in cui introduce anzi la questione dell'inafferrabilità come marca caratteristica del sofista (la cui pretesa sarà sempre di essere tutto e il contrario di tutto, sottraendosi a un'identità), opera un geniale, spiazzante riporto di anonimato nel cuore stesso dell'identità del filosofo, e dunque – per estensione – nel cuore stesso del Bene. Riporto che in nessun luogo è più visibile che non nella locuzione "Straniero [di Elea]". Come Odisseo, il vero filosofo – colui che si tratta appunto di identificare – non ha un nome.

Vi sarebbe dunque, accanto all'uso *negativo* della citazione nella *Repubblica*, un uso *strumentale* di essa nel *Sofista* (la confusione è il punto di partenza, non certo quello di arrivo della ricerca), che però sarebbe al contempo – nell'interpretazione che propongo – un uso *affermativo* e positivo: l'anonimato dice qui qualcosa di positivo, e quindi di definitivo, sulla natura del filosofo (e quindi del Bene) in quanto tale.

La riabilitazione della citazione di Omero nel *Sofista* spiega perché il protagonista sia, appunto, uno Straniero. C'è qualcosa di Odisseo che assomiglia al vero filosofo, e non solo per l'ignoranza dei molti. Non è infatti per ignoranza che l'identità dello Straniero non viene svelata. Ché anzi, come si potrebbe supporre, il vantaggio letterario della sostituzione di Socrate con lo Straniero come figura *leader* del dialogo è appunto questo: che Socrate ha un nome, lo Straniero no⁷.

La citazione omerica esprime l'intreccio di una certa fluidità e di una certa costanza: la costanza di Penelope, di Odisseo stesso, del cane Argo; e la fluidità delle maschere, perché Ulisse è in incognito, come appunto gli dèi che si fingono ospiti di altre contrade.

Ma fluidità con costanza, non diventa appunto – in Platone – la definizione del Bene? Ch'è Uno e Diade insieme? E per quanto attiene al filosofo: il «rischio», di cui parla Socrate, è solo epistemologico, o è anche ontologico? Questo non significa, evidentemente, che il filosofo non si lasci distinguere in quanto tale, come non significa che il Bene non sia limite, o passaggio. Il punto è un altro: se cioè qualcosa della fluidità sofistica, dell'anonimato sofistico, della neutralità sofistica, non riguardi, sia pur con segno diverso e in forme rovesciate, anche il filosofo; se il Bene non sia – sotto un certo aspetto – esso stesso una **χώρα**.

Forse le traiettorie del filosofo e del sofista formano un chiasmo: il sofista, a furia di sottrarsi – come un pesce – alla definizione, si lascia infine pescare: deposte tutte le maschere, è fin troppo semplice afferrarlo; il filosofo invece, a furia di definizioni, e a misura che la sua forma s'illustra e diviene evidente, gira paradossalmente nell'a-poria, nell'informe e senza forma, come intuisce Plotino.

Tanto il filosofo è qualcuno, che alla fine è Nessuno; tanto il sofista è nessuno, che alla fine è Qualcuno.

2. Qualcuno

La tesi che propongo è dunque che le citazioni omeriche del Prologo del *Sofista* dicano qualcosa di positivo circa l'essenza del filosofo e del sofista. I quali non possono essere contrapposti come se al sofista spettasse l'inafferrabilità, e al filosofo la definizione. Questo ha immediate ripercussioni sulla natura del

⁷ Su altri casi di anonimato nei dialoghi di Platone, cfr. N.-L. CORDERO, *Le Sophiste*, Flammarion, Paris 1993, p. 28 e n. 24.

Bene: ch'è Uno con riporto di Due⁸. La questo-quellità non è solo una struttura sofistica, ma altresì una struttura filosofica, ed è questa la posta in gioco. La costanza di Odisseo non è senza flessibilità, e Odisseo – come archetipo del politico – è quasi la matrice comune, da cui si possono derivare i generi del sofista e del filosofo. Il politico sta al centro di una gerarchia ontologica, i cui tre livelli sono appunto, nell'ordine: «Il sofista, il politico, il filosofo» (*Soph.* 217 a 4). Ma il politico, per la sua posizione mediana, è anche – se non nell'ordine delle idee in quello della natura – un punto generativo, perché la sua capacità di dire e disdire può declinarsi come mera incoerenza, e allora abbiamo il sofista e il buffone, oppure come aggiunta, e allora abbiamo il filosofo. Ma l'“oggetto” del filosofo è il Bene, che appare dunque a sua volta come Uno*, o come Uno-con-aggiunta. Al Bene, come alla filosofia, pertiene essenzialmente una struttura di revoca, derogatoria, e proprio questo rende la posizione del sofista così pericolosa, dal momento che egli non si limita a contrapporre l'interpretazione alla verità, ma, facendolo, rischia di delegittimare la vera filosofia, schiacciandola su di una rivendicazione della verità priva di interpretazione, che è tutt'altro che filosofica (tutt'altro che vera). Se il sofista è uno nessuno centomila, il filosofo non è altri che se stesso, e – come si dice – ha una parola sola. Ma proprio qui sta il pericolo, perché non è facile capire che, nella sua multiformità, il sofista si riduce alla ripetizione dell'uno e dell'identico, mentre, nella sua irremovibilità, il filosofo (il Bene) fa eccezione. Un vero e proprio riconoscimento non si dà dunque che del sofista, che solo può essere svelato, come si svela un segreto. Il filosofo, viceversa, si toglie dal luogo della sua identificazione, in cui pure resta. Il culmine della forma – come appunto interpreterà Plotino – è l'aneidetic, il culmine della chiarezza e distinzione, qualcosa come una notte salvata. Di cui la notte (la confusione) sofistica è l'imitazione difettiva.

Non è solo il sofista, insomma, a essere imprendibile (come un pesce): anche il Bene lo è. Con questa differenza: che il sofista lo è accidentalmente, il Bene strutturalmente. Questa struttura di inafferrabilità si riversa nel Prologo, che sembra restare vagamente indeterminato, confermando un'affermazione nell'atto stesso in cui la smentisce. Così, proprio mentre attribuisce alla semplice ignoranza la multiformità del filosofo, Socrate riprende e mette in valore l'idea che i filosofi guardino dall'alto la vita degli uomini di quaggiù, idea che presuppone appunto l'immagine che viene negata⁹.

Il *Sofista* incomincia con l'Odissea, e termina con l'Iliade: «[STRANIERO] Chi dirà che “di questa stirpe e di questo sangue” è il vero sofista, dirà, come sembra, la cosa più vera» (*Soph.* 268 d 3-4). È difficile pensare che un inquadramento così esatto, sui due lati dell'inizio e della fine, sia casuale, o anche solo che risponda a esigenze puramente letterarie. La citazione da *Il. VI*, 211 dice, *prima facie*, il contrario delle citazioni di apertura, dall'*Odissea*. Là il protagonista era Nessuno, qui è Qualcuno, dal momento che essere qualcuno è appunto essere “di questa stirpe e di questo sangue”. Non solo: il verso in questione introduce – nell'*Iliade* – il riconoscimento di Glauco ad opera di Diomede: allo stesso modo, il sofista viene dunque finalmente riconosciuto.

⁸ Per un'interpretazione di Platone non lontana da questa impostazione, cfr. S. LAVECCHIA, *Oltre l'Uno ed i Molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano–Udine 2010.

⁹ A 216 b 4 e 216 c 6-7 ricorre lo stesso verbo **καθοράω**, guardar giù: nella seconda occorrenza, l'azione del “guardar giù” viene sfilata, per così dire, dalla sua premessa mitica (l'andare in giro travestiti). Può trattarsi della secolarizzazione di un'immagine, ma resta appunto da discutere se in questa secolarizzazione venga salvaguardata solo l'idea della superiorità del filosofo, oppure non anche quella del suo nascondimento. È perché è nascosto che il dio/filosofo può guardare giù, avendo per ciò stesso una posizione di superiorità. La superiorità discende dal nascondimento nella citazione omerica. (Per altro, Platone sostituisce l'omerico **εφοράω** appunto con **καθοράω**).

Si potrebbe quindi interpretare in modo piano l'inquadramento omerico del *Sofista* nel senso del passaggio dall'anonimato al riconoscimento¹⁰. Così facendo, si finirebbe però appunto con l'attribuire al primo un valore posizionale puramente negativo, al secondo invece – al riconoscimento d'identità – un valore posizionale puramente positivo. Ma il dislivello, cui abbiamo fatto riferimento, obbliga a una complessificazione. Sia il Bene sia il Male, sia il filosofo sia il sofista sono presi nel campo di oscillazione tra identità e anonimato. Lo Straniero, del resto, viene da Elea, ma qui la genesi non toglie – appunto – l'estraneità. Si potrebbe forse chiamare "origine" questa genesi con estraneità. Detto altrimenti, l'identità – che viene appunto riconosciuta – non cessa di essere derogatoria. Ma questo, è bene o è male? È – diversamente per ciascun corno diverso dell'alternativa – entrambe le cose. Non è possibile contrapporre il filosofo al sofista come la definizione alla confusione, il limite all'illimitato, l'Uno alla Diade, e via discorrendo. Come abbiamo sostenuto, la forma è aneidetica, Qualcuno è Nessuno: origine è dunque l'inafferrabilità di una generazione, là dove l'identità non toglie l'estraneità né viceversa: una specie di vibrazione della forma sul posto, che, senza nulla togliere alla definitezza della sua fisionomia, la proietta all'infinito, ricavando un doppio bordo d'illimitato sul limite esatto della definizione. È rispetto a questa dinamica dell'origine, che l'immagine del sofista si ricava per imitazione difettiva. Come il filosofo (il Bene) è così qualcuno da essere nessuno, il sofista sarà così nessuno da essere qualcuno: il grigio risolto di una colorata apparenza. Chi scambi il filosofo contro il sofista, dunque, scambia «armi d'oro con armi di bronzo», come si legge poco più avanti nel libro citato dell'Iliade (VI, 235 - 236)¹¹. Il problema non è lo scambio, né si può semplicemente identificare la sofistica con il valore di scambio (con la differenza), la filosofia con quello d'uso (con l'identità): il problema sono gli scambi sbagliati. Ed è in fondo questa la risposta a Parmenide.

Non è poi forse senza significato che la scena del riconoscimento dia luogo – in Omero – alla sospensione dell'ostilità tra Diomede e Glauco, in nome della legge dell'ospitalità. La caccia al sofista termina dunque sì con un riconoscimento definitivo, ma appunto per questo – sembrerebbe – non con un conflitto. Il sofista non è forse un ospite (cfr. *Il. VI*, 215 – *ξείνως*), come del resto anche lo Straniero? Come l'omino gobbo e il nano gobbo benjaminiani, i due si assomigliano fino quasi a non potersi distinguere, pur essendo l'uno il contrario dell'altro.

3. Veri e falsi pretendenti

Nei principali commenti al *Sofista*, il dislivello interno introdotto nel Prologo dalle citazioni dell'*Odissea* è stato talora messo in luce¹², senza però che se ne siano tratte conseguenze sulla natura del Principio.

¹⁰ Del resto, il termine *γενεῶς* a 268 d 3 rimanda con ogni evidenza al termine *γένος* a 216 c 3.

¹¹ Il libro VI dell'Iliade, che si apre con l'«orrenda mischia di Teucri e di Achei», si conclude con il colloquio di Ettore e Andromaca. Disegna anch'esso un campo di oscillazione, come una sorta di *Guerra e Pace* in miniatura.

¹² Minore attenzione alla scena iniziale si trova invece in L.M. DE RIJK, *Plato's Sophist. A philosophical Commentary*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford/New York 1986. Lo stesso vale per G. SASSO, *L'essere e le differenze. Sul "Sofista" di Platone*, Il Mulino, Bologna 1991. Cornford, per parte sua, si limita a rilevare come Platone probabilmente «rivendicasse di essere il vero erede di Parmenide», in contrapposizione all'«elemento negativo e distruttivo della tradizione eleatica», rappresentato dalla dialettica di Zenone (F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1935, pp. 169-170). Per Bluck, Platone propone qui un «eleatismo illuminato» (R. S. BLUCK, *Plato's Sophist*,

Il più attento alla scena iniziale è Stanley Rosen¹³, secondo il quale la questione «ruota intorno al legame tra l'anonimato dello Straniero e le gesta di Odisseo nel passo omerico appena citato. Odisseo è ritornato a casa travestito da mendicante»¹⁴, e – se dobbiamo credere alle parole del giovane altero riferite da Omero – «gli dèi sono come i sofisti, che saranno più oltre descritti dallo Straniero come capaci di assumere ogni travestimento»¹⁵. Il problema sotteso è quello della «distinzione tra originale ed immagine». A ciò si collega, nell'interpretazione di Rosen, la posizione ambigua di Socrate, perché non è chiaro se lo Straniero sia venuto «per lodare Socrate o per punirlo»¹⁶, il che rinvia alla definizione conclusiva del sofista come «imitatore ironico (εἰρωνικὸν)» (*Soph.* 268 a 8), che sembra rendere non implausibile che «il culmine della caccia al sofista consista nell'identificare Socrate come uno che pratica quell'arte, il che non significa che la coincidenza tra Socrate e il sofista così definito sia perfetta»¹⁷.

Nel suo importante commento al *Sofista*, anche Carchia richiama l'attenzione sul Prologo:

«È sfuggita alla rete fittissima dei commenti al *Sofista* [...] la forza dirimente, la potenza di sviluppo argomentativo racchiuse, fin dalle primissime battute, nell'apparizione della figura dello "straniero" di Elea [...]. È il problema stesso dell'"alterità", verso il quale condurrà la discussione sul non-essere nella parte centrale del dialogo, che sembra avere qui un suo primo inappariscnte germe [...]. Il tema dell'estraneità si qualifica qui, in relazione al divino, come un occultamento di segno rovesciato rispetto a quello di cui si ammanta il sofista. Se il sofista, infatti, si maschera per confondere i confini e le linee di divisione, il Dio al contrario lo fa allo scopo, precisamente, di sorprendere gli "ipocriti". Maschera contro maschera, dunque, secondo quel gioco di scambi e di intrecci che scandirà tutto il confronto fra il filosofo e il sofista. Già qui, inoltre, si annuncia, in certo modo, il tema relativo alla doppiezza dell'apparenza – apparenza buona, apparenza cattiva –, che è decisivo quanto al tentativo di una legittimazione del mondo delle immagini. Per il resto, la connessione fra l'estraneo e l'inappariscnte, il legame fra insignificanza ed essenza, è uno dei temi preferiti di Socrate [...]. Teodoro e Socrate insistono entrambi su questa "invisibilità" che è simmetrica e inversa alla "inafferrabilità" del sofista. Se il sofista ha mille volti, meglio ha tutti i volti, il filosofo sembra non averne nessuno. Ora, questa invisibilità si deve proprio al non umano, al più-cheumano che caratterizza il filosofo»¹⁸.

Manchester University Press, Manchester 1975, p. 32). Migliori considera brevemente la scena iniziale, senza soffermarsi però sulle citazioni di Omero (cfr. M. MIGLIORI, *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 25 ss.).

¹³ Per un confronto critico con Rosen circa l'interpretazione della scena iniziale, cfr. G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 37-49.

¹⁴ S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, Yale U.P., New Haven and London 1983, p. 62.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 62-63.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 61-62.

¹⁷ *Ibidem*, p. 313. Sulla stessa linea, Francis Wolff avanza l'ipotesi che Platone commetta qui un altro parricidio: «Mentre lo Straniero ucciderebbe il suo padre di Elea (241 d), Platone ucciderebbe il suo padre ateniese» (F. WOLFF, *Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste*, in P. AUBENQUE (a cura di), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 49). Per Wolff il sofista è il doppio, in qualche modo necessario, del politico e del filosofo: «Chissà se l'intenzione della trilogia non fosse mostrare la necessità, in cui si trovano il politico come il filosofo, del loro Altro, il sofista, perché ciascuno dei due sia ciò che è, vale a dire perché ciascuno sia, *tout court*» (*ibidem*, p. 52). Non troppo dissimile l'ipotesi di M. Canto: «Non è escluso che l'uomo cui si dà la caccia non si trovi ugualmente a fianco dello Straniero», ipotesi che però qui non dà luogo alla tendenziale cancellazione dei limiti tra il sofista e il filosofo, come invece – mi pare – nello studio di Wolff (cfr. M. CANTO, *Politiques de la réfutation. Entre chien et loup: le philosophe et le sophiste*, in B. CASSIN (a cura di), *Positions de la Sophistique*, Vrin, Paris 1986, p. 30).

¹⁸ G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata 1997, pp. 9-12.

Per Carchia, però, quando Socrate «accomuna l'invisibilità del dio a quella del filosofo», ciò non avviene senza «un significativo spostamento d'accento», perché nel caso degli dèi l'invisibilità è «voluta», in quello dei filosofi «è l'ignoranza del volgo che non sa distinguere il filosofo dai suoi simulacri»¹⁹. Nel suo commentario al *Sofista*, anche Heidegger insiste del resto sul modo apparente «in cui il filosofo si mostra al popolo e alle persone di cultura media»²⁰.

Uguale e contraria a questa derubricazione del carattere di “nessuno” a pura apparenza, dovuta a ignoranza²¹, è la cancellazione dei confini tra le figure antitetiche del filosofo e del sofista, che talora è suggerita nell'ermeneutica post-moderna. In entrambi i casi, mi sembra, si perde qualcosa di essenziale: che cioè il filosofo, per essere determinatamente l'opposto del sofista, non cessa tuttavia di essere portatore di una sua *propria* indeterminazione, che non va confusa con l'indeterminazione dovuta a semplice ignoranza, o a ipocrisia, o a malafede.

L'indeterminazione – né nel sofista né nel filosofo – non implica mai indecisione. Il sofista sembra soltanto essere tutto, ma in realtà è solo se stesso, un retore corruttore di giovani e inquinatore dello spazio pubblico in generale. Il filosofo, il cui scopo sarà sempre di essere tutto, o di accedere all'universale, non cessa, per questo, di essere opposto al sofista, appunto filosofo e *non* sofista. Come nel sofista l'indeterminazione non toglie la determinazione, nel filosofo la determinazione non toglie l'indeterminazione. L'*Odissea* – come storia di erranza e identità – non è solo una storia di identità; e una *storia* d'identità non è la stessa cosa di una semplice *identità*.

Il filosofo, dunque, sceglie: per il bene, e contro il male. È questo il significato della **διαίρεσις** platonica, secondo Deleuze: diversamente che per Aristotele, per Platone

«non si tratta di dividere un genere determinato in specie definite, ma di dividere una specie confusa in discendenze pure, o di selezionare una discendenza pura a partire da un materiale che non lo è [...]. La ricerca dell'oro diviene il modello della divisione. La differenza non è specifica, tra due determinazioni del genere, ma tutta intera da una parte, nella discendenza che viene selezionata: non più i contrari di uno stesso genere, ma il puro e l'impuro, il buono e il cattivo [...]. Siamo lontanissimi dalle preoccupazioni di Aristotele, in quanto non si tratta di identificare ma di autenticare. Il solo problema che attraversa tutta la filosofia di Platone [...] è sempre di misurare i rivali, di selezionare i pretendenti, di distinguere *la cosa e i suoi simulacri* all'interno di uno pseudogenere o di una grossa specie»²².

Il brano di Deleuze ci aiuta a comprendere meglio la scena iniziale: cos'altro è il ritorno di Ulisse a Itaca, se non l'occasione di una **διαίρεσις** tra veri e falsi pretendenti di un'unica sposa? La gara dell'arco, cui segue la strage dei pretendenti, è questa divisione, il modo esatto di «misurare i rivali» (*Od.* XXI-XXII). Paradossalmente, è proprio non-Qualcuno che si assume il compito di «selezionare i pretendenti». Ma ciò significa, secondo la tesi che proponiamo, che il Bene – e proprio nella misura in cui seleziona – resta nascosto. Tutto sta insomma a non interpretare il nesso di travestimento e riconoscimento come una

¹⁹ *Ibidem*, p. 13. Per una dura critica dell'ipotesi di Rosen che avvicina Socrate ai sofisti, cfr. *ibidem*, p. 121.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, a cura di I. Schüßler, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975ss., vol. 19, p. 243.

²¹ Su questa linea, cfr. anche P. GARDEYA, *Platons Sophistes. Interpretation und Bibliographie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988, p. 7.

²² G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968, pp. 84-85; trad. it. G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 84-85.

sequenza lineare, come certamente accade nel racconto di Omero, ma come un nesso di simultaneità. Ulisse – nel rifacimento platonico del racconto – resta Nessuno, anche dopo la diairesi del filosofo e del sofista. Lo Straniero di Elea non viene riconosciuto.

4. *Gioco e serietà*

Un problema a prima vista insormontabile per la nostra interpretazione – come s'è visto – è che, nella *Repubblica*, la stessa citazione omerica sopra addotta è oggetto di una condanna inequivoca.

Ma è davvero così? Qual è la posta in gioco di questi versi? La citazione ricorre nel II libro della *Repubblica*, ch'è decisivo anche per la questione del sofista. Qui Platone prende di mira ogni forma di “due”, di ambiguità: non è vero che, come dice Omero, «due vasi son piantati sulla soglia di Zeus»» (*Resp.* 379 d 3; *Il.* XXIV, 527). L'ambiguità, la tendenza metamorfica, la struttura di questo-quellità appare qui *eo ipso* come sofistica, come un gioco irresponsabile, cui occorre contrapporre la serietà, l'immobilità, l'immutabilità. Nello Stato ideale, «non si trova un uomo dall'attività bivalente (**διπλοῦς**) o polivalente, dal momento che ciascuno esercita un'unica professione (**ἕκαστος ἐν πράττει**)» (*Resp.* 397 e 1-2)²³. Questo rifiuto del “due”, questo apprezzamento dell'Uno, non è la cosa stessa del platonismo?

La questione è se la severità, contrapposta al gioco, sia l'ultima parola di Platone, o se il Bene non integri, a un livello più alto, appunto elementi di gioco. Se cioè non esista qualcosa come una buona sofistica, una buona imitazione, una buona poesia. Qui andranno tenuti in conto almeno quattro elementi: 1) la posizione dura, ma non inequivoca di Platone nei confronti della poesia²⁴; 2) il ricupero di una struttura di duplicità, o parergonale, nella stessa posizione del filosofo-re²⁵; 3) il comunismo platonico²⁶, con l'annessa questione dell'educazione dei custodi²⁷; 4) la conclusione “comica” del dialogo con il mito di Er.

²³ Cfr. *Resp.* 423 d.

²⁴ Cfr. *Resp.* 607 c–608 a; 398 a-b.

²⁵ Se esiste anche solo una minima diffrazione tra la vita politica e la vita teoretica, è difficile sottrarsi alla conseguenza indesiderata che vi sia una ancorché minima struttura di entrambeggiamiento nella posizione del filosofo-re, che – in quanto tale – si sottrae, in alto, allo stretto specialismo, esattamente come il sofista e il poeta vi si sottraggono in basso. Dato il principio generale, che non si può fare bene nessun lavoro, se lo si tratta «in parte di supplemento (**ἐν παρέργου μέρει**)» (*Resp.* 370 c 1), principio che vale per altro anche solo per il gioco della dama o dei dadi (cfr. *Resp.* 374 c 7), l'idea che i filosofi debbano riuscire a mettere insieme «le une e le altre qualità (**κάκεινα καὶ ταῦτα ἔχειν**)» (*Resp.* 485 a 2), la conoscenza del vero e la capacità di non essere da meno dei politici di professione nell'ambito gestionale, non può non destare qualche perplessità. Il giro della frase a *Resp.* 473 d – là dove Platone dice che non vi sarà tregua dai mali della città se prima i filosofi non diventino re o i re si mettano a filosofare seriamente – indica appunto non una piatta identità, quanto piuttosto la co-incidenza, in un'unica figura, delle due funzioni del potere politico e della filosofia («**δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία**» [*Resp.* 473 d 3]). Si tratta appunto di *due* casi (**ἀμφοτέρα**): che il filosofo diventi re o viceversa, non di uno solo (*Resp.* 499 c 2).

²⁶ La comunione delle donne e dei figli (cfr. *Resp.* 464 a 8-9), così come per altro verso lo scambio dei baci (cfr. *Resp.* 468 b 11), introducono elementi di fluidità/promiscuità che hanno un ruolo di compensazione essenziale rispetto alla rigidità dell'impianto complessivo.

²⁷ I custodi devono avere un carattere anch'esso duplice, cioè «mite e a un tempo (**ἄμα**) aggressivo» (*Resp.* 375 c 6), che viene educato dalla duplice arte della musica e della ginnastica (cfr. *Resp.* 376): i guardiani devono infatti possedere «ambedue le nature (**ἀμφοτέρω**)» (*Resp.* 410 e 5).

Con la sola eccezione degli uomini irrimediabilmente malvagi, per cui esiste un “inferno” (e – come si potrebbe pensare – degli uomini incomparabilmente buoni, che riescano a sfuggire al ciclo delle nascite), tutte le anime sono sottratte – in Platone – alla malìa del definitivo. Ogni anima può essere (quasi) qualsiasi cosa, dipende solo da lei (da ciò che sceglie di imitare e cui sceglie di assimilarsi). Il gioco delle possibilità, che sulla terra spesso si chiude prima d’incominciare, lassù viene riaperto. Ciascuno ha, se non illimitate, tuttavia molte diverse possibilità. In questo modo, il gioco rientra nella forma del mito escatologico. L’anima può essere tutto, non ha una forma pre-definita (per questo la pedagogia e la politica sono così importanti). Ma non è questa appunto la pretesa del sofista e del poeta?